

CUBANIA ET SANTERIA

LES ENJEUX POLITIQUES DE LA TRANSNATIONALISATION RELIGIEUSE (LA HAVANE – MIAMI)

Kali Argyriadis (IRD/UR 107) - Stefania Capone (CNRS/Paris X)

Résumé :

Cet article propose une réflexion à deux voix et "à deux terrains" sur la santería cubaine à Cuba et aux États-Unis. Il explore les mécanismes de la revendication d'une «tradition yoruba» qui serait détenue par les *santeros* cubains. Au-delà de la dimension religieuse, c'est ici la question de la cubanité qui est en jeu, les références à l'Afrique, au castrisme, et plus implicitement au christianisme servant tour à tour les discours et les accusations des différentes parties adverses mais ponctuellement alliées. La description du contexte historique et politique dans lequel s'effectue la production de mythes, d'institutions et de règles à La Havane et à Miami permet d'ébaucher quelques hypothèses sur la nature et le fonctionnement des réseaux transnationaux de la « religion des *orisha* », aujourd'hui en pleine expansion.

Mots-clés : Cuba, États-Unis, santería, castrisme, transnationalisme, Ifá.

Les religions dites afro-américaines ont longtemps été étudiées comme des phénomènes locaux, compartimentés et générateurs d'identités figées. Les recherches les plus récentes ont toutefois démontré leur caractère dynamique et mis en évidence les liens qui unissent les différentes modalités de culte en présence. Aujourd'hui, nous sommes de surcroît confrontés à des pratiques religieuses qui peuvent être étudiées dans une plurilocalité. Outre des implantations nombreuses aux États-Unis, on trouve de la santería cubaine en Espagne, au Mexique ou au Venezuela, du candomblé brésilien en Belgique, en Uruguay ou en Argentine, du vodou haïtien en France, pour ne citer que quelques exemples¹. Plusieurs partenaires africains sont également partie prenante des jeux de pouvoir qui agitent les différents groupes (Nigeria, Bénin, Ghana).

L'étude micro-locale de ces mouvements religieux est riche d'enseignements, mais elle se heurte à terme à un écueil d'importance : peut-on aujourd'hui négliger la mobilité de leurs acteurs et surtout la circulation intensive des discours, des images, des pratiques et même des objets rituels ? Ceux-ci ne cessent de s'échanger, à l'occasion des voyages des uns et des autres (visites personnelles, professionnelles, diplomatiques, événements artistiques, culturels ou scientifiques, tourisme) ou grâce aux moyens de communications modernes (courrier, téléphone, Internet, presse écrite, radio, télévision).

L'analyse de la constitution de ces réseaux transnationaux nécessite une approche contextuelle fine, qui prenne en compte leur inscription historique et les enjeux économiques, sociaux, identitaires et politiques dans lesquels ils évoluent à plusieurs échelles. Les alliances et les rivalités locales doivent être examinées à la lumière de leurs interactions avec les institutions locales et globales (ONG, organismes culturels, universités, États) et des alliances et rivalités qui les lient aux groupes, confréries et associations se développant dans d'autres

¹ Cf. le numéro spécial de *Psychopathologie africaine*, coordonné par Stefania Capone (2001-2002) sur les pratiques européennes des religions afro-américaines.

lieux. La méthode ethnographique classique est confrontée ici à un défi : la qualité des enquêtes qu'elle produit reste plus que jamais indispensable, mais elle ne suffit pas.

Nous nous proposons donc ici de tenter une première réflexion à deux voix sur la santería cubaine, en mettant en commun nos expériences de terrain respectives à Cuba et aux États-Unis. Il s'agira d'essayer de comprendre les mécanismes d'un phénomène paradoxal, qui a pour dénominateur commun la revendication valorisée d'une « tradition yoruba » qui serait principalement détenue par les *santeros* cubains. Au-delà de la dimension religieuse, c'est donc ici la question de la cubanité qui est en jeu, les références à l'Afrique, au castrisme, et plus implicitement au christianisme servant tour à tour les discours et les accusations des différentes parties adverses mais ponctuellement alliées. La description du contexte historique et politique dans lequel s'effectue la production de mythes, d'institutions et de règles à La Havane et à Miami, nous permettra aussi d'ébaucher quelques hypothèses sur la nature et le fonctionnement des réseaux transnationaux de la « religion des orisha », aujourd'hui en pleine expansion.

La Havane

La population de la capitale s'est prise depuis dix ans d'un véritable engouement pour ce qu'elle appelle la *religión*², et plus précisément pour la santería, et son corollaire, la divination par Ifá. Le prestige qui découle du parrainage de nombreux filleuls d'initiation est tel qu'il génère, bien entendu, des luttes de pouvoir entre pratiquants. L'arrivée massive de touristes désirant s'initier à Cuba a accentué le phénomène, chacun s'affirmant seul détenteur d'une tradition présentée comme pure et authentique.

Certains chercheurs cubains, à l'instar de certains *babalaos* (devins) organisés en associations, publient aujourd'hui des textes qui prônent l'orthodoxisation de chaque modalité de culte. L'élaboration d'une telle définition de la *religión* semble sous-tendre de nombreux enjeux, aussi bien diplomatiques et économiques qu'en termes de politique interne et de stratégie identitaire nationale.

Castrisme et religion

L'histoire des rapports entre castrisme et religion est complexe et souvent ambivalente. Alors que l'Église catholique s'est d'abord posée en adversaire acharnée de la révolution (beaucoup de ses prêtres furent expulsés en 1961), les religions d'origines africaines et le spiritisme firent l'objet de nombreuses études dans les années soixante. Il s'agissait alors de valoriser les associations religieuses (*cabildos*) du passé en tant que symbole de la lutte des esclaves contre le colonialisme catholique et/ou l'impérialisme protestant. Cette démarche s'inscrivait par ailleurs dans la continuité des travaux de chercheurs cubains reconnus comme Fernando Ortiz, pour lequel la cubanité était le résultat d'un processus de transculturation dans lequel l'apport africain restait cependant cantonné à ses expressions esthétiques, sa dimension religieuse étant associée à de l'archaïsme primitif, de la crédulité, ou pire, du mercantilisme. La santería se distinguait toutefois des autres pratiques, qualifiées péjorativement de syncrétiques : héritée des Yoruba, « le plus civilisé des peuples africains », elle était considérée comme plus noble et plus pure (Argyriadis, 2000).

² La *religión* est pratiquée aujourd'hui par une majorité d'habitants de la capitale, sans distinction de sexe, âge, couleur de peau ou niveau d'instruction, chacun s'affichant ou se cachant selon la position professionnelle et politique qu'il occupe par ailleurs. Même si nombreux sont ceux qui mettent l'accent sur sa facette la plus prestigieuse (santería et Ifá), elle suppose une pratique complémentaire, parfois même simultanée, de plusieurs autres modalités de cultes comme le palo-monte, le spiritisme et le culte des saints et des vierges. Elle admet également l'appartenance à diverses sociétés secrètes comme celles des abakuá, des maçons ou des *caballeros de la luz*. En revanche, les différentes modalités protestantes en présence sont désignées par les *religieux* à l'aide du terme « l'autre religion ». Pour une analyse ethnographique détaillée de ce concept, voir Argyriadis, 1999.

A partir de 1968, le Comité Central du Parti Communiste Cubain se mit à transmettre une image très négative de ces croyances, assimilées à un « opium et espoir stérile des opprimés » (*Trabajo Político* : 49 ; 57), véritable affront aux avancées sociales de la révolution, et apanage supposé de quelques franges populaires marginales et attardées. La plupart des chercheurs en sciences sociales se virent fermement encouragés à orienter leurs études sur le monde rural, et plus tard sur la « diversité ethnique » en Angola. Inversement, l'attitude du régime envers le christianisme se transformait progressivement à la même époque. La plupart des protestants qui étaient restés dans l'île prirent dans les années soixante-dix leur indépendance par rapport aux États-Unis et s'engagèrent ouvertement aux côtés du gouvernement cubain. A l'issue des Deuxième (1968) et Troisième (1979) Conférences épiscopales latino-américaines s'opéra également un rapprochement sensible avec les autorités catholiques.

En 1976 une nouvelle constitution fut adoptée, qui stipulait la liberté pour tout citoyen « de professer et pratiquer ses croyances religieuses [...] à condition de respecter les lois, l'ordre public, la santé des citoyens et les normes de la morale socialiste » (*Tesis y resoluciones...* : 316). Un autre pas fut franchi en 1985, lors de la publication du livre *Fidel y la religión*, où le Commandant en Chef s'entretenait avec Frei Betto, un des fondateurs brésiliens de la théologie de la libération, et portait un jugement plus nuancé sur la religion. Celle-ci pouvait être considérée comme un « opium du peuple » uniquement dans le cas où elle était utilisée à des fins d'exploitation de l'homme par l'homme (Castro Ruz, 1985 : 333). Castristes et théologiens de la libération œuvraient ensemble, dans cette perspective, pour le progrès social.

Cet ouvrage au titre prometteur s'arracha dans les librairies, mais les *religieux* furent déçus : Fidel n'y parlait pas de *religión* au sens où eux l'entendaient. La première Rencontre nationale ecclésiastique cubaine, qui eu lieu en 1986, au cours de laquelle les membres du clergé proposèrent une politique de dialogue avec le gouvernement, les laissa relativement indifférents. Mais lorsque le chef de l'État apparut la même année vêtu de blanc au cours d'une visite en Guinée, ce fut un choc. Une *santera* témoigne : « *Fidel est allé là-bas au Nigeria, où se trouve la racine, parce que notre religion vient du Nigeria, et oui, il s'est vêtu de blanc, et oui, il a participé aux cérémonies religieuses qui se sont faites. Parce que ça, moi, je l'ai vu à la télévision. Ce jour-là, on s'est tous mis à crier et on l'a vu : entièrement vêtu de blanc, ce qu'il n'avait jamais fait de sa vie...* ». Pour les *religieux*, il ne faisait aucun doute qu'il était allé s'initier en Afrique (la localisation exacte a peu d'importance ici), ce qui les conforta alors dans l'idée qu'il surpassait tout le monde en puissance et en connaissance.

Dans le cadre des relations diplomatiques entre Cuba et le Nigeria, l'Oní³ d'Ifé fut invité peu de temps après, en juin 1987. Cette visite provoqua l'enthousiasme de plusieurs *babalaos*, qui passèrent outre leurs rivalités à cette occasion pour organiser, avec le soutien des autorités, un « tambour à Orula [dieu de la divination] pour la paix ». L'Oní remit alors un *irofá* (sceptre) à leur doyen, Filiberto O'Farrill, reconnaissant par ce geste l'authenticité du savoir et des fonctions liés à Ifá à Cuba.

Tandis que Fidel Castro tentait une première fois en 1989 d'inviter le pape à Cuba, et proposait en 1990 une « alliance stratégique entre marxistes et chrétiens » (Caroit, 1996 : 2), au sein des cellules du Parti les *religieux* militants commencèrent à réclamer le droit de ne plus dissimuler leurs pratiques. En 1991, lors du IV^e Congrès du Parti communiste cubain, suite à la crise provoquée par la chute de l'URSS et l'arrêt des échanges économiques

³ Homme d'affaire ayant étudié en Angleterre, descendant du lignage des Oní (rois) d'Ifé, symboles de l'unité de la nation yoruba et « père de la race », il fut ré-intronisé dans sa fonction héréditaire dans le cadre de son engagement politique fédéraliste au Nigeria. Sans exercer directement des fonctions de prêtrise, il est censé être le représentant des dieux sur terre et, à sa mort, il est vénéré comme un ancêtre commun à tous les Yoruba. L'intérêt que lui porte Fidel Castro est peut-être lié à leurs liens communs avec le mouvement de réparation africain-américain. Je remercie Bernard Müller pour ces précisions.

privilegiés avec la CEI⁴, l'accès des religieux de toutes obédiences au Parti communiste cubain fut autorisé. Cette décision avait d'abord des objectifs diplomatiques clairement exprimés : c'était une concession faite au processus de rapprochement avec les mouvements chrétiens. La nouvelle constitution de 1992 admettait la possibilité de changer de croyance, condamnait la discrimination religieuse et précisait que l'État n'était plus athée mais laïque. Toutefois la population investit ces quelques espaces de liberté de manière inattendue : dès le mois de novembre 1991, les Havanais se donnèrent soudainement à voir comme adeptes de la *religión*, et le cumul des initiations devint leur préoccupation principale.

Au gré de ses infortunes, le *religieux* suit en général un parcours qui, de spécialiste en spécialiste, l'amène à s'enrichir d'entités exclusives qui correspondent à autant de facettes de sa personnalité, considérée comme multiple et en constante évolution. Il intègre plusieurs familles de religion qui fonctionnent en réseaux de relations permettant, outre des échanges de services, des échanges de *force*, *lumière* ou *aché* afin de *vaincre*, de *lutter*, de *se développer*, pour reprendre la terminologie utilisée. Mais ces familles ne sont pas des communautés, ni des institutions. Les parrains ne produisent que des conseils personnalisés, chaque *religieux* opérant des choix individuels et n'hésitant pas à changer de famille en cas de conflit, ou à s'en affranchir totalement. Les notions de bien et de mal restent toujours relatives, et la morale *religieuse* suppose la notion de *respeto*, c'est-à-dire le respect absolu des particularismes des autres. Au sein des familles la créativité rituelle est intense, les accommodements et les inventions fréquentes. Ce qui fait l'unité de la *religión* n'est donc en aucun cas une série de dogmes, de rites immuables ou d'institutions organisées rigidement : c'est au contraire la personne qui est au centre du système, son développement personnel à l'aide de types d'entités dont la diversité est ouverte. La *religión*, loin d'être un « opium du peuple » (les *religieux* n'obéissent qu'à eux-mêmes), induit un comportement social en inadéquation totale avec la notion d'« homme nouveau » glorifiée par le Parti.

En revanche, être militant ne découle pas d'une décision personnelle : on est élu ou déchu par ses collègues et voisins militants. Concrètement, l'aspirant militant mène une vie de sacrifices, au détriment de son épanouissement personnel et même de sa vie familiale. Il y a dix ans, il était encore tenu, par exemple, de rompre toute relation avec ses parents exilés. Un militant doit être exemplaire en tant que travailleur et se proposer systématiquement pour le travail volontaire. Il doit s'affirmer comme patriote : faire les patrouilles du Comité de défense de la révolution de son quartier, donner son sang régulièrement, accepter de partir seul à l'étranger pour accomplir diverses tâches mises en œuvre par le gouvernement révolutionnaire, comme les missions diplomatiques, humanitaires ou militaires : « Mourir pour la Patrie, c'est vivre » scande l'hymne national. Il doit aussi être exemplaire d'un point de vue moral. Enfin, il doit se soumettre sans concessions à l'autorité morale et politique du Parti : « Pour chaque militant la discipline du Parti comporte le devoir de défendre la ligne du parti au-delà et même contre son opinion personnelle, sans que cette conduite implique nécessairement, s'il n'a pas été convaincu, de renoncer à son critère ni au droit à exposer ce dernier de nouveau au sein de l'organisation si le même thème est ouvert au débat. [...] En même temps, parmi les devoirs du militant, il faut insister sur la nécessité de combattre, de la façon la plus résolue, l'exaltation de l'idéologie bourgeoise, l'individualisme petit-bourgeois, [...] le manque de foi en le socialisme, les tendances libéraloïdes, le défaitisme, l'hypercriticisme, l'opportunisme, la simulation et la double morale [...] » (*Cuarto Congreso...* : 79-80).

Ce portrait idéal laisse donc peu de place au développement et à l'affirmation d'une personnalité complexe. Il s'accorde en revanche bien mieux avec les positions actuelles des prêtres chrétiens cubains. Les catholiques n'hésitent pas aujourd'hui à exhorter les fidèles à participer à certains travaux d'utilité publique, comme le nettoyage des rues ou les réparations des dégâts causés par les intempéries. S'ils tolèrent la présence d'adeptes de la *religión* dans

⁴ Confédération des Etats Indépendants comprenant les anciennes républiques soviétiques, à l'exception des États baltes.

leurs églises (certains vont même jusqu'à bénir leurs poupées – réceptacles à morts - et à leur distribuer de l'eau bénite), c'est dans un but évangéliste, comme l'exprime le vicaire général de La Havane, Carlos Manuel de Céspedes : « La plupart des croyants de la *santería* sont baptisés. Nous nous efforçons simplement de purifier leur foi de certaines pratiques magiques » (Caroit, 1996 : 2). D'autres, comme le cardinal Jaime Ortega, militant du rapprochement entre Cubains de l'exil et Cubains de l'île, affichent une position plus radicale en refusant tout dialogue avec les *babalaos* (conférence de presse retransmise au journal télévisé national le 13 janvier 1998).

Le pasteur Raúl Suárez, président du Conseil oecuménique de Cuba, quant à lui, prône une « réinterprétation de la Bible pour chercher le fondement, à partir de la foi, de la participation du chrétien à l'œuvre sociale » (Martínez, 1993 : 40). Proche de cette mouvance, un groupe de baptistes américains, les « Pasteurs pour la Paix », dirigé entre autres par l'ancien candidat à la présidence des États-Unis, Jesse Jackson, organise chaque année une « caravane d'amitié » qui apporte des vivres, des vêtements, des vélos et des bibles dans l'île. En les accueillant en 1993, Fidel Castro déclarait : « Nous sommes en train d'écrire une nouvelle page de la Bible : la Bible du futur » (*idem*).

Les exigences morales et sociales des hauts fonctionnaires du castrisme portent cependant en elles une dimension paradoxale, qu'on ne retrouve pas chez les pasteurs ou les prêtres catholiques. Parmi eux, à plusieurs niveaux, on rencontre en effet un nombre non négligeable de *religieux*, qui pratiquent accommodements, arrangements, et « double morale ». La diffusion massive de la *religión* pendant la période révolutionnaire ne saurait donc être uniquement imputable à une réaction contre un contexte politique lourd, où oppresseurs et opprimés seraient clairement identifiables. Pour comprendre ce phénomène, il convient de s'interroger également sur l'efficacité de la stratégie identitaire nationale.

Dès sa mise en place, le gouvernement révolutionnaire a entrepris de se construire une histoire, des héros et des mythes, en puisant loin en arrière, aux sources de toutes les luttes vécues dans l'île, et qui, de par leur agencement, rappellent le processus de construction identitaire des *religieux*. Cette façon de présenter l'histoire de l'île et surtout sa constitution en tant que nation et en tant que culture est présente à chaque instant, dans tous les discours officiels, dans tous les manuels scolaires et en avant-propos de tous les ouvrages scientifiques. Elle se construit sur deux axes. Le premier présente une succession d'événements fondateurs se répartissant sur les quatre derniers siècles, tous interprétés comme de justes soulèvements contre l'opresseur, et dont l'accumulation progressive va renforcer à chaque fois la cohésion de l'unité culturelle nationale, jusqu'à l'apothéose finale que représente la révolution. Chaque événement comporte ses héros : Hatuey, le cacique rebelle aux conquistadors, les esclaves marrons, le général métis Antonio Maceo, José Martí, « l'Apôtre national » qui affirmait qu'être Cubain c'est être « plus que Blanc, plus que Noir, plus que Mulâtre », les premiers meneurs des mouvements ouvriers, et bien sûr les héros de la révolution comme le Che ou Camilo Cienfuegos, figures charismatiques aujourd'hui objets de culte parmi la population. Le deuxième axe reprend cette succession, mais sous l'angle, intemporel, de la multiplicité des composantes de la culture cubaine. Ces héros qui ont édifié la nation par leurs actes sont tour à tour Indiens, Africains, Créoles, éventuellement Chinois. L'accent est mis sur l'idée que l'identité cubaine s'est construite sur une base originelle multiethnique, et que chacune de ses facettes, loin de s'opposer aux autres, en est le complément. C'est de cette multiplicité féconde que naît la cubanité.

Les Havanais reprennent ces représentations avec une grande facilité, et les intègrent à leur discours, en comparant ce processus à celui qui préside à l'élaboration de leur propre panel de morts. Ce dernier se compose en effet obligatoirement d'Indiens, d'Africains, de Créoles, d'Espagnols, de Chinois, et aussi d'Arabes, de Gitans, d'Haïtiens, de Français, tous personnages qui, de par leur nature (ce sont des esprits qui doivent aider les vivants pour *évoluer*), ont souffert et surtout lutté dans leur vie, quitte à commettre des actes d'agression dont ils ne se repentent pas. Outre la mise en ordre de ces représentations, de nombreuses

dates, actes et symboles révolutionnaires ont attiré l'attention des *religieux*. On peut citer parmi tant d'autres exemples le drapeau rouge et noir du Mouvement du 26 juillet (créé par Fidel Castro après l'attaque ratée de la caserne Moncada en 1953) qui reprend les couleurs de l'*oricha* Eleguá, guerrier et maître des carrefours, celui qui *ouvre et ferme les chemins* et sans la permission duquel aucune action, rituelle ou quotidienne, ne saurait être entreprise. Mais, par-dessus tout, c'est sur Fidel que se focalise le plus l'attention des Havanais : chacun rappelle l'anecdote de la colombe blanche qui s'est posée sur son épaule lors de son premier discours public, preuve de ses liens avec l'*oricha* roi et maîtres des têtes, Obatalá. L'épisode de son voyage en Afrique est abondamment commenté, de même que le fait qu'il ait survécu à tous les attentats perpétrés contre lui.

Conscients de leur démarche, les acteurs de la révolution produisent ainsi des signes qui font sens pour les *religieux*. Ces derniers ressentent sans doute le besoin, à travers ces interprétations, de se réapproprier leur destin, comme ils le font avec leur vie personnelle. Mais au-delà de cette herméneutique, il faut aussi tenir compte du fait que Fidel Castro, dans son attitude même, est en parfaite adéquation avec la représentation religieuse de la notion de personne. Il ne cesse de changer d'orientations selon les contextes économiques et politiques, et trouve toujours le moyen de légitimer ces virages en se référant à chaque fois aux mêmes mythes et aux mêmes héros. Ces revirements idéologiques ne choquent pas particulièrement les Havanais, tout au plus y voient-ils une stratégie parfaitement logique du point de vue d'un homme de pouvoir, et même admirable dans un certain sens. Or cette ambivalence est déjà présente dans le cadre de la *religión*. En acceptant officiellement que les *religieux* puissent entrer au Parti, le Comité Central n'a fait qu'entériner, et même légitimer une attitude courante, y compris en son sein.

Après 1991 toutefois, le gouvernement a essayé de reprendre la maîtrise de la situation : une circulaire précisait en 1992 que le Parti acceptait les nouveaux militants *religieux*, mais ne tolérait pas les anciens qui se dévoileraient soudainement. Une partie des membres du groupe de *babalaos* interlocuteurs de l'État lors de la visite de l'Oní a été reconnue et instituée sous le nom d'Association culturelle yoruba, devenant ainsi la seule organisation *santera* officiellement légitime. Les publications des organismes de recherche, quant à elles, construisaient leur analyse de la *religión* sur une division stricte de chaque culte, ce qui niait implicitement leur rôle à l'échelle nationale en tant que système de représentation et les cantonnait dans une marginalité commode, les adeptes étant encore présentés comme une minorité d'éléments antisociaux (Argüelles, 1991 : 119).

À la même époque, l'île s'est ouverte au tourisme et a très rapidement fait de cette activité sa principale source officielle et officieuse⁵ de devises. Un nombre croissant de visiteurs européens, nord-américains et même latino-américains se rendent aujourd'hui à Cuba en espérant « découvrir la culture afro-cubaine », assister à des cérémonies de *santería* et même s'initier. À l'échelle internationale, les organismes, réseaux et associations informels qui visent à soutenir des groupes locaux pour la préservation des traditions afro-cubaines se multiplient. De plus, les possibilités de voyages de la population ont été élargies, et les contacts entre nationaux et exilés sont devenus plus faciles et plus fréquents. Or, comme nous verrons, aux États-Unis, le discours de la communauté cubaine tend à l'épuration de la *religión*, dans le sens d'un retour aux racines africaines, c'est-à-dire plus précisément à la tradition yoruba dont elle serait la seule dépositaire. L'État cubain se trouve donc confronté à un nouvel enjeu, dont la dimension économique n'est pas négligeable : 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.

Institutionnalisation et orthodoxisation

⁵ Les revenus liés à la prostitution et aux services proposés illégalement aux étrangers par les Cubains constituent une part non-négligeable de cette économie.

Les chercheurs cubains ont commencé depuis peu à donner une image valorisante de la santería et d'Ifá, voire à justifier scientifiquement leur efficacité sociale et même thérapeutique. Leyda Oquendo, de la Casa de Africa, affirmait par exemple lors du festival cinématographique *Racines Noires* à Paris en 2000 : la santería « consolide l'*ethnos*⁶ » chez les émigrants, et « identifie des individus de tous types de classes sociales, niveaux culturels et tendances politiques ». A Cuba même, ajoutait-elle, « dans des moments de crise et de péril ethnique, [la santería] a été une contribution formidable au maintien de l'intégrité culturelle ». L'oratrice n'omit pas, ensuite, de faire une remarque sur « ce désir de vaincre qui fait partie de la psychologie du Cubain, qu'il soit castriste ou anti-castriste, et qui correspond aussi à la vision du monde de Fidel Castro ».

Les institutions d'État utilisent aujourd'hui le concept d'orthodoxisation⁷, qui vient enrichir les notions de cubanité et d'idiosyncrasie cubaine. Cuba est vue comme une « nation uni-ethnique et multiraciale » (*Cultura popular...*, 1999 : 36), actuellement en phase de consolidation. L'ethnologie se doit donc explicitement de « contribuer à la connaissance et au renforcement de l'identité culturelle », notamment grâce à un « plan de revitalisation culturelle » et de « reconstruction ethnographique » (*ibidem* : 19, 21), afin de lutter contre la mondialisation et l'homogénéisation économique. Dans cette perspective, les pratiques religieuses hier qualifiées de folkloriques et d'afro-cubaines acquièrent le statut de complexes socioreligieux cubains, nés d'une fusion, d'un mélange entre les différentes cultures d'origine. Néanmoins, malgré ce mélange, à Cuba la santería et le culte d'Ifá seraient plus traditionnels, mieux conservés que sur un continent Africain décrit comme fortement acculturé.

L'affirmation d'une hégémonie et d'une pureté de la santería cubaine, qui joue sur la fibre patriotique, est reprise aujourd'hui avec conviction par une grande majorité de *religieux*, et ce malgré la plasticité évidente de leurs pratiques. Riches de nombreux filleuls étrangers (ou cubains « de l'extérieur »), beaucoup en outre voyagent sur tout le continent américain et en Europe en tant qu'invités d'honneurs de « conférences » ou en tant que garants de la traditionalité des rituels. Par conséquent les accusations qui nourrissent leurs rivalités internes ne concernent plus tant le soupçon de sorcellerie malfaisante, mais surtout les motivations mercantiles, le fait de spéculer avec la *religión* et d'en divulguer les secrets à vil prix, ou d'escroquer les filleuls. La dimension économique a toujours fait partie intégrante des rapports entre *religieux*, la renommée d'un parrain induisant une hausse de ses tarifs (Díaz Fabelo, 1960 : 43), et la richesse de ses rituels forçant à la fois l'admiration et la critique. Sa prégnance actuelle traduit toutefois un déplacement du champ *religieux* local vers un champ plus élargi, incluant notamment les concurrents directs que sont les Cubains de Miami.

Une autre catégorie d'accusation se développe désormais : celle de l'accointance supposée avec le régime. L'ouverture en 1993 de plusieurs lieux touristiques proposant objets et spectacles inspirés du corpus afro-cubain, comme le *Bazar des orishas* à Guanabacoa, a généré une rumeur tenace (malgré les démentis répétés des guides et des vendeurs du *Bazar*) : des *santeros* et des *babalaos* auraient été contactés par les autorités pour y pratiquer des consultations en dollars pour les étrangers. Plusieurs *babalaos* se sont indignés de telles propositions, qui feraient d'eux des « *fonctionnaires de la religión* ». Cependant, force est de constater que, à dessein ou non, les lieux du tourisme culturel sont devenus des points de rencontre incontournables entre *religieux* et touristes. Attirant un large public grâce à des activités artistiques et festives de qualité, dont les acteurs sont eux-mêmes des *religieux* (danseurs, chanteurs, musiciens, peintres, poètes...) ils permettent de présenter ces pratiques sous un angle plus spécifiquement culturel, moins rebutant d'emblée pour les Européens par exemple (Argyriadis, 2001-2002). Le succès d'une telle stratégie est indéniable, et de plus en plus de familles de religion donnent à la maison de leur parrain le titre d'association culturelle

⁶ Il faut comprendre ici « le sentiment d'appartenance nationale », au sens du grec moderne *έθνος*, « nation ».

⁷ Utilisé d'abord par F. Ortiz, et repris de façon militante par N. Bolívar, ethnologue hors statuts longtemps marginalisée, puis abondamment publiée à partir de 1990, et désormais à nouveau *persona non grata* suite à la publication d'un ouvrage critique sur les rapports entre castrisme et religion (*Cuba santa...*, 1998).

ou de Maison-temple (terme consacré par les universitaires cubains), suivie d'un nom en yoruba, afin de faire reconnaître l'authenticité traditionnelle de leurs pratiques. Ce faisant, ils encourent le risque d'être accusés d'alliance avec le gouvernement, de telles initiatives étant impensables il y a seulement dix ans.

Plusieurs institutions officieuses aspirant à une reconnaissance à l'échelle internationale commencent en outre à voir le jour. Elles se substituent le plus souvent aux réseaux *religieux* déjà constitués mais sans dénomination particulière, ou aux très anciennes sociétés d'entraide descendantes rescapées des *cabildos*. Comme ces dernières, leur siège est aussi le domicile de leur leader. Alors que les familles de religion fonctionnent comme des réseaux s'organisant sans coercition ni dogmes autour d'un axe choisi (le parrain ou la marraine), ces nouvelles structures se présentent comme des communautés soudées, dirigée par une équipe exécutive solide, intégrant des règles et des objectifs précis et censés être suivis par tous⁸. Leurs dirigeants mettent l'accent sur leur ascendance africaine, au détriment de leurs autres origines, espagnoles et chinoises, entre autres. A de rares exceptions près, c'est la référence à la « tradition yoruba » qui est privilégiée, présentée comme pure de toute influence chrétienne. Le palo-monte est rejeté car « *trop syncrétique* », « *désordonné* », « *trop simple* », « *asystématique* », et « *sans philosophie* ». Les variantes et les accommodements pratiqués chaque jour par les *religieux* sont dénoncés avec virulence et associés à une dégénérescence, à l'ignorance des adeptes et à la cupidité de certains « *prêts à tout pour attirer les gens* ». Ces groupes appuient leur argumentaire sur un savoir scientifique validant (anthropologique et parfois biologique), preuves et diplômes à l'appui, et sur leurs alliances avec des artistes et des universitaires cubains et étrangers de renom. Le public visé par ces discours n'est que très peu local : ils sont très vite décriés dans le quartier où ils résident et leurs voisins *religieux* supportent mal leurs prétentions hégémoniques⁹. Ce sont surtout les autorités politiques et culturelles nationales et internationales qui sont interpellées : universités, fondations, ONGs, et même UNESCO.

De ce fait, les relations entre l'État et ces associations sont souvent ambivalentes. Après l'enthousiasme des premières années de la révolution, qui avait vu certaines sociétés d'entraide soutenir publiquement le régime, la situation dans la capitale s'est dégradée, suite à des affaires de spoliations d'objets religieux (voir notamment Fernández Robaina, 1994 : 64). Pendant longtemps, journalistes et chercheurs furent systématiquement dirigés, moyennant finance et tranquillité, vers la maison du *babalao*, *santero*, *palero* et *abakuá* Enrique Hernández, président de l'association Hijos de San Lázaro de Guanabacoa et parrain de près de 4000 filleuls. Aujourd'hui, une douzaine de groupes rivaux se disputent ce privilège sur le territoire national et nouent des contacts utiles avec toutes les institutions étatiques : centres de recherches, université, organismes culturels, médias, équipes locales de travailleurs sociaux du plan de revitalisation culturelle « *Cultura Comunitaria* » et Bureau d'attention aux affaires religieuses du Comité central du PCC. Tous se hérissent cependant à l'idée que l'on puisse les considérer comme des acteurs politiques, et concentrent leurs accusations sur la très célèbre et controversée Association culturelle yoruba de Cuba (ACY) qui a son siège à La Havane.

Selon son actuel président, Antonio Castañeda, il s'agirait à l'origine d'une confrérie de *babalaos* : « *Ifá Ayér, Ifá hoy, Ifá mañana* », créée en 1976 sous la direction de leur doyen,

⁸ En réalité elles n'échappent pas aux conflits, scissions, recompositions, et leurs membres circulent beaucoup de l'une à l'autre.

⁹ L'observation laisse également supposer qu'ils négligent en général l'aspect le plus trivial de la *religión*, à savoir les consultations quotidiennes et l'attention portée aux maux de leur prochain. Ils affichent de même un certain mépris pour les possessions par les *orichas*, qui sont courantes et très appréciées dans les cérémonies et qu'ils jugent fictives (« *Un simple état de conscience altérée que l'on peut expliquer scientifiquement* ») ou causées en réalité par un mort. Cette dernière attitude n'est pas surprenante puisqu'en contrepartie de leur maîtrise de la divination par Ifá, les *babalaos* ne peuvent en aucun cas être possédés ou voyants.

Filiberto O’Farrill¹⁰. En décembre 1986, suite à la mort de Miguel Febles¹¹, on les retrouve alliés à plusieurs autres confréries afin de revitaliser une pratique disparue à La Havane : la *lettre de l’année*. Ensemble, ils définissent rituellement le signe régent de l’année à venir, et les prédictions et recommandations subséquentes pour tout le pays. Ils sont parmi ceux qui organisent le « Tambour à Orula pour la paix » en 1987, et c’est Filiberto O’Farrill qui reçoit l’*irofá* des mains de l’Oní. En 1989 un nouveau président est choisi : il s’agit de Manolo Ibañez, qui travaille assidûment à la légalisation du groupe auprès du Registre d’associations du Ministère de la justice. Il l’obtient le 17 décembre 1991, juste après les décisions du IV^{ème} Congrès du P.C.C. Une *lettre de l’année* est définie puis placardée dans plusieurs épiceries de la ville avec l’aval des autorités. L’étonnement est à son comble chez les *religieux*, qui recopient le document et le comparent, non sans méfiance, aux prédictions de leur propre famille de religion. Pour la plupart, le contenu ne laisse aucun doute quant aux objectifs de propagande des auteurs : outre des avertissements ayant trait aux dangers de l’alcool et du vol, les *santeros* sont invités à plusieurs reprises à participer à l’effort communautaire : « nous devons être un peuple uni, travailleur et religieux », lit-on en fin de première page.

La devise de l’association, « fraterniser les hommes, acte suprême de culture », résume bien ses visées unificatrices, elles-mêmes comprises dans le projet identitaire national. L’existence même d’une telle structure constitue d’ailleurs une prise de pouvoir en soi, puisque la loi cubaine n’admet pas l’existence de deux institutions ayant le même objectif. Une grande majorité de *religieux* la critiquent donc vivement, la considérant comme une émanation du Parti à peine déguisée. Plusieurs *babalaos* décident alors de sortir leur *lettre de l’année* séparément, et créent la Commission organisatrice de la lettre de l’année dans ce but¹². Ils s’allient par la suite à des confrères d’Amérique latine, d’Europe et des États-Unis, s’enorgueillissant ainsi de former un ensemble de 400 à 600 partenaires chaque année.

Après la mort de Manolo Ibañez c’est Antonio Castañeda, un *babalao* ex-musicien qui a effectué des tournées en Afrique, licencié en économie, qui prend la tête de l’association. Ses rivaux l’accusent immédiatement d’être aussi un membre de la Sécurité de l’État. De son côté, ce dernier se défend de faire de la politique, et s’autorise même quelques critiques sur la campagne anti-*religieuse* menée antérieurement par le régime. Mais c’est bien avec le soutien administratif et financier du gouvernement qu’il organise depuis 1992 plusieurs « Rencontres internationales yoruba » au Palais des Congrès, en partenariat avec divers instituts de recherche. Il y produit plusieurs événements chargés d’affect, comme le jour de mai 1994 où le Nigérian Wande Abimbola¹³ note des chants rituels sous la dictée de deux *santeros* cubains, puis les traduit à l’assemblée, prouvant ainsi leur authenticité traditionnelle (Fernández et Porras Potts, 1998 : 118). L’ACY signe également des conventions avec des universités espagnoles et italiennes, et se fait assigner un local en 1995 dans un immeuble colonial désaffecté, face au Capitole. Rénové essentiellement grâce à un prêt de l’État, le lieu comprend aujourd’hui une boutique, une galerie d’art, des salles de conférence (qui servent aussi de salles de cours pour les stages de danse et de musique), une bibliothèque, un restaurant et au premier étage un « musée-temple interactif » appelé *Musée des orishas*.

¹⁰ Ce personnage fut en 1951 l’un des fondateurs de la société « Hijos de San Francisco de Asís », l’une des rares associations de *babalaos* créées pendant la période républicaine.

¹¹ Fils de Ramón Febles, *babalao* célèbre à qui certains attribuent la paternité du *Tratado de Oddun de Ifá*, l’une des premières compilations écrites du savoir lié aux signes divinatoires.

¹² Également connue sous le nom de « *ceux de la Vibora* », quartier dans lequel ils se réunissent annuellement.

¹³ Ce personnage sur lequel nous reviendrons est généralement présenté de la façon suivante : « *Wande Abimbola occupies the position of Awise Awo Ni AgbAyé, spokesperson and ambassador for the Yoruba religion and culture in the world. This is a position he was chosen to fill in 1987 by the assembled elder babaláwos of Nigeria. Formerly President of the University of Ifé and then Leader of the Nigerian Senate, he has devoted his life since the dissolution of the Senate to Ifá, the Yorùbá system of divination, and to his role as Awise, spokesperson and ambassador. Dr. Abimbola currently teaches in the US, at Boston University* » (*Afrocubaweb.com*, 22 juillet 2002).

C'est Antonio Castañeda lui-même qui dit avoir rapporté d'Afrique de l'Ouest les copies fidèles des vraies effigies (noires) des dieux. Il souligne que seul Cuba, en tant que « *pays le moins raciste* », pouvait permettre l'édification d'un musée-temple, où en effet plusieurs *religieux* se rendent et se prosternent devant les statues, en substitution (ou plutôt en complément) de l'acte équivalent réalisé devant les saints et vierges des églises catholiques. Les religions d'origine africaine, et notamment Ifá, seraient les plus anciennes du monde, et doivent être valorisées et désyncrétisées, nous dit-il, tout en précisant plus loin que l'association propose des conférences sur le palo, la société secrète abakuá, le spiritisme, le catholicisme et le protestantisme. Cette volonté est loin de faire l'unanimité parmi les adhérents. A l'entrée du musée, on trouve une *bóveda espiritual* (autel pour les morts) qui suscite des critiques de la part de certains *babalaos* membres, mais est défendue farouchement par les femmes qui travaillent là à guider les visiteurs. L'une d'elle explique : « *Ils pensent que le spiritisme est une chose inférieure, ils ne veulent pas de morts ici. Ils se trompent : Ikú lobi ocha, le mort a accouché du saint !* ».

Si les douteuses implications politiques de l'association provoquent encore la méfiance des *religieux*, le bel édifice, et surtout le musée, emportent en revanche tous les suffrages : les décors confectionnés par trois artistes, puisant dans la symbolique naturelle, sont grandioses, les objets rituels impressionnants par leur grosseur inhabituelle, les panneaux explicatifs suffisamment succincts pour convenir à tous. Seul défaut : les visages des statues, au traits négroïdes, ne sont pas du tout appréciés, qualifiés de laids et grossiers : « *ils ont des grosses lèvres, ils sont fait comme au Nigeria, tu comprends...* », soupire une jeune *santera*. La statue d'Oddudua, le « père des Yoruba » et fondateur d'Ilé-Ifé, échappe toutefois aux critiques car elle ressemble à celle d'un pharaon égyptien. Le musée a en outre été cautionné par le président du Nigeria et plusieurs personnalités religieuses et universitaires africaines, comme le sus-cité Wande Abimbola, sans pour autant signifier l'allégeance de l'association (et encore moins celle de ses membres) : elle entend clairement affirmer la suprématie cubaine en matière de préservation des traditions, face à une Afrique laminée par le colonialisme et les monothéismes. En cela, elle s'assure l'agrément d'un nombre croissant de *religieux*.

Forte d'environ trois mille adhérents à l'heure actuelle, sa nouvelle démarche de mise à disposition du savoir intéresse par ailleurs de plus en plus de *santeros*, qui voient aussi un avantage tactique à s'affilier à une structure officielle et donc à voir leur propre réseau reconnu et légitimé. La carte de membre de l'ACY permet en outre d'éviter les tracasseries policières liées au transport d'animaux vivants et de couteaux de sacrifice. Elle rend plus faciles les démarches nécessaires à l'obtention de permis de sortie du territoire ou d'hébergement d'un étranger pour les initiations, tandis que les ressources qui en découlent (plusieurs milliers de dollars) sont légitimées. Nombreux sont ceux qui apprécient de plus la rigueur du lieu lors des cérémonies publiques, dans un souci de respectabilité qui rappelle que de nombreux préjugés pèsent encore sur la *religión* à Cuba. Un panneau affiché à l'entrée prévient les membres et visiteurs : « on devra venir aux *tambours* [cérémonies religieuses] correctement vêtu, comme l'exige un temple religieux, avec des couleurs claires, il n'est pas permis de rentrer en short, débardeur, ensemble court moult, avec des boissons alcoolisées, ceux qui ne sont pas initiés ne pourront pas danser devant le tambour ».

Les autres initiatives qui se multiplient dans la capitale tentent de compenser leur inconfort institutionnel en s'assurant l'appui d'organismes extérieurs, non sans négliger comme on l'a vu les alliances avec les institutions nationales. Chacune pourrait faire l'objet d'un article à elle seule, de par leur façon subtile d'affirmer leur position en brouillant cette dimension politique derrière une façade religieuse et culturelle présentée comme neutre. Nous n'en avons pas le temps ici. Il en est une cependant qui a choisi une alternative inverse, extrême, qui constitue une sorte de pendant de l'ACY.

Le groupe havanais Ilè Tuntún (La Nouvelle Terre Sacrée) entend ainsi affirmer la suprématie de l'Afrique en matière de tradition et s'appuyer sur des alliances avec les Yoruba nigériens pour fonder sa légitimité. Son dirigeant, connu sous le nom de Franck « Obeché »

Cabrera, nie d'emblée toute alliance avec l'État, même indirecte, et prétend d'ailleurs le concurrencer à terme, en instituant un royaume des Yoruba d'Amérique latine. Né en 1954, il s'est initié à Ifá à l'âge de sept ans. Il affirme avoir été choisi par les dieux : peu de temps avant la visite officielle de l'Oní, il a été piqué par une abeille et saisi de folie. Après avoir parcouru les rues en hurlant « *Les Africains arrivent !* », il a passé six mois en hôpital psychiatrique. Il s'attribue également la paternité de l'initiative de revitalisation de la *lettre de l'année*, et déclare être le successeur légitime de Filiberto O'Farrill.

Bien que les faits soient quelque peu embrouillés et les versions des différents acteurs extrêmement contradictoires, on peut tenter de retracer les grandes lignes de l'émergence de ce groupe. Il semblerait que l'un des fils de Wande Abimbola, Taiwo, venu en 1997 à Cuba pour poursuivre des études de médecine, se soit lié d'amitié avec Filiberto O'Farrill et Franck Obeché. Alors membre influent et respecté de la Commission organisatrice de la lettre de l'année, ce dernier fonde un nouveau temple, en association avec deux Vénézuéliens qui créent leur propre Ilè Tuntún dans leur pays. Les cinq protagonistes reconnaissent l'autorité africaine en matière de connaissances divinatoires, et se donnent pour but de « veiller à ce que les commandements et lois d'Ifá soient respectés, et réaliser l'unité religieuse » (Cabrera Suárez, 1999 : deuxième de couverture). En novembre 1997, ils diffusent un bulletin sous le label de la Commission, où ils s'adressent à tous les *santeros* afin de « retenir la course effrénée de certains, ou au moins de les alerter des grands risques qu'encourent ces corrompus qui entachent le prestige d'Ifá avec leur conduite malhonnête ». Autrement dit tous ceux qui « poursuivent un but lucratif, révèlent des secrets aux profanes, éditent des livres, notamment en citant de prestigieux frères sans leur autorisation ».

Les événements s'accroissent après la mort de Filiberto O'Farrill en mars 1999. Franck Obeché, qui conserve le fameux *irofá* donné par l'Oní, décrète l'avènement de la nouvelle ère yoruba, qui commence le 1^{er} juin, « *comme en Afrique, au moment de la récolte des ignames* ». Formulant des projets de construction d'un vrai temple agrémenté d'une bibliothèque, il lance un appel à tous les croyants pour qu'ils se préparent à contrôler de nouveau le monde comme par le passé, en se référant sans cesse à l'ouvrage de Wande Abimbola, *Ifá will mend our broken world* (1997). En juillet 1999, Taiwo Abimbola lui remet, ainsi qu'à ses deux fils, une corne sculptée symbole d'autorité, et le baptise Okambí, « premier né ». Il lui transmet également une lettre de l'Oyo State Council for Arts and Culture, qui reconnaît Ilè Tuntún en tant que « groupe privé de promotion culturelle », appellation qu'Obeché traduit par « Temple véritable de la religion yoruba » (*Los orishas*, décembre 1999). Enfin, le 4 décembre 2000, il lui offre la couronne d'Obatalá « symbole de reconnaissance en mémoire des Yoruba arrivés à Cuba à l'époque coloniale » (*ibidem*).

A ce stade, les rapports d'Obeché avec la Commission organisatrice de la lettre de l'année se dégradent, ces derniers ne reconnaissant ni son autorité, ni celle des « *Nigériens* ». Ses liens avec l'ACY semblent plus complexes : Wande Abimbola est leur invité officiel, et il ne cesse de prôner l'unification lors de ses visites dans l'île ; il n'oublie d'ailleurs pas d'aller voir tous les autres groupes en présence. Mais depuis qu'Antonio Castañeda a omis d'inviter Franck Cabrera au 8^{ème} Congrès yoruba mondial qui aura lieu à La Havane en juillet 2003, celui-ci l'accuse de le jalouser et s'exprime indirectement en terme très belliqueux, brandissant la menace d'un châtement mortel pour ceux qui désobéissent à l'Oní. Son impunité lui doit tout de même d'être accusé d'accointances avec le régime : n'ayant jamais travaillé, il a été plusieurs fois conduit en justice (la loi cubaine pénalise l'inactivité des hommes), sans suite, victoire qu'il attribue à ses pouvoirs magiques et à la protection des *orichas*.

Bien qu'il ne soit encore jamais allé en Afrique, le leader d'Ilè Tuntún (et plusieurs de ses alliés) s'habille de boubous pendant les cérémonies, se rase intégralement le corps « *comme les babalaos africains* », dit refuser toute pratique spirite, *palera* ou catholique, et déclare qu'il n'y a plus de vrai *babalaos* à Cuba depuis la mort de Miguel Febles car aucun ne peut se targuer d'avoir en mémoire les centaines de variantes de chacun des 256 signes d'Ifá

qui existeraient selon Wande Abimbola. En effet, déclame-t-il lors d'un repas rituel devant l'assistance médusée : « *Les gens croyaient que c'était une religion d'indigènes, alors que c'est une religion de scientifiques !* ». A l'aide de textes traduits, de cassettes audio et vidéo et d'objets rituels (*fundamentos*) fournis par Taiwo Abimbola, il revitalise en juin 2002 le culte aux ancêtres *egungun*, disparu à Cuba depuis un siècle. Conscient d'évoluer sur un terrain hautement concurrentiel, il a couronné trois « *vice-rois des Yoruba* » en Espagne, au Venezuela et en Colombie. Fort de nombreux filleuls dans toute l'Europe et l'Amérique latine, dont certains disposent manifestement de moyens financiers importants, il est soupçonné par les *religieux* d'entretenir des liens douteux avec les filières du narcotrafic. Ceux qui rejoignent son mouvement semblent être surtout motivés par des questions d'intérêt : alors que les premières festivités de nouvel an printanier avaient attiré plusieurs étrangers et par conséquent de nombreux Cubains, celles de juin 2002 n'ont réuni qu'une trentaine de fidèles. Sachant qu'il ne pourrait compter sur la présence de ses filleuls et amis de l'extérieur, Obeché avait annoncé que cette fois-ci il n'offrirait pas de banquet ni ne distribuerait de t-shirts... Toutefois, plusieurs *babalaos* lui vouent une certaine admiration en tant que détenteur de savoir, même s'ils ne souscrivent en rien à ses idéaux.

Le fait qu'Ilè Tuntún agisse ouvertement et explicitement sur le registre politique, semble générer une réaction immédiate de rejet, comme c'est le cas de l'Association culturelle yoruba. Les *religieux* n'aiment pas être entraîné sur ce terrain, pourtant sujet de prédilection des journalistes et des chercheurs étrangers qui leur rendent visite. Cependant il ne s'agit pas simplement d'une peur des repréailles, car plusieurs évoquent spontanément leur chef d'État en termes très élogieux (y compris ceux de la Commission). Beaucoup manifestent simplement une véritable répugnance pour la coercition ou l'institutionnalisation de leurs pratiques, comme en témoigne Reynaldo, un *babalao* proche de la Commission, qui consulte en partenariat avec une parapsychologue : « *Il y en a beaucoup parmi nous qui ne veulent appartenir à aucun groupe ; parce que nous sommes un genre de personne qui n'aime pas l'organisation* ». Pedro, qui est *babalao* « indépendant », *abakuá* et maçon, et qui a pourtant apprécié le Musée des orishas de l'ACY, observe les initiatives décrites plus haut d'un œil très critique. Il se réfère pour cela à un signe d'Ifá qui évoquerait le fait que les *babalaos* ne seront jamais capables de s'unir, à cause du pouvoir en jeu, et du risque qu'il génère : « *C'est comme les catholiques avec le Pape. L'unification c'est une chose belle, admirable, mais elle entraîne toujours des abus, des souffrances pour ceux qui ne sont pas dedans* ». D'autres appuient cette opinion en rappelant les « *tragédies* » qui auraient ponctué l'histoire des tentatives d'institutionnalisation d'Ifá : mort brutale des membres fondateurs, folie, détournements de fonds, désastres économiques, rivalités exacerbées et familles dispersées.

Légitimation

Le jeu politique, au sens large, est pourtant au cœur des relations entre *religieux*, qui tiennent tous à asseoir leur prestige, voire leur pouvoir, sur la légitimité du savoir qu'il détiennent. En réaction aux volontés hégémoniques de certains *babalaos*, ceux qui privilégient la communication « directe » avec les entités (voyance, possession, rêves...) argumentent en minimisant le rôle de la divination. C'est le cas de toutes les femmes, de tous les homosexuels et des très nombreux hommes *santeros* qui n'ont pas eu accès à la fonction de *babalao*, et qui, même s'ils utilisent couramment la divination par les coquillages ou par les morceaux de noix de coco, pallient à la simplicité de ces techniques en affirmant faire aussi appel à l'inspiration, l'intuition ou la voyance¹⁴. Ils opposent ainsi au prestige social d'un savoir transmis, codifié, aujourd'hui basé sur un corpus écrit de mythes, la supériorité de leur don, de leur *grâce*, mystique et mystérieuse et donc à jamais incompréhensible au monde des lettrés. Hernán, *palero*, spirite et *abakuá*, se rit ainsi des universitaires et des *religieux* qui

¹⁴ Plusieurs *babalaos* utilisent d'ailleurs également ces notions pour décrire leur activité divinatoire.

tentent d'organiser les connaissances religieuses, de les fixer ou d'en dévoiler les secrets. Pour lui, ce savoir appartient d'abord aux entités, et la nature et l'efficacité du « secret » ne peut être que contingente à leur bon vouloir : « *Le babalao n'est pas devin, il ne fait qu'interpréter des signes, il utilise un truchement. Tu as vu comment ils font, maintenant, ils lisent leurs petits livres, ça moi aussi je peux le faire, et toi aussi !* ». Le vrai pouvoir, la vraie puissance, c'est-à-dire la vraie connaissance, c'est le don du médium, à travers lequel s'exprime la parole et la force du mort ou de l'*oricha*.

La stratégie d'institutionnalisation des groupes de *babalaos* s'est accompagnée, on l'a vu, de la production de *lettres de l'année*. Il faut comprendre cette initiative à la lueur de la polémique qui oppose justement détenteurs de don et détenteurs du savoir lié à Ifá. Quelles que soient les techniques utilisées, les consultations obéissent toutes à un principe interactif (Argyriadis, 1999 : 83 et suite). Elles ne prétendent pas produire des commandements ni s'adresser à un groupe, mais fournissent des conseils personnalisés adaptés à la situation présente d'un individu. A chaque changement d'année et à l'aide des techniques divinatoires les plus variées, les familles de religion produisent quelques recommandations très larges à l'attention de leurs membres, recommandations toujours affinées au cas par cas par la suite. Les prédictions qui s'adressent à « tous les *santeros* » (de Cuba et du monde) expriment donc indéniablement une volonté de prise de pouvoir au sein du monde *religieux*.

Il serait dommage de limiter l'analyse des *lettres de l'année* à l'idée d'une instrumentalisation de ces dernières par l'État. Les premières traces écrites de leur existence, dans le contexte très particulier des années cinquante (Cuellar Vizcaíno, 1957) montrent qu'elles n'ont jamais cessé de recourir au ton moralisant, aux accusations contre les imposteurs et les « commerçants » et aux invitations à respecter la doctrine et la « hiérarchie ». Aujourd'hui, elles rappellent bien entendu la rhétorique de la propagande castriste : chacun est invité à accomplir ses devoirs de travailleur ou à limiter sa consommation d'alcool, de tabac et de drogues. On n'en attendait pas moins de l'Association culturelle yoruba, qui a tout intérêt à conserver sa position officielle. Mais il en va de même pour celles de la Commission organisatrice de la lettre de l'année, présentée comme « indépendante » sur le site de la Coopérative des journalistes indépendants (*Cubanet.com*, 4/01/98 et 11/01/99). En 2000, la Commission conseillait par exemple, à l'instar des campagnes télévisées nationales, de faire bouillir l'eau, de ne pas offenser son prochain ou encore de « créer des bases morales au sein de la famille » (*afrocubaweb.com*).

Les *lettres de l'année* diffusées par écrit (tracts, journaux, Internet) présentent dans les faits un nombre suffisamment variés de conseils pour générer ensuite des interprétations diversifiées, d'autant plus lorsque les *babalaos* tiennent compte, à l'usage de leurs filleuls, des multiples variantes possibles de chaque signe d'Ifá. Celle de la Commission de l'an 2000 prévoyait par exemple plus de dix types de maladies particulièrement virulentes pour l'année à venir (problèmes cardiovasculaires, accidents dans les champs, problèmes psychiques, problèmes respiratoires...) et une longue série d'événements concernant la société en général (augmentation des vices, des vols, des escroqueries, vents, tourmentes et phénomènes climatologiques, catastrophes écologiques¹⁵, pollution, incendies, problèmes dans l'industrie textile...). Comme dans le cas d'une consultation individuelle, il est assez facile d'y opérer un tri *a posteriori* et d'y voir des prédictions infaillibles. A La Havane, leur contenu et leur ton intéresse d'ailleurs moyennement les *religieux*, qui se tiennent informés mais privilégient en dernier ressort les recommandations de leurs propres parrains et/ou entités. Ce n'est pas le cas de la communauté cubaine de Miami, où comme on le verra plus loin les *lettres de l'année* produites dans l'île suscitent de nombreux débats très virulents et des accusations de manipulations castristes.

¹⁵ Précisons que les catastrophes écologiques sont toujours mentionnées, quels que soient les groupes ou les années, et qu'il est en effet bien rare que Cuba passe une année entière sans essuyer un cyclone, une tempête et des inondations.

À Cuba les *religieux* sont en revanche prodigieusement intéressés par la composition des groupes qui produisent les *lettres*. Ainsi lorsque l'ACY se distingue de la Commission en insistant sur « *l'absence d'étrangers et la prééminence des vieux babalaos* » dans ses rangs, elle marque indéniablement un point auprès d'un large public de *santeros*, peu enclins à considérer des filleuls étrangers de Cubains, même anciens en *religión*, comme des égaux. De même, lorsqu'en 2002 la Casa del Caribe de Santiago de Cuba (institution culturelle et de recherche) convoque des *religieux* pour lancer une *lettre de l'année* provinciale, elle inclut à dessein, en plus des *babalaos*, des femmes *apetebí*, des *santeros*, une *spirite* et un vodouisant, marquant ainsi son opposition à l'hégémonie havanaise et affirmant bien haut la légitimité des cultes propres à la région orientale (y compris le très stigmatisé vodou haïtien).

La stratégie de Franck Obeché se distingue quant à elle encore une fois par son extrémisme, et laisse ses fidèles perplexes. Lorsqu'il proclame l'avènement de la nouvelle ère *yoruba* en juin 1999, il déclare que la *lettre de l'année* remplacera désormais toutes les consultations individuelles. En obéissant aux commandements d'Ifá et en réalisant strictement les offrandes, chacun verra ses problèmes résolus et n'aura donc plus aucun besoin d'interroger les entités. S'il semble bien que les admirateurs d'Obeché sont loin d'avoir renoncé à cette pratique, en revanche leur foi en la supériorité des connaissances de leur leader est absolue. Ce dernier s'appuie en effet sur son lien avec Taiwo Abimbola, à qui il communique par téléphone le signe obtenu lors de la cérémonie de la *lettre de l'année*. Le Nigérian envoie ensuite par fax ou par Internet une liste impressionnante de variantes du signe, assortie de ses commentaires, qui concluent systématiquement à une prédiction générale positive pour le groupe : « *Les ennemis seront vaincus sans efforts* » et « *Un roi surgira et unira enfin les adeptes* ». Ainsi, malgré la présence d'un signe considéré comme néfaste à Cuba en juin 2002, l'interprétation demeure la même, et les membres d'Ilè Tuntún la légitime par son origine « *yoruba* », accusant les *babalaos* cubains d'ignorance¹⁶. C'est donc bien encore une fois la personnalité et le statut de ceux qui produisent la *lettre* qui fait sens, au-delà du contenu, pour les *religieux*.

La légitimité des *babalaos*, qui maîtrisent un savoir transmis, est largement conditionnée par la référence à leurs ascendants rituels. C'est donc bien plus en construisant des mythes d'origine prestigieux qu'en produisant des *lettres de l'année* que les groupes émergents fondent leurs rivalités à Cuba. Le rapport à l'Afrique y est paradoxal (sauf chez Obeché), puisqu'il s'agit à la fois de s'appuyer sur de prestigieux ancêtres « *yoruba* » tout en affirmant la supériorité des *babalaos* cubains contemporains. On retrouve cette préoccupation chez des chercheurs comme le très nationaliste F. Ortiz, qui dès 1951 déplorait la disparition de tous les natifs d'Afrique mais mentionnait l'existence d'un certain Fabí, célèbre et érudit *babalao* de La Havane, qui aurait commenté en présence de l'un de ses informateurs les variantes de la *lettre de l'année* de son groupe jusqu'à l'aube (Ortiz, 1981 : 557), ou s'enorgueillissait de la présence dans l'île d'un répertoire sacré disparu en Afrique (1995 : 20) ou ailleurs en Amérique (1981 : 294).

Les *religieux* se heurtent en outre à un écueil de taille : comment glorifier leurs ancêtres rituels africains alors que ceux-ci sont arrivés à Cuba comme esclaves ? Nombreux sont ceux qui établissent une hiérarchie, guidés en cela par les travaux des érudits qui ont fait des Yoruba le peuple le plus civilisé d'Afrique (Capone, 2000), au détriment des Congos par exemple. Lázaro, un *babalao* lié à la Commission, m'explique que les *babalaos* *yoruba*, plus malins que les autres, parvinrent très vite à se racheter, et devinrent même propriétaires de plantations¹⁷. Ils purent alors transmettre partiellement leurs traditions. Plus communicatifs,

¹⁶ L'argument le plus fort de Wandé Abimbola pour affirmer la supériorité africaine en matière d'Ifá est sa prétention à pouvoir produire plus de 1000 variantes par signe, soit « 800 tomes de l'Encyclopedia Britannica » (cité par Bolívar, 1998 : 188). Tous les groupes en présence ont donc à cœur de constituer une compilation de leur savoir au moins aussi prestigieuse.

¹⁷ Plusieurs cas ont existé à Cuba au XIX^e siècle, mais concernaient des Africains d'origines linguistiques et géographiques très variées.

moins jaloux de leurs secrets que les Africains, leurs descendants rituels cubains contribuèrent largement à l'enrichissement et à la diffusion de la *religión* dans le monde, notamment en collaborant avec des chercheurs et en rédigeant eux-mêmes des livres. Une opinion très répandue à La Havane évoque également un châtement divin : trop malfaisants, ou trop orgueilleux, les « *religieux les plus savants* » (*paleros, santeros, babalaos...*) auraient été maudits et condamnés à l'esclavage. N. Bolívar parle quant à elle de « lutttes tribales stériles » et de « décadence éthique et morale » (1998 : 61). Olofi (Dieu) prévoit de faire durer sa sentence 500 ans, et Ochún puis les autres *orichas*, le supplient d'accompagner les malheureux en exil afin de « propager leur sagesse millénaire ». Olofi bénit alors leur solidarité fraternelle.

Enfin à l'exception des membres d'Ilè Tuntún, les leaders d'autres groupes, forts de leurs connaissances sur l'Afrique contemporaine, rappellent que les Yoruba sont aujourd'hui musulmans ou protestants, et s'indignent des prétentions des Abimbola, soupçonnés d'agir au nom d'obscurs intérêts politiques et financiers. D'aucuns se demandent même s'ils n'ont pas empoisonné Franck Obeché pour en faire leur pantin. Un *santero* confie qu'il s'est renseigné grâce à ses contacts hauts placés et qu'il a constaté que Taiwo n'était pas *babalao* en arrivant à Cuba, qu'il a donc trompé les *religieux* et profané des cérémonies qui lui étaient normalement interdites. Quant à l'Oní, affirme un *babalao*, privé de peuple « *puisque seulement 0,5 % des Yorubas pratiquent la ocha [religion des orichas]* », il n'est devenu *babalao* que depuis peu, et couronne à tour de bras en Amérique latine « *pour créer les bases de son pouvoir* » et « *se créer un peuple de toute pièce* ». Ces gens viennent pour « *espionner* » et « *voler* » les secrets conservés - et découverts ! - par les ancêtres rituels des Cubains : « *Pour eux ce sont des esclaves, mais pour nous, ce sont ceux qui nous ont transmis la religion que nous aimons* ». Toutefois, cette virulence est tempérée par les propres visées tactiques des personnes qui s'expriment ici, et qui tiennent pour une fois à rester anonymes. L'idée d'une unification les séduit, mais ils entendent bien débattre des modalités de cette dernière et faire valoir leur point de vue.

Les ancêtres rituels les plus célèbres ont longtemps été ceux des informateurs des premiers chercheurs cubains à s'intéresser aux « cultes afro-cubains ». Les mythes fondateurs propres à certaines lignées ont acquis valeur de véracité historique une fois entérinés par des auteurs aussi prestigieux que F. Ortiz. C'est le cas par exemple d'Añabí, esclave *babalao* et initié aux tambours *batá*, qui aurait introduit avec son compatriote Atandá les premiers instruments « orthodoxes » à Cuba vers 1830. Ils auraient également fondé le *cabildo* Yemayá à Regla, avec « le grand *babalao* africain Ño Remigio, père de l'octogénaire et populaire santera Pepa ou Echubí » (Ortiz, 1995 : 73-74). Ce *babalao*, également connu sous le nom d'Adechina, est aujourd'hui une référence incontournable en *religión*. F. Ortiz cite aussi des tambourinaires fameux, comme Martín Oyádiná, Ifábola, fils d'Atandá, le vieux *lucumí* (yoruba) Alatuán (1993 : 265), ou des chanteurs capables de reproduire les tons de la langue yoruba, comme Miguel Ayaí, Alejandro Obajbí et Obadimeyi (1981 : 54). Ce dernier voit sa renommée croître dans les années cinquante, quand l'un de ses filleuls, Nicolás Valentín Angarica, se met à rédiger des manuels de santería que s'arrachent aujourd'hui encore les *religieux*. L'auteur, qui propose explicitement son texte comme matière d'étude pour les « commentateurs et conférenciers », commence en effet par donner des garanties d'authenticité à ses lecteurs : « J'ai été élevé aux côtés des Africains, j'ai appris leur langage, j'ai connu leurs coutumes et de plus j'ai eu un maître appelé Obadimelli. Qui ne l'a pas connu ? Il m'a légué les vastes connaissances qu'il avait sur la religion *lucumí*. [...] Après les Africains c'était celui qui avait le plus de connaissances sur les religions africaines » (Angarica, 1957 : 9).

Dans les années 1990, N. Bolívar complète à son tour la légende de ce personnage, sans toutefois préciser ses sources : on ne sait donc pas qui produit le mythe¹⁸. A la fin du XIX^e

¹⁸ Les incohérences des mythes proposés par N. Bolívar sont justifiées par l'un de ses informateurs de la Commission de la façon suivante : les *babalaos* se seraient donné le mot pour désinformer les chercheurs afin de

siècle aurait vécu à Matanzas un *santero* nommé Lorenzo Samá, qui partit s'installer à Regla, où il rencontra deux autres célèbres *santeros*, Tata Gaytán et Obalufadei. Ceux-ci l'obligèrent à refaire son initiation à la manière de la capitale : « Cela le conduisit à réfléchir sur la dispersion et le manque d'unité entre les cultes yoruba. [...] Samá, qui prit le nom africain d'Obadimeyi (roi couronné deux fois) devint inséparable d'une noire yoruba qui embarqua vers Cuba en 1887, fille de Changó, appelée Latuán. Ensemble ils conçurent l'idée d'unifier les différents cultes yoruba en un seul corps liturgique qu'ils appelèrent Regla de Ocha. Obadimeyi jouit d'un grand prestige et ses idées gagnèrent une acceptation générale » (Bolivar, 1990 : 25). Précisons que cette version des faits, applaudie par les *religieux* qui se réclament d'Obadimeyi, est bien sûr fortement critiquée et controversée par les autres. N. Bolívar (1994 : 98) donne également dans ses textes les noms des *babalaos* fameux appartenant à la mythologie d'Ifá : Luguere, Ifabí, Anai, Acaide, Addé Kola, Ifá Omí... et l'inévitable Addé Shiná (ou Adechina), parrain en Ifá de Tata Gaytán, lui-même arrière-grand-père rituel de Bernaldito Rojas, qui n'est autre que l'auteur de la *lettre de l'année* médiatisée en 1957. Addé Shiná, selon la chercheuse, serait retourné au Nigeria au moment de l'abolition de l'esclavage, vers 1880. Il aurait visité Ifé et reçut le message d'Orula qui le réclamait comme fils : « Il était respecté et vivait comme un noble. C'est alors qu'il reçut un ordre inespéré et désagréable d'Orula : retourner à Cuba, la terre où il avait été esclave, pour instaurer la *Regla de Ifá*, l'ordre sacré des *babalaos*. Gutiérrez retourna à Cuba et revint à Calimete [province de Matanzas]. En s'aidant de sources de richesses inconnues, on raconte qu'il réussit à devenir le maître de la plantation où il avait été esclave. Par la suite il alla vivre à Regla, à La Havane, où il ouvrit une maison de culte à Ifá » (Bolivar, 1990 : 25-26). Les textes les plus récents de N. Bolívar mentionnent de surcroît (probablement suite aux remarques de ses informateurs de lignée rituelle différente) un certain Ño Blas Cárdenas, fondateur du *cabildo* Santa Teresa en 1816 à Matanzas, « célèbre *babalawo*, capturé en terre yoruba » (1998 : 140), et les personnages-clés des *cabildos* centenaires de Palmira, région de Cienfuegos, présentant des variantes dans la pratique d'Ifá et s'attribuant la paternité des *lettres de l'année* les plus anciennes et authentiques.

Circulant de l'oral à l'écrit et de l'écrit à l'oral, les mythes fondateurs et leurs héros fondent les stratégies des *religieux* qui souhaitent être reconnus comme traditionnels. Chacun prétend s'inscrire dans les lignages prestigieux, quitte à contourner la filiation spirituelle classique par différents moyens : on peut par exemple déclarer que son parrain était « très lié à un filleul d'Adechina », ou, comme Armando, *santero*, *palero* et *spirite* qui n'a pas pu, à son grand dam, s'initier à Ifá (« son *oricha* Obatalá ne le lui a pas permis »), affirmer posséder un de ces personnages dans son panel de morts : « *Quand j'ai pris la main d'Orula mon parrain m'a dit que l'esprit de Bernaldito Rojas, qui fut un célèbre, un très bon babalao, m'accompagnait beaucoup. Et d'autres personnes lors de messes spirituelles me l'ont détaillé. Il m'aide : parfois quand j'ai un problème, il vient. J'ai beaucoup d'affection pour lui.* ». Franck Obeché se présente quant à lui comme le descendant spirituel du « *premier babalao yoruba à avoir enseigné dans l'île vers la fin du XVIII^e siècle* », un certain Akunkón, né à Abeokuta, qui serait à l'origine de la Société du Christ de Palmira, aurait instruit Adechina et dicté le *Tratado de Oddun de Ifá* à Ramón Febles. Il supplante donc la mythologie courante par son antériorité supposée, aussi bien en matière de fondation du culte que de transcription littéraire du corpus d'Ifá.

Obeché présente d'ailleurs Ifá comme la première religion du monde, et Ilé-Ifé comme le berceau de l'humanité, allégations qu'il affirme ratifiées par « *des preuves historiques, écrites, orales et archéologiques* », et par le fait « *qu'il n'y a qu'à regarder sur une carte, Ifé est au centre du monde* ». Citant Wandé Abimbola, il évoque la « malédiction d'Awolé », qui prédit la chute d'Oyo (ancienne capitale de l'empire yoruba) et l'esclavage à son armée lorsqu'elle refusa d'obéir à ses ordres. Le leader d'Ilé Tuntún attend donc avec impatience de

préservé les secrets du culte. De même, ils font circuler à dessein de faux manuels, et initient les curieux sans pour autant transmettre leur savoir, sur le principe de « *consacrer, mais non enseigner* ».

se rendre à Ifé : « *Quand j'irais au Nigeria tout se résoudra, parce que je dois rencontrer l'Oní. L'Oní est celui qui doit me donner la confirmation de la fin du châtement et de la naissance d'un nouveau royaume* ». Toutefois la référence à l'Afrique contemporaine, extrêmement attractive pour un pan des adeptes de la *religion des orishas* aux États-Unis, comme on va le voir, n'est pas suffisante pour valoriser son savoir à Cuba. Obeché fait donc, comme les autres, feu de tout bois. Il mentionne exhaustivement tous les personnages mythiques cités plus haut (Cabrera Suárez, 1999 : 1 ; 18 ; encarts photographiques), auxquels il relie à la fois son parrain en Ifá, son parrain et sa marraine de santería, les membres de sa famille biologique, ainsi que Manolo Ibañez et Filiberto O'Farrill (tous deux fondateurs de l'Association culturelle yoruba) et Aracelio Iglesias, héros national, militant communiste « tué par l'impérialisme » dont la qualité de *santero* fut remise en lumière et fournit des arguments en faveur des *religieux* à l'occasion des débats de 1991 (*Cuarto Congreso...*, 1992 : 91).

En cela, et malgré ses prises de position démesurées pour Cuba, le leader d'Ilè Tuntún reste fondamentalement ambivalent, tout comme ses rivaux. Il sait adapter ses actes et ses discours à ses interlocuteurs et au contexte dans lequel il les exprime, allant bien au-delà d'une stricte attitude d'allégeance ou de rejet face au régime castriste ou face aux prétentions des « *Africains* ». Abandonné par tous en novembre 2002 (il ne reste que quatre Cubains et les « rois » étrangers ont pris leur indépendance en communiquant directement avec les Abimbola), il fait le choix de réintégrer le groupe de la Commission, alors en pleine offensive contre l'ACY qui vient de créer un « Conseil cubain de prêtres d'Ifá majeurs [qui comptent le plus d'années d'initiation] ». Ils constituent donc ensemble un Conseil rival, composé selon leurs dires des « *plus vieux en Ifá mais surtout des plus savants, parce que l'âge ne veut rien dire, on peut s'initier et ne jamais approfondir ses connaissances* ». Il présente néanmoins les plans du temple « *faits par les Africains qui vont le financer* », initie un Nigérian et annonce la rédaction d'un livre et d'une constitution « *qui marqueront un grand coup lors du Congrès mondial yoruba* » en juillet 2003.

Les *religieux* qui tentent aujourd'hui d'institutionnaliser leurs réseaux s'attachent donc tous à produire des discours multiples et adaptés à leurs interlocuteurs. Privilégiant le plus souvent la dimension culturelle, facteur d'attraction touristique essentiel, et la dimension identitaire qui s'adresse plus spécifiquement aux « chercheurs » en sciences sociales professionnels et amateurs, ils entretiennent avec le gouvernement cubain des liens pragmatiquement étroits. Les perspectives de renforcement du sentiment d'appartenance à l'identité culturelle nationale, les bénéfices non négligeables en terme d'image et de gains financiers du tourisme culturel et plus largement de l'intérêt de la communauté scientifique et artistique internationale pour la « spécificité culturelle » de l'île sont tels qu'on ne saurait imaginer actuellement d'initiative entièrement indépendante de l'appareil d'Etat. Le discours proprement religieux, quant à lui, s'adresse à la fois aux partenaires et adversaires locaux et « de l'extérieur », dont les Cubains de l'exil qui entendent bien faire valoir leur position et contre-attaquent en dénonçant la dimension politique des activités de leurs compatriotes concurrents.

MIAMI

On ne peut comprendre les rapports entre religion et politique à La Havane sans analyser sa contrepartie logique, Miami. En effet, ces deux villes forment un tout difficilement dissociable, deux moitiés intimement liées, les deux véritables capitales cubaines, les deux « sœurs-ennemies » de la *cubanía*. Deux Cubas qui essaient de façon obsessionnelle de se nier l'une à l'autre, déchirées par les passions politiques et une identité construite en miroir. Mais pour appréhender l'identité cubaine élaborée dans la nouvelle terre d'exil, il s'avère indispensable d'analyser les spécificités qui en font un cas à part au sein de la communauté de Latins aux États-Unis.

Être Cubain aux États-Unis

Aux États-Unis, selon le recensement de 2000, près d'un habitant sur huit se reconnaît comme d'origine « hispanique ». Cette notion englobe les Mexicains, les Portoricains, les Cubains et les autres Sud-américains. Il faut ajouter à cela les 3.8 millions de résidents de l'île de Porto Rico, exclue de ce recensement¹⁹. Parmi les Latinos, les Cubains représentent une petite minorité puisque, la population « hispanique » des États-Unis ne compte que 4% de Cubains contre 9% de Portoricains et 66% de Mexicains (Therrien et Ramirez, 2000). Presque la moitié des Hispaniques habite dans des villes constituant une aire métropolitaine, soit, principalement, les comtés de Los Angeles (4 242 213) et celui de Miami-Dade (1 291 737). Si les Portoricains sont plus particulièrement concentrés dans l'aire métropolitaine de la Grande New York, deux tiers environ des Cubains sont installés en Floride, dont plus de la moitié dans le comté de Miami-Dade (650 601)²⁰. Ainsi, la ville de Hialeah, qui fait partie de la Grande Miami, compte, sur un total de 226 419 habitants, 204 543 « Hispaniques », c'est-à-dire 90.3% de sa population, alors que Miami rassemble 65.8% d'Hispaniques et New York 27%²¹. On compte en tout 1 241 685 Cubains résidant sur l'ensemble du territoire des États-Unis.

Ce sont les Cubains qui, au sein de la population « latina », ont le niveau d'instruction le plus élevé : 73 % d'entre eux ont terminé leurs études secondaires contre 51 % chez les Mexicains. Ce sont eux également qui ont les meilleurs salaires. Les femmes sont très actives sur le marché du travail, ce qui explique leur faible taux de fécondation. Alors que le revenu moyen annuel d'une famille mexicaine est de 23 000 dollars, celui d'une famille cubaine atteint 30 000 dollars. Le comté de Miami-Dade est particulièrement représentatif en ce sens. Les Cubains de Miami ont le taux le plus élevé de professionnalisation et de direction d'entreprises. Leur succès leur vaut de ne pas entretenir de très bonnes relations avec les autres immigrants latinos, notamment mexicains et portoricains. En réalité, la communauté cubaine est tellement autonome qu'elle peut tout gérer, de la naissance jusqu'à la mort de ses concitoyens. Les Cubains-Américains ne contrôlent pas seulement les produits de leur travail en réinvestissant leurs gains à l'intérieur de la communauté, ils évitent aussi toute discrimination, très fréquente dans la société environnante, en employant de préférence d'autres Cubains. De plus, alors que Miami rassemble à peine 5 % de la population totale de Latinos aux États-Unis, elle héberge 40 % des entreprises les plus importantes appartenant à des Hispaniques.

Cela s'explique par une série de facteurs qui ont joué en faveur des Cubains. Les premières vagues d'immigration aux États-Unis, à la suite de la révolution castriste de 1959, ont reçu un accueil chaleureux. Les professionnels cubains ont bénéficié de l'aide du gouvernement lorsqu'ils se sont installés à Miami. Ceux qui émigrèrent entre 1960 et 1980 étaient, en grande majorité, issus des couches moyennes urbaines ; ils constituaient une main-d'œuvre qualifiée qui réussit à améliorer rapidement sa situation socioéconomique. De plus, ils n'ont pas eu à souffrir de discrimination raciale puisqu'ils apparaissaient « blancs » aux yeux des Américains (Pedraza-Bailey, 1985a : 23). Cependant, aux États-Unis, le fait d'être

¹⁹ Dans les recensements nord-américains, il n'est pas fait de discrimination par « race » pour l'ensemble des Hispaniques ou Latinos. Dans les enquêtes, ces deux termes sont utilisés de façon interchangeable, selon la terminologie choisie par l'*Office of Management and Budget* en 1997, devenue effective le 1er janvier 2003 (cf. « Revisions to the Standards... », 1997). Le terme « latino » est apparu pour la première fois dans les formulaires du recensement de 2000. Ceux de 1990 et de 1980 demandaient, simplement, si l'intéressé était « d'origine ou de descendance espagnole ou hispanique » ; le recensement de 1970 avait été le premier à utiliser la catégorie « hispanique » dans ses formulaires (Cf. Chapa, 2000).

²⁰ Ces chiffres sont contestés par des chercheurs du *Cuban Research Institute* de la Florida International University, qui estiment à plus de 700 000 les Cubains résidents dans ce comté (cf. « South Florida Census Disputed », *The Miami Herald* du 17 septembre 2001).

²¹ Cf. *U.S. Census Bureau*, Census 2000 Summary File 1.

phénotypiquement blanc n'empêche pas d'être soumis à un processus de racialisation. C'est le cas des Portoricains qui, indépendamment de leur couleur, sont victimes de la part des Nord-Américains d'un certain nombre de stéréotypes racistes : paresse, violence, comportement criminel, stupidité et saleté. Bien que formant un groupe phénotypiquement très variable, les Portoricains ont ainsi constitué une nouvelle « race » aux États-Unis, ce qui montre le caractère social, et non biologique, des classifications raciales. La classification dépréciative des Portoricains, appelés *spiks*, dévoile leur capital symbolique négatif au sein du champ symbolique américain (Grosfoguel et Georas, 1998 : 17)²².

En réalité, ce qui aida les Cubains immigrés avant 1980 à échapper à cette racialisation négative fut les millions de dollars du Programme de réfugiés cubains distribués par le gouvernement nord-américain, programme issu de la stratégie américaine de la Guerre froide. Les médias présentaient les Cubains comme une « minorité modèle qui avait réussi à s'élever grâce à ses propres forces » (Pedraza-Bailey, 1985b). Les autres immigrants « latinos », tels les Portoricains d'East Harlem, disaient au contraire que le gouvernement américain « plongeait les réfugiés cubains dans l'eau de Javel » (Grosfoguel et Georas, 1998 : 20).

Les États-Unis firent des réfugiés cubains un symbole de la supériorité du capitalisme sur le socialisme. Ainsi, les aides des services fédéraux dont les Cubains bénéficièrent étaient supérieures à celles destinées aux citoyens nord-américains et, bien évidemment, à tout autre immigrant de l'époque. Les Cubains furent le seul « groupe ethnique » à profiter d'une « assistance sociale de type européen ». Le Programme de réfugiés cubains leur offrit une formation bilingue, une aide éducative, des soins médicaux, la reconnaissance légale de leurs diplômes professionnels cubains, une aide à la recherche d'un emploi et des allocations de chômage, entre autres choses. Cette aide fut encore accrue, à partir de 1965, avec la création, par le président Johnson, d'un groupe de travail qui regroupait le Département d'État, les ministères du Travail, de l'Agriculture, du Commerce, de l'Habitation et du Développement urbain, et le Bureau des opportunités économiques et de l'Administration des petites entreprises (APE). Ce groupe de travail avait pour but de coordonner l'aide fédérale, et ainsi d'éviter toute dépense supplémentaire aux communautés qui avaient accueilli les réfugiés cubains. À Miami, comme à Union City (New Jersey) et New York, villes à forte concentration de Cubains, l'APE créa des politiques institutionnelles favorisant les Cubains dans ses programmes de crédit. L'APE de Miami, par exemple, leur octroya 66 % de ses prêts entre 1968 et 1979, contre seulement 8 % aux Afro-Américains (Grosfoguel, 1994 : 358-359). Les Cubains (environ 700 000 en 1975) reçurent ainsi 1,3 billions de dollars sous forme d'« aides d'assistance publique de style européen » entre 1961 et 1974. À la fin des années 1970 eut lieu la désactivation graduelle du Programme de réfugiés cubains. Lorsqu'en 1980 les réfugiés cubains appelés Marielitos arrivèrent aux États-Unis, la plupart des programmes fédéraux d'aide aux réfugiés cubains étaient terminés. C'est pourquoi ce groupe, par ailleurs formé par un nombre considérable d'Afro-Cubains, ne put échapper à cette racialisation négative, due aussi au stigmate associé à ces émigrants, considérés par les autorités cubaines comme des marginaux en tout genre. Ils furent ainsi « portoricanisés » et souffrirent d'une forte marginalisation sur le marché du travail américain.

De nos jours, 87 % de la population hispanique du comté de Miami-Dade se classifie comme étant blanche. On peut y parler de véritable enclave cubaine, qui facilite l'assimilation

²² Aux États-Unis, Portoricains et Afro-Américains partagent une histoire commune d'oppression raciale et coloniale. À partir de 1898, les Portoricains furent soumis à un régime colonial qui les priva de la terre et fit d'eux une main-d'œuvre bon marché pour les plantations de canne à sucre, puis pour les usines de Porto Rico et des États-Unis : « Aux États-Unis, les Portoricains et les Afro-Américains ne sont pas simplement des migrants ou des groupes ethniques, mais des sujets coloniaux/racialisés » (Grosfoguel et Georas, 1998 : 14). La « racialisation » des Portoricains comme Autres inférieurs se confond ainsi avec celle des Afro-Américains. Dès le début, les Portoricains habitèrent à côté des communautés afro-américaines, comme dans le quartier d'Harlem à New York. La construction sociale de catégories raciales aux États-Unis, où il suffit d'avoir une goutte de sang noir pour être tenu comme tel, amenait à classer les Portoricains comme étant des Afro-Américains. De cette façon, les Portoricains furent rapidement « afro-américanisés », tout en restant des Latinos.

des nouveaux émigrants au sein de la communauté. Ainsi, 45 % des Cubains, arrivés avec la vague d'immigration de Mariel, ont été employés par d'autres Cubains. La solidarité se fonde sur l'utilisation d'une même langue, sur les liens culturels et les liens familiaux, qui permet aux employeurs de bénéficier d'une main-d'œuvre captive, puisqu'elle ne maîtrise pas l'anglais. De plus, pour les Cubains de Miami, chaque compatriote qui arrive en Floride est un « rescapé de l'enfer », quelqu'un qui a réussi à se libérer du système castriste et que, pour cela, mérite d'être aidé et accueilli au sein de la communauté cubaine-américaine²³. Selon une enquête réalisée parmi les réfugiés du Mariel, entre 75 % et 80 % d'entre eux vivent à Miami dans des quartiers cubains, comme Little Havana, font leurs achats dans des magasins cubains, achètent des produits cubains et lisent des journaux cubains. Le plus important quotidien de la ville, *The Miami Herald*, est aussi publié dans une version espagnole sous le titre d'*El Nuevo Herald*²⁴.

La solidarité à l'œuvre au sein de la communauté cubaine ne masque pas pour autant les différences sociales, telles qu'elles sont ressenties par les vagues successives d'immigration, pas plus que la discrimination raciale. À Miami, les rapports entre Latinos et Afro-Américains sont, en fait, les pires de l'ensemble du territoire national, tel qu'ils se manifestèrent lors de l'affaire Elian Gonzáles : 76 % des non-Hispaniques et 92 % des Afro-Américains étaient favorables au retour d'Elian à Cuba, contre seulement 9 % des Cubains. De plus, les Cubains exercent une influence exceptionnelle sur la politique de la Floride. De nos jours, il est très difficile de trouver dans le comté de Miami-Dade un homme politique qui n'ait pas de liens avec la communauté cubaine. Par conséquent, les besoins de cette dernière tendent à prédominer sur ceux des autres. Ainsi, en 1973, le comté a été déclaré bilingue, ce qui a été suivi par la création d'*El Nuevo Herald* en 1976. Mais le *lobby* cubain est aussi très puissant au niveau national et pas seulement lorsqu'il est question de politique américaine à l'égard de Cuba. Les anti-castristes ont formé une association très puissante, la CANF (Fondation nationale des Cubains-Américains), dirigée actuellement par Jorge Mas Santos, le fils d'un de ses fondateurs, Jorge Mas Canosa ; ils ont aussi recours à la Radio Martí et à la chaîne de télévision TV Martí pour leur propagande.

Mais peut-on vraiment parler de « la » communauté cubaine, d'une communauté soudée et indivise? En réalité, on note une stratification interne liée aux différentes vagues d'immigration et à leur date d'arrivée sur le sol américain. La communauté cubaine est présente en Floride depuis le XIXe siècle. Lors de la guerre hispano-américaine de 1898, l'intervention américaine entraîna le monopole américain sur le sucre et le tabac cubain ainsi que sur l'ensemble des autres industries. Les États-Unis, avec le contrôle de 75 % des importations et des exportations, devinrent le principal partenaire économique de Cuba. C'est à cette époque que se produisit la première vague d'immigration, qui se concentra dans les colonies de Floride parlant espagnol, à savoir Miami, Tampa et Key West. En effet, ces villes comptaient, depuis 1850, des immigrés cubains travaillant principalement dans les manufactures de cigares. Ce premier réseau cubain-américain constitua les bases des futures grandes enclaves de l'après-révolution castriste²⁵.

La première vague d'immigration qui a suivi la révolution a été appelée l'« Exil doré », car elle était formée par les membres des élites cubaines qui avaient tout perdu au plan matériel, mais qui possédaient par ailleurs un très important bagage en matière d'éducation et de relations. On estime à 215 000 les Cubains arrivés avec cette première vague qui dura jusqu'en 1962, année de la crise de la baie des Cochons qui vit l'arrêt des départs cubains pour

²³ Je remercie Silvana Testa pour cette information.

²⁴ L'importance de Cuba dans les journaux de Miami est confirmée par la présence d'une section, exclusivement consacrée à ce pays, dans *The Miami Herald* et *El Nuevo Herald*, au côté des sections politique, internationale ou sportive. Voir le site www.miamiherald.com.

²⁵ Selon Raul Canizares (1994 : 59), en 1939 on comptait déjà à Ybor City (partie aujourd'hui de la ville de Tampa) des groupes religieux afro-cubains.

les États-Unis. De 1965 à 1973, les « vols de la liberté », grâce à un accord politique avec Cuba, amenèrent environ 340 000 immigrés aux États-Unis, dont la plupart appartenaient à la *working class*. L'exode continua pendant les années suivantes, jusqu'en 1980, année du *Mariel Boatlift*, l'arrivée massive de Cubains en provenance du port de Mariel. On estime leur nombre à 125 000. La plupart étaient des ouvriers, et 40 % d'entre eux étaient « noirs ». Cela, ajouté aux rumeurs qui faisaient état dans leurs rangs de la présence de marginaux, de fous et de délinquants, alimenta les préjugés du public américain contre ces immigrés récents, en net contraste avec l'accueil qui avait été réservé à leurs prédécesseurs, « blancs » et membres des élites économiques et politiques de l'île. La dernière grande vague d'immigration date de 1994, lorsque 30 000 Cubains rejoignirent la Floride sur des embarcations de fortune. Comme pour l'exode de Mariel, c'étaient en majorité des travailleurs non spécialisés, très souvent noirs et mulâtres.

La principale différence entre les premières vagues d'immigration et les plus récentes réside en la perception que leurs membres ont de leur propre statut. Les premiers arrivés ne se sont jamais considérés comme des immigrants, mais comme des exilés, dont le seul but était de rentrer un jour à Cuba, une fois Castro tombé. Le renversement du régime castriste reste la raison d'être des leaders politiques cubains de Miami. En revanche, les derniers arrivés ne se différencient guère des autres immigrés latinos, puisque leur départ est dû à des raisons plus économiques que politiques : ils ont toujours de la famille dans l'île, y envoient une partie de leur salaire et, sur le plan idéologique, ils sont moins impliqués dans la lutte anti-castriste. Une étude réalisée par l'Université internationale de la Floride montre que, si 62% de ceux qui sont partis dans les années 1960 continuent de refuser tout dialogue avec Fidel Castro, 74% de ceux qui ont émigré dans les années 1990 n'y sont pas opposés.

Aujourd'hui, la prééminence des Cubains à Miami est remise en cause par l'augmentation sensible d'autres groupes de Latinos, tels que les Paraguayens, les Vénézuéliens et les Mexicains. Leur nombre est à présent presque équivalent à celui des Cubains. De plus, les Cubains-Américains essuient depuis peu une succession de revers, auxquels ils ne sont pas accoutumés. En février 2000, les entreprises américaines ont organisé une foire-exposition à La Havane, la première du genre en quarante ans. Et, bien que la CANF, la Fondation nationale des Cubains-Américains, demeure un *lobby* puissant, certaines institutions, comme la Chambre de commerce des États-Unis et l'*American Farm Bureau*, font désormais pression pour que l'embargo soit levé. Mais c'est de l'intérieur que monte une autre menace, beaucoup plus grave. Pendant des années, les Cubains se sont définis et ont été dirigés par les premiers exilés. Mais, comme toutes les autres communautés, leur spécificité perd de sa force. Beaucoup de Cubains de la deuxième génération, issus de milieux relativement aisés, sont allés à l'université loin de Miami. Ces *Yucas* (yuppies cubains-américains) et leurs enfants sont au premier rang de ceux qui remettent aujourd'hui en cause la politique « officielle » des plus radicaux, comme la CANF.

La Génération du 1.5

Les Cubains qui sont arrivés à Miami lorsqu'ils étaient enfants ou adolescents forment celle que l'on appelle à Miami la *1.5 Generation*, « ni complètement cubaine, ni complètement américaine »²⁶. En réalité, les membres de cette génération entretiennent des rapports très difficiles avec leur identité cubaine. Ils parlent mieux anglais qu'espagnol et, dès que quelqu'un s'adresse à eux en utilisant cette dernière langue, ils s'empressent de montrer qu'ils parlent anglais comme n'importe quel autre Américain. Il s'agit souvent d'une réaction à une sorte de confusion sociale : ceux qui sont arrivés aux États-Unis juste après la révolution castriste se considèrent comme appartenant à une classe sociale bien différente de celle des Marielitos arrivés en 1980. La maîtrise de la langue anglaise devient ainsi un signe de

²⁶ Cf. Perez Firmat, 1994 et « ¿Donde está la cubanía? », *El Nuevo Herald* du 8 janvier 1995.

«supériorité sociale», ce qui n'empêche pas l'utilisation de l'espagnol comme langue identitaire et affective au sein du groupe familial.

La Génération du 1.5 entretient des rapports très ambigus avec tout ce qui constitue le stéréotype de la culture cubaine. Le cas de Jorge Sanchez, peintre cubain-américain de Miami, est particulièrement significatif à cet égard. En tant qu'artiste, il est contraint de travailler dans l'univers de la santería, parce que « *c'est ce que les gens attendent d'un artiste cubain* ». Il produit donc des installations hautement provocatrices, comme ce projet, développé en 2000, où il prétendait créer une *botánica*, magasin où l'on trouve tous les ingrédients nécessaires à la réalisation des rituels de santería, avec des grandes statues de saints catholiques et des panneaux avec les nomes des *orishas*. En même temps, il projetait de mettre en vente pour environ dix dollars chacun des « ballons » à l'effigie d'Eleguá. Son but était de présenter la *botánica* comme une sorte de supermarché religieux. Jorge a aussi produit une vidéo intitulée « *Yo no soy babalao ni santero* », où on le voit vêtu comme un employé de la City, avec costume, cravate et lunettes. Très sérieux, il commence par placer sur une table des cierges, un grand verre d'eau, des colliers sacrés, des cigares, bref tout ce que l'on peut trouver sur une table de *santero*. Puis il enlève les lunettes, la veste, la cravate, la chemise et se met à préparer un mélange noir - qui, selon l'artiste, symbolise les poudres magiques de la santería - avec lequel il se colore le visage, les mains et le cou. Il se transforme ainsi en santero NOIR. Il allume ensuite un cigare, enfle les colliers, et saisit le verre dont il se jette le contenu à la figure : non, il n'est pas un *santero*, il n'est pas noir, il ne veut qu'on l'identifie à tout cela ! C'est là tout le symbole du déchirement qui vit cette communauté, qui nie la présence de Noirs en son sein : les Cubains sont et doivent rester « blancs ».

Les Cubains des premières vagues d'immigration, lorsqu'on leur demande s'ils connaissent la santería, répondent par la négative : ils ne peuvent la connaître puisque la santería est « *la chose des Noirs et des pauvres* ». C'est pour cette raison qu'on me disait invariablement qu'il n'existe pas de Cubains appartenant aux classes haute et moyenne initiés dans la santería, faisant clairement la distinction entre « nouveaux riches » et ceux qui étaient riches avant même leur arrivée sur le sol américain, et ce en dépit des cas relatés par Stephan Palmié (1986 : 173) et Mercedes Sandoval (1975 : 273). Croire en la santería - ou, au moins, assumer cette croyance - demeure à Miami une affaire de classe sociale.

Les Cubains de Miami et la santería

Les rapports entre les Cubains des premières vagues d'immigration et leur héritage culturel et religieux d'origine africaine ont toujours été difficiles. Il a fallu attendre les années 1980 pour que les symboles d'une culture métisse deviennent visibles pour l'ensemble de la communauté cubaine-américaine.

Ainsi, le 27 août 1983, *The Miami Herald*²⁷ soulignait comment, avec le spectacle théâtral Ochun ObbAyéye au Dade County Auditorium, la communauté cubaine de Miami semblait pour la première fois accepter ses racines africaines, tant culturelles que raciales. L'auteur, metteur en scène, chorégraphe et premier danseur du spectacle, Alberto Morgan, déclarait avec orgueil aux journalistes que « la religion yoruba » faisait partie de la culture de chaque famille cubaine, « tout comme le catholicisme ». Cependant, dans ce même article, l'anthropologue cubaine-américaine Mercedes Sandoval assurait que cette religion florissait dans les familles les moins cultivées et chez ceux qui avaient des « professions à risques, comme le *show business* ». L'augmentation de l'intérêt et de la pratique de la santería à Miami serait ainsi liée à l'arrivée des Marielitos, « moins éduqués et pleins d'angoisse et de frustration, en raison de leur situation économique et familiale ». Pour Sandoval, la santería serait « une religion de crise ».

Cependant, ce spectacle n'était pas la première initiative culturelle visant à divulguer la

²⁷ « *Santeria musical called sign Cubans accept cultural roots* ».

santería. Quelques mois auparavant, en février 1983, la galerie Frances Wolfson du Miami-Dade Community College avait inauguré une exposition, organisée par le Centre d'études africaines de l'Université de Floride, sur « les objets rituels des religions nigériane et afro-cubaine », intitulée « Un tonnerre sur Miami ». Cette même exposition s'était tenue au préalable dans la galerie de l'université du 7 septembre au 17 octobre 1982²⁸. Le catalogue reprenait un article de Mercedes Sandoval, professeur d'anthropologie au Miami-Dade Community College, intitulé « *Thunder over Miami : Change in a technological society* »²⁹, où l'auteur avançait des thèses fonctionnalistes pour expliquer la diffusion de la santería en Floride :

« *The reason for the success of the santería are numerous. One of the most important being that Santeria acts as a supportive system which has helped great segments of the exile population adjust in the arduous process of acculturation. The members of each cult house relate to each other as if they were close kin and thus Santeria seems to be taking the place of the fast disintegrating Cuban extended family. [...] Also the anonymity that the new society offers makes it safer for many to join Santeria without suffering the stigma assigned to this lower class system of beliefs in Cuba. Another reason for the great rise of Santeria in exile is the great efficiency shown by the santeros in treating psychosomatic disorders and the supernatural support that they make available to the sufferers* » (Sandoval, 1982 : 2).

Un an plus tard, en décembre 1984, *El Nuevo Herald* publiait un article au sujet d'une collégienne qui s'était absentée de l'école pour « faire son saint », c'est-à-dire pour s'initier dans la santería, ce qui lui avait valu d'être expulsée de l'école. À la suite de quoi ses parents avaient fait appel à la Commission scolaire du comté de Dade (dont dépend Miami) qui leur avait donné raison, arguant que l'absence avait été motivée par des « raisons religieuses légitimes ». Les avocats avaient fait appel à une décision de la Cour suprême, autorisant les parents *amish* à retirer leurs fils du collège, pour des raisons religieuses, avant la fin de leurs études. C'était la première fois que la santería était considérée comme une véritable religion et pas seulement comme une sorte de culte « exotique ».

Tout au long des années 1980, l'Institut d'études du Nouveau Monde, de l'Université de Miami, travailla à divulguer la tradition *santera*. Ce centre réunissait des anthropologues, comme Teresita Pedraza, et des *santeros*, comme Ernesto Pichardo, marié à l'anthropologue Lourdes Pichardo. En 1986, ils proposaient un enseignement sur la santería aux policiers, travailleurs sociaux et à tout autre intéressé, afin de montrer comment « ce qui semblait être des rituels grotesques » constituait, en réalité, « un moyen de compensation face à l'instabilité entraînée par l'exil et le contact avec une culture distincte ».

Des cours étaient également dispensés au Miami Mental Health Center, où Lourdes et Ernesto Pichardo expliquaient les liens entre religions afro-caribéennes et santé mentale à un public formé de psychologues et d'infirmiers. Un an plus tard, en 1987, Ernesto Pichardo professait au Miami-Dade Community College, dirigeait des séminaires et participait à des émissions de télévision, afin de défendre la santería contre les préjugés encore très forts au sein de la communauté cubaine de Miami.

Un autre signe de la diffusion et de la nouvelle visibilité de la santería est la prolifération de *botánicas* dans le centre de Miami, tout le long de la 8th Street et de Flager Street, prolifération qui peut être associée avec le *Mariel Boatlift*. En 1980, seulement douze *botánicas* figuraient dans l'annuaire de Miami, alors qu'entre 1987 et 1988 il y en avait déjà

²⁸ Cf. *Thunder over Miami : ritual objects of Nigerian and Afro Cuban religion*, catalog of the exhibition organized by the Center for African Studies, University of Florida, Miami, Miami-Dade Community College, 1982.

²⁹ Article originellement publié in *Communi-K*, Miami-Dade Community College, vol. 4, No. 1, pp. 14-15, 1974.

une quarantaine, soit « une augmentation de presque 233 % en sept ans » (Kirby et Sanchez, 1988 : 47)³⁰. En 1990, on estimait le nombre de pratiquants de la santería dans le sud de la Floride entre 50 000 et 70 000, sans compter « les milliers de pratiquants dans les autres grandes communautés de Cubains d'une côte à l'autre des États-Unis » (Kirby et Sanchez, 1990 : 113). Dans son manuel de santería, Luis Manuel Nunez explique comment se procurer les ingrédients nécessaires à l'exécution des rituels magiques :

« If you live in a large city with a pronounced Latin population, you should have no trouble. Look in your Yellow Pages under "Religion Articles and Supplies". Any business with a name like "Elegua's" or "Botanica" will be able to provide anything you need. Many of the Ebos [travaux magiques] described in this book are available pre-mixed and packaged, as aerosol sprays and as Ebo "kits". To obtain animals for sacrifices, look in the Yellow Pages under "Pet Stores". Look for those stores in the same neighborhoods as the "Botanicas". » (Nunez, 1992 : 162)

Néanmoins, les préjugés au sein de la communauté cubaine de Miami semblent durs à disparaître. La bataille légale opposant la Church Lukumí of Babalu Ayé (CLBA) et la ville de Hialeah, au sujet de l'interdiction des sacrifices d'animaux dans les rituels de santería, constitue le meilleur exemple de la lutte menée par les pratiquants des religions d'origine africaine pour l'obtention de la pleine liberté religieuse aux États-Unis, mais aussi le *locus* où s'expriment les préjugés contre des pratiques religieuses jugées « barbares et arriérées ».

L'Église Lukumí de Babalu Ayé a été créée en 1974 par la famille Pichardo : elle était alors dirigée par un conseil de dix personnes ; la mère d'Ernesto Pichardo, Carmen Pla, en était la vice-présidente et le frère, Fernando, le secrétaire³¹. Pendant ses premières années d'existence, les activités publiques de l'Église se limitaient à la réalisation d'expertises pour des films ou des documentaires sur la santería et à l'aide fournie aux chercheurs qui étudiaient cette religion. En 1985, la CLBA créa le premier enseignement sur les religions afro-caribbéennes au Miami Dade Community College ; Pichardo publia son premier ouvrage, *Oduduwa*, avec sa femme, Lourdes Pichardo, et produisit une vidéo intitulée, *Lukumí Divination*. L'année suivante, la CLBA organisa des cours de percussion avec les tambours *batá*, ainsi que des cours portant sur la divination et l'histoire yoruba. Cette même année vit la création du premier comité organisateur de la CLBA, composé de seize membres, qui se proposaient de fonder une église communautaire et un centre éducatif. En même temps, ils lancèrent une campagne de recrutement parmi les prêtres et prêtresses de la santería dans le comté de Dade, afin de les incorporer à l'Église. La renommée de la CLBA ne cessa de croître, au point qu'en 1987, lors de la visite du pape à Miami, la chaîne de télévision ABC présenta la CLBA comme étant le seul concurrent crédible de l'Église catholique chez les Hispaniques de la ville.

En 1987, l'Église Lukumí de Babalu Ayé ouvrait ses portes à Hialeah, dans la Grande Miami, et était présentée par les médias comme « la première Église publique de santería en Floride ». Rapidement, l'hostilité des voisins et des autorités municipales empêcha son fonctionnement. Le conseil municipal de Hialeah adopta des résolutions interdisant toute pratique religieuse contraire à « la morale publique, la paix et la sécurité » des habitants de la ville et approuva une ordonnance interdisant tout sacrifice d'animaux « réalisé avec cruauté ». Ces décisions s'adressaient à l'Église *santera* qui voulait rendre publiques les pratiques rituelles de la santería, dont le sacrifice d'animaux pour les divinités était une des plus importantes.

L'opinion publique s'était tout de suite montrée hostile à l'implantation de cette Église dans la ville. Les membres du conseil municipal avaient reçu cinq mille pétitions en ce sens.

³⁰ En 2000, dans les pages jaunes de Miami, on recensait 57 *botánicas*.

³¹ Entretien avec Ernesto Pichardo, avril 2000.

L'histoire récente est particulièrement intéressante en ce qu'elle met en évidence les préjugés contre cette religion au sein de la communauté cubaine de Floride. Hialeah étant une ville à majorité cubaine, l'acharnement contre l'Église *santera* a été rapidement interprété par certains médias comme la conséquence d'une croyance partagée par l'ensemble de la population cubaine en Floride, à savoir la croyance dans le pouvoir de la sorcellerie³². Sur les sept conseillers communaux de Hialeah, cinq étaient Cubains, tout comme les pasteurs et les curés qui avaient protesté contre l'implantation de l'Église Lukumí Babalu Ayé. Les mêmes hommes politiques qui prenaient publiquement position contre ce culte « barbare » n'hésitaient pas par ailleurs à avoir recours, à l'approche des élections, aux services d'un *babalao* afin de connaître leur avenir. Les critiques dirigées contre la santería étaient en réalité des critiques indirectes, adressées à l'ensemble de la communauté cubaine. Si la santería était une religion primitive, les Cubains qui la pratiquaient étaient eux aussi primitifs, et n'étaient pas dignes d'appartenir à la grande nation américaine.

Quelques mois plus tard, le conseil municipal de Hialeah approuva trois autres résolutions qui interdisaient le sacrifice d'animaux, toujours dans le but de défendre « l'intérêt public ». Ces résolutions s'appuyaient sur la déclaration du procureur général de l'État de Floride, qui rendait totalement illégal le sacrifice rituel d'animaux, même lorsqu'il était partie intégrante d'une cérémonie religieuse. La seule exception était le sacrifice d'un animal destiné à la consommation. Selon le procureur, c'était cet objectif final qui différenciait les pratiques de la santería des rituels liés à la préparation des aliments *kasher* chez les juifs, qui étaient, eux, parfaitement légaux aux États-Unis. Les contrevenants encourraient une peine maximum de soixante jours de prison ou une amende de cinq cents dollars.

Cette décision visait clairement à empêcher les activités de l'Église Lukumí de Babalu Ayé. En effet, la plupart des rituels de santería requièrent des sacrifices d'animaux pour « nourrir » les divinités, car c'est le sang de ces animaux qui est censé transmettre l'*ashé*, l'énergie vitale. Les *orishas* ont besoin d'être nourris par les hommes qui, eux, ont besoin des *orishas* pour résoudre leurs problèmes quotidiens. La plupart du temps, la viande est consommée par les membres du groupe de culte lors des fêtes publiques. Cependant, dans certains cas, comme lors des rituels thérapeutiques, les animaux sacrifiés sont censés avoir attiré sur eux la maladie ou l'infortune et leurs restes sont alors abandonnés dans un cimetière ou à un carrefour. Parfois, les divinités désignent d'autres endroits où laisser les offrandes : au bord de la mer, dans un fleuve ou en brousse. Sans les offrandes, le lien entre initié et divinité ne pourrait pas subsister.

Les membres du conseil municipal déclarèrent que le sacrifice d'animaux représentait un véritable « danger sanitaire et moral » pour l'ensemble de la communauté de Hialeah. On reproduisait ainsi les accusations portées contre des religions marquées par un passé « barbare et sauvage », tout comme au début du siècle à La Havane ou à Rio de Janeiro alors en pleine politique d'« hygiénisation sociale »³³.

En réaction à cette politique répressive, l'Église Lukumí de Babalu Ayé décida de porter devant les tribunaux sa lutte pour la liberté religieuse. Cette bataille dura sept ans, de 1987 à 1993, et se conclut par la victoire de l'Église *santera* devant la Cour suprême des États-Unis. Malgré cela, les préjugés persistèrent suffisamment pour justifier un éditorial dans *El Nuevo Herald*³⁴, qui fustigeait l'opposition à la santería de certaines personnes qui n'étaient pas culturellement étrangères à ces pratiques religieuses. Le problème majeur réside principalement dans le fait que ces pratiques religieuses sont traditionnellement associées aux couches les plus basses de la population cubaine : la santería est le fait de Noirs, pauvres et incultes. À Cuba, les « Blancs » ont toujours eu recours à ces pratiques, « mais seulement en

³² Cf. « Como dice... Popeye », *El Nuevo Herald* du 21 juin 1987. Voir aussi l'article de Stephan Palmié (2001) pour une analyse des différentes narratives autour du cas Église Lukumí de Babalu Ayé vs. Mairie de Hialeah.

³³ Cf. Capone, 2000 : 60.

³⁴ « Prejuicios y búsqueda de la trascendencia », *El Nuevo Herald* du 17 juin 1993.

cas d'extrême nécessité ». Il s'agit de cultes primitifs qui doivent rester cachés aux yeux des gens respectables.

Les dieux de la santería et les exilés cubains

Depuis l'exode de Mariel en 1980, la plupart des rescapés de la traversée entre Cuba et la Floride racontaient, à leur arrivée, comment ils s'étaient préparés à cette grande aventure. Ainsi, des immigrés arrivés en juillet 1983 avaient consulté avant le départ une *santera* qui leur avait conseillé de réaliser un rituel pour se « nettoyer » des mauvaises influences et d'habiller une des femmes du groupe en tzigane, esprit qui allait les protéger pendant la traversée. Les Cubains étaient arrivés sains et saufs aux Keys, des îles situées au sud de la Floride³⁵. Dix ans plus tard, en septembre 1993, parmi les restes du naufrage d'une précaire embarcation, on retrouvait quelques documents d'identité et un sac à dos chargé d'objets rituels de la santería³⁶. D'autres, plus chanceux, débarquaient avec leurs colliers, leurs cauris et, parfois, une statue en bois de la Vierge du Cobre, la patronne de Cuba syncrétisée avec la déesse Ochún. Mais, c'est à la suite de la vague de départs de 1994 que le lien des exilés avec la santería devint plus net. Au début de 1995, dans les campements de la base navale de Guantanamo, destinés à accueillir les réfugiés cubains sauvés de la noyade par les navires nord-américains, on trouvait des autels consacrés à saint Lazare ou des petits Eleguás à l'entrée des tentes. Beaucoup avaient perdu leurs « saints » dans les vagues tandis que d'autres avaient été contraints par les Américains de les jeter à la mer³⁷.

Mais l'affaire la plus célèbre fut sans aucun doute celle d'Elian Gonzáles, qui a vu se mêler passions politiques et ferveur religieuse, et se déchirer entre eux Cubains « de l'île » et communauté cubaine de Miami. L'enfant avait été retrouvé par deux pêcheurs, au large de Fort Lauderdale, le 25 novembre de 1999, jour de *Thanksgiving*. Il était parti le 21 novembre de Cuba en compagnie de quatorze autres personnes, parmi lesquelles sa mère, Elisabet Brotons, et son beau-père. L'enfant de cinq ans était attaché à une bouée de fortune, un pneu qui avait été traîné derrière l'embarcation et qui l'avait sauvé après le naufrage du bateau. Après cinq jours passés en mer, Elian, seul survivant, souffrait de déshydratation mais, aux premières nouvelles³⁸, il n'avait que de légères blessures à une main.

Elian fut immédiatement recueilli par les grand-oncles de son père, Lázaro et Delfín Gonzáles, qui étaient arrivés à Miami en 1984 et qui vivaient dans le quartier de Little Havana. Au début, ils étaient d'accord pour rendre l'enfant à son père, Juan Miguel Gonzáles, demeuré à Cuba, mais, rapidement, les choses changèrent et Lázaro en vint même à offrir de l'argent à Juan Miguel pour qu'il cessât de réclamer son fils. À la suite des protestations du père, Lázaro avoua qu'« il ne pouvait pas perdre la face vis-à-vis des Cubains de Miami »³⁹.

De fait, Elian était devenu le symbole de la souffrance de tout un peuple. Quelques jours après le sauvetage de l'enfant, le 30 novembre 1999, *El Nuevo Herald*⁴⁰ publiait un article intitulé « Un nouveau Moïse pour l'île » :

« Elian est le symbole de ce qui surviendra à Cuba au prochain millénaire. Elian est le messager de Dieu, il nous apporte l'espoir et la foi en une Cuba libre. Il a vaincu la mort, le soleil, la soif, la faim. Il a vu la destruction de sa propre famille (symbole de l'horreur

³⁵ « Dioses de la santería guiaron a refugiados », *El Nuevo Herald* du 27 juillet 1983.

³⁶ « Posibles restos de balseros encontrados por nave de EU », *El Nuevo Herald* du 8 septembre 1993.

³⁷ « Santería y folclor mitigan el cautiverio », *El Nuevo Herald* du 9 avril 1995.

³⁸ Cf. *El Nuevo Herald* du 27 novembre 1999.

³⁹ Cf. *Newsweek* du 17 avril 2000.

⁴⁰ *El Nuevo Herald* et sa version anglaise, *The Miami Herald*, sont clairement des instruments politiques des anticastristes cubains-américains. Ils jouent, en cela, le même rôle de propagande du journal unique du parti communiste cubain, *Granma*. En cela, ils constituent des exemples privilégiés des discours et des positions politiques des adversaires de Castro en Floride.

vécue par le peuple cubain) et est parvenu au port de la liberté. Elian vit et palpète dans le cœur de millions de Cubains prisonniers de la peur, de la programmation mentale, témoins des injustices et du manque de droits de l'homme. Elian allumera la mèche qui fera exploser la valeur du peuple cubain en quête de liberté. Les dauphins, symboles de l'amour et de la divinité, l'ont encerclé, accompagné et protégé afin qu'il arrive à destination et puisse accomplir sa mission. La fin du cauchemar cubain approche, se précipite. Elian est le nouveau Moïse qui sort des eaux pour apporter l'espoir au peuple esclave, non pas du Pharaon, mais d'un tyran et d'un système destructeur de la dignité humaine et de la foi en Dieu. »

La « légende » d'Elian ne faisait que commencer. Il devint « *el Niño Elian* », l'enfant Elian aux connotations messianiques, surgi de la mer, «sauvé du mal par sa famille de Miami». Le drame vécu par Elian rappelait aux Cubains de Miami celui de ces milliers d'enfants cubains qui furent séparés de leurs familles entre 1960 et 1962 lors de l'opération Pedro Pan, pour les sauver du communisme (Triay, 1998 ; Conde, 1999). La survie miraculeuse d'un enfant de cinq ans, sauvé de la mer qui a englouti, ces dernières années, plus de douze mille Cubains selon les calculs de la Marine américaine, ne pouvait que relever d'un destin exceptionnel. Il devint, aux yeux des pratiquants de la santería, mais aussi des catholiques de Miami, l'incarnation du Niño Jesús de Atocha, syncrétisé à Cuba avec le dieu Eleguá, le trickster qui ouvre les portes au changement. Le grand écrivain cubain, Guillermo Cabrera Infante, écrivit dans *El Nuevo Herald*⁴¹ : « Dès qu'ils découvrirent le sort d'Elian [...], les *santeros* déclarèrent que l'enfant Elian était un Eleguá divin et que, s'il restait à Miami, c'est-à-dire en exil, Fidel Castro 'tomberait'. Il fallait rendre l'Eleguá à Cuba pour qu'il protège le dictateur athée qui croit en tous les augures. »

Les articles des Cubains-Américains se multipliaient dans les journaux. Le commandant suprême, appelé à Miami *el Coma andante*, « le coma ambulante », voulait désespérément récupérer Elian parce que les *babalaos* lui auraient annoncé que l'enfant était l'incarnation d'Eleguá et qu'il lui ouvrirait des chemins. D'autres affirmaient que Castro « avait des problèmes avec Eleguá » et que le symbole du conflit entre le dictateur et le dieu de la santería était Elian⁴². À La Havane, la mobilisation des Cubains avait été immédiate. Des manifestations populaires avaient été organisées devant le Bureau des intérêts américains, siège diplomatique officiel des États-Unis. Chaque jour voyait toujours plus de Cubains se rassembler pour protester contre l'impérialisme américain et exiger le retour de l'enfant auprès de son père. Le mot d'ordre était « Libérez Elian ». Des centaines de milliers de Cubains participaient à des « marches du peuple combattant ». Elian était devenu, dans l'île, le symbole du patriotisme révolutionnaire contre les réactionnaires qui l'avaient « kidnappé ».

À Miami, la vague de mysticisme qui entourait l'enfant, éprouvé par la mort de sa mère et de ses autres compagnons d'infortune, ne faisait que grandir. Hommes politiques, membres de toutes les religions, intellectuels, tous lui reconnaissaient « un grand magnétisme ». Elian était le messager annonçant la venue des temps nouveaux. On trouvait dans le Coran l'annonce de l'arrivée par la mer d'un enfant appelé Elan et comme Moïse, autre enfant sauvé des eaux, Elian allait changer le monde. Ce changement que toute la communauté cubaine de Miami attendait depuis longtemps était la chute de Castro, pratiquant de la santería, mais de « la santería noire » qui utilise « le sang humain dans ses rituels »⁴³. Elian, le Niño Jesús de Atocha, l'Eleguá de la santería, le Moïse des Cubains-Américains qui allait leur montrer le chemin du retour, en ouvrant les eaux qui séparent la Floride de Cuba, devint aussi le David qui affronte Goliath, le Messie qui allait rétablir la justice sur la terre.

À quelques mètres de la maison du grand-oncle de l'enfant, dans Northwest Second Street, quelqu'un peignit une fresque représentant la « légende d'Elian ». Sous le regard

⁴¹ « El niño prodigio », *El Nuevo Herald* du 24 février 2000.

⁴² « El perfil místico del niño que vino del mar », *El Nuevo Herald* du 6 mars 2000.

⁴³ « Elian, un niño hecho símbolo religioso », *El Nuevo Herald* du 6 mars 2000.

protecteur de la sainte patronne de Cuba, la Vierge du Cobre, le garçon figure comme un nouveau Christ sauvé miraculeusement par les dauphins, qui au début du christianisme étaient le symbole du salut divin⁴⁴. Elian était devenu, aux yeux de la communauté cubaine de Miami, « le messager de Dieu ». Les gens qui se réunissaient devant la maison répétaient que « le plus grand ennemi de Castro était cet enfant » : « Si l'enfant reste à Miami, Castro tombera. L'innocence d'Elian est le seul antidote au poison du Diable. Et tous savent que Castro a fait un pacte avec le Diable. » La restitution de l'enfant à son père se fit dans des conditions extrêmes, avec l'intervention des forces spéciales. Le maire du comté de Miami-Dade, Alex Penelas, avait déclaré qu'il ne coopérerait pas avec les forces de l'ordre. Elian était devenu le héros de la résistance anti-castriste.

Les lettres de l'année et la lutte anti-castriste

La lutte entre Cubains de l'île et Cubains de Miami s'exprime aussi lors des prédictions pour la nouvelle année dont l'interprétation fait l'objet de discussions acharnées. Au début de l'année, la communauté *santera* de Miami reçoit les prédictions de Cuba et les confronte avec ses propres prédictions. Aujourd'hui, aux États-Unis, on compte un grand nombre de ces *lettres de l'année*, comme celle réalisée pour Miami par une centaine de *babalaos* dans le Rancho Oddu Ara⁴⁵, organisée par des membres de la Church Lukumí of Babalu Ayé (CLBA), ou celle pour New York émanant de la Société culturelle yoruba Omo Orisha Ifa Oluwo Igbola, dont le temple est situé dans la ville de Yonkers (État de New York)⁴⁶.

Les prédictions ne coïncident pas toujours. Ainsi, en 2002, celles pour Miami indiquaient l'*odu* Iwori Bofun (ou Iwori Ofun) comme signe de l'année, alors que celles pour New York désignait l'*odu* Otrupo Ogunda. De même, les *orishas* responsables pour l'année 2002 étaient Yemayá et Eleguá pour le groupe de Miami, Eleguá et Obba pour celui de New York. Cependant, les événements prédits, eux, ne différaient guère : développement des maladies de l'apparat reproducteur parallèlement à l'augmentation des avortements et des césariennes ; accroissement des contrôles d'identité par l'Immigration visant le retour de gré ou de force d'immigrants dans leur pays d'origine⁴⁷; accidents maritimes, embarcations naufragées et personnes noyées. À cela allait s'ajouter une intensification de la lutte pour le leadership politique et religieux. Ainsi, le groupe de Miami prévoyait une augmentation des tensions entre les plus jeunes et leurs aînés, due au « manque de respect », ce qui n'allait pas empêcher l'essor de la religion yoruba dans le monde, puisque toujours plus de personnes viendraient à la rencontre d'une foi « qui promulgue le bien de l'humanité ».

La plupart des recommandations se référaient directement à la vie religieuse. À New York, on incitait les initiés dans la religion *Lukumí*⁴⁸ à « garder le secret » et à ne pas s'enrichir par « des actes religieux illicites ». À Miami, on recommandait à tous de se rapprocher de la religion et d'œuvrer pour « l'unification de tous les *religieux* [les pratiquants des religions afro-cubaines] fondée sur le respect mutuel ». Pour ce faire, il convenait donc de se réconcilier avec son *padrino* ou sa *madrina*, et d'éviter toute critique à l'égard de ses aînés dans la *religión*. En bref, il fallait, ainsi que le soulignaient les *babalaos* de New York, mener « la vie la plus religieuse possible ». Bien évidemment, on ne comptait pas que ces deux

⁴⁴ A Cuba, on raconte aussi l'histoire de la trouvaille de la statue de la Vierge du Cobre (*Virgen Caridad del Cobre*), la patronne du pays, qui aurait été sauvée des eaux par trois enfants (*los tres juanes*), survécus par miracle à une terrible tempête. Communication personnelle de Silvina Testa.

⁴⁵ Le Rancho Oddu Ara est situé au 6610 S. W. 123 Ave. de Miami, au sud de la Grande Miami, près de Kendall.

⁴⁶ La ville de Yonkers se trouve au nord du quartier new-yorkais du Bronx, entre les fleuves Hudson et Bronx.

⁴⁷ Rappelons qu'il s'agit de prédictions faites par un groupe de *babalaos* cubains résidant aux États-Unis. Ces prédictions s'adressent à un public composé majoritairement de Cubains-Américains, d'immigration plus ou moins récente, qui cherchent souvent à faire venir aux États-Unis leurs familles restées dans l'île.

⁴⁸ Aux États-Unis, on préfère l'orthographe *Lukumí* à *lucumí*, terme utilisé à Cuba pour désigner le culte d'origine yoruba, afin de souligner son origine africaine. Cf. à ce sujet Capone, 1999b.

lettres de l'année aux États-Unis, tout lignage religieux ayant, en théorie, le droit de faire connaître ses propres prédictions⁴⁹.

Les prédictions nord-américaines sont souvent en rapport direct avec les cubaines, notamment au sein de la communauté santera de Miami qui s'applique avec ardeur à critiquer l'ingérence du gouvernement cubain dans les affaires religieuses. Toute prédiction en provenance de Cuba est suspecte de manipulation castriste. Ainsi, un journaliste du *Miami Herald* et d'*El Nuevo Herald*, Juan Manuel Casanova, dédia un chapitre entier de son livre, *Aggo orisa : con el permiso de los dioses africanos*, à la polémique déclenchée par les prédictions pour l'année 1992 à Cuba. La divination aurait été réalisée à La Havane, lors d'une réunion de deux cents babalaos, à laquelle auraient également participé « les membres du Bureau de la religion du comité central du Parti communiste cubain, qui se seraient dépêchés d'informer Fidel Castro des résultats prophétiques de cet événement ésotérique » (Casanova, 1996 : 94). Selon Casanova, la *lettre* de 1992 parlait d'un complot contre le gouvernement cubain sur le point d'être découvert par les autorités. Ce document, parvenu secrètement à Miami, avait été mis entre les mains du célèbre journaliste Andrés Oppenheimer qui en fit le sujet d'un article⁵⁰. Selon les deux journalistes, il se serait agi de « manipulations religieuses visant à empêcher toute forme de conspiration contre le régime de Fidel Castro » (*ibid.*). Un *babalao* interviewé par Casanova affirma que la *lettre de l'année* 1992 annonçait la « vengeance des esprits » des hauts officiers de l'armée cubaine exécutés par le gouvernement castriste sous l'accusation de trafic de drogue⁵¹.

Chaque année, le même scénario se répète. Ainsi, en 1994, les prédictions des *babalaos* de Cuba furent reçues avec scepticisme par les Cubains exilés qui réitérèrent leurs accusations de manipulation de la part du gouvernement castriste afin de contrôler la population dans l'île⁵². Selon Rafael Lopez-Valdés, un anthropologue cubain arrivé aux États-Unis en 1993 et interviewé par les journalistes de Miami, le gouvernement cubain se serait aperçu que, par la santería, il pouvait exercer un plus grand contrôle sur la population. Les *babalaos* de Miami prédisaient, eux, une année difficile pour Fidel Castro qui devait voir son pouvoir se réduire en 1994⁵³. Cependant, et malgré la crise des *balseros* (les Cubains arrivés sur des embarcations de fortune) qui marqua cette année-là, l'effondrement définitif du système politique et économique de l'île ne s'est pas produit.

L'année 1997 constitue peut-être le meilleur exemple de la lutte acharnée dont les *lettres de l'année* sont l'objet, lutte où religion et politique s'entremêlent. À La Havane, les *babalaos*, accusés par les Cubains de Miami d'être procastristes⁵⁴, déclarèrent que les dieux étaient bienveillants et que l'année serait marquée par la « paix sociale » et par des « récoltes abondantes ». À Miami, les *babalaos* anticastroistes prédirent, au contraire, une guerre civile à Cuba et la mort de Fidel Castro, taxant les prédictions havanaises de « sale manipulation de la police secrète de Castro ». Et notamment, le *babalao* Rigoberto Zamora, chef de l'Association des Vétérans de la guerre anti-communiste de Cuba, qui lutta contre Castro à la fin des années cinquante et président de la Fédération internationale de la religion yoruba afro-cubaine, prédit pour 1997 « la pire année » pour Cuba.

⁴⁹ De plus, les prédictions pour la nouvelle année ne sont pas l'exclusivité de Cubains ou de Cubains-Américains. Dans d'autres pays aussi, on publie la *letra del año* : Panamá, Venezuela, Costa Rica, Porto Rico, Mexique et même Brésil, où quelques nouveaux *babalaos*, initiés dans les cours de divination par *odu* (cf. Capone 1999a) donnent leur propre interprétation. Toutes les prévisions font état des mêmes recommandations pour un plus grand respect à l'égard des aînés dans la religion, une unité renforcée au sein des familles de *religión*, et prévoient une expansion de la religion des *orishas* dans le monde. Toutes également recommandent aux initiés de prendre soin des *egun* (les âmes des morts) et de leurs ancêtres.

⁵⁰ Cf. «Santeros en Cuba profetizan traiciones y complots para 1992 », *El Nuevo Herald* du 15 juin 1992.

⁵¹ On fait ici référence aux exécutions des généraux Ochoa et de La Guardia, aux suicides de plusieurs personnalités du gouvernement révolutionnaire et à la mort mystérieuse du général de division Abrantes.

⁵² « Babalaos locales escepticos ante predicciones en Cuba », *El Nuevo Herald* du 6 janvier 1994.

⁵³ « Santeros preven desgaste de Castro para 1994 », *El Nuevo Herald* du 8 janvier 1994.

⁵⁴ « A house divided by clash of the gods », *The Miami Herald* du 9 janvier 1997.

Ceux qui, à Miami, ajoutent foi aux prédictions cubaines sont taxés d'« agents à la solde de Castro ». Chaque début d'année, les accusations de manipulations politiques et d'instrumentalisation des croyants par les politiques se multiplient. Les *santeros* de Miami voient dans l'Association culturelle yoruba (ACY) une émanation du gouvernement castriste. Les membres de cette association auraient, selon eux, l'autorisation de se faire payer en dollars - devise forte - par les exilés cubains en visite dans l'île et par les étrangers qui viennent s'y faire initier dans la *santería*. Selon Ernesto Pichardo, leader de la Church Lukumí of Babalu Ayé (CLBA), il s'agirait là « d'une exploitation culturelle » qui sert les intérêts du gouvernement castriste.

En 2002, les mêmes accusations animent les débats autour de la religion et de la politique. Les trois prédictions rendues publiques à Cuba sont celle de la Commission pour la *letra del año*, celle de l'ACY et celle de l'Ilè Tuntún qui, nous l'avons vu, publie des prédictions valables du 1er de juin 2002 au 31 de mai 2003. Toutes s'accordent à déclarer l'avènement d'une année marquée par des tragédies, des crises au niveau national et international, des guerres, catastrophes naturelles, accidents maritimes et morts par noyade en mer et dans les rivières. Les résultats de la divination ont mis en évidence les ressemblances entre l'année 2002 et celles de 1994 et de 1999. En 1994, nombre de Cubains moururent en mer, en essayant de fuir Cuba sur des radeaux de fortune. Cette année-là fut aussi marquée par un durcissement des conditions économiques et l'augmentation des critiques, sur le plan national et international, du gouvernement de l'île. L'année 1999 fut particulièrement significative, puisqu'elle vit le déclenchement du conflit diplomatique entre Cuba et les États-Unis au sujet du petit Elian Gonzáles. La *lettre* de 1999, qui indiquait le même signe qu'en 2002, prévenait contre les dangers des « aventures en mer » et de possibles morts par noyade. La parole des dieux semble ainsi donner voix aux désirs des hommes : Castro doit partir et Cuba redevenir le paradis d'autrefois pour les exilés cubains de Miami.

La CLBA et les autres Églises santeras de Miami

Les liens entre religion et politique deviennent manifestes lorsqu'on prend en considération les différentes institutions *santeras* présentes à Miami. Nous avons vu que l'Église Lukumí de Babalu Ayé est issue de la première vague d'immigration. Cela s'exprime par l'identification, à la suite de l'exode des Marielitos, de la religion *lucumí* comme étant une religion où les prêtres sont « primordialement blancs, de classe moyenne ou haute et de transcendance chrétienne » (Pichardo et Pichardo, 1984 : 27).

Dans un article écrit en 1997 et présenté lors du *Cuban Intergenerational Encounter*, Ernesto Pichardo affirmait que les *religieux* (les pratiquants de la religion *lucumí*) ne pouvaient pas être procastristes car ils avaient été trop longtemps humiliés dans les prisons cubaines. En 1965, plusieurs d'entre eux avaient été condamnés aux travaux forcés parce que, selon Pichardo, ils auraient refusé de participer au Conjunto Folclórico Nacional. Dans les années 1970, la répression religieuse avait été très forte et s'était traduite par la confiscation des autels et l'emprisonnement de prêtres et prêtresses de cette religion. Dans les années 1980, Cuba ouvrit les portes des prisons et des asiles psychiatriques, libérant aussi les pratiquants de la *religión*. Tels les autres Marielitos, ils furent considérés comme des « ordures » (*scums*) par les Nord-Américains. A cette même époque, l'Oní d'Ifé visita Cuba et rencontra les *santeros* cubains :

« Cette visite fut présentée par le gouvernement cubain comme étant un échange culturel, alors que ce qu'il visait n'était pas une nouvelle forme d'exploitation religieuse, mais plutôt le pétrole nigérian. Le gouvernement permit à certains *babalaos* de fonder une organisation appelée 'Ifá hier, aujourd'hui et demain', dans le but d'établir un échange apolitique. Mais, une fois l'Oní parti, le gouvernement intervint pour faire échouer l'organisation et en créer une nouvelle, appelée Association culturelle yoruba de Cuba. » (Pichardo, 1997 : 2)

Selon Pichardo, on ne peut pas à la fois être castriste et pratiquer la religion *lucumí*, puisque, de nos jours encore, les prêtres et prêtresses de cette religion ne sont pas reconnus à Cuba : ils ne peuvent obtenir des visas pour des motifs religieux afin de se rendre aux États-Unis, contrairement aux prêtres catholiques. Cette situation a donné naissance à un nouveau phénomène, celui des « mules », c'est-à-dire des personnes faisant office de courriers chargés de s'approvisionner dans l'île en objets ou ingrédients rituels afro-cubains⁵⁵. De plus, le gouvernement n'a jamais autorisé la formation d'une Église *lucumí* apolitique : « Tel le colonialisme avec les *cabildos*, le gouvernement ne soutient que des associations culturelles fonctionnant de façon restrictive et servant ses intérêts » (*ibid.*).

Les *santeros* de Miami essaient ainsi de lier la pratique religieuse au choix politiques faits par Castro. Pour Pichardo, bien que la religion *lucumí* soit pratiquée par une grande majorité de la population cubaine, l'Église catholique a été privilégiée par le gouvernement cubain : elle a en effet obtenu les infrastructures nécessaires pour s'établir dans l'île ainsi que le droit d'ouvrir des centres et d'organiser l'aide humanitaire : « Le Vatican peut de la sorte négocier avec le gouvernement des États-Unis et obtenir des concessions pour une transition pacifique vers la démocratie. Cela met l'Église [catholique] dans une position unique, recevant des bénéfices des deux pays grâce à sa médiation. L'Église aura ainsi une influence directe dans les processus de réaménagement de l'ordre politique et social, présent et future » (*ibid.* : 2-3).

L'Église catholique de Cuba ne fait, toujours selon Pichardo, que capitaliser la ferveur religieuse préservée dans le pays par la communauté *lucumí* pendant des décennies de gouvernement athée : « Lorsque le mur tombera, notre communauté religieuse sera fourvoyée par l'idée que le Pape et l'Église ont rendu la démocratie à Cuba » (*ibid.* : 3). En réalité, le gouvernement cubain espère pourvoir garder la communauté *lucumí* sous le contrôle de l'Église catholique : « Un sentiment de communion, le retour aux traditions, la réconciliation de tous les Cubains en tant que chrétiens et le soutien afro-cubain à la visite du Pape, font déjà partie de la propagande » (*ibid.* : 3).

Mais la CLBA, et ce en dépit de son importance grandissante, n'est pas la seule à être active à Miami. D'autres institutions briguent aussi le monopole du champ religieux afro-cubain et elles sont souvent accusées par Ernesto Pichardo d'être à la solde du gouvernement cubain. Ainsi, en 1996, le président de l'Association *lucumí* Changó Eyife de Miami, José Montoya, fut invité par le président de l'Association culturelle yoruba, Antonio Castañeda, à se rendre à Cuba pour y instaurer toute une série d'échanges culturels et religieux avec les *babalaos* cubains de son association. Le voyage de Montoya et d'autres *santeros* déclencha une polémique au sein de la communauté de Miami, contraire à tout contact avec des institutions soutenues par le gouvernement cubain. L'accord signé entre les deux associations fut condamné par la CLBA qui y vit un acte de trahison vis-à-vis de la communauté cubaine de Miami.

Les attaques politiques sont également liées aux différentes stratégies mise en œuvre dans le but d'acquérir une position hégémonique au sein du champ religieux afro-cubain de Miami. José Montoya, Marielito réfugié en 1980, s'était distingué comme un concurrent direct d'Ernesto Pichardo et de son Église, en établissant l'Église Changó Eyife dans la ville d'Hialeah. En avril 1995, les médias firent part de son projet d'organiser le sacerdoce de la religion yoruba aux États-Unis, s'autoproclamant « prêtre suprême, une sorte de Pape » de la *religión*⁵⁶. Ses projets incluait l'inauguration de cinq autres temples *santeros* à Fort Lauderdale, West Palm Beach, Orlando, Tampa et Cayo Hueso, ainsi qu'une succursale de l'Église à La Havane⁵⁷.

⁵⁵ En réalité, les « mules » ont toujours existé, mais elles servaient essentiellement pour le transport d'argent, de lettres ou de marchandises de Miami à Cuba. Ce qui est nouveau est le transport d'objets religieux de La Havane à Miami.

⁵⁶ « Un nuevo templo de santería en Hialeah », *El Nuevo Herald* du 28 avril 1995.

⁵⁷ « Iglesia afrocubana de Hialeah en tramite para abrir templo en Cuba », *El Nuevo Herald* du 26 juillet 1995.

En 1997, José Montoya, qui poursuivait toujours le même objectif, inaugura le « premier temple catholique-lucumí », sous le nom *Caridad del Cobre Yeye Idde*⁵⁸. Il proposa d'éliminer tout sacrifice d'animaux des rituels de *santería*, ce qui avait remis en cause le rôle joué par Ernesto Pichardo dans la lutte pour la reconnaissance du droit à la réalisation de ces mêmes sacrifices. Dans cette optique, toute accusation de connivence avec le régime castriste aidait Pichardo à préserver sa position prééminente au sein de la communauté religieuse de Miami.

On pourrait en dire autant des critiques adressées à Rigoberto Zamora, autre *babalao* de Miami qui avait lui aussi des prétentions hégémoniques pouvant concurrencer les activités de l'Église Lukumí de Babalu Ayé. Déjà en 1987, Zamora avait rendue publique son intention d'ouvrir un Temple de l'Association Olofi Babalawo, émanation de l'Association afro-cubaine lucumí dont il était le président⁵⁹. Le temple fut inauguré en août de 1990 ; en 1992 fut le théâtre d'une confrontation entre partisans des sacrifices d'animaux dans la *santería* et défenseurs des droits des animaux, en pleine bataille de la CLBA pour la liberté religieuse aux États-Unis. Zamora essaya de profiter des gains politiques obtenus par Pichardo, lors de sa victoire auprès de la Cour Suprême des États-Unis, en appelant en 1993 des journalistes à filmer un sacrifice fait aux divinités en remerciement pour cette victoire historique. Cette exposition inopportune devant les caméras de télévision entraîna « l'expulsion » de Zamora par « les leaders nationaux de la *santería* », qui n'auraient pas tolérés une attitude pouvant « offenser la sensibilité de la communauté », les pratiques religieuses *santeras* ayant toujours été réalisées en privé. Le groupe de *babalaos* liés à Pichardo et à la CLBA mirent en cause la légitimité de Zamora en tant que *santero* et *babalao*, et le condamnèrent pour « violation religieuse » car il n'aurait pas utilisé les couteaux appropriés pour les sacrifices. Les images transmises par la télévision ne firent que confirmer les accusations de « barbarie, cruauté et sauvagerie » portées à l'encontre de la *santería* par les défenseurs des animaux. Évidemment, Zamora répliqua que personne ne pouvait lui donner de leçons puisque cette religion ne reconnaît aucune instance supérieure et que Pichardo « cherchait à monopoliser la religion »⁶⁰. Cependant, sous la pression de la communauté *santera*, Zamora finit par faire publiquement ses excuses.

Les discours sur la tradition

Comme l'affirme Stephan Palmié (1995 : 94), en traitant des rapports entre Cubains et Noirs américains, « *the management of tradition, in a very real sense, spells business* ». Comme au Brésil (cf. Capone, 1999a), on retrouve à Miami des discours concurrents sur la tradition religieuse, qui permettent de définir la place que chaque institution occupe au sein de ce que l'on appelle aujourd'hui la religion des *orishas*. La *santería* - nom critiqué par les pratiquants de Miami pour être un héritage colonial - a toujours connu des traditions concurrentes, chacune affirmant détenir la seule façon orthodoxe de faire (cf. Brown, 1989 : 85-99). La présente analyse ne portera que sur la revendication d'une origine culturelle africaine qui permet aux pratiquants de la religion *lucumí* de se distinguer des Yoruba du Nigeria. Nous avons vu que la visite de l'Oní d'Ifé à Cuba a ouvert les portes à une influence, quoique très limitée, des Yoruba nigériens sur certains *babalaos* cubains. Cette influence est beaucoup plus importante aux États-Unis, où les Afro-Américains s'initient aujourd'hui avec les Yoruba, se soustrayant ainsi au monopole historique des Cubains (cf. Capone, 1999b).

Certains nouveaux initiés afro-américains voudraient imposer l'autorité de l'Oní d'Ilé-Ifé, chef du culte d'Ifá au Nigeria, sur l'ensemble des cultes d'origine africaine en Amérique. De leur côté, les initiés dans la religion *lucumí*, qui revendiquent eux aussi une identité yoruba, essaient de résister aux pressions des Yoruba du Nigeria et des « néo-Yoruba » nord-

⁵⁸ « Causa debate templo 'católico-lucumi' », *El Nuevo Herald* du 11 septembre 1997.

⁵⁹ « Santero dice ritual se ajusta a la ley estatal », *El Nuevo Herald* du 16 juillet 1987.

⁶⁰ « Miami Beach pondrá a prueba fallo de *santería* », *El Nuevo Herald* du 30 juin 1993.

américains. Les mots d'Ernesto Pichardo, porte-parole des Lukumí nord-américains, résument bien ce débat, où la tradition occupe une place centrale :

« La region qui prédomine à Cuba, dans la pratique religieuse, est celle d'Oyo, non celle d'Ilé-Ifé. Actuellement, les congrès internationaux auxquels participent les Yoruba donnent une impression fautive, au moins en ce qui concerne Cuba. Tous les babalaos de Cuba savent parfaitement qu'Ifá provient d'Ilé-Ifé, mais ce n'est pas cette région qui prédomine à Cuba. [...] A Cuba, toute référence à l'Oní a été perdue et cette campagne internationale pour la reconnaissance de sa suprématie hiérarchique n'a pas d'impact. Ni à Cuba, ni ici aux États-Unis ! A Cuba, existe un petit groupe, très petit, Ilè Tuntún. C'est un petit groupe récent et peu significatif, qui soutient les intérêts de l'Oní. Notre position est radicalement différente. Dans le Nouveau Monde existe une grande résistance à cette idée d'un pape de la religion lukumí. [...] Il y a conflit! C'est vouloir imposer des règles, l'autorité d'Ifé qui est historiquement en contradiction avec celle d'Oyo. C'est imposer son autorité, mais aussi de nouveaux systèmes régionaux dans un pays, Cuba, qui n'a pas reçu cet héritage. Nous demandons du respect pour notre héritage provenant d'Oyo...mais, eux, ils ont du mal à respecter cette différence régionale ! Les babalaos d'Ilé-Ifé, ou de lignages descendants d'Ilé-Ifé, qui se rendent à Cuba disent : 'Vous faites les choses d'une façon différente, ce n'est pas comme ça...'. Ils n'aiment pas...mais pourquoi ne ramènent pas un babalao d'Oyo pour voir que, si, c'est exactement comme ça ? »

La rivalité entre Oyo et Ifé vient de loin. Selon la tradition orale d'Ilé-Ifé, les réfugiés de l'ancienne capitale de l'empire yoruba, Oyo, détruite vers 1830 par les Fulani, s'étaient installés à Ogunshua, près d'Ifé. En 1850, ils attaquèrent les habitants d'Ilé-Ifé, les obligeant à se replier au sud de la ville. Quatre ans plus tard, les habitants d'Ifé réussirent à rentrer dans leur ville et les gens d'Oyo furent rassemblés dans un quartier d'Ifé : Modákéké. D'autres versions, notamment celle d'Ibadan, ville fondée par les réfugiés de l'ancienne capitale Oyo, parlent au contraire de réaction légitime à l'oppression d'Ilé-Ifé (Abraham, 1958 : 278). Quoi qu'il en soit, la rivalité entre Ifé et Oyo est enracinée dans l'histoire yoruba, bien que Ilé-Ifé soit considérée, par l'ensemble des Yoruba, comme le berceau traditionnel de leur culture.

Cette rivalité est reprise par des *babalaos* yoruba résidant aux États-Unis et par des *babalaos* nord-américains initiés par eux. C'est le cas de Fashina Falade, chef Olubikin d'Ilé-Ifé, qui réside à Lynwood, Californie. Il est aussi le fondateur d'une communauté religieuse de *babalaos*, appelée Ijo Orunmila. Dans son site *web*, Falade explique ce qui signifie le terme *modákéké* : le « royaume du chaos », c'est-à-dire la confusion qui résulte de fausses connaissances. Encore de nos jours, au Nigeria, appeler quelqu'un par ce terme équivaut à l'offenser. Selon Abraham (1958 : 421), « Ogunshua Modákéké » qualifie une personne brutale, sauvage (*a bushy-hair person*). Pour les tenants de la tradition d'Ifé, le temps est venu d'apporter des lumières aux frères égarés de la diaspora yoruba, en purifiant les eaux de la tradition yoruba en Amérique. Fashina Falade, qui est par ailleurs lié à Obeché, le fondateur d'Ilè Tuntún, explique ainsi ce processus :

« *Our Mothers and Fathers, they were taken to distant lands, separated from their cultures and mores. No identity, no direction, no means towards salvation. [...] One day a merchant came, dressed in red and black clothing, and offered their children water. He said 'True, the water is cloudy, but it could still give one strength, until one finds a better quench.'* The people were refreshed with the hope of faith and continued in their search for truth. [...] They found the truth by returning to the arms of those they left behind [...]. They were able to contact those at home. [...] We appreciate the muddy water, but it is time to drink from the cool refreshing well of truth that exist in Ile-Ife. [...] It is time to unite under the banner of the Ancestors and prove that we deserve the title 'Omo Olodumare' [les enfants d'Olodumare, le dieu supreme yoruba]. »
(<http://www.anet.net/~ifa/>)

Cette attitude ne pouvait que provoquer des réactions négatives dans le milieu cubain de Miami. Ernesto Pichardo voit dans ce type d'affirmations une tentative de la part des *babalaos* nigériens d'occuper une position prééminente au sein de la communauté religieuse de la diaspora qui revendique une origine yoruba. Tel qu'au Brésil, où les leaders des maisons de culte traditionnelles s'opposent de façon véhémente aux prétentions hégémoniques des Yoruba (cf. Capone, 1999a), les leaders de la religion *lucumí* aux États-Unis perçoivent d'une façon négative ces interventions :

« Ils viennent en tant qu'immigrants et se transforment en experts de la religion. Mais ici ils doivent faire face à la résistance des Lukumí. Nous sommes la majorité et ne permettons pas qu'ils viennent faire tout ça, simplement parce qu'ils sont Yoruba... Ils sont très ethnocentriques ! Ils m'ont dit que, si j'allais à Ilé-Ifé, ils reconnaîtraient mon initiation religieuse et ils me proclameraient *ogboni* [titre honorifique d'une société secrète yoruba]. Et moi, j'ai répondu que, lorsque l'Oní viendra à Miami, ça sera moi qui vais reconnaître la validité de son statut religieux. Qu'est-ce qu'ils croient ? Ils feraient n'importe quoi pour l'argent ! Ils viennent ici pour vendre des titres de chef, de roi... Cela allait me coûter cinq mille dollars, plus tout ce qui fallait payer pour les cérémonies. Je ne peux pas l'accepter, parce que, lorsque j'ai été initié au culte de Changó, c'est Changó lui-même qui m'a donné un nom et un titre. On voit que leur motivation n'est pas pure, n'est pas sincère, n'est pas religieuse. Elle est politique et économique. Et tout cela pour qu'ils viennent nous dire que ce que nous faisons n'est pas authentique ! »⁶¹

Cette rivalité entre Yoruba du Nigeria et « Yoruba » de la diaspora se reflète dans la tentative de Pichardo de soustraire la pratique religieuse *lucumí* de la tutelle des Nigériens. Ainsi, la tradition religieuse préservée à Cuba ne serait pas yoruba, mais Ayoba : « Lucumí est le terme utilisé à Cuba, mais Ayoba est l'ancien terme yoruba. C'est ce que j'ai appris des anciens dans la religion. C'est un terme qui fait référence aux descendants d'Oyo ». Cette origine d'Oyo permet aussi de penser à une future unité des religions « sœurs » de la diaspora : le candomblé brésilien et la religion *lucumí* cubaine. La CLBA a proposé la création d'un « ordre fraternel » réunissant les trois religions d'origine yoruba : la *lucumí*, le candomblé et la *Yoruba indigenous religion* (la religion traditionnelle yoruba).

Lors de l'*International Forum on Orisha Tradition and Culture in the Third Millennium*, organisé par le Caribbean Cultural Center de New York, le 21 mai 1999, Pichardo proposa la création d'une « organisation multinationale des *orishas* ». Le but était d'établir un forum permanent où s'exprimeraient les besoins de la communauté aux plans social, économique, éducatif, religieux et humanitaire ; de s'engager « dans des questions de globalisation et de coopération régionale » ; de mettre en œuvre des politiques qui assureraient le bien-être et l'intégration sociale de la communauté. Cette organisation devait être composée par des lignages de la religion *lucumí*, du candomblé et de la religion traditionnelle yoruba, qui auraient pu constituer un système « inter-foi » (*inter-faith*) avec tout autre religion ou association culturelle et éducationnelle d'origine africaine. La structure se voulait démocratique, s'appuyant sur un ensemble de règles bien défini et des leaders élus par chaque communauté religieuse représentée. Le modèle choisi était celui des Nations Unies et le siège, New York, en raison de sa proximité avec les centres de pouvoir internationaux.

En 2000, Pichardo exprimait ainsi son désarroi face à un processus qui n'avancait pas :

⁶¹ Entretien avec Ernesto Pichardo, avril 2000. En traitant de la visite à Tampa de Wande Abimbola, « porte-parole des Yoruba dans le monde », le *babalorisha* Raul Canizares (1999 : 140) écrit : “*The Awise is the spokesperson of Yoruba babalawo for the entire world. While the Awise was honoring my home in Tampa with his presence, I invited the local Cuban babalawo to pay their respects to him. Only one showed up. And he, with an insolence born from ignorance, told the Awise how the real religion had been preserved in Cuba, since the Yoruba in Africa had forgotten their religion. In other words that, as ironic as this may sound, Cuban babalawo do not generally accept their African counterparts.*”

« Nous avons le modèle des Nations Unies où toutes les nations sont représentées et où personne ne s'entretue. Tous collaborent à des objectifs communs, universaux. [...] Peut-être est-ce un modèle un peu difficile à comprendre, mais en existe déjà un exemple qui fonctionne, celui de l'Église lukumí [la CLBA]. Nous avons des réunions auxquelles participent des *oriatas*, des *babalaos*, des *abakuás*, des *paleros* et tous se comprennent. Parce que les intérêts sont communs ! J'ai perçu plus de résistance chez les Afro-Américains, mais les Brésiliens, les Cubains ou les Portoricains n'y voyaient aucune difficulté. Même les Yoruba présents étaient favorables. Ils sont les premiers à dire qu'il s'agit d'une religion universelle. Mais les Afro-Américains ne l'acceptent pas ! »

Et si le processus n'avance pas, c'est que l'univers de la religion des *orishas* est extrêmement fragmenté. Ainsi, les leaders du candomblé qui avaient accepté de collaborer n'ont jamais envoyé les informations demandées pour la certification de leurs initiés par la CLBA. Les résistances à un modèle centralisateur d'Église demeurent très fortes. La rivalité entre la tradition d'Ilé-Ifé et celle d'Oyo montre que l'identité religieuse yoruba n'est pas consensuelle. L'identité commune « yoruba » doit composer avec les différends politiques qui opposent les « frères ennemis » de la diaspora aux chefs du culte en Afrique. En ce sens, la « culture yoruba » constitue une sorte de métaculture (Turner, 1993), liée à toutes les versions de la tradition qui revendiquent une origine yoruba, tout en restant fondamentalement différente de chacune d'entre elles. Cela permet aux initiés des États-Unis de renégocier constamment leurs liens avec la « terre des origines » et avec leurs frères de la diaspora.

L'Église Lukumí de Babalu Ayé n'est pas la seule institution qui rêve d'unifier les différentes religions d'origine africaine. Depuis 1999, le NARC (National African Religion Congress) se projette, au niveau national, comme l'organisation pouvant réunir toutes les différentes modalités de culte d'origine africaine ou « néo-africaine » aux États-Unis (cf. Brandon, 2002). Mais, à la différence de la NARC, l'Église Lukumí voudrait jouer ce même rôle à un niveau international ou même continental, comme le montre l'exemple de l'organisation multinationale des *orishas* proposée à New York en 1999. Dans un entretien réalisé en avril 2000, Ernesto Pichardo, fondateur de la CLBA, critiquait ouvertement le projet du NARC comme étant la copie directe de celui de l'Église Lukumí de Babalu Ayé et en revendiquait la paternité, utilisant sa victoire auprès de la Cours Suprême comme facteur légitimant de son initiative fédératrice.

Le NARC, qui a été créé en 1999 à Philadelphie grâce aux efforts d'une *mambo* (prêtresse de vodou), Gros Mambo Angela Novanyon Idizol, du Péristyle Haitian Sanctuary, réunit un nombre considérable de pratiquants des différentes religions d'origine africaine : *santeros*, vodouisants, initiés dans l'orisha-voodoo, akan et quelques initiés dans le candomblé. Les objectifs du NARC ont été présentés lors de la première cérémonie œcuménique organisée aux États-Unis (Philadelphie) du 2 au 4 avril 1999, intitulée « premier week-end pour l'unité de la religion africaine ». Il s'agissait de :

- Représenter les religions africaines au niveau national et international ;
- Garantir la liberté religieuse ;
- Garantir le droit de réaliser les cérémonies et les rituels, incluant le sacrifice d'animaux ;
- Garantir le droit de réaliser des cérémonies publiques ;
- Lutter contre les persécutions venant d'autres religions⁶².

Le NARC vise également des objectifs qui étaient déjà ceux de l'Église Lukumí de Babalu Ayé, à savoir l'authentification des prêtres et des prêtresses des religions d'origines

⁶² Ces objectifs avaient déjà été annoncés lors de la participation de la Gros Mambo Angela Novanyon Idizol à la 5ème Conférence sur la Tradition et Culture des Orisha, tenue à San Francisco en 1997. Par la bouche de la mambo en transe, le dieu Ogou avait appelé les initiés dans les religions d'origine africaine à s'unir et à lutter pour la liberté religieuse. Le NARC fut aussi présenté comme le résultat de la volonté des loas : « *The Loa Mali Louise put the call out for unity and is the author of NARC* » (*The National African Religion Congress Newsletter*, vol. 1, Issue 1, Octobre 1999, p. 2).

africaines ayant été dûment initiés dans leurs traditions religieuses respectives. Le NARC se présente ainsi en tant qu'instance supérieure pouvant certifier les compétences de chaque initié par l'émission d'une sorte de carte d'identité, permettant la réalisation de mariages, de baptêmes et de services funéraires comme n'importe quelle autre religion aux États-Unis. Le but ultime est la reconnaissance légale des différents cultes d'origine africaine en tant que religions. Les prêtres et prêtresses, dûment enregistrés et certifiés, deviendraient alors des « fournisseurs de services » auprès des administrations publiques. Les plans de santé privés américains prendraient par exemple automatiquement en charge les « services thérapeutiques » offerts par les membres du NARC, ce qui plafonnerait à cinq dollars le coût individuel de la consultation (*The National African Religion Congress Newsletter*, vol.1, Issue 1, Octobre 1999, p.3). La carte d'inscription au NARC pourrait aussi être utilisée dans les cas suivants :

- Accès aux hôpitaux afin de prier pour les malades, un droit déjà acquis par les autres religions ;
- Accès aux établissements funéraires afin de réaliser les rituels pour les pratiquants de ces religions ;
- Moyen d'identification légale, par exemple dans le cas de l'ouverture d'un compte bancaire sous le nom reçu au moment de l'initiation (*ibid.* : 5).

On voit comment ce projet constitue un concurrent direct au projet de centralisation religieuse d'Ernesto Pichardo et de son Église Lukumí de Babalu Ayé, tout en poussant bien plus loin que lui la logique de l'affirmation de la différence « africaine ».

Conclusions

Religieux et politique sont intimement imbriqués lorsqu'il s'agit de santería. Les pratiques religieuses sont le *locus* où s'articulent des enjeux multiples, en termes de politique interne et de stratégie identitaire nationale. Or, même si le gouvernement cubain fait mine d'exclure les Cubains en exil de la *cubanía*, il ne peut faire l'impasse sur l'affrontement, dans la mesure où ces adversaires entendent bien s'affirmer comme défenseurs d'une identité nationale usurpée. Les deux parties œuvrent activement à la construction de cette identité, sélectionnant des mythes et des héros fondateurs. L'exemple du *Niño Elian* est révélateur de ce processus de mythogénèse qui permet aux Cubains de Miami de se penser en tant que communauté solidaire, avec une même origine et un même destin.

À Cuba, les familles de religion ne sont pas des communautés bien organisées, malgré les quelques initiatives émergentes que nous avons décrites. Ce n'est pas le cas aux États-Unis, où la santería s'est développée dans un contexte considérablement différent. Les changements en acte à Cuba et aux États-Unis sont à comprendre en termes de jeu d'échelle : d'une pratique religieuse sans dogmes et sans institutions rigidement organisées, au niveau local, on passe à une tendance à l'orthodoxisation sous la tutelle de l'État (ACY, etc.), pour arriver, au niveau régional, à un processus d'institutionnalisation avec la création d'Églises *santeras* au sein de la communauté cubaine de Miami. Penser ces changements en termes de réseaux transnationaux peut être particulièrement productif, bien que, comme nous l'avons vu, dans le cas cubain l'État ne soit pas totalement absent.

Ces réseaux jouent sur trois niveaux, suivant lesquels les rapports entre politique et religion se modifient. Au niveau gouvernemental (macro-politique ou niveau global), la religion est souvent utilisée à des fins politiques (marchés africains, construction identitaire nationale, tourisme culturel, image d'ouverture pour la communauté internationale, entre autres). Dans ce cas, le politique prime sur le religieux, et les valeurs identitaires et morales sont mises en avant et déclinées selon un idiome « religieux ». Au niveau de la communauté cubaine en exil et dans l'île (niveau régional), la lutte politique trouve en la religion un terrain privilégié (pratiques et discours sur la tradition, entre autres). Dans ce cas, le politique et le religieux fonctionnent ensemble, se légitimant l'un l'autre. Au niveau des différentes communautés de croyants (micro-politique ou niveau local), les réseaux

transnationaux priment, ainsi que la micro-politique du prestige, la lutte pour l'hégémonie et la primauté dans le processus d'unification. Le religieux est ici plus important que le politique (avec un grand p).

Mais comment penser le passage d'un univers fragmenté, tel que celui des familles de *religi6n* de la santería cubaine, à une organisation centralisée et fédératrice comme celle proposée par l'Église Lukumí de Babalu Ayé aux États-Unis ? En réalité, l'opposition entre l'organisation strictement hiérarchique au niveau local (celui d'un *ilé* ou maison de culte) et le réseau de relations acéphale à un niveau plus large (au sein d'une même famille de *religi6n* ou *rama*, ou entre distinctes familles de *religi6n*), à l'œuvre dans l'organisation sociale et rituelle de la santería aux États-Unis (Brandon, 2002 : 151), constitue un sorte de paradoxe fondateur pour l'ensemble des religions afro-américaines. Ce paradoxe s'exprime dans une tension constante entre les particularismes de chaque groupe de culte ou famille de *religi6n*, voire de chaque individu à Cuba, et l'aspiration à une structure qui dépasse les différences pour imposer des règles et instituer une « orthodoxie » pour l'ensemble de la communauté des croyants, renversant ainsi le stigmate de sauvagerie accolé à ces pratiques.

L'exemple du candomblé brésilien est en cela particulièrement probant puisque depuis les années 1930 au moins ses pratiquants essaient de répondre aux accusations de dégénérescence des pratiques religieuses dans certaines maisons de culte par la création de fédérations dont le but est de fixer les règles à suivre et de corriger les erreurs rituelles, définissant une même « orthodoxie » pour les groupes de culte distincts dans un champ religieux extrêmement fragmenté. Historiquement, ces tentatives d'uniformisation des pratiques rituelles et d'unification des différents cultes ont toujours été vouées à l'échec (voir Capone, 1999a). La situation actuelle aux États-Unis n'est ainsi, en aucun cas, une spécificité nord-américaine, mais une caractéristique intrinsèque du champ religieux afro-américain au niveau continental. Et on pourrait affirmer la même chose en élargissant le champ à ce que l'on appelle « la religion des *orishas* » et qui inclut également les pratiquants de « la religion traditionnelle africaine » au Nigeria. Cette tension entre la défense des particularismes et l'aspiration à une unité entre « frères de *religi6n* » s'avère un élément constitutif de ces systèmes religieux – au moins en ce qui concerne la santería et le candomblé.

Le jeu d'échelle entre l'*ilé* (la maison de culte ou temple) et l'Église exprime cette tension et le paradoxe d'un univers fragmenté qui rêve d'unité. Donner des règles communes à l'ensemble des pratiquants, imposer un code de conduite unique et une orthodoxie, bien qu'elle soit multiple suivant les différentes traditions religieuses, semble être le seul chemin valable permettant d'acquérir un statut de religion à part entière, comparable à celui des religions monothéistes. Les résistances aux tentatives de création d'une structure commune avec un leadership bien défini n'empêchent pas l'éternelle plainte contre la dispersion d'une religion où chaque maison de culte semble pouvoir dicter ses propres règles. C'est la lutte entre particularisme et universalisation dans la religion des *orishas* : un univers segmenté mais qui rêve d'union, acéphale mais avec beaucoup de candidats comme unificateurs de la religion...C'est ce que Brandon (2002 : 165) appelle, avec raison, « *the fission and fusion tendencies in this structure* ».

Mais la tendance à l'orthodoxisation des pratiques religieuses et les tentatives de systématisation de cet univers religieux ont d'autres conséquences au niveau global. S'affirmer comme seul garant de la « tradition yoruba » n'est pas une simple question de prestige, micro-local ou national : les enjeux économiques sont également importants, au vu du développement du tourisme culturel ou « religieux ». De plus, l'idée même d'une « orthodoxie religieuse » semble aujourd'hui être un outil utile au gouvernement castriste : l'orthodoxisation yoruba, avec des notions telles que l'*iwa pele*⁶³, notion qui inclut le respect de la hiérarchie et la soumission aux préceptes de la religion, pourrait mieux s'adapter à l'idéologie révolutionnaire de l'« homme nouveau ». D'autre part, l'affirmation patriotique

⁶³ L'expression *iwà pèlé* désigne un caractère doux, gentil. On l'appelle aussi *iwà tûtù* où *tûtù*, terme qui signifie froid, frais (Abraham, 1958 : 328).

d'une hégémonie et d'une pureté de la santería cubaine insulaire trouve un écho favorable auprès des *religieux*, eux-mêmes pris dans des réseaux de concurrence transnationaux.

Le rapport paradoxal à l'Afrique est justement l'élément commun aux Cubains de l'île et à ceux de Miami : paradoxal puisqu'il s'agit à la fois de s'appuyer sur des prestigieux ancêtres « yoruba » tout en affirmant la supériorité des *babalaos* cubains contemporains. Mais ce rapport exprime aussi, et encore une fois, l'imbrication du politique et du religieux, comme dans la croyance en les liens entre Castro et la *religión*. Les exilés accusent les groupes de l'île de récupération, tandis qu'à Cuba on réplique souvent par des remarques de même nature : ceux de Miami souhaiteraient s'octroyer le monopole de la *lettre de l'année*, afin d'avoir alors un formidable moyen de pression sur la population et de renverser le gouvernement. Mais au-delà de ces divergences, de nombreuses alliances sont possibles à chaque fois qu'il s'agit d'affirmer leur position cubanocentriste face aux Africains-américains par exemple, accusés de racisme, ou face aux prétentions hégémoniques des Nigériens. Enfin, ces derniers peuvent à leur tour être considérés comme des alliés lorsqu'il s'agit de faire face au gouvernement américain et au reste du monde pour revendiquer un statut de religion à part entière, et donc de « religion universelle », et non de culte local et/ou syncrétique.

La mise en commun des données ethnographiques nous a permis de commencer à éclairer un processus complexe. Il serait souhaitable de poursuivre cette démarche avec d'autres collaborateurs en l'élargissant à toutes les « localités » impliquées dans les réseaux transnationaux de la « religion des *orisha* ». C'est en effet précisément sur ce plan très large, que l'on peut percevoir l'existence d'un « terrain virtuel » (puisque non localisé), mais non moins réel pour autant, réunissant les acteurs religieux capables de manier un certain nombre de signifiants communs, extrêmement « flottants » à l'échelle globale, mais dont le sens s'affine et varie à chaque changement d'échelle et de contextes. Conscients de ces différences de significations, ils nouent et dénouent leurs alliances en usant également d'un nombre restreints de catégories d'accusations (malfaisance, mercantilisme, impureté traditionnelle, politisation). Maniant avec aisance le vocabulaire et les notions légitimantes des sciences humaines ainsi que les ressources médiatiques contemporaines, leur position à l'échelle globale leur permet de jouir d'un prestige local que leurs compétences religieuses restreintes ne leur auraient peut-être pas toujours permis d'obtenir. Hier informateurs privilégiés des ethnologues, aujourd'hui acteurs directs et théoriciens de la définition d'une orthodoxie et d'une orthopraxie religieuse, leurs actes et leurs discours doivent être analysés dans leur dimension politique, et non uniquement identitaire (« ethnique ») ou religieuse, et ce justement afin de contribuer à une ethnographie d'autant plus fine de leurs implantations micro-locales respectives.

Bibliographie

Abimbola, Wande

1997 *Ifa Will Mend Our Broken World: Thoughts on Yoruba Religion and Culture in Africa and the Diaspora*, Roxbury : Aim Books.

Abraham, R. C.

1958 *Dictionary of Modern Yoruba*, London : University of London Press.

<http://www.afrocubaweb.com>

Angarica, Nicolás Valentín

1990 [1957] *El lucumí al alcance de todos*, in Menéndez, Lázara (éd.), *Estudios afrocubanos - selección de lecturas*, La Habana : Universidad de La Habana, tome 3.

Argüelles, Anibal, et Hodge, Ileana

1991 *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo*, La Habana : Ed. Academia.

Argyriadis, Kali

1999 *La religión à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises*, Paris : Editions des Archives Contemporaines.

2000 « Des Noirs sorciers aux *babalaos*. Analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane » *Cahiers d'études africaines* 160, novembre-décembre, pp.649-674.

2001-2002 « Les Parisiens et la *santería* : de l'attraction esthétique à l'implication religieuse », *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI, 1, pp.17-43.

Bolívar Aróstegui, Natalia

1990 *Los orichas en Cuba*, La Habana : Ed. Unión.

1994 *Opolopo owo*, La Habana : Ed. Ciencias Sociales.

Bolívar Aróstegui, Natalia et Orozco, Román

1998 *Cuba Santa. Comunistas, santeros y cristianos en la isla de Fidel Castro*, Madrid : Grupo Santillana de Ediciones / Ediciones El País.

Brown, David Hilary

1989 *Garden in the Machine : Afro-Cuban Sacred Art and Performance in Urban New Jersey and New York*, Ph.D. dissertation, Yale University.

Cabrera Suárez, Franck

1999 *Ilè Tuntún, tierra nueva*, La Habana : Ed. Norma Suárez Suárez.

Canizares, Raul

1994 « Santería : from Afro-Caribbean Cult to World Religion », *Caribbean Quarterly*, Vol. 40, No.1 : 59-63.

1999 [1993] *Cuban Santería : Walking with the Night*, Rochester, Ver. : Destiny Books.

Capone, Stefania

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

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

- 2000 « Entre Yoruba et Bantou : l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines », *Cahiers d'études africaines*, 157, XL-1 : 55-77.
- 2001- 2002 (éd.) « Les pratiques européennes des religions afro-américaines », numéro spécial de *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI, N° 1.

Caroit, Jean-Michel

- 1996 « Malgré ses faibles moyens, la hiérarchie catholique s'est imposée comme un interlocuteur des autorités cubaines », *Le Monde*, 20 novembre, p. 2.

Casanova, Juan Manuel

- 1996 *Aggo orisa : con el permiso de los dioses africanos*, Componentes étnicos, sociológicos e históricos de la cultura afrocubana.

Castro Ruz, Fidel (entretien avec Frei Betto)

- 1985 *Fidel y la religión*, La Habana : Oficina de Publicaciones del Consejo de Estado.

- 1992 *Constitución de la República de Cuba*, La Habana : Ed. Política.

- 1992 *Cuarto Congreso del Partido Comunista de Cuba. Santiago de Cuba, 10-14 de octubre de 1991. Discursos y documentos*, La Habana : Ed. Política.

Chapa, Jorge

- 2000 « Hispanic/Latino ethnicity and identifiers », in Margo J. Anderson (ed.), *Encyclopedia of the U.S. Census*, Congressional Quarterly Press, Washington, DC.

<http://www.cubonet.com>

Conde, Yvonne M.

- 1999 *Operation Pedro Pan: The Untold Exodus of 14.048 Cuban Children*, New York: Routledge.

Cuellar Vizcaíno, Manuel

- 1957 « Los babalaos tenían razón. Registro de 1957 », *1000 voces ara-taco* (La Habana).

Díaz Fabelo, Teodoro

- 1960 *Olorun*, La Habana : Ed. del Departamento de Folklore del Teatro Nacional de Cuba.

Fernández Martínez, Mirta et Porras Potts, Valentina

- 1998 *El ashé está en Cuba*, La Habana : Ed. José Martí.

Fernández Robaina, Tomás

- 1994 *Hablen paleros y santeros*, La Habana : Ed. Ciencias Sociales.

Geertz, Clifford

- 1973 *The Interpretation of Culture*, New York : Basic Books.

- 1986 *Savoir local, savoir global : les lieux du savoir*, Paris : PUF.

Grosfoguel, Ramón

- 1994 « World Cities in the Caribbean : the rise of Miami and San Juan », *Review*, 17 : 351-381.

Grosfoguel, Ramón et Georas, Chloe S.

1998 « “Colonialidade de poder” e dinâmica racial : diásporas caribenhas na cidade de Nova York », *Estudos Afro-Asiáticos* (33) : 7-29.

Kirby, Diana Gonzáles & Sanchez, Sara María

1988 « Santería from Africa to Miami via Cuba; Five Hundred Years of Worship », in *Tequesta. The Journal of the Historical association of Southern Florida*, vol. XLVIII : 36-52.

1990 *Cuban Santería : A Guide to Bibliographic Sources*, Bulletin of Bibliography, vol. 47, No. 2 : 113-29.

Los Orichas. Division informativa de la religión yoruba afro-latina en Latino America (Bulletin d'information d'Ilè Tuntún), de novembre 1997 à mai 2001.

Martínez, Benito

1993 « Mensajeros de la esperanza », *Cuba Internacional* n° 277 (La Habana), janvier, p. 37-40.

Nunez, Luis Manuel

1992 *Santería: a practical guide to Afro-Caribbean magic*, Dallas, Tex.: Spring publications.

Ouvrage collectif

1999 *Cultura popular tradicional cubana*, La Habana : CIDCC Juan Marinello / Centro de Antropología.

Ortiz, Fernando

1993 [1950] *La africanía de la música folklórica afrocubana*, La Habana : Ed. Letras Cubanas.

1981 [1951] *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore afrocubano*, La Habana : Ed. Letras Cubanas.

1995 [1954] *Los instrumentos de la música afrocubana. Los tambores batá*, La Habana : Ed. Letras Cubanas.

Palmié, Stephan

1986 « Afro-Cuban Religion in Exile: Santería in South Florida », *Journal of Caribbean Studies*, Vol.5, No. 3, pp. 171-179.

1995 « Against syncretism : ‘Africanizing’ and ‘Cubanizing’ discourses in North American *òrìsà* worship », in Fardon, R. (ed.), *Counterworks managing of the diversity of knowledge*, London, Routledge, pp.73-104.

2001 “Que centro, e de quem é a margem? Notas para uma arqueologia do caso 91-948, 1993 da Suprema Corte dos Estados Unidos (Igreja do Lukumí versus Município de Hialeah, Florida do Sul)”, *Revista de Cultura Vozes*, pp. 33-57.

Pedraza-Bailey, Silvia

1985a « Cuba’s exiles : portrait of a refugee migration », *International Migration Review*, vol. 29 : 4-34.

1985b *Political and Economic Migrants in America : Cubans and Mexicans*, Austin, University of Texas Press.

Perez Firmat, Gustavo

1994 *Life on the Hyphen: The Cuban-American Way*, University of Texas.

Pichardo, Ernesto

1997 « Perspective on Cuba : When the wall comes down », communication présentée lors du *Cuban Intergenerational Encounter*, www.church-of-the-Lukumí.org

Pichardo, Ernesto et Lourdes Nieto Pichardo

1984 *Oduduwa Obatala*, Miami, Fla. : St. Babalu Ayé Church of the Lukumí.

1997 *Revisions to the Standards for the Classification of Federal Data on Race and Ethnicity*, Federal Register, Vol. 62, No. 280, October 30, pp. 58, 782-58, 790.

Sandoval, Mercedes Cros

1975 *La Religión Afrocubana*, Madrid, Playor.

1982 « Thunder over Miami : Chango in a technological society », in *Thunder over Miami : ritual objects of Nigerian and Afro Cuban religion*, catalog of the exhibition organized by the Center for African Studies, University of Florida, Miami, Miami-Dade Community College.

1985 *Mariel and Cuban National Identity*, Miami : Editorial SIBI.

1978 *Tesis y resoluciones del primer Congreso del P.C.C.*, La Habana : Ed. Ciencias Sociales.

The National African Religion Congress Newsletter, vol. 1, Issue 1, Octobre 1999.

Therrien, Melissa & Ramirez, Roberto R.

2000 *The Hispanic Population in the United States : March 2000*, Current Population Reports, P20-535, U.S. Census Bureau, Washington DC.

1968 « Trabajo ideológico : la santería », *Trabajo Político* n° 4, año 2 (La Habana), diciembre, pp.48-58.

Triay, Victor Andrés

1998 *Fleeing Castro : Operation Pedro Pan and the Cuban Children's Program*, Gainesville: University Press of Florida.

Turner, Terence

1993 « Anthropology and multiculturalism : what is anthropology that multiculturalists should be mindful of it ? », *Cultural Anthropology*, No. 8, pp. 411-429.

Glossaire

Abakuá : société secrète masculine, originaire selon F. Ortiz du sud-est du Nigeria (Calabar).

Aché, force, lumière : l'*aché* ou *ashé* peut se définir comme une force vitale, une énergie présente à des intensités variables dans tous les éléments du cosmos. Ce terme, d'origine *santera*, est de plus en plus utilisé de façon interchangeable avec les termes *force* et *lumière*, ce dernier mot, d'origine *spirite*, signifiant plus précisément une sorte de force obtenue sans sacrifice sanglant, une connaissance donnée aux morts par les vivants, une énergie que les morts accumulent en aidant les vivants et vice-versa.

Appetebí : femme liée au culte d'Ifá, assistante du babalawo. Elle est souvent l'épouse du babalawo.

Babalao ou *babalawo* : devin, prêtre d'Ifá, le dieu de la divination. Du yoruba *babaláwo* (*baba ní awo* : « père du secret »).

Babalarisha : voir *padrino*.

Botánica : magasin où l'on peut acheter tous les ingrédients nécessaires pour la réalisation des rituels de santería.

Cabildos : associations qui permettaient aux ressortissants esclaves ou libres de même origine de s'entraider et de perpétuer leurs coutumes (avec des restrictions). A la fin du XIX^e siècle les *cabildos* « de noirs » ont été restructurés de force en sociétés d'entraide, dont la plupart ont par la suite périclité suite aux persécutions dont elles étaient l'objet. Un certain nombre a toutefois subsisté de façon informelle, y compris pendant la révolution.

Egungun : ancêtre divinisé.

Ifá : dieu de la divination, aussi appelé Orula. Ce terme fait aussi référence à un système divinatoire complexe, maîtrisé à Cuba par des hommes ayant suivi une initiation particulière, appelés *babalaos*.

Lucumí : terme utilisé à Cuba pour désigner les esclaves yoruba et, par extension, la religion d'origine yoruba.

Odu : configuration de la pratique divinatoire. La *letra del año* est le résultat de l'analyse de l'*odu* régissant l'année.

Oricha : *orisha* voir *santería*.

Parrain ou *marraine* : (*padrino* ou *madrina*) homme ou femme qui initie la personne et lui enseigne ensuite les rudiments du culte. Considéré par beaucoup à Cuba comme le(la) véritable père (mère). Le filleul est idéalement censé leur devoir respect et obéissance, en échange de leur dévouement total. Ce terme est parfois employé pour désigner le ou la médium chez qui la personne a l'habitude d'aller se consulter.

Palo ou *palo-monte* : le *palo-monte* (*palo*, *mayombe*, *briyumba*...) est un culte ordinairement décrit comme d'origine bantoue. Il est basé sur le pacte de l'adepte avec des morts (*infumbe*). L'usage des ossements, des herbes et des morceaux de bois (*palos*) réduits en poudres, considérés comme porteurs de *force*, y est primordial.

Santería : la *santería* est un culte décrit comme d'origine yoruba, basé sur la dévotion et l'incorporation d'entités porteuses de grands principes de *force* appelées *orichas* ou *santos*, généralement représentées sous une forme anthropomorphe possédant plusieurs facettes complémentaires, dont entre autres un avatar catholique.

Spiritisme : ce terme désigne le culte visant à communiquer, par l'intermédiaire de médiums-voyants, avec les défunts, appelés à La Havane *morts de lumière*. Ils apportent de la *lumière* aux vivants, et ils prennent de la *lumière* au contact de ces derniers, l'objectif étant l'évolution des uns et des autres.