



HAL
open science

L'esprit de Nicolás, esclave congo. Possession et mémoire incorporée dans les cultes d'origine africaine à Cuba

Maxime Toutain

► **To cite this version:**

Maxime Toutain. L'esprit de Nicolás, esclave congo. Possession et mémoire incorporée dans les cultes d'origine africaine à Cuba. *cArgo - Revue internationale d'anthropologie culturelle et sociale*, 2017, pp.129-146. hal-03189355

HAL Id: hal-03189355

<https://hal.science/hal-03189355v1>

Submitted on 2 Oct 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Maxime Toutain est doctorant à l'université Toulouse – Jean Jaurès, affilié au laboratoire LISST-CAS (Laboratoire Interdisciplinaire Solidarités, Sociétés, Territoires – Centre d'Anthropologie Sociale – UMR 5193 du CNRS). Sa thèse, en préparation sous la direction de Stéphanie Mulot (CERTOP – UMR 5044), s'intitule « Mémoires de l'esclavage et cultes d'origine africaine à Cuba : étude du central Méjico (Matanzas) ».

Mots-clés : Cuba – mémoire incorporée – esclavage – cultes d'origine africaine – possession

L'esprit de Nicolás, esclave *congo*. Possession et mémoire incorporée dans les cultes d'origine africaine à Cuba

Maxime Toutain,

université Toulouse - Jean Jaurès/LISST-CAS

Julio, un des principaux *santeros*¹ du central Méjico, nommé avant la Révolution Álava², est régulièrement possédé par l'esprit de Nicolás, un ancien esclave qui aurait vécu dans cette plantation au cours du XIX^e siècle. Les pratiques religieuses de Julio, initié à la *santería* en 1964 à l'âge de 23 ans, naviguent entre le culte des *orichas*, le spiritisme et, dans une moindre mesure, le *mayombe*³ et le catholicisme pragmatique. Le tout produit un système cultuel cohérent, formé par de nombreux ponts reliant les cosmologies et les rites respectifs de ses diverses composantes religieuses, bien que chacune d'entre elles reste toujours bien identifiée.

Ayant débuté dans les premiers jours de l'année 1959, les possessions de Julio par Nicolás sont fréquentes. Elles se déroulent, le plus souvent, lors de cérémonies spiritistes, les « messes spirituelles ». Mais elles peuvent aussi être spontanées, se produire, par exemple, au milieu d'une conversation ou même d'une *telenovela*. Doué d'omniscience et gardien d'un savoir religieux important, Nicolás⁴ prodigue conseils et « travaux » (« trabajos » ou « obras ») religieux pour aider ses proches à résoudre les problèmes de leur quotidien.

¹ Praticants de la *santería*, culte cubain des *orichas*, divinités d'origine yoruba. Elles sont, de même, nommées *santos* (saints).

² Localité de 2700 personnes environ, attachée à une unité de production sucrière (UEB) de l'entreprise Azcuba. Il s'agit à l'origine d'une plantation fondée en 1836 et rachetée en 1846 par Don Julián Zulueta y Amondo qui y construisit un baraquement pouvant détenir jusqu'à 700 esclaves et qui fut réhabilité, à la suite de l'abolition de l'esclavage, en habitations. Rachetée en 1916 puis 1936 successivement par deux compagnies étatsuniennes, la plantation sera nationalisée en 1960 par la Révolution cubaine.

³ Variante du *palo-monte*, culte d'origine bantoue introduit par les esclaves d'Afrique équatoriale. Les entités principales y sont des esprits de défunts, nommées *nfumbis*, qui agissent sur le monde des vivants à la demande des pratiquants avec qui ils ont pactisé lors des rituels initiatiques.

⁴ Lors des descriptions ethnographiques, j'utiliserai dorénavant le prénom de Nicolás pour désigner Julio en situation de possession par cet esprit.

Bien que toujours très ritualisée, l'arrivée de Nicolás à travers le corps de Julio est toujours vécue par les adeptes qui gravitent autour de lui comme un moment joyeux. On échange des blagues avec l'esprit de l'ancien esclave, on chahute avec lui, on rit de ses moqueries et de son impertinence. Durant ces échanges amicaux, qui semblent des moments à la frontière entre sacré et profane, Nicolás se raconte et témoigne de son expérience d'esclave. Grâce à des observations directes et à des histoires autour de Nicolás recueillies auprès de Julio et de certains de ses proches, il est possible de reconstruire une hagiographie, empreinte de merveilleux, de cet esclave *congo*.

Bien que Nicolás soit *congo-guinea*, cette hagiographie débute avec le débarquement sur l'île de Cuba et la marche forcée jusqu'à la plantation. Là, il devient un esclave domestique et travaille dans la maison de Don Julián de Zulueta y Amondo, construite à quelques mètres des manufactures sucrières. De son vivant, Nicolás est une « personne mauvaise », un « diable ». Sa violence s'exprime toujours à travers sa *brujería* (sorcellerie). Ainsi, on raconte que Nicolás avait eu une aventure avec une esclave. Le concubin de cette dernière, furieux, voulut se venger, mais Nicolás, grâce à ses pouvoirs, s'empara de son esprit.



Fig. 1 - Demeure de Don Julián Zulueta, Central Méjico

Mais si Nicolás aime les femmes, il a une nette préférence pour les Blanches. À tel point qu'il n'hésite pas à séduire l'épouse du maître, Carmen Zulueta, et même sa fille. Pour cet outrage, il est puni aux fers et fouetté par le *mayoral* (contremaître). Nicolás veut se venger et prépare un « travail » contre le contremaître : ce dernier, ivre, mettra le feu à sa propre maison. La puissance de la magie de Nicolás s'exprime une dernière fois à la fin de sa vie. Il ne meurt pas à Cuba, mais sur sa terre natale, en Afrique. Une nuit de pleine lune, il rejoint trois autres esclaves *congos* devant le baraquement. Le groupe s'envole dans les airs et traverse de nouveau l'océan. Malheureusement, une fois retourné sur sa terre d'origine, Nicolás est déçu. Il ne la reconnaît plus. La moitié de son corps se met alors à pourrir et le sorcier utilise pour la dernière fois son savoir : il prépare un poison et se suicide.

D'un côté, le récit de Nicolás semble se présenter comme un témoignage de l'expérience de l'esclave, mais une expérience toute particulière, empreinte de merveilleux, qui montre un personnage violent, au discours racialisé, avec un rapport à l'Afrique ambigu. Au fur et à mesure de mes observations et des discussions entretenues avec Julio et ses proches, je me suis interrogé sur ce personnage que je percevais comme une personnification de l'oppression raciste du système plantationnaire. D'un autre côté, la date et le contexte particulier de la première possession, au lendemain du triomphe de la Révolution, obligent à prendre en compte le caractère politique du personnage. Or l'usage de la sorcellerie comme la séduction de la femme du maître induisent à penser ce politique en termes de résistance.

Recueilli par Miguel Barnet, le témoignage d'un ancien esclave, nommé Esteban Montejo, laisse penser que les pratiques culturelles d'origine africaine eurent dès la période coloniale une valeur politique importante dans les relations entre maître et esclave. Il raconte :

« Jusqu'aux contremaîtres [*mayorales*] y participaient [au *mayombe*] par intérêt. Ils croyaient aux sorciers, et c'est pour cela qu'aujourd'hui personne ne peut s'étonner que les Blancs croient en ces trucs. [...] Quand le maître punissait un esclave quelconque, les autres recueillaient un peu de terre pour la mettre dans une *cazuela*⁵. Avec cette terre, ils résolvaient ce qu'ils voulaient. Et le maître tombait malade ou il arrivait une souffrance quelconque à sa famille. Car tant que la terre était dans la *cazuela*, le maître y était pris et même le diable n'aurait pu l'en sortir. Ça, c'était la vengeance du *Congo*⁶ ».

Le personnage de Nicolás, en tant que « performance mnémorique explicite » où « le passé n'est pas seulement cognitivement remémoré mais aussi incorporé [*embodied*] » (Shaw, 2002 : 7), semble incarner cette « variété de formes discrètes de résistance qui n'osent dire leur nom », autrement dit une « infra-politique » (Scott, 2008 : 33). Déjà, les travaux de Lewis ont permis de mettre en relief le caractère protestataire des cultes de possession. En s'appuyant sur une démarche comparatiste, il observe que ces cultes permettent à des groupes subordonnés dans une société donnée de développer des « stratégies indirectes de protestation » (Lewis, 1977 : 93). Celles-ci peuvent prendre plusieurs formes : renversement des rôles de maîtres et esclaves, adoption de comportements interdits en temps normal, attraction du regard de la foule, assistance et entraide au sein du « club de possession » (*ibid.* : 109-114). Quoi qu'il en soit, si les accusations de sorcellerie permettent de rendre compte des rapports de pouvoir entre pairs (*ibid.* : 129 ; lire aussi Argyriadis, 2007), les cultes de possession offrent à voir les rapports verticaux entre dominants et dominés.

L'idée de la religion comme espace possible de résistance à une hégémonie politique et culturelle est aussi interrogée par Hans Baer et Merrill Singer (2002) à partir d'une étude sur les Églises africaines-américaines. Partant d'une posture marxiste, ces auteurs montrent que, malgré la diversité des formes religieuses incluses dans ce que l'on nomme les « Églises noires », celles-ci sont unies par « le besoin ressenti de contrer tant au niveau individuel que collectif, à travers le salut personnel comme action sociale, à travers des rituels occultes ou le militantisme politique, la double insulte du racisme blanc et de l'exploitation économique⁷ ».

⁵ Littéralement : marmite. Nommée aussi *caldero de brujo* (chaudron de sorcier), *prenda* (bijou) ou *nganga*, la *cazuela* est un objet rituel central des cultes du *palo-monte* ou du *mayombe*. Il est constitué de divers éléments d'origine végétale, animale et minérale regroupés dans un récipient métallique, tel un petit chaudron. Voir Kerestetzi, 2012.

⁶ « Hasta los propios mayores se metían [en el mayombe] para buscarse sus beneficios. Ellos creían en los brujos; Por eso hoy nadie se puede asombrar de que los blancos crean en estas cosas. [...] Cuando el amo castigaba a algún esclavo, los demás recogían un poquito de tierra y la metían en la cazuela. Con esa tierra resolvían lo que querían. Y el amo se enfermaba o pasaba algún daño en la familia. Porque mientras la tierra ésa estaba dentro de la cazuela, el amo estaba apresado ahí y ni el diablo lo sacaba. Esa era la venganza del congo con el amo » (Barnet, 2008 : 29 ; la traduction est la mienne).

⁷ « The unity within the diversity, we argue, is the felt need to counter at the individual or group level, through personal salvation as social action, through occult rituals or political militancy, the twin insults of white racism and economic exploitation » (Baer et Singer, 2002 : xvi ; la traduction est la mienne).

Cependant, face à l'hégémonie blanche à laquelle sont soumis les descendants d'esclaves, les réponses offertes par ces multiples mouvements religieux divergent et se répartissent le long d'un continuum allant de la protestation (*protest*) au compromis (*accommodation*) (*ibid.* : 274-279). En extrapolant au-delà du contexte étatsunien, il serait possible de placer le système culturel cubain d'origine africaine dans ce que ces auteurs nomment les religions « thaumaturgiques », placées au plus près du pôle du compromis. Cependant, Erwan Dianteill montre, grâce à l'ethnographie d'Églises « spirituelles » de la Nouvelle-Orléans, les limites d'une telle dichotomie, dues à une définition trop « fruste » de la notion de contestation, qui s'appuierait toujours sur un mouvement identitaire noir américain explicite et public. Toute autre forme d'action serait alors renvoyée du côté du compromis (Dianteill, 2006 : 160). Or Dianteill montre que les Églises spirituelles, où se déroulent des possessions par des « esprits combattants », tels que celui de l'Indien Black Hawk, sont des espaces de « contestation implicite d'ordre symbolique » (*ibid.* : 161).

Mais qu'en est-il lorsque l'esprit n'est pas un combattant ? À l'instar des cultes cubains, il existe dans les cultes brésiliens d'origine africaine, tel l'*umbanda*, des esprits d'esclaves nommés *pretos velhos* (vieux noirs). Selon Lindsay Lauren Hale (1997), les possessions par ces esprits offrent une lecture christique de la figure de l'esclave, dont la souffrance montre la voie de la rédemption. Conformément à la morale catholique, prônant le pardon, l'humilité, la soumission à Dieu et la recherche pacifique du compromis avec le pouvoir, ils semblent légitimer les structures de la domination (Hale, 1997 : 407). Cependant, l'auteure témoigne de la présence dans ce culte de possession d'une autre figure de l'esclave, le *feiticeiro* (sorcier). Maîtres dans l'art de la magie africaine, ces esprits sont invoqués après minuit pour résoudre des conflits désespérés, où « la victoire du client implique de terribles conséquences pour l'autre parti » (*loc. cit.*). Entre la contestation ouverte du combattant et la soumission rédemptrice du martyr, la sorcellerie des esclaves africains, réalisée dans l'ombre à travers les corps des médiums, peut être considérée comme un *texte caché*, autrement dit un ensemble de « discours et pratiques qui prennent place 'en coulisse', en-deçà de l'observation directe des dominants, et qui peuvent confirmer, contredire ou infléchir ce qui apparaît dans le texte public » (Scott, 2006 [en ligne]). Les discours et pratiques liés à la mémoire et à l'imaginaire de la sorcellerie des esclaves africains semblent donc bien correspondre à une « infra-politique », terme qui permet de rendre compte de l'ensemble des postures implicites possibles face à la domination et donc de dépasser la dichotomie contestation/compromis.

Mais ce qui est important dans cette mémoire incorporée de l'esclavage est ce qu'elle peut nous apprendre de l'expérience vécue des médiums et des membres de leur groupe religieux. Rejetés par le spiritisme brésilien car considérés comme des entités inférieures, les *pretos velhos* sont au cœur de l'*umbanda* pour cette même raison. Leur proximité avec le monde des vivants les rend plus aptes à aider ces derniers (Dianteill, 2008). Effectivement, l'expérience vécue de la domination par les médiums offre les matériaux nécessaires à la construction de ces figures de l'esclave, faisant coïncider la mémoire collective de l'esclavage avec la mémoire individuelle des médiums inscrite dans leur propre corps (Hale, 1997 : 398).

Je souhaite donc montrer ici que les possessions de Julio par Nicolás constituent une mémoire incorporée d'une infra-politique des esclaves, qui fait écho à celle produite et appliquée par Julio et ses proches dans le contexte actuel, issu de la « période spéciale en temps de paix⁸ ». Ce type d'interprétation suppose une approche dynamique fondée sur le récit de Julio afin de comprendre comment son expérience vécue a rendu possible l'incorporation non pas d'un mais, comme nous le verrons, de trois types distincts de mémoire de l'esclavage. Or, que ce soit dans les discours ou dans les pratiques liés à l'esprit de l'ancien esclave, le merveilleux reste omniprésent. Il sera donc nécessaire, dans un premier temps, d'interpréter les possessions de Nicolás à la lumière de l'archétype constamment mobilisé dans le système culturel cubain d'origine africaine, du sorcier *congo*, lui-même issu d'un imaginaire construit autour du culte du *palo-monte* au début du XX^e siècle.

La figure du sorcier *congo* : imaginaire du *palo-monte* et spiritisme

Nicolás, lors des possessions, n'hésite pas à affirmer son identité. « Moi, je suis sorcier, dira-t-il, lors d'une messe spirituelle. [...] Oui, je suis un *Congo* qui a trois marques [*rayos*]. Je ne suis pas *Carabali*, Je ne suis pas *Lucumí*⁹ ». De même, la petite statue représentant l'ancien esclave, parée de la miniature de son *caldero de brujo*, laisse peu de doute sur la nature du personnage. Nicolás est une version particulière d'une des principales figures archétypales du culte des morts présent dans le système culturel cubain d'origine africaine : celui de l'esclave *congo*. Comme tout esprit d'esclave *congo*, Nicolás est grossier et parle le *bozal*, langue parlée par les esclaves africains, fondée sur un espagnol à la syntaxe et grammaire imprécises et mobilisant de nombreux africanismes.



© Maxime Toutain (2016)

Bien que les esclaves et leurs descendants aient activement participé aux luttes de l'indépendance, les premières années de la république cubaine furent marquées par une « chasse aux sorcières » (Palmié, 2002 : 189). Les religions d'origine africaine sont perçues alors comme un frein au progrès de la nation. À partir des années 1930 débute le mouvement afrocubaniste, influencé par la mode de l'art nègre en Europe, qui va porter un nouveau regard sur les cultes d'origine africaine (Argyriadis, 2000). Cependant, les catégories d'identification ethnique produites par les études raciales sur les différentes populations esclaves du XIX^e siècle, et reprises ensuite par l'anthropologie du XX^e siècle, vont induire une hiérarchie entre ces cultes selon leur origine : d'un côté, le *palo-monte*, vu comme « un ensemble de pratiques magiques disparates, au demeurant malfaisantes ou grossières » et, de l'autre, la *santería*, une religion « savante » à la tradition plus « pure » (*ibid.* ; Capone, 2000).

Fig. 2 - Statuette de Nicolás

⁸ Déclarée en 1991 suite à l'effondrement de l'URSS, principal partenaire économique, la « période spéciale en temps de paix » est caractérisée par une forte crise économique et un ensemble de réforme de l'État cubain.

⁹ Les termes *Congo*, *Lucumí* et *Carabali* renvoient tous à des ethnonymes utilisés durant la période coloniale afin d'identifier l'origines des esclaves.

Pourtant, dès la fin du XIX^e siècle, ces deux cultes vont, petit à petit, former un système cultuel cohérent, selon un processus qui a fait de la *santería* le modèle religieux de référence (Palmié, 2002 : 163 ; Testa, 2004), mais où chaque culte conserve un espace qui lui est propre. Selon Stephan Palmié, les pratiquants des cultes d'origine africaine produisent alors une « sociologie indigène des formes religieuses » qui transforme le discours académique sur les origines des cultes en discours sur la moralité des interactions entre les humains et les entités (Palmié, 2002 : 162). D'un côté, la relation entre les *santeros* et les *orichas* est fondée sur la conciliation et l'échange ; de l'autre, celle qui unit le *palero* et le *nfumbi* est établie par un pacte. Ce dernier repose sur un déséquilibre qui place l'esprit du défunt dans une relation de dépendance, évoquant l'achat de l'esclave par le maître (*ibid.* : 166-168). De plus, le *palo-monte* constitue une « métaphore sacrée de l'esclavage » (Matory, 2007), comme le montre Lydia Cabrera lorsqu'elle évoque les relations entretenues entre le *palero*, le *nfumbi* et les autres éléments contenus dans la *nganga* : « Le *ngangulero*, le maître, commande le mort ; le mort, qui est le contremaître, commande les bois et les animaux qui forment le groupe des esclaves¹⁰ ». Les discours sur la déshumanisation et sur la violence, liés à la forme de sociabilité représentée dans la relation entre le *palero* et le *nfumbi*, rappellent donc la société plantationnaire. Ainsi, « nombre de *nfumbi* invoqués et incorporés dans ces rites sont, de fait, pensés comme étant les esprits des esclaves. [...] Leur comportement brutal et violent lors de la possession [...] révèle une relecture contemporaine de l'expérience de l'esclave du XIX^e siècle¹¹ ».

Bien que Julio ait été initié au *mayombe*, possédant alors sa propre *nganga*, environ un an avant sa première possession par Nicolás, sa pratique religieuse semble clairement se situer du côté de la *santería*. Né le 21 janvier 1941 dans une habitation de l'ancien baraquement, il grandit au milieu des anciens esclaves de Zulueta et de leurs descendants, dont la pratique majoritaire est le culte des *orichas*. À l'âge de sept ans, il subit ses premières possessions, mais non pas par des esprits de défunts, tel Nicolás, mais par des *orichas*. Lorsqu'il s'initie en 1964 sous la tutelle d'Oggún, son saint protecteur, il reçoit l'objet de culte dédié à cette divinité qu'il doit « nourrir » chaque année. Autrement dit, il doit y verser le sang d'animaux sacrificiels, essentiellement des boucs et des poulets. Or ce moment sera le seul où Julio nourrira de même sa *prenda* Mariquilla. Enfin, le vieux *santero* souligne qu'à l'inverse de ce qui se fait dans d'autres branches du *palo-monte*, sa *prenda* ne contient pas d'ossement humain et que le *nfumbi* peut aller et venir à sa guise. La relation existante entre Julio et son *nfumbi* montre clairement que sa pratique du *mayombe* est subordonnée aux normes morales de la *santería*. Comment comprendre alors la mobilisation de la figure archétypale de l'esclave *congo*, au fondement du personnage de Nicolás ?

¹⁰ « El ngangulero, el amo, manda al muerto; el muerto, que es mayoral, manda a los palos y animales, que son la dotación. » (Cabrera, 1996 : 125 ; la traduction est la mienne).

¹¹ « Finally, many of the *nfumbi* invoked and incorporated in such rites are, in fact, thought of as being the spirits of slaves. [...] their brutish and violent possession behavior [...] enacts a present-day reading of nineteenth-century slave experience » (Palmié, 2002 : 176 ; la traduction est la mienne).



© Maxime Toutain (2016)

Fig. 3 - Nganga de Julio

Cette apparente contradiction s'explique par la présence d'une troisième tradition dans le système culturel présenté ici : le spiritisme. Selon Kenneth Routon (2006), le spiritisme kardécien, que Julio connaît depuis l'enfance, et sa théorie de « l'élévation spirituelle » permettent de construire une métacosmologie réunissant les différentes cosmologies transatlantiques qui constituent le champ religieux des cultes cubains d'origine africaine.

Avant que l'esprit ne révèle lui-même son nom, Nicolás était d'abord appelé *Aruru*, seul mot qu'il répétait à tue-tête. Signifiant selon Julio « lumière », ce terme renvoie directement à la théorie kardécienne de l'élévation des esprits. De son vivant, me raconte l'un des proches de Julio, les « travaux » de Nicolás « étaient puissants (*fuertes*) » mais une fois mort, « son esprit [s'] est un peu plus élevé, purifié » et aujourd'hui sa magie ne sert que le bien. La présence d'un dessin représentant Nicolás au-dessus de la *bóveda espiritual*¹² de Julio montre clairement qu'il n'est pas un *nfumbi*, mais un « espíritu de luz », entité liée à la cosmologie spiritiste.

En créant un continuum entre la « matière » et la « lumière » où chaque

type d'entité a une place, le spiritisme autorise le dépassement des frontières entre les cultes et produit des espaces interstitiels où peuvent circuler les imaginaires qui leur sont associés (*ibid.* : 77-103 ; voir aussi Palmié, 2002 : 192-193).

Ainsi, la figure d'un sorcier *congo* tel que Nicolás peut apparaître lors de cérémonies spiritistes, mais aussi, spontanément, hors de tout contexte religieux. Et parce qu'ils sont « les esprits les plus puissants du *palo-monte* », car natifs d'Afrique et « par extension, brutaux, sauvages, ignorant la vie civilisée, manquant de sensibilité morale mais investis de leur intense perception et de leur savoir magique¹³ », leurs mobilisations permettent de garantir l'efficacité rituelle de leur « travaux ».

¹²- Littéralement, voûte spirituelle. Autel spirite composé de verres d'eau dont l'un, au centre, contient un crucifix.

¹³- « The strongest spirits in Palo Monte are described as recently arrived slaves, or bozales, and by extension brutos, savages, having no understanding of civilized life, lacking moral sensibility but empowered by their heightened perception and magical knowledge » (Routon 2006 : 159 ; la traduction est la mienne).



© Maxime Toutain (2016)

Fig. 5 - *Bóveda espiritual* de Julio, avec de part et d'autre du crucifix, le buste d'Antonio Maceo (à gauche) et de José Martí (à droite)

Fig. 4 - Dessin représentant Nicolás accroché au-dessus de la *bóveda espiritual* de Julio (les portraits sont ceux des parents de Julio)



© Maxime Toutain (2016)

Cependant, pour Katerina Kerestetzi (2013), cette efficacité rituelle provient de la « position affichée à la frontière entre le monde des vivants et celui des morts », d'où émerge la légitimité du pouvoir des *paleros*. Bien que produite dans le contexte du *palo-monte*, cette idée semble s'appliquer à Julio. Cette position entre morts et vivants est accentuée chez le vieux *santero* par la quantité d'esprits qu'il incarne – au point d'être ironiquement qualifié de « cimenterio (cimetière) » par ses proches – et par le caractère spontané de nombreuses possessions, faisant de la mort une présence quotidienne.

Au croisement des mémoires

Ce rôle de médiateur entre humains et esprits implique la capacité de mobiliser des personnages qui vont au-delà de simples archétypes et qui renvoient à un passé connu et reconnu. Dans le cas de Nicolás, ce passé est bien évidemment l'esclavage.

À écouter le récit de vie de Julio, le personnage de Nicolás paraît être le résultat d'un long processus : « Les gens ne le comprenaient pas, et ils l'éduquèrent, et l'éduquèrent ». Cette notion d'« éducation » des entités, qu'elles soient *espíritus de luz*, *nfumbis* ou *orichas*, renvoie au processus où, petit à petit, grâce aux possessions ou aux divinations, le pratiquant définit « la nature de ses personnages protecteurs, les accumule, affine leurs particularismes, complexifie leur caractère et leur histoire personnelle, les rend en fait de plus en plus humains » (Argyriadis, 1999 : 126). Comprendre la place de la mémoire de l'esclavage dans le personnage de Nicolás

suppose donc une démarche diachronique qui débute exactement avec le triomphe de la Révolution.

L'année 1959 signifie pour Cuba l'avènement d'une nouvelle citoyenneté représentée par la figure du *compañero*. Celle-ci apparaît dans le paysage politique cubain dès les luttes de 1933 contre le gouvernement de Machado (Karnoouh, 2005b : 7). À cette époque, le *central* Álava, à l'instar de beaucoup de plantations de la province de Matanzas, fut le théâtre de nombreuses grèves¹⁴. En était alors l'administrateur Julio Tarafa, un proche de Machado, alors que les lieux appartenaient à une compagnie étatsunienne, la *Sugar Cane Company*, qui les avait rachetés aux héritiers de Zulueta en 1916. Tarafa est connu pour les nombreux travaux qu'il a réalisés à Álava : un parc pour les enfants, un mirador, mais aussi le premier lycée, réservé aux enfants blancs de bonne position, avec, à côté, un « ciné-théâtre » dans lequel les rangées de droite étaient réservées aux Blancs, celles de gauche aux Noirs¹⁵. Avec la fuite de Machado en 1933, Tarafa fut remercié et remplacé par Antonio Carillo. Homme de « droite dure », il aurait fait enfermer des communistes et fait appel à la *guardia rural* pour intervenir lors de grèves. À la différence de son prédécesseur, Carillo montre une certaine préoccupation pour la population de couleur du *central*. Il participe aux *bembé*¹⁶ et installe dans un local de l'aile sud du baraquement l'*Ateneo*, société récréative et d'entraide pour les personnes de couleur. Pourtant, cette sympathie reste ambiguë puisqu'il fait construire l'église à quelques mètres de l'*Ateneo*, à l'endroit même où vivait Rafaela « Macua » Zulueta, ancienne esclave et principale *santera* de l'histoire d'Álava¹⁷.



© Auteur et date inconnus

Fig. 6 - Aile sud du baraquement avec au premier plan l'église puis le préau de l'*Ateneo*

Les années 1930 sont donc le théâtre de la diffusion de deux éléments importants quant à la relation au pouvoir et à la nationalité : la notion de *compañero* apporte une vision de la citoyenneté fondée sur l'homogénéité raciale et nationale empruntée par les leaders communistes, comme Julio Antonio Mella, à la pensée de José Martí pour qui le cubain « est plus que noir, plus que blanc, plus que mulâtre » (*ibid.* : 6). Cet idéal politique unitaire semble avoir trouvé une place dans le champ religieux, et plus particulièrement spiritiste, comme le montre la présence sur la *bóveda espiritual* de Julio des bustes de José Martí et d'Antonio Maceo, ce dernier étant le « symbole du métissage et de la réconciliation raciale, en un mot, de l'ethnonation cubaine » (Karnoouh, 2005a : 308).

¹⁴ Je remercie Carlos González Quintina, historien à la municipalité de Colón, pour les nombreuses informations historiques sur le *central* Méjico mobilisées ici.

¹⁵ Carlos González Quintina me précise que cette ségrégation n'était pas instituée par un règlement mais qu'il s'agissait plus d'« auto-discrimination ».

¹⁶ Fête religieuse ou profane où l'on joue des instruments percussifs.

¹⁷ Elle est la fille de l'esclave Ta Jorge. Ce dernier est connu pour avoir fondé les principaux *santos paradós* d'Álava et pour avoir apporté d'Afrique une statuette à l'effigie d'Eleggua. La fête donnée en honneur de cette divinité est encore aujourd'hui un moment important pour tous les habitants du *central*.

Cette décennie est aussi, nous l'avons vu, celle de l'arrivée de la *santería* moderne à Álava. Pour Kristina Wirtz, celle-ci se construit à la jonction de deux « positions métaculturelles » qui supposent des « consciences historiques » particulières (2004). D'un côté, une position sacrée induite par la pratique religieuse accompagne une « conscience historique » centrée sur la tradition et sa transmission, alors que, de l'autre, se trouve une position folkloriste, produite par l'élite intellectuelle, où la *santería* devient le symbole d'un héritage africain essentiel à la *cubanité* (*ibid.* : 416). Cette position folkloriste se retrouve dans les écrits de Fernando Ortiz, fondateur de l'anthropologie cubaine et promoteur de l'afrocubanisme. Si dans ses premiers écrits, comme *Los Negros brujos* (1996a), il considère les cultes d'origine africaine comme un frein au progrès de la jeune nation cubaine, il propose quelques années plus tard le concept de « transculturation ». Ce concept permet de rendre compte du rôle de toutes les composantes transatlantiques, et donc africaines, dans la formation d'un *ethnos* cubain (Ortiz, 2011). Cependant, cette position folkloriste n'est pas la promotion d'une africanité cubaine. En tant que folklore, celle-ci appartient à un passé que l'on doit conserver, mais elle permet la promotion d'une idéologie cubaine du métissage face aux États-Unis et leur modèle ségrégationniste, comme on peut le lire dans le premier article de Nicolás Guillén (2011).

Julio naît et grandit dans un espace et un temps contradictoires. Face à une forte racialisation des relations sociales, marquée dans l'espace du *central* Álava, l'idéologie unitaire de José Martí valorise le métissage dont la *santería* devient un symbole. Mais elle est métisse et non africaine. Cette relation à l'Afrique, construite entre la rupture et la reconnaissance, se trouve bel et bien dans le personnage de Nicolás. De retour sur le sol africain, Nicolás, déçu de ne plus reconnaître sa terre natale, pourrit à moitié. À la suite de son expérience de l'esclavage, il n'est plus africain mais cubain.

Le 1^{er} janvier 1959, Fidel Castro entre dans La Havane et marque ainsi le début de la Révolution. Le lendemain, Julio est possédé pour la première fois par Nicolás. Difficile de ne pas penser qu'il existe un lien entre ces deux événements. Pourtant, lorsqu'on interroge Julio sur son expérience du triomphe de la Révolution, sa réponse renvoie directement au religieux : « Je ne le voyais pas d'un mauvais œil, puisque j'étais tout jeune. Mais, je ne me mêlais pas à cela. Mon truc à moi c'était la *santería*, la *santería*¹⁸ ». Pourtant, derrière ce détachement empreint d'une relative sympathie, les changements qui vont se produire au *central* Álava, durant les premières années, vont créer les espaces nécessaires à la diffusion de l'idéologie révolutionnaire et de la mémoire historique qui lui est associée.

Alors que l'acte de propriété du *central* avait été donné au gouvernement révolutionnaire lors de la célébration du 26 juillet 1959, la nationalisation devint effective en 1960 avec la nomination de Rafael Martín Altuna comme « délégué contrôleur (*delagado interventor*) », puis comme administrateur. Chargé de la transition entre le modèle de gestion capitaliste et le modèle socialiste, Altuna va pratiquer une véritable politique de *tabula rasa*. Il rebaptise le *central* qui devient Méjico en hommage à la nation qui a aidé la Révolution, détruit tout ce qui peut représenter l'ancienne bourgeoisie au pouvoir, comme le parc d'attraction. Il mène

¹⁸- « No lo veía mal, si yo estaba jovencito. No me metía en eso. lo mío era santería, santería ». Entretien avec Julio, le 3 septembre 2016 ; la traduction est la mienne.

surtout une politique anti- raciale importante. Ainsi, il transforme l'*Ateneo* en Maison des ouvriers (*Casa del obrero*) et le lycée en école ouverte à tous. De même, il ferme le ciné-théâtre et construit pour le remplacer l'*anfiteatro* afin que tous puissent voir des films sans distinction de couleur. Enfin, il réforme l'ancienne maison de Don Zulueta, transformée en hôtel après la vente de 1916, en logement et cantine pour les ouvriers du *central* dont Julio fait partie. La création de ces divers espaces laisse penser que Julio a été amplement en contact avec l'idéologie révolutionnaire et qu'il a pu ainsi mobiliser l'historiographie officielle de l'esclavage dans la construction du personnage de Nicolás.

Le champ de l'historiographie cubaine a connu de même une importante transition durant les années 1960. Cette décennie est le théâtre d'un débat à propos de la révision nécessaire de l'histoire nationale par la Révolution. D'un côté se trouvent les historiens de l'École d'Histoire de l'université de La Havane, présidée par Sergio Aguirre. Leurs recherches sont centrées sur une réinterprétation des sources existantes pour les faire coïncider avec la terminologie marxiste-léniniste. En face se trouvent des historiens, tels que Manuel Moreno Fraginals, Jorge Ibarra ou encore Walterio Carbonell, qui produisent une recherche innovante sur des épisodes négligés tels que les soulèvements d'esclaves et les conspirations. Parallèlement, une autre contribution est réalisée à travers des recherches ethnographiques publiées dans l'ouvrage de Miguel Barnet, *Biografía de un cimarrón* (Quinn, 2007 : 384).

Ce débat va se terminer dans les années 1970 avec la domination de l'idéologie portée par l'École d'Histoire. Elle s'inscrit dans la volonté prônée depuis le centenaire du début de la première guerre d'indépendance, la « Guerre des dix ans » (1868-1878), d'écrire une historiographie téléologique, où la Révolution menée par Fidel Castro devient l'accomplissement de « cent années de lutte ». Pourtant, nombre de révisions proposées par Fraginals, Ibarra et Carbonell ont intégré l'historiographie officielle, dont – notamment – le caractère révolutionnaire des rebellions d'esclaves et la reconnaissance de leurs contributions ainsi que de celles de leurs descendants dans les luttes d'indépendance (*ibid.* : 395).

L'importance donnée à la question des révoltes et du marronnage, autrement dit de la résistance directe et ouverte des esclaves, s'inscrit parfaitement dans une rhétorique de la lutte. Ce thème classique de la culture politique cubaine naît dès la période d'occupation de l'île par les États-Unis (1898-1902) et est réinvesti en 1961 avec le début de l'embargo (Karnouh, 2007). Kenneth Routon évoque alors un imaginaire national cubain fortement lié à la notion de marronnage (Routon, 2006 : 133).

De ce point de vue, le personnage de Nicolás semble avoir été construit à partir de cette historiographie qui privilégie la figure de l'esclave rebelle. Ainsi, j'ai pu l'entendre se qualifier de « cimarrón » alors que, après avoir singé un signe de croix fait à l'envers, il s'est moqué ouvertement des tentatives de l'aumônier de lui apprendre le catéchisme. Cette idée d'une faible christianisation des esclaves, due à la réticence des propriétaires, pour des raisons morales et économiques, reste un des thèmes importants non seulement de l'historiographie cubaine de l'esclavage mais aussi de l'anthropologie qui voit là une explication à la persistance des cultes d'origine africaine avec le syncrétisme. Celui-ci est alors perçu comme le résultat

d'une stratégie de résistance culturelle qui consiste à cacher les cultes africains derrière le masque des cultes des saints catholiques (Argüelles et Hodge, 1991 ; Bolívar Aróstegui et López Cepero, 1995). De même, l'histoire du retour en Afrique de Nicolás renvoie à un fait fortement présent dans l'historiographie de l'esclavage. Il s'agit de l'idée, déjà présente dans *Los Negros esclavos* de Fernando Ortiz (1996b), que certains esclaves se suicidaient, mus par la croyance qu'une fois morts, ils renaîtraient sur leur terre natale. Ainsi, certains maîtres et contremaîtres n'auraient pas hésité à mutiler les corps des esclaves qui s'étaient ôté la vie pour décourager les autres prétendants au suicide. L'histoire du retour en Afrique de Nicolás, où il se donne la mort avec un poison, peut alors être interprétée comme l'incorporation de cette représentation du suicide des esclaves tel un acte de résistance.

Mais Nicolás n'est ni un marron, ni un conspirateur. Même lorsqu'il s'oppose au *mayoral*, il le fait par vengeance et non pour se libérer, lui ou les autres esclaves. Surtout, il le fait de manière détournée, par le truchement de sa sorcellerie. Cela s'explique, il nous semble, par la mémoire collective locale qui délimite le champ des possibles pour la construction du personnage de Nicolás, puisqu'il est censé être une personne ayant réellement vécu à Álava. Or le discours le plus fréquent concernant le marronnage à Álava est celui de l'absence de révolte ou de marronnage. Cela aurait deux explications : la topographie de la zone, sans relief, qui n'aurait pas pu permettre à des esclaves fugitifs de se cacher et le caractère même du maître des lieux Don Julián de Zulueta, décrit comme un homme cruel. La résistance directe à Álava renvoie en réalité à l'histoire de l'esclave Ta Ciriaco qui, après une tentative de révolte ou de fuite, fut pendu par les pieds sous les ordres de Zulueta et laissé en pâture aux charognards, pour servir d'exemple aux autres esclaves. Cela ne veut pas dire qu'il n'existe pas de souvenir de résistance dans cette mémoire collective, mais celle-ci est discrète. Ainsi, on raconte l'histoire d'un autre esclave, Ta Higinio, dont les connaissances botaniques avaient fait de lui le guérisseur des esclaves. En plus de soigner, on raconte qu'il préparait un breuvage distribué à tour de rôle et dans le secret le plus total¹⁹. Ceux qui le buvaient s'évanouissaient alors qu'ils étaient dans les champs, ce qui leur donnait ainsi le droit à trois jours de repos. La mémoire collective présente au *central* Méjico est, lorsqu'il s'agit de résistance, celle d'une résistance discrète, parfait exemple d'infra-politique. On retrouve la question de l'usage des plantes chez Nicolás, lorsqu'il raconte que les esclaves préparaient une mixture à base de vin sec et de *buevo de gallo*²⁰ pour se frictionner le corps après avoir été battus.

Le dernier point que nous souhaitons évoquer semble montrer toute la complexité de la construction du personnage de Nicolás qui mobilise mémoire historiographique officielle, mémoire collective locale, mais aussi une mémoire « habitus » héritée du système plantationnaire. Il s'agit de sa relation aux femmes.

¹⁹ Eneida, une des descendantes de Ta Higinio, est l'historienne amateur qui a réussi à recueillir ce fait à travers des entretiens de descendants d'esclaves de première génération dans les années 1970. Elle raconte qu'elle a eu beaucoup de difficultés à parler de ce sujet, car ces interlocuteurs avaient encore peur de violer ce secret.

²⁰ Bois laiteux, littéralement « œuf de coq ». *Tabernaemontana citrifolia* L.

Nicolas est un séducteur. Au-delà des histoires de la conjointe de l'esclave et de la femme et de la fille de Zulueta, ce trait de caractère se retrouve lors des possessions où Nicolás a un comportement fortement sexualisé face à toutes femmes ayant une peau claire. Cette attitude renvoie à un thème fréquent dans l'historiographie de l'esclavage : celui du déséquilibre en nombre existant entre les femmes et les hommes au sein des plantations (Moreno Fragnals, 1964 : 155-156). Bien que l'accès aux femmes soit donc dans la société plantationnaire extrêmement limité, il ne représente pas un problème pour Nicolás, qui se montre comme une personne déjouant les restrictions du système.

Mais sa sexualité est avant tout racialisée. La première interprétation possible nous ramène à l'idée, développée ci-dessus, que le personnage de Nicolás s'inscrit dans une idéologie du métissage, où Blanc(he)s et Noir(e)s seraient naturellement attiré(e)s l'un par l'autre – discours toujours très présent aujourd'hui. Ainsi, Julio me qualifia la relation entre les Blancs et les Noirs à Álava suite au triomphe de la Révolution d'« arroz congrí !²¹ », montrant bien son adhésion à l'idéologie nationale.

Une autre lecture possible de ce comportement est qu'il est une mémoire *habitus* issue de la hiérarchie socio-raciale. Il suffit simplement d'entendre son auto-désignation raciale pour s'en rendre compte : « Je ne suis pas noir, m'affirme-t-il, si je le suis, qu'on me tue dans un coin ». Un des amis les plus proches de Julio, témoin de cette scène, se retourne vers moi et me dit, amusé : « Tu as vu, Maxi', comme il est raciste ! ». Selon lui, la contradiction entre l'origine de Nicolás et son refus d'être qualifié de Noir s'explique par son statut particulier. Travaillant comme domestique dans la maison du maître, Nicolás jouit d'un statut plus élevé dans la hiérarchie plantationnaire, statut qui trouve une expression en termes raciaux.

La racialité présente dans le personnage de Nicolás ne semble pas être le résultat de l'influence directe d'une historiographie nationale, celui d'un *habitus* issu de la société plantationnaire qui a pu se reproduire après l'abolition. Lors d'une discussion avec deux femmes de sa génération, Julio s'est souvenu d'une femme, qu'il a qualifiée de « mulata », qui s'asseyait dans le ciné-théâtre du côté des Blancs, car, selon lui, elle fréquentait alors un Blanc. Ainsi Julio me précise qu'à cette époque, « tu avais quatre pesos, une position dans l'administration, et voilà ! Tu étais blanc ! ». La séduction des femmes blanches devient alors une stratégie pour revaloriser sa position sociale.

Une dernière interprétation part du thème, présent autant dans l'historiographie que dans les films et la mémoire collective, du viol de la femme noire par le maître blanc. L'histoire de Nicolás procède alors non seulement à une inversion raciale mais aussi à une autre inversion concernant l'accès aux femmes. L'histoire, en renvoyant l'homme blanc à la bestialité, et donc au « sauvage », permet d'inverser les représentations raciales issues de l'esclavage.

Ainsi la relation à la femme blanche, personnifiée par Nicolás, peut avoir deux strates de lecture. Tout d'abord, il s'agit d'une mémoire *habitus* de la hiérarchie socio-raciale, ce qui, nous le verrons, garde tout son sens dans le contexte économique cubain contemporain caractérisé par la prépondérance du tourisme. Cependant, l'histoire de la séduction de la femme du maître semble être un retournement de la représentation courante dans l'historiographie du viol de la femme esclave par le maître. Cette séduction renvoie à une forme discrète de résistance.

²¹ Plat mélangeant du riz et des haricots noirs.

Nicolás aujourd'hui

Les récits de Nicolás sont toujours produits lors des possessions. Ils correspondent en réalité à des lectures « exemplaires » (Todorov, 2004 : 30) du passé face aux diverses situations de ses proches. S'impose alors, pour une étude sur la mémoire, d'établir ce qui « rend certaines propositions sur le passé négociable et d'autre impensables » (Routon, 2006 : 105). Ainsi la compréhension du personnage de Nicolás ne peut être complète qu'en le recontextualisant dans le présent.

Ce contexte est défini par la « période spéciale en temps de paix » qui débute en 1990, à la suite de la chute du bloc de l'Est. Pour faire face à la crise économique, le gouvernement prend une série de mesures : développement du tourisme de masse, légalisation du dollar puis création du *peso* convertible, libéralisation d'une partie de la production agricole et de sa vente. Cela produit plusieurs conséquences importantes, dont le « développement de pratiques clandestines et individualistes » (Karnououh, 2005a : 303). Dans le cas du *central* Méjico, la crise économique a été amplifiée par l'arrêt complet de l'usine, principale source de revenus pour les habitants du *central*, de 2005 à 2013. Bien que certains continuent d'y travailler pour effectuer des réparations ou travaillent dans le chemin de fer, la majorité d'entre eux est obligée soit de travailler au noir pour des producteurs particuliers, soit de participer au marché noir de denrées alimentaires produites dans les alentours ou de biens manufacturés achetés à La Havane. Cet ensemble de pratiques de survivance est le plus souvent signifié à travers le terme de *lucha* (lutte) qui, pour Lorraine Karnououh, représente « une résistance socio-psychologique quotidienne face aux difficultés matérielles et aux transformations symboliques » (Karnououh, 2007 : 340). En d'autres termes, il s'agit ici de stratégies de résistance qui ne disent pas leur nom, donc de l'infra-politique.

Or les possessions par Nicolás s'inscrivent dans cette infra-politique, à travers notamment les « travaux » religieux. Ceux-ci sont le plus souvent réalisés pour permettre le « desenvolvimiento (épanouissement) », pour la « firmeza (assurance, vaillance, stabilité) », pour que « la nourriture ne manque jamais ». L'objectif de ces « travaux » rejoint les stratégies développées face aux pénuries dues à la crise économique.

L'orientation de l'économie vers le tourisme a aussi d'autres conséquences au niveau local pour lesquelles le personnage de Nicolás semble également offrir une lecture. En effet, entretenir des relations avec des étrangers offre la possibilité d'avoir accès aux *pesos* convertibles, devenus aujourd'hui incontournables pour accéder à certains produits de première nécessité que le rationnement n'arrive plus suffisamment à fournir. Depuis le début des années 1990 s'est développé, dans les principaux pôles touristiques de l'île, un ensemble de pratiques, nommées *jineterismo*, allant du guidage improvisé à la prostitution, en passant par le trafic de cigares. Ainsi, à cause de la différence d'accès des Cubains aux *pesos* convertibles, « l'homogénéité sociale produite par un accès égalitaire aux biens et aux services sociaux a en partie été remise en question [...] entraînant une crise des valeurs morales et éthiques » (Karnououh, *ibid.*).

Pour Kenneth Routon, les esprits présents lors des cérémonies, tels que les esclaves *congos*, les Indiens ou les Gitanes, sont des « manifestations corporelles du passé », qui font de ces cérémonies des célébrations de « la nation et [de] son histoire par le bas » et rendent hommage aux « groupes ethnico-raciaux marginalisés et [à] des figures

iconiques ambiguës » (Routon, 2006 : 80). Ainsi, il propose une interprétation politique des esprits d'esclaves et de marrons *congós* comme étant les figures centrales d'un « culte cubain de l'altérité (*Cuba's cult of otherness*) » (*ibid.* : 129). Associées à la notion de sorcellerie (*brujería*), ces figures offrent une vision polémique du pouvoir caché et servent des intérêts individuels, face aux valeurs socialistes d'un pouvoir égalitaire et transparent (*ibid.* : 138-140).

Le *central* Méjico est hors de tout circuit touristique. Les seuls étrangers qui visitent ces lieux sont des Canariens, pratiquant la *santería*, qui viennent ici pour réaliser des initiations et certains universitaires comme moi-même. Certes, il existe depuis 2012 un projet touristique, conçu par la *Filial Universitaria Municipal* de Colón, qui souhaite proposer aux touristes de Varadero des excursions pour visiter le baraquement et les *santos paradós* qu'il contient. Cependant, peu de personnes ici croient à son succès. Il existe en effet un réel sentiment de marginalisation vis-à-vis du reste de la société cubaine, accentué par l'environnement rural, puisque nombre des stratégies de survivance qu'on a évoquées imposent d'être en milieu urbain. Nicolás, le sorcier *congo*, figure de l'altérité, offre la vision d'un personnage lui aussi marginalisé qui pourtant arrive, grâce à sa sorcellerie, à dépasser les limites qui lui ont été imposées.

Bien qu'exclus de l'économie touristique, les habitants du *central* Méjico connaissent les bénéfices liés à la fréquentation d'étrangers. Plusieurs fois, il m'a été demandé de revenir à Cuba accompagné d'autres Français, argumentant que, s'il le fallait, on apprendrait la langue de Molière. Même Nicolás me fit une demande similaire : celle de revenir avec beaucoup de « Blanches », pour qu'il puisse danser la rumba avec elles. Effectivement, si on prend en compte que la majorité des visiteurs étrangers sont Canadiens ou Européens²², on peut facilement penser que cette dépendance envers les touristes a forcément des conséquences sur les représentations raciales. Certes, la Révolution n'a pas réussi à éradiquer toute forme de racialisation des rapports sociaux, et ce serait une erreur d'attribuer à l'économie touristique des expressions telles que « *adelantar la raza* (faire avancer la race) » utilisées lorsqu'un enfant naît avec la peau plus claire que celle de sa mère. Mais il semble que le tourisme ait produit une nouvelle sémantisation des rapports existants entre catégorie raciale et position sociale. La racialité présente chez Nicolás, bien que construite à partir d'une mémoire de l'esclavage, permet de replacer dans un cadre moral acceptable les stratégies d'ascension sociale fondées sur l'alliance avec des individus dont l'identification raciale est le marqueur d'une altérité positive.

La « période spéciale » n'a pas seulement changé le paysage socio-économique du *central* Méjico, mais également le religieux. À l'instar des dynamiques observées dans d'autres parties de l'île, principalement à La Havane, la pratique des cultes d'origine africaine semble avoir explosé tout au long des années 1990 et 2000²³. 80% des personnes initiées par Julio l'ont été durant cette période. Parallèlement, d'autres *casas-templos*²⁴ ont émergé. Cette augmentation de la pratique s'est accompagnée d'une plus forte concurrence entre les religieux, produisant des discours sur la légitimité.

²²- Anuario estadístico de Cuba 2014. Turismo. Document de la Oficina Nacional de Estadística e Información, p. 9 [en ligne]. Disponible sur : <http://www.one.cu/aec2014/15%20Turismo.pdf>

²³- Cette explosion fait suite au IV^e Congrès du Parti Communiste Cubain en 1991 qui autorise les personnes qui se déclarent pratiquantes d'une religion à devenir adhérentes.

²⁴- Terme utilisé pour désigner les maisons d'adeptes où se réalisent des rituels, notamment les initiations.

Julio va entrer en conflit avec l'un des groupes de pratiquants d'Álava formé majoritairement par des descendants d'Enrique Pedrosa. Or Julio n'est pas descendant d'esclaves mais d'Espagnols, il est défini et s'auto-définit comme Blanc, ses opposants vont mobiliser ce fait dans leurs accusations. Julio se défend alors, prétextant qu'il n'y a que très peu d'« afro-descendants » au *central* Méjico, car tous les Noirs se sont mariés avec des Blancs ou des Chinois. Ce contre-argument rejoint l'idéologie nationaliste cubaine, fondée sur le métissage, qui définit la *santería* comme un culte cubain. Le personnage de Nicolás, qui, par son semi-pourrissement en Afrique revendique cette cubanité, s'inscrit dans les stratégies de Julio pour garantir sa légitimité face à l'argument des origines.

Kenneth Routon s'interroge lui aussi sur la participation « suspicieuse » des Cubains blancs à des religions historiquement associées à la population noire, ce qu'il explique par une probable motivation issue des changements économiques marqués par le tourisme, où l'exotisme porté par les cultes d'origine africaine représente une plus-value (Routon, 2006 : 130). Bien évidemment, cela ne peut être le cas de Julio, initié au début des années 1960 après plusieurs années de pratique. Mais l'argument de Routon, qui souligne l'importance de la valorisation du « blackness » (*loc. cit.*) dans le choix de ces Cubains blancs, semble être transposable au cas étudié ici. L'explication de Julio quant à l'origine de sa pratique est toujours la même : « Moi, je m'entendais bien avec tous ces Noirs ». Comme nous l'avons déjà dit, Julio s'est formé religieusement à une époque où la *santería* bénéficiait d'une relative valorisation grâce au folklorisme. Il est probable que celui-ci ait permis de rendre exotique, aux yeux de Julio, le culte des *orichas*. Dans ce cas, le personnage de Nicolás, cet *alter* religieux, lui a alors permis de littéralement incorporer cet exotisme.

Cette incorporation est telle qu'aujourd'hui tous les habitants que j'ai interrogés sur le passé d'Álava ou sur les pratiques religieuses m'ont quasiment tous renvoyé vers Julio. Il est considéré par nombre d'entre eux comme le passeur de mémoire et la plus grande autorité religieuse, deux caractères eux aussi personnifiés par Nicolás.

Conclusion

Le personnage de Nicolás montre toute la complexité du rapport existant entre mémoire de l'esclavage et pratique des cultes d'origine africaine. Construit au croisement de plusieurs formes mémorielles, associant pratiques, discours et historiographie, il permet de saisir toute l'ambivalence des possessions où se superposent religieux et politique. Il montre aussi le dialogue existant entre une mémoire nationale centrée sur la résistance et une mémoire locale qui valorise une forme de résistance particulière, une infra-politique. Or, cette infra-politique qui se met en scène à travers les possessions par Nicolás fait directement écho à l'infra-politique de tous ceux qui, autour de Julio, font face aux difficultés quotidiennes.

Références bibliographiques

Argyriadis K.,

1999, *La religión à La Havane. Actualités des représentations et des pratiques culturelles havanaïses*, Paris, Éditions des Archives contemporaines.

2000, « Des Noirs sorciers aux *babalaos* », *Cahiers d'études africaines* [en ligne], 160, mis en ligne le 6 décembre 2004. Consulté le 9 décembre 2015.

URL : <http://etudesafricaines.revues.org/43>

2007, « Le tourisme religieux à La Havane et l'accusation de mercantilisme », *Ateliers du LESC* [en ligne], 31, mis en ligne le 23 juillet 2007. Consulté le 13 mai 2017.

URL : <http://ateliers.revues.org/672>

Argüelles Menderos A. et Hodge Limonta I.,

1991, *Los llamados cultos sincréticos y el espiritismo. Estudio monográfico sobre su significación social en la sociedad cubana contemporánea*, La Havane, Editorial Academia.

Baer H. et Singer M.,

2002 (1992), *African American Religion in the Twentieth Century : Diversity in Protest and Accomodation*. Knoxville, University of Tennessee Press.

Barnet M.,

2008 (1966), *Autobiografía de un cimarrón*, La Havane, Ediciones Boloña.

Bolívar Aróstegui N. et López Cepero M.,

1995, *Sincretismo religioso ? Santa Barbara, Changó*, La Havane, Editorial Pablo de la Torriente.

Cabrera L.,

1996 (1954), *El monte. Igbo finda, ewe oriṣha, vititifinda*, La Havane, Editorial SI-MAR.

Capone S.,

2000, « Entre Yoruba et Bantou », *Cahiers d'études africaines* [en ligne], 157, mis en ligne le 02 janvier 2000. Consulté le 18 décembre 2014.

URL : <http://etudesafricaines.revues.org/3>

Dianteill E.,

2006, *La Samaritaine noire. Les Églises spirituelles noires américaines de la Nouvelle-Orléans*, Paris, Éditions de l'EHESS, Cahiers de l'Homme : 38.

2008, « Le caboclo surmoderne », *Gradhiva*, 7, mis en ligne le 15 mai 2011.

Consulté le 19 avril 2017. URL : <http://gradhiva.revues.org/999>

Guillén N.,

2011, « El camino de Harlem », *Casa de las Américas*, 264 : 151-153 (1^{ère} publication, 21 avril 1929, *El Diario de la Marina*).

Hale L. L.,

1997, « Preto Velho : Resistance, Redemption, and Engendered Representations of Slavery in a Brazilian Possession-Trance Religion », *American Ethnologist*, 24/2 : 392-414.

Karnoouh L.,

2005a, « Cuba : la pédagogie des héros », *Outre-Terre*, 12/3 : 301-311.

2005b, « Du *criollo* au *compañero*. Représentations de la citoyenneté cubaine. », *Actes du 1^{er} Congrès du GIS Amérique latine : Discours et pratiques de pouvoirs en Amérique latine, de la période précolombienne à nos jours*, 3-4 novembre 2005, Université de La Rochelle.

2007, « À propos de la permanence et du changement dans la Cuba contemporaine : un essai sur la 'Période spéciale' », *Outre-Terre*, 18/1 : 337-344.

Kerestetzi K.,

2012, « Un mort pour son chaudron ou comment faire du dieu-objet du *palo monte* un être irremplaçable (Cuba) », *Techniques e3 Cultures*, 58 : 48-65.

2013, « Pénétrer le monde des morts. La constitution du sujet initiatique du *palo monte* (Cienfuegos, Cuba) » *Atelier d'anthropologie* [en ligne], 38, mis en ligne le 8 juillet 2013. Consulté le 27 juin 2017.

URL : <http://ateliers.revues.org/9357>

Lewis I. M.,

1977 (1971), *Les religions de l'extase. Étude anthropologique de la possession et du chamanisme*. Paris, PUF.

Matory J. L.,

2007, « Free to be Slave : Slavery as Metaphor in the Afro-Atlantic Religions »,

Journal of Religion in Africa, 37/3 : 398-425.

Moreno Fraginals M.,

1964, *El Ingenio, complejo socioeconómico cubano*, La Havane, Comisión Nacional Cubana de la UNESCO.

Ortiz Fernández F.,

1996a (1906), *Los negros brujos*, La Havane, Editorial de Ciencias Humanas.

1996b (1917), *Los negros esclavos*, La Havane, Editorial de Ciencias Humanas.

2011 (1940), *Controverse du tabac et du sucre*, Montréal, Éditions Mémoires d'encrier.

Palmié S.,

2002, *Wizards and Scientists : Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*, Durham, Duke University Press.

Quinn K.,

2007, « Cuban Historiography in the 1960s : Revisionists, Revolutionaries and the Nationalist Past », *Bulletin of Latin American Research*, 26/3 : 378-398.

Routon K.,

2006, « *Open the Roads !* » *Religious sensibilities of power and history in Havana, Cuba*, Carbondale, Southern Illinois University, thèse de doctorat en philosophie.

Scott J. C.,

2006, « Infra-politique des groupes subalternes », *Vacarme* [en ligne], 36 : 25-29, mis en ligne le 02 juillet. Consulté le 27 juin 2017. URL : www.cairn.info/revue-vacarme-2006-3-page-25.htm

2008 (1992), *La domination et les arts de la résistance. Fragment du discours subalterne*, Paris, Éditions Amsterdam.

Shaw R.,

2002, *Memories of the Slave Trade. Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*, Chicago, The University of Chicago Press.

Testa S.,

2004, *Como una memoria que dura. Cabilidos, sociedades y religiones afrocubanas de Sagua la Grande*, La Havane, Ediciones La Memoria, Centro Cultural Pablo de la Torriente Brau.

Todorov T.,

2004, *Les abus de la mémoire*, Paris, Éditions Arléa.

Wirtz K.,

2004, « Santería in Cuban National Consciousness. A Religious Case of the Doble Moral », *The Journal of Latin American Anthropology*, 9/2 : 409-438.