



HAL
open science

El tiempo de los lucumí. L’Afrique et l’esclavage dans la mémoire religieuse des cultes d’origine africaine à Cuba

Maxime Toutain

► **To cite this version:**

Maxime Toutain. El tiempo de los lucumí. L’Afrique et l’esclavage dans la mémoire religieuse des cultes d’origine africaine à Cuba. Gisèle Avome Mba; Nicolas Mba-Zué; Elisabeth Oyane Megnier. *Memoire(s) et identite(s) en Afrique et en Amerique latine*, Oudjat, pp.395-413, 2016, *Etudes Critiques*, 9782912603432. hal-03189358

HAL Id: hal-03189358

<https://hal.science/hal-03189358>

Submitted on 28 Sep 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.

Quatrième partie

*Ethnologie,
mémoire
et identité*

Les auteurs :

<i>* Claire Clouet</i>	<i>Chapitre 21</i>
<i>* Jean Stanislas Wamba</i>	<i>Chapitre 22</i>
<i>* Ulrich Kévin Maganga</i>	<i>Chapitre 23</i>
<i>* Maxime Toutain</i>	<i>Chapitre 24</i>
<i>* Anne-Laure Bonvalot</i>	<i>Chapitre 25</i>

Chapitre *El tiempo de los lucumí.*

24

L'Afrique et l'esclavage dans la mémoire religieuse des cultes d'origine africaine à Cuba

Le Central Méjico, anciennement ingenio Álava, est une ancienne plantation sucrière située dans la province cubaine de Matanzas. Fondée en 1836, elle est rachetée dix ans après par l'un des principaux hacendados et acteurs de la traite transatlantique clandestine : Don Julian de Zulueta y Amondo. Il y bâtit un baraquement pour les esclaves pouvant détenir 700 personnes avec une entrée unique, surmontée d'un campanile rythmant les journées de travail. Réhabilité en habitation suite à l'abolition¹, le baraquement est aujourd'hui encore debout et son campanile est devenu le symbole de cette localité, organisée en *Consejo Popular* depuis la Révolution. Mais le patri-

¹ L'abolition de l'esclavage est proclamée par la Couronne espagnole en 1880, elle ne sera pourtant effective qu'en 1886 avec la fin du patronato.

moine le plus valorisé ici est une douzaine de « *Santo Para'o* »¹, pierres consacrées aux divinités africaines nommées *Orichas*. On raconte qu'elles furent apportées directement d'Afrique par les esclaves eux-mêmes qui les cachèrent dans leur ventre lors de la traversée de l'Atlantique et les enterrèrent dans le sol du baraquement. Le plus important de ces *Santo Para'o* est celui d'Elegguá, plus précisément Elegguá Alagbara [celui qui est fort] (S. Michka : 2009, 55). Les 23, 24 et 25 octobre de chaque année, un groupe lui organise une fête réunissant un grand nombre des 2700 habitants du Central Méjico. À l'image de l'histoire de ces pierres, la mémoire religieuse des cultes d'origine cubaine, que nous nommons *religión*² à la suite de Kali Argyriadis, jongle avec les référents « *Afrique* » et « *esclavage* ». Grâce aux données ethnographiques recueillies auprès de certains religieux du Central Méjico, nous tenterons ici de comprendre comment ces référents interviennent dans leurs représentations du passé.

I. Étudier la mémoire, étudier le présent : un détour épistémologique.

Lorsque Maurice Halbwachs se penche sur le fait religieux, c'est pour comprendre en quoi celle-ci peut constituer une mémoire collective. Selon lui, toute religion « *reproduit l'histoire des migrations et des fusions des races et de peuplades, des grands événements, guerres, établissements, inventions et réformes ; qu'on trouverait à l'origine des sociétés qui les pratiquent* » (Halbwachs : [1925] 1975, 178). Ainsi la religion se serait que mémoire collective, sous une forme plus ou moins symbolique. Cette analyse du fait religieux paraît particulièrement effective lorsqu'il s'agit des religions du Livre, où les rites sont construits tel des actes commémoratifs de l'histoire des Hébreux, de la vie du Christ ou de Mahomet. Mais concernant des cultes tels que la *religión*, cela semble plus compliqué. Il s'agit effectivement de

¹ Il existe une homonymie entre une pierre et la divinité à laquelle elle est consacrée. Ainsi, d'une manière plus générique, le terme de « *santo* », synonyme de « *Oricha* », désigne ces pierres consacrées, nommées aussi « *otá* ».

² Le terme *religión* qualifie un système culturel composé de traditions religieuses différentes mais interconnectées. Il s'agit du catholicisme pragmatique, de la *Regla de Ocha* ou *santería*, de la *Regla de Ifá* (ces deux traditions composant le culte des *Orichas*), le *Palo-Monte* ou *Mayombe* et le spiritisme dit « *cruzado* ». Voir Argyriadis Kali (1999).

cultes pragmatiques fondés sur des échanges affectifs et matériels entre les pratiquants et les entités. Ces échanges sont le plus souvent réalisés dans un cadre thérapeutique ou identitaire (Argyriadis, 1999). Les rites se construisent à partir d'une structure symbolique où chaque divinité est associée avec une couleur, une partie du corps, une force de la nature, certaines plantes et animaux. Cela ne veut cependant pas dire qu'il faut exclure l'objet « mémoire » du champ de l'étude. En réalité les deux approches, mémorielle et structurelle, sont complémentaires. C'est du moins l'opinion de Roger Bastide (1970) pour qui l'analyse des « Amériques noires » doit se faire par une « sociologie de l'imaginaire ». Cette sociologie doit prendre en compte le jeu dialectique entre une imagination reproductrice et une imagination créatrice, autrement dit entre la mémoire collective et le « bricolage » au sens que lui donnait Lévi-Strauss. Les cultes africains-américains se construisent donc d'un côté grâce aux souvenirs de l'Afrique, de l'autre grâce au « bricolage » d'autres éléments culturels, notamment catholiques, pour remplir les « trous de mémoire » provoqués par la violence du système esclavagiste.

L'apport incontestable du travail de Roger Bastide est de souligner l'importance de l'espace et du corps dans les processus mémoriels. Il remarque à juste titre que l'organisation des terreiros de candomblé reproduit l'opposition qui existent en Afrique entre les dieux de la cité et ceux de la brousse, comme le corps des initiés se fait gardien des mythes africains. Cependant son approche de la mémoire religieuse semble se restreindre à l'identification de souvenirs « authentiques » de l'Afrique. En cela Roger Bastide s'inscrit dans ce que David Scott a nommé « l'épistémologie vérificationniste » (Capone, 2005). Qu'on se situe dans une théorie de la « continuité », tel Melville J. Herskovits, où dans celle de la « créolisation », développée par Sydney Mintz et Richard Price, le champ de l'anthropologie africaine-américaine semble être obsédé par la possible existence de « survivances » de l'Afrique en Amérique. Stefania Capone souligne à raison que « dans les discours des acteurs sociaux et des pratiquants des religions afro-américaines, le lien avec l'Afrique et la rupture engendrée par l'esclavage sont les deux points de références constants : le domaine afro-américaniste se construit sur cette tension entre continuité et discontinuité, entre fidélité et trahison vis-à-vis des origines, entre "pureté" et "dégénérescence" » (Capone : 2005, 13). On comprend les limites d'une posture scientifique centrée sur la quête des origines,

car c'est reprendre alors les catégories émiques pour en faire des catégories d'analyse. Il y a là un vrai risque de réification des identités. Capone propose alors de dépasser ces dichotomies « *en n'évacuant pas l'Afrique des processus de construction des sociétés et des cultures afro-américaines, sans pour autant essentialiser les identités ethniques* » (*idem*).

Selon nous, une étude de la mémoire religieuse, particulièrement une mémoire de l'esclavage et de l'Afrique, s'inscrit entièrement dans cette ligne épistémologique. Pourquoi ? Revenons à Maurice Halbwachs pour qui « *la mémoire religieuse, bien qu'elle s'efforce de s'isoler de la société temporelle, obéit aux mêmes lois que toute mémoire collective : elle ne conserve pas le passé, mais le reconstruit à l'aide des traces matérielles, des rites, des textes, des traditions qu'il a laissés (sic), mais aussi à l'aide de données psychologiques et sociales récentes, c'est-à-dire avec le présent* » ([1925] 1975, 221) L'élaboration des souvenirs ne s'explique donc pas par la reproduction du passé mais par une construction conditionnée par le présent. Étudier la mémoire de l'Afrique et/ou de l'esclavage ne consiste donc pas à retrouver dans les pratiques religieuses des traces du passé pour justifier une chimérique autochtonie africaine ou américaine. Il s'agit de comprendre comment les deux référents « *Afrique* » et « *esclavage* » sont aujourd'hui mobilisés et ce qu'ils peuvent nous apprendre sur les acteurs sociaux et leurs pratiques. Cela implique donc une contextualisation systématique des données ethnographiques.

II. A la fondation du culte d'Elegguá Algabara : une origine ambiguë

Elegguá, divinité-enfant, espiègle, maître du destin, veillerait sur l'ancienne plantation sucrière et ses habitants depuis plus d'un siècle. Ici, l'importance de cette divinité qui « *ouvre et ferme les chemins* » est dû à l'existence de trois reliques qui lui sont consacrées. Au centre de l'ancien baraquement des esclaves se trouve la maison qui abrite son autel de bois. Il se compose de deux niches surmontées d'une image de Saint Pierre, saint catholique avec lequel cet Oricha est ici syncrétisé¹. Au dessus des niches sont déposés des *garabatos* et des chapeaux de paille. Lors des fêtes on distribue ces attributs

¹ Il s'agit effectivement d'une particularité locale. Il est plus usuel à Cuba d'associer Elegguá avec Saint Antoine de Padoue ou l'Anima Sola. Quant à Saint Pierre est le plus souvent associé à l'*Oricha Oggún*.

d'*Elegguá* aux personnes en transe. Munis de ces objets, leurs corps possédés adoptent alors le comportement de la divinité : ils dansent et font de nombreuses farces mais surtout ils conseillent les nombreux adeptes et leur dictent des « *travaux* » religieux [*obras*] pour résoudre leurs problèmes.

La niche de droite contient la première relique. Il s'agit d'une statuette de bois, d'environ vingt centimètres, aux traits anthropomorphes représentant *Elegguá Alagbara*. Devant lui se trouvent les multiples offrandes déposées par les habitants ou les visiteurs de passage : bouteilles de rhum, d'*aguardiente* ou de vin, friandises de toutes sortes, bougies et cigares. La deuxième relique est un bâton de bois sculpté en torsade, que l'on frappe en rythme sur le sol lorsque l'on souhaite s'adresser au dieu-enfant. Enfin, la dernière relique d'*Elegguá*, et sûrement la plus importante du point de vue religieux, est la petite pierre qui lui est consacrée. C'est en elle qu'est fixé l'*aché* de l'*Oricha*, c'est-à-dire son énergie, son essence. La position exacte de la pierre n'est connue que d'un petit nombre de personne. Parmi elles, Julio-Enrique, *santero* doyen du Central Méjico, est à la tête des cérémonies dédiées à ces reliques. Mais le secret est surtout partagé entre les membres d'une même famille élargie, se réclamant des mêmes ancêtres, esclaves de Don Julian de Zulueta : Rafaela Zulueta, dite Macua, et son père Ta Jorge.

Selon la mémoire collective, c'est lui qui a apporté ces trois reliques depuis l'Afrique. Ses descendants racontent qu'il fut un personnage important sur le continent noir, tel un roi ou un prêtre respecté, ce qui expliquerait comment il a pu garder ces objets lors de la traversée de l'Atlantique. Arrivé à la plantation Álava, Ta Jorge¹ devient le « *negro de confianza* » de Don Julian de Zulueta. Pour certains il aurait été même le *mayoral* ou le *contramayoral*, faisant de lui un maillon essentiel de l'appareil répressif du système esclavagiste. L'histoire raconte justement qu'il a été assassiné par d'autres esclaves qui ont introduit du verre pilé dans sa gourde. Pourtant, son rôle dans la plantation n'entache en rien sa réputation. L'image

¹ Personne ne connaît le nom africain de Ta Jorge, ou plutôt Jorge Zulueta puisque les esclaves à Cuba portent toujours le nom de famille de leur maître. Le préfixe Ta est une marque de respect donné par les esclaves aux personnes âgés ou importants. Selon certains auteurs il dérive du bantoue Tata, signifiant père, oncle ou chef. C'est d'ailleurs le même terme qui est utilisé pour qualifier les pratiquants du *Mayombe* ou *Palo-Monte*. Voir G. Valdés Costa, M. Leyva Escobar (2009, 132).

de Ta Jorge est bel et bien celle d'un homme d'influence, comme l'indique la deuxième anecdote que l'on raconte sur sa vie. Sa fille Macua était une esclave domestique dans la demeure de Zulueta à La Havane. De visite à la capitale, Ta Jorge se rend compte qu'elle a la tête rasée. De rage, il impose à son maître son retour auprès de lui à la plantation. Macua deviendra par la suite la religieuse la plus importante dans l'histoire locale. Elle décède en 1936 à l'âge, dit-on, de 102 ans et reste encore très présente dans la mémoire de ces descendants, bien plus que Ta Jorge dont on ne sait que peu de chose au final.

Leurs descendants peuvent être considérés comme un groupe religieux. Ils partagent, en plus de leurs liens familiaux, un ensemble de pratiques et de croyances qui s'articulent autour des reliques d'*Elegguá Alagbara*¹. Or pour la sociologue Danièle Hervieu-Léger le « principe de toute croyance religieuse [est] la croyance en la continuité de la lignée des croyants » ([1993] 2008, 180). Ce qui nous intéresse ici, c'est la mémoire du lieu de fondation de cette lignée, car si l'histoire remonte jusqu'en Afrique, terre d'origine de Ta Jorge, l'ethnographie de la fête d'*Elegguá* semble montrer que le culte, tel qu'il existe aujourd'hui, se fonde avec Macua.

Tout d'abord les descendants de Macua racontent que Ta Jorge avait enterré la pierre d'*Elegguá*, à l'instar des autres « *Santo Para'o* ». Malheureusement il n'a pas eu le temps avant de mourir de révéler à sa fille où elle se trouvait exactement. Mais Macua savait qu'elle serait un jour retrouvée. Ce sera chose faite, dans les années 1930 grâce à l'arrière-petite-fille de Macua : Célida Sanchez. Elle trouve effectivement une pierre qu'elle présente à son aïeule qui confirme, grâce à un rituel divinatoire, qu'il s'agit bien de la vraie pierre d'*Elegguá*. L'histoire de la récupération fait de Macua le seul élément de continuité avec le passé africain du culte personnifié dans le personnage de son père Ta Jorge. Elle permet aussi de souligner l'importance d'une troisième personne, Célida, qui sera celle qui donnera la forme actuelle au culte d'*Elegguá Alagbara*.

¹ En réalité, les limites d'un groupe religieux défini par le culte d'*Elegguá Alagbara* iraient bien au-delà des descendants de Ta Jorge et Macua. Mais comme ils sont les plus actifs, nous nous limitons à eux dans ce texte.

En effet en 1969, Célida, alors à la tête du culte d'Elegguá, s'initie selon une modalité connue sous la locution de « *hacerse Santo* »¹. Elle est la première de la famille à subir ce rituel initiatique. Elle se trouve alors dans l'obligation d'organiser deux fêtes : une pour ses propres *Santos*, l'autre pour *Elegguá* qui se déroule alors le premier samedi de l'année. Ne pouvant économiquement assumer cette charge, Célida prend la décision de les regrouper en une seule. Elle choisit alors le 24 octobre, la date d'anniversaire de Macua.

C'est le plus important des trois jours de la fête d'*Elegguá* car s'y déroule la *matanza* [le massacre] qui est le rite sacrificiel à proprement parler. Comme toute cérémonie dans le culte des Orichas, il débute par les sacrifices dédiés à *Elegguá*. Sauf qu'ici ils revêtent bien évidemment une importance toute particulière et constituent le premier moment fort du rituel. Les reliques sont placées dans une grande bassine et placées sur le sol, autour de laquelle certaines personnes disposent leurs propres Orichas *Guerreros*² afin qu'ils puissent profiter du sacrifice. Julio-Enrique se place devant ces objets et récite la *moyugba* afin de demander « à tous les *mayomberos*, *santeros* et *spiritistes* qui vécurent dans cette plantation [ingenio] » leur bénédiction. Alors qu'on apporte le premier bouc, Clara, une des arrière-arrières-petites-filles de Macua, entonne des chants pour *Elegguá*, accompagnée de percussions. Les refrains sont repris en chœur par l'assemblée qui se met alors à danser. La *matanza* est aussi une fête. Le moment le plus important est le sacrifice d'un verrat. Il est acheté porcelet et élevé par Pedro et sa fille Yudanis, eux aussi descendants directs de Macua. Chaque membre de la famille a un rôle précis. Une fois sacrifié, la tête du verrat est posée devant les reliques et ses testicules déposées dans la bassine. Yolanda entre alors en transe. Elle fait partie des membres de la famille qui se sont initiés, sa particularité est d'avoir comme Oricha tutélaire *Elegguá* et d'être son « *ca-*

¹ Célida Sanchez est la quatrième femme à la tête de ce culte depuis la mort de Macua, après sa grand-mère, sa mère et sa tante. Ces dernières ont toutes eu des problèmes matrimoniaux et des morts précoces, ce qui fut attribué à la puissance et la jalousie d'*Elegguá Alagbara*. L'initiation de Célida est une tentative pour s'en protéger. La première initiation de type « *hacerse Santo* » au Central Méjico daterait, selon Julio-Enrique, des années 1950.

² *Elegguá*, *Oggún*, *Ochosí* et *Osún*. La réception de ces Orichas constitue le premier pas d'une carrière religieuse.

ballo »¹. A partir de maintenant c'est l'Oricha qui s'exprime à travers son corps. Elle prend la parole, appelle à l'unité entre tous les religieux du Central et dicte la réalisation de « *travaux* » pour *Obatalá* pour le bien de tous.

Car si *Elegguá* est bel et bien à l'honneur durant cette cérémonie, c'est l'*Obatalá* de Macua qui reçoit les derniers sacrifices². L'originalité du *modus operandi* de celui-ci souligne son importance. On tend un drap blanc au-dessus des deux plus jeunes membres de la famille. Toutes les personnes présentes dansent en rond autour d'eux, tout en tenant le tissu. La petite bassine contenant la pierre sacrée est alors posée dessus et l'on sacrifie une poule blanche et trois pigeons. Des plumes des volatiles sont arrachées et distribuées. Elle doit apporter santé et prospérité pour l'année à venir. À la fin de la cérémonie la pierre d'*Obatalá* est placée dans la niche de droite, au côté d'*Elegguá*.

Ces données ethnographiques renforcent l'idée que, même si c'est Ta Jorge qui rapporte les reliques d'*Elegguá* depuis l'Afrique, c'est bien Macua qui est à la fondation de son culte tel qu'il existe aujourd'hui.

Si l'origine de Ta Jorge n'est pas discutée, celle de sa fille paraît plus ambiguë. Dans le cadre de sa licence réalisée en 1993 et 1994 au département de Lettre de l'université de Las Villas, Yudanis rédige une courte monographie des traditions religieuses spécifiques de sa famille. Son informatrice principale est Célida elle-même. Dans ce document ; il est écrit que Ta Jorge se serait marié une fois arrivé à l'ingénierie Àlava avec « *une jeune métisse [morena] de même nationalité* » (Y. Zulueta Montalvo : 1993-1994, 22), et c'est de ce mariage que serait née Rafeala dit Macua. Cela entre en contradiction avec les récits d'autres membres de la famille qui font naître Macua en Afrique. Par exemple, Tatiana, raconte même que Macua est arrivée à Cuba à l'âge de huit ans. Autre exemple : lors de recherche dans les archives de San José de los Ramos³, j'ai pu consulter l'acte de décès de

¹ Terme utilisé pour qualifier les personnes qui ont la possibilité d'être possédées.

² Si les derniers animaux sacrifiés sont ceux destinés à *Obatalá*, la *matanza* se termine réellement après de nouveaux chants pour *Elegguá*, respectant ainsi l'impératif de commencer et terminer par cet Oricha.

³ Ville dont dépend administrativement le Central Méjico.

Rafaela Zulueta. Or il y est indiqué qu'elle est née à Guamutas, principal centre urbain de la région vers le milieu du XIX^e siècle. Je raconte par la suite ma découverte à trois sœurs, arrière-arrière-petites filles de Macua. Elles sont comme gênées par cette information : « *ce n'est pas ce qu'on nous a raconté* » me précise Nora, l'une d'entre elle.

Cette imprécision sur l'origine de Macua est le point de départ de notre questionnement. Comment peut-on expliquer que certains discours font de Macua une africaine et d'autres une native de Cuba ? Quelle est la place du référent « *Afrique* » dans la mémoire collective portée par ce groupe ? A-t-elle évolué et si oui, selon quels facteurs ?

III. Le « *cuarto de Santo* » de Julio-Enrique

A la tête du groupe religieux formé par les descendants de Macua se trouve Julio-Enrique. Il dirige non seulement la fête pour Elegguá, mais quasiment tous rites nécessaires à cette famille. Né en 1941 dans l'ancien baraquement des esclaves, Julio-Enrique fut dès l'enfance attiré par la religion. Pourtant il n'est pas descendant d'esclaves. Selon lui, c'est grâce à l'esprit de Macua qu'il « *s'entend si bien avec tous ces noirs* ». Enfant, il suit Célida, de 17 ans son aînée, et une autre santera, plus âgée encore et très respectée, nommée Juana Campo. Juana Née lors de l'abolition, elle est une des principales religieuses au Central Méjico durant la première moitié du XX^e siècle et est très active dans le culte d'*Elegguá Alagbara* au côté de Célida. C'est en suivant ces deux femmes que Julio-Enrique apprend tous les gestes et les mythes qui font de lui, aujourd'hui, la principale autorité religieuse locale.

Sa carrière religieuse est particulièrement intéressante car il représente le passage entre deux époques religieuses, marqués par un changement dans les modalités d'initiation. Silvina Testa (2004, 2005), grâce à l'ethnographie de maisons de culte dans la ville de Sagua la Grande, met en relief un processus de « *lucumisation* ». A partir de 1888 s'opèrent divers changements dans les religions d'origine africaine, qui passent de cultes familiaux organisés autour de reliques à la santería moderne. Cette « *lucumisation* » est divisée en deux périodes, chacune caractérisée par un rituel initiatique qui lui est propre. Le premier arrive à Sagua Grande en 1888 et se nomme « *pata y cabeza* », « *santo lava'o* » ou encore « *santo à l'africaine* ». Il est

remplacé par un second en 1927 : l'initiation de type « *hacerse santo* » ou encore « *santo à la cubaine* ». C'est ce même processus que l'on retrouve, bien que plus tardivement, au Central Méjico. Julio-Enrique en est le meilleur exemple puisqu'il s'initiera deux fois : il « *recevra* » Oyá une première fois suivant le rituel du « *santo lava'o* », puis en 1963 il « *couronne* » Oggún selon le modèle « *hacerse santo* ». Parallèlement il devient « *matador* » lors des matanzas pour Elegguá Alagbara.

La génération née durant les deux premières décennies de la Révolution n'a pas pu assurer la continuité religieuse. Le « *cuarto de Santo* »¹ de Julio-Enrique est alors devenu le refuge d'objets religieux ayant appartenu à des pratiquants aujourd'hui disparus. Suite au décès d'un religieux, il est demandé à ces Santos s'ils souhaitent être démontés [*desarmados*] (les pierres sont alors déposées soit dans le cercueil, dans une rivière, dans la nature [*el monte*], etc.) où rester [*quedarse*] avec les vivants. Dans ce cas les pierres sont confiées soit à un membre de la famille soit un des *ahijados*² du défunt.

Du fait de cette rupture générationnelle, Julio-Enrique a accumulé de nombreux Santos, dont certains datent de la période esclavagiste. Il montre alors à qui le veut des *ikines*³ et une pierre consacrée à Ochún qui datent du « *temps des lucumí* »⁴. L'identification de leurs anciens propriétaires se limite ici à cette africanité biaisée par l'ethnonyme « *lucumí* », imposé par les négriers et les colons espagnols. Les souvenirs deviennent plus précis avec une pierre consacrée à Oyá, ayant appartenu à un ancien esclave nommé Ta Clémentin. Il est originaire de la partie orientale de Cuba où de nombreux colons français avaient cherché refuge, suite à la révolution haïtienne⁵, d'où son nom à consonance française. Clémentin n'est pas africain. Lui et sa famille sont libérés alors qu'il n'est qu'un enfant et partent vers la région de Colón pour trouver du travail. Malheureusement ils croi-

¹ Nom donné à la pièce dédiée aux cultes des *Orichas*.

² Littéralement « *filleur* », nom donné à un initié du point de vue de l'initiateur, nommé lui *padrino* [parrain] ou *madrina* [marraine].

³ Graines de palmes consacrées à l'Oricha Orula.

⁴ Entretien avec Julio-Enrique, 23 avril 2013.

⁵ Entretien avec Julio-Enrique, 29 août 2014.

sent le chemin des *mayorales* de la plantation Álava qui déchirent leur carte de liberté. L'oncle de Clémentin résiste et tue l'un de ces *mayorales* qui, en représailles, assassinent sauvagement toute la famille. Seul survivant, Clémentin est confié à une famille *lucumí*. C'est eux qui lui donnent l'*Oyá*. Aujourd'hui encore cette pierre reçoit chaque année deux poules en sacrifice offertes par les descendants de Ta Clémentin. Cette offrande se réalise lors de la *matanza* de l'anniversaire d'initiation de Julio-Enrique. Les autres reliques qu'il « *nourrit* » lors de sa *matanza* sont celles héritées de Juana Campo, tout particulièrement son *Ochún*. Cette pierre sacrée est unique non seulement à cause de sa forme de poisson - *Ochún* est l'*Oricha* des eaux douces - mais surtout car elle met littéralement au monde d'autres pierres. Depuis qu'elle se trouve chez Julio-Enrique, de nouvelles petites pierres apparaissent miraculeusement dans la soupière qui lui sert de réceptacle.

L'importance de ces reliques dans le culte est corrélée à la mémoire qui leur est associée. Ainsi Julio-Enrique, qui a connu personnellement Juana Campo, garde une mémoire relativement dense de cette *santera* ; à sa mort son *Ochún* devient miraculeux. De même il connaît l'histoire de vie de Ta Clémentin, sans pour autant être aussi précis que pour celle de Juana Campo ; mais son *Oyá* reçoit toujours des sacrifices. Par contre les pierres et *ikines* du « *temps des lucumí* » ne sont plus que des témoignages d'un temps révolu et semblent exclues de toutes pratiques religieuses. Il est ainsi possible de construire une hiérarchie de ces reliques entre celles associées à des pratiques religieuses et à une mémoire dense et celles qui ne sont plus attachées aux pratiques actuelles et porteuses de peu de souvenirs. La mémoire qui se lit dans le « *Cuarto de Santo* » de Julio-Enrique favorise tout d'abord la période de « *lucumisation* », puis une mémoire d'esclaves créoles avant celle des esclaves africains. Elle semble donc dans un premier temps mettre à distance l'Afrique, qui devient un référent lointain et perçu à travers les anciennes représentations coloniales. L'esclavage se pose comme limite de la mémoire religieuse.

IV. Les esprits congos : un souvenir du passé colonial

L'adage bien connu par tous les religieux, *Iku lobi Ocha* [L'esprit met au monde l'Oricha], rappelle l'importance des esprits des défunts dans la religion et le principe selon lequel aucun rite ne peut être exécuté sans leur accord préalable. La nature de la relation entre les vivants et les « *Muertos* » [Morts] dépend de la tradition : bénédiction des ancêtres *eggún* dans la tradition *Ocha/Ifá* ; pacte entre le *mayombero* et le *nfumbi* ; offrandes d'eau, de fleurs et de parfums, lors de messes spiritistes, pour leur donner de la « lumière ». Toutes ces relations se fondent sur une communication entre vivants et morts qui peut prendre deux formes. Elle peut être médiatisée par des systèmes divinatoires, ou intuitive à travers des médiums et des possessions. Ces dernières peuvent se montrer comme une mémoire incorporée de l'esclavage. À côté des esprits familiaux, il en existe d'autres qui sont caractérisés par leur identité ethnique et/ou raciale. Beaucoup de religieux sont accompagnés par l'esprit d'une gitane, d'un cacique, d'un moine européen et, bien sûr, d'esclaves africains. Parmi ces esprits d'esclaves africains, les *congos* ont une place toute particulière. En définissant leur « *cadre spirituel* »¹, les religieux décrivent des esprits esclaves provenant de différentes nations africaines, toujours en les qualifiant par leur ethnonyme colonial (*lucumí*, *arará*, etc.). Mais je n'ai jamais pu assister à la possession d'une personne par un esprit d'esclave africain qui ne soit pas congo.

L'importance dans le spiritisme « *cruzado* » des esprits congos fut déjà souligné dans les années 1940 par Romulo Lachateñéré. Il explique que ce sont des esprits extrêmement respectés et sollicités pour leur clairvoyance et leurs savoir « *magique* » ([1993] 2011, 419). D'après nos observations il nous semble que ceci est toujours vrai. Pourtant ces esprits congos sont la personnification même d'une Afrique ambiguë, entre revendication et rejet.

Les catégories, « *lucumí* » et « *congo* », autrement dit « *yoruba* » et « *bantou* », se sont construites par un jeu d'opposition qui prend ses racines dans la relation entre maîtres et esclaves. La construction des catégories ethno-raciale durant la période esclavagiste a créé une hiérarchisation des « *nations* » africaines : les maîtres choisissaient

¹ Ensemble des « *Morts* » qui accompagnent une personne.

leurs esclaves, guidés par la réputation associée à chacune de ces « nations ». Les études raciales du XIX^e siècle, et par la suite l'anthropologie du XX^e siècle, ont ainsi réussi à produire des catégories d'identification relativement stables, et cela même après l'abolition (Capone : 2000 ; Argyriadis : 2000). Ainsi, faisant face à la culture « *lucumí* », considérée la plus civilisée d'Afrique, les esprits congos deviennent une représentation archétypale de l'esclave africain, soumis, primitif et pratiquant la sorcellerie. Lors des possessions, l'origine africaine de ces esprits s'illustre à travers le bozal. Le terme qui, à l'origine qualifie les esclaves nés en Afrique, par opposition avec les créoles, est lui-même un marqueur d'africanité. Par extension il qualifie la manière qu'ont les esclaves de parler castillan qui se caractérise notamment par de nombreux africanismes et l'absence d'utilisation de la première personne. Ce manque de maîtrise du castillan renvoie l'africanité de ces esprits hors de la « *civilisation* ». Ceci semble être renforcé par l'usage, dans le dialecte bozal, du terme « *cristianos* » [chrétiens] pour qualifier les vivants. Ce terme exclue donc, par opposition, les esprits congos d'une autre caractéristique de la « *civilisation* » : le baptême. L'Afrique qui se montre dans les possessions est l'Afrique « *sauvage* » des *congos*, et non l'Afrique « *civilisée* » des « *lucumí* ».

Ce rapport ambiguë à l'Afrique, qui garantit l'efficacité de la magie tout en étant relayé hors de la « *civilisation* » se retrouve chez un *congo* très particulier. Il s'agit de l'esprit protecteur de Julio-Enrique : Nicolas. Sorcier réputé de son vivant, les « *travaux* » que dicte Nicolas, lorsqu'il possède le corps du vieux *santero*, sont scrupuleusement notés. Sa magie est respectée, elle est même crainte car potentiellement létale. De plus Nicolas ne se contente pas, à l'inverse des autres esprits, d'aider le vivant grâce à sa magie, il raconte aussi de nombreux détails de sa vie empreint de merveilleux.

Nicolas ne se présente pas comme un simple esclave : c'est un esclave domestique qui travaille dans la demeure de Don Julian Zulueta. Et cette situation privilégiée s'exprime racialement dans son discours. Tout d'abord il n'a de cesse de rappeler ses talents de séducteur auprès des femmes blanches¹. Mais surtout j'ai eu l'occasion d'entendre Nicolas se qualifier lui-même de « *métis* » [*mulato*], alors

¹ Dont, selon certains de mes interlocuteurs, la femme de Don Julian de Zulueta.

que, paradoxalement, il revendique son origine africaine. Grâce aux catégories raciales, Nicolas se met donc à distance d'une africanité congolaise « *primitive* ». Cette première mise à distance de l'Afrique se confirme avec le récit de la fin de sa vie. Nicolas ne meurt pas à Cuba mais décide de s'envoler, littéralement, pour retourner dans sa patrie africaine natale¹. Pourtant, une fois sur place, Nicolas ne se reconnaît plus dans cette terre africaine et laisse la moitié de son corps pourrir. La dualité exprimée par le pourrissement du corps de Nicolas est, selon nous, le parfait exemple de l'ambiguïté qu'il existe, dans la mémoire religieuse, vis-à-vis du référent « *Afrique* ».

Même si Julio-Enrique reste peu précis concernant le début de ses possessions par Nicolas, il semblerait que les premières ont eu lieu dans les années 1950. Le personnage de Nicolas, analysé ici comme une « *mémoire incorporée* »² de l'esclavage, est une construction qui doit être contextualisée. Plus particulièrement, c'est la place de l'africanité dans l'identité cubaine que nous questionnons ici. Fernando Ortiz, au travers le concept de « *transculturation* » ([1940] 2011, 165-166), est le premier à théoriser l'apport culturel des esclaves africains dans la construction d'une cubanité originale. Cependant cet apport reste « *cantoné dans un rôle pittoresque ou artistique* » alors que la religiosité d'origine africaine est « *associée à l'archaïsme primitif, la crédulité, la marginalité et le mercantilisme* » (Argyriadis : 2005, 88). Par la suite, la Révolution est le théâtre, durant sa première décennie, d'une remise en cause de l'historiographie nationale. Des auteurs, tels que Raúl Cepero Bonilla, Manuel Moreno Friginals ou encore Jorge Ibarra Cuesta, souhaitent revaloriser le rôle joué par les africains et leurs descendants dans la constitution de la nation cubaine (Quinn : 2007). Mais là encore l'ambiguïté subsiste, puisque les cultes d'origine africaine, bien que promus comme formes de résistance

¹ Selon certains de mes interlocuteurs, il y aurait même eu un témoin à cet envol : un vieil esclave, mort à l'âge de 110 ans nommé Chio, qui n'est personne d'autre que l'ancien époux de Macua.

² Pour le concept de « *mémoire incorporée* » voir Didier Fassin, « The embodied past. From paranoid style to politics of memory in South Africa », in *Social Anthropology*, 2008, n° 3, p. 312-328 ; Rosalind Shaw, *Memories of the Slave Trade. Ritual and the Historical Imagination in Sierra Leone*, Chicago, University of Chicago Press, 2002 ; Christine Chivallon, *L'esclavage, du souvenir à la mémoire. Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*, Paris, Karthala, coll. « Esclaves », 2012.

culturelle face au colonialisme espagnol, sont folklorisés et relayés à un passé révolu. C'est cette vision de l'histoire cubaine, où l'esclave africain est paradoxalement autant l'image d'une authenticité cubaine que d'archaïsme qui semble prendre corps dans la mémoire religieuse, du moins dans la mémoire religieuse qui se lit à travers la pratique de Julio-Enrique, *santero* façonné par la « *lucumisation* » du début du XX^e siècle.

VI. La « *yorubisation* » : un retour de l'Afrique dans la mémoire religieuse ?

L'hypothèse que nous souhaitons présenter ici est que la mémoire religieuse suit une nouvelle dynamique qui revalorise le référent « *Afrique* ». Cette dynamique est le corolaire d'un autre processus religieux : la « *yorubisation* ». Bien que débutant dans les années 1980, ce processus va être catalysé par le contexte socio-politique de la « *Période Spéciale en temps de Paix* ». En 1991, le IV^e congrès du Parti Communiste Cubain autorise l'adhésion des religieux. Il réhabilite ainsi la pratique religieuse mise à mal par plusieurs décennies d'athéisme d'État. Les années 1990 vont être le théâtre d'un réel engouement pour les religions d'origine africaine, qui profitent d'une promotion indirecte due, paradoxalement, à plusieurs années de folklorisation (Argyriadis, *op. cit.*). Certaines *casas-templos* ou groupes religieux s'institutionnalisent, tels que l'*Asociación Cultural Yoruba de Cuba* ou *Ilé Tuntún*. Ces diverses organisations, qui sont plus ou moins structurées et officielles, forment un milieu religieux fortement concurrentiel. Une autre caractéristique de ce contexte est la transnationalisation des réseaux où les liens entretenus avec des pratiquants africains, étasuniens ou européens sont mobilisés dans des stratégies d'alliance et d'autorité (Argyriadi, Capone : 2004 ; Argyriadis : 2007).

Les rapports micropolitiques, qui structurent le nouveau champ des cultes cubains d'origine africaine, vont se cristalliser dans des débats sur l'orthodoxie et l'éthique de la *religión*. Cependant de plus en plus de pratiquants semblent s'accorder sur un point : la remise en question du syncrétisme. De nombreux religieux adoptent alors une pratique déchristianisée : ils ne nomment plus les *Orichas* par leurs équivalents catholiques, n'exigent plus le baptême des futurs initiés, etc. L'authenticité du culte s'appuie désormais sur une afri-

canité reconstruite à partir de contact transnationaux avec des pratiquants nigériens mais aussi grâce à l'anthropologie. Ce processus est nommé par certains chercheurs cubains « *yorubisation* ». Ainsi, pour Fernández Robaina, elle constitue une tentative de « *recupérer une orthodoxie, une forme plus yoruba au moment de réaliser quelques rituels connus, comme en reprendre d'autres délaissés dans la pratique ou qui ne purent simplement arriver avec les marées d'esclaves* » (2009, 99). Ce processus entraîne alors une reconstruction mémorielle particulièrement visible en ce qui concerne le syncrétisme. Avant perçu comme acte de résistance des esclaves, il devient le symbole de la dégradation, par les occidentaux, de la culture africaine. Ainsi, le *babalao* Victor Betancourt Estrada, un des acteurs principaux de cette « *yorubisation* », qualifie son action de « *restauration* »¹.

La « *yorubisation* », phénomène principalement havanais, se diffuse jusqu'au Central Méjico. Loin d'être isolés, les religieux locaux sont en contact permanent avec leurs homologues de la capitale. De nombreux pratiquants du Central font des allers-retours à La Havane, pour des raisons familiales et/ou économiques. Là ils échangent avec d'autres religieux ou achètent des manuels de *santería* ou d'*Ifá*. Julio-Enrique lui-même se rend souvent à la capitale pour visiter certains de ces *ahijados* et participer à des cérémonies. Mais le contact entre le Central et La Havane se fait aussi dans l'autre sens. Julio-Enrique, malgré son expérience, ne peut effectivement réaliser seul les rituels initiatiques. Il a besoin pour cela de l'aide de spécialistes particuliers nommés *obbá*. Or, jusqu'à une période très récente, il n'y en avait aucun au Central Méjico. Julio-Enrique faisait donc appel à un *obbá* havanais. Il y a bien sûr d'autres exemples. Ainsi, le 24 avril 2013, les religieux et les religieuses du Central participèrent à une réunion organisée par l'antenne de Colón de la *Asociación Cultural Yoruba*. L'ensemble de ces interactions entre religieux du Central et de La Havane créent des espaces où sont discutés les gestes rituels, les mythes, l'histoire du culte. L'importance de ces interactions est d'autant plus forte que la rupture générationnelle, provoquée par la Révolution, impose aux jeunes religieux du Central de s'instruire principalement avec ces informations exogènes. Ce qui ne les empêche pas de valoriser les traditions locales comme une garantie de l'authenticité de leurs pratiques.

¹ | Entretien avec Victor Betancourt Estrada, 2010.

L'exemple de Julio-Enrique et des esprits congos nous montre comment la pratique des cultes d'origine africaine issue du processus de « *lucumisation* » est porteuse d'une mémoire religieuse où le référent « *Afrique* » reste ambiguë. Il s'agit d'une Afrique vu au prisme des représentations coloniales : une Afrique « *primitive* » à la magie puissante. Le nouveau processus de « *yorubisation* » apporte un retournement de la mémoire religieuse. Si l'esclavage était auparavant la limite de cette mémoire religieuse, aujourd'hui, des souvenirs de l'Afrique se reconstruisent. Les mythes sont historicisés et les religieux ne cessent de rappeler que les *Orichas Changó, Oggún, Ochún*, etc. sont, avant tout, des rois et des princesses d'une Afrique des origines. Et c'est à cette Afrique-là que l'on souhaite rattacher Macua, vraie fondatrice du culte d'*Eleggua Alagbara*.

Bibliographie

1. Ouvrages

Argyriadis Kali, *La Religión à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques cultuelles havanaise*, Paris, coll. « *Ordres Sociaux* », Archives Contemporaines, 1999.

Bastide Roger, *Les Amériques Noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*, Paris, L'Harmattan, [1967] 1996.

Chivallon Christine, *L'esclavage, du souvenir à la mémoire. Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*, Paris, Karthala, coll. « *Esclavages* », 2012.

Fernández Robaina Tomás, *Identidad afrocubana. Cultura y nacionalidad*, Santiago de Cuba, Oriente 2007.

Halbwachs Maurice, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Paris, Mouton, [1925] 1975.

Hervieu-Léger Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Ed. du Cerf, coll. « *Sciences humaines et religions* », [1993] 2008.

Lachateñéré Rómulo, *El sistema religioso de los afrocubanos*, La Habana, Ed de Ciencias Sociales, coll. « *Echú Bi* », [1993] 2011.

Ortiz Fernando, *Controverse cubaine entre le tabac et le sucre*, Montréal, Mémoires d'encrier [1940] 2011.

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

Testa Silvina, *Como una memoria que dura. Cabildos, sociedades y religiones afrocubanas de Sagua la Grande*, La Habana, coll. Coloquios y Testimonios, Ed. La Memoria, 2004.

2. Articles

Fassin Didier, « The embodied past. From paranoid style to politics of memory in South Africa », in *Social Anthropology*, n° 3, 2008.

Quinn Kate, « Cuban historiography in the 1960s : Revisionists, Revolutionaries and the Nationalist Past », in *Bulletin of Latin American Research*, n°3, Vol. 262007.

3. Webographie

Argyriadis Kali, « Des Noirs sorciers aux babalaos. Analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane », in *Cahiers d'études africaines*, 2000, n°160, p. 649-674. [En ligne] : <https://etudesafri-caines.revues.org/43#tocto2n1>.

Argyriadis Kali, « Religión de indígenas, religión de científicos : construcción de la cubanidad y santería », in *Descatos*, janvier-avril 2005, n° 17, p. 85-106. [En ligne] : <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13901706>.

Argyriadis Kali, « Le tourisme religieux à La Havane et l'accusation de mercantilisme », in *Ateliers du LESC*, 2007, n° 31 [En ligne] : <http://ateliers.revues.org/672>.

Argyriadis Kali, Stefania Capone, « Cubanía et santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane - Miami) », in *Civilisations*, 2004, n° 51, [En ligne] : <http://civilisations.revues.org/668>.

Capone Stefania, « Entre Yoruba et Bantou », in *Cahiers d'études africaines*, 2000, n° 157, [En ligne] : <https://etudesafri-caines.revues.org/3>.

Capone Stefania, « Repenser les « Amériques Noires ». Nouvelles perspectives de la recherche afro-américaniste », in *Journal de la so-*

ciété des américanistes. *Les Amériques Noires*, 2005, n° 91-1, [En ligne] : <https://jsa.revues.org/2830>.

Testa Silvina, « La « lucumisation » des cultes d'origine africaine à Cuba : le cas de Sagua la Grande », in *Journal de la société des américanistes. Les Amériques Noires*, n° 91-1, 2005, [En ligne] : <https://jsa.revues.org/2853>.

4. Usuels et Mémoire

Sachnine Michka, *Dictionnaire usuel yorùbá-français*, Paris, Karthala – IFRA, 2009.

Valdès Costa Gema, Leyva Escobar Myddri, *Diccionario de bantuisimo en el español de Cuba*, La Habana, Ed. ICIC Juan Marinello, 2009.

Zulueta Montalvo Yudanis, *Algunas consideraciones acerca del Ilé-Osha « Elegguá » del CAI « México » y su significación en la cultura popular del territorio colombino*, Universidad Central de Las Villas, Trabajo de licenciatura, tutorado por Lic. Martínez Manolo, Departamento de Letras, 1993-1994.