

ÊTRE ABAKUÁ À LA HAVANE

Pouvoir en jeu, enjeux de pouvoir et mise en scène de soi



THESE D'ETHNOLOGIE – Mars 2012

GERALDINE MOREL

Thèse présentée à la Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel pour obtenir le grade de docteur en sciences humaines

Sous la direction de : Christian Ghasarian (Université de Neuchâtel)

Membres du jury : Kali Argyriadis (Paris, IRD)

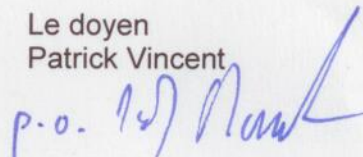
Janine Dahinden (Université de Neuchâtel)

Melissa Wilcox (Whitman College)

IMPRIMATUR

La Faculté des lettres et sciences humaines de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de M. Christian Ghasarian, directeur de thèse, professeur ordinaire d'ethnologie à l'Université de Neuchâtel ; Mme Janine Dahinden, professeure à la MAPS, Université de Neuchâtel ; Mme Kali Argyriadis, anthropologue, coordonnatrice du programme "Religions transnationales des Suds : entre ethnicisation et universalisation", de l'IRD (Institut de Recherche pour le Développement), Paris ; Mme Melissa Wilcox, professeure associée en religion et études genres à Whitman College, Walla Walla, Washington, autorise l'impression de la thèse présentée par Mme Géraldine Morel Baro-Diaz en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 22 mars 2012

Le doyen
Patrick Vincent

p.o. 127

A Tato, obonekue Muñanga Efó

A Violeta

(...) ce fut une mémorable aventure dont ma vie entière portera trace (...)
Jeanne Favret-Saada, « Les mots, la mort, les sorts »

Dios en el cielo y Mutanga en la tierra.
Fronton du temple d'Usagaré Mutanga, La Havane



Table des matières

Table des figures	11
I. Introduction	19
II. Méthodologie et outils épistémologiques	31
A. Méthodologie	31
B. Outils épistémologiques	43
III. Cuba, afrocubanité et religions	49
A. Altérité et afro-américanité	49
B. Du colonialisme à Fidel Castro	51
C. La Havane de la Période Spéciale	54
D. L'univers religieux de la capitale cubaine	57
IV. La société secrète abakuá.....	67
A. De la pathologie à la fascination : parcours bibliographique	69
B. Naissance et essor	76
C. La légende noire : criminalité et stigmatisation	81
D. Panorama des pratiques et division hiérarchique	88
E. Cérémonies et perpétuation.....	94
F. Territoire et géographie de la mémoire sacrée.....	108
V. Construction de la masculinité et mise en scène de soi	113
A. L'initié et sa puissance	114
1. Oscar d'Efi Erukanko : devenir abakuá.....	114
2. Postulation, mise à l'épreuve et initiation	116
B. L'initié et ses ecobios.....	131
1. La loi du secret.....	132
2. Être abakuá et écrivain : Tato Quiñones	136
3. Règlements tacites, règlements écrits.....	141
4. Mise en scène de soi dans l' <i>ambiente</i> havanais : la <i>guapería</i>	148
C. L'initié et les autres.....	154

1.	Machisme, honneur et relations de genre.....	155
a.	Masculinité performée	157
b.	Race et genre	159
c.	Mise en scène de la masculinité.....	162
d.	Honneur	165
2.	Mythe fondateur	170
3.	Rôle rituel féminin	180
a.	La China de Matanzas : être femme d'abakuá et marraine de jeu	182
4.	Rôle social : mère, épouse et amante	186
5.	Sexualité.....	193
a.	Bite et couilles	193
b.	Homophobie	195
D.	Conclusion	200
VI.	Institutionnalisation et prise de pouvoir	205
A.	Pouvoir en jeu et enjeux de pouvoir.....	208
B.	Victor Herrera : être un leader abakuá.....	211
C.	Chronique d'une reconnaissance annoncée (1960-2005).....	214
D.	Angel Freire : être président du Conseil Suprême	229
E.	Enquête de légitimité	231
F.	Reconnaissance étatique et ambiguïté.....	233
VII.	Ancrage local et enjeux internationaux de la transnationalisation des pratiques culturelles abakuás	239
A.	Angel : être abakuá dans l'exil.....	242
B.	Transnationalisation et religion.....	245
C.	Nouveaux lieux de pouvoir	250
D.	Festival abakuá de Miami 2009	253
E.	La Havane, Miami et le Nigeria : création d'un espace transnational.....	256
F.	Way of being, way of belonging	261
G.	Invention de la tradition	264
H.	La Havane-Miami, les deux sœurs ennemies.....	266
I.	Miami-Nigeria : la recherche de nouvelles racines.....	284
J.	De La Havane au web : la deuxième réforme de l'Abakuá.....	293
VIII.	Le corps comme support de l'identité religieuse	295

IX. Pouvoir, <i>puissances</i>, <i>jeux</i> et enjeux	317
X. Conclusion.....	325
Bibliographie	335
Liste des principaux interlocuteurs.....	359
Glossaire.....	361
Annexe : Carte de La Havane.....	369

Table des figures

Figure 1 : Elegguás (Photo Géraldine Morel).....	21
Figure 2 : Tato et Nápole (La Ceiba, 2007) (Photo Géraldine Morel)	24
Figure 3 : Plante d'Efi Erukanko au temple d'Usagaré Mutanga (Los Pocitos). Je me trouve au fond de la photo, adossée au temple (Photo Felipe Baró Díaz).....	36
Figure 4 : Tableau de Belkis Ayón-Sikán, 1991	68
Figure 5 : <i>Íremes</i> lors de la procession aux Pocitos (Photo Felipe Baró Díaz)	69
Figure 6 : Spectacle folklorique au Palenque-La Havane (Photo Géraldine Morel)	74
Figure 7 : Tableau de Wilfredo Lam, Cuarto Fambá, 1947 Tiré du livre de Brown (2003: 188)	87
Figure 8 : Arbre généalogique des premières <i>puissances</i> abakuás (Palmié, 2006 : 106).....	90
Figure 9 : Procession d'Efi Erukanko, l' <i>Isué</i> brandit le <i>Seseribó</i> orné de quatre bâtons de plumes (<i>plumeros</i>) devant l' <i>íreme</i> (Photo Felipe Baró Díaz)	91
Figure 10 : Schéma de la hiérarchie abakuá	93
Figure 11 : <i>Íreme Anamangui</i> lors d'un <i>llanto</i> au temple d'Equeregua Momí (Photo Felipe Baró Díaz).....	99
Figure 12 : <i>Gando</i> autorisation de <i>baroko</i> (Cabrera, 1958).....	100
Figure 13 : <i>Anaforuana</i> sur le palmier lors d'un <i>baroko</i> (Photo Felipe Baró Díaz)	101
Figure 14 : Temple Bumá Efo (Los Pocitos) (Photo Géraldine Morel)	102

Figure 15 : Temple Uriabón (La Cueva-San Miguel del Padrón) (Photo Géraldine Morel)	102
Figure 16 : Un jeune initié trace les signes à la craie sur le corps d'un <i>indíseme</i> (Photo Felipe Baró Díaz)	109
Figure 17 : Carte de La Havane et zones abakuás en rouge	111
Figure 18 : Tatouage (Photo Géraldine Morel).....	112
Figure 19 : File de néophytes (Photo Felipe Baró Díaz)	120
Figure 20 : Nouveaux initiés à leur sortie du temple (Photo Felipe Baró Díaz).....	122
Figure 21 : <i>Íreme</i> purifiant un <i>indíseme</i> (Photo Felipe Baró Díaz)	124
Figure 22 : <i>Indíseme</i> conduit au temple par son parrain (Photo Felipe Baró Díaz).....	128
Figure 23 : <i>Indíseme</i> allant être introduit dans la chambre sacrée (Photo Felipe Baró Díaz)	129
Figure 24 : Tatouage d' <i>íreme</i> (Photo Géraldine Morel).....	132
Figure 25 : <i>Isué</i> intronisé lors d'un <i>baroko</i> (temple d'Isún Efó, Los Pocitos) (Photo Felipe Baró Díaz).....	147
Figure 26 : <i>Eribangando</i> nettoyant rituellement un <i>indíseme</i> (Photo Felipe Baró Díaz)	174
Figure 27 : La China et son mari Luís, <i>Mokongo</i> d'Eforó Entoqui (Matanzas, 2010) (Photo Géraldine Morel)	183
Figure 28 : Tableau des valeurs abakuás	201
Figure 29 : Stèle en l'honneur de Manuel Dominguez à l'entrée du patio du temple d'Isún Efó (Photo Felipe Baró Díaz)	213

Figure 30 : Angel (Miami, 2009) (Photo Géraldine Morel)	242
Figure 31 : <i>Íreme</i> chevauchant un néophyte (Photo Felipe Baró Díaz).....	301
Figure 32 : <i>Enkríkamo</i> guidant un <i>íreme</i> (Photo Géraldine Morel).....	303
Figure 33 : Procession d'Efí Erukanko (Photo Felipe Baró Díaz)	306
Figure 34 : Jeune <i>obonekue</i> (Photo Géraldine Morel).....	309
Figure 35 : Initiés (Photo Géraldine Morel)	312
Figure 36 : Procession aux Pocitos avec la figure de la Vierge de Regla, patronne d'Equeregua Momí (Photo Géraldine Morel).....	314
Figure 37 : Procession organisée lors du colloque abakuà à la vieille Havane (Photo Géraldine Morel).....	326

Remerciements

Pour commencer, je souhaiterais exprimer ma profonde gratitude à tous ceux qui ont rendu possible mon travail de terrain et ma vie quotidienne à Cuba, les amis des bons et des mauvais jours, ceux qui n'ont jamais été avares ni de leur temps ni de leur gentillesse, qui m'ont fait connaître La Havane, me l'ont expliquée et fait aimer.

J'aimerais remercier avant tout celui qui a rendu possible cette recherche en m'ouvrant les portes de son univers : Tato Quiñones, mon mentor, parrain et ami. Il m'a appris les codes de ce monde particulier, le respect des abakuás et du « monde de la marginalité » mais aussi une manière d'être « dans les tranchées », à contre-courant et « sous le feu des balles ». Il m'a enseigné l'honnêteté, la rigueur et a partagé avec moi et ma famille bien des événements heureux et malheureux, toujours présent à l'appel et infailible. Dans la logique de l' « Essai sur le don » de Mauss, je ne pourrai jamais lui rendre tout ce que je lui dois.

Je tiens aussi à exprimer ma gratitude à Monguï, *plaza* de Itá Mañon Metara, que j'ai « pressé comme un citron », qui m'a non seulement accompagnée aux cérémonies mais aidée dans mes recherches et dont les discussions furent toujours passionnées et passionnantes et à Nápole, *plaza* d'Embemoro, pour son amitié et ses réflexions piquantes.

Ensuite, mes pensées vont tout naturellement aux protagonistes de cette recherche, les abakuás : Rogelio, Efrén, Tita, Yansen, Lázarito, Michel, Hanson, Angel, Orlando, Jesús, Máximo qui m'ont accompagnée, inspirée, prise par la main, protégée et dont l'amitié et l'incroyable personnalité ont donné du corps et du coeur à une recherche académique que je dédie à tous les *obonekues*, *ecobios*, *moninas*, *plazas* qui ont tout simplement toléré ma présence et dont certaines anecdotes citées dans ce travail pourraient titiller la susceptibilité.

Je tiens ensuite à exprimer ma reconnaissance à Teresa, la Samaritana de San Isidro, ma maman à Cuba, à Alexis son fils, le barbier, pour leur aide inconditionnelle et soutien moral indéfectible ; à la Dr Lázara Menéndez pour la chance d'avoir pu assister à des cours privés dans son appartement de la rue San Rafael, pour son exemple, son courage et sa lucidité ; à Yorick pour nos digressions nocturnes sur le concept de masculinité ; à feu Mauricio Sainz

pour son amitié et ses réflexions « à coup de canons » ; à la China de Matanzas et son mari Luís pour leur hospitalité, le temps que je leur ai volé et leur formidable leçon d'humanité ; à Vivian et Ileana mes belles-soeurs pour leur soutien et leur écoute à toute épreuve ; à Ulisito mon neveu pour sa présence réconfortante, à Madely pour nos échanges, à Oyone pour sa gentillesse et sa compagnie lors des *plantas*, à Lili et Luisito mes voisins pour les nombreux cafés du matin, à Sarahai qui m'a suivie durant ma grossesse, à Lázara ma *iyubona* pour sa complicité et ses conseils toujours avisés.

Enfin, de ce côté de l'Atlantique, mes remerciements sincères et émus à ma famille qui m'a toujours épaulée, en dépit des vagues de fond : à mon papa Jérôme, ma maman Rosy, ma soeur Céline et mon frère Jacques ; à Felipe mon mari, non initié mais dont le « sentiment abakuá » est bien réel, encore là malgré les remous et qui est un pont entre ce terrain et mon quotidien en Suisse.

Pour la partie académique mais néanmoins humaine, mes remerciements vont tout naturellement à Christian Ghasarian, mon directeur, pour son soutien et ses conseils ; à Ellen Hertz pour son amitié et son aide ; à Janine Dahinden pour ses précieux tuyaux et relecture ; Marion Fresia, Thierry Wendling, Philippe Geslin pour leur écoute et leurs réflexions. Mes collègues et amis assistants pour leur relectures, leur idées et bien sûr leur amitié : David Bozzini, Aymon Kreil, Jérémie Forney, Alain Mueller (mon fidèle compère dont la thèse a été une véritable « patte de lapin » magique pour l'écriture de la mienne), Hervé Munz, Marc Tadorian, Joëlle Moret pour ses nombreux tuyaux bibliographiques, Julie Perrin et Anne Lavanchy. J'exprime aussi toute ma gratitude à l'efficace équipe de la bibliothèque, Raymonde Wicky pour sa relecture minutieuse et correction bibliographique intense et bienvenue et Camille Ghelfi.

Une pensée spéciale pour Patricia Demailly, pour nos cafés matinaux, avec qui j'ai partagé bien des conversations et des fous rires et qui m'a souvent aidée en toute discrétion et surtout en toute efficacité.

Enfin un grand merci à toute l'équipe de l'Institut d'ethnologie de Neuchâtel, à l'équipe du MEN qui ont rendu possible la finalisation de ce travail dans une ambiance privilégiée et dans un cadre exceptionnel. La possibilité d'y avoir été assistante durant trois ans a représenté pour moi une chance énorme et certainement l'impulsion définitive à la fin de mon travail de

thèse. J'y ai appris la rigueur scientifique mais aussi la confiance en soi et le respect indéfectible du travail et de la personnalité d'autrui.

Je tiens aussi à exprimer toute ma gratitude au Fonds National de la Recherche dont la bourse a rendu possible la rédaction de ce travail dans des conditions optimales et qui m'a généreusement donné le dernier coup de pouce nécessaire à la rédaction et aux finitions.

Merci enfin à Joël Brogniart pour son aide informatique précieuse et à Nicole pour son travail de relecture et son amitié, toujours au garde-à-vous pour me rendre service et dont le savoir-faire informatique m'a épargné bien des heures de travail et de découragement.

I. Introduction

En 2005, je me trouvais à La Havane pour un séjour de terrain qui devait porter sur le quartier populaire de Cayo Hueso, Centre Havane, et plus particulièrement sur le Callejón de Hamel. Cette ruelle, repeinte en 1990 par l'artiste Salvador Escalona sur la thématique des religions afro-cubaines, est un lieu où touristes et locaux se rencontrent, vendent et débattent selon les paramètres de l'économie informelle et de la débrouillardise. Tableaux de l'artiste, disques pirates gravés mais aussi cours de percussion ou guides touristiques se négocient et s'échangent à cet endroit. Chaque dimanche, une *rumba* – genre musical inspiré du répertoire afro-cubain où musiciens et danseurs improvisent – est organisée et permet d'intensifier ce commerce. Des jeunes *jineteros*¹ – personnes vivant essentiellement des interactions avec les touristes – se déplacent, espérant ainsi mettre le grappin sur une femme étrangère qu'ils accompagneront le temps d'un séjour, voire plus si affinités. Cependant, en dehors de ces pics d'activité, la ruelle connaît aussi une vie de quartier intense, rythmée par la boutique du vendeur d'herbes médicinales – le *yerbero* – et autres ingrédients pour recettes religieuses. Je trouvais que ce lieu était non seulement symbolique de la Période Spéciale puisqu'élaboré au début des années '90, mais aussi qu'il présentait un amalgame intéressant entre tourisme, économie informelle et religions afro-cubaines. Toutefois, plusieurs mois s'étaient déjà écoulés et je peinais sérieusement à cerner mon sujet, empêtrée dans les conflits d'intérêts entre le peintre qui régnait en grand manitou sur l'endroit, et d'autres personnages qui vivaient du commerce avec les touristes et semblaient voir en moi une opportunité de grappiller quelques dollars ou d'avoir accès à d'autres étrangers dans le même dessein. Cette position fort inconfortable était encore exacerbée par le fait qu'une amie suisse avait le projet de tourner un documentaire sur le Callejón. Après discussion avec Salvador, cette personne lui avait remis une certaine somme d'argent qui servit à la restauration des fresques murales en état de délabrement, promettant de lui verser d'autres acomptes au moment du tournage. J'étais donc sensée préparer le terrain en vue du futur documentaire dont je définirais le contenu en compagnie d'une amie cinéaste qui vivait sur place et réaliserait les premières prises de vue. Je devins ainsi bien malgré moi l'objet de toutes les convoitises alors que

1 Pour une analyse des relations entre touristes et Cubains, voir la thèse de Simoni (2009).

chacun spéculait sur l'arrivée des précieux acomptes. C'est donc dans cette ambiance crispée que les festivités commémoratives des quinze ans du Callejón furent organisées. Salvador souhaitait proposer un cycle de conférences en plein air sur les religions afro-cubaines. Pour cela, il allait faire appel à des spécialistes de ce domaine : Annibal Argüelles pour le spiritisme, Jesús Guánche pour le *palo monte*², Lázara Menéndez pour la *santería*³ et Tato Quiñones pour l'Abakuá, société secrète exclusivement masculine. La dernière conférence, programmée sur l'Abakuá, « *Nañiguismo*⁴ et violence dans l'*ambiente* havanais » n'obtint jamais l'autorisation du Ministère de la Culture qui la jugeait trop risquée à son goût car traitant d'un sujet polémique⁵. Pour ma part, tentant de m'extraire des querelles intestines qui sapaient ma recherche, j'entrepris de réaliser quelques entretiens sur la masculinité et sa mise en scène dans l'espace public, ayant perçu une dichotomie de genre au niveau de l'occupation de l'espace public. Le Centre d'anthropologie auquel j'étais affiliée à La Havane pour des raisons de permis de séjour, organisa un entretien avec Tato Quiñones, spécialiste attitré à Cuba de l'Abakuá et par conséquent apte à discourir sur le concept de masculinité dans l'espace public.

Je me rendis pour la première fois à son domicile du quartier de la Ceiba (Marianao) en avril 2005. Je gravis l'étroit escalier qui donne accès à son appartement, heurtai la porte et attendis avec angoisse. Un homme d'une soixantaine d'années, barbu, en short et tongs, capet de *babalao* – sacerdote du culte d'*Ifá*⁶ – sur la tête, ouvrit la porte et m'invita à entrer. Je n'oublierai jamais ma première impression – un mélange de respect et de crainte – au moment de pénétrer dans un lieu qui allait devenir central pour mes recherches et où j'allais passer de nombreux moments à éplucher l'impressionnante documentation qu'il contenait. Dans une semi-pénombre, je pus distinguer tout d'abord l'importante collection de livres que contenait ce modeste deux-pièces. Au mur, des tableaux, des photos, des articles de journaux qui relatent à leur manière la vie de cet autodidacte et ses amitiés avec le milieu intellectuel ou artistique de La Havane. Dans un coin de la pièce, des entités *santeras* matérialisées soit

2 Le *palo monte* est un culte d'origine *bantou* qui repose sur une logique d'échange et de domination avec les morts, les *infumbes*, qui, enfermés dans un réceptacle (*prenda*) agissent pour le compte des vivants.

3 La *santería*, appelée aussi *regla de Ocha*, est un culte d'origine *yoruba* basé sur les *orishas*, entités antropomorphiques qui se manifestent par le biais de la transe. Chacun est fils ou fille d'un *orisha* dont il possède la plupart du temps de nombreuses caractéristiques.

4 Autre nom donné au culte abakuá.

5 Aux yeux du gouvernement cubain, le sujet de la violence reste tabou. En effet, il n'existe aucune statistique des crimes commis, encore moins de rubrique des faits divers dans les journaux. L'Abakuá, pour sa part, reste aussi un sujet délicat à traiter en public, comme nous le verrons par la suite.

6 La règle d'*Ifá* fait partie d'un même corpus mythologique que la *santería*. D'origine *yoruba*, la règle d'*Ifá* est vouée au culte d'*Orula*, l'*orisha* de la divination.

*Elegguá*⁷ – une pierre aux yeux de cauris (voir figure 1) – les *guerriers*⁸ – un réceptacle rempli de petits objets en fer – puis *Changó*⁹ – sorte de soupière en bois montée sur un socle du même matériau. Tato me proposa aussitôt une tasse de café et je pris place dans un fauteuil à bascule. « *Excuse-moi pour le désordre, j'étais occupé à consulter Orula et je suis en train de préparer un ebbó* – offrande aux dieux ». Vêtue de blanc, j'effectuais alors mon année d'initiation à la *santería*, j'étais une *iyabo* – une initiée – facilement identifiable et impressionnable. En effet, ce même mois, j'avais *fait mon saint* et étais devenue fille de *Changó*¹⁰, dieu du tonnerre, le même *orisha* tutélaire que Tato. En tant que *santero* – pratiquant de la *santería* – plus âgé et de surcroît *babalao*, Tato se devait de veiller sur moi durant cette période de réclusion¹¹. Maladroitement, je commençai l'entretien avec des questions plutôt larges, demandant une définition du concept de masculinité selon l'Abakuá puis enchaînant sur des précisions concernant le fonctionnement du culte en soi. J'étais alors totalement ignorante des pratiques abakuás que je ne connaissais que vaguement et de manière grossière. Ce jour marqua le début d'une amitié solide avec cet homme qui allait devenir mon parrain. Je continuai donc à fréquenter assidûment la Ceiba, pas toujours pour des motivations anthropologiques d'ailleurs, puisque les discussions qui accompagnaient les nombreux cafés pris en compagnie de Tato portaient aussi bien sur la *santería*, le culte d'*Ifá* que sur le processus révolutionnaire et l'univers artistique havanais.



Figure 1 : Elegguás
(Photo Géraldine Morel)

-
- 7 *Orisha* du destin qui surveille la porte d'entrée.
 8 Soit *Oggun* et *Ochosi*, les *orishas* belliqueux qui accompagnent *Elegguá*.
 9 Ces entités *santeras* attestent son affiliation et sa pratique religieuse.
 10 Cette initiation à la *santería* a eu peu d'influence sur mon ethnographie de terrain car les deux modalités de culte sont distinctes. Tout au plus, mon statut d'initiée à la *santería* me valut quelques sympathies.
 11 Chaque *santero*, quel que soit sa famille religieuse, a un devoir moral face à un *iyabo*. Il doit le prendre en charge et l'aider dans la mesure de ses possibilités.

Par un après-midi du mois de juin, alors que nous avons terminé le café et échangé quelques banalités, Tato me fit, de but en blanc, une proposition surprenante. « *Géraldine, je veux écrire un livre sur l'Abakuá et j'aimerais que tu l'écrives avec moi* ». Il me remit aussitôt une pile de documents originaux tapés sur une vieille machine à écrire que je feuilletai avidement. J'avais entre les mains les procès-verbaux de certaines réunions ainsi que des échanges épistolaires entre les *puissances* – les sous-groupes abakuás – havanaises et le gouvernement cubain pour une reconnaissance de l'Abakuá au sein du processus révolutionnaire. Ces documents étaient en sa possession car durant de nombreuses années – entre 1961 et 1996 environ – Tato fit office de secrétaire officieux de l'institution abakuá¹². Dans un sursaut d'enthousiasme, l'apprentie anthropologue que j'étais s'empressa d'accepter l'alléchante proposition. En effet, il est très difficile d'avoir accès à ce type de documentation qui reste du domaine de la bureaucratie privée de chaque *puissance* et passe bien souvent aux oubliettes ou plus tristement à la poubelle. Je questionnai Tato sur la teneur du livre qu'il souhaitait écrire. Il me répondit alors :

Je veux retracer l'histoire de cette lutte pour une reconnaissance officielle de l'Abakuá. La plupart des protagonistes de cette époque sont décédés et j'ai un devoir de mémoire envers mes ecobios, mes frères de jeu.

Il me confia alors tous les originaux de ces documents pour que je puisse les photocopier ainsi que la première édition de l'ouvrage de Lydia Cabrera¹³ *La sociedad secreta abakuá narrada por viejos adeptos* (1958) afin que je puisse en faire une copie en Suisse, le système de photocopieuse à Cuba étant plutôt défaillant et très cher. J'emportai donc ce trésor et commençai aussitôt à me familiariser avec cette société secrète. Je me souvins alors qu'à l'époque de mes premiers balbutiements sur le terrain cubain, en 1997, deux ans avant mon premier contact avec la réalité tangible de l'île, je proposai à ma future directrice de mémoire l'Abakuá comme sujet possible. Je fus alors remise à l'ordre séance tenante par une professeure qui décréta tout net : « *Vous êtes une femme, cela restera toujours totalement*

12 Son travail d'archivage étant connu, certains abakuás lui ont à leur tour remis des documents historiques. Avant de décéder, Victor Herrera, fondateur d'Isún Efò et instigateur du militantisme politique abakuá dans la Révolution, lui a donné de nombreux documents qui attestent de cette lutte pour une reconnaissance officielle.

13 Cette anthropologue cubaine, belle-sœur de Fernando Ortiz, fameux pionnier de l'anthropologie cubaine, a effectué une recherche anthropologique d'importance capitale pour les religions afro-cubaines. Son ouvrage *El Monte* (1983) est considéré comme un écrit avant-gardiste pour l'époque où il a été produit. Sa méthode de travail qui laisse une place importante aux acteurs sociaux malgré un ton parfois paternaliste (« *mis negros* ») fait de son œuvre une référence absolue en la matière. *La sociedad secreta abakuá narrada por viejos adeptos* (1958) est le premier livre anthropologique publié sur le sujet et constitue une étude rigoureuse et détaillée du mode de fonctionnement de l'institution abakuá et de ses pratiques rituelles.

inaccessible pour vous ». J'avais donc complètement délaissé cette idée qui paraissait saugrenue et m'étais penchée sur la *santería*. Dix ans plus tard, voilà que le sujet me rattrapait bien malgré moi. Une première lecture attentive de l'œuvre de Lydia Cabrera confirma pourtant mon ignorance crasse de la thématique. Malgré une prise de notes consciencieuse et assidue, les termes vernaculaires – dont la complexité et le foisonnement n'échapperont pas au lecteur – me semblaient impossibles à mémoriser. Je devais me rendre à l'évidence, l'écriture à quatre mains était difficile, puisque j'étais une novice et que Tato était une peintre reconnue dans ce domaine. De retour à La Havane en avril 2006, je lui exprimai mes doutes. Il décréta :

Tu sais je n'ai pas besoin de toi pour rédiger mais puisque je suis vieux et que ma santé est défaillante, si un malheur devait m'arriver tu poursuivrais mon oeuvre puisque tu t'es engagée à le faire.

À ce moment, je décidai alors de changer totalement le sujet de mon doctorat, voyant dans cette succession d'événements un coup de pouce certain du destin et l'accomplissement d'une prédiction faite lors de l'*itá* de mon *saint*¹⁴, le 6 avril 2005. En effet, j'avais entre les mains un merveilleux sujet d'étude, étonnamment encore peu abordé d'un point de vue ethnographique. L'Abakuá ou plutôt les abakuás, les acteurs sociaux en chair et en os, allaient m'entraîner sur des chemins sinueux que j'ignorais, me forçant à une remise en question de mes convictions profondes. Ce formidable terrain ethnographique si peu exploité allait littéralement m'obséder pendant longtemps et ne cesse de me surprendre encore actuellement. Quelques années plus tard, en 2012, Tato a bouclé le manuscrit de son ouvrage sans avoir besoin de ma collaboration et s'appête à le publier alors que je vais bientôt soutenir ma thèse. Nos deux recherches ont finalement pris des chemins différents sans pour autant cesser de se côtoyer et se consulter.

Cette genèse de ma recherche a pour but de proposer au lecteur une entrée en matière qui contextualise les balbutiements de mon terrain et situe mon cheminement ethnographique dans un champ plus large, celui des religions afro-cubaines et du quotidien havanais. En effet, l'historique de mon terrain est profondément lié à l'amitié qui m'unit à Tato Quiñones dont l'omniprésence dans les pages qui vont suivre atteste de l'importance. Cette relation qui

14 Cette cérémonie ayant lieu le troisième jour de l'initiation *santera* parle « du passé, du présent et du futur ». Dans mon cas, selon la prédiction, je « triompherais grâce à la religion », en l'occurrence l'univers religieux abakuá et non la *santería* comme ce fut interprété dans un premier temps par ma famille de religion.

perdure au-delà de mon objet d'étude se doit d'être expliquée, car elle influence considérablement mon accès au terrain et mes hypothèses de thèse. Il est absolument évident que je n'aurais jamais pu réaliser cette recherche sans l'aide de Tato Quiñones qui m'a fourni la plus grande partie de la documentation sur le sujet, orientant mes lectures avec soin et n'hésitant jamais à me prêter des ouvrages dont la valeur et la rareté étaient avérées. La confiance qu'il m'a accordée dès le début fait de moi une privilégiée et marque indiscutablement ma compréhension de l'Abakuá. Néanmoins, l'ambiguïté de son statut au sein de l'Abakuá (voir chapitre V.B. 2) et son franc-parler légendaire font de lui une figure extrêmement controversée de l'espace religieux afro-cubain.

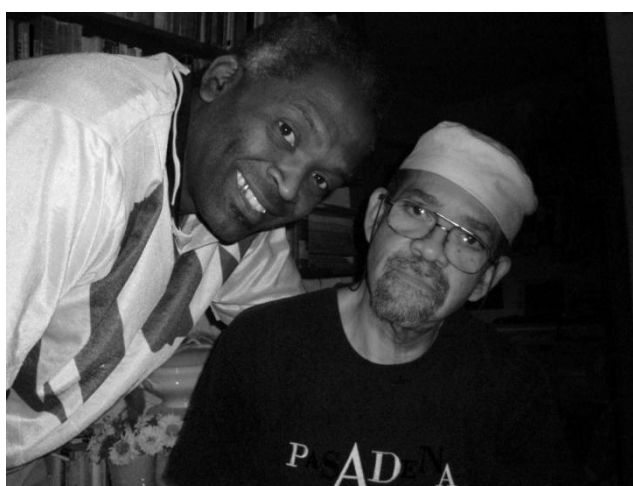


Figure 2 : Tato et Nápole (La Ceiba, 2007)
(Photo Géraldine Morel)

De surcroît, les abakuás qui lui rendent visite à son domicile de la Ceiba ou qu'il fréquente encore en dépit de sa position controversée appartiennent à une certaine « élite ». Ce sont pour la plupart des personnes qui ont entamé une réflexion en profondeur sur le cadre social de l'Abakuá ou encore son mode de fonctionnement rituel et social. C'est grâce à Tato que j'ai rencontré Nápole, *Isué* (charge liturgique) d'Embemoro ou encore Monguï, à l'époque *indíseme* (postulant) d'Embemoro et depuis *plaza* (haut dignitaire) d'Efi Mañon Metara. Ils furent des interlocuteurs de choix, devinrent des amis et ne furent jamais avares ni de leur temps ni de leur passion pour une institution qu'ils représentent encore aujourd'hui avec fierté. Mais, malgré ce soutien indéfectible, je devais aussi élargir mon réseau et prospecter parmi des initiés moins prestigieux, des jeunes, des plus âgés dont le système de valeurs correspondait aux critères de l'*ambiente* – le milieu¹⁵ populaire havanais. Je devais en

15 La notion de « milieu » est pertinente pour analyser le cadre social de l'Abakuá. En effet, un « milieu » n'a de sens que du point de vue des acteurs sociaux et de leur pluralité de vécu. Le « milieu » se forme, on y entre et on en sort au fil des situations dans lesquelles on s'implique (Ghasarian, 2008: 110).

quelque sorte m'affranchir de l'influence de mon mentor et tenir compte des particularités du milieu abakuá à La Havane : ses ragots, ses rumeurs, ses inimitiés et ses sympathies, autant d'éléments qui allaient constituer le fond de mon analyse.

D'un point de vue déontologique, les documents que Tato me remit sans hésiter sont considérés comme privés et ne devraient certainement pas être lus par une étrangère dont les motivations sont peu claires aux yeux des adeptes. Il me précisa d'emblée que je ne pouvais pas les utiliser et que certaines anecdotes récoltées lors des entretiens devaient rester confidentielles. La question que je me posai aussitôt était de savoir quelle était la raison pour laquelle il me les remettait alors que je ne lui avais rien demandé et que j'ignorais jusqu'à leur existence ? Je n'ai pas la prétention d'y apporter la réponse encore aujourd'hui. Je choisis tout de même de prendre en compte ses précieux documents qui constituent en quelque sorte l'originalité de mon investigation mais, afin de ne pas compromettre mon mentor, je camouflerai mes sources (voir chapitre II) et le contenu de certaines anecdotes. Cette première période de recherche intense qui renvoie à la métaphore de Nietzsche¹⁶ sur le savoir est celle du chameau qui, dans l'obscurité d'un appartement du quartier de la Ceiba, sur la table de la cuisine, lit, prend des notes, recopie frénétiquement des passages entiers pour se rassurer. La minutie de Tato et son obsession pour l'Histoire m'ont considérablement prémâché le travail et facilité mon accès aux sources dans un pays où Internet, peu utilisé dans le milieu des sciences sociales, reste difficile à utiliser.

Toutefois, il serait faux de croire que cette relation d'amitié entre un homme d'âge mûr et la jeune anthropologue inexpérimentée que j'étais fut idyllique. Tato eut contre moi quelques accès de colère mémorables, parfois justifiés et parfois non mérités. Nombreuses furent les prises de bec et les désaccords lorsque, timidement, je suggérais une théorie anthropologique appropriée. Ce fut notamment le cas lorsque, fière de ma trouvaille, je lui amenai *Outsiders*, l'ouvrage de Becker (1985). Je fus aussitôt remise à ma place, sans qu'il ait même jeté un regard au livre en question. « *Ce n'est que de la théorie d'intellectuels !* » asséna-t-il. Sans parler du débat quasi passionnel qui nous opposa dans l'interprétation du mythe de *Sikán* ou encore au sujet de la place de l'Afrique dans l'imaginaire abakuá. Je devais en quelque sorte m'émanciper de son influence pour poursuivre ma propre réflexion tout en restant honnête

16 Selon le philosophe allemand, les trois métamorphoses de l'esprit sont les suivantes : le chameau qui se charge de savoir et subit, le lion qui dévore tout et veut changer le monde et enfin l'enfant serein qui a tout compris (Nietzsche, 2006).

dans notre relation et dans mon cheminement intellectuel. Je reviendrai sur ce dilemme dans la partie méthodologique (chapitre II).

Par conséquent, ma position sur le terrain était d'ores et déjà loin d'une hypothétique neutralité scientifique. Mon itinéraire dans l'Abakuá allait me démontrer que les enjeux de pouvoir et les stratégies identitaires étaient omniprésents dans mon investigation et les relations humaines en général. Le temps de la rédaction et le rendu public de certaines conclusions allaient encore exacerber les relations humaines nouées lors du terrain. Comme le constate si justement Certeau :

Cette différence a d'ailleurs un révélateur à l'intérieur de l'étude elle-même, la coupure entre le temps des solidarités (celui de la docilité et de la gratitude de l'enquêteur envers ses hôtes) et le temps de la rédaction qui dévoile les alliances institutionnelles (scientifiques, sociales) et le profit (intellectuel, professionnel, financier) dont cette hospitalité est objectivement le moyen. Les Bororos descendent lentement dans leur mort collective et Lévi-Strauss entre à l'Académie (1998: 47).

Le dilemme qui a toujours accompagné mes recherches est celui du secret – qu'il soit ésotérique ou social – et de sa pseudo-révélation. À mes yeux, l'opinion des acteurs sociaux concernés sur les textes scientifiques qui les décrivent est essentielle car elle va bien souvent au-delà des susceptibilités individuelles et constitue une matière ethnographique digne d'intérêt. Pour le chercheur en sciences sociales, il est rare que les enjeux qui accompagnent une démarche de restitution ne se situent qu'au niveau scientifique. Ce sont avant tout les relations humaines, la loyauté et l'amitié qui sont en jeu. J'étais pour ma part parfaitement consciente des rivalités et des alliances en jeu dans l'espace religieux havanais mais je devais à Tato le courage de mes compréhensions et prises de position au moment de la rédaction de la thèse.

Ayant précisé le contexte qui entoure ma recherche et la production de ce texte final, je peux commencer mon analyse et ma description du « monde abakuá », entendant par « monde » autant la cosmogonie que l'univers social des quartiers populaires havanais.

Afin de simplifier la lecture et de permettre au lecteur de distinguer les différents niveaux de discours, les termes vernaculaires, les citations des acteurs sociaux ou encore les citations d'auteurs, je me propose d'adopter la convention typographique suivante¹⁷.

17 Directement inspirée du travail de mon collègue Alain Mueller (2010) que je remercie pour son aide.

Les termes vernaculaires, soit ceux qui sont issus du répertoire abakuá, afro-cubain ou encore du milieu populaire havanais ainsi que les grades liturgiques des hauts dignitaires abakuás seront signalés par l'usage d'italiques sauf le terme Abakuá avec majuscule qui désigne la société secrète et le terme abakuá en minuscule qui est utilisé comme adjectif ou sert à désigner les membres de la société secrète. L'usage de l'italique est dans ce cas superflu en raison de l'omniprésence de ces termes tout au long de la thèse. Afin de ne pas trop charger la lecture du texte, le nom propre des *puissances* resteront aussi en caractère normaux et ne seront pas intégrés au glossaire. Certains termes sont en langue rituelle soit en *brikamo*, en *yoruba* ou encore en *bantou*, d'autres sont en espagnol ou seront traduits par mes soins en français. Les citations d'acteurs sociaux seront en italique et entre guillemets. Les citations d'interlocuteurs plus longues seront mises en exergue, sans guillemets, en utilisant une taille de police différente et une plus grande marge à gauche et à droite.

Les citations d'auteurs seront en caractère normal mais entre guillemets, de même que les concepts anthropologiques tels que « pouvoir » ou encore les expressions de sens commun. Les citations d'auteurs académiques plus longues seront mises en exergue dans le même format – plus grande marge à gauche et à droite, taille de police différente – mais sans guillemets ni italique.

Les sources fournies par Tato – comptes-rendus d'entretiens, procès-verbaux de réunions, lettres officielles – ou les documents écrits comme les prospectus ou les extraits de mon journal de terrain seront mis dans une police différente en taille normale et mis en exergue en fonction de leur longueur.

La traduction du discours des acteurs sociaux est effectuée par mes soins, de même lorsque je cite des auteurs hispanophones.

Deux thèmes vont servir de fil rouge au lecteur et intervenir de manière récurrente dans mon analyse : il s'agit d'une part du corps masculin des adeptes et d'autre part du concept de « pouvoir » tel qu'il sera précisé plus tard. Le lien entre ces deux éléments sera développé tout long du texte puisque le corps des initiés est un espace de contrepouvoir et que les relations de pouvoir dans l'espace public façonnent les corps et sont révélées par eux.

Le corps, dans ses multiples expressions et interprétations, va jalonner l'écriture de cette recherche et plus précisément le corps masculin et masculinisé des initiés qui inscrit son

pouvoir dans l'espace urbain havanais et s'inscrit à son tour dans les jeux de pouvoir entre société secrète, État cubain et diaspora cubano-américaine. Les pratiques corporelles qui servent à la construction d'une masculinité de type machiste sont essentiellement relationnelles et requièrent un public rompu à cet exercice. Comme le constate Messerschmidt (2009 : 88) : « Doing gender is experienced in and through the body ». L'aspect ostentatoire d'une identité abakuá passe donc par des interactions constantes avec autrui et surtout avec les autres initiés ou membres des quartiers populaires havanais. Ces performances de genre répétitives ont toutes pour point de départ l'enveloppe charnelle des individus qui surjouent leur masculinité dans l'arène. Le rapport au sacré, paradoxalement, s'exprime à travers ce corps marqué à la craie pour et par l'initiation et qui sacralise la masculinité en l'érigant au rang de croyance. Puisque finalement l'identité et de surcroît l'identité de genre est un objet de croyance (Butler, 2010 : 420), le corps qui exprime un genre donné est le siège de cette croyance et donc incarne le sacré abakuá au quotidien. Omniprésent, ce corps masculin interprète aussi bien un genre donné qu'un espace de contrepouvoir esthétique. Au final, le corps devient l'élément qui est à la base des questions de mon étude : question du genre mais aussi question du pouvoir et de sa mise en scène ou encore question de la religiosité des pratiques abakuás.

Cette recherche, basée principalement sur une ethnographie des rapports sociaux en cours dans le milieu populaire havanais, soulève la question de la place de l'individu dans la société et plus précisément dans un système de croyances dont la nature religieuse est sujette à controverse. L'importance du lien social semble éclipser dans un premier temps l'aspect religieux d'une initiation abakuá. Pourtant, comme mon analyse l'indique au final de ma recherche, les acteurs sociaux se définissent à juste titre en tant que religieux. La nature religieuse de l'institution abakuá repose de mon point de vue sur deux éléments. D'une part, les adeptes eux-mêmes se définissent comme religieux et parlent de l'Abakuá en tant que « religion » (voir témoignage d'Oscar, chapitre V.2) et d'autre part, ce système de croyance propose un rapport au sacré qui reste difficile à définir mais est tout de même bien présent au moment des rituels. Afin de poser une fois pour toute la définition de religion qui va être utilisée tout au long de mon analyse, je propose d'utiliser le point de vue de Geertz qui à la question « What do we talk about when we talk about religion ? » répond « In good part, surely what we talk about is *meaning* » (2005: 5). Ainsi, il ne s'agit pas d'une signification subjective ou encore personnelle mais bien d'un système public et social qui est ancré dans du matériel donc mis en scène, transmis, communiqué, exprimé par le biais de symboles (*op.*

cit : 6). La place de l'individu au sein de ce système de croyance est renégociée en fonction du collectif des hommes et de ses critères de sélection qui servent alors à créer du capital social pour l'initié.

Le balancement constant entre individu et collectivité permet ainsi de repenser le pouvoir et sa mise en scène dans les cours des temples abakuás puis de manière générale dans l'espace public de la capitale cubaine. Les rapports ambigus que la société secrète abakuá a de tout temps entretenu avec l'État cubain servent de toile de fond à l'élaboration de mon analyse et caractérisent une certaine définition de la marginalité en tant qu'espace de contrepouvoir tant politique qu'esthétique. Les stratégies identitaires mobilisées par les uns et les autres attestent de l'évolution de ce type d'institution et de son intégration au monde « moderne ». Condamné à mort sous la Colonie, voué à une disparition certaine à la Révolution, l'Abakuá confirme au final sa grande capacité d'adaptation ainsi que son succès grandissant auprès de la jeunesse des quartiers populaires havanais et d'une diaspora cubano-américaine en quête de légitimité.

Dans un premier temps, je propose de revenir sur le cadre théorique de cette investigation, la méthodologie utilisée et la problématique qui en résulte puisque la pratique du terrain a été décisive dans l'orientation de mes hypothèses de recherche.

Ensuite, je vais planter un décor général qui permet au lecteur de se familiariser avec le contexte cubain et avec l'espace religieux havanais en particulier, afin de pouvoir situer l'affiliation abakuá dans une quotidienneté des pratiques et ainsi définir un champ de croyances afro-cubain. Je présente la société secrète abakuá dans ses grandes lignes, son origine, son empreinte historique, son mode de fonctionnement et ses particularités rituelles et sociales.

Cette première partie sert de base à l'ethnographie qui va suivre et est divisée en trois volets : la construction de la masculinité, l'institutionnalisation et la transnationalisation des pratiques religieuses. L'ordre dans lequel j'aborde ces trois volets ethnographiques se veut graduel. En partant de l'individu dans sa relation à l'institution puis à ses frères de *jeu* – nom donné aux sous-groupes abakuás – et aux autres êtres humains en général (hommes, femmes, homosexuels masculins), je démontre comment se construit l'hypermasculinité abakuá en lien étroit avec la notion d'honneur, ses multiples interprétations et mises en scène dans le milieu populaire havanais et quels sont les critères en vigueur dans *l'ambiente*, pour la définir.

Ensuite, j'aborde les relations de l'individu abakuá, de l'institution abakuá par rapport à l'État cubain dans une lutte pour une reconnaissance et une participation active au processus révolutionnaire. Enfin je termine sur la création d'un espace transnational entre La Havane, les États-Unis et le Nigeria et sur les enjeux d'une éventuelle pratique culturelle abakuá hors du sol cubain.

La dernière partie porte sur une analyse de la religiosité abakuá et son inscription sur le corps des adeptes en tant que gestuelle codifiée. Le corps des initiés devient alors un lieu de pouvoir au même titre que les revendications politiques émises dans les années '60. Cette conclusion théorique permet une synthèse des trois volets traités auparavant et sert de fil conducteur à une compréhension d'une manière d'être abakuá actuelle. En effet, le corps est central pour une mise en scène de la masculinité dans l'espace public, il est à son tour un lieu de contrepuissance esthétique qui réagit à l'institutionnalisation étatique de la société secrète en novembre 2005 et le véhicule privilégié d'une éventuelle transnationalisation des pratiques. L'identité religieuse abakuá est éminemment corporelle, comme le démontre au final mon analyse ethnographique.

II. Méthodologie et outils épistémologiques

En guise d'avertissement pour le lecteur, je souhaite revenir brièvement sur les conditions de mon enquête de terrain et démystifier dès le début mon statut de femme enquêtant sur un milieu exclusivement masculin. En effet, cette question qui m'a souvent été posée lors de colloques, mérite d'être évoquée pour pouvoir l'écartier ensuite de ma problématique et laisser place à l'univers de sens des acteurs sociaux que j'ai rencontrés. Car, comme le relève si justement Olivier de Sardan :

l'objet de nos sciences reste [...] la connaissance empirique du social, sans illusion ni sur la transparence des sujets, ni sur notre capacité à établir des relations radicalement nouvelles. Cet objectif de connaissance est suffisamment complexe en lui-même, et les gens que nous rencontrons à cet effet ont suffisamment d'épaisseur et de densité propres pour que l'on n'en charge pas trop la barque en voulant que le terrain soit aussi et en même temps une rédemption, une conversion, une révolution, une fusion, un salut et une psychothérapie (2000: 440).

Cependant, je ne serais pas honnête si je ne clarifiais pas quels ont été mes moyens d'accès au terrain et quels rôles ont joué les divers acteurs sociaux rencontrés dans ma compréhension de la thématique. Ces rapports, noués par le biais de ma recherche ou au contraire ayant incité ma recherche, montrent combien le point de vue de l'acteur social est ce qui guide l'analyse de toute réalité sociale.

A. Méthodologie

En 2005, lorsque je décidai de changer l'orientation de ma thématique de recherche, j'entrai de plein fouet et sans préparation dans un univers religieux dont je connaissais certes l'existence, mais en ignorais totalement son fonctionnement et ses paramètres. L'attrait que ce type de phénomène religieux peut avoir sur un chercheur en anthropologie n'est pas étranger à ce choix et ce n'est pas sans appréhension que je commençai à me documenter sur les « terribles hommes léopards¹⁸ » dont la réputation sulfureuse était connue de tous. Dans le domaine des sciences sociales, l'Abakuá a peu été traité et présentait donc un terrain tout à

18 La société secrète abakuá puise son origine dans les sociétés *Ekpe* d'hommes léopards de l'Afrique de l'ouest. Par conséquent, aux yeux de la société cubaine en général, cela mobilise toute une série de légendes urbaines allant du meurtre rituel aux pratiques ésotériques douteuses.

fait attrayant pour une novice comme moi. Auparavant – en-dehors des recherches cubaines effectuées sur le sujet – des enquêtes de terrain avaient été menées principalement par des hommes, par David H. Brown, Stephan Palmié, Ivor Miller ou encore Thierry Simon. Les trois premiers sont des chercheurs américains ayant un statut reconnu dans leur domaine, professeurs d'Université ou encore auteurs d'ouvrages sur le sujet. Ce sont finalement, chacun à leur manière, des hommes de pouvoir et qui sont perçus comme tels à Cuba. Leurs liens évidents avec certains interlocuteurs abakuás privilégiés ainsi que leur excellente connaissance des réseaux religieux havanais leur ont permis – du moins pour Brown et Palmié – de faire une enquête de terrain dans des conditions optimales, recueillant un maximum d'informations en un minimum de temps. Il va sans dire que ma position sur le terrain était foncièrement autre : mes moyens financiers limités et ma non-insertion dans des réseaux religieux ou scientifiques particuliers étaient compensés par le temps que j'avais à disposition pour effectuer ma recherche qui allait avoisiner au final les vingt mois de terrain¹⁹.

En effet, le temps est un allié précieux pour la pratique du terrain. En perdre beaucoup est bien plus salubre qu'il n'y paraît au premier abord. Bien souvent, ces temps morts sont tout aussi nécessaires (Olivier de Sardan, 1995: 74) que le remplissage de questionnaires ou l'observation participante.

Contrairement à mes prédécesseurs, je n'étais en aucun cas en position de pouvoir, qu'il soit économique, social ou professionnel. Mais mon statut d'étudiante et de femme allaient être des atouts, contrairement à ce que beaucoup semblaient penser. Absente des rivalités entre hommes, j'étais perçue comme une inoffensive doctorante qui s'intéressait à des pratiques qu'elle ne comprendrait de toute façon jamais. D'autre part, je ne travaillais nullement sur le rituel, du moins au sens ésotérique du terme. Loin de moi l'idée de poser des questions incongrues sur le *fambá* – la chambre secrète – ou encore sur les gestes initiatiques en soi. Mon intérêt étant purement social, j'allais donc m'attacher à décrire des interactions verbales, des échanges de gestes, des éléments qui, somme toute, n'étaient pas frappés du sceau du secret, bien que certaines informations semblaient en définitive tout aussi compromettantes que n'importe quelle autre formule rituelle ou description d'objets de culte.

19 Soit huit mois en 2005, puis huit mois entre 2006 et 2007, deux mois en 2009, un mois en 2009 à Miami et un mois en 2010.

Assurément, aux yeux des initiés, le rituel condense l'essence même du culte abakuá. C'est ce qui, selon les acteurs sociaux, fascine les chercheurs en sciences sociales, représente et incarne le culte du secret. Néanmoins, comme je vais l'analyser au long de ma recherche, la frontière entre sacré et profane et entre ce qui est public et ce qui est secret reste floue dans l'Abakuá. L'importance de la vie sociale par rapport au moment du rituel semble, bien au contraire, contredire cette idée, pourtant commune dans les rangs abakuás. Très tôt dans mes investigations, j'ai pressenti que cette tension entre sacré et profane ou entre vie sociale et vie religieuse était l'une des clefs d'analyse de la religiosité abakuá et de sa particularité dans le champ religieux afro-cubain. L'individu et ses logiques personnelles englobées dans des logiques collectives allaient être au cœur de ma problématique. En me posant la question : « Que signifie être abakuá aujourd'hui à La Havane ? », je souhaitais me pencher plus précisément sur les paramètres d'une identité abakuá, dans le cadre urbain de La Havane dans un premier temps, puis au sein de la diaspora cubano-américaine de Miami ensuite.

J'utiliserai tour à tour le terme affiliation, appartenance ou identité pour caractériser cette modalité d'être abakuá au quotidien. L'usage du terme « identité » étant controversé en sciences sociales, je tiens à préciser dans quel sens je l'utilise au cours de mon analyse. En effet, l'identité abakuá en tant que catégorie analytique n'est jamais utilisée dans cette recherche de manière essentialiste ni figée. C'est une étiquette mobilisée par les acteurs sociaux selon les circonstances et qui relève du domaine religieux avant tout car, comme le remarque Ghasarian (2008: 109), l'*homo contextualis* n'est jamais porteur d'une identité unique et il interprète des rôles différents selon les situations dans lesquelles il se trouve impliqué. Il ne s'agit pas d'un terme émiqum cité comme tel par les adeptes mais formulé selon les circonstances par l'affirmation : « *Je suis abakuá* ». L'identité abakuá est ainsi dynamique, circonstancielle et sujette à négociation. Tout au long de mon travail, je tente de conserver une distinction entre discours, pratiques et représentations d'une identité abakuá en contextualisant les divers angles d'analyse et de reproduction des paramètres identitaires abakuás.

La première partie de ma recherche s'est déroulée dans l'appartement de Tato Quiñones à la Ceiba (Marianao) entre copies de documents, prise de notes frénétique et lecture assidue. En règle générale, il reste assez difficile de se procurer des ouvrages cubains sur les religions afro-cubaines, la plupart ayant été éditée une seule fois et en nombre très limité. La Bibliothèque Nationale José Martí à La Havane en possède une bonne collection mais de

nombreux classiques manquent à l'appel, ayant été volés ou égarés. Depuis le début des années '90, certains classiques ont été réédités afin de répondre à l'engouement général suscité par la dépénalisation de la conscience religieuse (voir III.D) mais il s'agit avant tout d'ouvrages sur la *santería*, le culte d'*Ifá* ou encore le *palo monte*. L'Abakuá pour sa part est resté relativement absent des devantures des libraires et les ouvrages de référence édités sur le sujet datent des années '50 et '70, à l'exception d'*Ecorie Abakuá* (Quiñones, 1996). C'était donc pour moi un véritable privilège d'avoir accès à la bibliothèque privée de Tato Quiñones, à ses ouvrages historiques, ses facsimilés, ses photocopies d'articles qui m'ont fait gagner un temps précieux. Toutefois, vint le moment où je me sentis prête à me confronter à la réalité du *plante* – cérémonie initiatique. J'émis ce souhait à Tato puis à certains de ses amis abakuás. La réaction fut unanime et sans appel. « *Cela me paraît peu conseillé, tu vas t'attirer des ennuis* » argumenta Tato. « *Ce n'est pas une place pour une femme tu sais* » rétorqua Nápole. « *Belkis Ayon²⁰ a assisté à un seul plante et je ne crois pas que cela l'ait intéressée. Pour ton travail, ce n'est pas nécessaire* » conclut Tato. Visiblement, la perspective d'assister à une cérémonie semblait compliquée et je ne me voyais pas débarquer seule aux Pocitos de Mariano²¹ – l'endroit où avait lieu le *plante* en question – même si, en théorie, toute cérémonie est publique²² et accessible aux femmes comme aux non-initiés dans sa partie extérieure. Selon les commentaires, il semblait évident que me rendre seule à un *plante* relevait d'une prise de risque inutile et frôlait l'inconscience.

Heureusement, en-dehors du réseau de Tato Quiñones, j'allais bénéficier sur le terrain de l'appui considérable de mon compagnon de l'époque et mari actuel, Felipe, sans qui, en toute honnêteté, je n'aurais pas pu mener la même recherche empirique. Donc, début décembre 2006, un collègue de travail de Felipe, lui-même initié, nous informa qu'une cérémonie funéraire suivie d'une initiation allait avoir lieu au temple d'Usagaré Mutanga le deuxième week-end de décembre. Ce fut mon premier contact avec une ethnographie de terrain plus concrète.

20 Artiste peintre femme de renommée mondiale dont l'œuvre picturale se base en majeure partie sur l'Abakuá.

21 Quartier à la périphérie de La Havane qui contient sept temples abakuás (Eforí Como, Isún Efó, Usagaré Mutanga, Itá Amananyuao, Buma Efó, Orú Appapa, Equeregua Momí).

22 Contrairement à la *santería* ou au *palo monte* dont les initiations se déroulent souvent au domicile des officiants et donc dans l'intimité d'une maison, requérant ainsi une invitation, l'Abakuá se déroule dans des temples construits à cet effet.

[Extrait de mon journal de terrain, 16 décembre 2006]

C'est avec une nervosité extrême que je m'apprête à voir de mes propres yeux ce que d'autres ont décrit avec justesse et émotion. Il est très tôt, le jour ne s'est pas encore levé sur le Vedado mais nous attendons la *guagua* – le bus – assis sur le trottoir. Felipe a tenu à emporter l'appareil photo « *Tu veras, y aura aucun problème, j'ai déjà assisté à des plantes !* ». Personnellement, la prise de photos ne me semble pas fondamentale pour l'objet de ma recherche, je préférerais passer inaperçue et ne pas faire trop de vagues. Le bus finit par arriver bringuebalant, il est rempli de fêtards qui rentrent chez eux, somnolant à moitié sur les sièges éventrés. Nous descendons après 30 minutes à la Place de Marianao et bifurquons vers la gauche pour entamer notre descente vers les Pocitos. L'évocation de ce quartier ayant suscité chez mes interlocuteurs un écarquillement anormal du globe oculaire et un haussement de sourcils, je m'apprête à arriver en plein bidonville et je serre de près ma besace, pourtant presque vide. Il y a quelques baraquements de bric et de broc mais la plupart des logements sont en ciment, sans grand apprêt cependant. Les rues semblent propres et calmes, quelques chiens errants se baladent en quête de leur pitance. Et puis soudain, il y a ce son qui envahit l'espace de la nuit et le fait sien, un son guttural et profond, un son d'un autre monde²³. Il nous guide vers le temple en contrebas. De part et d'autres, des hommes affluent vers l'endroit en question. Le jour commence à se lever sur La Havane.

Nous arrivons devant le temple, je me tiens en retrait, Felipe salue quelques hommes présents puis nous décidons de pénétrer dans le patio. L'ambiance est de glace, c'est l'enterrement rituel d'un haut dignitaire. Je jette un coup d'œil à la ronde... un grand moment de solitude anthropologique. Je cumule les signes extérieurs d'altérité : femme, étrangère et blanche au milieu d'hommes cubains, noirs pour la plupart. De toute évidence, je ne suis pas à ma place. Appuyé négligemment contre la chambranle du temple, un jeune homme, lunettes de soleil, tatouage massif et musculature ostentatoire me dévisage. Je repère un banc en

23 Le tambour sacré *Ekue* est un tambour à friction qui émet un son par vibrations grâce au frottement de sa membrane avec une tige de bois (*vin*).

ciment et m'y assied sans demander mon reste. J'y resterai vissée toute la cérémonie, osant à peine me lever malgré un besoin pressant de me rendre aux toilettes.



Figure 3 : Plante d'Efí Erukanko au temple d'Usagaré Mutanga (Los Pocitos).
Je me trouve au fond de la photo, adossée au temple
(Photo Felipe Baró Díaz)

Cette sensation d'incongruité ne me quittera jamais malgré les nombreux *plantas* auxquels j'ai pu assister par la suite. Je savais que ma présence était tolérée mais que mes faits et gestes étaient observés dans leurs moindres détails. La présence de Felipe a d'une part justifié la mienne²⁴ – je l'accompagnais – et d'autre part sa connaissance du milieu de l'*ambiente* et de ses dignes représentants m'ont ensuite permis d'assister à de nombreuses cérémonies sans être inquiétée. Puisque j'avais un statut – la femme de Felipe – j'étais aussitôt placée sous protectorat et prise en charge. Je n'ai jamais fait étalage de mon statut d'anthropologue au moment des cérémonies car j'ai jugé plus prudent de ne pas mettre la main dans l'engrenage des jeux de pouvoir divers qui traversent l'espace religieux abakuá. En effet, qui aurais-je dû

24 Olivier de Sardan (2000: 430) évoque le statut particulier de l'ethnologue qui a pris épouse localement et qui n'est plus totalement un étranger mais reste éloigné du niveau de compétence indigène et relève ainsi d'une double appartenance.

avertir : l'organisme fédérateur – le Conseil Suprême – ou les *plazas* dont le *jeu* organisait la cérémonie ? En fait, je me contentais d'assister à une cérémonie publique dans le patio des temples, je ne mentais pas sur mes intentions puisque j'avais le droit, au même titre que n'importe qui, d'assister à ce rituel. En dépit de ma problématique de recherche qui ne porte pas sur le rituel en soi, les *plantas* constituent la majeure partie de mon ethnographie car ils condensent et exacerbent une certaine forme de sociabilité masculine. Être abakuá y prend tout son sens et son inspiration. L'intense émotion et la tension nerveuse qui se dégagent de ces moments rituels témoignent de l'importance du rite pour la perpétuation du culte. Assister à ces cérémonies a été essentiel pour ma problématique et son évolution. Les échanges verbaux informels entre membres et la gestuelle sont tout aussi importants à mes yeux que les séquences rituelles ou l'historique, car cela inscrit l'Abakuá dans un quotidien des pratiques et dans une actualité sans cesse réactivée. Être un homme dans ce cadre social et religieux équivaut à se mettre en scène dans l'espace public de la rue. Le *plante* est alors un moment fort car, en dépit de son efficacité rituelle, il révèle et exacerbe les composantes de ce qui est vécu comme une identité abakuá. C'est dans ce cadre privilégié que j'ai pu me familiariser avec une gestuelle propre à une construction de la masculinité de type machiste. Cette « grammaire du corps » et son décodage m'ont amené à considérer la position centrale du corps dans la définition de l'affiliation religieuse abakuá et d'une appartenance au milieu populaire havanais. Ce corps masculin et masculinisé à l'extrême est l'expression visuelle ultime d'un engagement abakuá.

Au fur et à mesure de l'avancée de ma recherche, je m'insérais à mon tour dans des réseaux de connaissances. Les interlocuteurs avec qui je m'entretenais la semaine, me tenaient informée des événements du week-end et je les retrouvais la plupart du temps aux cérémonies. Je naviguais ainsi entre deux types de réseaux. D'une part le réseau strictement abakuá dont Tato m'avait donné l'accès dans un premier temps puis que j'avais développé de fil en aiguille, soit un réseau formel et assez hiérarchique. D'autre part, le réseau informel fourni par mon mari, c'est-à-dire un réseau en maillage dont les acteurs appartiennent au milieu populaire havanais mais ne sont pas tous abakuás. Au final, le vaste réseau social mobilisé par Felipe m'offrait des possibilités très variées puisque je me retrouvais en présence d'individus non rompus à l'exercice de l'entretien et qui « performaient²⁵ » ainsi tout naturellement leur masculinité. La mainmise de certains *plazas* sur tout discours informatif au

25 J'utiliserai tour à tour les expressions « mettre en scène », « jouer » ou encore l'anglicisme « performer » qui est tout à fait éloquent pour évoquer une performance scénique de la part des acteurs sociaux.

sujet de la société secrète abakuá est à l'origine d'un biais analytique important²⁶ : seules des thématiques « prestigieuses » sont abordées par les sciences sociales. En effet, ces derniers, fins connaisseurs de la liturgie et de l'histoire de l'Abakuá livrent un discours formel qui reflète un désir de s'affranchir d'une réputation de fauteurs de troubles. Toutefois, la majorité des initiés reste issue du monde de la marginalité et donc absents de ce type d'enjeux de légitimité. Par conséquent, les *plazas* souhaitent d'inverser une stigmatisation historique en faisant contrepoids et en reniant des pratiques considérées comme honteuses, telles la *guapería* (voir chapitre V.B.4), mais pourtant bien réelles.

Parallèlement à la fréquentation des patios des temples, je menai divers entretiens semi-directifs, la plupart du temps sans enregistreur pour des raisons évidentes dans un système politique où la délation²⁷ et le contrôle sont légion. Lorsque je rencontrais la personne pour la première fois, il s'agissait généralement du recueil d'un récit de vie. Puis, selon le contenu du premier entretien, je décidais d'un thème pour le second et ainsi de suite. Plus la personne était haut placée dans la hiérarchie, plus l'entretien s'avérait fructueux, les jeunes craignant toujours de me livrer un quelconque secret, les réponses étaient généralement elliptiques. Parfois, autour de certains événements ponctuels et problématiques quant à leur interprétation, j'ai reconstitué chronologiquement des faits que j'ai confronté à la narration de mes interlocuteurs en tenant compte du fait que l'acte de se raconter dans le présent (*life story*) influençait la vision du passé et sa reconstruction (*life history*) (Rosenthal, 2004 : 50). Ce balancement entre *life story* et *life history* permet de mieux saisir certains enjeux individuels inscrits dans des pratiques collectives. Trois ordres de réalité s'y côtoient : la réalité historico-empirique – parcours biographique –, la réalité psychique et sémantique – ce que le sujet pense de son parcours – et enfin la réalité discursive qui est celle de l'entretien avec l'anthropologue (Bertaux, 2005 : 71). Ma présence et les questions soulevées ont certainement influencé les réponses de mes interlocuteurs, j'ai tenté d'en tenir compte dans la mesure du possible. Afin de préserver l'anonymat de mes interlocuteurs – malgré le fait qu'ils

26 Les « gens d'en bas », les « simples soldats » ne doivent pas être oubliés au profit des seuls leaders, animateurs plus ou moins charismatiques ou porte-parole autoproclamés (Olivier de Sardan, 1995: 85).

27 La délation est une technique utilisée couramment sous la Révolution qui traque toute personne susceptible d'adopter un comportement contre-révolutionnaire, c'est-à-dire non conforme avec les attentes et idéaux du gouvernement cubain. Le comportement contre-révolutionnaire peut être de la propagande politique, une opposition claire au régime en place mais aussi du commerce illégal ou encore des magouilles administratives. Le quadrillage de la ville en CDR (Comité de Defensa de la Revolución, dirigé par un collectif de voisins désignés à cet effet) par pâté de maisons a instauré un climat de surveillance que l'organisation en réseau de la société cubaine a rendu efficace. Ainsi, dans les années '80, un voisin un peu gênant était écarté en dénonçant par exemple, les dollars envoyés par son fils de Miami et qu'il conservait à domicile.

étaient certainement connus de tous – dans le texte qui va suivre ainsi que dans la liste établie en pages 359-360, j'ai travesti leur nom, leur âge²⁸ et leur *puissance* – nom donné aux sous-groupes abakuás – d'origine. J'ai cependant utilisé le nom d'une *puissance* (*potencia*) existant déjà, puisque la nomenclature des *jeux* (*juegos*) – synonyme de *puissance*²⁹ – abakuás se base sur un corpus mythologique précis et que je ne me sentais pas capable d'en inventer de nouveaux³⁰. Le contenu de certaines anecdotes portant sur des personnages connus du monde de l'*ambiente* havanais a lui aussi été transformé en gardant l'essence de l'information, mais en modifiant le nom et l'âge des protagonistes qui étaient cités et en changeant quelques détails (lieu, date) pour mieux camoufler l'information. Mais le fond reste intact.

Le même procédé de camouflage a été appliqué aux documents écrits informels qui avaient atterri entre mes mains. J'ai choisi de les utiliser avec parcimonie en prenant garde de ne pas dévoiler des indices trop évidents sur les faits qu'ils relatent. Je reste cependant convaincue qu'ils demeurent facilement identifiables pour celui qui les a vécus ou connaît de près les acteurs impliqués. Ces documents sont pourtant des données essentielles pour quiconque prétend aborder l'Abakuá dans ses pratiques sociales et son actualité, car ils sont produits par les acteurs sociaux eux-mêmes et selon les normes de présentation en vigueur dans l'institution.

Ainsi, contrairement à l'impression générale de difficulté que semblait représenter pour moi un tel terrain, je n'ai finalement pas connu de réels problèmes pour mener à bien mon enquête. Ma différence, mon absence de statut professionnel, ainsi que le partage d'un certain quotidien avec les acteurs sociaux allaient m'exclure dans un premier temps des jeux de pouvoir et des rivalités qui composent l'univers religieux havanais. J'étais une étudiante qui se déplaçait en bus – donc sans le sou – intéressée par l'Abakuá. Une construction de la masculinité de type machiste préconise un comportement de galanterie envers les dames et il

28 J'ai cependant pris soin de conserver leur classe d'âge pour une meilleure compréhension des logiques sociales en jeu car l'histoire cubaine est marquée par des grands événements (le Mariel, la Période Spéciale, etc.) qui ont à leur tour marqué des générations de Cubains. L'importance de la tranche générationnel (voir Karnoouh, 2009) est fondamentale pour comprendre les constructions identitaires et le discours des acteurs sociaux.

29 Normalement, le terme de *puissance* est réservé aux *jeux* ayant fondé 7 nouveaux *jeux* mais dans le langage des acteurs sociaux, ces deux termes sont utilisés comme des synonymes.

30 En 2007, j'offris l'ouvrage de David H. Brown (2003) à l'un de mes interlocuteurs. Au début, l'auteur précise qu'il a changé le nom de l'un de ses informateurs principaux ainsi que celui de sa *puissance*. Il fallut à peine 20 secondes pour que la vérité soit rétablie. « *Il parle du barbier Juan Gutierrez Boza, Mokongo de Efori Tongo de Regla* ». La société cubaine fonctionnant en réseau, chacun tente de rétablir les connections pour situer la personne dont on parle, soit en faisant appel à son ancrage familial, professionnel ou religieux. Cette caractéristique typiquement cubaine qui procède d'une véritable filature symbolique consiste à « situer » (*ubicar*) la personne dont il est question dans la conversation.

ne fut pas rare que l'on me propose une chaise pour m'asseoir ou encore un verre de rhum et un peu de soupe. La dernière partie du terrain s'effectua alors que j'étais enceinte et j'eus droit à bien des égards à ce propos. Tour à tour, certains *ecobios*, amis de Felipe ou interlocuteurs privilégiés, venaient s'enquérir de ma situation et de mon état général. Avais-je besoin de quelque chose ? Est-ce que tout était en ordre ? Malgré l'inconfort de ma position, la plupart du temps, les échanges se sont effectués dans le respect mutuel et sans difficultés majeures. En effet, le terrain havanais présente une particularité peu commune pour une capitale urbaine : l'incroyable proximité de ses acteurs sociaux. Argyriadis (1999) compare la capitale à un « village » où tout le monde semble se connaître et se fréquenter. L'univers abakuá n'échappe pas à cette règle et bien que le nombre de membres soit estimé entre 12'000 et 20'000 – Pérez Martínez (2006 : 5) avance même le chiffre de 35'000 – chacun semble savoir qui fréquente les *plantas* et quelles intrigues se mettent en scène dans l'*ambiente* havanais. Cette sociabilité qui se reflète dans un certain mode de vie au quotidien est cependant mise à mal au moment de la migration des ressortissants cubains, vers les États-Unis notamment.

En 2009, à l'occasion d'un colloque, je me rendis pour la première fois dans la ville de Miami. Grâce aux indications fournies par Tato, je rencontrai le *Mokongo* d'Embemoro, Orlando Caballero, abondamment cité dans plusieurs entretiens que j'avais menés à La Havane. Ce dernier me mit en contact avec Angel Guerrero, organisateur du premier festival abakuá de Miami et ami d'Ivor Miller, anthropologue spécialiste de l'Abakuá. J'eus la chance de discuter avec ce dernier à deux reprises et nous avons maintenu le contact via Internet et Facebook. Ce terrain éclair d'un mois ouvrit des débouchés inédits pour ma recherche et introduisit une thématique nouvelle. De ce côté du Golfe, la perspective était différente et l'identité abakuá se recomposait dans l'exil. La proximité du terrain havanais contrastait avec l'usage des nouveaux moyens de communication (Facebook, Youtube) nécessaires à mettre en scène un espace transnational en pleine construction. J'établis donc des contacts avec Ivor Miller via Facebook, ainsi qu'avec Angel et Román. Je pris alors conscience qu'il existait des sites consacrés à l'Abakuá ainsi qu'une volonté pour des abakuás de se réunir en dehors des frontières de Cuba. Avec les nouvelles données que j'avais acquises, je repartis à Cuba afin de confronter ces pratiques transnationales à une réalité locale.

Au final, mon corpus de données est constitué de sources diverses que j'ai compilées dans mon texte. Après une analyse globale de tout mon matériel, je me suis fait une vue d'ensemble des thématiques émergentes dont j'ai établi une liste tout en séparant les sources

en quatre catégories. Il y a tout d'abord les documents fournis par Tato Quiñones qui sont de nature variée soit des articles de journaux, des extraits des archives historiques, des échanges épistolaires entre les autorités gouvernementales et les représentants des *puissances* havanaises ou encore des compte-rendus de réunions. Après lecture de ces documents et prise de notes, j'ai procédé à un classement chronologique des événements et établi deux listes soit d'un côté une succession de faits divers, classés selon leur date et leur importance et d'autre part un découpage thématique selon des paramètres établis au préalable c'est-à-dire marginalisation étatique, construction de la masculinité et transnationalisation.

Ensuite, ma seconde source de données m'a été fournie par des entretiens de diverses natures avec des interlocuteurs spécialistes du sujet ou non qui ont été retranscrits soit sur la base d'enregistrements soit par une prise de notes in situ (une cinquantaine). Après avoir établi une description de la personne (âge, profession, lien avec l'Abakuá), j'ai procédé à un codage thématique (voir Flick, 2006) de mes retranscriptions en lien avec ma problématique de recherche. Cependant, vu la propension générale des Cubains à se raconter et se mettre en scène, certaines digressions par rapport au canevas préétabli de l'entretien m'ont permis d'aborder des thématiques dont je n'avais pas conscience auparavant, c'est notamment le cas de la transnationalisation des pratiques et ses contradictions dont Tato m'avait fait mention au cours d'un entretien sur l'institutionnalisation.

Ma troisième source de données est constituée par une présence au moment des rituels (j'ai assisté à une quinzaine de cérémonies), l'observation de la gestuelle des uns et des autres et des interactions sociales qui s'y déroulent. Ces descriptions furent reconstituées de mémoire par après car je n'étais pas à l'aise avec une prise de notes directe. Au moment de l'analyse du corpus, outre une description plus ou moins précise du rituel, j'ai analysé les échanges verbaux pour exemplifier essentiellement une construction de la masculinité de type machiste.

Ma dernière source d'informations repose sur un recueil hybride de données constitué tant de discussions informelles au coin de la rue que de matériel pêché sur Internet (surtout en ce qui concerne la transnationalisation des pratiques) ou de légendes urbaines circulant dans les quartiers havanais. Ce matériel est intégré au corpus en fonction de sa pertinence pour la recherche et compose la majeure partie de ma compréhension du fonctionnement du milieu populaire de la capitale cubaine.

Ma problématique de base au moment des premiers entretiens sur le terrain portait sur le rôle de la femme au sein de l'Abakuá. J'avais pour cela articulé une question de recherche visant à prouver le rôle central de l'élément féminin, tant au niveau rituel que social. Au fil de mes entretiens mais surtout de mes observations sur le terrain, le thème de la construction de la masculinité s'est imposé très nettement comme fil conducteur. Mon approche sur le terrain étant de nature inductive, j'ai généralement suivi les pistes proposées par mes interlocuteurs ou les événements ponctuels qui survenaient.

Face à un matériel ethnographique aussi riche, mon choix méthodologique fut de prendre pour point de départ et pour point d'arrivée l'individu dans ses pratiques et ses discours puis de le confronter à une identité collective construite en interaction avec les autres, que ce soit au niveau local ou transnational.

Cela allait me permettre d'ancrer cette société secrète dans un quotidien des pratiques et non dans un passé prestigieux figé. Malgré le stigmate qu'elle véhicule et contre lequel semblent se mobiliser anthropologues et historiens, il me paraît essentiel de tenir compte de caractéristiques considérées comme peu glorieuses aux yeux de certains adeptes et de la société cubaine en général – machisme, *guapería*³¹ – faute de quoi la réalité des pratiques ne serait pas abordée. Les acteurs sociaux font et défont des univers de sens dont ils sont les maîtres et qu'ils produisent pour eux-mêmes et le reste du monde. C'est de cette logique dont je veux traiter, tout en suivant minutieusement les détenteurs de ce savoir : les abakuás eux-mêmes. Au final, ma préoccupation est ethnographique et simple puisqu'elle porte sur les paramètres identitaires abakuás et leur pertinence au quotidien.

Au cours de mes entretiens, j'ai constaté à quel point mes divers interlocuteurs étaient rompus à l'exercice du récit et de la mise en scène. Ils maîtrisaient parfaitement l'univers de sens qu'ils souhaitaient produire. Partant du principe cher à Garfinkel (2007) ou à Becker (1985) qui considèrent que l'acteur social est un spécialiste de son propre monde, j'ai décidé de baser mon analyse sur les explications fournies par ces derniers, sans vérifier la soi-disant véracité de certaines anecdotes, qui n'est pas mon propos. Les énoncés des acteurs sociaux produisent une réalité de sens, peut-être différente d'une « réalité objective » – concept tout à fait discutable en soi –, mais qui fonde un univers de sens dont les logiques internes sont l'objet de cette étude. L'aspect relationnel de l'identité abakuá servira de toile de fond à ma

31 Littéralement « attitude de caïd ».

recherche, qu'il s'agisse d'une altérité proche comme les autres *ecobios*, les hommes et les femmes ou d'une altérité plus lointaine avec les Cubano-américains, les Efiks du Nigeria et l'espace transnational en formation.

Lors de mon enquête de terrain, j'ai pris garde à composer avec les diverses individualités en scène, ménageant les susceptibilités et évitant de dévoiler mes alliances, notamment avec Tato³². La violence de certaines réactions suite aux travaux d'Ivor Miller et son engagement transnational, me pousse à la plus grande prudence en ce qui concerne l'issue de mes travaux ainsi qu'une éventuelle publication de ma thèse. Il s'agit de ménager les susceptibilités personnelles et d'éviter d'alimenter les rivalités.

L'altercation (voir page 288) entre un chercheur en sciences sociales et des initiés, qui a suivi le « Spectacle Abakuá » au Quai Branly montre quelles difficultés peut rencontrer l'anthropologue qui étudie l'Abakuá. Seule une parole d'*insider* est légitimée et validée par les initiés et surtout par leurs représentants. Dans le cas contraire, on assiste à des mises en scène d'une masculinité exacerbée dans l'espace public, à une prise à partie du chercheur voire à des menaces. Savoir composer avec ce type de comportement et de débordement ne place toutefois personne à l'abri d'une polémique ou d'un incident.

Ma thématique de recherche se veut une tentative de suivre les acteurs sociaux en partant dans un premier temps de leur individualité, de la mise en scène de soi, puis de leur relation au collectif, à la *puissance* qui les a vus naître, aux *ecobios* et à l'institution abakuá en général. Ensuite, dans une perspective graduelle, mon analyse porte sur les rapports qu'entretiennent les individus et l'institution abakuá avec le système étatique puis avec un monde globalisé dans le cadre d'une transnationalisation religieuse. Il s'agit de mener une réflexion sur les paramètres d'une identité abakuá individuelle pour aboutir à une analyse des enjeux d'une transnationalisation religieuse émergente.

B. Outils épistémologiques

Dans ma recherche, je prends le risque de bousculer certaines volontés politiques au sens large du terme car toutes les tensions perçues sur le terrain confirment mon hypothèse de

32 Cette attitude vise à éviter ce qu' Olivier de Sardan (1995: 90) qualifie d' « enclivage » soit le risque de se faire trop l'écho de sa « clique adoptive » et d'en comprendre les points de vue au risque de se voir fermer les portes d'autres cliques locales.

départ et la corroborent : le pouvoir et sa mise en scène sont des éléments fondamentaux du champ religieux abakuá, tant dans les rapports entre individus que dans le lien entre l'institution et l'État cubain ou encore dans le processus de transnationalisation et ses enjeux politiques. Par conséquent, c'est bien le pouvoir sous diverses formes, micro ou macro, qui sert de fil conducteur à ma recherche.

Afin de préciser mon angle d'analyse, je vais donc définir en détail dans quel sens j'utilise le terme « pouvoir »³³ dans les pages qui vont suivre, ainsi que certains autres outils épistémologiques mobilisés tout au long de mon texte.

En partant d'une analyse d'un pouvoir abordé non en tant qu'élément statique mais plutôt en tant que dynamique d'action dont les individus sont les principaux acteurs, je m'attache à démontrer que le pouvoir en tant qu'essence est absent de ma recherche, il n'existe pas en soi mais est traduit par un spectre de relations hiérarchisé et diffus (Cheater, 1999). Au pouvoir vertical et omniscient de l'État cubain s'opposent ou s'ajoutent les micros-pouvoirs des individus et leurs négociations permanentes au quotidien pour s'opposer à une domination établie. Le pouvoir vertical de l'État se confronte au pouvoir horizontal des acteurs sociaux et à une temporalité immédiate puisqu'en matière de pouvoir, rien n'est définitif ni préétabli mais toujours construit et renégocié dans l'espace public. Cette recherche veut surtout montrer quels sont les procédés adoptés par les abakuás pour inverser un ordre établi et propose d'utiliser le concept de « marginalité » comme central à sa problématique et son mode d'appréhension du pouvoir. L'individu dans ma recherche, n'est pas dépassé par le pouvoir dans une perspective foucauldienne, bien au contraire, il le contourne, s'en inspire et le détourne à son propre compte, puisant dans les marges sa véritable force d'action à la manière dont Scott (2008) décrit les « arts de la résistance » soit cet espace de contrepouvoir occupé par les discriminés de toutes sortes.

La surveillance exercée par un État communiste mais aussi le fonctionnement en réseau caractéristique de la société cubaine étendent leurs filets sur l'ensemble de la société. Dès lors, il est intéressant d'analyser quelles procédures populaires (Certeau, 1998: XL) sont utilisées pour déjouer les mécanismes de la discipline, quelle créativité est déployée par les individus pour inverser temporairement un ordre des choses trop lourd à supporter au quotidien. Ces tentatives de contournement s'inscrivent aussi bien dans les espaces sociaux

33 Pour une problématisation du concept de pouvoir et d'autorité, voir Skalnik (1999).

de la marginalité et un mode de vie aux antipodes de la morale révolutionnaire ou encore dans les espaces religieux échappant au contrôle des organismes étatiques tant par leur inscription spatiale que par leur influence sur l'imaginaire des initiés dont l'univers symbolique se soustrait totalement à la logique socialiste.

Le pouvoir des individus structure le pouvoir des institutions et mon analyse des interactions personnelles fondamentales pour une compréhension du capital social que constitue l'appartenance à l'Abakuá, aborde le pouvoir comme un procédé, une mise en scène de soi dont les autres sont les principaux spectateurs et bénéficiaires, au sens où Weber (1992) dépeint l'autorité qui est de trois types : charismatique, traditionnelle ou légale. Les stratégies mises en place par les initiés au quotidien sont l'écho d'enjeux de pouvoir à un niveau macro, entre l'institution abakuá et l'État ou entre la société cubaine et le «monde de la marginalité» tel qu'il est défini par les acteurs sociaux eux-mêmes.

L'une des thématiques majeures de ma recherche, en lien avec le concept de pouvoir, est celle du genre et par extension de la masculinité. Le genre en tant que construit culturel est omniprésent au cours de ma recherche puisqu'il est le point de départ de mon questionnement sur l'Abakuá. Je vais démontrer comment la masculinité se construit au quotidien et dans l'interface avec diverses catégories de personnes dont la femme et l'homosexuel masculin sont deux éléments clés et quel est le lien étroit entre pratique religieuse abakuá et masculinité de type machiste. Le genre masculin interprété par l'Abakuá relève d'une mise en scène de soi et donc d'une performance de genre telle que Butler (2005) le conçoit. L'aspect relationnel y est fondamental. «Doing gender» selon le concept de West et Zimmerman (1987) implique certes l'individu mais cette production de genre est destinée aux autres (*op. cit.* : 126) :

Doing gender involves a complex of socially guided perceptual interactional, and micropolitical activities that cast particular pursuits as expressions of masculine and feminine "nature" (West et Zimmerman, 1987: 126).

Le genre tel que je l'aborde dans cette étude est un construit culturel qui s'apprend, s'exerce et se met en scène selon les circonstances. L'hypermasculinité codifiée des abakuás trouve dans le milieu populaire havanais sa majeure expression mais reste circonstancielle, se manifestant essentiellement face aux autres hommes et dans un certain cadre social.

Pour tenter de mieux cerner la définition émiqque d'une manière d'être abakuá au quotidien, je fais appel au concept d'ethnicité et à ses aspects éminemment relationnels. En effet,

l'ethnicité n'est pas le résultat de différences entre groupes prédéfinis avec des frontières naturelles mais plutôt un processus dynamique qui constitue et reconstitue les groupes en établissant des frontières entre eux (Wimmer, 2008 : 1027). Ce processus est forcément relationnel et relève aussi bien de l'identification collective et de l'auto-définition que des catégorisations externes par d'autres groupes (Barth, 1998) dont le pouvoir est un élément constitutif en soi. *Making boundaries* contribue à faire et défaire ses différences en fonctions des frontières symboliques ou sociales et de l'agencement de ces deux catégories. Les frontières symboliques sont des distinctions conceptuelles faites par les acteurs sociaux afin de catégoriser des objets, des personnes et des pratiques et permettent de séparer les personnes en groupes en engendrant un sentiment d'appartenance et de similitude. Il s'agit d'un moyen d'acquérir du statut et des ressources (Lamont et Molnár, 2002 : 168). Pour leur part, les frontières sociales sont «objectified forms of social differences manifested in unequal access to and unequal distribution of resources and social opportunities» (op. cit. : 168). Ainsi l'ethnicité abakuá se construit en lien avec de nombreux groupes sociaux tels les représentants de l'autorité, les autres caïds des quartiers populaires havanais ou encore les initiés exilés aux États-Unis. Tous contribuent à une certaine définition du groupe concerné alors que la définition interne de ce dernier varie en fonction des groupes ou individus avec lesquels il est en relation. Il s'agit de relever de quelle manière cette frontière est perçue par les autres et comment ils s'y réfèrent stratégiquement afin de mieux comprendre les dynamiques de stabilité et de changement (Wimmer, 2008 : 1028). Les frontières symboliques mobilisées selon les circonstances par les initiés relèvent d'une définition de la masculinité de type machiste ou encore d'un corpus mythique précis alors que les frontières sociales sont celles du milieu populaire havanais, de ses caractéristiques et de la stigmatisation qui l'entoure.

Le concept de «réseau» est aussi particulièrement approprié à l'étude du mode de fonctionnement de l'Abakuá, qu'il s'agisse d'une structure locale entre membres des *puissances* havanaises dans la capitale cubaine ou encore d'une structure transnationale entre Cuba, les États-Unis et le Nigeria. Le réseau, selon Argyriadis (2012 : 1-2) qui emprunte sa définition à Firth (1954) est

une forme d'organisation sociale qui peut se construire non seulement sur des alliances en chaînes mais également sur des conflits, sans que toutes les parties ou liens interagissent nécessairement entre eux ou soient mus par un même dessein ou un même sentiment d'appartenance.

Le fonctionnement de la société cubaine s'effectue en réseaux de toutes sortes dont la parenté rituelle des cultes afro-cubains fait partie au même titre que les réseaux de voisinage. À une plus grande échelle, ce fonctionnement en réseau occupe aussi l'espace transnational abakuá, qu'il s'agisse du réseau mis en place par Ivor Miller ou encore des réseaux de pratiquants qui circulent entre La Havane et Miami. C'est dans la tension entre un discours institutionnel englobant qui émane de l'organisme étatique de défense des intérêts abakuás – le Conseil Suprême – et une réalité de la pratique aux apparences parfois informelles que je vais tenter de repérer les logiques discursives, organisationnelles, de diffusion et de reproduction à l'œuvre au sein de l'Abakuá (Argyriadis, 2012: 2).

L'État cubain, tel qu'il est mobilisé au cours de ma recherche, fait référence au système politique actuel soit au gouvernement révolutionnaire en place depuis 1959 et qui selon la définition traditionnelle de l'État présente la conjonction de trois facteurs, à savoir l'existence d'une unité politique fondée sur la souveraineté territoriale, un appareil gouvernemental spécialisé qui détient le monopole de la violence légitime et l'existence d'un groupe dirigeant qui monopolise l'appareil de contrôle étatique (Bonte et Izard, 1991: 240). Il s'agit donc d'un État-nation dont l'idéologie est clairement énoncée de manière réitérative dans l'espace public et qui, par conséquent, influence considérablement le quotidien des individus et la formation des groupes sociaux ainsi que leurs revendications. Afin d'établir une typologie des relations qu'un État entretient avec ses migrants de par le monde, Levitt et Glick Schiller (2004) distinguent l'État-nation transnational (comme le Mexique) dont les sujets exilés sont considérés comme des membres à distance, l'État stratégiquement sélectif (comme l'Inde) qui encourage l'économie à distance et le nationalisme politique mais veut garder un contrôle et enfin l'État désintéressé et délateur, catégorie dans laquelle Cuba est placée. En effet, ce type d'État-nation traiterait ses migrants comme des traîtres à la patrie et tenterait de discréditer l'influence de ses derniers sur l'économie locale. Toutefois, il convient de nuancer cette affirmation au vue des derniers événements politiques et des rapports ambigus qu'entretient la diaspora cubaine de Miami avec le gouvernement actuel (voir chapitre VII).

Le concept d'institution émerge aussi de mon analyse puisque la société secrète abakuá se définit elle-même en tant qu'institution et qu'elle interagit constamment avec des institutions étatiques. L'institution désigne tout ce qui, dans une société donnée, prend la forme d'un dispositif organisé, visant au fonctionnement ou à la reproduction de cette société, résultant d'une volonté originelle (acte d'instituer) et d'une adhésion, au moins tacite, à sa légitimité

supposée. Tout comme la société secrète abakuá, une institution comporte des valeurs et des normes, toujours explicites, tendant à engendrer chez ses membres des comportements stéréotypés, chacun pouvant dès lors évaluer la conformité de ses comportements aux normes de l'institution. En outre, il est fréquent qu'une institution comporte des agents régis par une structure d'autorité particulière, qu'elle ait mis en place un système de sanctions pour toute déviance à la norme et qu'elle ait instauré des rites de passage (Bonte et Izard, 1991: 378). Cet aspect normatif est essentiel car il influence les comportements individuels dans la sphère publique et se fait l'écho du collectif des hommes et des règles de vie du milieu populaire havanais. Parallèlement, les institutions étatiques, et surtout dans le contexte politique cubain actuel, interagissent avec ce type de formation sociale qu'elles tentent de canaliser et de contrôler, mobilisant pour cela toute une rhétorique et un appareil administratif issus du monde institutionnel.

III. Cuba, afrocubanité et religions

Faire du terrain à Cuba place aussitôt le chercheur face à la question cruciale de l'altérité et des stratégies identitaires. En effet, l'esclavage et le système colonial dans son ensemble ont donné naissance à une société métissée, à l'image du reste des Caraïbes. L'omniprésence d'une conscience historique dans le discours des Cubains, quel que soit leur milieu social d'origine, indique l'importance de cette dernière dans la construction de l'identité nationale et dans la perception de soi qu'ont les habitants de l'île. Mais à côté de l'Histoire, celle des manuels scolaires et des encyclopédies, il y a l'histoire (avec un petit h) des individus et, dans le cadre de ma problématique de recherche, celle de l'institution abakuá et de ses membres, selon le concept cher à Deschamps Chapeaux et Perez de la Riva (1974) : « l'histoire des gens sans histoire » qui est aussi celle des cultes afro-cubains et du quotidien de la Période Spéciale en Temps de Paix. Avant de me lancer dans une description des pratiques abakuás et du mode de fonctionnement de cette société secrète, je pose le décor qui l'entoure, puisque le but premier de cette recherche est d'insérer l'identité religieuse dans un quotidien de pratiques et de discours. Un retour sur l'historique et les fondations de la société cubaine est cependant nécessaire pour pouvoir cerner les enjeux actuels d'une identité afro-cubaine et la portée d'une telle revendication. Ce chapitre présente toutefois un panorama général et une ouverture de certaines thématiques qui seront plus amplement traitées au cours de ma recherche selon leur lien direct avec l'Abakuá. Il s'agit d'une vue d'ensemble non détaillée mais qui sert à situer le lecteur non spécialiste de Cuba et de son histoire.

A. Altérité et afro-américanité

Chivallon (2004: 45) évoque la traite négrière comme élément fondateur des sociétés dites des « Amériques Noires » selon la terminologie de Bastide (1986). La déportation massive d'esclaves africains sur l'île de Cuba entre 1503 et 1873 (dernière référence au débarquement d'un navire négrier dans l'île) va non seulement marquer le phénotype des habitants de l'île mais avant tout leurs formes sociales, culturelles et religieuses. L'héritage africain aux Amériques, fruit d'une histoire tragique et douloureuse, celle de l'esclavage, pose sans cesse

la question de la « race » et de l'identité de ses descendants. Les Amériques Noires sont le résultat d'un métissage forcé pourtant élevé au rang d'idéologie nationale cubaine³⁴. L'épineuse problématique de l'origine des formes culturelles afro-américaines a longtemps mobilisé l'appareil théorique des chercheurs en sciences sociales. Quelle part d'Afrique y a-t-il dans les sociétés afro-américaines³⁵ ? Ou encore : est-ce que l'acculturation a définitivement rompu le lien avec l'Afrique et a forcé les individus à se réinventer sur sol américain³⁶ ? Dans un débat qui est du même acabit que celui de la primauté de la poule sur l'oeuf, où l'on oscille constamment entre tradition et modernité, le rôle des chercheurs est fondamental puisque ces derniers provoquent souvent ce type de questionnement chez les acteurs sociaux et se retrouvent pris à partie dans des intérêts qui dépassent le cadre du monde académique. Mintz et Price (1992) proposent le modèle de la créolisation qui permet de repenser les Amériques Noires dans leur actualité c'est-à-dire comme formes culturelles nouvelles issues de la rencontre et fusion de divers éléments³⁷. Ces auteurs constatent que les sociétés du Nouveau Monde évoluent dans une dynamique de contacts qui prédispose à l'acceptation des différences culturelles et fait de l'aptitude au changement une caractéristique des systèmes culturels en présence. Les modalités de culte en présence à Cuba s'insèrent donc complètement dans cette définition de la créolité, recomposant un univers de sens selon les critères de l'ancien, mais avec les outils et les nécessités du nouveau. Ainsi, les composants identitaires caraïbes n'admettent aucun essentialisme et échappent à toute tentative de cristallisation. Selon Chivallon (1997: 769), l'identité antillaise a la capacité de produire selon les moments et les lieux des registres variés de l'identité. C'est justement cette identité circonstancielle que je vais tenter de saisir sous certaines de ses manifestations les plus spectaculaires mais aussi quotidiennes, pour une définition de l'homme abakuá sans cesse renégociée et sujette à controverse. L'ethnicité ainsi composée est circonstancielle et

34 Ortiz (2002) va élaborer le concept de « transculturation » afin de rendre compte de la complexité des formes culturelles à Cuba. Il s'agit d'un processus de transmutations constantes, jamais achevées où les cultures en contact donnent et échangent à la fois et s'en trouvent modifiées au final. La transculturation crée une réalité nouvelle, originale et indépendante. Ainsi selon le dicton populaire : « celui qui n'a pas du *congo* a du *carabali* », allusion faite à l'origine ethnique métissée des habitants de l'île et chaque Cubain a du sang africain dans ses veines, permettant ainsi l'unité de l'identité nationale chère au régime castriste, au-delà des différences (voir Karnoouh, 2005).

35 Le pionnier d'une approche comparative et de recherche de traits culturels entre l'Afrique et les Amériques est Melville Herskovits avec son ouvrage *The myth of the Negro past* (1990), dont la 1^{ère} édition date de 1941.

36 Selon le débat historique entre Herskovits, partisan d'un retour aux racines africaines et Frazier (1939), sociologue américain pour qui l'Afro-américain est un être socialement et culturellement déraciné.

37 Ainsi que l'affirme West-Durán « I have witnessed how Regla de Ocha is a true expression of Cuban modernity, not a quaint remnant of African tradition that lingers in current Cuba » (2008: 147).

fluide, comme le propose Barth (1998) dans une perspective constructiviste. Par conséquent, l'individu abakuá compose avec de multiples appartenances selon les circonstances et l'altérité à laquelle il fait face. L'appartenance au groupe se construit face au non-groupe (voir Brubaker, 2006 ; Droz, 1999 ; Mueller, 2010), composé dans ce cas précis des autres hommes mais surtout des femmes et des homosexuels au sens émique du terme soit des hommes qui se laissent passivement pénétrer et endossent ainsi un rôle sexuel féminin.

B. Du colonialisme à Fidel Castro

Historiquement, trois grands évènements semblent avoir une influence déterminante sur la composition actuelle de la société cubaine et la construction d'une identité nationale soit la traite négrière évoquée au paragraphe précédent, le colonialisme et la Révolution castriste.

En premier lieu, le colonialisme a posé les bases de l'inégalité des individus et imposé une classification de chacun selon son phénotype (noir, blanc, mulâtre, etc.). Cette période a ainsi fortement influencé la hiérarchisation actuelle de la société mais aussi l'imaginaire national. Ainsi, cette volonté de s'affranchir d'une domination impérialiste qu'elle soit espagnole ou américaine, a marqué l'histoire de la nation cubaine et fait partie intégrante de l'identité nationale. De ce fait, le spectre du colonialisme alimente toute une rhétorique politique et académique basée sur une instrumentalisation de l'histoire au profit de la doctrine révolutionnaire (Karnoouh, 2005, 2009).

L'héritage colonial est toujours présent dans la société cubaine actuelle et le racisme, malgré une volonté étatique forte³⁸, marque encore les relations raciales. Bien que le régime socialiste se targue d'avoir aboli le « racisme institutionnel », il semble que la crise économique subie par le pays ces dernières décennies ait sorti du placard de vieux fantômes. Ainsi pour un noir, avoir un enfant avec une femme blanche consiste à « faire avancer la race », alors que la plupart des postes importants restent occupés par des hommes blancs, même si la Révolution a permis de former des médecins noirs issus des bas quartiers. Le noir continue d'être assimilé au monde de la marginalité, à la « culture du *solar* » ou encore à un niveau culturel moindre (voir Nuñez González, Rodríguez Ruíz, Pérez Álvarez et Buscarón Ochoa, 2011). L'importance de la problématique raciale dans les sciences sociales semble

38 Dès son accès au pouvoir, en 1959, Fidel Castro met en avant son souci de lutter contre les discriminations sociales en tant qu'obligation du processus révolutionnaire, surtout en ce qui concerne l'accès à l'emploi et à l'éducation.

indiquer que ce questionnement est central dans la construction de l'identité nationale et que le racisme perdure en dépit des réformes politiques.

Pour sa part, la Révolution castriste et les polémiques passionnées qu'elle a soulevées ont marqué le paysage social actuel de l'île. En 1959, après des années de dictature et d'exaction sous la férule de Batista³⁹, les troupes de Fidel Castro descendent de Sierra Maestra et prennent possession des rênes du gouvernement. C'est la fin symbolique d'un régime politique à la solde des États-Unis qui a creusé les inégalités sociales et accentué le clivage entre riches et pauvres. La Révolution et son *Lider Máximo* Fidel Castro vont être dès lors indissociables de l'image de Cuba à l'extérieur, alimentant des débats manichéens entre les partisans d'un socialisme radical et les détracteurs d'une dictature de gauche. Peu de positions modérées existent à ce sujet et les études faites en sciences sociales sur la Révolution sont aussitôt récupérées et instrumentalisées par l'un ou l'autre camp car, comme le relève Vayssière, « dès le début, l'aventure cubaine a été perçue au travers de prismes idéologiques » (2011: 11).

C'est pourquoi l'anthropologue qui fait du terrain à Cuba ne peut en aucun cas faire l'impasse sur la situation politique et la prééminence de la doctrine socialiste dans le quotidien des individus. La Révolution, vécue de l'intérieur, pèse de tout son poids sur une certaine définition de la cubanité et un *modus vivendi* amplement verbalisé. La « lutte » (*lucha*), « résoudre » (*resolver*) ou « se procurer » (*conseguir*) sont des termes utilisés couramment depuis la chute du bloc soviétique, indistinctement du niveau socio-économique (Argyriadis, 1999 ; Karnouh, 2007). Il s'agit de lutter pour obtenir des biens de consommations courants, de résoudre des difficultés ou encore de se procurer des denrées alimentaires ou des matériaux de construction. Brandis comme fers de lance par les leaders politiques cubains, les acquis de la Révolution sont l'alphabétisation de la majeure partie de la population⁴⁰, la réforme agraire qui allait exproprier les grands propriétaires terriens et distribuer des terres aux paysans pour leur exploitation, le système de santé pour tous, l'émancipation des femmes⁴¹ et l'abolition apparente du racisme. Ces réformes sociales amorcées par le régime

39 Les dictatures de Machado et de Batista, au même titre que l'occupation américaine, relèvent selon moi d'une logique coloniale et sont des périodes d'exploitation et d'inégalités sociales pour le peuple cubain. Je ne m'y attarde pas car mon but n'est pas de faire une présentation historique mais de relever des logiques et des représentations pertinentes pour les acteurs sociaux.

40 En 1961, 100'000 jeunes gens partirent alphabétiser les campagnes et les régions reculées.

41 Selon Pérez (2006: 284), en 1961, 17'000 femmes faisaient parti de la Fédération des Femmes Cubaines (Federación de Mujeres Cubanas FMC) alors qu'en 1985 elles sont 2,6 millions soit 82% de la population féminine à partir de 14 ans. En 1963, les Comités de Défense de la Révolution (CDR), division

castriste allaient introduire un profond changement pour les habitants de l'île qui verraient l'étatisation de la totalité des entreprises privées et la mainmise de l'État sur des domaines jusqu'alors peu concernés par les décisions politiques, notamment le domaine religieux.

Toutefois, en 1989, avec la chute du mur de Berlin et le démantèlement du bloc soviétique le système politique mis en place par Fidel Castro allait être ébranlé dans ses fondations, entraînant Cuba dans une crise économique sans précédent appelée « Période Spéciale en Temps de Paix » selon les termes du *Lider Máximo*. En l'espace de quelques jours, Cuba venait de perdre son principal allié économique et idéologique. Le camp socialiste s'effondrait et laissait l'île des Caraïbes orpheline et isolée du reste du monde. Alors qu'auparavant, la majorité des importations à taux préférentiel étaient en provenance des pays du bloc de l'Est en échange de sucre cubain valorisé à cinq fois sa valeur sur le marché mondial, il fallait soudain trouver de quoi subsister en autarcie malgré une agriculture peu productive. Outre une grande précarité matérielle, cette période se caractérise par des changements sociaux importants tant dans le quotidien des pratiques des habitants de l'île que le système de valeurs partagées par les acteurs sociaux⁴². Outre la pénurie généralisée de biens de consommation tels que l'essence, la viande ou encore le savon, la mise en place et la consécration officielle d'une double monnaie⁴³ (dollars américain/peso cubain) vont encore accentuer l'absurdité du discours officiel et les difficultés matérielles inhérents à la crise. En effet, afin de survivre au quotidien, la débrouille et l'ingéniosité pour contourner les contraintes matérielles et le système de contrôle étatique sont de mise. Ainsi les préceptes révolutionnaires sont mis à mal par des citoyens qui constatent l'absurdité d'un discours politique double qui tourne à vide et l'attitude ambiguë des fonctionnaires d'État. La survie est à l'ordre du jour et les multiples dysfonctionnements d'un système politique omniprésent sans toutefois remplir ses obligations basiques découragent les plus motivés. La génération née après le triomphe de la Révolution a peu d'illusions sur le bien-fondé d'une doctrine qui part

administrative et géographique du milieu urbain en pâtés de maison, sont composés à 44% de femmes. 56% de femmes apprendront à lire durant la campagne d'alphabétisation de 1961.

42 La Période Spéciale n'est pas une simple convention historique, une construction analytique mais bien une catégorie d'expérience qui fait allusion à des émotions, une esthétique particulière, des attitudes (Hernandez-Reguant, 2009: 1). Décrétée en 1990, sa fin officielle n'a jamais été prononcée. Malgré des changements notables, je considère donc que Cuba est toujours sous le régime de la Période Spéciale bien que pour les Cubains, ce sont les années '90 qui en restent le symbole par excellence.

43 Ce double système monétaire sera consacré en 1993 par la dépénalisation du dollars américain dont la simple possession était auparavant passible d'emprisonnement. Cependant, les salaires continuent d'être versés en pesos alors que certains biens de consommation ne sont disponibles qu'en dollars (huile, couches-culottes, sauce tomate, etc.). Ainsi un litre de lait est taxé à 1,6 dollars convertible (CUC, équivalent actuel du dollars américain dont l'usage direct a disparu en 2005) alors que les salaires des médecins ne dépassent pas les 750 pesos soit 30 dollars mensuels.

en lambeaux et n'assure même plus un quotidien décent aux citoyens cubains. Afin de pallier la crise économique, le tourisme va permettre l'entrée de devises dans les caisses de l'État et Cuba devient une destination à la mode. Les conditions économiques de ces visiteurs étrangers et celles des Cubains soumis à toutes sortes de restrictions accentuent encore le contraste entre un socialisme décadent et un capitalisme triomphant du point de vue des habitants de l'île (Pérez, 2006: 309). Privilégiés sur tous les points, les touristes peuvent s'approvisionner en dollars et dormir dans des hôtels de luxe, ce qui reste interdit aux locaux, et cet état de fait semble démentir la doctrine socialiste « Cuba aux Cubains ». Pourtant, cet afflux massif d'étrangers va engendrer tout un négoce parallèle et informel qui donne accès aux précieux dollars. Des professeurs d'université se transforment en chauffeurs de taxi, activité plus lucrative et des étudiantes arrondissent leurs fins de mois en se prostituant. Le phénomène du *jineterismo* va toucher toutes les classes sociales et marquer de manière indélébile le paysage de la capitale. La perspective d'un avenir meilleur hors des limites de l'île – perçue par la plupart comme une prison – passe par la possibilité d'un séjour à l'étranger via le mariage, la fuite en radeau ou la désertion⁴⁴. La double morale qui va de pair avec un discours politique double ou encore une double monnaie est devenu le lot de la plupart des citoyens de l'île qui constatent, dépités, une perte des valeurs prônées par la Révolution (honnêteté, solidarité) au profit de la ruse et du passage en force.

C. La Havane de la Période Spéciale

La Havane en tant que capitale est le reflet des soubresauts de la Révolution entre palais décadents, arnaques aux touristes ou encore manifestations de soutien au régime. Cependant, comme le mentionne Argyriadis, « contrairement à d'autres villes d'Amérique latine, La Havane n'offre pas le spectacle insoutenable de quartiers-bidonvilles, peuplés d'enfants sous-alimentés plus ou moins livrés à eux-mêmes » (1999: 13). L'ambiance dans les rues de la capitale ressemble à celle d'un village où les gens se saluent et échangent des amabilités mais aussi des informations pragmatiques sur les derniers ragots politiques ou le moyen de se procurer certains biens de consommation au marché noir. Ainsi, de gigantesques réseaux de relations se forment, se défont et se recomposent au gré des besoins (Argyriadis, 1999: 17),

44 Pour les habitants de l'île, il y a un avant/après la Période Spéciale qui est constamment verbalisé soit « a before which was stable, perhaps purer in its altruism and high ideals and a now which was confusing and unsettling and a future that was for many another country » (Hernández-Reguant, 2009: 2).

englobant au passage des sociabilités aussi diverses que celles du cercle professionnel, de la famille rituelle, de la parenté ou encore du voisinage.

D'un point de vue urbanistique, la capitale cubaine s'organise autour d'un axe allant du port historique aux quartiers les plus huppés soit la Vieille Havane, Centre Havane, le Vedado, Playa et Miramar (voir carte de La Havane en annexe). Le centre historique – la Habana Vieja, Jesús María, Los Sitios – malgré un programme de rénovation intense⁴⁵ à visée touristique reste essentiellement d'extraction populaire avec des quartiers réputés pour leur vie culturelle afro-cubaine (*rumba*, *santería*) et une population métissée ou noire. Centre Havane (Colón, Cayo Hueso, San Leopoldo), moins touristique mais tout aussi populaire, est l'ancien quartier commerçant de la ville, où la plupart des logements ont été adaptés à d'anciens magasins, confisqués et fermés par la Révolution. La Vieille Havane et Centre Havane sont composés en majorité d'immeubles de trois étages assez proches les uns des autres. Le Vedado, l'ancien quartier bourgeois, composé de maisons de maître et de larges allées comme Rampa, calle 23, le centre mondain de La Havane, bénéficie généralement d'un standing plus élevé selon les critères des Havanais, soit un meilleur accès aux biens et services et une population à majorité blanche. Le Cerro et Atarès, sont des quartiers centraux mais populaires alors que des quartiers périphériques comme San Miguel del Padrón ou Marianao sont éloignés du centre-ville et sont constitués de maisons individuelles pour la plupart assez sommaires. Alamar est une gigantesque cité dortoir à la sortie de la ville et Miramar, quartier des ambassades, est habité par des gens plus aisés dont le mode de vie diffère totalement des *solares* de la Vieille Havane. Ici pas de sociabilité tournée vers la rue, chacun se barricade dans une demeure plus ou moins luxueuse et adopte un mode de vie en retrait.

L'importance du quartier comme facteur d'appartenance identitaire est encore très fort pour les habitants de la capitale. Ainsi, non seulement une manière d'être est associée à tel ou tel quartier mais toute une sociabilité s'y développe et est revendiquée face aux habitants des autres quartiers. Être originaire du Cerro n'a pas la même connotation qu'être originaire du Vedado ou encore de Miramar, le Cerro supposant une certaine aisance et assurance à se mouvoir dans l'*ambiente* havanais, le Vedado un citoyen moderne mais avec une vie sociale

45 Inscrite au patrimoine de l'humanité depuis 1982, la Vieille Havane représente une attraction touristique importante. Sous la férule d'Eusebio Leal, l'historien de la ville, d'importants travaux de rénovation sont menés depuis plus d'une dizaine d'années. Ils visent à rénover d'anciens immeubles vétustes en relogant les habitants dans des quartiers périphériques comme Alamar et convertissent les anciens *solares* – logements locatifs urbains précaires – en bureaux ou boutiques pour touristes.

intense et Miramar une aisance matérielle et une retenue plus grande. Lorsque l'on se présente à un nouvel interlocuteur, très vite l'on décline son quartier d'origine ou l'endroit où l'on vit car il s'agit de revendiquer telle ou telle caractéristique attribuée à ce quartier⁴⁶ mais aussi de se découvrir des relations en commun⁴⁷.

La Période Spéciale pour sa part, a considérablement modifié la configuration de la capitale cubaine et le quotidien des habitants de La Havane consiste dans sa majeure partie à résoudre des problèmes d'ordre technique : tenter de se rendre sur son lieu de travail, s'approvisionner en denrées de première nécessité – litre d'huile vendu par une voisine moins cher qu'au marché car elle se fournit à Regla – ou en artefacts de toute sorte – vente d'une poussette pour bébé envoyée depuis les États-Unis –, faire la queue pour des tracasseries administratives ou l'arrivée du poulet à l'épicerie. L'exode rural massif depuis les provinces vers la capitale du pays est aussi une conséquence des difficultés économiques de Cuba et, selon les dires des Havanais, leur ville serait « envahie par des Orientaux » (originaires de l'est de Cuba, de la région de l'Oriente) qualifiés de « Palestiniens » par ces derniers et dont l'altérité ne fait aucun doute⁴⁸. « *Ils ne sont pas comme nous, ce sont des traîtres et attention, ils s'installent et tu ne peux plus les déloger, une vraie plaie* » tempeste Ester, une institutrice à la retraite. L'étiquette « Havanais de pure souche » (*habanero de pura cepa*) est brandie avec fierté par ceux qui se rangent sous ce qualificatif alors que les provinciaux de toute l'île leur reprochent leur froideur ou encore leur intérêt pour l'argent et le paraître⁴⁹.

Le centralisme du système politique castriste a encore exacerbé l'importance de la capitale dans l'imaginaire national. La Havane, symboliquement, concentre et condense l'essence même d'une cubanité urbaine qui s'exporte aisément à travers les images d'Épinal qu'elle cultive tous azimuts. Par conséquent, la plupart des études en sciences sociales sur Cuba sont très clairement havano-centrées. Les recherches en anthropologie religieuse n'y font pas exception.

46 Des slogans existent pour chaque quartier comme « El Cerro possède la clef » ou encore « Los Sitios *asere* », chacun tentant de rivaliser de bravoure et d'intrépidité par rapport aux autres quartiers.

47 Sur l'importance du quartier et sa relation avec les *jeux abakuás*, voir Torres Zayas (2010).

48 La chanson d'Adalberto Alvarez « Un pariente en el campo » porte sur cet état de fait. Chaque habitant de la capitale aurait de la famille à la campagne et renier ses racines ne sert à rien même si « ça te plaît de jouer les Havanais » (*como te gusta hacerte el habanero*).

49 Le Havanais est connu pour son côté tape-à-l'oeil et ostentatoire qualifié selon la chanson de l'artiste de salsa Paulito FG de « spéculation de La Havane » (*especulación de la Habana*).

D. L'univers religieux de la capitale cubaine

La configuration religieuse de Cuba a été marquée d'une part par la pratique d'un catholicisme populaire amené par des émigrés espagnols issus du milieu rural et par les religions d'origine africaine réinterprétées et réadaptées suite à la traite négrière. Sans entrer dans un débat plus précis sur l'origine des cultes afro-cubains ni même sur l'usage du vocable afro-cubain⁵⁰ (voir Châtelain, 1998 ; Palmié, 2002 ; Capone, 2005a), la religion semble être le domaine culturel où l'influence africaine reste la plus forte que ce soit dans l'usage d'une langue rituelle, d'un panthéon ou d'un mode de communication avec les entités par le biais de la divination ou de la transe. Ces diverses affiliations religieuses sont classées en tant que « *religión* » selon Argyriadis (1999) et font référence à une certaine forme de spiritualité et de logique religieuse. Les caractéristiques de la *religión* sont :

sa variété interne et son dynamisme, fondés par la nature de son centre d'intérêt principal (l'individu), et son idéologie du développement personnel et du respect de l'autre, de l'acceptation entière du développement des autres (Argyriadis, 1999: 308).

Les rapports ambigus que le gouvernement révolutionnaire entretient depuis sa prise de pouvoir avec ce type de croyance ont profondément marqué leur récente évolution. En effet, au début de la Révolution, les religions afro-cubaines sont considérées comme faisant partie de l'héritage culturel des basses couches de la population qu'il s'agit de récupérer et d'exalter. Selon certains intellectuels, il s'agit d'un espace de résistance au colonialisme qui procède d'une même logique anti-impérialiste que le projet de Fidel Castro. Cependant, si leur côté esthétique (chants, danses) est valorisé, ce n'est pas le cas de leur contenu idéologique et spirituel qui est relégué aux oubliettes. Abordées dans une perspective folklorisante, les religions afro-cubaines vont, à partir des années '70 et du durcissement du régime castriste, être perçues comme des pratiques anachroniques incompatibles avec le projet révolutionnaire et sa modernité. Les croyants de ce type de culte vont dès lors être stigmatisés en tant qu'ignorants superstitieux et crédules qu'il s'agit de ramener sur le droit chemin en renonçant à toutes ces pratiques d'un autre temps qui empêchent la nation cubaine en devenir de progresser. En réalité, le fait de d'afficher ouvertement une affiliation

50 Utilisé pour la première fois par Ortiz (1906), il désignait dans un premier temps les natifs africains âgés vivant sur l'île et non les descendants d'Africains comme c'est le cas actuellement. Hernández-Reguant (2009: 80) associe l'usage de ce terme à la construction nationale d'une nation multiethnique alors que Fennell (2007: 129) parle d'un « bricolage ethnogénétique » en faisant référence au processus de construction sociale d'une identité de groupe pensée comme « ethnicité ».

religieuse de n'importe quel type n'était pas condamné en soi mais impliquait de voir automatiquement sa carrière professionnelle bloquée. Être membre du Parti et religieux était alors considéré comme fortement incompatible par le gouvernement bien que la constitution de 1976 garantissait la liberté de croyance et de non-croyance. Ainsi stigmatisés, les adeptes des religions afro-cubaines durent faire preuve d'ingéniosité pour dissimuler leurs pratiques et continuer à honorer les divinités. Afin de ne pas pénaliser les travailleurs actifs, la plupart des autorisations demandées pour des cérémonies émanaient soit de femmes au foyer, soit de retraités dont l'engagement religieux ne portait pas à conséquence, contribuant ainsi à alimenter l'image de cultes destinés à des femmes naïves ou des personnes âgées. Finalement, en octobre 1991, lors du IV^{ème} Congrès du Parti Communiste Cubain, au début de la Période Spéciale, en pleine crise, le gouvernement vota donc une nouvelle résolution qui autorisait les religieux de toutes obédiences à être des militants (Argyriadis, 1999: 2). En effet, les restrictions imposées au peuple par la situation de crise économique étaient si drastiques que l'État cubain estimait nécessaire de lâcher du lest pour compenser les sacrifices exigés. À partir de ce moment, on assiste à un véritable engouement pour l'univers religieux afro-cubain que je vais décrire succinctement.

Dans un premier temps, il convient donc de définir quels sont les cultes en présence – spiritisme, *santería*, *Ifá*, *palo monte* – et leur agencement dans l'univers religieux de la capitale cubaine afin d'en dégager les spécificités intrinsèques et leur possible agencement, tout en rappelant l'extrême fluidité des pratiques et leurs étroites relations.

Le spiritisme⁵¹ issu de la doctrine d'Allan Kardec mais réorganisé en fonction du contexte cubain est normalement le point de départ de toute pratique religieuse car, selon la formule consacrée : « *Iku Obi Ocha* », soit « le mort engendre le saint », qui signifie que le recours aux esprits des morts précède toute autre manipulation religieuse dans le champ religieux afro-cubain, quelle qu'elle soit. Selon le spiritisme, chaque individu naît entouré d'esprits d'origines variées mais incarnant la diversité de la nation cubaine (*congo*, indien, gitane, prêtre espagnol, etc.). Il y a ainsi l'esprit protecteur, le guide, les auxiliaires qui se manifestent et sont sollicités au gré des circonstances. Ces morts correspondent à des facettes de la personnalité du consultant et l'influencent successivement à certains moments de sa vie. Par exemple, l'esprit d'une gitane peut être appelé à la rescousse par une femme lors de problèmes amoureux alors que Saint Rafaël, médecin divin, est mobilisé en cas de

51 Sur ce sujet voir Espirito Santo (2010).

maladie. La consultation par les cartes, mais aussi la transe, sont les moyens de communications privilégiés de ces entités que le médium spirite peut percevoir et dont il transmet les messages à l'assemblée. Cependant, chacun a en théorie la capacité de devenir médium à force de travail intense. De nombreux pratiquants se réunissent ainsi autour de la figure d'un médium plus expérimenté et tentent de se faire posséder par leurs propres esprits au cours de sessions hebdomadaires. D'aspect moins impressionnant que le *palo monte* dont le sang est un élément fondamental dans les cérémonies et surtout moins coûteux que la *santería*, le spiritisme présente d'ailleurs souvent une porte d'entrée privilégiée dans l'univers religieux afro-cubain et familiarise le consultant avec une cosmogonie diverse et variée. La messe spirite – cérémonie au cours de laquelle les médiums présents passent tour à tour leurs esprits et leur rendent hommage avec des chants, des prières, des fleurs, des bougies et de l'eau parfumée – peut d'ailleurs renvoyer la personne vers d'autres modalités puisque les morts qui interviennent sont aussi bien des « commissions de la Vierge de Regla⁵² » que des *congos* qui pratiquent le *palo monte*. Cette pratique religieuse est ouverte et fluide, non dogmatique et permet une individualité des pratiques quasi illimitée puisque les morts en sont les inspireurs et que tout peut être justifié par leur simple volonté. En outre, le spiritisme demande dans un premier temps un investissement moindre puisqu'avec une bougie et un verre d'eau, chacun peut solliciter ses morts et les faire intervenir. De plus, chaque religieux s'estime investi d'une mission sur terre, selon la théorie des vies antérieures, et ne peut donc monnayer ses services à grands frais. Le médium spirite doit « faire la charité » (*hacer caridad*) et dispenser le bien.

Plus formelle et hiérarchisée, la *santería* ou *regla de ocha* est certainement la modalité de culte la plus populaire et la mieux connue. Le terme *santería* soit « sainterie » désigne l'amalgame entre saints catholiques et *orishas yorubas* effectué par les esclaves afin de dissimuler leur pratique aux yeux des colons. Ainsi, *Changó*, le maître des tambours et du feu est devenu Sainte Barbe, patronne des artificiers. L'iconographie catholique populaire et notamment le panthéon des saints permet à de nombreuses modalités de culte de se camoufler et se réinventer. En effet, la plasticité du catholicisme populaire est compatible avec les croyances africaines et leur matérialité. Dans un premier temps, c'est le clergé qui a proposé cette association entre les *orishas* et les saints catholiques basée principalement sur des

52 Associée en *santería* à *Yemaya*, l'*orisha* de la mer dont le sanctuaire se trouve à Regla, village de pêcheur situé de l'autre côté de la baie de La Havane dont bon nombre de pratiques culturelles afro-cubaines semblent être issues.

représentations visuelles du panthéon catholique (statues ou tableaux) afin d'évangéliser facilement des populations dont la charge de travail laissaient peu de place à des conversions de fonds mais plutôt de forme. Les dynamiques à l'œuvre dans l'élaboration de ce système de croyance ne sauraient d'ailleurs être résumées par le terme « syncrétisme » soit l'amalgame d'éléments mythiques, culturels ou organisationnels de sources diverses au sein d'une même formation religieuse (Bonte et Izard, 1991 : 692). Il s'agit souvent d'une adaptation et reformulation de divers systèmes religieux (en l'occurrence le système *yoruba* mais aussi certains éléments *bantous* ou encore mandingues) confrontés à l'hégémonie du catholicisme. Le système des *cabildos* – association créée par le régime coloniale afin de réunir les esclaves selon leur origine ethnique – placés sous l'égide d'un saint patron a fortement favorisé ce système de correspondance entre *orishas* et saints. Les fêtes patronales correspondent d'ailleurs toujours aux festivités liées aux *orishas* : le 4 décembre pour *Changó* (Ste Barbe), le 17 décembre pour *Babalu Ayé* (St Lazare), le 7 septembre pour *Yemaya* (Vierge de Regla), le 8 septembre pour *Ochún* (Vierge de la Charité du Cuivre), le 24 septembre pour *Obbatalá* (Vierge des Mercis) et le 4 octobre pour *Orula* (St François). Originaire du Nigeria, la *santería* a connu un véritable boom ces dernières années et les *iyabos*, les nouveaux initiés, tout de blanc vêtus, sont nombreux dans les rues de la capitale. En effet, cette modalité de culte établit un lien de filiation entre un *orisha* et son adepte ou fils. Ce lien pourra se concrétiser par l'union de ce dernier à la divinité à travers la cérémonie de l'*asiento*, littéralement « faire son saint » soit installer l'*orisha* dans la tête de l'adepte. Au préalable, avant la cérémonie à proprement parler, il faudra donner trois messes spirites en l'honneur des morts et effectuer un « couronnement », c'est-à-dire définir quels sont les esprits qui accompagnent le futur initié. Le rituel de l'*asiento* qui dure 7 jours scelle à tout jamais l'initié à son *orisha* tutélaire et marque le début d'une année d'*iyaborage*, une période de réclusion qui signifie le début d'une ère nouvelle pour l'initié qui renaît à travers la *santería*, recevant à cette occasion un nouveau nom et des règles de vie proposées par l'oracle. À la fin de ce temps de mise à l'épreuve, l'initié est alors considéré comme *santero* et peut à son tour devenir parrain ou marraine c'est-à-dire donner naissance à d'autres initiés en utilisant les pouvoirs reçus lors de l'*asiento*. La présence de l'entité se manifeste à travers des pierres qui sont soit mises dans des soupières en porcelaine (par exemple *Yemaya*, *Ochún*, *Obbatalá*), en bois (*Changó*) ou encore placées derrière la porte d'entrée (*Elegguá*), accompagnant le pratiquant dans sa vie quotidienne. Chaque initié peut identifier les autres *santeros* grâce au bracelet – *ildé* – aux couleurs de l'*orisha* tutélaire qu'ils portent au bras gauche. Dans ce

système rituel, le mode de communication entre les hommes et les dieux passe par le système divinatoire du *dilogún* ou par la transe. L'*orisha*, lors de cérémonies festives où l'on joue de la musique en l'honneur des divinités, peut prendre possession de son adepte qui se comportera comme lui le temps de la transe, les fils de *Changó* mimant la guerre ou les fils de *Babalu Ayé* boitant comme des vieillards et léchant des plaies purulentes dans l'assemblée. À cette occasion, les filleuls se réunissent autour de leur parrain ou marraine et rendent hommage aux entités. Un trône somptueux⁵³ est monté pour l'*orisha* qui est fêté entouré du reste du panthéon, de la nourriture leur est offerte, des animaux sacrifiés et des musiciens sont sollicités. D'un point de vue structurel, la *santería* s'organise selon des maisons de culte indépendantes, unies autour de la figure du parrain ou de la marraine et souvent rivales sur l'échiquier religieux local. Très populaires en raison de ces caractéristiques esthétiques (danses, chants, parures) et de son mode de fonctionnement (caractère anthropomorphiques des divinités, sacrifices et oracle) qui permet une relation étroite entre l'initié et son *orisha* au quotidien, la *santería* est aussi onéreuse pour ses adeptes, notamment en raison de son succès croissant et de l'initiation d'étrangers.

Originaire du pays *yoruba* (entre le Bénin et le Nigeria actuel), la *règle d'Ifá* suit les mêmes logiques rituelles que la *santería* mais sa prêtrise est uniquement réservée aux hommes hétérosexuels : les *babalaos*. Normalement, dans une perspective de cumulation des affiliations religieuses⁵⁴, *Ifá* est la dernière initiation que peut faire un individu. Jouissant d'un prestige international, *Ifá* utilise un système divinatoire basé sur 256 signes définis à l'aide de l'*ekuele* – chaîne composée de 6 morceaux de cocos qui selon leur agencement offre 256 possibilités d'interprétation – et suppose une certaine érudition de la part de ses officiants qui facturent souvent leurs tarifs au prix fort. Le *babalao* est donc le devin par excellence qui possède un savoir livresque et acquis par l'étude approfondie des signes, contrairement au don de médiumnité des spirites. Les retombées économiques de cette pratique religieuse sont telles qu'aujourd'hui les rues de La Havane sont envahies de *babalaos* de toutes sortes qui s'inscrivent en porte-à-faux des *santeros*, bien que la présence des deux soient requises pour

53 Les soupières des *orishas* sont placées dans la salle principale de la maison, nourries avec des douceurs, ornées de tentures bigarrées et de bouquets de fleurs ou de verdure.

54 En théorie – mais dans le champ religieux afro-cubain tout est réversible – l'ordre des initiations dans une carrière spirituelle devrait être le suivant : spiritisme, Abakuá, *palo monte*, *santería* et *Ifá*. Cet ordre est établi en fonction des divinités et de leur nature, les morts sont ainsi plus « matériels » et individuels alors que les *orishas* sont plus stéréotypés. Sur une tête de *babalao*, il ne devrait pas être possible de rajouter quoi que ce soit. D'ailleurs les *babalaos* n'entrent pas en transe. Cependant, il existe à La Havane un *jeu* abakuá composé uniquement de *babalaos*, ce qui suppose qu'ils sont devenus *plazas* après avoir été initiés à *Ifá*.

faire un saint. En effet, afin de déterminer avec certitude quel est l'*orisha* tutélaire de l'adepte, il faut recourir à *Orula* et donc au *babalao*.

Pour sa part, le *palo monte* est une variante originaire du bassin du Congo (*bantou*) et fonctionne selon une relation établie avec les morts, les *infumbes* qui, capturés dans un cimetière et enfermés dans une *prenda* (réceptacle chargé d'éléments magico-religieux), vont travailler pour le compte du *palero*, l'officiant du *palo monte*. À côté de la *santería*, considérée comme de «la sorcellerie de salon», le *palo* est réputé plus dangereux et plus efficace⁵⁵, son esthétique étant plus brute et moins raffinée que celle de la *santería*. L'union de l'adepte au mort qui va l'accompagner se fait via un pacte de sang qui consiste à scarifier légèrement le corps en divers endroits, *rayarse* littéralement « se rayer ». La relation entre le *palero* et son *infumbe* suppose une domination de l'officiant sur l'entité en question mais peut aussi être perçue comme une collaboration⁵⁶. Le mort, enfermé dans la *prenda* va réaliser les actions rituelles nécessaires au *palero*. Le *palo monte* table sur une efficacité directe et utilise pour cela des ingrédients rituels forts comme le sang ou l'alcool. Les morts qu'il mobilise et monopolise sont fort différents des morts spirites (excepté le mort *congo* qui est un mort *palero* se manifestant dans les messes spirites) : ils aiment l'obscurité, les matières brutes (bois, fer) et sont à entière disposition des bas instincts de l'être humain (jalousie, convoitise, etc.).

À l'exception du spiritisme, toutes ces modalités de culte fonctionnent sur le principe d'un secret révélé par le biais du rite initiatique dont le contenu, dans son ensemble, est composé d'un ensemble de faits et gestes. Il est toutefois très difficile pour la plupart des adeptes de ces cultes de savoir exactement en quoi consiste le secret qui relève surtout d'un moyen de distinguer ceux qui le possèdent et jouissent de son efficacité du reste des non-initiés. D'un point de vue visuel, l'adage populaire cubain qui affirme que « le Cubain est très religieux » se voit donc confirmé par la multiplication des signes religieux visibles, qu'il s'agisse de colliers de protection, d'images pieuses ou d'offrandes jetées au pied d'un arbre. Au quotidien, ces cultes cohabitent sans véritable opposition mais plutôt de manière complémentaire, chacun multipliant les initiations ou les consultations diverses selon ses besoins spécifiques.

55 Les premiers ethnologues cubains (Ortiz, 1995 ; Lachatañeré, 1992) à se pencher sur les modalités de culte afro-cubains ont joué un rôle déterminant dans cette classification qui élève la *santería* au rang d'objet d'études et relèguent le *palo monte* dans les pratiques ésotériques proches de la sorcellerie (voir Dianteill, 1995 ; Argyriadis, 2000).

56 Voir Kerestezi (2011).

Depuis 1991 et la dépénalisation de la conscience religieuse, la société cubaine assiste à une véritable expansion du marché religieux. La visite du pape Jean-Paul II sur l'île en 1998 rétablit les liens rompus avec le catholicisme et semble annoncer une ère nouvelle pour les croyants. Mais à Cuba, le catholicisme n'a plus le monopole des pratiques et 50 ans de communisme ont définitivement marqué les consciences religieuses. L'imagerie catholique n'a pourtant jamais cessé d'être utilisée par les fidèles mais pas de manière dogmatique. Ainsi, à Cuba, spiritisme, *santería* et *palo monte* côtoient des églises charismatiques et même les témoins de Jéhovah⁵⁷. Chaque culte est utilisé tour à tour par les pratiquants selon les besoins du moment sans apparente contradiction. La multiplication des initiations de tous types a reconfiguré un panorama religieux en constante élaboration. En effet, l'univers religieux de Cuba s'inscrit totalement dans ce que Gilroy (1993) a caractérisé dans son ouvrage *The Black Atlantic: modernity and double consciousness* soit cette absence de dogmatisme et cette fluidité des formes culturelles. Il n'est pas rare qu'un individu soit à la fois spirite, *santero*, *palero* et *abakuá* sans que ces diverses affiliations religieuses ne se contredisent ou ne s'excluent l'une l'autre. De surcroît, certains rites initiatiques sont requis pour pouvoir poursuivre un cursus religieux cohérent. Par exemple, lors d'une messe spirite organisée avant de devenir *santero*, l'un des esprits invoqués peut très bien exiger que le futur *santero* se fasse *razer en palo* avant de *faire son saint*. La *religión* a le vent en poupe, elle est à la mode et s'exporte avec succès au-delà des frontières cubaines, vers les États-Unis, le Mexique, le Venezuela ou encore l'Europe. L'individu qui cumule les initiations augmente son capital symbolique et peut affronter l'adversité avec différentes méthodes mais augmente aussi son capital social en s'inscrivant tour à tour dans des familles rituelles et donc des réseaux sociaux fort utiles pour se débrouiller dans un système économique anarchique. L'aspect économique côtoie d'ailleurs de près les nécessités spirituelles et le prestige dont jouissent certains cultes par rapport à d'autres établit une hiérarchie dont l'argent est un vecteur important⁵⁸. *Faire son saint* coûte environ 2000 pesos pour un Cubain et 2000 dollars pour un étranger (les prix peuvent varier en fonction de l'*orisha* tutélaire), devenir *babalao* coûte environ 24'000 pesos (1000 dollars) pour un Cubain et 10'000 dollars pour un étranger

57 En 2007, il existait même une tentative de la part d'une « Eglise gnostique » basée au Cotorro - village appartenant à la capitale cubaine – de récupérer des éléments de toutes les religions au profit d'une doctrine multiforme et réinterprétée dans une perspective totalisante. Ainsi, il était question de créer un *jeu* *abakuá* au sein de cette église mais en le modifiant au regard des préceptes de l'église gnostique, venue, selon les dires d'un informateur, d'Italie par le biais d'un évêque. Cette tentative n'aboutit jamais bien que certains *abakuás* y suivaient des cours d'astrologie et de reiki et étaient totalement engagés dans cette nouvelle forme de spiritualité. En 2011, ces membres se sont considérablement distancés de l'institution *abakuá*.

58 En ce qui concerne l'accusation de mercantilisme, voir Argyriadis (2007).

mais promet à celui qui franchit le pas de pouvoir à son tour amortir cet investissement en tarifant ses consultations à prix élevé. Cette surenchère se reflète dans les rues de la capitale où les *iyabos* rivalisent d'élégance et où les *babalaos* arborent avec fierté leur *ildé*⁵⁹ jaune et vert aux couleurs d'*Orula*, l'*orisha* de la divination. Les boutiques d'objets religieux et les vendeurs d'herbes médicinales se multiplient et accompagnent le succès croissant de la *religión* dans le quotidien des Havanais.

Tout naturellement, l'Abakuá s'inscrit dans cette tendance générale et cet engouement pour la religion bien qu'il procède d'une logique religieuse sensiblement différente des autres modalités de cultes en présence. Les particularités de son initiation mais surtout de sa pratique religieuse en font un élément à part du champ religieux afro-cubain et certains auteurs (Martinez-Furé, 1979 ; Konen, 2009) n'hésitent pas à le classer non pas comme religion mais comme société secrète ou « club de prestige » (Miller, 2009: 221) aux côtés de la franc-maçonnerie⁶⁰, largement représentée à Cuba mais dont l'esthétique est plutôt d'orientation européenne. Ce lien entre les francs-maçons et l'Abakuá est avéré. Ainsi, de nombreux francs-maçons déclarés sont aussi des hauts dignitaires abakuás et vice-versa, comme par exemple le fameux fondateur d'Isún Efó, Victor Herrera (voir chapitre VI.B) ou encore certains héros nationaux des guerres d'indépendance tel Quirino Valdès. De plus, en dépit de similitudes évidentes (culte du secret, participation exclusivement masculine, solidarité entre membres), il s'avère que les *puissances* abakuás sont parfois appelées «loges» (*logías*) par les abakuás eux-mêmes. La relation étroite entre ces deux types de sociétés secrètes mériterait d'être explorée plus amplement dans des travaux futurs qui mettraient en évidence un rapport particulier au pouvoir et à l'idéologie nationale véhiculée par le gouvernement en place. La complémentarité entre l'Abakuá et les francs-maçons est révélatrice à la fois d'un mode de fonctionnement similaire et surtout d'un système de réseaux qui se recoupent sans pourtant se superposer. La franc-maçonnerie, contestée pour son caractère petit-bourgeois lors du triomphe de la Révolution, reprend du galon au moment de la chute du mur de Berlin et lors de la Période Spéciale. En effet, alors que José Martí, «l'apôtre de l'indépendance cubaine» était clairement franc-maçon (comme Carlos Manuel de Céspedes ou encore Máximo Gómez, deux autres héros nationaux), actuellement, le lien à

59 Selon certaines sources, l'*ildé* du *babalao* qui ressemble à celui du *santero* – soit un bracelet à plusieurs lignes retenues par des perles intermédiaires – est une invention récente. Auparavant, les *babalaos* ne s'identifiaient que par le bracelet simple aux couleurs d'*Orula*.

60 Pour un historique de la franc-maçonnerie cubaine voir Torres Cuevas (2004).

l'Afrique est au goût du jour et l'Abakuá devient alors un sujet à la mode digne d'intérêt scientifique.

IV. La société secrète abakuá

La tradition orale populaire désigne l'institution abakuá comme étant la plus vieille institution cubaine encore en vigueur. Son histoire s'inscrit en marge de la nation cubaine mais reste profondément liée au concept de « race » et à son instrumentalisation de la part des gouvernements successifs. Fernando Ortiz, fondateur des études afro-cubaines et premier intellectuel cubain à se pencher sur les pratiques culturelles abakuás qualifie cette société secrète masculine initiatique de « maçonnerie noire » (1993a) dont les fondements principaux seraient l'entraide mutuelle et la loi du secret.

Son mythe fondateur (plus précisément détaillé dans le chapitre V.C.2), central pour une compréhension de l'esthétique abakuá et de son système rituel complexe, parle de la découverte dans une rivière, du secret (incarné par le poisson sacré *Tanze*) par une femme, la princesse *Sikán* de la tribu Efor, fille du roi *Iyamba* et fiancée au prince de la tribu rivale d'Efi, *Mokongo*. Une fois sur terre, le poisson décède et les hauts dignitaires d'Efor sous l'égide du sorcier Nasacó, se réunissent pour tenter de recréer cette voix qui est l'essence même du secret abakuá. Après un jugement unanime, *Sikán* est sacrifiée car elle a relaté sa découverte à son bien-aimé Mokongo, prince d'Efi et la peau de la princesse sera utilisée pour tenter de ressusciter la voix de *Tanze*. Au final, après plusieurs tentatives infructueuses, c'est le bouc qui servira de membrane au tambour sacré *Ekue* et permettra ainsi de donner naissance au culte abakuá en restituant la voix du dieu suprême *Abasí* réincarné en *Tanze*. Les deux tribus en guerre (auxquelles se joindront les habitants du territoire Oru) signent finalement un accord de paix sur la membrane d'*Ekue* et la première puissance *abakuá* vient d'être fondée.



Figure 4 : Tableau de Belkis Ayón-Sikán, 1991

Contrairement aux autres systèmes religieux afro-cubains, l'Abakuá n'est ni une religion de la transe, ni un échange de bons procédés où humains et entités communiquent et s'entraident mutuellement. *Tanze*, *Sikán* ou encore *Ekue* ne prennent pas possession du corps et de la tête des initiés pour matérialiser leur présence et *Abasi* n'intervient jamais dans les tracasseries quotidiennes de ses adeptes. Cependant, au cours de ma recherche, j'ai pu constater l'importance de l'Abakuá en tant qu'identité religieuse à part entière, en dépit de la prééminence de son mode de fonctionnement social. C'est d'ailleurs l'une des conclusions de ma recherche empirique qui sera exposée au chapitre VIII.

Stigmatisée en tant que représentante des basses couches populaires, de descendants d'esclaves dont les pratiques ésotériques faisaient trembler l'aristocratie blanche ou encore en raison de ses liens supposés avec des formes de violence urbaine, la société secrète abakuá inscrit toujours son empreinte dans un espace socialement et géographiquement marginalisé, en dépit des tentatives d'officialisation dont elle fait l'objet depuis les années '60 (voir chapitre VI). Cette institution, de mon point de vue, continue actuellement de puiser sa force

dans les marges et de s'inscrire en porte-à-faux de toute tentative de récupération et de contrôle, que ce soit académique ou gouvernemental.

A. De la pathologie à la fascination : parcours bibliographique

Malgré la popularité de ses représentations folkloriques (dances, chants et mise en scène de la figure de l'*íreme*⁶¹, personnage masqué encapuchonné, dans des spectacles grand public⁶²) ainsi que l'attrait qu'elle a suscité en raison du caractère ésotérique de ses pratiques, la société secrète abakuá reste une composante religieuse encore peu ethnographiée et étudiée par les anthropologues.



Figure 5 : *Íremes* lors de la procession aux Pocitos
(Photo Felipe Baró Díaz)

Selon Rogelio Martínez Furé (Fernández, 1998: 13), folkloriste et fondateur du Conjunto Folklórico Nacional de Cuba (Ensemble Folklorique National de Cuba), l'Abakuá est l'un des phénomènes culturels les moins connus et les plus diffamés, malgré son importance

61 Pour une analyse de la fonction de l'*íreme*, voir chapitre VIII sur le corps.

62 Il est fréquent de voir un *íreme* dans des spectacles de *rumba* destinés aussi bien aux touristes qu'aux Cubains, par exemple lors du spectacle de *rumba* de l'UNEAC (Union des Ecrivains et Artistes Cubains) ou encore au Palenque – lieu de loisirs – le samedi.

contribution à la culture cubaine, notamment à la musique et à la danse⁶³ (Miller, 2000 ; Torres Zayas, 2006). Les premiers écrits produits sur le sujet sont d'ailleurs apparus dans des chroniques policières faisant état de la dégradation morale des initiés, érigés en symboles de la barbarie. De ce fait, le gouverneur Alejandro Rodriguez Batista rédige en 1881, un historique de l'Abakuá et une description de certaines pratiques cultuelles. Ce personnage, soupçonné d'avoir lui-même été initié (Roche y Monteagudo, 1908), a procédé à la confiscation de nombreux attributs sacrés lors de rafles de police. Cette véritable « chasse aux sorciers » avait pour but final l'extirpation du patrimoine matériel abakuá et donc l'extinction à court terme des pratiques⁶⁴.

En 1882, José Trujillo y Monagas, fonctionnaire de police dévoué à traquer et éradiquer le ñañiguisme⁶⁵ est atterré par l'entrée des blancs dans la société secrète abakuá. En termes évolutionnistes, ces abakuás blancs reculent sur l'échelle de la civilisation et pervertissent leur race au contact des noirs. Son ouvrage *Los criminales en Cuba* (1882) est un plaidoyer pour la suppression d'une criminalité urbaine engendrée dans les basses couches de la population et dont les religions afro-cubaines seraient le vecteur.

Durant les guerres d'indépendance (1870-1898) et suite à l'abolition de l'esclavage en 1886, la société secrète abakuá va être condamnée officiellement et déclarée illicite par le gouvernement. Dans les premières décennies du 20^{ème} siècle, non seulement le ñañiguisme était considéré comme une « mafia noire » mais aussi comme un agent pathogène qui contaminait la société et qu'il s'agissait d'éliminer au plus vite pour accéder à la modernité de l'État-nation (Brown, 2003: 130). Cette période qui marque la création de la nation cubaine et son indépendance toute relative est dominée par une volonté civilisatrice. L'Afrique de l'esclavage fait partie d'une histoire douloureuse et d'un passé honteux contre lequel il faut lutter afin de pouvoir rivaliser avec l'Europe ou le voisin d'Amérique. Dans cette logique, l'Abakuá représente une négritude dont la nation cubaine en devenir souhaite se débarrasser. Des hommes noirs réunis sous la bannière du secret, issus de la pègre urbaine et qui

63 La *rumba*, danse populaire cubaine par excellence, est fortement influencée par la rythmique abakuá et la gestuelle de l'*íreme*.

64 *Ekue* le tambour sacré est indispensable à toute initiation. Sa destruction empêche une *puissance* de réaliser des cérémonies.

65 Le terme « abakuá » vient d'abakpa, terme qui désigne les Ejagham du Calabar. Quiñones (1996: 14) décompose le mot en abak (premier) et kwa (habiter) donc abakuá signifie « les premiers habitants ». Selon Miller (2009 : 3), le terme vient de la communauté Abakpa de Calabar, capitale historique du Cross River. L'appellation *ñañigo* serait connotée péjorativement et signifierait « misérable ». Ortiz (1993: 395) l'associe au terme bantú « ngo » soit léopard et à « ñaña » : imposteur (voir León, 1972: 130). Actuellement, il existe une nette volonté de la part des initiés de se distancer de l'appellation *ñañigo*.

perpétuent des rites d'un autre temps représentent un danger potentiel que le gouvernement doit à tout prix contrôler et évincer.

Dans son recueil *La Policia y sus misterios en Cuba* (1908), Roche y Monteagudo, employé sous les ordres de Rodriguez Batista, convertit le *ñañigo* en emblème de tous les dysfonctionnements de la société cubaine :

Puisque leurs agissements sont de notoriété publique, notre travail consiste, par des moyens adéquats, à procéder à l'extinction complète du ñañiguisme qui a nui et continue du nuire grandement à notre culture (1908: 17, ma traduction).

La notion de culture, dans ce cas précis, est liée à celle de civilisation et relègue les pratiques religieuses afro-cubaines au rang de superstitions honteuses et malsaines, ainsi que le relèvent de manière redondante les intellectuels et fonctionnaires de l'époque.

Israel Castellanos, médecin légiste cubain, publie en 1916 *La brujería y el ñañiguismo en Cuba de un punto de vista medico-legal*. Obsédé par le stigmatisme du sorcier et du *ñañigo*, Castellanos recense des traits physiques propres aux délinquants et aux déviants de toute sorte, dans une logique d'anthropologie criminelle qui établit des liens manifestes entre apparence physique et criminalité ou vice. Une description physique minutieuse y décrit l'homme abakuá comme un être perversi et dégénéré qui doit disparaître. Alcoolique, violent, l'abakuá est « un véritable microbe du monde criminel » (Castellanos, 1916: 46, ma traduction).

L'un des premiers intellectuels cubains à se pencher sur cette modalité de culte est Fernando Ortiz⁶⁶ en 1906 dans *Los negros brujos* (Ortiz, 1995), toujours dans une perspective d'ethnologie criminelle qu'il abandonnera cependant par la suite. Cesare Lombroso⁶⁷, père de l'anthropologie criminelle, ami et professeur d'Ortiz en écrira même le prologue. Malgré des recherches approfondies sur le sujet, Ortiz ne complétera pourtant jamais une série consacrée à la pègre afro-cubaine – *Los negros brujos*, *Los negros esclavos*, *Los negros horros* (resté au stade de projet), *Los negros curros* – par un dernier volume intitulé *Los negros ñañigos* qui devait être consacré entièrement à l'Abakuá⁶⁸. Rectifiant par la suite son angle d'analyse au

66 Ortiz (Miller, 2009: 9) s'est intéressé à l'Abakuá pour la première fois lors d'un voyage à Madrid où il a eu l'occasion de contempler quelques objets rituels confisqués par Rodriguez Batista et exposés au musée d'Ultramar.

67 Le travail de Lombroso (1887) stipule que les criminels présentent un plus grand nombre d'anomalies physiques et mentales que les non-criminels. Repérer ces anomalies consiste à enrayer la criminalité.

68 La plupart de ses notes ont été conservées à la Bibliothèque Nationale de La Havane et exploitées par Sosa Rodriguez pour la rédaction de *Los ñañigos* (1982).

profit de recherches approfondies sur la thématique religieuse afro-cubaine, il n'aura jamais le temps de réunir ses nombreuses notes sur l'Abakuá en un seul ouvrage.

Dans la seconde phase de son oeuvre, après avoir développé le concept de « transculturation » et d' « ajíaco⁶⁹ », Ortiz se consacre à une étude minutieuse des formes culturelles afro-cubaines et procède à des descriptions des principales formes de cultes présents sur l'île. L'Abakuá devient alors une source d'intérêt légitime qu'il compare aux mystères d'Eleusis en Grèce. *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba* ([1951] 1993) contient une description de « la tragédie ñañiga » de sacrifice du bouc et d'initiation des hommes. *Los instrumentos de la música cubana* (1954), ouvrage d'organologie des instruments de musique afro-cubains, décrit les pratiques abakuás par le biais de la culture matérielle musicale. L'anthropologue cubain s'inspire des cultures antiques pour donner ses lettres de noblesse à une modalité religieuse pourtant décriée. L'entreprise est certes honorable, même si la Grèce antique reste à mille lieues de l'esthétique et des logiques abakuás. Malgré tout, Ortiz reste un pionnier dans son approche descriptive et respectueuse du phénomène rituel.

Néanmoins, du point de vue des acteurs sociaux concernés et des spécialistes du sujet, l'oeuvre de Lydia Cabrera – *El Monte* ([1954] 1983), *La sociedad secreta abakuá narrada por viejos adeptos* (1958), *Anaforuana, rituales y símbolos de la iniciación en la sociedad secreta abakuá* (1975) et *La lengua sagrada de los ñañigos* (1988) – est la plus complète à ce jour. Laissant libre cours à la parole débordante de ses informateurs, l'anthropologue cubaine belle-soeur de Fernando Ortiz, nous livre un témoignage précis sur les pratiques cultuelles, la liturgie, la mythologie et le rituel abakuá. En 1958, la parution de l'ouvrage de référence *La sociedad secreta abakuá narrada por viejos adeptos* cause des remous dans les rangs abakuás. Comment cette femme, lesbienne et blanche de surcroît, a-t-elle obtenu ses informations ? La particularité de l'écriture de Lydia Cabrera tient surtout à la proximité qu'elle entretient avec ses informateurs et à une posture épistémologique remarquable pour l'époque dans laquelle elle s'inscrit. Seul le discours des acteurs sociaux est pris en compte et livré sans retouche au lecteur, dans un foisonnement d'informations diverses. Exilée à Miami, Cabrera publie en 1975 à Madrid *Anaforuana*, un recueil de graphiques abakuás qui contient

69 L'*ajíaco* est un plat typiquement cubain qui mixe toutes sortes d'ingrédients (viandes, féculents, légumes) cuits à feu doux pendant des heures. Par conséquent, chaque ingrédient se fond dans la masse, finit par absorber les autres et le résultat final n'est pas définitif, la cuisson continuant de modifier la texture du plat. Ortiz en a fait le symbole du métissage.

la description minutieuse d'une cérémonie initiatique. La somme d'informations fournies par les recherches de Cabrera en font, aujourd'hui encore, une référence incontournable du phénomène religieux abakuá.

À partir du triomphe de la Révolution, les recherches menées sur l'Abakuá à Cuba vont prendre deux directions antagoniques et pourtant complémentaires. D'une part, l'athéisme scientifique et la théorie de l'Homme Nouveau prônée par Che Guevara s'accommodent mal de croyances qui, comme à l'époque de l'indépendance de Cuba, menacent l'intégration des citoyens cubains au programme étatique. Sotomayor (1972) pense que le développement socio-économique et l'augmentation du niveau culturel auront raison de ce type de formation sociale. Il faut épurer ces formes religieuses de tout ce qui peut contribuer au maintien de « coutumes et critères étrangers à la vérité scientifique » (Abascal López, 1985: 59, ma traduction). Annonçant la disparition rapide de ce type d'institution en raison des changements sociaux provoqués par la Révolution, ces auteurs en relèvent généralement « la beauté poétique qui se maintient » (Martinez Furé, 1965: 42, ma traduction). En 1977, le roman de Manuel Cofiño López *Cuando la sangre se parece al fuego* décrit les tribulations de Cristino Mora, abakuá dont la grand-mère est *santera* et qui a vécu dans un *solar* jusqu'à l'avènement de la Révolution. Sa participation à la guérilla fait de lui un révolutionnaire engagé et convaincu qui obtiendra finalement un poste important au Ministère de l'Industrie. Il est érigé en symbole de l'Homme Nouveau noir qui renie ses anciennes idoles et s'intègre à la société en devenant avec succès. Dans le même état d'esprit, Sosa Rodriguez dans le prologue de *Los Ñañigos* – ouvrage complet sur le sujet – explique que cette étude est urgente « avant une disparition définitive des sociétés secrètes anachroniques dans une société communiste » et qu'il faut « s'inspirer de leur grande richesse comme éléments constitutifs de l'histoire et la culture nationales » (1982: 15, ma traduction). D'autre part, l'exaltation du patrimoine culturel afro-cubain passe par une folklorisation de ses pratiques culturelles et entraîne la publication de travaux historiques ou descriptifs sur ces modalités de culte (voir Urfe, 1961 ; Deschamps Chapeaux, 1967 ; Díaz Fabelo, 1970 ; León, 1972 ; Chao Carbonero, 1979 ; Sosa Rodriguez, 1984 ; Moliner, 1988 ; Castellanos, 1992 ; Guancho Pérez, 1997 ; Balbuena Gutierrez, 1996). Les pratiques abakuás y sont abondamment décrites mais peu analysées en raison des enjeux sociaux sous-jacents. Si l'apport de la société secrète abakuá à la culture nationale cubaine est mis en avant, il s'agit d'une approche historique qui ne considère en aucun cas la situation actuelle et l'insertion de ces pratiques au processus révolutionnaire. Mise à distance du monde moderne dans son ensemble, l'Abakuá devient un

phénomène folklorique dont l'esthétique reste valorisée en dépit d'une condamnation morale de la part de la société cubaine en général qui continue d'y percevoir une criminalité latente et la valorisation d'une forme de violence urbaine.



Figure 6 : Spectacle folklorique au Palenque-La Havane
(Photo Géraldine Morel)

Soucieux d'inverser cette tendance, certains travaux récents tendent à redorer le blason d'une institution discriminée et stigmatisée (Quiñones, 1996 ; Torres Zayas, 2006, 2010 ; Pérez Martínez, 2006) sans pour autant revenir sur la position ambiguë de l'Abakuá au sein du processus révolutionnaire. Ils relèvent les injustices et calomnies dont ont été victimes les initiés mais sans pour autant aborder l'époque actuelle dans toute sa complexité.

En dehors de Cuba, les études récentes menées sur le sujet restent peu nombreuses malgré un attrait évident pour ce type de formation sociale. L'oeuvre très complète de Brown (2003) et son approche de l'esthétique des objets de culte, de leur système de transmission de même que le rôle joué par l'Abakuá dans une perspective historique et culturelle est une analyse pertinente et détaillée de l'institution. En analysant l'impact de l'Abakuá sur le domaine artistique cubain, du peintre costumbriste Landaluze jusqu'aux tableaux de Lam, Brown montre que la position occupée par le *ñañigo* dans la société cubaine selon les époques est le reflet en grande partie de la relation complexe qui lie cette même société à son passé esclavagiste. Palmié (2006, 2007, 2010) va se pencher sur l'inscription spatiale des pratiques et croyance abakuás ou encore sur la généalogie et les relations des groupes entre eux. Il questionne l'ethnicité et ses négociations selon le système esclavagiste ainsi que le lien qui

unit la société secrète Ekpe et l'Abakuá. Miller dans *Voice of the leopard. African secret societies and Cuba* (2009) pour sa part, aborde le sujet dans une perspective historique, depuis l'apparition de la première loge à Regla en 1836 jusqu'à l'influence de l'Abakuá sur la musique populaire cubaine. Il analyse le contenu des chants, la symbolique du mythe ou encore le sens des paroles rituelles, puis clôt sur un épilogue qui ouvre les portes d'un dialogue transatlantique entre des abakuás cubains exilés aux États-Unis et des représentants des loges *Ekpe* du Calabar, lieu d'origine des pratiques abakuás, situé entre le sud-est du Nigeria et le sud-ouest du Cameroun.

Comme je l'ai relevé, les chercheurs en sciences sociales, fascinés par la complexité du système rituel abakuá et la symbolique qu'il manipule, ont focalisé la plupart de leurs travaux soit sur l'institution en soi – origine, fonctionnement – soit sur la liturgie et son esthétique. Ces travaux, en laissant de côté une ethnographie des échanges sociaux en cours dans l'espace religieux abakuá, mettent l'accent sur des aspects « plus prestigieux » du culte. Le rituel initiatique ou encore l'émergence des premiers *jeux* dans la baie de La Havane semblent plus dignes d'intérêt que des bagarres au couteau, des insultes ou des intrigues dans les bas-fonds de la capitale cubaine. En cela, ces analyses ne rendent pas totalement compte d'une actualité des pratiques et des enjeux sociaux intenses qui motivent les candidatures. Ce biais méthodologique peut s'expliquer en grande partie par le choix des initiés qui ont servi d'informateurs : il s'agit souvent de *plazas* réputés, fins connaisseurs des modalités rituelles, de l'histoire de leur institution et soucieux de l'image de marque de leur corporation. Ce parti pris n'est cependant pas celui de la majorité des membres et encore moins des jeunes initiés. Ma posture méthodologique vise donc à replacer l'individu et ses stratégies identitaires au coeur du questionnement anthropologique. En effet, de manière assez étonnante, bien que conscients du milieu social dans lequel cette société secrète évolue, les chercheurs en sciences sociales ont très peu abordé le concept de violence ou encore d'hypermasculinité. Afin de démontrer l'importance et l'intérêt de l'Abakuá dans la société cubaine et donc de renverser le stigmate que cette institution secrète traîne depuis sa fondation, certains scientifiques pèchent par excès inverse, voulant à tout prix en donner une image respectable et occultant par conséquent des aspects plus problématiques. Dans une perspective dynamique, ma recherche montre comment se construit et se négocie une identité abakuá dans le milieu populaire havanais en partant d'une approche interactionniste. C'est justement dans une sociabilité masculine avec les *ecobios* que fait sens l'affiliation religieuse abakuá. Néanmoins, afin de pouvoir comprendre les tenants et aboutissants d'une identité religieuse

abakuá dans l'espace social havanais, il est nécessaire de connaître l'origine et le fonctionnement de cette société secrète de type associatif.

B. Naissance et essor

La société secrète abakuá va émerger du *cabildo* de nation *carabalí*⁷⁰, soit d'une institution coloniale regroupant en son sein des esclaves venus directement d'Afrique appelés *bossales*. Les religions dites afro-cubaines ont pris appui sur ce type d'institution créé par le gouvernement colonial pour permettre aux esclaves de se réunir selon leur origine ethnique et ainsi mettre en scène des formes culturelles d'origine africaine. Les *cabildos de nación* d'abord, puis les « sociétés d'instruction, secours et entraide » (*sociedades de instrucción, socorro y ayuda mutua*) ensuite, sont les lieux d'émergence de ces religions à La Havane et Matanzas, endroits où elles se sont développées et, d'où postérieurement, elles ont été « exportées » vers différentes villes du pays (Testa, 2005). Le système du *cabildo* apparaît pour la première fois à Cuba vers la fin du 16^{ème} siècle et se base sur le modèle des confréries de Séville qui permettaient aux noirs, mulâtres et gitans de se réunir et de s'entraider. Ainsi que le remarque Ortiz (1992: 6) : le but des *cabildos* africains à Cuba a été essentiellement le même que celui des *cabildos* ou confréries de Séville à savoir l'organisation d'une classe sociale sur la base d'une mutualité bénéfique et religieuse. À leurs débuts, les *cabildos* étaient exclusivement destinés aux esclaves africains. Plus tard, ils ont admis les Africains libres et, finalement, les créoles ou « Africains de la deuxième génération ». L'une des caractéristiques principales des *cabildos* à Cuba a été la possibilité donnée à l'esclave de racheter sa liberté. À l'instar de la Louisiane et non du reste des Antilles, des mouvements massifs de rachat ont donc eu lieu principalement dans la capitale cubaine et ont permis très tôt une certaine autonomie de la population de couleur qui favorisera l'émergence d'un système de société secrète comme l'Abakuá. La société havanaise était unique dans les Antilles en raison de la présence dans un espace géographique réduit des *cabildos* et d'une proportion importante de noirs libres qui travaillaient au port (Miller, 1999: 27). Ces circonstances vont provoquer l'émergence de la société secrète et son détachement du *cabildo*.

70 Les diverses ethnies vendues en esclavage au Vieux Calabar à des marchands anglais entre 1700 et 1807 étaient classées à Cuba sous le vocable *carabalí* qui se réfère à des populations originaires de l'est du Nigeria et sud-ouest Cameroun, divisées en plusieurs sous-groupes comme les Efiks, les Ibos, les Ibibios, les Ekoi, les Efut ou les Ejagham. Selon Díaz Fabelo (1969), 21,3% du peuplement historique de Cuba correspond aux peuples *carabalis* déportés depuis le début du 16^{ème} siècle.

La fête de l'Épiphanie, le 6 janvier⁷¹ constituait un moment-clé dans la vie sociale de ces associations. À cette occasion, les esclaves et leurs descendants défilaient dans les rues de la capitale, vêtus de leurs plus beaux atours et occupaient de cette manière l'espace urbain d'une présence souvent dissimulée le reste de l'année. Placés sous l'égide d'un saint patron, les *cabildos* contribuaient, dans la plupart des cas, non seulement à la perpétuation de formes culturelles, langues, danses et chants originaires d'Afrique, mais cristallisaient aussi les reconstructions ethniques et les paramètres identitaires qui s'y rattachaient. L'ethnicité véhiculée dans ce cadre – de même qu'aujourd'hui – était donc un construit et non le simple reflet d'une origine géographique. Selon Palmié (1993), les *cabildos* représentaient des communautés intentionnelles basées non pas sur une origine mais plutôt sur une construction autonome d'une identité collective. Ainsi, le terme *carabalí* ne fait pas référence à l'Afrique mais à des unités sociales cubaines puisque, non seulement il existe plusieurs *cabildos* de nation *carabalí* qui se positionnent face aux *cabildos yorubas*, *congos* ou encore *araras*, mais encore leurs pratiques ne font nullement allusion à des tribus précises mais à des termes créolisés tels Appapa (nom indigène de Duke Town : Atakpa) ou encore Efi (Efik) (Palmié, 2007). La question de l'usage des ethnonymes dans les Amériques Noires renvoie à l'épineuse problématique des origines et des reformulations identitaires qui s'y rattachent (Helg, 2000a ; Scott, 2001 ; Chivallon, 2004 ; Capone, 2005 ; Palmié, 2010) puisqu'il n'existe pas d'ethnicité « pure » aux Amériques. Le processus de l'esclavage a provoqué des amalgames, des redéfinitions et des stratégies chez des acteurs sociaux aux prises avec une société structurée selon une hiérarchie de races. Le *cabildo*, par conséquent contribuait à renforcer les identités ethniques et obligeait les individus à intégrer un classement et se définir en fonction des nomenclatures proposées. Ainsi, l'étiquette *carabalí* n'a aucun référent spatio-temporel localisable en Afrique, il s'agit d'une terminologie cubaine utilisée vers la fin de la traite négrière pour désigner aussi bien des Igbo que des Ibibio ou encore certains locuteurs *bantous* (Palmié, 2007).

Du point de vue des autorités coloniales, les *cabildos* contribuaient avant tout au maintien d'un contrôle social en atténuant les tensions maîtres-esclaves ou encore en divisant les ethnies entre elles, créant une sorte de rivalité pour empêcher tout mouvement de masse. Du point de vue de l'esclave, le *cabildo* a fait office de société de secours mutuel et d'entraide, permettant des activités religieuses et une conservation d'une culture d'origine, forcément

71 Le 6 janvier, le jour des Rois, est actuellement appelé « jour de l'Abakuá » et renvoie ainsi directement au lien étroit qui unit le système du *cabildo* à celui de la société secrète.

réinterprétée et adaptée à ce nouvel environnement. Il s'agissait aussi d'un espace de résistance à l'hégémonie coloniale où, malgré le contrôle du gouvernement, des révoltes abolitionnistes ont été fomentées (Deschamps-Chapeau, 1971). À partir de l'édit du *Bando de Buen Gobierno* de 1792, les *cabildos* furent repoussés hors des limites de la ville, évitant ainsi des nuisances sonores aux voisins et permettant finalement une plus grande liberté à leurs membres. Dès 1868, l'admission des créoles y fut interdite. En 1876, ils furent restructurés sur le modèle des sociétés ibériques blanches et en 1884 les processions de la Fête des Rois Mages furent officiellement interdites, de même que la création de nouveaux *cabildos*. L'abolition de l'esclavage marqua le passage du *cabildo* à la société de secours mutuel et d'entraide dont la société secrète abakuá est l'une des plus anciennes représentantes.

Apparue en 1836⁷² dans le port de Regla, en face de la baie de La Havane, l'institution religieuse abakuá trouve son origine au Calabar, dans la région du Cross River (sud-est Nigeria, sud-ouest Cameroun) dans la société secrète *Ekpe* dite « des hommes léopards »⁷³. L'émergence de ce type d'associations au Cross River est datée du début du 17^{ème} siècle et a connu un essor considérable avec le trafic négrier (principalement entre 1630 et 1840), étendant son vaste réseau politico-religieux sur toute l'étendue du bassin du Cross River (Miller, 2009: 6). Connu sous le nom d'Ekpe ou Ngbe (dont dériverait le terme *Ekue* qui sert à désigner le tambour sacré) dans la littérature africaniste, ce type d'associations a vu le jour au moment du commerce transatlantique d'esclaves et a permis la transformation de communauté de pêcheurs organisées en lignage en un vaste réseau d'échanges transethniques basé non seulement sur la circulation des esclaves, de l'huile de palme et des biens de consommation européens mais aussi d'un savoir sacré (Palmié, 2006: 100). C'est justement l'acquisition d'un savoir ésotérique transcendant l'appartenance ethnique qui caractérise ce type de société secrète. La solidarité engendrée par la connaissance du secret est un instrument de pouvoir potentiel, à la différence près qu'en Afrique, il se situe du côté des puissants, marchands d'esclaves ou commerçants, alors qu'à Cuba l'Abakuá prend assise dans le « monde de la marginalité » et devient un instrument au service des plus démunis (conversation personnelle avec Tato Quiñones, janvier 2007). Selon Palmié (2007), l'émergence de ce type de société secrète des deux côtés de l'Atlantique fait partie d'une même conjoncture historique tant du côté des quartiers urbains de Cuba que des cités-états du

72 La première mention de cette date se trouve dans le rapport de Rodriguez Batista (1882).

73 Pour une description d'une société secrète d'hommes léopards, voir Lindskog (1954). Pour une analyse des rapports entre Ekpe/Ngbe/ Abakuá, voir Palmié (2010).

Cross River. Toutefois, au moment de l'émergence de l'Abakuá, les *cabildos carabalis* allaient continuer d'être en fonction. L'Abakuá semblait donc répondre à d'autres attentes pragmatiques. Les autorités coloniales avaient déjà fait le rapprochement entre ces deux types d'associations, soupçonnant les *cabildos* d'entretenir des relations compromettantes avec les *jeux* abakuás et surtout de poursuivre un même but – revendiquer des droits pour la population noire – sous des formes différentes (Ortiz, 1992). Ainsi, entre 1836 et 1898, *cabildos* et *puissances* abakuás vont cohabiter dans l'espace urbain havanais, remplissant des fonctions similaires mais sur un mode essentiellement différent⁷⁴. C'est le développement du port de La Havane qui va signer l'expansion de l'Abakuá (López Valdès, 1966 ; Deschamps Chapeaux et Perez de la Riva, 1974 ; Ishemo, 2002) ainsi que sa séparation définitive de la structure du *cabildo*, trop étroite et inadaptée aux changements survenus à La Havane, spécifiquement au niveau du système de travail qui requiert une main-d'oeuvre de travail mobilisable rapidement et en grand nombre. Le boom du sucre en 1790 a engendré un accroissement phénoménal du commerce légal et illégal au port de La Havane et une explosion du volume du capital, des marchandises et des esclaves transitant par la zone portuaire. La population de la capitale cubaine est ainsi passée de 50'000 habitants aux alentours de 1790 à 112'000 en 1828. Les Afro-cubains qui constituent 60% de cette population vont alors occuper des positions stratégiques, servant d'intermédiaires entre les marchands internationaux et le travail au noir comme par exemple les contremaîtres des docks qui faisaient travailler les membres de leur propre *puissance* selon les arrivées de marchandise. C'est justement cette capacité à convertir une opportunité économique en pouvoir sacré et contrôle social (op.cit. : 296) qui caractérise l'émergence de l'Abakuá et le passage du *cabildo* à la société secrète, la structure du *cabildo* n'étant pas assez perfectionnée pour permettre une ascension sociale et économique à ses membres. Le système abakuá/ekpe par contre consistait à fonder une solidarité sur la base du partage d'un secret religieux et à se placer stratégiquement dans l'espace urbain havanais, tant au niveau des quartiers que de l'économie formelle ou informelle, tout comme il a permis la prospérité du trafic négrier et des biens de consommations au Calabar.

74 Selon Bachiller et Morales (Saenz, 1961), les noirs créoles exclus du *cabildo* se sont regroupés en marge de la loi, formant une espèce de troupe nombreuse et à l'époque du général Vives où ils ne pouvaient pas sortir dans les rues avec leurs attributs, afin de déjouer la loi, ont commencé à se couvrir le visage et au fil du temps se sont dénommés *ñañigos*.

Il convient de relever qu'il n'y eut jamais de *cabildo* de *ñañigo* à proprement parler mais que les fondateurs de l'Abakuá étaient nés sur sol cubain et ne pouvaient avoir accès à la structure du *cabildo*, réservé aux esclaves de nation (Quiñones, 1996: 15).

La première *puissance* havanaise du nom d'Efik Kebuton aurait été fondée par des esclaves créoles originaires du quartier portuaire de Belén, surnommés à ce titre « les Bélenistes » et travaillant à la solde de marquis ou de comtes dont la réputation leur servait de protection pour toute action délictueuse. Ce premier *jeu* fondé sur terre cubaine serait issu du *cabildo* Appapá Efi⁷⁵ dont la composition restait malgré cela mixte. C'est justement ce passage du *cabildo* – dont la structure devenait trop étroite – à la société secrète abakuá et son organisation en réseau qu'il convient d'interroger. La femme faisait partie du système structurel du *cabildo carabali* mais a été exclue des rangs de la société secrète abakuá au moment de sa fondation car elle ne travaillait ni au port, ni dans les fabriques de tabac, ni aux abattoirs. En 1862, l'Abakuá atteignit la ville portuaire de Matanzas et en 1927 Cárdenas, dernière conquête géographique d'un culte dont l'ancrage local peine à être dépassé (voir chapitre VII). En effet, l'accélération du commerce ainsi que le système du travail au port ont rendu nécessaire la création de ce système d'entraide et de secours mutuel. Le cadre social d'émergence de cette société secrète est le port et son système de recrutement des travailleurs. Au fur et à mesure du débarquement/embarquement de marchandises, les contremaîtres, abakuás pour la plupart, contractaient du personnel temporaire appartenant à la *puissance* dans laquelle ils étaient initiés. La mainmise abakuá sur le domaine portuaire était totale et bon nombre de travailleurs s'initiaient dans le seul but d'obtenir un accès au marché du travail et des facilités d'embauche. Il s'agit à ce moment d'un monopole sur certains réseaux économiques où le système interne de distribution de La Havane croise des structures commerciales globales (Palmié, 2006) comme par exemple les abattoirs ou les fabriques de tabac. L'institution abakuá a donc été fondée dans un but de protection, d'aide mutuelle ou encore de prise de pouvoir par rapport au système esclavagiste. Réservée aux noirs créoles dans un premier temps, son expansion fulgurante dans les quartiers havanais accompagnait une mainmise économique américaine croissante, notamment à travers les compagnies maritimes. En peu de temps, deux décennies environ, 40 *jeux* abakuás furent créés. En 1881, il y avait donc 77 *jeux* à La Havane et 6 à Regla et Guanabacoa, soit un total de 83 *jeux* (Rodriguez par Brown, 2003: 15). Malgré des persécutions constantes et l'annonce de son éradication, la société secrète abakuá n'a jamais cessé de croître et de s'étendre, en dépit des changements sociaux et politiques qui l'environnent.

75 Il existe deux branches ou segments abakuás sur l'île : les Efis et les Efós. Certaines différences existent au niveau rituel. Ainsi, la musique des Efis serait plus rapide. La naissance de la branche Efó est sujette à controverse : elle serait née d'Efik Kebuton ou alors d'un *cabildo* Appapa Efó.

Instrument économique au service de secteurs défavorisés de la population, l'Abakuá devient aussi un instrument politique redoutable en raison de son organisation tentaculaire et de l'esprit rebelle de ses membres. Ainsi, en 1812, la conspiration d'Aponte aurait pris appui sur des solidarités *carabalis* et des informations confidentielles auraient été échangées en langue et signes rituels (Franco, 1963). Néanmoins, la date de 1812 semble contredire celle de 1836, citée comme fondation officielle de la première puissance abakuá à Regla tant par Trujillo y Monagas (1882), Roche y Monteagudo (1908) que par Cabrera (1958). Toutefois, le premier document faisant état d'un litige entre des abakuás et les autorités coloniales date de 1839 et mentionne l'arrestation de Pilar Borrego, emprisonné à Puerto Rico en 1812 pour sa participation à la conspiration d'Aponte. Selon Deschamps-Chapeaux (1964), cette fois Borrego participait à une réunion abakuá illégale sous la férule de Margarito Blanco « el Ocongo de Ultán ». Il semble probable qu'Aponte, leader avéré du *cabildo* Changó Tedum, charpentier et caporal retraité du corps de milice noire de La Havane ait eu des contacts avec des membres des *cabildos carabalís* qui communiquaient selon le système graphique des nsibidi dont le système graphique abakuá est issu (Palmié, 2002: 91). Au final, cette allusion faite à une quelconque participation abakuá renforce encore l'idée que ce type d'institution a joué un rôle dans une lutte contre le pouvoir colonial, lutte qui reste pourtant auréolée d'un halo de mystère et d'ésotérisme. Ainsi, l'origine sociale de ses membres et le contrepouvoir qu'ils incarnent vont renforcer les préjugés de la société dominante sur ces pratiques. De surcroît, durant toutes ces années, l'Abakuá a consolidé sa réputation de vivier de délinquants, alimentant ainsi une « légende noire » qui perdure jusqu'à nos jours.

C. La légende noire : criminalité et stigmatisation

Entre 1836 et 1884 (date de l'interdiction des festivités du 6 janvier), les *ñañigos* se sont bâtis une réputation de criminels et de marginaux. Ainsi que le décrit Meza (Ortiz, 1993: 67, ma traduction) :

les autres tribus qui défilait attiraient l'attention par leurs chants exotiques et pittoresques, leurs tenues, leurs danses, alors que chez les *ñañigos*, tout était féroce, sombre, nauséabond. La horde armée de couteaux et canifs avançait à pas lents (...) et lorsque deux groupes ennemis se rencontraient, la guerre étant toujours déclarée, on assistait à une lutte féroce où il y avait des blessés voire des morts.

Lorsque, prenant conscience du potentiel politique de l'Abakuá, les autorités coloniales interdirent en 1858 ce type de réunions, considérées comme séditeuses et criminelles, de

nombreux affrontements entre forces de l'ordre et adeptes avaient déjà eu lieu dans les quartiers populaires havanais ou du côté de Guanabacoa. L'empreinte spatiale de l'institution s'étendait le long du port et l'appartenance à tel ou tel *jeu* servait de marqueur territorial et identitaire. Les *puissances* régnaient sur des territoires qu'elles disputaient aux autres et dont elles assuraient le contrôle en amont du gouvernement colonial. Selon Helg (2000a), les noirs et les mulâtres ont créé des formes communautaires d'aide mutuelle et de secours qui constituent un mode de vie alternatif. L'Abakuá a ainsi contribué à organiser une réalité quotidienne dans des secteurs populaires que les principes éthiques des classes dominantes n'atteignaient pas (Moliner, 1944).

Comme le constate Salillas (Cabrera, 1958: 7, ma traduction)

le ñañiguisme a impressionné les gens comme une mascarade de noirs qui exhibaient leur cérémonial dans les rues alors qu'auparavant ils l'exhibaient localement. Il les a aussi marqués en raison de certains épisodes criminels. Dès lors, on a associé le ñañiguisme à quelque chose de purement festif et de sinistrement dangereux à la fois.

Un conte *ñañigo*, *Manga-Mocha*, paru en 1880, décrit les tribulations d'un personnage haut en couleur.

Jeune homme de peu de paroles, déterminé et fier, à 24 ans il avait le privilège de comptabiliser quinze prisons et même plus en tant que détenu au poste de police (Zoëll, 1880: 8, ma traduction).

Membre d'une association abakuá où « la sorcellerie faisait loi, le sortilège était juge, le fatalisme inconscient dirige le couteau de l'assassin » (*op. cit.* : 11, ma traduction), Manga Mocha, par amour, tue son rival et finit en prison. Ce personnage populaire suscite à la fois la crainte, l'admiration et le dédain par son attitude de tête brûlée que rien n'arrête, livré à ses plus bas instincts et foncièrement insoumis à la société coloniale. Cet amalgame entre criminalité et ésotérisme africain a alimenté sans discontinuer la réputation des confréries abakuás⁷⁶.

Roche y Monteagudo, commandant de police, évoque le ñañiguisme comme nocif à la culture nationale. Il multiplie les exemples d'affrontements sur la voie publique.

76 Comme le relève Scott (2008), les rebelles et les révolutionnaires sont appelés voyous ou criminels afin de détourner l'attention de leurs revendications politiques. Les pratiques religieuses sujettes à désapprobation sont ainsi désignées sous le terme de sorcellerie. Des mots comme déviance, délinquance, semblent lever une grande partie du stigmate contenu dans les étiquettes mais ils contribuent à marginaliser la différence au nom de la science.

Lors des festivités de Nouvel An, les *jeux* havanais Betongo et Muñanga s'affrontèrent sur la voie publique à deux reprises, au coin de la rue Zanja et Chávez puis entre Salud et Santiago, dans le quartier de Centre Havane (1908: 419, ma traduction).

La territorialité des *puissances* havanaises est fondamentale pour le mode de fonctionnement de l'institution. L'espace urbain sert de toile de fond et de scène de théâtre aux affrontements abakuás pour une suprématie symbolique sur les quartiers. Castellanos y trouve une explication pour tout crime commis dans le périmètre de la ville :

Les caïds, les gangsters, les voyous, les assassins les plus connus, les vendettas les plus scandaleuses provenaient du ñañiguisme, au point que l'on considérait que l'ombre d'un *ñañigo* armé d'un couteau planait sur tout crime important. Le ñañiguisme se convertit en organisme qui frappe au hasard, une sorte de mafia noire (1948: 217, ma traduction).

La « légende noire » qui entoure l'Abakuá mobilise encore actuellement des référents issus du colonialisme et de l'esclavage en diabolisant une forme de pouvoir marginale. Servant de prétexte à des déportations vers l'île de Ceuta ou encore de Fernando Poo, au large des côtes africaines à la fin du 19^{ème} siècle, l'étiquette « abakuá » procède d'une « chasse aux sorciers » visant à purger la société cubaine de ses éléments indésirables. Les pénitenciers de Ceuta, près de Tanger et de Fernando Poo dans le Golfe de Guinée étaient des possessions espagnoles. En fonction depuis 1840 pour le premier et 1850 pour le second, au moment des guerres d'indépendance, à la fin du 19^{ème} siècle, les autorités espagnoles y envoyèrent tous les individus susceptibles d'attenter contre les intérêts espagnols. Ainsi, le général Maceo fit un séjour à Ceuta, de même que l'intellectuel afro-cubain Juan Gualberto Gómez. En 1875, l'Abakuá ayant été déclaré illicite, ses membres avérés étaient envoyés massivement en déportation comme des criminels (Miller, 2009 : 123). On estime le nombre d'abakuás déportés à Ceuta à 600 (Palmié, 2010: 21). Certains y décédèrent, d'autres revinrent pour en témoigner. Salillas (1901) en 1889 assiste d'ailleurs à une mise en scène abakuá au sein du pénitencier.

En 1863, parrainé par Bakoko Efor, une *puissance* de Regla, naît le jeu Akanaran Efo, le premier *jeu* de blancs. C'est Andrés Facundo Cristo de los Dolores Petit, un métis, *Isué* du *jeu* Bakoko Efor qui va procéder à la vente du secret. Cette réforme donna lieu à de nombreux conflits entre la branche Efi (considérée comme plus traditionaliste et plus « noire ») et la branche Efo – celle de Petit – qui a admis les blancs. La mémoire orale raconte que l'argent

récolté à cette occasion devait servir à racheter la liberté de certains frères de *jeu* encore réduits en esclavage (Sosa Rodriguez, 1982: 141 ; Cabrera, 1986: 24 ; Ortiz, 1992a: 69).

Andrès Petit fait partie des figures mythiques de l'Abakuá et incarne une individualité qui a surpassé le collectif des hommes. En effet, malgré la controverse qui a suivi sa réforme, Andrès Petit est considéré aujourd'hui comme « le sauveur de l'Abakuá », celui qui a permis sa perpétuation jusqu'à nos jours. Personnage ambivalent dont la biographie reste obscure sous certains aspects, il aurait été élevé par les franciscains et aurait obtenu une audience exclusive avec le pape⁷⁷. On lui prête toutes sortes de pouvoirs magiques – il était capable de changer l'eau en vin ou encore d'allumer et d'éteindre le soleil à son bon vouloir (Cabrera, 2005: 24) – de même qu'une grande facilité de mouvement dans le cadre urbain havanais. Fondateur de la Regla Kimbisa de Cristo del Buen Viaje⁷⁸, Petit est une figure qui joue sur plusieurs registres. Mulâtre, il sera l'intermédiaire entre les noirs et blancs qui a rendu possible l'intégration de ces derniers dans le collectif de l'Abakuá. Avant-gardiste, on lui doit aussi la présence du crucifix sur les autels et donc la création de la charge liturgique d'*Abasi* (celui qui porte le crucifix). Surnommé le « chevalier de couleur », il fait partie des figures tutélaires de l'Abakuá, au même titre que les ancêtres éponymes incarnés le temps du rite par les *íremes* et son portrait orne parfois les temples abakuás ou les salons de certains adeptes. On raconte qu'il fut enterré au cimetière de Guanabacoa mais que son corps fut déplacé dans le plus grand secret car certains abakuás voulaient se venger de la vente du secret aux blancs alors que des *paleros* convoitaient son crâne⁷⁹ comme source de tous ses pouvoirs. La réforme initiée par Petit a alors rompu un tabou sur la pureté de la race émis par les fondateurs de l'Abakuá. Ce geste eut une portée sociale énorme puisque, pour la première fois, des blancs souhaitaient être admis au sein d'une association de noirs et en tiraient du prestige. L'ethnicité ainsi proposée faisait éclater le cadre conventionnel et rigide de distribution des rôles dans la société coloniale. L'Abakuá allait permettre de transcender l'ethnie et recréer une ethnicité non pas sur la base d'une origine commune mais en fonction du partage du secret. La famille rituelle ainsi recomposée propose une identité de caractère

77 Muzío (2001) a effectué des recherches dans les archives et retrouvé l'acte de décès puis l'acte de baptême de Petit, confirmant ainsi sa véracité historique et certains éléments de sa biographie.

78 Culte qui fait appel à des éléments issus du *palo monte* et du catholicisme. Voir Cabrera (1988).

79 La possession d'un crâne humain permet au *palero* de s'approprier l'esprit d'un mort et de le faire travailler pour lui.

ethnique en dépit du phénotype des individus. Comme le relève Cabrera (1958: 54) « Par la peau de bouc⁸⁰, tous les hommes peuvent être frères ».

En effet, en intégrant les blancs moyennant paiement dans les rangs d'une institution réservée aux esclaves et à leurs descendants, Petit allait convertir l'Abakuá d'« une affaire de noirs», en « affaire de Cuba » (*De cosa de negro, el Abakuá se convirtió en cosa de Cuba*) (Ortiz, 1952: 108), dépassant ainsi la division ethnique. Ainsi, en quelque sorte l'Abakuá allait être la première institution cubaine à surmonter le concept de race et à intégrer en son sein des noirs et des blancs. L'histoire orale et certaines archives (Brown, 2003: 22) attestent que cette nouvelle loge « blanche » incluait non seulement des jeunes hommes issus de la classe ouvrière mais aussi un bon nombre de ressortissants de la jeunesse dorée et dissipée de la capitale. Ces derniers fréquentaient assidûment le trottoir du café du Louvre au bout du Prado et le Parc Central près de l'hôtel Inglaterra. Ils venaient s'encanailler au contact des ex-esclaves ou de l'univers grouillant de la faune urbaine des bas-quartiers du centre. L'initiation abakuá allait leur permettre de confronter leur masculinité à celle des caïds de la rue et de faire partie d'une famille rituelle dont la réputation dans l'espace urbain était celle d'hommes intrépides. Ainsi que le relève Palmié (1993: 344), l'apport le plus important de l'Abakuá à ce moment charnière de son histoire est que le modèle de congrégation abakuá /*ekpe* réunit des hommes, non pas selon leur affiliation tribale mais sur la base d'un pouvoir économique, dépassant ainsi les clivages sociaux et permettant un essor important dans un laps de temps relativement court.

En 1871, huit étudiants de médecine étaient fusillés par l'autorité coloniale qui les accusait d'avoir profané la tombe d'un journaliste espagnol (Quiñones, 1998). Le 27 novembre 1961, soit 90 ans plus tard, dans un discours prononcé en commémoration du tragique événement, Che Guevara releva que ce jour funeste, cinq noirs furent aussi victimes de la barbarie coloniale. Dans un acte désespéré, ils tentèrent de venir en aide aux étudiants de médecine et, selon les chroniques de l'époque, ouvrirent le feu sur les gardes coloniaux. La tradition orale abakuá affirme qu'au moins deux de ces hommes appartenaient à la société secrète.

Actuellement, afin de remédier à cet oubli de l'histoire – puisque les noms des huit étudiants de médecine sont passés à la postérité et que les cinq noirs tombés héroïquement sous les

80 La peau de bouc désigne la peau du tambour *Ekue*, recouvert de la peau du bouc sacrifié lors du *baroko*, – cérémonie d'intronisation des *plazas* – qui sert à initier les hommes et est la matrice de toute parenté rituelle.

balles des gardes ont été enterrés dans l'anonymat le plus complet – un acte commémoratif alternatif est célébré à cette date, en marge des célébrations officielles, à la mémoire des abakuás tombés sous les balles et par extension afin de relever l'empreinte historique de cette institution et son caractère éminemment social. Chaque année depuis 2005, en date du 27 novembre, un groupe de jeunes se réunit en présence de quelques hauts dignitaires abakuás pour rendre hommage aux cinq abakuás qui ont voulu défendre la vie des étudiants en médecine et réalise un acte de commémoration qui consiste à marquer un endroit du centre urbain d'un graffiti inspiré des *firmas* abakuás. Cet acte politique vise non seulement à rappeler le rôle joué par cette institution tout au long de l'histoire cubaine jusqu'à son indépendance mais aussi à s'emparer symboliquement, le temps d'une célébration, d'un espace public avec un marqueur territorial fort : le graffiti. Cette manière d'inscrire son empreinte sur les murs de la ville est totalement politique et subversive. Dans le but d'écrire « l'histoire des gens sans histoire » (Deschamps-Chapeaux et Pérez de la Riva : 1874), ce groupe d'universitaires non initiés s'inspire du militantisme politique abakuá des années '70. Cette démarche reste l'initiative d'une minorité de jeunes intellectuels sous la férule de Tato Quiñones et ne concerne pas la plupart des jeunes initiés. Mais cette manifestation gagne en importance au fil des années et a suscité l'intérêt du Conseil Suprême Abakuá qui y voit une occasion de se représenter face à la collectivité publique et dans un endroit très fréquenté du centre-ville havanais. Cette récupération d'éléments historiques va reconstituer une mémoire collective qui permet de donner du sens à une configuration sociale actuelle. Le passé est mobilisé en renfort du présent qu'il éclaire et oriente. Les abakuás tombés sous les baïonnettes des soldats pour défendre les étudiants de médecine symbolisent l'abolition du racisme et une lutte commune contre l'impérialisme.

D'un point de vue artistique, la récupération du patrimoine abakuá se fait déjà au début du 20^{ème} siècle mais sans autre visée qu'un projet esthétique. À partir de 1920, le mouvement afrocubaniste dont font partie le peintre Wilfredo Lam, le compositeur Amadeo Roldán⁸¹ ou encore l'écrivain Alejo Carpentier se penche sur les formes culturelles afro-cubaines et s'en inspire. En effet, les années '20, marquées par la chute du cours du sucre, voient l'arrivée massive d'émigrés jamaïcains ou haïtiens sous contrat qui relancent la « chasse aux

81 Il composa d'ailleurs en 1928 *Rebambaramba*, un ballet afro-cubain en un acte et deux tableaux sur un scénario de Carpentier qui s'inspire de la vie grouillante et populaire de La Havane le jour des Rois. Le second tableau s'achève sur une *comparsa ñañiga*. À la même époque, Gonzalo Roig, compositeur fameux, inclut une procession abakuá dans sa *zarzuela* – opérette espagnole – inspirée du roman éponyme de Cirilo Villaverde *Cecilia Valdès*.

sorciers ». Toutefois, des voix commencent à s'élever contre l'ingérence des États-Unis et l'amendement Platt⁸² signé en 1902. Afin de contrer l'influence américaine, des intellectuels de tous bords dont Ortiz⁸³ est la figure de proue redéfinissent la cubanité en y insérant une part importante d'héritage africain, du moins en ce qui concerne les religions et les arts (Argyriadis, 2005: 48). L'Abakuá y est alors valorisé et son apport à la culture nationale mis en avant. Carpentier lui-même assiste à des *plantas* avec d'autres intellectuels de l'époque (Carpentier, 1985: 257) et a écrit son premier roman *Écue-Yamba-Ó* (1927) dont le protagoniste, Menegildo, est déporté à La Havane après son arrestation. En prison, il fait la connaissance d'un abakuá qui, dès sa libération, le fera initier à l'Abakuá, au sein de la *puissance* Enyeguelle. Au moment de la dictature de Machado, entre 1925 et 1933, de nombreux artistes et intellectuels s'exilèrent en France où ils se confrontèrent au mouvement surréaliste et à l'émergence de l'Art nègre (Argyriadis, 2005: 49). Dès leur retour au pays, ils intégrèrent ces nouvelles réflexions à leur production artistique (ce fut notamment le cas de Lam⁸⁴ qui, fortement influencé par le surréalisme, conservait des thématiques afro-cubaines dans ses compositions picturales).

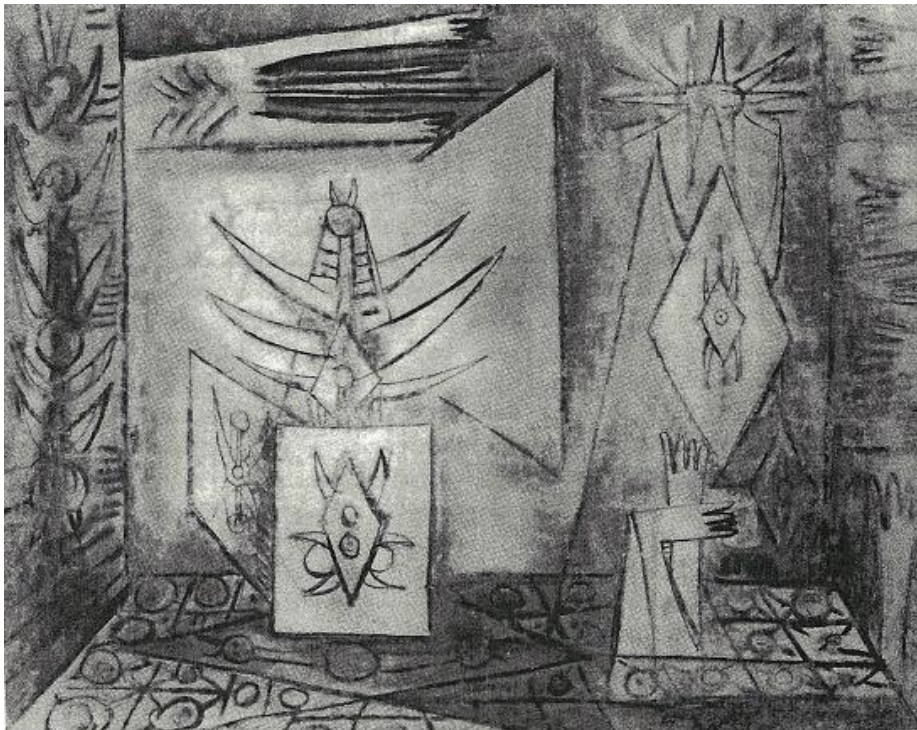


Figure 7 : Tableau de Wilfredo Lam, *Cuarto Fambá*, 1947
Tiré du livre de Brown (2003: 188)

- 82 L'amendement Platt donne le droit d'intervention aux troupes américaines qui en usèrent à trois reprises (1906, 1912 et 1917).
- 83 Il fonde en 1923 la Société de folklore cubain et la même année lance la revue *Archivos del Folklore cubano* qui étudie les formes culturelles afro-cubaines.
- 84 Pour une analyse de certaines œuvres de Lam et leurs liens avec l'Abakuá, voir Brown (2003: 176-190).

À la fin de la dictature de Machado et l'abrogation de l'amendement Platt, l'afrocubanisme s'intégra tout naturellement aux institutions en place, mettant l'accent sur la détection de survivances africaines à Cuba et la valorisation des pratiques d'origine *yoruba* comme la *santería* (op. cit. : 50). Mais l'intérêt des artistes reste essentiellement esthétique et ne remet pas en cause une certaine hiérarchie des pratiques. Les religions afro-cubaines continuent d'être considérées comme primitives en dépit de l'intérêt de leurs formes culturelles (chants et danses) et les descriptions qui en sont données sont souvent truffées d'erreurs (voir Merino, 1945; Sanchez, 1951).

Dans un roman de 1928 consacré aux bas-fonds havanais, le protagoniste, abakuá et *Iyamba*, y est décrit comme un « noir d'énergique présence masculine qui semblait être le maillon manquant de la chaîne de l'évolution de Darwin, au moment où le singe rejoint l'homme » (Siré Valenciano⁸⁵, 1928: 11, ma traduction). De la même époque date la nouvelle de Martín (1930) qui décrit les vicissitudes d'un abakuá dans les bas-fonds havanais. Pourtant, bien que se défendant de telles accusations calomnieuses, les initiés construisent leur masculinité et donc leur réputation dans le milieu populaire havanais (voir chapitre V) en jouant sur une imagerie dont le secret, la vengeance et la violence sont les ingrédients principaux. Au final, la « légende noire » s'alimente aussi bien des préjugés de la société en général que de l'usage qui en est fait par les adeptes eux-mêmes.

D. Panorama des pratiques et division hiérarchique

D'un point de vue structurel, l'institution abakuá se divise en *puissances*, *jeux*, ou encore *terres*, termes qui servent à désigner les divers groupes qui la constituent, reliés entre eux par des liens de parrainage ou de filiation puisque chaque *puissance* doit naître d'une autre et les hommes qui fondent un nouveau *jeu* ont forcément été initiés auparavant dans leur *jeu* d'origine (voir figure 8). Le terme *jeu* serait emprunté au vocabulaire du Moyen Age espagnol et désignerait un spectacle dramatique de caractère liturgique (Torres Zayas, 2010) tout comme la « tragédie *ñañiga* » ainsi intitulée par Fernando Ortiz en raison de son caractère

85 Cet écrivain afro-cubain s'inscrit totalement dans une logique d'anthropologie criminelle à la Castellanos (1916). Dans le prologue de son roman, il précise qu'il a écrit « pour élever et purifier l'intelligence et les sentiments moraux et la conduite de certains hommes noirs, métis ou blancs, originaires des bas-fonds qui ne promettent aucune amélioration individuelle, afin qu'ils s'écartent de la perversité amoralisée et des crimes monstrueux du sectarisme afro-cubain appelé *ñañiguismo* » (Siré Valenciano, 1928: 4, ma traduction).

dramatique. Afin de mériter l'appellation de *puissance*, un *jeu* doit avoir donné naissance à quatre autres *jeux*, prouvant de cette façon son pouvoir de transmission et sa grande influence. *Terre* est une allusion directe au concept de territoire inhérent au fonctionnement des groupes abakuás et au mythe fondateur qui réunit trois territoires (Efik, Efó et Oru). J'utilise ces termes comme des équivalences tout au long de mon analyse en raison de leur usage dans le discours des acteurs sociaux bien qu'il existe certaines nuances. En réalité, le vocabulaire utilisé est révélateur des rapports que l'Abakuá entretient avec la société en général et le pouvoir en place. Il s'agit d'un espace de résistance dont l'inscription territoriale est fondamentale dans le mode de fonctionnement. Actuellement, selon les dires des adeptes, il y aurait environ 40 temples abakuás pour 120 jeux à La Havane. Ces temples sont situés à la limite de la périphérie urbaine (voir figure 17 et carte en annexe), soit aux Pocitos de Marianao, à Pogolotti, San Miguel del Padrón, Párragas ou encore la Lisa, Regla et Guanabacoa. Toutefois, il existe une distinction entre d'un côté les *puissances* havanaises à proprement parler, soit celles qui se situent dans les quartiers de la Vieille Havane, San Miguel del Padrón, Marianao ou encore Arroyo Naranjo, et de l'autre côté les *puissances* de Regla et de Guanabacoa (voir Castellanos, 1948) qui font parfois bande à part, Regla ayant toujours eu la réputation de fonctionner en vase clos avec ses propres passe-droits. « Terre de blancs » selon les adeptes, Regla a entretenu des relations privilégiées avec la police et les autorités, tout d'abord à travers la figure de Chuchu Capaz, *Iyamba* d'Enyeguelle qui a, par exemple, cassé la grève de certaines *puissances* havanaises en amenant ses propres ouvriers au travail ou encore dans les années '60, lors de l'interdiction étatique de *planter* lorsqu'un permis a été négocié pour le tournage d'un film à Regla lors d'une cérémonie initiatique. Selon des données récoltées en 2005 auprès du Conseil Suprême Abakuá, il y aurait 93⁸⁶ *jeux* à La Havane dont la taille et l'importance sont très variables. Bolívar Aróstegui et Orozco (1998: 262) avancent le chiffre de 12'000 membres, alors que selon Abascal López (1985), il y aurait 3000 membres.

86 Le chiffre est loin d'être exact car de nombreux *jeux* ont été créés entre temps ou d'autres ont disparu faute de membres. Les données obtenues relèvent de l'information orale et manquent parfois de précision.

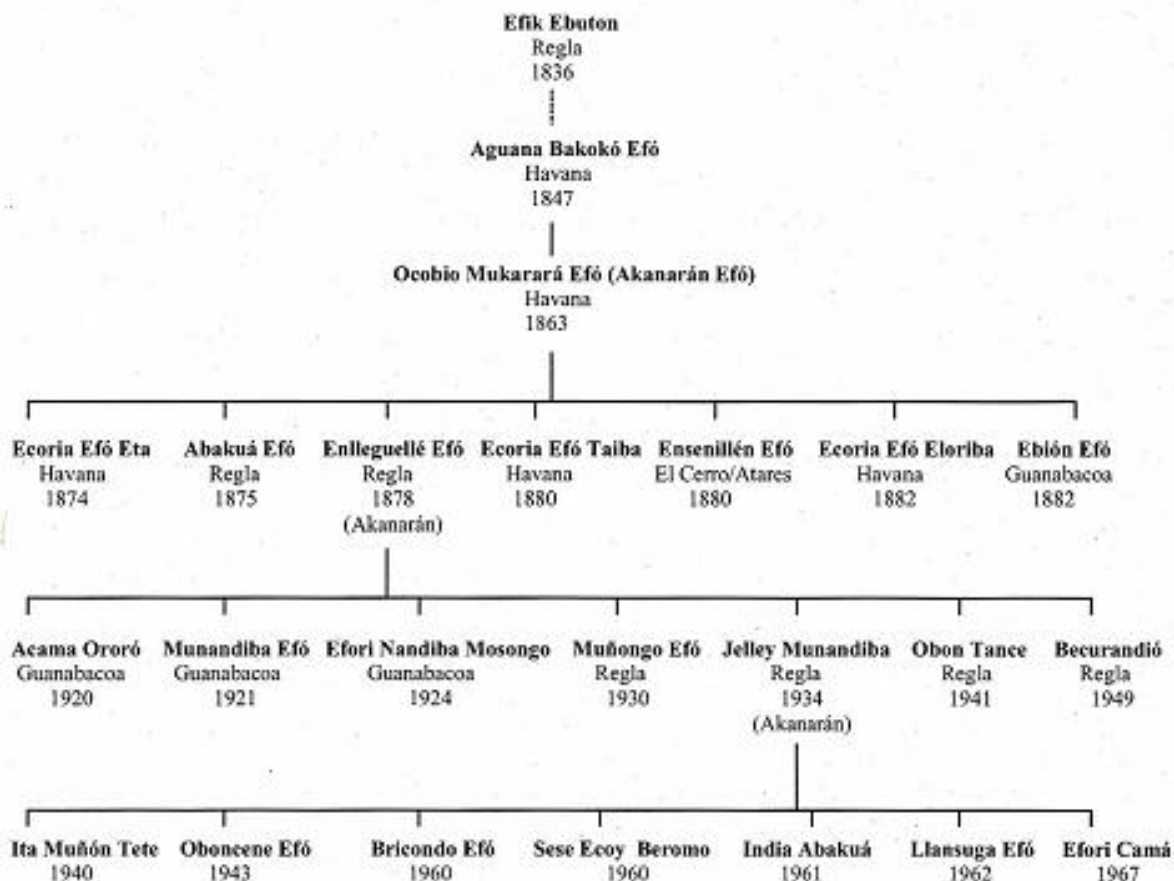


Figure 8 : Arbre généalogique des premières *puissances* abakuás (Palmié, 2006 : 106)

Chaque initié reçoit le titre d'*obonekue* et les hauts dignitaires des *puissances* abakuás sont appelés *plazas* (places). Ils occupent des charges liturgiques précises et sont choisis par le collectif selon leurs qualités personnelles et leurs capacités à diriger une communauté d'hommes. Le patrimoine matériel de chaque puissance, appelé « les pièces » (*las piezas*), témoigne de la pérennité de l'institution et se transmet de génération en génération. Il s'agit du tambour sacré *Ekue* qui initie les hommes et constitue une grande partie du fameux secret abakuá, du *Seseribo* – le second tambour sacré (après *Ekue*) qui s'exhibe lors de la procession mais n'est jamais joué –, des bâtons de pouvoir (*muñones*), du tambour d'*Enkrikamo*, etc. Il y a quatre *plazas* principaux ou *obones* : *Mokongo* qui incarne la force virile du guerrier, *Isué* le gardien du tambour Sese et « évêque de l'Abakuá », *Isunekue* représentant de *Sikán* et *Iyamba*, responsable d'*Ekue*, qui le fait résonner, assistés de neuf *plazas* secondaires (*Empegó*, *Ekueñon*, *Enkrikamo*, *Mosongo*, *Abasonga*, *Enkooro*, *Eribangando*, *Enkanima*, *Nasaco*) (Brown, 2003: 63).



Figure 9 : Procession d'Efi Erukanko, l'Isué brandit le Seseribó orné de quatre bâtons de plumes (*plumeros*) devant l'íreme
(Photo Felipe Baró Díaz)

Hiérarchie abakuá des plazas (Brown, 2003 ; 64-65)

13 grades principaux (4+3+6)	
Les 4 premiers (obones)	
Iyamba	Le Roi, fait résonner <i>Ekue</i> , porte un bâton de commandement.
Mokongo	Le Grand Guerrier, chef militaire, porte un bâton de commandement.
Isué	L' Evêque, gardien du tambour <i>Seseribo</i> à plumes.
Isunekue	Mari de <i>Sikán</i> , propriétaire de la membrane du tambour.
Les 3 qui complètent les premiers : les 7 principaux	
Empegó	Le Scribe, la Loi, propriétaire du tambour Empegó, dessine les graphiques.
Ekueñon	Le bourreau, propriétaire du tambour d'Ekueñon, cherche la Voix et ouvre la cérémonie.
Enkríkamo	Chef des <i>íremes</i> , gardien du <i>fambá</i> , propriétaire du tambour d'Enkríkamo qui guide les <i>íremes</i> .
Les 6 qui complètent les 13 principaux	
Mosongo	Père de la religion, gardien du yin (baguette de palmier qui fait résonner <i>Ekue</i>), propriétaire d'un bâton.
Abasonga	Père de la justice et de l'ordre, transmetteur du secret des Efó aux Efis, propriétaire d'un bâton.
Ekooro	<i>Íreme</i> , maître des initiations, aide d'Isué, ne quitte jamais le temple.
Eribangando	<i>Íreme</i> , nettoie la file des initiés.
Enkanima	<i>Íreme</i> , maître de la forêt.
Nasaco	Sorcier, créateur du fondement, normalement <i>palero</i> .

Il y a encore douze charges liturgiques supplémentaires (*Emboko, Embacara, Anamangui, Ekoumbre, Aberisun* et *Aberñan, Kundiabon, Ibandi, Enkandemo, Koifan, Fambayin* – tous *íremes* de diverse fonctions –, *Morua Yansa*, chanteur, *Abasi*, porteur du crucifix) qui amènent à 25 le nombre de *plazas* par jeu.

Afin de faciliter la compréhension du lecteur, je propose le schéma explicatif suivant :

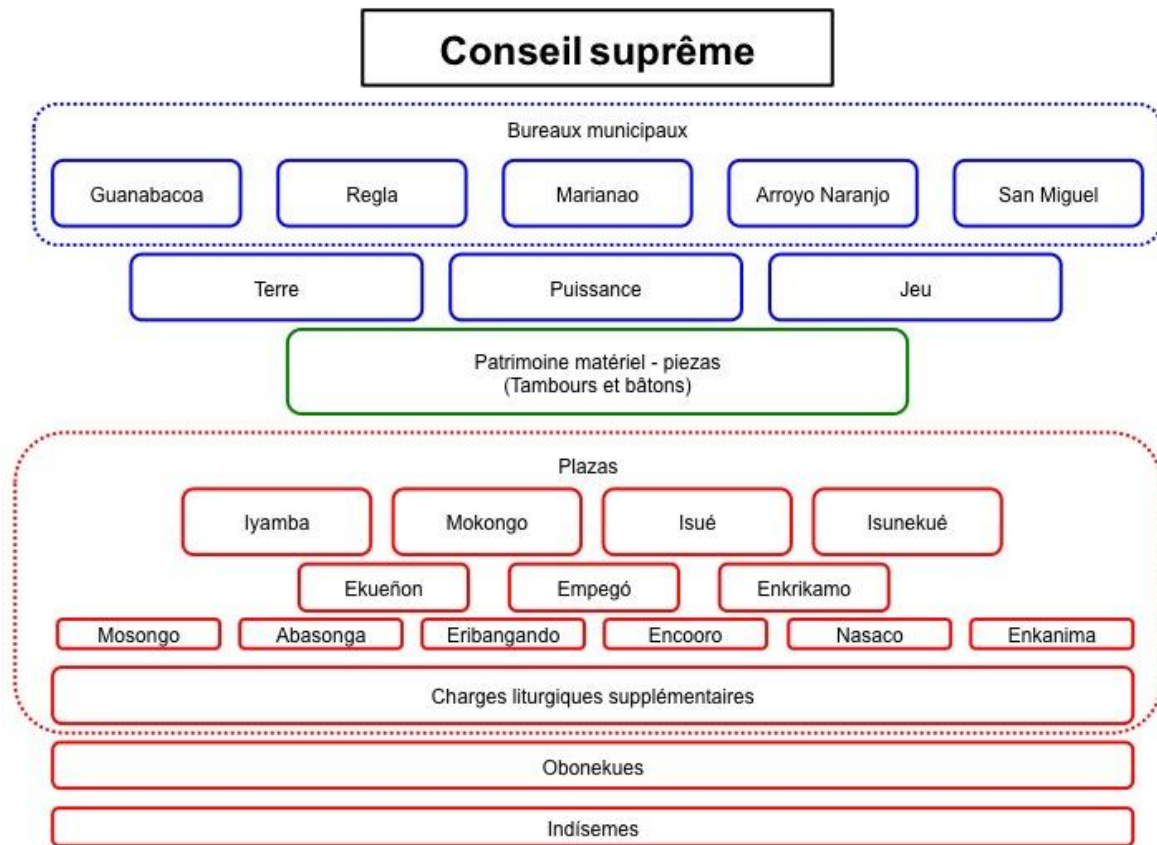


Figure 10 : Schéma de la hiérarchie abakuá

Ce tableau montre une hiérarchie structurelle de l'Abakuá sans être exhaustif pour autant. Le Conseil Suprême, organisme étatique, représentant tous les adeptes est censé chapeauter l'institution. Il est divisé pour la ville de La Havane en cinq bureaux provinciaux qui s'occupent des *puissances* qui leur sont attribuées selon leur emplacement géographique. Chaque *puissance* possède un patrimoine matériel (les *piezas*) qui survit aux hommes et perpétue le culte. Ensuite, il y a le collectif dirigeant, incarné par les divers *plazas* selon leur fonction qui dirige les *obonekues* qui se situent au-dessus des postulants, les *indísemes*.

Le titre honorifique et la fonction de *plaza* durent aussi longtemps que l'adepte est vivant. En cas d'exil ou de maladie, un remplaçant est recherché et fait office de *Mokongo* par intérim par exemple. Il y a deux possibilités de devenir *plaza*, soit au décès de l'un des hauts dignitaires soit en donnant naissance à un *jeu* nouveau qui permet une distribution immédiate des treize fonctions principales, d'où l'engouement de ces dernières années pour la création de *jeux* nouveaux qui renforcent à leur tour la *puissance* qui les engendre. Par exemple, Quirino Valdès, célèbre combattant de la seconde guerre d'indépendance, était un *obonekue* d'Akanarán Efó et devint l'*Abasonga* d'Abakuá Efó au moment de sa fondation (Brown, 2003:

64). Généralement, les *plazas* sont repérés par les tenants du titre qui commencent déjà à les former de leur vivant. Dans les années 80, un groupe d'*indisemes* très motivés devenus par la suite *obonekues* de Muñanga Efó avait créé des figurines en plâtre comme une sorte de jeu d'échecs qui devait leur servir à apprendre les différentes fonctions occupées par les *plazas*. Fernando Valdès Diviño en faisait partie, il était le protégé de Davilio, l'*Ekueñon* de Muñanga, atteint d'un cancer à la gorge. Lors d'une cérémonie, alors que ce dernier ne pouvait plus émettre aucun son, c'est Fernando qui a pris le relais et est allé « chercher la Voix » tâche qui incombe à l'*Ekueñon*. « C'était un surdoué, lorsqu'il a cassé⁸⁷ (*rompió*), c'était avec une telle aisance et une telle connaissance que nous sommes tous restés bouche bée » relève Tato. De mon point de vue, celui qui acquiert un grade hiérarchique au sein de l'institution abakuá gagne des galons de noblesse revendiqués directement dans le milieu populaire havanais, il passe d'un statut potentiel de caïd prêt à tout à celui de figure d'exemple et d'autorité qui devra canaliser ses impulsions et gagner en respectabilité. L'espace du rite, il incarne la figure emblématique de l'un des premiers hommes qui ont fondé l'Abakuá. La renommée et la prestance de ce dernier l'accompagnent dans sa vie sociale et profane, puisqu'on lui prête les qualités du *plaza* qu'il incarne et représente.

E. Cérémonies⁸⁸ et perpétuation

Dans les ténèbres, guidés par leur parrains respectifs qui surveillent leur démarche hésitante, ils [*les indisemes*] arrivent à la porte du *fambá* où la procession s'arrête et les parrains se retirent. Le chant s'interrompt et *Mpegó* et *Nasacó* qui les réceptionnent à la porte, prient. Un à un, ils les obligent à tourner plusieurs fois sur eux-mêmes et les introduisent dans le *fambá*. Un à un, *Morua* qui est à la porte, les amène et les place face à l'autel. *Nasacó* (...) prononce une prière et les purifie à nouveau, effaçant avec de l'eau lustrale les signes que *Mpegó* a dessinés. (...) Puis il dessine les signes d'Indiabakuá avec la craie jaune et blanche sur le front, la poitrine, les mains, les bras, les pieds, les jambes, les cuisses et le dos de chaque néophyte (...).

Lorsque chacun a été marqué à la craie, ils s'agenouillent tous sur un *Arakasuaka* que *Mpegó* a tracé sur le sol, face à l'autel. Ce signe, un cercle, représente le droit de chaque néophyte, le tribut qu'il a payé à *Ekue*.

87 *Ekueñon* rompt le silence par ses incantations qui vont chercher la voix perdue du poisson *Tanze* pour l'amener sur le tambour sacré *Ekue*. Il s'agit de ramener ce son qui fait partie du secret abakuá, de l'extérieur du temple à l'intérieur.

88 Certaines *puissances* havanaises célèbrent le jour anniversaire de leur naissance à l'endroit qui les a vues naître. Ainsi au parc de Jesús María, le 16 juillet, Equeregua Momí « donne à manger » à la *ceiba*, l'arbre centenaire qui lui a donné naissance.

La cérémonie de la naissance à l'intérieur du sanctuaire commence lorsqu'*Abasi*, gardien du crucifix (...) place dans la main gauche de l'indíseme une bougie allumée tout en priant face à l'autel. (...)

Le haut gradé, le « chef des forces militaires », « *Mokongo* l'impérissable » place son sceptre de commandement dans les mains de l'indíseme et lui ordonne de le baiser. Ensuite, il formule quelques questions en espagnol, selon les informations fournies par un *Mokongo* :

- *Je place dans votre main mon bâton et vous demande si vous savez de quoi il s'agit.*

- *Je ne sais pas.*

- *C'est le sceptre de la justice suprême de notre société et si vous n'êtes pas sûr de votre décision, il est encore temps de faire machine arrière.*

Mais aucun ne change d'avis. L'indíseme répond toujours qu'il est fermement décidé à devenir *ñañigo*. Alors *Mokongo* l'avertit :

- Ici il faut respecter les quatre chefs principaux qui sont les *plazas* : *Mokongo*, *Iyamba*, *Isué*, *Isunekue*. Et aussi les secondaires : *Mpegó*, *Ekueñon*, *Nkríkamo*, *Mosongo*, *Abasonga*, *Nkóboro*, *Eribangandó*, *Mbákara* et il faut respecter jusqu'au dernier fils d'*Ekue* car tous les abanekues nous sommes frères et vous devez y être fidèle jusqu'à la mort. (...)

L'indíseme jure ensuite sa loyauté au sceptre de *Mokongo*. (...)

Tous les dignitaires qui ont un sceptre font de même soit *Mosongo* et *Abasonga*.

Ensuite *Isué* qui dirige la cérémonie, se place devant l'autel et annonce : « Nous répétons afin qu'*Ekue* puisse entendre et qu'il sache tout ce qui se fait à chaque indíseme ». Puis il prononce un long discours en langue ésotérique de la Société.

Isué amène le *Sese Eribó*. (...) *Mpegó* dessine sur la tête du néophyte le symbole *Arakasuaka*, le symbole des symboles, l'origine du mystère. (...). *Isué* remet le *Sese Eribó* aux mains de l'indíseme qui le baise et prête serment. A la fin, *Isué* place le *Sese Eribó* sur la tête du néophyte. Tous les hauts dignitaires inclinent leurs attributs face au *Sese*, la Mère Divine, *Akanarán*. Puis l'*íreme Nkóboro* purifie l'indíseme avec un coq qu'il passe sur ses épaules et sur les plumes du *Sese*.

Isué prend la tête du coq sacrifié qui se trouve sur la peau du tambour et la mouille dans la *mokuba*, dans un récipient plein de sang qu'*Ekueñon* lui tend et récite une prière. Il rapproche la tête du coq de la bouche du néophyte qui en suce le sang. (...).

Mpegó se rapproche du néophyte sur sa droite avec le tambour de l'ordre et un morceau de craie jaune alors qu'*Ekueñon* sur sa gauche amène la *mokuba* dans une coupe qu'il lève en direction du *Fo Ekue* en récitant. Enfin, il introduit du sel dans la bouche de l'indísème et lui fait boire le sang sacré du coq qui, comme nous l'explique *Isué*, « le sang du coq est le sang de *Sikán* », la *mokuba* disent les *ñañigos* « sacralise le corps » et augmente la vitalité. (..).

Mpegó présente au néophyte le fondement de l'ordre et place le tambour de l'ordre aux mains du néophyte avec des paroles rituelles. Puis il lui parle à l'oreille en espagnol cette fois et reçoit son serment. On lui ôte des mains le crucifix qu'il portait jusqu'alors et le chœur annonce qu'il a juré. (...)

Durant tout ce rite, *Isué* maintient le *Sese Eribó* sur la tête du néophyte qui, autorisé par *Mpegó*, va signer son entrée dans la puissance. Il est encore temps de se repentir, insiste *Mpegó*. La discipline de la confrérie est rigoureuse, inflexible même, ne pas la respecter équivaut à être rejeté. Mais la décision du néophyte est irrévocable et *Mpegó* lui ordonne de tracer une croix sur la membrane du tambour et de la baiser. (...). *Isué* prend acte en priant, retire le *Sese Eribó* de la tête du néophyte et des mains de l'*Mpegó*.

La cérémonie est longue et pénible. (...). A côté du néophyte, *Isué* déclare qu'il s'agit maintenant d'un homme « juré », il le relève et, secondé par *Isunekue* et *Ekueñon*, l'amène devant le rideau du *Fo Ekue*. Chaque *okobio* s'agenouille. Le moment est venu de la naissance et, pour utiliser une expression *ñañiga* « du divin pour de vrai ».

A genou, escorté du *Iyamba*, il est introduit à l'intérieur du *Fo Ekue*. Il est placé, face contre terre, sur le signe *Ñon Sambaka ya Butame Gandó*, de sorte que sa tête se trouve entre les jambes du *Iyamba*, sous *Ekue*, que ce dernier porte en frôlant presque le candidat mais en prenant garde qu'il ne se rend pas compte de la proximité du Secret. L'*íreme Nkóboro* pénètre aussi dans le *Fo Ekue* afin d'être témoin du son serment aux côtés du *Iyamba*. De chaque côté d'*obonekue* se trouve *Ekueñon* et *Isunekue* (...) *Isué* demande son nom au candidat. L'*indísème* répond et *Iyamba* fait résonner le tambour sur sa tête. La voix effrayante d'*Ekue* lui répond. Il le fait résonner encore deux fois. Le Grand Esprit l'accepte !

Isué prononce encore un grand discours. L'*íreme Nkóboro* qui durant ce rite a accompagné *Iyamba*, un pied appuyé sur *Ekue*, agite ses clochettes et lorsqu'*Isué* s'exclame *Obonekue Sabiaka*, place le coq entre les omoplates de l'*indísème* devenu *obonekue*. (...)

Isué relève la tête du nouvel *obonekue* et dit : *Ekue brusón obonekue mbori mapá eriero* puis traduit la phrase en espagnol car, à ce stade, l'*obonekue* ne comprend pas encore le langage secret de la société abakuá et ne possède pas les connaissances que seul un autre initié pourra lui transmettre.

« Chèvre qui rompt le tambour paie de sa propre peau. Si tu trahis cette religion, tu le paieras de ta propre vie. »

Les *plazas* chantent tout en relevant l'initié qui vient de passer dix minutes allongé sur le sol sur le signe *Eñon Sambaka Gandori Kuá*, la tête sous *Ekue*, entre les jambes du *Iyamba*. Il est sorti de l'*Iriongo*, de dos au rideau qui cache *Ekue*. *Isué* annonce qu'il est officiellement initié. Il le guide jusqu'à la porte de *fambá* où, de dos au *butame* et les yeux bandés. L'*obonekue* attend que les autres candidats soient confirmés par *Ekue*.

(Cabrera, 1969, p 162-166, ma traduction)

Cette description de ce qui se passe dans la chambre sacrée, le *fambá* est à proprement parler un condensé du secret abakuá et de son fonctionnement. Ce moment rituel interdit aux non-initiés constitue le moment phare de l'initiation des nouveaux venus mais n'est accessible qu'à un nombre restreint de personnes alors que la fête est bien plus longue et complexe.

Le *plante* est le terme qui désigne la cérémonie initiatique au sein d'une *puissance*. À cette occasion, la communauté abakuá se mobilise et se rend en masse au temple correspondant. Si le *jeu* en question n'est pas propriétaire d'un temple, il s'en fait prêter un pour l'occasion, soit dans son propre lignage rituel, soit selon affinités. Chaque *jeu* organise ainsi sa propre cérémonie initiatique où les membres des autres *puissances* havanaises sont conviés. Cette liturgie est généralement annuelle et constitue un moment important dans la mise en scène d'une sociabilité masculine qui se donne à voir dans les cours des temples. Cet événement rituel permet aux jeunes *indisemes* – candidats à l'initiation – de passer au statut d'*obonekue* et donc d'intégrer le collectif d'*ecobios* (frères de *jeu*) qui constitue la base sociale de toute *puissance* abakuá. Ensuite, la cérémonie du *baroko* fait passer l'*obonekue* au statut de *plaza* selon les besoins de la *puissance* qui initie (voir figure 25). La théâtralité de ce moment rituel est décrite par Bustamante (1957), Cabrera (1958) ou encore Ortiz (1991). Cette liturgie d'intronisation met en scène le sacrifice du bouc – dont la peau permet de rendre sa Voix à *Ekue* – qui devient, le temps du rite, un *ecobio* de plus. En effet, avant son sacrifice, le bouc va être juré à l'Abakuá au sein du *fambá* et est donc initié en bonne et due forme avant sa mise à mort. À sa sortie du temple, sa mise à mort par les jumeaux *Aberisún* et *Aberiñan* – deux *íremes* – mime le cruel dilemme du sacrifice de la princesse *Sikán* (voir chapitre V.C.3), elle aussi initiée avant d'être exécutée. Les *íremes* agissent à contre-cœur, tuant le bouc devenu un *ecobio* le temps du rite, pour la perpétuation de l'institution abakuá. Assommé, l'animal est mis à mort puis dépecé, ses parties génitales sont brandies fièrement par le *plaza* préposé à cet effet. Pendant ce temps, les *obonekues* en attente d'initiation sont placés sont la

ceiba – l'arbre fromager – et leurs corps sont marqués à la craie jaune des signes qui identifient leur futur grade. Puisque le titre de *plaza* est octroyé à vie, au décès d'un haut dignitaire et selon les disponibilités des *obonekues*, un nouveau titulaire est choisi et intronisé. En cas de maladie ou de départ à l'étranger, un remplaçant est désigné et joue le rôle du *plaza* par intérim. Toutefois, être remplaçant ne garantit en aucun cas l'obtention du grade au décès du *plaza* en question, bien des conflits ayant eu lieu au sein des *puissances* lors de la distribution des charges liturgiques. Généralement, le *baroko* a lieu en même temps qu'une cérémonie initiatique et procède d'une même logique de perpétuation du culte. Les *plazas* initiés à cette occasion excèdent rarement le nombre de 6.

La cérémonie funèbre ou *llanto-nlloro* annonce à *Ekue* la mort de l'un de ses fils⁸⁹ et enterre symboliquement la dépouille du défunt. L'*íreme* funèbre Anamangui se traînant sur le sol, charge dans un sac de jute le cadavre symbolique de l'*ecobio* décédé qu'il enterre dans une fosse creusée à cette intention dans le patio du temple. Aucun rite initiatique ne peut avoir lieu sans avoir pleuré les défunts dont les esprits vagabonds « salissent » la *puissance* qui souhaite initier des hommes. Une fois nettoyée de ses morts, la *puissance* en question peut reprendre des activités religieuses.

89 Le tambour sacré est considéré comme la mère de tous les abakuás car il leur donne naissance.



Figure 11 : *Íreme Anamangui* lors d'un *llanto* au temple d'Equeregua Momí
(Photo Felipe Baró Díaz)

Le script qui sert de guide conducteur au déroulement des opérations rituelles est ordonné par les séquences du mythe fondateur et propose une hiérophanie aux adeptes présents. Sans cesse réactivé le temps du rite, le mythe de *Sikán* dont il n'a pas encore été question en détail, est la partition sans grande improvisation qui légitime et motive les opérations rituelles. Le signe, omniprésent dans le rite, matérialise le territoire d'origine dans l'espace restreint du temple. Par conséquent, le système pictural abakuá contribue tant à la construction d'un ailleurs mythique qu'au maintien d'une identité religieuse dans l'espace urbain.

Les graphiques *abakuás*⁹⁰ peuvent être de trois types différents (León, 1972: 134) :

Les *firmas* (signatures) ou *anaforuanas* qui indiquent les charges liturgiques et symbolisent les *plazas* qui les représentent.

90 Pour une description et analyse rigoureuse voir Cabrera (1975), Brown (2003).

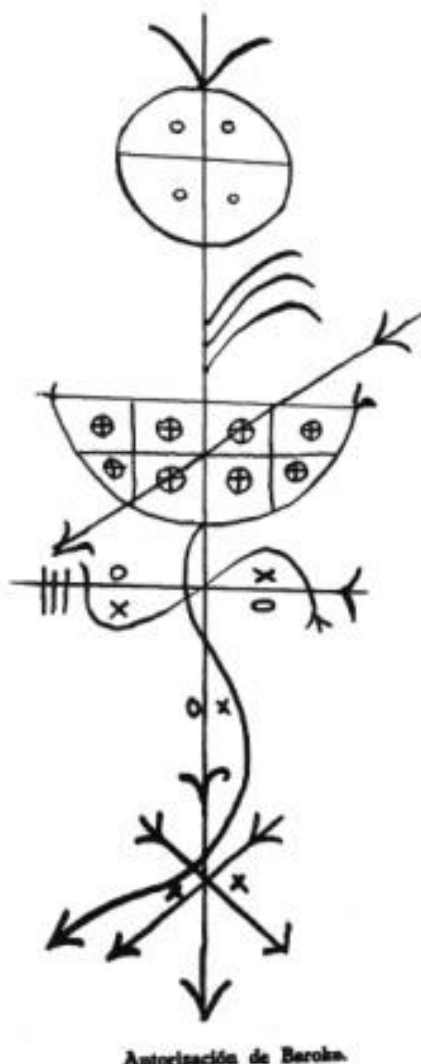


Figure 12 : *Gando* autorisation de *baroko*
(Cabrera, 1958)

Les *gandos* qui représentent des situations ou des actions (par exemple le *gando* qui sert à guider la Voix de la nature jusqu'à *Ekue* à l'intérieur du temple).

Los *sellos* (sceaux) qui représentent l'emblème de chaque *jeu*.

Le pouvoir évocatif et la beauté esthétique de ces signes ont alimenté la fascination exercée par le culte abakuá sur les profanes. Ce langage ésotérique crypté – à l'instar du *palo monte* – rend visibles une religiosité et une croyance souvent difficiles à cerner. *Anaforuana* – le système graphique abakuá – matérialise le sacré abakuá et marque de son empreinte un territoire physique précis, qu'il s'agisse de la porte du temple, du palmier ou encore un coin de rue. En marquant le corps des hommes, *Anaforuana* en prend possession au-delà de la mort.



Figure 13 : *Anaforuana* sur le palmier lors d'un *baroko*
(Photo Felipe Baró Díaz)

L'espace physique ainsi délimité contribue au marquage symbolique du cadre urbain de la capitale cubaine. Le lien qui unit les quartiers populaires de La Havane et les *jeux* qui y sont nés repose sur une relation autant historique que symbolique. Auparavant, il existait une stricte correspondance entre *puissances* abakuás données et quartier d'implantation ou d'origine. Par exemple tous les membres d'Isun Efó étaient des habitants du quartier d'Atarès. Mais avec la construction des temples⁹¹ en dehors du centre urbain, le lieu d'origine des adeptes s'est modifié et l'inscription spatiale s'est canalisée autour des lieux de culte. L'éloignement du lieu de culte en périphérie urbaine a plusieurs raisons : d'une part, il est plus facile d'y trouver certains éléments nécessaires au culte (comme la rivière, le palmier et la *ceiba*) et de pouvoir y réaliser des cérémonies en toute discrétion, d'autre part, selon les propos que Mercedes, fille de Victor Herrera, a tenu à Kali Argyriadis, cet éloignement visait aussi dans un premier temps à protéger l'entourage familial des initiés et leur éviter toute implication dans des rixes ou toute stigmatisation de la part du voisinage. Puisque les cérémonies initiatiques ont lieu dans les quartiers périphériques de la capitale, à la limite de l'urbanité, là où sont construits les temples, la majorité des adeptes en sont originaires, bien que l'influence abakuá reste importante dans des quartiers centraux tels Belén, Jesús María ou encore Cayo Hueso. Ainsi Marianao et son quartier Los Pocitos où se trouvent sept temples

91 Les temples appartiennent aux *puissances* qui les ont érigés, bien que, jusqu'à ce jour, les propriétés de ces endroits ne soient pas collectives mais au nom d'un membre abakuá qui n'en dispose toutefois jamais personnellement.

dans un périmètre de quelques pâtés de maisons ou encore Pogolotti sont considérés comme des quartiers purement abakuás. « À Marianao, depuis toujours, les musiciens jouent mieux, avec plus de saveur, c'est une terre abakuá » constate Efrén, plaza d'une puissance de Pogolotti.



Figure 14 : Temple Bumá Efo (Los Pocitos)
(Photo Géraldine Morel)



Figure 15 : Temple Uriabón (La Cueva-San Miguel del Padrón)
(Photo Géraldine Morel)

En ce moment, il semble que l'institution abakuá est en pleine expansion numérique vu le nombre d'initiés par *plante* (en 2008, Equeregua Momi a initié sur une seule session 42 hommes) qui dépasse souvent la dizaine d'hommes en dépit d'une prescription rituelle qui fixe à sept hommes maximum le nombre d'initiés par cérémonie. Bien que secondaire, l'aspect économique de telles manifestations ne saurait être négligé au vu du nombre de participants. « *C'est devenu une combine pour s'enrichir, à mille pesos par tête de pipe, le calcul est vite fait : 42 hommes, 42'000 pesos* [soit environ 2200 dollars, ce qui représente une coquette somme à Cuba] » constate Virgilio, 84 ans, *obonekue* d'Isún Efó. Les mensualités de quelques pesos payées par les membres sont accumulées en vue des dépenses engendrées par l'entretien du temple ou encore pour subvenir aux besoins d'un *ecobio* en difficulté. Le trésorier du groupe est choisi parmi les membres les plus aisés, afin de ne pas céder à la tentation de l'argent facile. Mais, malgré ces précautions, les anecdotes faisant état de malversations de tous types sont courantes et exacerbent les rivalités entre membres d'une même *puissance*. « *La belle affaire, en 2007, Isún Efó a annulé son baroko au dernier moment, les indísemes n'ont jamais été remboursés et crois-tu que le trésorier ce filou ait été inquiété ? Tout va pour le mieux dans le meilleur des mondes, c'est vraiment n'importe quoi !!!* » s'exclame indigné Virgilio, membre d'Isún Efó.

Afin de mieux situer l'importance de l'Abakuá dans le cadre urbain havanais, j'ai élaboré une liste des *jeux* abakuás selon celle du Conseil Suprême que m'avait gracieusement fournie un membre du Bureau Abakuá de Marianao (organisme étatique représentant les adeptes du quartier de Marianao), j'ai ensuite tenté de rechercher le quartier d'origine avec divers informateurs mais la tâche était difficile et les informations parfois contradictoires. Les espaces vides indiquent que je n'ai pas réussi à trouver l'information. Enfin j'ai rattaché chaque *jeu* à un temple bien que cela puisse être fluctuant pour les *jeux* qui ne possèdent pas de lieu de culte propre. J'ai moi-même vérifié l'emplacement géographique de chaque temple et je l'ai noté sur la carte de la Havane (annexe 1). Toutefois, cette carte reste incomplète puisque de nouveaux temples ont été inaugurés entre temps et que certains ne correspondent pas à la liste fournie et aux affirmations des acteurs sociaux.

Liste des *jeux* abakuás de La Havane (2006-2007), divisés selon les Bureaux Abakuás par quartier établis selon le Conseil Suprême :

Marianao

Nom	Quartier d'origine	Lieu de culte
1. Ebion Efo	San Lázaro	Pogolotti, temple personnel
2. Biokoko Efo		Temple Ebión
3. Bongorí Efo	San Lázaro, Vedado	Temple Ebión
4. Itia Mokanda Efo		Temple Irianabon
5. Macaro Efo		Temple Ebión
6. Efi Barondo	San Leopoldo/ Cayo Hueso	Temple Irianabon
7. Efi Enyemilla	Jesús María	Temple Irianabon
8. Efi Irianabon	Colón	Pogolotti, temple personnel
9. Efori Como	Pueblo Nuevo/ Barracones/né à Belén	Los Pocitos, temple personnel
10. Isún Efo	Atarés	Los Pocitos, temple personnel
11. Ita Amana Enyuao	Los Pocitos/Carraguao/Cerro	Los Pocitos, temple personnel
12. Ecoria Appapa Efo	Cerro	Temple Ita Amananyuao
13. Aguana Mokoko Efo		Temple Isún
14. Irongri Efo		Temple Isún
15. Bakunkere Efo		Temple Isún
16. Buma Efo	Carraguao (el Horcón)	Los Pocitos, temple personnel
17. Ensenillen Efo	Carraguao	Temple Buma Efo
18. Usagaré Mutanga Efo	Los Sitios	Los Pocitos, temple personnel
19. Betongo Naroco Efo	Pueblo Nuevo	Temple Isún
20. Orú Appapa	Jesús María	Los Pocitos, temple personnel
21. Equeregua Momí	Jesús María	Los Pocitos, temple personnel
22. Ero Bandú		

23. Amiabon	Colón ou Jesús María	Temple Amiabon au Palmar
24. Otan Efó		Temple Amiabon au Palmar
25. Efi Amañongo		Temple Amiabon au Palmar

San Miguel

26. Usagaré Ororo Mallambeque	Près du marché de 4 Caminos	Barrio obrero, temple personnel
27. Efi Masongo Obane		
28. Aso Iro Ibonda	Jesús María Belén	Guanabacoa ? temple en construction ?
29. Usagaré Efocondo		Temple Ororo Mallambeque
30. Appapa Umori	San Leopoldo	Temple Eri Tanze
31. Muñanga Efó	Pueblo Nuevo	La Cuevita, temple personnel
32. Efi Uriabon		Temple personnel
33. Eri Tanze Moffe	San Miguel	La Corea, temple personnel
34. Usagaré Osangrimoto	Los Sitios/développé au Cerro	Parrain de Mutanga, los Pocitos, temple Mutanga
35. Efi Kunakwa Enyuao Kunambereto		Casa Uriabon

Arroyo Naranjo

36. Efi Embemoro	San Leopoldo/nombreux au Vedado	Párraga, temple personnel
37. Efi Aroko Enyuao		Temple Embemoro
38. Efi Tangame		Temple Embemoro
39. Efi Itanganekue		Temple Embemoro
40. Efi Nanbión		Temple Embemoro

Regla

41. Gelley Munandiba Efó		
---------------------------------	--	--

42. Ita Ororo Kande		
43. Efori Sese Orú		
44. Sese Biokondo Orú		
45. India Abakuá		
46. Efí Abarako Eta		Temple personnel
47. Obón Tanze		
48. Abasi Irionda		Temple personnel
49. Okanko Abasi		
50. Ecuerebión Efó		
51. Efori Tongo		
52. Efori Cama Llosongo		Temple Irionda
53. India Nikue		
54. Muñongo Efó		Temple personnel
55. Efí Obane Aguañongo		
56. Obón Sese Efó		
57. Erimacua Efó		
58. Etá Muñon Tete		
59. Enleguelle Efó (Chuchu Capaz)		Temple personnel
60. Erukende Efó		
61. Llansuga Efó		
62. Bricondo Efó		
63. Efori Appapa Ekoi		
64. Abakua Efó		Temple personnel ?
65. Ita Ñongo Iro		Temple personnel
66. Usagaré Muñanquebe	Los Sitios	

67. Usagaré Munanllara		
68. Seseкои Beromo		Temple personnel

Guanabacoa

69. Abakua Oru	Guanabacoa	Temple personnel
70. Oru Bibi	Guanabacoa	Temple personnel
71. Oru Babecona Bibi	Guanabacoa	
72. Ecobio Endure	Guanabacoa	Temple personnel
73. Erube Efó	Guanabacoa	Temple personnel
74. Erume Efó	Guanabacoa	Temple Erube
75. Eron Entati	Guanabacoa	Temple personnel
76. Enkle Entati	Guanabacoa	
77. Endibo Efó	Guanabacoa	Temple personnel
78. Efi Nurobia	Regla (selon Cabrera)	Temple personnel
79. Efi Erukanko	Mantilla/Poey	Usagaré Mutanga
80. India Obane	Guanabacoa	Temple Nurobia
81. Efi Abakua	Regla (selon Cabrera)	Temple personnel
82. Munandiba Efó		Temple personnel
83. Efi Abarako Taiba	Regla (selon Cabrera)	Temple personnel
84. Efori Mebo Usagaré		Temple personnel
85. Becura Ibonda	Jesús María	Temple personnel Calixto García
86. Efi Uguëton		Temple personnel (la Jata)
87. Efi Aguañongo		
88. Efori Nandiba Mosongo		
89. Bekura Endio		Temple personnel (la Jata)
90. Ikanfioro Nankuko	Guanabacoa/Belén	Temple personnel

91. Ibiabanga Efo	Jesús María/ Sitios	
92. Akamaroro Efo	Jesús María	Temple personnel (la Jata)
93. Ecoria Otan Oru		

F. Territoire et géographie de la mémoire sacrée

Selon le mythe fondateur (chapitre V.C.2), le poisson sacré *Tanze*, porteur du secret, a été capturé par *Sikán* sur les rives de la rivière Oddán qui sépare les territoires respectifs des tribus Efis et Efós. Ce lieu d'origine est situé en Afrique et, élément unique dans l'histoire des religions d'origine africaine en Amérique, cet emplacement sacré est représenté graphiquement sur des cartes que certains adeptes dessinent. Ces cartes symbolisent généralement la rivière sacrée Oddán qui serpente entre deux principaux territoires ethniques où la société secrète place son empreinte (Routon, 2005: 372). Ainsi, l'espace du mythe reproduit un espace culturel qui condense le passé, le présent et le futur et permet ainsi d'incarner la « géographie de la mémoire sacrée » selon le concept de Sosa Rodriguez (1982).

En effet, le mythe et le rituel abakuá s'inscrivent dans une géographie tangible et référencée, reproduisant la rivière d'origine, le palmier, l'arbre fromager et les lieux qui jalonnent le mythe fondateur (Usagaré, Becura Mendo, etc.), noms d'ailleurs repris au moment de nommer les *jeux* abakuás. Cette représentation mystique traduit à la fois un ancrage géographique dans le présent et un certain rapport au passé. Ainsi que le relève Routon, l'existence de ces cartes mystiques, en dépit de leur simplicité, est unique dans les cultures de l'Atlantique Noire et suggère que la géographie de la mémoire sacrée n'est pas seulement un puissant vecteur de mémoire collective mais aussi une expression de « mobilité enracinée » soit une identification à la fois à un passé africain mythique et à des localités cubaines particulières.

Abakuá ritual praxis simultaneously attempts to forge a sense of belonging to an imagined « African » homelands and to the very real urban Cuban landscape. In doing so, it locates itself both within the African diaspora and the official geopolitical borders of the state. (2005: 372).

En définitive, la réactivation du mystère d'*Ekue* par la mise en scène du rituel initiatique n'est autre qu'une réappropriation symbolique de l'espace sacré et une réinscription du mythe d'origine dans la géographie cubaine. Chaque rituel comporte des éléments topographiques

incontournables, la *ceiba* (arbre fromager), le ruisseau, le palmier, représentations paradigmatiques des lieux sacrés d’Afrique qui reproduisent sans cesse le mythe d’origine et permettent la naissance de nouveaux adeptes. La notion de territoire dans le sens de possession et appartenance à un lieu géographique revendiqué est essentielle.

Par le biais des signes graphiques, l’Abakuá retranscrit alors son univers mythique et rend possible la réactivation du mystère d’*Ekue*. Tracée à la craie sur le sol, les arbres, les portes des temples ou le front des adeptes, cette forme d’écriture codée introduit une nouvelle dimension spatiale et permet de transcender les obstacles naturels de la géographie cubaine et d’abolir la distance entre l’Afrique et Cuba. Ce marquage symbolique de l’espace permet aussi d’identifier les *puissances* entre elles, à la manière des tags ou graffitis. Le lieu marqué par ces signes est propriété abakuá et renferme un pouvoir en soi, activé par le signe. La dimension spatio-temporelle redevient l’espace d’une cérémonie celle du mythe d’origine.



Figure 16 : Un jeune initié trace les signes à la craie sur le corps d’un *indiseme*
(Photo Felipe Baró Díaz)

Au final, mes analyses m’ont amené à distinguer deux types de territorialité au sein de la société secrète abakuá. D’une part, la territorialité liée au lieu géographique d’implantation, à l’aire d’influence, aux lieux de cultes et autres endroits sacrés que j’appelle « territoire

physique » qui prend le relais du mythe fondateur et s'inscrit dans un support matériel et géographique. D'autre part, le « territoire diffus » c'est-à-dire le territoire interactif et symbolique, qui désigne toutes ces pratiques qui transcendent la simple réalité havanaise et forment une communauté d'adeptes au-delà du cadre matériel. Cette notion englobe des pratiques telles que le salut rituel dans la rue, les signatures sacrées ou encore l'usage d'un langage hermétique pour se reconnaître, d'une certaine gestuelle qui caractérise l'appartenance à cette société secrète. Ce territoire diffus est transposable et fluctuant mais La Havane en tant que cadre urbain a permis la survie du culte abakuá ainsi que sa propagation, si bien que l'esclave y a transplanté son espace sacré et sa cosmogonie. En effet, aucune *puissance* abakuá ne peut naître hors de Cuba, dès lors considérée comme terre des ancêtres dont émane un pouvoir mystique. Les raisons de cet interdit rituel seront évoquées plus précisément au chapitre VII.H et reposent essentiellement sur une volonté de contrôle des individus de la part du collectif dirigeant ainsi que sur certains arguments religieux qui préconisent que le tambour sacré *Ekue* perd son efficacité au passage de l'océan.

Il est possible d'étudier l'origine et l'expansion du ñañiguisme à partir du développement urbain et de l'accès au marché de l'emploi. Lorsque La Havane est devenue trop petite à cause de l'explosion démographique, il fallut occuper de nouveaux terrains hors des murailles de la ville. Ainsi l'urbanisation de la capitale allait de pair avec les difficultés rencontrées par les abakuás pour mener à bien leurs cérémonies. D'une part, il fallait respecter les conditions minimales du rituel à savoir des éléments fondamentaux tels que le palmier, la *ceiba*, le ruisseau (éléments difficiles à trouver dans un cadre très urbanisé) et d'autre part, les autorités coloniales maintenaient à distance les pratiques religieuses africaines et tentaient de les éloigner du centre-ville. Face à ces difficultés, il fallut donc investir de nouvelles zones et de nouveaux quartiers. Au début des années '60, des temples furent construits en-dehors du centre-ville. À cause des nécessités topographiques du rituel, ce sont toujours des zones distantes, dans des quartiers dits marginaux (Marianao, los Pocitos) et ceci agrandit la distance avec le quartier d'origine. Si l'on relève sur un plan de la ville l'emplacement des temples abakuás, on constate qu'ils se situent tous dans les limites du tissu urbain, souvent aux abords de terrains vagues ou de rivières, dans des zones réputées marginales, alors que les lieux d'origine des *puissances* se situent dans les quartiers historiques havanais tels Cayo Hueso, Atarès, el Cerro ou encore Jesús María. Les zones abritant des temples (une quarantaine) sont toutes éloignées du centre-ville. Il y a environ 15 temples à Guanabacoa, 6 à Regla, 7 aux Pocitos de Marianao, 2 à Pogolotti, 4 à San Miguel del Padrón, 1 à la Lisa, 1 à

Parrágas pour une centaine de *jeux*. (Voir annexe : carte de La Havane, emplacement et recensement des temples).

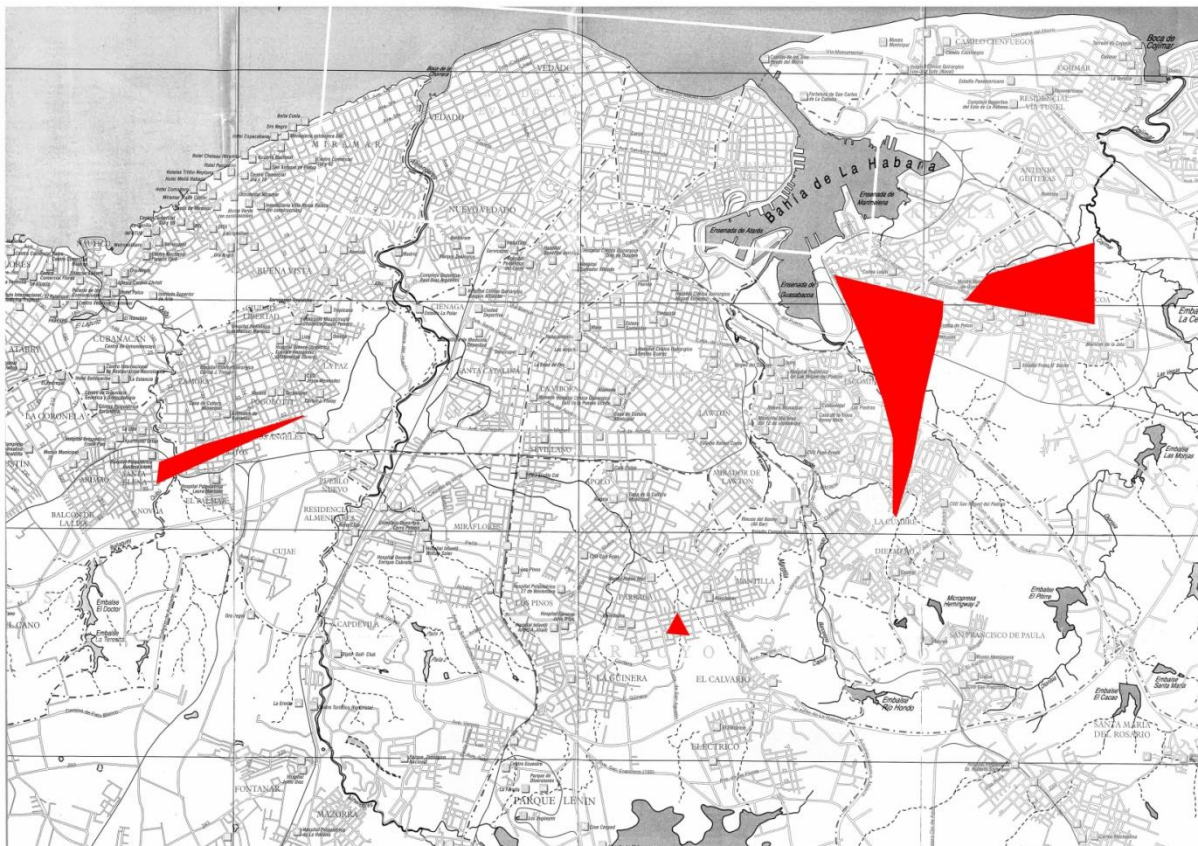


Figure 17 : Carte de La Havane et zones abakuás en rouge

Par sa pratique sociale et religieuse, l'Abakuá se réapproprie symboliquement un espace rituel qu'il étend à son espace urbain, réinterprétant le mythe des origines et le réactivant sans cesse selon de nouveaux paramètres tant physiques que sociaux. C'est ce qui a permis sa survie en tant que société secrète à fondement religieux. La notion de territoire transcende le simple cadre matériel et le signe graphique réactive l'espace sacré des origines qu'il investit de sens social. Être abakuá implique non seulement une fidélité à *Ekue*, le fondement religieux, mais aussi et surtout à tous les *ecobios*, les frères de *jeu* qui créent une communauté d'adeptes et un réseau social en marge du système officiel. C'est ce territoire immatériel, le « territoire diffus », social et symbolique à la fois qu'il est intéressant d'explorer pour une interprétation des paramètres identitaires des abakuás et leur insertion dans la société cubaine ou au-delà des frontières nationales.



Figure 18 : Tatouage
(Photo Géraldine Morel)

V. Construction de la masculinité et mise en scène de soi

Dans cette partie de ma recherche, je vais analyser l'initiation abakuá en tant qu'adhésion au système de valeurs du milieu populaire havanais – l'*ambiente* – et montrer que ce rite de passage entre l'adolescence et l'âge adulte procède d'une construction de la masculinité de type machiste. Une mise en scène de soi très codifiée qui fait partie intégrante d'une modalité identitaire abakuá se « performe » au moment des *plantas* sous les yeux d'un public averti et critique. Les interactions verbales et physiques qui s'y échangent servent à bâtir ou à défaire une réputation dont la virilité est l'enjeu ultime. Au-delà d'une motivation d'ordre religieux ou spirituel, ce capital social et symbolique est la motivation première des *indísemes* qui postulent, espérant ainsi obtenir une reconnaissance sociale du quartier où ils évoluent. La masculinité est une ressource identitaire forte pour pouvoir se positionner dans l'espace social des *barrios* (quartiers) havanais, qu'il s'agisse des relations de genre, des relations de pouvoir entre pairs ou encore de l'articulation délicate entre « race⁹² » et genre dans la société cubaine actuelle⁹³. Je procède de manière graduelle, analysant dans un premier temps la relation entre l'individu et l'institution abakuá à travers le *jeu* qu'il choisit, puis la relation entre l'individu et ses frères de jeu, ses *ecobios*, pour une construction rivale de la masculinité dans l'espace public, et concluant sur la relation de l'individu avec l'altérité définie comme radicale dans l'univers de sens abakuá, soit les femmes et les homosexuels masculins, ce qui permet une construction identitaire en miroir selon le jeu des contraires. Le corps des uns et des autres est l'instrument qui matérialise au quotidien cette attitude en la reliant à un engagement religieux. C'est ainsi ce corps masculin dans ses diverses postures qui révèle l'appartenance abakuá et la réinterprète individuellement face au collectif des hommes.

92 Je choisis de conserver l'usage du terme « race » car il fait partie intégrante d'une problématique récurrente aux sciences sociales cubaines et est mobilisé par les acteurs sociaux eux-mêmes. Je l'utilise non pas dans une perspective biologisante mais avec le sens de « perception raciale ».

93 En effet, l'analyse de la construction de la masculinité doit prendre en compte les multiples interactions des hommes avec certains types de femmes et divers types d'hommes soit les différents genres produit dans la société à un moment donné. Les expériences de genre des hommes ne sont pas déterminées uniquement par leur sexe, mais aussi par la place qu'ils occupent au sein de cette société en fonction de leur génération et de leur catégorie sociale (Viveros Vigoya, 2001: 256).

A. L'initié et sa puissance

Au début du parcours religieux du novice, les motivations qui président au choix de telle ou telle *puissance* sont rarement d'ordre mystique selon les entretiens que j'ai menés avec des *indisemes*. Les arguments évoqués font référence soit à une simple envie de s'enrôler ou au fait que des amis ou de la famille en font déjà partie mais ni le mythe fondateur ni le rituel ne sont mentionnés. En effet, dans la plupart des cas, le néophyte qui, par choix personnel, décide de s'initier, jette son dévolu sur un *jeu* particulier en raison de liens familiaux – un père, un oncle déjà initiés – ou de ses liens d'amitié. Les *puissances* les plus anciennes de La Havane (Efori Como, Muñanga Efo, Efi Embemoro, Isún Efo, Buma Efo, Equeregua Momi, etc.) sont souvent les plus illustres mais aussi les plus strictes et offrent peu de possibilités d'ascension sociale dans un premier temps. Par contre, les *jeux* nouvellement fondés (Obane Mañon Metara fondé le 10 avril 2010 par Efi Embemoro ; Efi Entuma fondé le 27 février 2010 par Efi Urianabon ou encore Efi Otanga Oruma fondé le 4 décembre 2010 par Efi Aroko Enyua) bénéficient d'une plus grande souplesse et offrent aux nouveaux venus un cadre stimulant où la pression des aînés est moins pesante. Selon Wilfredo⁹⁴, 46 ans, initié depuis 3 ans et *plaza*, cette « *mode* » de créer constamment des nouveaux *jeux* trouve son origine dans « *le désir de protagonisme* » des uns et des autres puisque ces organismes nouvellement créés leur offrent la possibilité de devenir *plaza*.

Le parcours d'Oscar, jeune initié, permet de comprendre le processus qui mène un individu à *se jurer* à l'Abakuá.

1. Oscar d'Efi Erukanko : devenir abakuá

J'ai 21 ans et lorsque je me suis présenté j'en avais 16. Je viens de Mantilla et tous mes potes de quartier, presque tout le monde était quiñongo, alors je suis presque devenu abakuá par motivation, sans vraiment savoir de quoi il s'agissait. Mon jeu est de Guanabacoa, il s'appelle Efi Erukanko et avant de prendre ma décision, je l'ai vu planter. Ça m'a plu, il y avait de l'ambiance et puis c'est un jeu tout récent, il est né le 4 novembre 2000 et je me suis présenté le 10 mars 2002. Efi Erukanko est fils d'Efi Nurobia qui a aussi donné naissance à Efi Obane Masongo et Efi Ugüeton mais les cérémonies n'ont pas lieu dans le temple de Guanabacoa (celui d'Efi Nurobia⁹⁵), derrière le cimetière, il est trop petit et il y eu quelques

94 La liste des principaux interlocuteurs figure en pages 359-360.

95 En janvier 2006, lors d'une visite au temple d'Efi Nurobia à Guanabacoa, je pus constater que le patio était laissé à l'abandon, envahi par les mauvaises herbes. Le temple était de taille réduite et visiblement manquait de place pour accueillir un grand nombre de personnes.

*incidents*⁹⁶. Nous plantons [initions] aux Pocitos de Mariano, au temple d'Usagaré Mutanga. Presque tous mes frères de jeu viennent de Párragas, Mantilla ou encore Fraternidad, un peu comme s'il y avait un nouveau cours proposé à l'Alliance Française du Vedado, tous les voisins veulent participer. Mon jeu est composé d'une centaine d'individus. C'est un ecobio de Mantilla qui m'a recommandé et m'a amené au domicile du Chavía⁹⁷ où nous nous sommes mis d'accord sur le jour de la réunion. J'ai dû amener trois photos, une bouteille d'eau de vie et 30 pesos, le prix de l'inscription. Après huit mois, mon jeu a planté mais je n'étais pas inscrit depuis suffisamment de temps pour être initié à ce moment-là, il aurait fallu quatre mois de plus. Après, j'ai dû attendre trois ans mais durant cette période, j'ai continué à me renseigner et à fréquenter ce milieu. J'allais aux réunions tous les deuxièmes dimanches du mois, sans flancher et en 2005, malgré toutes les difficultés à obtenir les autorisations officielles – c'est une période chargée en commémorations officielles, jour de la défense, jour du délégué –, j'ai pu être initié le 23 octobre 2005. Ce jour-là, nous avons fait baroko, nous avons juré des plazas, il fallait commencer très tôt. J'étais le deuxième d'une file de 9 hommes. Après 3 ans et 8 mois, c'était un moment de grande émotion, le plus beau jour de ma vie. Je suis le seul abakuá de ma famille et lorsqu'ils l'ont appris, ils ont poussé les hauts cris. Ma copine n'était au courant de rien, elle a été scandalisée mais je lui ai fait savoir que je continuerais jusqu'à ma mort. Tout le monde a une piètre opinion de l'Abakuá, nous sommes considérés comme des voleurs, des voyous, le comble de la délinquance, c'est totalement faux.

Ce que je préfère, ce sont les cérémonies funèbres, les llantos mais aussi la camaraderie avec mes frères de jeu. Dans le futur, je convoite la place d'Enkrikamo, celui qui dirige et contrôle les íremes et les conduit de la chambre fambá jusqu'à la ceiba et au palmier.

Tu me vois tout tranquille mais j'ai eu mes petits problèmes, quelques accrochages par-ci et par-là, sans jamais faire couler le sang cependant. Si tu me bouscules, je n'ai pas à dégainer un couteau, c'est idiot et ça discrédite la religion. Je donnerais ma vie pour cette religion, je l'aime sans intérêt et de tout coeur puisqu'au final elle ne m'apporte rien, ce sont des contraintes et les gens te regardent de travers. Ma religion, asere⁹⁸, c'est ma vie. Les gens saluent le fait d'être abakuá et surtout de ne pas être problématique, de savoir se comporter en toute circonstance. « Regarde, untel est abakuá mais il sait se tenir, il ne cherche pas les embrouilles ». Aujourd'hui, certains prennent appui sur l'Abakuá pour résoudre leurs intrigues dans la rue. Ils pensent que leur puissance va les défendre et que les ecobios seront solidaires. Cette mentalité dégénère l'Abakuá.

En réalité, c'est le quartier d'origine d'Oscar qui va être déterminant dans son choix religieux. Motivé par ses pairs et sans trop savoir de quoi il s'agit, Oscar postule à Efi Erukanko dont fait partie la majorité de ses amis. En dépit de son jeune âge, il semble adopter une attitude

96 Selon Wilfredo, Efi Uguëton a initié des hommes sans l'accord d'Embemoro qui aurait dû pleurer ses morts, par conséquent ils sont considérés comme souillés. Ils ont aussi juré (initié) un jeune de 18 ans, ont été suspendus pendant 5 ans et n'ont pas rendu l'argent récolté aux *indísemes* qui auraient dû être initiés.

97 Synonyme de *Mokongo*.

98 L'interjection *asere*, d'origine abakuá (« je te salue »), appuie un discours et reste normalement réservée à un milieu social populaire et à un interlocuteur masculin (voir Quiñones, 1985).

modérée quant au comportement requis dans l'espace public du *plante*. Il déplore les comportements violents sans pour autant rejeter complètement le recours à la force physique (« *j'ai eu mes petits problèmes, quelques accrochage* »). Cette comparaison entre le bon ou le mauvais abakuá est un lieu commun des entretiens que j'ai pu menés sur le terrain. Ainsi Oscar affirme qu'il est abakuá mais sait se tenir, anticipant en quelque sorte les a priori de son interlocuteur. Néanmoins, il est rare que face à l'anthropologue et dans le cadre artificiel de l'entretien, l'interlocuteur reconnaisse un comportement violent et dangereux. Lorsque j'ai interrogé deux autres jeunes, initiés depuis moins d'une année, ces derniers m'ont livré à peu près la même réflexion sur l'usage de la force, déplorant ouvertement cette déviance alors que des bruits de couloir faisaient justement état de leur attitude de défi permanente et des embrouilles qu'ils provoquaient. Pour Oscar, la reconnaissance qu'il obtient dans le milieu populaire havanais éclipse celle de sa famille et de sa compagne, fermement opposées à son engagement religieux⁹⁹. Tel qu'il l'énonce, l'Abakuá est très clairement une religion, la seule qu'il pratique d'ailleurs. Par son initiation, il tisse des liens faits de devoirs et d'obligations avec les autres membres de sa *puissance* et intègre un collectif d'hommes dont la solidarité et l'entraide mutuelle sont les piliers.

2. Postulation, mise à l'épreuve et initiation

Contrairement aux autres cultes afro-cubains dont les entités désignent directement les futurs initiés par le biais des diverses modalités divinatoires (médiums, *diloggún*, *ekuele* d'*Ifá*), contribuant ainsi à la construction d'un destin personnel qui s'accomplit à travers la *religión*, l'Abakuá ne fait intervenir aucune entité supra-humaine¹⁰⁰ dans le choix de ses adeptes, seul le collectif des hommes désigne les candidats à l'initiation. Ce mode de recrutement se place aux antipodes de la démarche des pratiquants de la *santería* ou encore du *palo monte* dans la plupart des cas. En effet, c'est souvent un problème personnel ou une maladie qui poussent une personne à consulter un spécialiste religieux. De fil en aiguille, cette personne se familiarisera avec le monde des esprits (*los muertos*) ou encore les *orishas* et nouera une relation personnelle avec ces derniers, relation qui, éventuellement, la mènera un jour à *faire*

99 C'est surtout l'engagement social qu'implique l'initiation abakuá qui est critiqué. Le corps social de l'Abakuá menace l'intégrité de l'individu, risquant de l'entraîner sur la pente savonneuse de la délinquance et de la violence. Le concept de solidarité est une menace aux yeux des non-initiés puisqu'il implique un soutien sans faille à un *ecobio* en danger. « *Sans rien demander, tu peux te sentir obligé d'épauler un ecobio lors d'une rixe et te retrouver en prison pour un coup de couteau inopportun alors que l'affaire ne te concernait pas* » relève Robertico, un habitant du Vedado.

100 Cependant, lors des cérémonies, à l'intérieur du *fambá*, le port du béret blanc est préconisé. « *Nous travaillons avec des morts, ils peuvent s'emparer de ta tête* » précise Oscar.

son saint ou à *se rayer en palo*. En revanche, personne ne s'initie à l'Abakuá pour des raisons de santé ou encore pour résoudre un problème avec l'aide de l'au-delà puisqu'*Abasi*, le dieu suprême, n'intervient absolument pas sur le quotidien de ses adeptes. Toutefois, Pavel donne l'exemple d'Orlando Caballero, *Mokongo* d'Efi Embemoro exilé aux États-Unis et atteint de cancer, qui, après une chimiothérapie, vient à Cuba et assiste à un *baroko* (où un *Iyamba* sera intronisé) de sa *puissance* dans le quartier de Párragas. Lors de sa sortie du *fambá*, c'est un homme rajeuni et en pleine forme qui se présenta à ses frères de *jeu*.

Ça c'est grâce à l'énergie d'Ekue, c'est quelque chose d'incroyable. Généralement d'ailleurs, Iyamba, Isué, Isunekue et Mokongo vivent longtemps, grâce à la consécration qu'ils ont reçue (Pavel, 51 ans).

Lydia Cabrera (1975: 8) donne l'exemple d'un vieil initié qui explique « *Ekue* émeut, il exerce de loin une attraction irrésistible, provoque chez l'homme qui l'entend une exaltation mystérieuse, intime ». Un haut dignitaire (*Isué*) témoigne :

Ceci [le son d'*Ekue*] m'a fait ressentir une telle émotion que le sang m'est monté au cerveau et mon coeur s'est mis à battre très fort. Plus j'entendais ce son qui semblait provenir de la bouche d'un être surnaturel, plus j'avais peur et plus j'étais joyeux.

Selon Tato,

Muna [autre nom donné à *Ekue*] est une énergie incontrôlable, qui rampe hors du temple aux petites heures du matin, c'est une force brute. Après lorsqu'il y a trop de monde ça devient une beuverie et une fête mais avant, il n'y a pas de mot pour le décrire. Celle qui a le mieux réussi c'est Belkis¹⁰¹ et comble du comble, elle n'a jamais assisté à un plante mais elle avait su saisir cette spiritualité.

Au niveau du vocabulaire, les initiés peinent d'ailleurs à exprimer le lien qui les unit à *Ekue*, contrairement aux adeptes de la *santería* ou encore du *palo monte* dont la relation avec l'entité tutélaire, *orisha* ou *infumbe*, est constamment verbalisée dans le registre de l'affectif. *Ekue*, à l'inverse, reste lointain, insaisissable et abstrait dans ses représentations physiques. « *Au final, l'Abakuá ne te donne rien, c'est plutôt toi qui donnes à pure perte, du temps, de l'argent et de l'énergie !* » relève Leonel, membre d'Ebion Efo.

101 Belkis Ayon a consacré la majeure partie de son oeuvre picturale à l'Abakuá (voir figure 4). Au sommet de sa gloire, en 1999, à l'âge de 32 ans, au moment où sa carrière internationale prend son essor, elle se suicide. Des bruits courent alors que c'est en raison de ses tableaux de thématique abakuá, qu'elle a été assassinée pour avoir divulgué des secrets ou qu'une force supérieure qu'elle ne maîtrisait pas l'y a poussée.

Ainsi, dans la plupart des cas, c'est un choix personnel et un réel désir d'intégrer un collectif d'hommes renforçant une masculinité en devenir qui motivent les candidats à l'initiation abakuá¹⁰². En effet, l'Abakuá n'est pas prosélyte, mais les aspirants sont extrêmement motivés et iraient parfois jusqu'à « vouloir mourir pour l'institution » (Pedro Díaz, 1961: 18). Dans un premier temps, l'aspirant – incité par ses pairs ou son cercle familial – devra choisir un parrain abakuá au sein du *jeu* qu'il souhaite intégrer. Ce parrain va se porter garant de sa candidature et épauler le candidat dans les épreuves qui l'attendent. C'est lui qui adressera une demande officielle au comité directeur du *jeu* en question. Cette demande sera examinée et évaluée puis, une fois acceptée, le candidat sera désigné par le terme d'*indíseme* – postulant – jusqu'au jour du *plante* initiatique. Généralement, un ou deux ans s'écoulent entre l'acceptation officielle de la postulation et l'initiation finale. Cette période est une mise à l'épreuve pour le candidat qui sera non seulement soumis à une enquête interne en ce qui concerne son passé et ses antécédents moraux, mais sera aussi sujet aux provocations les plus diverses auxquelles il devra réagir selon l'éthique abakuá.

Les gens dans l'ambiente, quand ils apprennent que tu es indíseme ou abakuá, te testent et te mettent à l'épreuve, c'est dangereux. Ils m'ont présenté à la réunion : « C'est un bon type mais il sait mettre les choses à leur place au besoin (Yodelkis, 25 ans, initié depuis 2 ans, sans emploi).

Par conséquent, être un *indíseme* représente un état de tension nerveuse puisque, durant ce laps de temps, l'aspirant peut à tout moment voir sa candidature rejetée et être ainsi déshonoré à tout jamais au sein du milieu populaire havanais. « *Si tu es indíseme et que tu n'as pas pris de représailles pour une offense, tu ne peux pas te jurer car tu compromets ta puissance* » affirme Tato. Par conséquent, la masculinité du candidat sera remise en question et passée au crible au cours d'une enquête de voisinage menée par des abakuás désignés à cet effet. Les rivaux potentiels et les ennemis profitent de cette occasion pour se manifester et mettent sur le tapis d'anciens différends avec de nouveaux enjeux. Si l'offense n'avait pas été réparée selon le code de l'honneur de l'*ambiente* havanais et qu'aucune conséquence n'en découlait, la postulation est le moment idéal pour ressortir du placard de vieilles querelles non résolues et porter un jugement officiel et sans appel sur un comportement équivoque. Ainsi, selon l'un de mes interlocuteurs, un jeune homme s'était vu refuser l'initiation car il avait prêté une chaîne

102 Reinaldo me confie que c'est à travers la pratique du spiritisme qu'il s'est initié car son esprit protecteur est un mort abakuá qui l'a naturellement guidé dans cette voie. Cependant cette démarche reste isolée.

en or à un ami qui ne la lui avait jamais rendue. Un homme, un vrai, aurait réclamé son bien à grands coups de poings. Ne pas le faire équivaut à être taxé de lâche.

Durant cette période de présentation, l'*indíseme* devra aussi faire la preuve de sa bonne volonté et de sa soumission aux règles édictées par les anciens et à leur autorité. Selon Wilfredo, il devra assister à chaque réunion, participer aux tâches qui lui seront imparties comme par exemple le nettoyage du temple ou l'arrangement du patio. L'*indíseme* le plus méritant sera le premier dans la file à être purifié par l'*íreme* et donc le premier à pénétrer dans le *fambá* pour être initié¹⁰³.

Toutefois, la précarité du statut d'*indíseme* ne se termine qu'au moment de l'entrée dans le *fambá* et non au moment de la décision du collectif dirigeant pour déterminer qui peut s'initier ou non. En effet, il existe des anecdotes mentionnant des interventions théâtrales au moment des *plantas* et de la purification rituelles des *indísemes* en ligne et agenouillés (*limpieza de la fila* : nettoyage de la file). Être relevé et retiré de la file (*levantado de la fila*) est une offense dont le postulant portera les stigmates toute sa vie (Pedro Díaz, 1961). Celui qui a l'audace de le faire s'expose pour sa part à des représailles sanglantes et lance un défi au reste de la *puissance*¹⁰⁴.

103 Le premier homme à être initié au sein d'un *jeu* nouvellement fondé s'appelle *obonekue obon* ou *teromakotero*.

104 S'opposer en public à une initiation équivaut à déclaration de guerre. « *Je suis seul et je m'oppose à la puissance toute entière, j'ai de sacrées couilles quoi !* » commente Eduardo, plaza d'Ebión Efó.



**Figure 19 : File de néophytes
(Photo Felipe Baró Díaz)**

Tu peux être la pire personne au monde mais selon ton comportement dans la prison, ils [les abakuás] te valorisent. J'ai vu de mes propres yeux le Gros Santa Cruz demander que des gens lui maintiennent au sol un type de plus de 100 kilos afin de lui sauter dessus à pieds joints ! Et ensuite, le Gros a été juré dans Efori Mago et est même devenu plaza !! Mayito, le chanteur des Van Van a postulé et le Gros ne l'a pas laissé se jurer, j'étais présent à ce plante. Le Gros a dit : « Jusqu'ici les gens se jurent » et il a séparé la file juste devant Mayito, tout le monde à genoux et les yeux bandés. « Je suis le Nasaco de cette puissance et je décide que la file va jusque là. Mayito tu es mon ami mais tu sais que tu as fait pas mal de conneries » À Pablito FG¹⁰⁵ aussi ils lui ont refusé l'initiation mais ça c'était correct, il a baisé avec trois lesbiennes en même temps, s'est tapé des folles. Chelo, un plaza, lui a dit : « Asere non, même si tu paies c'est non ! (Ivan, 40 ans, ex-prisonnier).

Généralement, bien qu'aucun règlement ne l'établisse, les postulants à l'initiation sont jeunes, entre 15 et 20 ans environ. Il existe des initiations plus tardives, par exemple Wilfredo qui devint abakuá à 40 ans, mais elles font figure d'exception. L'argument de la jeunesse des initiés est d'ailleurs souvent mobilisé pour justifier le choix de tel ou tel *jeu*. Les *jeux* dont la majorité des membres est jeune connaissent un franc succès malgré la réputation prestigieuse de certains autres. Leandro, 24 ans, universitaire, *obonekue* d'Efi Erukanko, un *jeu* nouvellement fondé, précise :

Même si mon père et mes oncles étaient membres de Mutanga, j'ai choisi un jeu de jeunes, sinon tu es tout le temps en train de pleurer tes membres défunts et tu ne peux rien faire.

Ainsi, la vigueur et la fougue des nouvelles recrues non seulement dynamisent les cérémonies et renforcent le corps social de l'Abakuá en assurant sa relève mais interviennent aussi au niveau symbolique et rituel puisqu'*Ekue* s'alimente de leur force physique et de leur sang. « *Ekue aime le sang frais, il y puise sa force* », argumente Adolfo, *obonekue* d'Eron Entati.



Figure 20 : Nouveaux initiés à leur sortie du temple
(Photo Felipe Baró Díaz)

Dans la plupart des cas et dans une première phase, les motivations qui poussent les postulants à l'initiation semblent être d'ordre social. En définitive, au moment de soumettre leur candidature, rares sont les candidats qui sont animés par des raisons mystiques, spirituelles ou religieuses.

Je me suis disputé avec ma famille et j'ai dû prendre le large, je me suis retrouvé à la rue et au coeur du monde marginal. J'en ai fait partie. Je suis devenu abakuá par machisme et pour survivre, respecté de tout le monde, pour aller aux docks chercher du travail (Virgilio, 84 ans, obonekue d'Isún Efó).

En effet, l'Abakuá fait partie du quotidien de la jeunesse des « quartiers marginaux » (*barrios marginales*) et constitue un passage quasi obligé pour acquérir ses galons de noblesse dans le milieu populaire havanais. « *L'Abakuá recherche une reconnaissance sociale, c'est une consécration en tant qu'individu originaire d'un quartier* » constate Tato. Par conséquent, faire partie d'un quartier est source de fierté et un vecteur identitaire très fort. Encore actuellement, le quartier représente un environnement physique et social sécurisant pour la plupart. Le voisinage connaît le parcours de chacun et la solidarité entre voisins est une valeur partagée de tous.

Ricardo el Isún à 80 ans s'asseyait tous les jours à Zanja avec une chaîne en or de 500g autour du cou. Le Ninja de San Leopoldo la lui a volée mais a dû la rendre aussitôt car tous les abakuás qui connaissait Ricardo se sont mis sur le pied de guerre. « Soit tu lui rends la chaîne ou on te découpe en rondelles ! ». Il représentait l'éthique du quartier, les mères de famille lui amenaient les enfants pour qu'il les connaisse. Il savait tout sur le quartier (Iván, ex-prisonnier).

Dans les environs des temples abakuás, la majorité des jeunes fréquente les patios dès l'enfance et s'entraîne déjà à mimer les mouvements de danse de l'*íreme*. Par conséquent, au moment de l'adolescence, être admis au sein de ce collectif d'homme devient un moyen d'intégrer un réseau social dense dont la solidarité entre membres constitue un incontournable et permet aux jeunes d'engranger du capital social et symbolique afin de se construire une masculinité forte et confirmée¹⁰⁶.

Le rituel abakuá d'initiation fait partie de ce que Van Gennep (1994) a qualifié de « rite de passage¹⁰⁷ ». D'une part, la séquence rituelle¹⁰⁸ suit le schéma proposé par Victor Turner (1990) (séparation – liminalité – agrégation) et d'autre part, il s'agit d'un rituel qui marque un changement de statut social pour ceux qui y participent¹⁰⁹. Ainsi, le rituel abakuá constitue

106 La masculinité, telle qu'elle sera abordée plus en avant dans ce chapitre, est problématique selon Gilmore (1990: 11). Contrairement à la féminité dont l'identité de genre est rarement remise en question de manière aussi dramatique, l'homme considéré comme déviant est source de moqueries et la sanction se fait en public. Une réflexion peut être menée sur l'aspect construit de la masculinité qui se range du côté de la culture alors que la féminité se range du côté de la nature (voir Mathieu, 1973).

107 Zempléni (1993) distingue trois sortes d'initiation : les initiations tribales obligatoires des garçons ou, plus rarement, des filles au statut d'adulte de plein droit ; les initiations religieuses électives des divers intermédiaires entre le monde humain et les puissances invisibles (prêtres, devins, possédés, chamans) enfin les initiations facultatives et donc volontaires aux sociétés secrètes (parfois étendues à l'échelle de l'ethnie comme chez les Hopi ou les Mende).

108 C'est-à-dire la mise en file des *indísemes* les yeux bandés, la purification par l'*Eribangando*, l'entrée au temple, l'attente dans l'obscurité, l'initiation et enfin la sortie du temple dans la liesse générale.

109 « Les attaques physiques sur le corps des garçons, sorte de castration symbolique, la mise à distance du monde extérieur à l'intérieur du sanctuaire de la société secrète qui agit comme un objet sexuel et un mécanisme de naissance peuvent être interprétés selon la théorie freudienne de séparation psychologique de la mère et intégration sous l'autorité du père » (Ottenberg, 1988: 337).

une exception dans le champ religieux afro-cubain puisqu'il marque le passage à l'âge adulte des *indisemes* ou confirme au moins l'abandon d'un état d'adolescent encore proche de l'enfance pour une masculinité ostentatoire de mâle confirmé. L'état de liminarité dans lequel se trouvent les néophytes au moment de l'initiation met en scène le collectif des hommes et « donne à penser que celui qui est grand ne pourrait pas être grand sans l'existence des petits et il faut que celui qui est grand fasse l'expérience de ce que c'est d'être petit » (Turner, 1990: 98). L'épreuve morale et physique de la période transitoire puis du rituel initiatique consacrent une masculinité exacerbée et confirment une virilité en devenir. Pour avoir confirmation de son statut de mâle, l'aspirant doit passer par l'humiliation à quatre pattes, les yeux bandés devant l'*íreme* qui le chevauche et le frappe.



Figure 21 : *Íreme* purifiant un *indiseme*
(Photo Felipe Baró Díaz)

Il s'agit de se distancer du monde des femmes qui, dans une société où la masculinité se construit sur le mode machiste, sont celles qui éduquent et accompagnent le petit garçon durant son enfance. Comme le relève Ottenberg (1988: 343), l'initiation à une société secrète d'adultes amène les garçons à une balance entre hiérarchie et égalitarisme. En effet, l'initiation est contrôlée par des hommes plus âgés alors que les initiés forment entre eux un groupe de pairs qui s'identifient les uns aux autres en raison du rite partagé et des expériences qui suivront.

Je me suis juré avec 6 autres gars, bien sûr nous n'avions pas forcément d'affinités mais, à part deux exceptions qui, une fois l'initiation terminée ont délaissé progressivement l'Abakuá, nous nous entendions bien et allions de plante en plante ensemble... c'était la belle époque ! (Eduardo, 55 ans, plaza d'Ebión Efó, barbier).

Les liens tissés par l'expérience partagée durant le processus d'enquête puis au moment du rituel à proprement parler, de la formation de la file puis de l'entrée dans le temple, dépassent ceux qui unissent l'initié au reste du groupe¹¹⁰. D'un point de vue symbolique, le fait de s'unir à *Ekue* en même temps équivaut à sceller un pacte de sang dont *Abasi* est le témoin, ce qui renforce des liens d'amitié et de solidarité entre pairs. Ensuite, les années suivantes, le fait de devenir *plaza* permet d'asseoir son prestige au sein de l'institution abakuá.

Le *plante* est donc un moment privilégié dans la construction d'une identité abakuá puisqu'il permet la mise en scène du collectif des hommes et sa hiérarchie dans un espace temps réduit. Le temps du rite, le mythe fondateur est réactivé par les acteurs sociaux qui perpétuent ainsi le corps social de l'Abakuá à travers les époques. La tension permanente entre individu et collectivité est résolue au moment du *plante*. La collectivité devient le support et le public des mises en scène individuelles des uns et des autres dans un cadre social codifié selon les normes du collectif des hommes. L'essence même d'une identité abakuá se joue au coeur des patios des temples. En ce sens, l'atmosphère survoltée du *plante* cristallise les valeurs véhiculées par cette société secrète. Être abakuá signifie savoir tenir son rôle tant social que religieux au moment des cérémonies, c'est-à-dire savoir se comporter face à la collectivité mais aussi préserver son honneur individuel et revendiquer une attitude de mâle qui s'assume, que ce soit à travers les interactions de franche camaraderie virile avec les *ecobios*, l'absorption d'une grande quantité d'alcool ou encore l'adoption d'une gestuelle codifiée et

110 Dans la *santería*, deux personnes qui reçoivent la main d'Orula – cérémonie qui précède la saint et détermine quel est l'*orisha* tutélaire de la personne – ou « font leur saint » en même temps deviennent aussi frères ou soeurs de religion.

vindicative. L'apprentissage d'une posture corporelle adéquate se fait au quotidien dans le groupe de pairs et éclate au grand jour au moment du *plante*. Le modelage du corps du néophyte tend à incarner un idéal masculin qui se construit dans la compétition et par conséquent dans l'interaction permanente avec autrui.

Plante Equeregua Momi, Marianao

[Extrait du journal de terrain, date 3 mars 2007]

Il est 6h30, le jour se lève sur La Havane. Dans le chaos d'un petit matin bruyant, un bus dégingué et crasseux nous amène à Marianao, un quartier populaire à la périphérie urbaine de la capitale. La plupart des passagers se rendent au même endroit que nous, leur tenue ne laisse planer aucun doute quant à leur affiliation religieuse. Béret blanc, tatouages et T-shirts aux emblèmes des *puissances* havanaises sont des marqueurs identitaires facilement déchiffrables : La Havane redevient *Itia Nuncue* [nom abakuá du territoire havanais] le temps du rite, un territoire abakuá de légende.

Nous arrivons sur place à 7 heures. La ruelle de terre battue qui mène au temple d'Equeregua Momi est bruyante. Un barrage policier contrôle les identités et procède à une fouille corporelle, les représentants de l'ordre auraient d'ailleurs déjà confisqué deux couteaux et un pistolet. Dans un brouhaha général, de petits groupes commentent l'événement et se racontent des anecdotes. *Como suena el brikamo!* (écoute le *brikamo*) lance à la cantonade un homme entre deux âges, adossé à un arbre. À l'entrée du patio, une colombe vivante est attachée au portique, obligeant chacun à passer dessous pour pénétrer dans l'enceinte du temple. Cette colombe, placée par *Nasacó*, le sorcier du groupe, doit empêcher toute tragédie et calmer les esprits. La musique, les chants des initiés recouvrent le mugissement d'*Ekue* qui s'échappe de la porte du temple. Des litres de bière circulent, des bouteilles de rhum passent de main en main. Une vendeuse de sandwichs se faufile parmi la foule. À ma gauche, un homme évoque ses faits d'armes et explique qu'il a dû dégainer un pistolet pour mettre en joue un homme qui voulait le poignarder lors d'une fête. « *Tu es fou, je ne vais pas te regarder me tuer si j'ai des couilles trois fois plus*

grosses que les tiennes, pédé. Alors t'imagines la suite, la bagarre, quelques coups de feu, chaud quoi ?! »

Soudain, le *lyamba* d'Equeregua Momi fait cesser la musique : « *Sachez que je viens d'apprendre qu'il y a des couteaux qui se baladent, sortez-les immédiatement pour que je les confisque. Nous ne voulons pas que quelqu'un gâche notre fête. Nous ne sommes pas des bandits !* ». Quelques individus s'agitent à l'entrée du patio, les commentaires reprennent leur cours et la musique enchaîne. Une heure plus tard, guidée par le *lyamba* et ses acolytes, la file se forme sur l'aile gauche du temple¹¹¹. 15 futurs initiés, le torse nu, en short et sans chaussures se mettent en rang dans l'excitation générale, accompagnés de leurs parrains respectifs. La formation de la file marque pour les *indísemes*, la fin de la période de probation et leur première opération rituelle au sein de l'Abakuá. *Nasacó* prépare la *wemba*, mélange d'eau-de vie, d'herbes et de poudres diverses qui ôtera toute influence néfaste du corps des néophytes et leur donnera la force nécessaire pour affronter l'initiation. Les esprits s'échauffent, les musiciens reprennent les slogans d'Equeregua Momi (la *meta*). Commencent alors les opérations rituelles de marquage du corps à la craie jaune¹¹². *Empegó*, le *plaza* responsable des signes rituels, recouvre le front, la poitrine, les bras, les jambes et le dos des signes rituels (*firmas*) puis les néophytes sont aspergés de *wemba*, nettoyés avec des herbes, de l'eau-de-vie et enfin purifiés à l'encens. Les yeux bandés, ils s'agenouillent sur le sol.

L'*íreme Eribangando*¹¹³ sort alors du *fambá*, guidé dans ses pérégrinations par l'Enkrikamo qui l'oriente à l'aide de son tambour. Tenant à la main droite un coq et dans la main gauche un morceau de canne à sucre, l'*íreme* entreprend de « nettoyer la file », usant d'un procédé religieux qui consiste à faire passer les mauvaises énergies de l'être humain à l'animal pour s'en débarrasser ensuite. Les gestes sont brutaux, les néophytes malmenés.

111 Lors du rite initiatique, il s'agit de distinguer ce qui se passe dans le patio est donc accessible à tous, hommes, femmes, initiés ou non, de ce qui se passe à l'intérieur du temple soit la consécration des adeptes à proprement parler dont l'accès est réservé aux seuls initiés et plus particulièrement aux *plazas*.

112 La craie jaune est le symbole de la vie, la craie blanche celui de la mort. Ainsi le rituel funéraire marque le corps du défunt à la craie blanche alors que le rite initiatique marque les néophytes à la craie jaune.

113 Les rites initiatiques rendent visibles ou audibles les êtres invisibles qui mettent au monde les néophytes, en l'occurrence le tambour *Ekue* et les *íremes*. Pour une analyse du statut des êtres initiatiques, voir Zemléni (1993).

L'*íreme* leur donne des coups des pieds, les frappe avec le morceau de canne à sucre, monte sur leur dos sans aucun ménagement. La foule, exaltée, chante frénétiquement « *son para wayo este gallo maé Eribangando este gallo maé*¹¹⁴ », le slogan qui marque le début du processus initiatique et encourage l'*íreme*. Une femme, aux premières loges, s'égosille avec enthousiasme. Prêt à se faire initier, les yeux bandés, il y a un *santero*. L'*íreme* le malmène mais ne le chevauche pas car, selon l'ordre des initiations religieuses, *rien ne peut se placer au-dessus du saint*. Entre chaque candidat, *Eribangando*, le personnage masqué, se précipite hors du patio pour y jeter les mauvaises énergies récoltées. Il se déplace à l'aveugle, courant en tous sens de manière désordonnée, manquant de trébucher ou de se cogner contre quelqu'un du public. L'*Enkrikamo* qui le guide tente tant bien que mal de le canaliser. À tout bout de champ, il se jette sur un membre du public et le nettoie à l'aide du coq. Il feint même de se jeter sur un policier épouvanté. Une fois sa besogne achevée, tous les candidats, accompagnés de leurs parrains respectifs, sont acheminés en file indienne vers l'intérieur du temple.



Figure 22 : *Indíseme* conduit au temple par son parrain
(Photo Felipe Baró Díaz)

114 Ce mélange d'espagnol et de *brikamo* évoque la purification des néophytes à l'aide du coq par l'*íreme Eribangando*.

À la porte du *fambá*, *Nasacó* les reçoit « *Jeyei bariba benkama* » et leur fait faire trois tours sur eux-mêmes avant de les introduire dans l'obscurité du temple. *Eribangando* les suit.



Figure 23 : *Indíseme* allant être introduit dans la chambre sacrée
(Photo Felipe Baró Díaz)

Il est 9h15, toute la file est entrée, l'attente commence. Dans le patio, la fête bat son plein. Bière et rhum circulent au milieu d'une foule survoltée. Deux adolescents exhibent et comparent leurs tatouages.

Une dispute à couteaux tirés éclate entre deux groupes de jeunes, chacun voulant chanter le slogan de son jeu et s'imposer momentanément dans le patio. Une fois de plus, le *Iyamba* intervient pour rétablir l'ordre. La musique reprend de plus belle et finit par couvrir le tumulte de la dispute. La chaleur est intense, les esprits s'échauffent.

En aparté, hors du patio, une discussion animée entre quatre *ecobios* s'amorce. Le premier se plaint car, malgré un lien de parenté avec le

fondateur d'Equeregua Momi, il n'a pas été autorisé à pénétrer dans le *fambá* alors qu'un *ecobio* suspendu a été toléré dans le patio. « L'Ekueñon a dit que celui qui l'arrêtait était menacé d'un tir de pistolet ». Les trois autres tentent de le raisonner : « Tu es trop impétueux, tu ne peux pas faire justice tout seul ! ». Ce à quoi il rétorque : « Celui qui devient *abakuá* pour jouer les durs à cuire se trompe lourdement, l'*Abakuá* c'est du compromis et de la sueur ».

Une rumeur circule dans le patio, l'un des *indísemes* aurait été refusé au moment de sceller son pacte avec *Ekue*. « Ça risque de chauffer à la sortie du *fambá* mais normalement quelqu'un dont la candidature n'est pas conforme ne devrait jamais pouvoir prendre place dans une file, il devrait être éliminé avant ! », commente, amer un homme d'une cinquantaine d'années.

Cependant, aucun incident n'est à déplorer lorsque, 4 heures plus tard les nouveaux initiés quittent le *fambá* dans la liesse générale, entourés des membres de leur famille et de leur parrain. Du cidre est aspergé sur l'assistance et les jeunes *obonekues* peuvent, tour à tour, porter les attributs sacrés du jeu (les bâtons – *muñones* – le *Seseribo* – le tambour de l'*Isué* dont on ne joue jamais mais qui s'exhibe lors de la procession, etc.). Juché sur les épaules d'un acolyte, un nouvel initié arbore fièrement une cape brodée au nom de son *jeu*. Le temps de la procession est enfin venu. Deux *íremes* ouvrent la marche, le cortège sort du patio et s'avance dans la ruelle pour s'arrêter devant chaque temple et rendre compte de l'acte rituel qui vient de se produire, arborant fièrement les attributs sacrés d'Equeregua Momi au son de l'orchestre. Los Pocitos est une terre *abakuá*. Dans un espace réduit se trouvent les temples d'Efori Como – la *puissance* la plus ancienne et l'un des premiers temples à s'être construit – Efori Buma, Equeregua Momi, Ebión Efo, Usagaré Mutanga, Isún Efo et Ita Amananyuao. La procession s'arrête devant la maison d'un haut dignitaire *abakuá* âgé de grand renom afin de lui rendre hommage. Les *íremes* mettent le genou à terre en signe d'allégeance. L'animation dans les rues est à son comble, des vendeurs ambulants proposent des fritures, les enfants, émoustillés, suivent le cortège en courant. Une heure plus tard, les *íremes* et les *plazas* regagnent le *fambá*. La tension retombe, le public se retire peu à peu.

La dernière partie de la cérémonie est consacrée au rite de la communion. L'*Empegó* trace une énorme *firma* sur le sol et y dépose une bouteille de rhum et d'eau-de-vie. Les initiés se placent en cercle autour. L'*Enkandemo* amène la nourriture rituelle qui provient des sacrifices d'animaux nécessaires au rite, en l'occurrence du coq. L'*Eribangando* commence par en jeter des morceaux aux quatre directions, guidé dans sa tâche par l'*Enkrikamo* puis chaque novice recevra une part qu'il mastiquera consciencieusement en tournant autour de la *firma* dans le sens des aiguilles d'une montre pour parachever l'union avec *Ekue*. *Eribangando* a terminé sa tâche, il retourne dans l'obscurité de la chambre sacrée. Il est 17h30, le patio se vide peu à peu. Un homme âgé, passablement éméché affirme « *Des 25 enkrikamos que compte Cuba, aucun ne parle un brikamo aussi juste que le mien !* » Dans mon dos, un jeune de 18 ans rétorque que cette attitude de conservatisme est anti-jeune.

B. L'initié et ses ecobios

La solidarité qui unit entre eux les membres d'une même *puissance* est institutionnalisée au niveau du règlement abakuá qui stipule que tout *ecobio* dans le besoin doit être secouru ou qu'il est absolument interdit de se battre avec un frère de *jeu*. Cependant, l'entraide mutuelle, base fondatrice de la société secrète abakuá, est contrebalancée par une forte rivalité dans l'espace public où les jeux de pouvoir entre hommes se terminent généralement dans l'affrontement physique dont le corps est l'interprète privilégié. Les *ecobios* sont en réalité des partenaires de théâtre, à la fois acteurs et spectateurs d'une mise en scène de la masculinité de type machiste. L'interaction qui lie l'initié à ses frères de *jeu* fait partie des stratégies de pouvoir mobilisées dans l'espace urbain et suit une trame codifiée. Comme le souligne Goffman (1973: 41) :

Quand un acteur se trouve en présence d'un public, sa représentation tend à s'incorporer et à illustrer les valeurs sociales officiellement reconnues, bien plus en fait que n'y tend d'ordinaire son comportement. Il s'agit en quelque sorte d'une cérémonie, d'une expression revivifiée et d'une réaffirmation des valeurs morales de la communauté.

L'archétype de l'Abakuá correspond à toute une série de caractéristiques qualifiées de «caractères de statuts auxiliaires» (Hughes dans Becker, 2004: 150) qui dressent de lui un portrait, certes parfois caricatural, mais qui correspond aux attentes de ses pairs et de la

société en général. Ces attentes, bien qu'interprétées différemment sont relativement similaires dans leur contenu. Physiquement sûr de lui, il arbore tatouage (voir figure 9) et dents en or avec fierté, est impulsif, parle fort et se balade à torse nu dans le patio des temples. Ainsi, de mon point de vue, les *ecobios* rendent possible la performance du genre à travers une sociabilité masculine propre à l'*ambiente* havanais, ils sont ceux qui soutiennent l'initié en cas de difficulté mais aussi ceux qui le jugent, lui tendent des pièges et le condamnent.

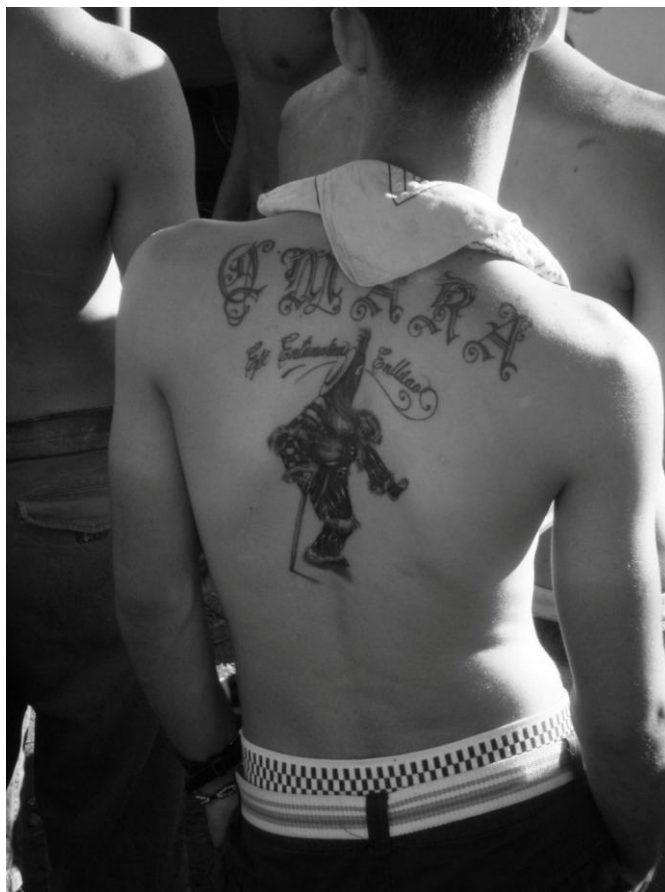


Figure 24 : Tatouage d'*íreme*
(Photo Géraldine Morel)

1. La loi du secret

Le fait que l'Abakuá continue à se revendiquer en tant que société secrète malgré l'évolution historique que l'institution a connue et le fait que ses membres manifestent de manière ostentatoire leur appartenance religieuse – source de fierté dans l'*ambiente* havanais – induit une réflexion sur la religiosité abakuá et sa projection sociale. L'étiquette « secrète » ne permet en aucun cas de la distinguer d'autres pratiques religieuses telle la *santería* qui dissimulent aux yeux des profanes certaines opérations rituelles, confinées géographiquement

à une chambre sacrée. En réalité, toutes les modalités de cultes afro-cubains fonctionnent sur le principe du secret qui est révélé par le biais de l'initiation. Le secret consiste en une série de gestes, de formules, d'objets et de savoirs dont l'efficacité rituelle permet la naissance d'un nouvel adepte. La parution en 1958 de l'ouvrage de Lydia Cabrera *La sociedad secreta abakuá narrada por viejos adeptos* avait d'ailleurs soulevé un tollé. Lydia Cabrera y publie une photo d'un tambour sacré *Ekue*, objet qui condense en son sein le concept du secret abakuá. En effet, parmi les initiés, seuls les hauts dignitaires ont le droit de voir *Ekue* et seuls certains peuvent le manipuler. La vision du tambour sacré *Ekue* constitue donc une part importante du secret abakuá. La force symbolique de cet objet de culte est encore accentuée par les relations complexes et ambiguës qui lient les adeptes à la divinité abakuá *Abasi*. Lointain et distant, *Ekue* qui incarne la voix de *Tanze*, le poisson sacré intermédiaire d'*Abasi* sur terre, fait entendre sa voix gutturale au moment des *plantas* et est réputé mystérieux et puissant.

Enfin, en quoi l'institution abakuá est-elle encore secrète ? Les descriptions minutieuses fournies par Lydia Cabrera permettraient, selon Eduardo, *plaza* d'Ebión Efo de « reconstituer entièrement l'Abakuá s'il venait à disparaître », mais ne sauraient en aucun cas rendre compte des variations rituelles pratiquées par certaines *puissances* ni du savoir-faire de ses membres. En réalité, le secret, en dépit de son contenu, permet avant tout de distinguer ceux qui le possèdent de ceux qui n'y ont pas accès et de ceux qui n'y auront jamais accès soit les abakuás des autres hommes puis des femmes et des homosexuels selon le concept de « rites d'institution » de Bourdieu (1982). Ainsi, l'acte constitutif du secret est un acte de non-révélation qui implique au moins deux partenaires liés par un rapport négatif : le détenteur du contenu mis à l'écart et le destinataire visé ou concerné par le contenu refusé, d'où le caractère interactif du secret (Zempléni, 1996: 23), destiné tout autant aux initiés qu'aux exclus¹¹⁵ et dont la fonction est primordiale pour le mode de fonctionnement de l'institution, au-delà de son contenu. La connaissance du secret abakuá implique non seulement d'avoir été soumis à l'épreuve de l'initiation mais encore d'avoir rempli avec succès les critères de sélection des membres (ne pas être un lâche, un délateur ou un homosexuel passif). Comme Goffman (1973) le relève, les secrets d'initiés marquent l'appartenance d'un individu à un groupe et contribuent à ce que ce groupe se sente distinct et différent de ceux qui ne sont pas dans le secret. Ils donnent un contenu intellectuellement objectif au sentiment subjectif de distance

115 « Le secret est un fait social qui se nourrit de la tension constamment entretenue entre un dedans et un dehors » (Zempléni, 1996: 25).

sociale. De la sorte, « *il faut maintenir un certain degré de secretivité dans la pratique pour maintenir le compromis* » relève Lázara Menéndez¹¹⁶ et donc renforcer l'esprit de cohésion du groupe. Dignes d'accéder au secret, les jeunes initiés n'en maîtrisent toutefois pas le contenu. Sur le terrain, il m'était plus facile de mener un entretien avec un *plaza* plus âgé qu'avec un *obonekue* initié récemment, ce dernier craignant de révéler des secrets et de s'attirer les foudres des aînés. En définitive, le novice devra apprendre non pas tant la nature du secret que la manière de s'en servir. Par exemple, le mythe de *Sikán* qui fait pourtant partie d'une connaissance générale de la culture cubaine et qui peut être lu dans des recueils mythologiques de religion afro-cubaine, est souvent méconnu des jeunes initiés qui hésitaient même à l'évoquer lors des entretiens ou alors seulement par bribes.

Dans la pratique, la loi du secret est encore plus importante que le secret lui-même et son contenu. Il s'agit de ne pas divulguer les affaires internes de l'institution et surtout de soutenir inconditionnellement ses *ecobios* en difficultés. Les agissements illégaux de certains sont couverts par la solidarité masculine qui unit les abakuás entre eux. « *Pour le délinquant, il y a un intérêt de praxis – solidarité, loi du secret – à s'initier* » remarque Tato Quiñones. Personne ne dénonce un pair à des instances supérieures telles que la police. Si la faute est grave, il faudra convaincre le coupable de se dénoncer. Tato me donne l'exemple d'un ami abakuá qui cultivait de la marijuana dans le jardin de son amante. Le mari de cette dernière, malade et vieux, occupait le rez-de-chaussée de la maison depuis leur séparation. Un jour, les forces de police l'arrêtèrent brutalement pour trafic de stupéfiant alors qu'il ignorait tout de la plantation qui ornait son jardin. Paniqué, le responsable de la plantation trouva refuge chez Tato qui lui expliqua, qu'en vertu du code de l'honneur abakuá, il ne pouvait en aucun cas laisser un innocent être condamné à sa place. Il se dénonça et fut emprisonné huit ans, soutenu dans cette épreuve par ses *ecobios* qui lui rendaient visite régulièrement à la prison. Selon la morale abakuá, le criminel ne devrait en aucun cas abuser de l'innocence de ses victimes ou s'en prendre à plus faible que soi.

Finalement, être abakuá, c'est aussi démontrer sa capacité à se taire et à passer sous silence les secrets religieux et rituels, de même que les secrets du quotidien, les magouilles pour survivre, les intrigues au cœur de l'*ambiente*. La parole est un élément fondamental dans l'évaluation de la masculinité des adeptes : respect de la parole donnée au moment de

116 Doyenne de la Chaire d'Histoire de l'Art de l'Université de La Havane jusqu'en 2009, Lázara Menéndez est une chercheuse en sciences sociales reconnue internationalement pour la pertinence de son travail sur la *santería* et d'autres modalités religieuses d'un point de vue analytique et critique.

l'initiation – l'initié « se jure » (*se jura*) dans l'Abakuá¹¹⁷, il prête donc allégeance à la *puissance* qui l'initie – mais aussi le ragot, la rumeur¹¹⁸ et les provocations verbales qui menacent l'intégrité morale de l'initié. Les femmes, réputées être de grandes bavardes¹¹⁹ et donc colporter les secrets des uns et des autres seraient exclues des rangs de la société secrète pour cette raison, *Sikán* ayant révélé la découverte du poisson *Tanze* à son amant *Mokongo*. Il est pourtant clair que celui qui émet le jugement de valeur et le diffuse à large échelle est l'homme abakuá et par extension l'*ambiental*, l'homme de l'*ambiente*. La réputation et le prestige se font et se défont au gré des échanges verbaux entre initiés et les conflits prennent naissance dans les bruits de couloir qui entourent les *plantas* pour se résoudre, au final, par l'affrontement physique.

Quand je me suis juré, les caïds c'étaient les abakuás. Si tu es à un endroit en famille et qu'il y a un problème avec quelqu'un de ton jeu, tu es obligé de t'en mêler, même sans vouloir. La rumeur peut gâcher une vie humaine. Si un incident se produit, que personne ne réagit, l'information circule et prend de l'ampleur, on désigne même ta copine comme « la fiancée du lâche » et tu n'as pas le choix, tu dois presque tuer à contre-cœur¹²⁰ (Úlises, 32 ans, obonekue d'Eron Entati et maçon).

Le ragot sert à structurer les rapports entre initiés et est essentiel à l'exercice du pouvoir dans le milieu populaire havanais entre ceux qui répandent les rumeurs et ceux qui les subissent. Comme le constate Ghasarian (1991: 136), le prestige dépend au final des opinions d'adversaires potentiels. Cette parole, peu contrôlée entre pairs et donc non réprimandée devient aussitôt suspecte si elle quitte le cadre social de l'*ambiente*. En conséquence, émettre des informations à des fonctionnaires d'État est passible de suspension et verra l'auteur de cet acte taxé du qualificatif de « chèvre » (*chiva, chivatón*), soit « indic » de la police. Tant que l'information reste au sein de l'Abakuá, il n'y a aucun problème puisque les normes comportementales en vigueur sont connues de tous. Le secret, en quelque sorte, sert de paravent à toutes sortes de pratiques religieuses ou sociales en tant que facteur de cohésion principal, qu'il s'agisse d'un secret rituel partagé par les initiés et qui les distingue du reste

117 Au moment de sceller son pacte avec *Ekue*, le néophyte donne sa parole qu'il va respecter ses engagements.

118 Ainsi que le constate Certeau (1998: 161) « la rumeur est toujours injonctive, instauratrice et conséquence d'un nivellement de l'espace, créatrice de mouvements communs qui renforcent un ordre en ajoutant un faire-croire au faire-faire. Les récits diversifient, les rumeurs totalisent ».

119 C'est aussi le cas à l'île de la Réunion entre autres, où les femmes, par la pratique du commérage allusif, remettent en question l'honneur des uns et des autres (Ghasarian, 1991: 136).

120 Ce type d'obligation morale amène une réflexion sur le sens du courage que Bourdieu (1998) associe à une certaine forme de lâcheté, évoquant des actes tels que tuer, torturer ou violer perpétrés dans une crainte virile de se voir exclu du monde des hommes en cas de refus.

des hommes ou de pratiques sociales secrètes (trafic, vol, intrigues entre membres). Ainsi, le secret est au cœur de la construction identitaire abakuá et est constamment mobilisé rhétoriquement par ses membres pour mettre à distance un interlocuteur, utilisant en cela un procédé qui a fait les preuves de son efficacité sous la Colonie, au moment des persécutions et des déportations d'abakuás à Ceuta ou Fernando Poo.

La hiérarchie a d'ailleurs la mainmise sur l'information qui circule à l'intérieur de l'Abakuá et sur celle qui concerne l'Abakuá. Quiconque livre des informations à des non-initiés et qui plus est dans la sphère publique se heurte la plupart du temps à la censure du collectif, en dépit du contenu du renseignement, pourtant souvent de notoriété publique. Il s'agit de contrôler les jeux de pouvoir, de limiter l'autonomie de l'individu et la mise en scène d'une connaissance individuelle qui échappe aux dirigeants actuels. Le récit de vie de Tato Quiñones et son parcours dans l'institution abakuá sont paradigmatiques des enjeux de pouvoir dans le milieu populaire havanais. J'ai commencé mon enquête de terrain par ce témoignage qui a orienté mes recherches futures et ma problématique et qui reflète parfaitement les interactions sociales qui se déroulent sur fond religieux.

2. Être abakuá et écrivain : Tato Quiñones

En réalité, je n'ai pas un parcours de vie typique du ñañigo. Je suis né le 5 août 1942, ma mère était une mulâtre de La Havane, employée domestique et mon père un mulâtre paysan de Pinar del Rio. Jusqu'à 10 ans, j'ai vécu dans le quartier de Jesús María. Lors du coup d'état de Batista en 1952, mon père est accusé d'être l'auteur intellectuel d'un assassinat et est incarcéré. Suite à cet événement, ma mère, grâce aux économies de mon père, va louer un appartement dans le quartier de la Ceiba. Nous étions la deuxième famille non blanche à s'installer dans le coin et ce fut traumatisant. Je préférerais largement vivre dans le quartier de ma grand-mère à cause de la discrimination dont j'étais victime alors. Le père de ma grand-mère était abakuá et blanc. J'ai passé mon école primaire avec grandes difficultés, entre Jesús María et la Ceiba. En 1958, je suis emprisonné pour des conneries et je me brouille avec mon père.

La Révolution arrive, j'intègre ses rangs car je me sens concerné. Je me marie avec Tania, la mère d'Hortensia. Ensuite avec une psychologue française, la mère de Laura et mon troisième mariage va donner naissance à Camilo.

Je suis un lecteur assidu et autodidacte avec une vocation pour le journalisme. En 1968, je commence à travailler dans ce domaine au bulletin d'informations de Radio Rebelde et ensuite je passe à la revue Cuba. En 1970, j'écris un livre sur la récolte de la canne à sucre et je gagne un prix de l'UNEAC [Unión Nacional de Escritores y Artistas Cubanos].

En 1972, Juan Carlos Tabio [réalisateur du film de fiction « Fresa y Chocolate¹²¹ »] s'apprête à tourner un documentaire sur la délinquance, un sujet qui nous passionne tous deux. J'aimerais expliquer pourquoi la délinquance existe. Deux thèmes relevant vont se détacher : le noir et l'Abakuá. À ce moment, grâce à l'ICAIC [Instituto Cubano de Arte y Cine], nous avons eu la chance d'obtenir un rendez-vous à la prison de La Havane avec des hauts dignitaires abakuás qui luttèrent pour une reconnaissance de leur institution. L'athéisme politique de l'époque rendait tout plus difficile. Le leader de ce groupe, Fernando Valdès Diviño avait à peine 30 ans, il était né et avait grandi dans le quartier de las Yaguas et il défendait la cause abakuá avec tant d'ardeur et de lucidité que je me souviens encore de l'impact qu'a eu sur moi cette rencontre. Il est devenu mon ami.

À cette période, je n'avais pas de travail fixe et le Centre d'Investigation, d'Orientation et Evaluation Pénale m'a proposé un poste de professeur d'histoire à la prison. J'ai occupé ce poste jusqu'à ce que la prison s'installe au Combinado del Este.

Fernando voulait changer l'image de l'Abakuá à Cuba. Suite à une réunion à Atarès, il a fondé l'Unité Abakuá en 1973. J'avais le rôle d'assesseur culturel en somme. Cette cause me parut si digne d'intérêt et si légitime que je m'y suis engagé, puisqu'il s'agissait de la plus vieille institution cubaine et aussi de la plus marginalisée. Cette bataille m'a emballé.

À ce moment, je n'étais pas encore abakuá mais les gens commençaient à se demander qui j'étais et cela créait des tensions. J'ai décidé de m'initier pour y remédier et j'ai choisi le jeu de mon grand-père, Muñanga Efo pour postuler. Ma candidature a duré trois ans puisque les autorités ne donnaient pas l'autorisation de réaliser de cérémonie d'initiation. J'ai publié deux articles : « Cabildos de Nation et jeux abakuás » et « La légende de Sikan ».

Cela m'a amené des ennuis et je n'avais même pas encore postulé. C'est une longue histoire un peu déprimante. La période de postulation devrait normalement engendrer des liens de franche camaraderie entre les aspirants. Mais il y avait une grande rivalité qui existait entre le neveu du Iyamba de Muñanga, Vicente de Cayo Hueso qui avait tué un homme d'un coup de feu durant une panne d'électricité et avait ainsi été emprisonné durant 15 ans et Lionel, le tout pour une histoire de jupons. Lionel est initié mais pas Vicente puisqu'il est sous les verrous. Lorsqu'il est libéré, il souhaite réactiver sa postulation. À Zanzas et Oquendo, dans le solar de l'Afrique, ils en viennent aux mains. Vicente chute, Lionel dégaine son pénis, le lui passe sur le visage et pisse. La puissance prend connaissance de l'épisode et refuse d'initier Vicente en raison de l'humiliation subie. Vicente veut se venger et lui assène un coup de couteau. Lionel va à l'hôpital et dénonce son agresseur ce qui fait de lui un délateur, condition inacceptable et indigne d'un abakuá. Ainsi Vicente retourne en prison et Lionel est banni de sa puissance.

À sa sortie de prison, Vicente veut se présenter chez Kamaroro, un jeu réputé et demande une lettre d'aval de Muñanga qui lui sera refusée sous prétexte que ce procédé n'a jamais abouti alors qu'il y a avait eu des précédents. Son frère s'était

121 Ce film de fiction sorti en 1993, en pleine Période Spéciale raconte l'amitié entre un jeune étudiant et un homosexuel à La Havane. Il met en scène un certain mode de vie urbain dans les quartiers populaires du centre et propose une vision tolérante de l'homosexualité.

aussi présenté chez Muñanga mais des bruits couraient qu'il était indic du chef de secteur. Son activité de délateur et son manque de courage lors d'un incident personnel lui fermeront l'accès au statut tant convoité d'initié. Mais parler de tout ça me fait du mal...

Le Iyamba n'a pas supporté ce qui s'est passé avec son deuxième neveu et les liens du sang ont été les plus forts. La veille de la cérémonie, il a sorti du temple tous les attributs religieux et les a emmenés chez lui. Après quelques recherches, il est retrouvé à Alamar et remet le tout. Pour ce geste, il fut sanctionné à 30 ans de suspension et accusa Fernando d'être responsable de cet épisode. À l'origine, Fernando et lui avaient fait un pacte alors qu'ils étaient de jeunes ecobios : le dernier qui mourrait réaliserait la cérémonie funèbre de l'autre. Avec cet épisode, le pacte est rompu. Pendant ces 30 ans de suspension, le Iyamba deviendra babalao et se retrouvera nez à nez avec Fernando lors d'un anniversaire de saint. Il le provoque et me désigne ouvertement comme étant plus intelligent que Fernando.

En 1977, je m'initie au cours du premier plante mené par Muñanga après 10 ans de silence. Les années qui vont suivre vont être celles de la lutte pour une reconnaissance officielle. Il fallait que le gouvernement nous donne le droit et les moyens d'exister. Fernando était un meneur d'hommes inné, il a commencé à travailler au port et en moins de 6 mois il était déjà dirigeant syndical. Mais au fur et à mesure que ses responsabilités au port augmentaient, il a dû mettre de côté le militantisme abakuá. En 1996, le gouvernement fait un pas décisif pour la reconnaissance de l'Abakuá mais Fernando était absent. Il est tombé malade et a préféré se suicider d'une balle dans la tête. Les gens qui prirent la tête de ce nouvel organisme officiel n'avaient jamais rien fait pour cette cause. En 1998, à l'enterrement de Fernando, de nombreux ecobios de Muñanga m'ont demandé s'ils pouvaient compter sur moi. Bien sûr, mon engagement dure toute une vie, jusqu'à la mort.

Le Parti veut me donner la direction de l'association de ñañigos mais je ne suis ni plaza ni meneur d'hommes. Nachi, un blanc qui prétendait être chauffeur de ministre, fils de Changó, dirige alors le jeu. Il a déjà eu des problèmes avec un jeune babalao dont la femme avait eu une aventure avec lui. Surpris au motel, le mari trompé le coupe au visage, à la poitrine et défonce sa voiture à grands coups de barre de fer. Le père du babalao, lui-même Iyamba d'un autre jeu soudoie Nachi pour que les choses se tassent. Nachi accepte l'argent. On me demande conseil et on évoque des représailles avec un pistolet. J'ai répondu que tout ceci était ridicule mais qu'en plus, ayant accepté l'argent, il se retrouvait pieds et poings liés. Les esprits s'échauffèrent et la réunion s'agita car les jeunes réclamaient justice. On remit le thème de la suspension du Iyamba sur le tapis et je leur dis : « Réintégrez-le si tel est votre souhait, mais sans Fernando il n'est rien ».

En 1996, je filme un documentaire sur la prostitution qui fut interdit par le Parti. À cette occasion, j'ai recueilli un témoignage visuel de Nilo qui témoigne que des prostituées louent leurs services pour 10 cts, debout près de la ligne de chemin de fer. Il m'en demande une copie mais comme le film n'a jamais vu le jour et que tout le matériel m'a été confisqué, je n'ai rien pu lui donner. Il ne me le pardonnera jamais.

Sur mon initiative, un livre de Natalia Bolivar est présenté au temple de Muñanga en présence de l'ambassadeur d'Italie. Nilo lui propose le temple d'Abarako pour

son prochain ouvrage. Natalia va rédiger un livre à 4 mains avec un journaliste espagnol sur la religiosité populaire. Le livre s'intitule Cuba santa et me paraît excellent. Ils voulaient un informateur pour la partie abakuá. Je me suis rendu chez Fernando mais il était absent. Nous avons donc bu une malta avec le journaliste à l'hôtel Ambos Mundos et il m'a finalement interviewé.

Au moment de m'initier à Ifá, j'ai été invité aux USA, à Washington DC à une table ronde sur la religiosité à Cuba ou participaient Sosa Rodriguez, Lazara Menéndez et Natalia Bolivar. Dès mon retour, j'apprends que le jeu veut me suspendre car Nilo raconte que je vis du commerce de la religion, que je vends des infos au journaliste espagnol. Il a d'ailleurs reçu l'ouvrage des mains de la directrice du département des affaires religieuses du Parti. Je sors armé et me rends au temple. Nachi m'attend et me dit de me calmer, que j'ai de toute façon droit à un procès et que je ferais mieux d'être patient. Je m'initie à Ifá et mon signe est irete sukankola, irete detura, un signe qui m'avertit de problèmes avec la justice et m'exhorte à utiliser mon intelligence pour contrer la calomnie. Lorsque je sors de la chambre d'Ifá, j'apprends qu'ils ont envoyé une lettre à l'UNEAC pour les avertir de ma suspension et de l'accusation d'imposteur, pseudo-intellectuel et profiteur de la religion mais sans avertir l'ensemble des puissances havanaises ni mes ecobios comme l'exige la procédure.

« Tout ça t'apprendra à jeter des fleurs aux porcs », m'a fait remarquer à juste titre Adnan Rodriguez, un ami.

30 ans de lutte jetés aux orties à cause de la jalousie, de la lâcheté et de la rancoeur des médiocres. Ifá m'a sauvé à ce moment-là, je n'ai pas réagi. J'ai appris par la suite que la lettre était l'oeuvre de Nilo et d'un boiteux qui avait manqué de respect au Mokongo de mon jeu, un vieux noir. En son temps, j'avais remis ce malpropre à sa place, il ne l'a pas supporté.

Je suis un combattant de Playa Girón [la baie des Cochons], fondateur de CDR [Comité de Defensa de la Revolución]. Quand la Révolution s'est égarée, je suis parti pour Camaguey travailler la terre. J'aime être au premier rang et lorsque j'ai rencontré la cause abakuá, j'ai trouvé un espace idéal pour la lutte, pour le combat de la marginalité contre le pouvoir révolutionnaire. Pour être mouillé jusqu'au cou, je me suis initié. La foi envers le fondement abakuá est la foi en l'homme, en l'être humain et son destin, c'est Fernando qui me l'a appris. C'est la même motivation qui me relie à Victor¹²², il est juste et marginalisé, c'est un révolutionnaire de la religion, il s'investit et me vouvoie. Initier des femmes à Ifá c'est comme initier des blancs au temps de Petit, il est meneur d'hommes. Je suis un cimarron¹²³, un franc-tireur, où je pose mon oeil, la balle arrive. La seule chose difficile reste la solitude, vivre avec moi c'est pas de la tarte, je ne me supporte pas moi-même...

Il est clair que la biographie de Tato est atypique dans l'*ambiente* havanais, toutefois son parcours de vie est révélateur des tensions politiques et de la manière de gérer les conflits propres à l'univers de sens abakuá. Tato est une figure publique reconnue dans les milieux

122 Fondateur et leader d'Ifá Iranlowo, un groupe religieux qui a créé la polémique en initiant des femmes au rang de *babalao*, les *iyanífás*.

123 Esclave fugitif.

religieux et intellectuels de La Havane, ses actes et ses prises de position ont donc une portée plus large que celle d'un *obonekue* lambda. Son engagement pour la « cause » abakuá, comme il le nomme lui-même, va propulser son nom sur le devant de la scène et ses publications font de lui le spécialiste de la question à Cuba, notamment en raison de son double statut d'initié et de chercheur. Ainsi, ce récit illustre les rivalités personnelles qui appuient les jeux de pouvoir dans l'espace social abakuá. Les querelles se nourrissent des alliances stratégiques opportunes : le collectif des hommes sert les intérêts individuels, les justifie et y trouve des prétextes alors que les vellétés de pouvoir des uns et des autres sont contrôlées par la collectivité et plus précisément ses meneurs, les *plazas*. Il s'agit de rivalités ayant comme toile de fond l'*ambiente* havanais mais qui s'argumentent au niveau religieux et hiérarchique afin de légitimer les sanctions requises contre le fautif. Par exemple en 2006, lors du *plante* d'Efi Erukanko, une discussion animée aurait eu lieu à l'intérieur du temple.

Ils se croient les rois du monde ces plazas, y avait un indísime qui avait tout acheté, le coq, l'eau-de-vie, la bouteille de cidre et au dernier moment, il n'a pas pu se jurer car une rumeur courait. J'attends la réunion mensuelle pour leur demander des comptes, en plus trois des indísimes qui avaient été refusés se sont retrouvés dans la file et la cérémonie dans le fambá était une sacrée merde ! peste un initié à l'extérieur du patio.

Des conflits d'intérêt sont en jeu. En effet, l'un des hauts dignitaires d'Efi Erukanko appartiendrait à un *jeu* qui a financé un *baroko* grâce à l'argent d'un riche étranger voulant y assister. Condamné, la suspension a cependant été levée comme par magie pour pouvoir conduire les opérations rituelles du *plante*. L'accusation de lucre est un lieu commun des griefs réciproques entre religieux afro-cubains de tous bords. Le supposé mercantilisme des uns et des autres (voir Argyriadis, 2007) discrédite les dirigeants religieux et cette critique sert d'argument massue pour asseoir une légitimité en tant que religieux honnête et désintéressé. Bien sûr, le religieux cupide c'est toujours l'autre, comme en ce qui concerne les accusations de sorcellerie. Ce type d'accusation était étranger au culte abakuá puisque durant de nombreuses années, l'initiation coûtait à peine 100 pesos cubains par personne. Cependant, ces dernières années, le renchérissement des frais initiatiques (1000 à 2000 pesos par personne soit entre 50 et 100 dollars) associé à l'augmentation vertigineuse du nombre de nouveaux initiés par *plante* – parfois une quarantaine de personnes – font de l'argent un acteur à part entière de la problématique abakuá.

En 2007, par le hasard des rencontres ethnographiques, je fus amenée à mener un entretien avec l'un de ceux qui avait manigancé l'exclusion de Tato. Ignorant tout de mes liens avec ce dernier, il entreprit cependant de me questionner sur mes lectures et en profita pour me mettre en garde contre certains ouvrages – en l'occurrence *Ecorie Abakuá* (1996) – écrit par « *un manipulateur cupide et sans scrupule* ». Les arguments mobilisés pour discréditer Tato évoquaient le contenu de l'ouvrage – purement descriptif et historique – et l'usage abusif de l'emblème de Muñanga en couverture. Chronologiquement, il apparaît que lors de la parution de l'ouvrage en 1996, aucune condamnation n'a eu lieu. Ce n'est qu'en 2000 que, voulant se débarrasser d'un individu gênant et à la recherche d'un prétexte, ces accusations sont formulées. « *Il s'est fait bouffer, c'était un intellectuel, il lui manquait l'université de la rue* » constate Segel, 52 ans, *obonekue* de Kamaroro. Le danger qu'une personnalité comme celle de Tato représentait pour l'unité de l'institution abakuá et pour sa « mise sous tutelle » étatique a vraisemblablement entraîné son exclusion. Accusé de toutes les vilenies, traité comme un traître, celui qui est exclu doit affronter les commentaires perfides qui circulent dans l'*ambiente*. La personnalité de Fernando dérangeait tout autant mais sa grande connaissance rituelle et ses réseaux sociaux au port de La Havane lui ont servi de protection.

N'importe qui préfère affronter un chien de garde plutôt qu'un lion, c'est ce qui s'est passé. Tant que Fernando était en vie, personne n'a osé se manifester. Une fois mort, Tato a fait les frais des règlements de compte (Eduardo, plaza d'Ebión Efó).

Dans la plupart des cas, jalousie et manigances jalonnent les trajectoires personnelles des initiés au sein de l'Abakuá tant au niveau des néophytes qu'au sommet de la pyramide, chez les *plazas*¹²⁴, la concurrence et la compétition étant des éléments indissociables de la construction de la masculinité.

3. Règlements tacites, règlements écrits

Très tôt déjà, à la fin du 19^{ème} siècle, ainsi que l'attestent certains documents d'archives, les règlements internes des *puissances* abakuás ont été fixés par écrit par certains *plazas*. Ils n'ont quasiment connu aucune variation de contenu depuis cette époque et stipulent, à peu de variations près, que les conditions d'admission sont les suivantes : le futur initié doit être bon

124 En 2011, un conflit divise les *puissances* d'Embemoro, Efi Ugüeton, Itá Amananyuao, Efi Nurobia en raison de rivalités entre les *plazas*. Refusant d'ordonner un *llanto*, un haut dignitaire bloque toutes les initiations puisque personne ne peut *planter* tant que les défunts n'ont pas été enterrés symboliquement. Ce conflit religieux est relayé par des différences de caractère et des rivalités pour l'obtention de telle ou telle charge liturgique.

fil, bon père, bon frère et bon ami¹²⁵. D'ailleurs, aujourd'hui encore, ces arguments sont mobilisés au moment de défendre l'Abakuá de toute influence néfaste sur les individus et le milieu populaire havanais. En effet, être un bon fils¹²⁶, un bon père ou encore un bon ami sont des valeurs morales louables qui sont en totale adéquation avec la morale révolutionnaire dont la solidarité, la droiture morale et l'esprit de sacrifice sont des composantes essentielles.

Toutefois, force est de constater que ces critères d'admission sont rarement pris en compte dans l'évaluation des *indisemes* et que leur application relève plus de la légende que de la réalité. En effet, Pavel, *plaza* d'une *puissance* havanaise connue, constate que « *tu peux avoir des enfants aux quatre vents, ne jamais t'en être préoccupé, personne ne mettra en cause ta masculinité et encore moins ton admission au sein de l'Abakuá* ». Certes, au moment d'évaluer la candidature du postulant, la mère de ce dernier est entendue et un haut dignitaire lui demande si elle consent à laisser son fils s'initier. Cependant, une réponse négative n'engendre pas un refus immédiat et, soit on cherchera à convaincre la mère du candidat de changer d'avis, soit on se passera tout simplement de son accord. Les cas de violence conjugale, pourtant perçus négativement par le collectif dirigeant, ne sont jamais passibles de sanctions.

Il y a avait un cas au sein de ma puissance, il y a quelques années de cela, nous avons convoqué l'ecobio en question, l'avons rappelé à l'ordre puis avons traité son cas en délibération interne, au final, aucune condamnation n'a été émise, note un plaza d'une puissance havanaise.

Les seuls vrais critères qui sont alors pris en compte lors de l'évaluation d'un candidat sont ceux qui servent à mesurer la masculinité d'un individu au sein de l'*ambiente*. « *Le futur abakuá ne peut avoir aucun soupçon de pratique homosexuelle, ni être un lâche ou un délateur* » précise Leandro. Tout semble indiquer que ces comportements mettraient en danger l'institution abakuá : l'homosexualité qui verrait un initié désirer ses *ecobios*, la lâcheté qui, selon les circonstances, le ferait révéler des secrets ou déshonorer sa propre *puissance* ou encore la délation qui menacerait tout *ecobio* en situation irrégulière. La gourmandise serait aussi un défaut qui pourrait compromettre une postulation car, selon l'adage populaire « À la prison, le goinfre donne son cul pour une assiette de nourriture » et

125 Fernando Valdès Diviño dans un entretien accordé à Tato compare l'éthique abakuá à l'idiosyncrasie de tout Cubain qui applique ces principes moraux sans être abakuá.

126 Carlos doit s'occuper de sa mère malade et ne peut assister aux réunions mensuelles. Cependant il n'est pas sanctionné – alors que ce devrait être le cas – car son absence est pleinement justifiée. « *C'est un bon fils, la puissance en tient compte* » remarque Wilfredo.

donc renvoie l'initié à un comportement d'homosexualité passive. En effet, la pénétration est essentielle à la construction d'une masculinité abakuá. Le sexe oral – « descendre au puits » – est considéré comme une faiblesse qu'un homme digne de ce nom ne saurait accepter. « *Celui qui suce un vagin, suce une bite par ricochet* » relève Tato et équivaut donc à une forme d'homosexualité par contagion qu'il faut proscrire à tout prix.

Lorsque l'Abakuá est accusé d'influencer l'ambiente, de le pervertir, c'est totalement faux. C'est l'inverse qui se produit, l'ambiente a déteint sur l'Abakuá, tant et si bien qu'il a fini par y imposer ses propres critères de sélection (Tato).

Un comportement jugé déviant est pénalisé par le collectif des *plazas* après délibération, les sanctions vont d'une simple amende pour non-assistance aux réunions à l'exclusion temporelle ou définitive selon la gravité de la faute. Certaines anecdotes racontent que le coupable pouvait autrefois être châtié physiquement de quelques coups de fouet ou même mis à mort. Dans la plupart des cas, le fautif est convié face au collectif des *plazas* (par exemple *Abasonga* représente la justice et l'ordre) et devrait, en théorie, avoir le droit de se défendre face aux accusations qui lui sont faites. Par exemple, un *plaza* réputé despote avec les *indisemes*, qui les maltrahaient durant le processus initiatique, fut un jour remis à l'ordre par un nouvel initié qu'il avait humilié lors du *plante*. Ce dernier l'attendit avec un bidon d'excréments qu'il lui renversa sur la tête en pleine rue. Suite à cet événement, le *plaza* claironnait qu'il allait rendre justice avec un pistolet.

C'était un bouffon, il n'en fit rien, Fulano était au coin de la rue et le plaza en question prenait la rue en sens inverse pour l'éviter. Il n'a pris aucune représailles, par conséquent le jeu l'a exclu définitivement de ses rangs ! (Adolfo, obonekue d'Eron Entati).

Historiquement, l'évolution de l'institution est marquée par l'arrivée au pouvoir de Fidel Castro en 1959 et les réformes qu'il va entreprendre dans le domaine du travail. En effet, si auparavant le fait d'être abakuá permettait d'obtenir du travail au port, dans les abattoirs ou encore les fabriques de tabac – principaux lieux de travail du monde marginal havanais – le passage du secteur privé au secteur public va considérablement réduire le champ d'action des *puissances* havanaises. Il va dès lors falloir investir de nouveaux espaces de sens qui fassent écho à ces changements. La solidarité masculine qui prévalait au niveau de l'emploi va se reporter sur les conflits dans l'espace urbain et ainsi exacerber une masculinité de type machiste, focalisant l'attention sur les pratiques sexuelles, la capacité de l'individu à décoder les normes de l'*ambiente* et endosser le rôle qui lui est échu.

Le contraste qui existe entre règlements écrits et règlements tacites laisse à penser que deux définitions de la masculinité se côtoient et s'opposent au sein de l'Abakuá. La première est une définition de la masculinité de type machiste, ostentatoire et vindicative qui est une masculinité jeune et physiquement agressive. La seconde est une masculinité de statut, mature, qui semble n'avoir plus rien à prouver puisque celui qui l'incarne est un homme plus âgé dont l'expérience de vie – paternité, mariage – sert de garde-fou. La cohabitation de ces deux définitions de la masculinité s'explique par le conflit entre générations, déjà mentionné par Lydia Cabrera en 1958. Ainsi, lorsque Virgilio, 84 ans, membre d'Isun Efo s'insurge du manque de conscience religieuse des jeunes, de leur attitude de caïd et de la pauvreté de leur connaissance rituelle, Monguï, 42 ans, journaliste et chercheur en sciences sociales, membre d'Embemoro, rétorque :

Tu parles comme ça parce que tu es vieux mais souviens-toi au moment où tu t'es initié. Tu étais un jeune loup qui voulait manger le monde à pleines dents, tu t'en fichais du mythe de Sikán mais tu savais que pour être dans la rue, l'Abakuá c'était ce qu'il te fallait. Alors ne joue pas les indignés, c'était la même chose à ton époque!

Au moment de l'initiation qui représente un rite de passage¹²⁷ entre l'adolescence et l'âge adulte, les candidats cherchent avant tout à acquérir du capital social et symbolique, en prouvant une masculinité agressive et reconnue comme telle et en s'insérant dans un réseau social dense¹²⁸. Selon Tato : « *L'Abakuá recherche une reconnaissance sociale, une consécration comme individu originaire d'un quartier* ». Au fil du temps, cette posture est abandonnée à mesure que l'individu acquiert du capital social, qu'il est reconnu professionnellement, qu'il a fondé une famille et que sa réputation n'est plus en danger¹²⁹. C'est une masculinité plus mature qui se fonde sur les acquis sociaux de l'initié et sa capacité à se comporter au sein de la société.

127 Ce passage de l'adolescence à l'âge adulte, marqué chez les femmes par la présence des règles, donne lieu à des cérémonies initiatiques complexes dans de nombreuses sociétés (voir Jaulin, 1981 ; Moisseff, 1995). Chez les Baruya de Nouvelle-Guinée, l'idée que l'homme se fait et n'est pas un acquis donne lieu à une cérémonie initiatique complexe qui se déroule sur 10 ans (Godelier, 2003).

128 « For adolescents, it may be that a demonstration of precocious adulthood complements the demonstration of masculinity as a status-gaining mechanism; and it is the desire for status, however achievable in a particular subculture, that motivates behavior in violation of the law » (Austin, 1980: 559).

129 « Men are completely involved in a value system based on reputation but with age and social maturity, measured by economic security, marriage and so forth, move into a value and status system based upon respectability» (Wilson, 1969: 78).

En effet, l'identité abakuá peut être envisagée comme une « carrière » selon le concept de « carrière déviante » d'Howard Becker (1985). L'individu, à partir de sa postulation, traverse des stades évolutifs qui vont le faire passer du statut de novice à celui de religieux confirmé, suivant en cela un processus qui va l'amener à dompter ses pulsions, intégrer un code de valeurs et le professer. Ce cheminement est une voie classique du devenir des *indísemes* qui vont apprendre, au fil des années, à se comporter dans l'espace public, à revendiquer leur identité religieuse et à l'honorer comme il se doit. En quelque sorte, ils accumulent des gages de respectabilité. Comme le constate justement un *plaza* lors du 4^{ème} Colloque International du Centre d'anthropologie de La Havane : « *L'Abakuá est critiqué de tous mais finalement, il sert de cadre aux jeunes, il guide et forme des hommes* ». En quelque sorte, il s'agit pour l'initié de franchir avec succès les étapes qui vont l'amener du mauvais garçon au sage ou « de la bonne manière d'être abakuá » selon sa classe d'âge et l'endroit où l'individu se trouve. Il est clair que lors d'événements scientifiques ou d'interactions avec les autorités, les seuls habilités à échanger et discourir sur les pratiques sont des *plazas* respectables qui démentent l'étiquette de « jeunes irrespectueux » que la société en général leur colle sur le dos. Un bon abakuá est alors un abakuá d'un certain âge, reconnu par ses pairs et qui sait se contrôler. Dans l'*ambiente*, être abakuá revêt divers aspects selon les circonstances mais la modération prônée par certains milieux est vite écartée lorsqu'il s'agit de régler un conflit propre au milieu populaire havanais. « *Un homme doit agir, il ne peut pas simplement parler !* » argumente Pavel, un haut dignitaire.

En fait, ces deux étapes dans la construction de la masculinité – masculinité jeune/masculinité mature – correspondent parfaitement à la tension entre règlements tacites et règlements écrits. Les règlements tacites évoquent une masculinité en devenir, fondée principalement sur l'altérité : c'est dans le rapport avec les autres hommes que se bâtit une réputation. L'autre est essentiel pour se définir soi-même et la solidarité mutuelle prônée par l'institution abakuá est contrebalancée par une rivalité exacerbée dans l'espace public. En effet, dans l'atmosphère survoltée des *plantas*, les jeunes initiés, encouragés par certains anciens, chantent à tue-tête, les slogans en *brikamo* de leur *puissance (la meta)*. « *Je suis un couillu, je suis Equeregua Momi* », clame à qui veut bien l'entendre un initié lors du *llanto* d'Equeregua Momi, le 23 décembre 2006. Ce moment rituel – *la valla* – oppose les différents *jeux* entre eux qui se livrent à une compétition pour savoir qui chante le mieux, le plus fort et avec le plus de panache. Souvent, des confrontations physiques y ont lieu mais le prestige acquis à la force des poings est un faire-valoir qui reste très précaire. La prochaine échauffourée peut

compromettre la réputation d'un candidat qui se verra humilié dans l'arène publique du *plante* ou de la rue car une masculinité en devenir, une masculinité jeune, est sans cesse renégociée et mise sur la sellette. Par contre, une fois assagi, l'initié plus âgé, dont le statut professionnel ou familial est acquis évite de se mesurer physiquement à ses semblables sauf cas de force majeure. Au contraire, il essaye de canaliser les plus impétueux et de maintenir sa réputation en évitant les écueils. Passé un certain âge, selon les adeptes, il n'est pas bien vu de provoquer sans cesse des bagarres ou de s'imposer par la force car celui qui maintient ce type de comportement au-delà de ses 30 ans est considéré par les hauts dignitaires et les *ecobios* en général comme quelqu'un à la merci de ses pulsions et ne sachant pas se maîtriser.

Néanmoins, une fois ses galons de noblesse acquis – à travers le statut professionnel, personnel ou religieux – l'initié entre alors dans une seconde phase de construction de la masculinité qui vise à faire fructifier ses acquis, que ce soit au sein du réseau abakuá, au travers des amitiés qui s'y sont nouées ou dans son entourage familial en devenant un père de famille respectable ou encore un travailleur respecté. La promotion au titre de *plaza* accélère encore ce processus puisqu'un haut dignitaire abakuá adopte une posture publique acceptable, servant d'exemple aux plus jeunes et oeuvrant pour la cohésion du collectif. Ceux qui personnifient les ancêtres fondateurs se doivent d'incarner au quotidien les valeurs morales de ces derniers. Ainsi, pour être *Isué*, selon Nápole, 54 ans, entraîneur de saut en longueur et *Isué* d'Embemoro, il faut être impartial, modéré, respecté au sein de la communauté, de bon conseil et n'avoir commis aucun crime. Par contre, *Mokongo* incarnant la force virile du guerrier, le *plaza* qui le représente est en général un homme d'autorité, à fort tempérament qui ne s'en laisse pas compter. Une attitude de tête brûlée serait désapprouvée même si elle continue à susciter une admiration tacite. D'ailleurs, au moment des querelles, certains anciens prennent un malin plaisir à « jeter de l'huile sur le feu », poussant les protagonistes à l'affrontement physique et alimentant l'animosité des uns et des autres.

Lors du plante d'Usagaré, deux groupes de jeunes se sont battus. Mais il fallait lire entre les lignes. Certains vieux les avaient tellement remontés qu'il suffisait d'une étincelle pour que le brasier s'allume au quart de tour ! C'est leur truc, ils sèment leur venin et en récoltent les fruits, après ils observent le spectacle. (Eduardo, plaza d'Ebión Efó)

Assagi par les années qui passent, l'homme abakuá n'a alors plus besoin de se mettre en scène dans l'espace public du *plante*, il peut dès lors se retourner vers le *fambá* et approfondir sa connaissance du rituel abakuá, des prières, des chants et de l'historique de l'institution,

délaissant les intrigues de toutes sortes et les bagarres de rue. Ceci explique en partie le fait que les motivations qui président au choix de tel ou tel *jeu* au moment de la postulation soient basées sur la jeunesse de ses membres qui incarnent l'archétype de l'abakuá viril, physiquement à la défensive et téméraire. L'initiation abakuá pouvant être interprétée en tant que rite de passage marquant une scission entre l'adolescence et la jeunesse, le *baroko* à son tour marque la transition entre la jeunesse et l'âge adulte ou la maturité soit le passage d'une masculinité jeune à une masculinité mature.



Figure 25 : *Isué* intronisé lors d'un *baroko* (temple d'Isún Efó, Los Pocitos)
(Photo Felipe Baró Díaz)

4. Mise en scène de soi dans l'*ambiente* havanais : la *guapería*

Comme je l'ai déjà mentionné auparavant, l'Abakuá est né au début du 19^{ème} siècle dans le milieu portuaire, dans les quartiers périphériques au port de La Havane (Regla, Belén, Jesús María). Certes, les premiers initiés étaient issus du *cabildo* de nation *carabali* Appapa Efo mais aussi de l'univers qui gravitait autour du port : prostitution, bars et violence. Les valeurs morales qui sont véhiculées par cette société secrète s'inspirent donc directement de ce cadre social qui est actuellement désigné sous le terme d'*ambiente* ou milieu.

*L'ambiente*¹³⁰ est un sens de vie où s'épanouissent des marginaux, des discriminés, souvent ils pratiquent la violence et la délinquance, dans des relents de tabac, d'alcool et de solar. (Monguï, 42 ans, *Ekueñon* d'Efí Mañon Metara et *obonekue* d'Efí Embemoro¹³¹)

L'*ambiente* désigne actuellement un mode de vie caractérisé par les excès tant de comportement (violence, bagarre, fêtes) que de substances illicites (alcool et drogues)¹³². Vivir *ambiente* (vivre l'*ambiente*) implique de pratiquer les codes de conduite en vigueur dans ce cadre de référence, à savoir une attitude de tête brûlée qui n'en démord pas. Il s'agit avant tout de dominer les rapports de pouvoir et les intrigues qui s'y déroulent et surtout de ne pas se laisser « *meter el pie* » soit « marcher dessus ». La loi de l'*ambiente* qui s'affirme toujours par des principes intangibles, volontiers claironnés, est guidée de manière souterraine par le respect et son corollaire la honte (Latour, 1999: 79). Lors de la préparation du *plante* d'Oru Abakuá à Guanabacoa, un *indíseme* fanfaronnait : « *Bah, je suis peut-être la mascotte du jeu, même si je suis trop jeune, je « mets le pied à ces gens » et l'affaire est réglée, je me jure même si je dois être l'avant-dernier dans la file* ». Né dans le quartier populaire de Cayo Hueso, Centre Havane, Alfredo, 39 ans, ex-postulant ne s'étant jamais initié, fils d'abakuá et musicien reconnu, décrit l'*ambiente* comme suit :

L'ambiente est un système de valeurs et formes de comportements spécifiques d'un cadre urbain. À Cuba, la campagne n'a pas d'ambiente, c'est une expression culturelle très citadine, amenée par les marins maures et les pirates au 16ème

130 J'ai choisi de conserver le terme d'*ambiente* en raison de l'usage qui en est fait dans le langage courant et de la richesse de son application. Ce terme peut être traduit par milieu. « Il faut mentionner le milieu qui, dans chaque ville renferme un noyau d'établissements de service, bases et territoires des prostituées, des drogués, des homosexuels, des alcooliques et autres groupes frappés d'infamie » (Goffman, 1973b: 35).

131 Il est tout à fait possible d'appartenir à deux *jeux* si l'on se fait initier dans l'un et que l'on devient *plaza* au moment de la création de l'autre (né du premier *jeu*).

132 Ironie du sort, à Puerto Rico, l'*ambiente* désigne le milieu homosexuel (Ramírez, 1999).

siècle¹³³. Ils ont amené l'usage du couteau et un machisme féroce que nous conservons encore, l'usage d'un métalangage qui se maintient malgré quelques modifications, un culte à la mère, un culte au macho, un être téméraire pour tirer son épingle du jeu, parfois peu intelligent mais de manière urbaine. L'ambiente est différent selon l'époque. Mon grand-père et mon père, nés tous deux dans le quartier de San Leopoldo parlent de l'ambiente des années 20 et constatent qu'aujourd'hui on ne respecte rien ni personne, c'est la honte. Ma génération parle de l'ambiente avant et après la scorie. L'ambiente est un pur produit de la société, d'ailleurs je suis certain qu'avant la scorie¹³⁴, aucun homosexuel ne pouvait se jurer car aucun Mokongo ne se laissait acheter. Aujourd'hui si tu débarques avec 5000 dollars, même si tu as le doigt dans le cul, tu peux devenir plaza. J'ai vu de mes propres yeux des gens à quatre pattes dans la prison, sortir et devenir plaza. Les années '60 sont réputées pour être l'époque de la barbarie. Le processus révolutionnaire a changé beaucoup de choses, il y a eu de nombreuses erreurs. Par exemple, on a cru que si on évacuait les gens des solars, on éliminait cette forme de vie et de délinquance. Ainsi, le quartier des Yaguas a été détruit et ses habitants relogés à Alta Habana. En réalité, c'est une catastrophe, comme ça se dit, c'est vouloir cacher le soleil avec un doigt¹³⁵, c'est là qu'est né l'ambiente actuel, le métrosexualisme sans scrupule.

L'ambiente est toujours décrit comme « en perte de vitesse » par ses principaux protagonistes qui déplorent le temps passé. « L'ambiente a dégénéré : coincer un type entre 4 ou 5, cela ne se faisait pas avant » constate Tato.

L'archétype de l'ambiental est un individu qui n'a pas froid aux yeux, qui multiplie les conquêtes féminines, qui règle ses intrigues à coups de poings ou de couteaux, qui impose le respect par la crainte, parle fort et possède une gestuelle très codifiée. Cette attitude de caïd

133 Ortiz (1986: 14) revient sur l'atmosphère du port de La Havane et le milieu social qu'il a engendré :

Il n'y a jamais eu de curros ni de ñañigos à l'intérieur des terres. Cette curieuse circonstance obéit au fait sans doute que ces villes [La Havane, Matanzas, Cardenas] sont de grands ports de mer, d'intense trafic et mouvements de bateaux et de marchandises avec un grand nombre d'esclaves à proximité. La présence du curro est encore accentuée par les longs séjours des flottes et armées espagnoles sur la rade, transformant ainsi La Havane en port le plus fréquenté et le plus connu du Nouveau Monde, caractérisé par un milieu corrompu et criminel commun à tous les grands ports du monde où transitent des hommes d'aventure. Sur la place de La Havane, non seulement les habitants du pays, entraînés à l'exploitation de l'esclavage et au commerce avec les pirates et flibustiers mais encore la plèbe des galères et prisonniers de l'arsenal, la marine des flottes, les escrocs et autres indiens enrichis, les autorités civiles, militaires et ecclésiastiques rompues aux rivalités, pots-de-vin, arnaques et contrebande en tous genre contribuaient à créer et perpétuer cette atmosphère d'exaltation, d'excès, de triche et de prostitution.

134 La scorie (*escoria*) fait référence à l'exil massif des Cubains à partir des années '80, soit par le port de Mariel ouvert par Fidel entre le 15 avril et le 31 octobre 1980, soit par les *balsas*, ces radeaux jetés à la mer qui servent à rejoindre les États-Unis.

135 *Tapar el sol con un dedo* est une expression populaire hispanique qui signifie vouloir ignorer la réalité et la gravité d'un problème en le cachant avec des moyens ridicules. Tôt ou tard le problème resurgit.

est désignée par le terme de *guapería*¹³⁶ et caractérise une hypermasculinité théâtrale et surjouée.

Quand j'étais jeune, vers 14 ans, je suis devenu guapo, j'avais une dégaine d'enfer, je marchais en balançant les bras de manière exagérée, je provoquais les gens du regard, je me promenais toujours avec un couteau sur moi, c'est la jeunesse quoi !
(Umberto, 40 ans, habitant du Vedado).

Cette gestuelle cherche à traduire le fait que le *guapo* n'est ni un lâche, ni un homosexuel et qu'il a abandonné les rivages de l'adolescence pour entrer de plein fouet dans un statut d'homme viril. Il provoque avant qu'on ne le provoque et son corps tout entier tend à incarner l'idéal de la *guapería*. Le style vestimentaire et gestuel adopté par le *guapo* peut être analysé en tant que forme de refus d'une esthétique dominante blanche et interprété comme la revendication d'une sous-culture urbaine¹³⁷. Selon Bourgois (2001: 37), la « culture de la résistance » est un ensemble spontané de diverses pratiques de révolte, qui s'est transformé au fil du temps en style oppositionnel, plutôt qu'un univers d'opposition politique cohérent. Le style subversif savamment cultivé par les cultures des rues afro-américaines est associé à des codes performatifs complexes et ostentatoires (voir Palmié, 2002). Inspiré tant par des figures légendaires telles que Yarini¹³⁸, un fameux souteneur du quartier de Belén, que par des personnages hauts en couleur de l'*ambiente* havanais, le *guapo* incarne un idéal de masculinité urbaine à la défensive et capable de se mouvoir avec aisance dans les quartiers populaires de La Havane car parfaitement au courant de ce qui s'y trame. Les nombreux faits d'arme du *guapo* servent d'ailleurs à élaborer un palmarès qui fonde sa réputation et se transmettent oralement de pâtés de maison en pâtés de maison. Vivre selon les lois de l'*ambiente* semble d'ailleurs pesant pour de nombreux acteurs sociaux qui sont alors obligés d'agir selon ses critères sous peine d'être ridiculisés à tout jamais. Ce sentiment de contrainte est même fortement ressenti par des caïds réputés et confirmés. En 2003, lors d'un entretien à la prison avec un détenu condamné à 30 ans de prison « el Jabao Porcentaje » (le Mulâtre Pourcentage), Tato Quiñones recueille la définition suivante de l'*ambiente* :

136 Vient de *guapo*, littéralement « beau » qui désigne à Cuba quelqu'un de courageux et par extension une tête brûlée qui n'a pas froid aux yeux.

137 Selon Hebdige (2008: 7) la signification d'une sous-culture donnée est toujours en dispute et le style est le terrain où les définitions antagoniques s'affrontent avec le plus de force dramatique. Par conséquent, le *guapo* peut être analysé en tant que sous-culture.

138 Alberto Yarini (1882-1910) était un proxénète qui, malgré son origine bourgeoise, avait fait des bas-fonds havanais son lieu de travail. Plus de 25 prostituées avaient tatoué son nom sur une partie de leur corps. Il décéda à l'âge de 28 ans, criblé de balles par un autre proxénète français et ses funérailles furent suivies massivement dans les rues.

L'*ambiente* c'est comme l'ouest américain : une fois que tu as acquis une réputation, tu ne peux plus te retirer et donner des signes de faiblesse car aussitôt quelqu'un veut se bâtir une réputation à tes dépens. Pour cette raison, celui qui me file une baffe, je dois l'ouvrir en deux comme un morceau de canne à sucre car je suis le Jabao Porcentaje, connu comme le loup blanc dans l'*ambiente* et si je flanche, on m'assassine le lendemain.

Le sommet d'une carrière de *guapo* passe bien souvent par la case « prison » et constitue une preuve de plus de sa vaillance et de sa force. Dans l'univers carcéral, le *guapo* va renforcer cette attitude de défi et se faire respecter des autres *guapos* qui l'entourent, public privilégié d'une mise en scène de cette hypermasculinité codifiée. « *La plus grande expression de l'ambiente c'est la prison, c'est une sorte de MP3 qui concentre tout de manière compacte, c'est l'ambiente 24 heures sur 24 !* » commente Alfredo. Pour l'Abakuá, le passage par l'institution carcérale permet de vérifier le comportement sexuel et l'adhésion au concept de solidarité.

Être abakuá en prison c'est à double tranchant. D'une part, tu es protégé mais tu dois montrer que tu as des préceptes de masculinité. Si tu as une peine de 6 mois et qu'à cause du compromis moral abakuá tu dois tuer, tu te retrouves avec des peines de 20 ans et tu n'en sors jamais, en plus tu es surveillé tout le temps. (Alfredo)

De surcroît, cette mainmise abakuá sur l'univers pénitentiaire a contribué à alimenter la légende noire.

Moi je te dis qu'ils font du négoce, qu'ils établissent la hiérarchie et puis un de leur négoce c'est le sexe. C'est à celui qui aura le plus de femmes masculines [homosexuels]. J'en ai vu des choses en 2000, au Combinado del Este, bâtiment 1, aile nord, troisième étage, un prisonnier traînait un homme à quatre pattes, attaché au cou avec une ceinture : « Mes amis, regardez, j'ai un chien abakuá qui aboie et mange des pastilles » et le type aboyait devant une centaine d'hommes. (Iván, ex-prisonnier)

Mais la prison ne saurait être un lieu de passage inflexible et imparable. Ce n'est que l'exacerbation des rapports sociaux au sein de l'*ambiente*, des jeux de pouvoir entre abakuás, des alliances et des combines.

Dans les années '70, il y avait une mode d'assassinat. Manuel Becquer Villegas avait pour sport favori d'attendre la sortie de la Tropical et de tirer avec un pistolet. À la prison, ils lui ont coupé le cul – atteinte par excellence à l'intégrité physique du mâle – et rien ne s'est passé, il a été juré ensuite ! (Evelio, obonekue d'Usagaré Mutanga).

En effet, il existe une forte rivalité dans l'univers carcéral et les jeux de pouvoir s'y trouvent décuplés. L'homme abakuá sait qu'il est une proie de choix pour ceux qui règnent en maîtres

et seigneurs dans les prisons havanaises et qui, pour asseoir leur suprématie, n'hésiteront pas à l'humilier. Au Combinado del Este, dans les années '90, un prisonnier du nom de Papón el Bizco soit « Papón le loucheur » tenait un carnet de bord de tous les hommes qu'il avait violés, avec la date précise et la mention de leur appartenance à la société secrète abakuá. Ce carnet lui aurait valu 6 mois de plus d'incarcération lorsqu'il était passé aux mains des autorités pénitentiaires. De même, à l'arrivée des nouveaux prisonniers, le Gros Santa Cruz, déjà cité auparavant – protagoniste de nombreux récits dans *l'ambiente* – leur demandait : « *Qui est abakuá parmi vous ?* ». Ceux qui répondaient par l'affirmative devenaient des victimes toutes désignées. « *Ce cul abakuá sera à moi avant la fin de la semaine* » claironnait Santa Cruz¹³⁹.

Certains individus poursuivent même leur carrière carcérale au-delà du temps de la jeunesse. En raison de leur passé en prison et du fait qu'ils récidivent de plus belle, ils sont désignés par le terme de « *presidiario* » (qui pourrait être traduit par « bagnard ») ou « *carne de presidio* » (viande de prison). Ainsi, le jeune *guapo* devient par la force des choses un vieux *presidiario*. Si le premier suscite une admiration secrète et que ses agissements sont mis sur le compte de la fougue de la jeunesse, le second est perçu négativement autant par la société en général que par les membres de *l'ambiente*, il est clairement irrécupérable et ponctue ses séjours en prison de courts instants de mise en liberté.

Mon frère, c'est de la viande de prison, lorsqu'il me parle au téléphone je lui dis : eh, doucement, tu ne parles pas à tes collègues de cellule, pas de double langage avec moi ou je raccroche. La dernière fois qu'il a été remis en liberté, après 8 ans d'enfermement, ça a duré 2 mois. Il a voulu provoquer mon voisin avec un couteau pour une histoire de vente de portable. De rage, il lui a volé de l'argent et est retourné en prison pour six ans (Umberto, 40 ans, habitant du Vedado).

L'aspect physique du *guapo* doit être en accord avec sa morale, il faut qu'il impressionne ses pairs par certains attributs qu'il revendique de manière ostentatoire.

J'ai dans ma famille un proxénète connu : Fausto le Maure Pasteles. Il était chef des putes de Belascoain jusqu'à Galliano et de Neptune ensuite. Mon papa disait que c'était un vrai fils de pute mais qu'il avait une sacrée éthique et une personnalité incroyable, il était habillé en blanc 24 heures sur 24. (Alfredo)

139 Ces anecdotes m'ont été racontées par un ex-prisonnier qui les détenait lui-même d'un compagnon de cellule. Je n'en ai pas vérifié l'authenticité mais les cite comme exemples des récits de prison qui circulent et servent à bâtir une réputation au sein de *l'ambiente*.

À défaut d'avoir une stature imposante, le *guapo* porte sur son corps certains signes distinctifs qui l'identifient : dents en or, tatouages ou encore chaîne en or volumineuse. Il s'agit d'impressionner à première vue, « d'en jeter » (*especular*) à la face d'un potentiel adversaire et aussi d'afficher une masculinité agressive¹⁴⁰. Comme le relève Lepoutre (1997: 354), la culture de la frime ne se résout pas toute entière dans les vêtements mais aussi à travers les attitudes corporelles et une gestuelle emphatique qui puisent leurs racines dans le rapport au corps traditionnel méditerranéen et noir.

Selon Mongui : « *Nous autres abakuás nous reconnaissons à notre manière de siffler, de marcher, de s'habiller, toujours impeccables avec une casquette bolchevik* ». Sa femme Oyone, surenchérit : « *Vous autres abakuás, les blancs, les noirs, les mulâtres, vous adoptez un type bien précis, vous devenez une sorte de race et j'arrive à vous reconnaître n'importe où*¹⁴¹ ». Ainsi, la *guapería* reste un système de valeurs propre au monde de l'*ambiente* urbain inspiré du modèle des *curros de Manglar*. Ce groupe urbain masculin qui régnait au début du 19^{ème} sur l'*ambiente* havanais était réputé pour abriter en son sein des individus qui, non seulement étaient engagés activement dans l'économie urbaine du crime mais se mettaient en scène selon des canons esthétiques très codifiés. Les *curros*, symboles d'une « sous-culture spectaculaire » (Hebdige, 2008) ont non seulement repris à leur compte des symboles de prestige tant africains qu'européens mais ils les ont recontextualisés de manière outrancière et exagérée (Palmié, 2002: 156). À l'instar du *guapo*, les corps des *curros* n'étaient pas de simples surfaces reflets des signes grotesques de la perversion. Ces surfaces étaient modelées sciemment par des pratiques qui « not just communicate contempt for the existing order in the sense of disrespect for the legal inviolability of personal property, but to signal a form of defiant self-possession » (Palmié, 2002: 152). Par la force des choses, le modèle du *guapo* va être réinterprété par l'Abakuá en y rajoutant l'aspect collectif et religieux. En ce sens, l'Abakuá peut être perçu comme une sorte de *guapería* institutionnalisée qui s'appuie sur un mythe politique. Le pouvoir d'*Ekue* et la force du secret renforcent encore une construction de la masculinité de type machiste. Auréolé d'un halo de mystère, l'initié a réussi l'épreuve de l'initiation et ainsi a, en quelque sorte, obtenu un diplôme officiel de *guapo* confirmé. Il se doit dès lors de correspondre aux attentes que suscite son engagement au sein de l'Abakuá. Dans un premier temps, son affiliation religieuse passe essentiellement par une attitude

140 Le *guapo* peut être analysé en terme de « déviant social », toléré au sein de sa communauté, « sorte de ghetto qui lui permet de se penser comme égal voir supérieur aux normaux » (Goffman, 1975: 168).

141 Pour une réflexion sur l'importance du corps dans l'identité abakuá, voir chapitre VIII.

corporelle codifiée. Le corps de l'adepte et sa projection dans le quotidien urbain incarnent la religiosité abakuá et tissent un lien complexe entre croyance et appartenance à un groupe social donné. En quelque sorte, la gestuelle propre à la *guapería* précède une initiation abakuá, voire en est même l'une des conditions alors que la consécration apportée par le statut d'*obonekue* engage l'adepte à peaufiner sa posture corporelle et à performer au quotidien une masculinité exacerbée et sacralisée par le rite.

Au final, qu'est-ce qui différencie l'abakuá du *guapo* ? Il convient de reprendre l'adage abakuá qui précise que « pour être abakuá il faut être un homme mais pour être un homme, il ne faut pas forcément être abakuá » (*para ser abakuá hay que ser hombre pero para ser hombre no hay que ser abakuá*). Par conséquent, alors que la masculinité de l'abakuá a été reconnue par le rite d'initiation, le *guapo* n'engage que lui-même dans la reconnaissance de son hypermasculinité. Sa réputation ne fait l'office d'aucun contrôle par le haut et ses écarts de conduite sont sanctionnés par la honte qu'il éprouve. L'abakuá pour sa part intègre un collectif qui le soutient autant qu'il le surveille. La mise en scène du rite sert à renforcer le sentiment de cohésion des adeptes et leur lien à l'institution. Être abakuá c'est être un *guapo* mais avant tout être un bon *ecobio* dans tous les sens du terme : solidaire, responsable et compagnon de fête. Le *guapo* engage toute son individualité à servir son honneur personnel alors que l'homme abakuá sert aussi bien un honneur individuel que collectif et doit faire l'apprentissage d'une forme de solidarité masculine.

C. L'initié et les autres

L'initiation abakuá est un rite d'institution au sens bourdieusien du terme : il vise à instaurer, au nom et en présence de toute la communauté mobilisée une séparation sacralisée entre ceux qui ont déjà reçu la marque distinctive de ceux qui ne l'ont pas encore reçue parce que trop jeunes mais aussi et surtout entre ceux qui sont socialement dignes de la recevoir et ceux qui en sont à jamais exclus (Bourdieu, 1982). L'altérité pour les abakuás est graduellement incarnée par les autres hommes – susceptibles de mesurer leur masculinité –, les femmes et les homosexuels. Ces catégories sociales aux contours parfois flous servent de faire-valoir à la masculinité de l'adepte qui les utilise pour se livrer à une performance de genre. Indispensables en tant que composants d'une identité masculine de type machiste, la misogynie et l'homophobie procèdent du même rapport complexe de domination masculine

mais selon des paradigmes différents. L'hypermasculinité se construit aussi bien en se servant de la féminité qu'en pourfendant une masculinité jugée déviante : l'homosexualité. En définitive, la féminité est utile à une construction de la masculinité de type machiste car elle la confirme alors que l'homosexualité la menace dans son intégrité.

1. Machisme, honneur et relations de genre

D'un point de vue théorique, j'ai choisi de conserver l'usage du terme « machisme » malgré son usage parfois abusif en sciences sociales¹⁴². En effet, le machisme ou la construction de la masculinité de type machiste est un terme émique, couramment repris dans le discours des acteurs sociaux et investi de sens dans l'*ambiente* havanais. « *L'Abakuá est un prétexte pour conserver un machisme tropical* » argumente Alfredo. Le terme « machisme » introduit la notion de pouvoir et donc de domination, essentielle à mes yeux pour une compréhension du concept.

Ce terme désigne un ensemble de croyances, de valeurs, d'attitudes, d'émotions et de schémas comportementaux soit une forme particulière d'ethos présente dans de nombreuses cultures dont l'Amérique latine et la Méditerranée (Bolton, 1979: 319). Cependant, la provenance géographique n'est pas déterminante. Selon Asencio (1999: 108), il ne s'agit en aucun cas d'un attribut culturel typiquement latino-américain mais plutôt du résultat de la relation entre pouvoir et masculinité qu'il faut réinterpréter en fonction du contexte culturel. La « culture du machisme » (Lancaster, 1993) fonctionne selon des préceptes bien précis et ne saurait se limiter à un comportement erroné qu'il s'agit de modifier par le biais des politiques d'éducation. Le machisme est une « réelle politique économique du corps » (*op. cit.* : 236) qu'il faut décrypter en tenant compte des acteurs sociaux en scène et du public visé. L'archétype du macho est un homme puissant tant physiquement que socialement, agressif, indépendant, capable de défendre seul son honneur et ses droits. Il ne recule devant aucune provocation, boit de l'alcool en grande quantité et mesure son courage à celui des autres en bravant les interdits. La construction d'une masculinité de type machiste s'appuie principalement sur une domination masculine des femmes qui permet dans la plupart des cas de structurer les rapports de pouvoir entre les hommes eux-mêmes¹⁴³. La conquête des

142 Pour une analyse de la littérature sur le machisme et de l'usage du terme en sciences sociales, voir Ramírez (1999, chap 1).

143 « The arena in which men may compete with one another is precisely the one in which women are the prize. To have control over women is to show superiority over other men [...] of course by proving

femmes, au même titre que les bagarres ou encore la prise de risques, fait partie de toutes une série de comportements qui augmentent le potentiel masculin de l'individu et contribuent ainsi à l'élaboration d'une identité de macho. Il s'agit de prouver sa supériorité à ses pairs tant par la force physique au moment des bagarres que lors de l'acte sexuel dont la femme est le faire-valoir absolu. Par conséquent, le macho est un homme qui séduit des femmes à tour de bras et réagit violemment à tout affront sans éviter la confrontation. Cependant, selon Gillin (1960: 31) «le vrai macho doit exprimer ses convictions par la force physique, comme les bandits ou les leaders militaires révolutionnaires, ou par la verve comme les intellectuels, les avocats et les politiciens. Tous les machos ne sont pas des *caudillos* mais tous les *caudillos* doivent être des machos ». Ainsi, le stéréotype du révolutionnaire cubain puise largement son inspiration dans le modèle du macho latino-américain, homme endurci et héroïque qui défie le monde entier au nom d'un seul idéal et dont les passions sont reléguées au second rang derrière le devoir patriotique. Le triomphe de la Révolution a instauré un machisme d'Etat où la bravoure du guerrier, le travail du producteur et le pouvoir du patriarche sont des attributs intrinsèques de l'identité révolutionnaire (Holgado Fernández, 2000: 317). On peut même ironiquement parler de « machisme-léninisme » (Smith et Padula, 1996: 181) en ce qui concerne le gouvernement de Fidel Castro dont le paradigme même de toutes ces figures masculines se condense et s'incarne physiquement en la personne du *Lider Máximo* dont l'antithèse absolue est l'homosexuel efféminé.

Husband to no one, father to many, Castro signals a sort of abstract paternity and hence the occasion for fraternal bounding that runs counter to the prevailing image of the homosexual (Epps, 1995: 255).

Le machisme à la cubaine prend donc assise sur un système politique qui exalte implicitement le courage physique. Castro a pendant longtemps sous-entendu que, si les autres pays d'Amérique latine ne suivaient pas l'exemple cubain, c'était parce que leurs leaders révolutionnaires manquaient d'envergure, de volonté et de courage pour commencer la lutte armée. Pour certains machos cubains, il n'y a pas de place au sein du processus révolutionnaire pour des hommes qui ne reflètent pas les valeurs d'un pays ultra-viril (Lumsden, 1996: 53). Comme le relevait Samuel Feijoo, écrivain et artiste graphique cubain : « aucun homosexuel ne peut représenter la Révolution qui est une affaire d'hommes, de poings et non de plumes, de courage et non de tremblement » (El Mundo, 15 abril 1965). La construction du genre se fait sur le mode des rapports de pouvoir et de la violence

symbolique. « *Masculinité implique respect, machisme instaure la peur* » selon Madely, nièce et petite-fille d'abakuás. Malgré la prédominance de ce mode de fonctionnement au sein des relations de genre, quelle que soit la provenance sociale des individus, le machisme est souvent revendiqué par les acteurs sociaux de l'*ambiente* havanais comme une qualité morale valorisée tant par les hommes que par les femmes¹⁴⁴, bien qu'il soit condamné par la société cubaine en général.

Toutefois, la position de l'homme à Cuba diffère de celles d'autres pays d'Amérique latine, comme par exemple le Mexique, en raison du statut de la femme cubaine en général. Dans la plupart des cas, le chef de famille est une femme qui, après séparation de son conjoint et/ou père de ses enfants, fonde un nouveau foyer tout en conservant son ancien domicile. Il semblerait que cette structure familiale clairement matrifocale soit un héritage direct du système esclavagiste dans les Caraïbes et des réformes entreprises sous la Révolution pour promouvoir l'accès des femmes à une éducation supérieure. La matrifocalité soit « une régulation pour laquelle l'intervention paternelle n'est pas explicative » (André, 1987 : 259) est une référence du modèle familial antillais et afro-américain où prédomine le lien mère-enfant comme unité de base de la structure de la société. La dynamique matrifocale se polarise en effet sur la mère, référence première immuable, parallèlement à une figure paternelle stigmatisée et condamnée par son absence. L'axe mère-enfant y est essentiel alors que le lien père-enfant est distendu voire inexistant. Selon la formule d'André (1987 : 131) : « La nullité du père béatifie la mère ». Ainsi, le machisme à la cubaine s'inscrit dans une société où les femmes, valorisées par le processus révolutionnaire mais aussi habituées à mener leur propre barque tiennent tête aux hommes et les provoquent.

a. **Masculinité performée**

Penser le genre et donc la masculinité en termes de performances (Butler, 2005) qui engendrent une mise en scène du genre et sa réactivation constante permet une analyse plus fine du machisme et par extension de la *guapería* abakuá. L'idée d'un genre « performé » n'induit toutefois pas qu'il s'agisse d'un acte volontaire visant à produire de l'identité mais plutôt de pratiques imposées depuis la naissance et dont la répétition incessante vise à produire l'illusion d'un genre défini. Comme le relève Butler, le genre est une « identité

144 Les expressions populaires telles que « elle aime les machos » (*les gusta los machos*) ou encore « je suis macho et ça leur plaît » (*soy machista, esto les gusta*) sont monnaie courante en dépit des efforts menés par le gouvernement révolutionnaire pour favoriser l'émancipation féminine notamment à travers le Code de Famille de 1975 qui instaura la collectivité des biens au sein du ménage.

instituée par le biais d'une répétition stylisée d'actes » (Butler, 2010 : 419) qui visent à produire du genre. Ainsi, l'identité de genre est un « performative accomplishment compelled by social sanction and taboo » (*op.cit.* : 420). Il ne s'agit en aucun cas d'une essence, encore moins d'un état de fait biologique. C'est justement l'aspect construit du genre qui m'intéresse dans cette étude. Pourquoi certains hommes sont perçus comme plus masculins que d'autres¹⁴⁵ ? Quelles stratégies sont utilisées par les acteurs sociaux afin de construire un genre masculin codifié ? Le genre peut alors être interprété comme un « style corporel », un acte qui doit être relié à la notion de projet et de stratégie qui accompagne la performance de genre (Butler, 2010 : 421). Ce style ne saurait être le simple fait de l'individu puisqu'il s'inscrit à son tour dans une réalité historique qui l'influence et le limite. Les hommes doivent ainsi constamment prouver leur masculinité par des actes qui cimentent leur statut social d'homme en relation aux femmes et aux autres hommes. Ces performances, selon Wentzell et Inhorn (2011: 307) se basent surtout sur leur capacité à procréer et à pénétrer. Selon toute évidence, la performance de la masculinité dépasse le simple fait d'être né mâle (Gutmann, 1997). Ainsi, la masculinité peut être définie comme une configuration de pratiques de genre ou pratiques de la vie quotidienne et est avant tout une construction sociale engagée dans un processus dynamique (Connell, 1996: 163) puisque il n'y a aucun acquis lorsqu'il s'agit du genre. Le genre, selon Butler, peut être parodié et l'effet de genre se produit à travers une stylisation du corps qui se met en scène selon les canons esthétiques du genre qu'il souhaite incarner. Loin d'être une essence intrinsèque, être un homme et représenter le genre masculin est un véritable construit culturel qu'il faut alimenter et réinterroger constamment. La masculinité est mise en péril par les pairs et quiconque la revendique doit anticiper le défi et l'affront en le provoquant soi-même, cela fait justement partie du « jeu du genre et du jeu dans le genre » (Fassin, 2005: 17) pour adhérer aux canons de la masculinité. Afin de coller au plus près à une définition de la masculinité de type machiste, l'individu se livre alors à des pratiques qui le placent en position d'actif et surtout pas de passif. Cette dichotomie actif/passif est centrale pour une distribution des rôles de genre et leur agencement, qu'il s'agisse d'une passivité tant morale – par exemple se laisser dominer – que physique lors de la pénétration sexuelle. Comme le relève Bourdieu (2000: 25) en Kabylie : « l'homme qui n'a pas d'ennemis est un bourricot » allusion non pas à sa stupidité mais à sa

145 À ce propos voir l'enquête ethnographique de Loïc Wacquant (2000) au sein d'un gymnase de boxe de Chicago. Les boxeurs, à travers l'apprentissage corporel, construisent une masculinité sous contrôle. Le boxeur ne peut se laisser submerger par les émotions, il est soumis à un régime strict.

passivité. Ainsi l'homme accompli doit toujours être sur le qui-vive, prêt à relever la moindre offense, socialement et sexuellement actif.

Néanmoins, il existe des masculinités multiples qui entretiennent entre elles des rapports hiérarchiques (Connell, 1996). Ce qui s'appelle le « rôle du mâle » peut être compris comme un modèle hégémonique qui cohabite avec des masculinités marginales, des formes de genre produites dans des groupes opprimés telles les minorités ethniques qui partagent de nombreux points communs avec les masculinités hégémoniques mais sont socialement dévalorisées. C'est notamment le cas des masculinités blanches des classes supérieures perçues comme légitimes et dominantes par rapport aux masculinités noires ou populaires. Bien que schématique, cette dichotomie permet de penser le machisme dans le milieu populaire havanais et offre des pistes de réflexion pour aborder le culte abakuá et ses implications dans une société où la « race » est une composante identitaire essentielle et constamment verbalisée¹⁴⁶. L'Abakuá incarne une hypermasculinité – noire dans sa majorité – issue des bas quartiers et stigmatisée par la société dominante.

b. Race et genre

De nombreux auteurs (voir Patterson, 1995 ; Zack, 1998 ; Massey, 2007) ont attiré l'attention sur le fait que, dans des sociétés fortement racialisées, le pouvoir et la domination sont toujours genrés : dans la plupart des cas, l'homme blanc et hétérosexuel est considéré comme la catégorie de personne la plus puissante (Wade, 2009). Cependant, cette masculinité hégémonique et fortement dominante compose avec divers types de masculinités et de féminités selon leur catégorie raciale, sociale ou culturelle. Afin de mieux cerner les rapports de genre au sein d'une société post-coloniale telle que la société cubaine, il convient de tenir compte de toutes ces possibilités d'interaction qui permettent de nuancer l'image d'une masculinité blanche hégémonique. Le concept d' « articulation » selon Butler (2009) me semble approprié pour aborder le machisme abakuá et sa mise en scène dans l'espace public. Ce concept peut être illustré par une analogie avec l'image de l'os. Un os ajouté à un autre os ne constitue pas un membre, cependant, si l'on articule les deux os ensemble, on obtient une nouvelle entité fonctionnelle avec divers effets et pouvoirs : le tout représentant plus que la somme des parties (Wade, 2009: 26). Ainsi une hiérarchie de genre/sexe prend appui sur une

146 En ce qui concerne l'importance du concept de « race » dans la construction de l'identité nationale cubaine, voir Helg (2000) ; Bronfman (2004), Moore (1988, 2008). Comme le mentionne Hernandez-Reguant : « was race a cultural concept or culture a manifestation of race? ». (2009: 85).

hiérarchie raciale et vice-versa¹⁴⁷. Les images de propriété sexuelle et d'immoralité construisent le fait d'être blanc ou noir et fournissent un mécanisme où la hiérarchie raciale (blanc au-dessus de noir) et la hiérarchie de genre/sexe (l'homme au-dessus de la femme, l'hétérosexuel au-dessus de l'homosexuel) s'ordonnent (Wade, *op. cit.*). Ainsi, le racisme, l'homophobie et la misogynie procèdent d'un même type de relations où les normes de genre et les normes raciales s'articulent les unes aux autres. La sexualité sert de ciment aux normes de genre et de race et son contrôle traduit les rapports de pouvoir entre groupes sociaux. Des catégories socialement et culturellement construites telles que « race », « genre », « classe » se combinent pour créer une hiérarchie sociale. À l'instar du concept de « doing gender » (West et Zimmerman, 1987), les différences sociales s'articulent et se mettent en scène pour organiser les relations entre individus, pratique institutionnelle et relations de domination (West et Zimmerman, 2009). Il s'agit donc de « doing difference » (West et Fenstermarker, 1995) soit de produire de la différence par le biais des catégories précitées. À Cuba, l'agencement de la race et du genre sert à construire une altérité basée essentiellement sur la domination de l'homme blanc. Dans un continuum entre les deux pôles du pouvoir, soit dominants versus dominés, l'extrémité positive serait occupée par l'homme blanc de rang social supérieur et l'extrémité négative par l'homosexuel noir ou par la lesbienne noire des bas-quartiers.

La place de la population noire au sein de la société cubaine actuelle reste ambiguë. Le système esclavagiste a posé les bases d'une hiérarchie raciale encore en vigueur alors que la participation massive de la population noire et mulâtre aux guerres d'indépendance ainsi que la volonté manifeste du gouvernement révolutionnaire d'abolir le racisme lui a attribué un statut spécial. Pourtant la couleur de peau, l'origine socio-économique et le phénotype sont des caractéristiques constamment verbalisées à Cuba dans le discours des acteurs sociaux, qu'elle que soit leur apparence ou leur statut socio-économique. De surcroît, c'est une problématique centrale dans les sciences sociales cubaines¹⁴⁸.

Que ce soit au moment de la traite négrière ou lors de l'abolition de l'esclavage (1886), la violence exercée par les dominants est légitimée dans leur discours car il s'agit de soumettre l'homme noir et de lui enseigner quelle est sa place dans la société (Helg, 2000: 576). Les

147 Pour une analyse de l'articulation entre mode de domination, racisme et idéologies biologiques sous la Colonie à Cuba voir Stolcke (1992, 2006).

148 Voir Nuñez González (2011) pour une étude sur les relations raciales à Cuba. Ce texte produit par un collectif d'auteurs se base sur une étude menée durant 10 ans à La Havane, Santiago de Cuba et Santa Clara. Sa publication est une première pour les sciences sociales cubaines.

hommes noirs ou mulâtres, dominés sous la Colonie puis la République, y sont diabolisés en tant que sorciers ou violeurs alors que les femmes mulâtresses deviennent des objets sexuels désirables¹⁴⁹. De ce fait, la question de la virilité et de la masculinité font partie des enjeux de pouvoir au sein des sociétés coloniales puis post-coloniales. Ainsi, dans une approche foucauldienne, l'exercice du pouvoir consiste à établir et à contrôler les normes de genre qui prennent à leur tour appui sur des normes de « race » et de classe sociale.

D'une part, la traite négrière et le système esclavagiste réduisent l'homme noir à la condition de dominé dont la marge de manœuvre reste réduite, élevant l'homme blanc au rang de dominant tout-puissant. D'autre part, la performance sexuelle et la capacité de séduction restent des traits attribués aux identités noires masculines (Viveros Vigoya, 2001), perçues comme débridées et insatiables. L'idée que l'homme noir colonisé se sente humilié et veuille se venger par le biais de la conquête sexuelle est commune¹⁵⁰. Ainsi, de manière paradoxale, les populations masculines dominées y sont à la fois dépeintes comme hypermasculines et féminisées (Moore, 1989). L'hypermasculinité afro-américaine¹⁵¹ fait partie des stratégies utilisées par les acteurs sociaux pour transcender leur condition ethnique et raciale mais est largement discréditée par l'idéologie dominante qui maintient l'homme noir dans un état proche de l'animalité. Menaçante pour l'homme blanc qui se doit de veiller à la sexualité de la femme blanche à la merci de la libido dépravée de l'homme noir, la sexualité de l'homme noir est source de convoitise. Sur le plan physique, la masculinité noire est perçue comme supérieure à celle de l'homme blanc dont les performances sexuelles ne peuvent concurrencer le membre masculin noir, réputé puissant et imposant.

149 « White men sought to protect « their » women from the perceived sexual danger posed by Cuba's men of color at the same time that they sexually exploited Afro-Cuban women whom they labeled promiscuous » (Smith et Padula, 1996: 170).

150 Aux États-Unis, le mythe du violeur noir émerge avec force vers la fin du 19^{ème} siècle dans les États du sud et correspond à une volonté de contrôle politique des populations noires (Wade, 2009) alors qu'à Cuba, c'est l'image du sorcier qui prime avec l'affaire de la petite Zoila, enfant blanche assassinée soi-disant dans un but rituel par Bocourt (voir Helg, 2000 ; Argyriadis, 2000 ; Roche y Monteagudo, 1908). Ce dernier (156) fait allusion à la découverte de sociétés d'hommes léopards en Sierra Leone, en Afrique Occidentale, « berceau ténébreux de ce qui s'appelle sorcellerie et ñañiguisme à Cuba ».

À Santiago de Cuba, le journal *El Cubano Libre* publie en 1905 l'article suivant (Ortiz, 1991: 27, ma traduction) :

Chaque jour s'amplifie une rumeur qui fait état de l'apparition dans cette ville de nombreux ñañigos. Selon nos sources, dans la nuit de mardi à mercredi de cette semaine (20 mars 1905), au bénéfice de l'obscurité ambiante, l'un de ses ñañigos a tenté de séquestrer une petite fille, fille d'un notable, et des bruits courent, sans que nous n'ayons pu les vérifier, qu'un garçon a disparu à la rue San Antonio.

Selon Helg (2000), au début du 20^{ème} siècle, les journaux, à travers des articles alarmistes, activaient continuellement les trois « fétiches de la terreur » : le noir *ñañigo*, sorcier et violeur.

151 Pour une réflexion sur le machisme afro-américain et l'homophobie aux États-Unis, voir Riggs (1999). Sur les masculinités afro-américaines, voir Majors, Mancini Bilson (2002) et Kelley (1998).

Il y a des gags sur les noirs. Nous sommes phallicistes, nous mesurons la valeur du sexe à sa taille. Le noir est plus brutal, mieux membré. Si tu es du Vedado, blanc et blond, tu colportes des préjugés (Avelino, chercheur en sciences sociales et homosexuel).

Ce potentiel sexuel supposé est certainement un élément central dans la motivation des premiers initiés blancs abakuás en 1863 : en transcendant leur condition raciale, ils s'encanaillaient auprès des noirs dont la réputation était redoutée et obtenaient la puissance que la possession du secret semble prodiguer.

Il y eut de nombreux vantards dans les hautes sphères qui achetèrent leur secret aux *ñañigos* et qui forcèrent leur admission au ñañiguisme par la ruse et la violence, créant des jeux de blancs uniquement, dans le seul but de profiter, au cours de leurs aventures amoureuses, de la réputation de crainte qui était attribuée aux caïds qui sont *ñañigos* (Ortiz, 1993b: 10, ma traduction).

c. Mise en scène de la masculinité

L'aspect public de la performance de genre¹⁵² est central pour une construction de la masculinité de type machiste et m'amène à considérer les cérémonies abakuás comme de véritables théâtres où la virilité se donne à voir et se confronte aux individualités présentes. Dans les patios des temples, l'aspect religieux proprement liturgique est, selon moi, relégué au second plan et cède la place à une mise en scène corporelle et verbale très codifiée. Au moment des cérémonies, les commentaires vont bon train et, loin de se référer au déroulement rituel du culte, ils concernent principalement les diverses intrigues et provocations que les uns et les autres se renvoient.

Tu sais, un plante c'est chaud, s'il n'y a pas une altercation, quelque chose qui pète, de l'agressivité, alors les ecobios sont déçus. (Virgilio, 84 ans, obonekue d'Isún Efó)

Malgré une présence policière assez massive, il n'est pas rare que des coups de feu ou des coups de couteau soient échangés entre des initiés provenant de puissances différentes. En décembre 2006, aux Pocitos de Marianao, lors du *plante* d'Efi Erukanko, un pistolet fut dégainé et des adeptes durent trouver refuge dans le temple. Les motifs de l'accrochage renvoyaient à un différend concernant l'un des *indísemes* présents qui, d'après certains, ne présentait pas toutes les garanties requises pour être initié mais dont les relations avec un haut

152 L'idée qu'une sociabilité masculine passe par le groupe ou que l'homme a besoin de se retrouver entre pairs pour performer son genre et obtenir l'approbation du groupe est aussi présente chez les Baruya de Nouvelle Guinée. Godelier (2003) constate que les femmes requièrent moins d'une solidarité mutuelle entre individus.

dignitaire du groupe en question lui permirent de passer outre l'obstacle. Si l'identité abakuá mobilisée au quotidien renvoie à certains canons esthétiques dans la manière de bouger ou encore dans la manière de s'exprimer, la possibilité de confronter sa masculinité à celle des autres sous les yeux d'un public intransigeant constitue à mes yeux l'un des challenges principaux des *plantas*. Les altercations qui auront lieu dans cet espace privilégié resteront dans les mémoires et seront abondamment commentées, alimentant en cela les légendes personnelles des uns et des autres. Pour les jeunes aspirants ou les fraîchement initiés, c'est l'arène idéale qui confirme leur postulation et la légitimité de leur démarche. Le rite de passage constitue en cela une scène qui permet de tester *in vivo* la masculinité de l'aspirant. Le jury – constitué du groupe de pairs – donne son verdict : accepté ou rejeté (Mosher et Tomkins, 1988). Les témoins du rite de passage agissent non seulement comme un public qui valide la transition mais aussi avertissent les initiés de leurs nouveaux rôles (Vigil, 1988: 438). L'apprentissage du mode de présentation de soi abakuá dont les principaux mécanismes ont été acquis en amont, durant l'enfance ou l'adolescence au contact de ses pairs ou des hommes du quartier, se perfectionne à ce moment. Le modelage des corps se peaufine par la répétition. Le patio abakuá sert de lieu de socialisation et éduque les novices à leur nouvelle vie. Ils y apprendront la solidarité qui unit les membres d'un même *jeu* entre eux, la manière de se comporter selon le rang occupé au sein de l'institution, le respect dû aux plus âgés, les chants qui caractérisent leur propre jeu (*la valla*), la rivalité entre individus et entre *puissances*. L'identité abakuá qui s'y performe est une sorte de répétition générale et passablement exagérée de ce que signifie être abakuá au quotidien, du moins dans ses aspects les plus visibles. De nombreux participants sont à torse nu, en raison de la chaleur mais aussi pour exhiber leur plastique et leurs tatouages¹⁵³, les interactions verbales sont tonitruantes, l'alcool coule à flot et circule parmi l'assemblée, les provocations se succèdent sous le contrôle des *plazas* dont le *jeu* est en train de *planter*. Il s'agit en quelque sorte de surjouer son rôle dans l'excès, de forcer le trait pour en imposer et ainsi assurer sa réputation au quotidien et au sein de l'*ambiente* havanais.

En effet, il est courant que des jeunes qui ont été initiés ensemble écument les cérémonies sans pour autant pénétrer à l'intérieur du *fambá*.

J'ai un vice d'Abakuá, c'est terrible. Dès que je sais qu'une cérémonie va avoir lieu, moi et mes potes nous y allons. Je ne sais pas comment l'expliquer, j'aime ça,

153 Le tatouage sert de signe distinctif pour savoir à quelle *puissance* l'initié est affilié mais avertit aussi le reste de l'*ambiente* que le candidat a passé l'épreuve de l'initiation (voir Vigil, 1988).

relève Michel, 18 ans, initié depuis une année.

Bien des aspects du type de socialisation abakuá au cours de l'adolescence peuvent être comparés au système des gangs urbains. En effet, l'incorporation à ce type de groupe intervient souvent au moment de l'adolescence¹⁵⁴ et s'inspire totalement du code de la rue et de certains rapports de genre¹⁵⁵ où la rue constitue le territoire de l'homme¹⁵⁶ et le foyer le territoire privilégié de la femme. En effet, la culture de la rue peut être considérée comme un véritable forum alternatif où une dignité personnelle autonome s'affirme (Bourgois, 2001: 36). L'intronisation au sein d'un gang implique un rite de passage souvent très violent et suppose l'adoption sans condition de toute une série de normes comportementales reconnues à l'unanimité par les membres du groupe¹⁵⁷. La pratique d'activités délictueuses¹⁵⁸ va souvent de pair avec la consommation de substances illicites et une certaine forme de loyauté et d'allégeance envers le groupe et ses membres. La sociabilité qui s'y pratique suit un modèle hiérarchique assez rigide où le rang occupé au sein du groupe et l'ancienneté font loi. Les codes de conduite¹⁵⁹ qui s'y performant sont similaires à la mise en scène de soi abakuá et adhèrent aux canons esthétiques de l'hypermasculinité en public.

Enfin, en quoi la société secrète abakuá diffère-t-elle d'un gang ? Premièrement, en dépit du fait que, selon moi, l'aspect social prime sur l'aspect religieux, il existe une transcendance et un rapport à l'au-delà ritualisé au sein de la société secrète abakuá. L'aspect religieux est fondamental dans l'identité abakuá et sa projection sociale, la plupart des adeptes se revendiquant comme « religieux », comme le mentionne Oscar d'Efi Erukanko. Ensuite, la pratique d'activités illégales de manière institutionnalisée a été abolie par le système révolutionnaire¹⁶⁰. Certes, la plupart des initiés améliorent leur quotidien à travers le marché

154 Selon Vigil (1988: 423), c'est au cours de l'adolescence, lorsque la confusion et l'ambiguïté sur la sexualité et le statut de l'individu nécessitent une clarification que les gangs prennent de l'importance en fournissant un code de conduite.

155 Voir Vigil (1988, 2003), Luebbers (2007), Austin (1980).

156 Voir Whyte (2002).

157 Selon Lepoutre (1997), deux notions sont fondamentales dans les valeurs transmises dans le groupe de pairs : la force et la dureté – valeurs cardinales de la culture des rues. La force est une dimension fondamentale de la virilité alors que la dureté, versant négatif de la force réaffirme la vision d'un monde impitoyable.

158 Messerschmidt (1993) propose une théorie selon laquelle le crime devient une ressource pour construire sa masculinité lorsque d'autres ressources (profession, éducation, classe sociale) font défaut.

159 « Working class Mexican American men's aggressive speech and gesture expressing masculine sexual domination must be understood in the context of their use, where they constitute a ludic sociality directed toward the production of solidarity and not hierarchy » (Magazine, 2004: 149).

160 Le monopole abakuá sur certains secteurs professionnels (le port, les abattoirs, les fabriques de tabac) permettait une plus grande marge de manoeuvre aux individus mais, à ma connaissance, il ne s'agissait pas d'un système chapeauté par l'institution et dont les retombées économiques allaient directement dans

noir et le recours au « système D », mais c'est le cas de la grande majorité de la population cubaine depuis la Période Spéciale. Être originaire de l'*ambiente* havanais implique dès lors que la débrouille et la lutte soient des valeurs acquises depuis l'enfance. Par conséquent, les individus qui constituent le corps social de l'Abakuá sont issus du « monde marginal » mais ne participent pas d'une logique de crime organisé sous couvert institutionnel.

d. Honneur

Une construction de la masculinité de type machiste repose en grande partie sur le concept d'« honneur », non pas en tant que qualité intrinsèque de l'individu mais plutôt dans sa relation avec ses pairs. Cependant, au moment de mener mes premiers entretiens, j'ai été rendue attentive au fait que ce terme n'était pas utilisé par les acteurs sociaux, il fallait y substituer celui de morale, éthique ou concept de masculinité. Je conserve cependant le terme d'« honneur » dans mon analyse car, à travers un corpus important d'écrits, il permet de repenser la construction de la masculinité. Selon Pitt-Rivers (1983), l'honneur est à la fois la valeur qu'une personne possède à ses propres yeux et aussi ce qu'elle vaut au regard de ceux qui constituent la société. C'est là toute la distinction entre « être un homme bon » et « être bon en étant un homme » (Herzfeld, 1988), qualité qui fait justement appel à la performance de genre pour être activée. En réalité, il est tout à fait possible d'être honorable sans faire preuve d'honneur et de faire preuve d'honneur sans être honorable (Stewart, 1994). Berger (1974) distingue le concept d'« honneur » – qu'il juge obsolète dans nos sociétés et qui suppose une certaine hiérarchie sociale – de celui de « dignité » qui fait appel à l'humanité des individus indépendamment de leur position sociale. Le « monde de l'honneur » fait justement appel au passé et à la réitération constante de « performances d'actes prototypiques » (Berger, 1974: 91). Ainsi, biologiquement, le caractère masculin de l'individu est défini par son patrimoine génétique. Il lui restera à renforcer ou inverser ce dernier par l'adoption d'une identité sociale donnée et donc par la performance de genre qui l'accompagne. Certains hommes « performant » avec plus ou moins de succès le genre masculin et leur prestation trouve un écho favorable auprès d'un public enclin à juger sans pitié toute démonstration de genre dans l'espace public. « Être bon en étant un homme » implique la réactivation constante des normes de genre ainsi que leur exagération alors que le fait d'« être un homme bon » fait appel à une qualité morale (Herzfeld, 1988). Ainsi,

qui s'est fait une réputation d'homme redoutable est en mesure de l'emporter sur celui qui est connu pour son mérite et, même si l'on pense secrètement du premier qu'il n'est pas honorable, tant que personne n'est disposé à soulever ce lièvre, on le traitera comme s'il l'était. Dans le domaine de l'honneur, la force fait le droit (Pitt-Rivers, 1983: 22).

Dans la plupart des cas, dans un système social où l'honneur est une composante identitaire fondamentale, une offense contre l'honneur ne peut être lavée que par le sang (*op. cit.*, 1983). Par exemple, l'une des pires offenses qui soit dans l'*ambiente* est le fait d'introduire un doigt dans l'anus d'un ennemi qui se retrouve ainsi humilié dans son honneur et sa masculinité. La seule réplique possible à cet affront est une vengeance violente et sans appel, soit par le sang, soit en renchérissant l'humiliation subie par des actes tout aussi dégradants (arroser le visage de son ennemi d'urine, etc). L'ambiguïté entre « être honorable » et « faire preuve d'honneur » se manifeste dans la tension entre règlements écrits et règlements tacites, les premiers stipulant une conduite morale irréprochable (bon père, bon frère, bon mari) alors que les seconds valorisent la loi du talion, les comportements provocateurs et l'usage de la violence. L'honneur, extrait du cercle familial, se voit donc propulsé dans le monde de la rue avec son code de valeurs particulier. Par conséquent, il semble que le milieu déteigne sur les pratiques abakuás et non l'inverse, comme aiment à le souligner les détracteurs de ce culte.

Toute cette violence, ces règlements de compte, cette guapería bon marché et sans véritable raison, c'est la loi de l'ambiente et par extension c'est devenu celle de l'Abakuá puisque l'Abakuá est le reflet du milieu dans lequel il évolue... On dit c'est la faute de l'Abakuá, mensonge ! C'est l'ambiente et sa dégradation qui ont tout perverti ! (Nápole, Isué de Embemoro).

Une dichotomie de genre au niveau du concept d'honneur est commune à la plupart des sociétés qui fonctionnent sur ce mode. En effet, l'honneur masculin est essentiellement social, tourné vers l'extérieur et peut être défini comme honneur-préséance alors que son pendant féminin joue sur les notions du pur et de l'impur et correspond à un honneur éthique que l'on peut qualifier d'honneur-vertu (Pitt-Rivers, 1983: 128). L'honneur féminin garantit l'honneur masculin et le spectre de l'adultère plane sur l'homme. À Cuba, dans les années '70, selon Tato, le Parti politique unique, le PCC poussait à la démission ses membres cocus ou les obligeait à divorcer. Le dicton populaire décrète qu'il vaut mieux être mort que ridiculisé. L'épouse est ainsi la détentrice d'une partie de l'honneur masculin.

La construction d'une masculinité de type machiste passe par l'adoption de normes comportementales fondées essentiellement sur l'altérité dans son aspect physique : il s'agit de

se positionner par rapport à l'autre, en premier lieu les autres hommes mais aussi les femmes, tout se passe dans l'interaction et procède d'un échange dont les règles suivent celle du don, soit donner, recevoir et rendre. Celui qui initie une attaque physique domine l'échange dans un premier temps, obligeant l'adversaire à faire face – toute tentative d'esquive étant automatiquement perçue comme de la lâcheté – puis à rendre le coup en surenchérissant. La vengeance, dans la culture des rues est un devoir et une obligation faite à un groupe d'obtenir réparation pour toute forme d'atteinte physique ou symbolique, il s'agit d'un devoir collectif qui relève aussi bien de l'individu offensé que de l'honneur du groupe (Lepoutre, 1997: 281). Par contre, l'honneur féminin, de manière schématique, relève plutôt de la moralité de la femme, qualité intrinsèque qui peut lui être dérobée par la ruse ou un mauvais choix de vie. Le mâle est actif alors que la femme est passive, subissant les revers de fortune que le destin lui réserve, ce qui renvoie encore à une dichotomie actif/passif transversale à toute la problématique de la masculinité.

En réalité, la constante mise en danger et l'instabilité notoire de l'honneur masculin est ce qui lui confère un prix si élevé. Une réputation peut être défaite très rapidement et ainsi tout un chacun est à la merci des ragots, des commérages ou encore du geste de défi auquel il faut répondre sous peine de se voir destitué de son honneur. Il s'agit du jeu de l'honneur auquel tous les participants doivent se soumettre pour pouvoir aspirer à un statut de macho confirmé.

Dès lors, être un homme, un vrai, est un statut menacé et précaire qu'il s'agit de renforcer et de défendre face à un danger potentiel¹⁶¹. « Tout concourt ainsi à faire de l'idéal impossible de virilité le principe d'une immense vulnérabilité » (Bourdieu, 1998: 76). Ce n'est sûrement pas un hasard si la majorité des activités qui servent à prouver la masculinité sont illégales aux yeux de la loi et de la société (bagarre, contrebande, stupéfiants, vols) (Wilson, 1969). La réputation est à la hauteur des risques encourus par l'individu pour la gagner et la maintenir, c'est un défi permanent. L'aspect dynamique d'une réputation honorifique ne se résout pas entièrement dans les qualités personnelles ni dans les conduites ostentatoires d'affirmation de soi, elle se construit aussi dans les relations conflictuelles quotidiennes entre pairs, là où peut se mesurer la capacité des individus et des groupes à obtenir réparation pour les atteintes et

161 La masculinité doit se mériter et se gagner c'est pourquoi de nombreuses sociétés en construisent une image basée sur des sanctions culturelles et des rites de passage ou épreuves d'endurance (Gilmore, 1990). En ce sens, l'initiation abakuá sert à prouver la virilité de l'adepte et a souvent lieu au sortir de l'adolescence (vers 16 ans) afin de marquer le passage vers l'âge adulte au travers d'une épreuve morale et physique dont le candidat ressort grandi, ayant acquis ses galons de noblesse et prêt à se construire une réputation qui fera office de carte de visite dans le milieu havanais.

les offenses subies (Lepoutre, 1997: 375). La virilité est une notion éminemment relationnelle, construite devant et pour les autres hommes et contre la féminité (Bourdieu, 1998: 78). Deux types d'honneur peuvent ainsi être distingués : l'honneur vertical soit le respect de la hiérarchie – dans le cas abakuá le respect des plus âgés et des *plazas* – et l'honneur horizontal soit celui qui s'applique entre pairs (Stewart, 1994). L'honneur est un capital symbolique susceptible d'augmenter et de diminuer. Au sein de l'Abakuá, l'honneur individuel est lié à l'honneur collectif, entraînant des sanctions et des représailles pour l'agresseur qui se trouve dès lors confronté au groupe selon la gravité des faits¹⁶². Selon Stewart (1994), le terme de groupe d'honneur peut être appliqué à un groupe de personnes qui partagent le même code de l'honneur et considère que chacun d'entre eux fait de même. Chaque individu est responsable et garant du capital collectif et vice-versa. La rivalité des initiés à un niveau individuel est relayée par une rivalité collective entre *jeux* et *puissances*¹⁶³ qui se met en scène dans l'espace privilégié du *plante*, notamment au moment de chanter les slogans de sa propre *puissance* (*valla*), plus haut et plus fort que les autres.

Muñanga est un jeu de prestige, de guapería. Lorsqu'il n'y avait personne sous la main pour se battre, ils se battaient entre eux. Il y a eu une époque où celui qui n'avait pas de délit de sang ne pouvait pas se jurer chez Muñanga. (Tato)

Le défi est fondamental dans la gestion du capital honorifique. La construction d'une réputation est subordonnée à la maîtrise technique du jeu des défis (*op. cit.* : 305). La vengeance, en tant que contre-défi, est un procédé qui participe au maintien et à la perpétuation du système de l'honneur¹⁶⁴. Au final, toutes ces conduites de défi et de contre-défi sont transgressives. Elles posent l'interdit en le violant puisqu'on n'agresse que ce qui est digne de l'être (Jamous, 1981).

Le jeu social de la réputation est une relation d'échange sur le marché de l'honneur. Dans les interactions conflictuelles, la révélation de l'honneur des uns entraîne le déshonneur des autres dans un système de vases communicants. C'est une compétition permanente (Lepoutre, 1997: 384).

162 La vengeance ne permet pas seulement de compenser l'honneur perdu, elle apporte un supplément d'honneur et permet de le révéler au grand jour (Lepoutre, 1997: 380).

163 Historiquement, au 19^{ème} siècle, cette rivalité se traduisait par des rixes urbaines et des affrontements violents sur la voie publique, aux frontières des quartiers dont les *jeux* étaient issus. À la manière des gangs urbains, les *puissances* régnaient sur leur territoire et réglaient leurs tensions de manière radicale (voir Castellanos, 1916).

164 Pour les principes généraux du système de la vengeance, voir Pigliaru et Di Bella (2004).

Provoquer, se mettre en danger accroît drastiquement le capital honorifique qui se verra traduit par des récits narratifs, qui, à la manière de la chanson de geste, relatent les faits d'armes des uns et des autres.

Lors d'un plante, le Fantôme, connu pour être un fou furieux, a débarqué, ivre mort et sous l'emprise de la drogue. Il a crié : Le plante est fini ! Car, au sein de l'ambiente, c'est une gloire de stopper un plante, cela signifie « je suis plus fort que toute la puissance », en résumé « j'ai des couilles gigantesques quoi ». Umbertico, le frère de Chan, l'Isué d'Embemoro était initié depuis une année et il a eu l'audace de s'opposer au Fantôme. Le Fantôme a dégainé un pistolet, Umbertico s'en est emparé et l'a tué... 9 ans de prison ! (Tato)

La mythologie qui accompagne ces anecdotes élabore un idéal masculin guerrier qui sert de modèle identitaire aux jeunes novices, à l'affût de ce type de comportement, souvent décrié par les plus anciens. La gratuité du geste, son manque de cohérence renforcent l'image d'une tête brûlée que rien n'arrête¹⁶⁵. Le chien fou menace le groupe par ses actions d'éclat incontrôlées mais représente l'hypermasculinité et la fougue qui y sont valorisées, il sert de modèle aux masculinités en construction qui s'y produisent¹⁶⁶ puisque « le système des valeurs d'honneur est agi plutôt que pensé et la grammaire de l'honneur peut informer les actes sans avoir à les formuler » (Bourdieu, 2000: 56).

S'il y a des hommes, des vrais, cela suppose qu'il y a aussi des faux hommes, des imposteurs qu'il s'agit de démasquer et de vilipender sur la place publique. Dans cette catégorie aux contours relativement flous sont placés les homosexuels, les efféminés mais aussi les lâches, ceux qui contredisent cette définition de l'hypermasculinité et la mettent ainsi en péril¹⁶⁷. Le contact prolongé avec ce type d'individu est susceptible de contaminer la masculinité du groupe et peut difficilement être toléré¹⁶⁸. Le corps social de l'Abakuá se trouve gangréné si des homosexuels en font partie, l'honneur collectif étant alors souillé et devant être rétabli par l'exclusion immédiate du trouble-fête.

Le 22 juillet 1991, lors d'une réunion d'une *puissance* havanaise :

165 Selon Vigil (2003: 230), la socialisation dans la rue valorise un état d'esprit de tête brûlée (*locura*). Ce style de vie sauvage y est crucial pour survivre et se faire respecter.

166 Voir l'article d'Herzfeld (1992) sur la pratique des stéréotypes et leur utilité dans le jeu des identités.

167 Comme le relève Jamous (1981), le code de l'honneur permet de distinguer entre ceux qui ont de l'honneur, ceux qui sont susceptibles d'en avoir et ceux qui n'en auront jamais.

168 Cependant, dans la vie professionnelle ou privée, le fait de fréquenter ou de connaître des voisins, parents ou amis homosexuels ne porte aucun préjudice à l'initié, tant qu'on ne le soupçonnera pas d'entretenir des relations sexuelles avec ces derniers.

Le frère Santiago Olivares prend la parole et fait référence à un frère de *jeu* surnommé Alberto Lemus « Chuchi », juré malgré les rumeurs qui couraient à son sujet. Après son initiation, tout le monde se souvient qu'il déambulait avec un revolver à la ceinture pour se défendre de quiconque voudrait s'en prendre à lui et qu'au moment de l'affrontement, une fois de plus, il s'est ridiculisé lamentablement.

Le frère Evelio Cárdenas rajoute que Chuchi a été incarcéré pour vol de sac à main¹⁶⁹ et que la première chose qu'il a déclaré haut et fort au poste de police c'est qu'il est surnommé « Chuchi l'Abakuá¹⁷⁰, traînant ainsi dans la boue l'institution à laquelle il appartient.

Ce compte-rendu d'une réunion mensuelle illustre la gestion du capital honorifique à niveau institutionnel. En effet, l'attitude ridicule et humiliante de Chuchi entache la réputation de la *puissance* qui l'a estimé digne d'en colporter les valeurs. Dans un premier temps son comportement sera commenté dans l'*ambiente* mais aussi à l'échelle supérieure, dans le cadre officiel d'un poste de police, contribuant à renforcer l'image peu flatteuse de l'institution abakuá auprès de l'appareil étatique.

2. Mythe fondateur

La femme, pourtant exclue du processus initiatique, joue un rôle prépondérant dans la définition de l'honneur abakuá qu'elle justifie, alimente ou discrédite selon les cas. À une exclusion mythologique réinterprétée rituellement, s'ajoutent non seulement l'omniprésence du signe féminin sur les graphiques¹⁷¹ mais aussi les diverses fonctions que la femme peut remplir en relation avec l'institution au travers d'un lien familial (mère, épouse, sœur d'un initié) et plus largement dans la vie quotidienne de l'*ambiente* havanais. Mythologiquement cependant, elle reste celle par qui le secret arrive et qui va rendre possible la création de cette confrérie.

169 Cette pratique est fortement réprouvée au sein de l'Abakuá. En effet, non seulement celui qui s'y livre s'attaque la plupart du temps à des personnes sans défense, des femmes, des grands-mères mais il s'expose aussi à une honte collective s'il est rattrapé. « *La honte, ce que les gens font aux voleurs de sac à main. Tout le monde t'attaque, te rosse en public à grands coups de pieds !* » affirme Leandro.

170 Chuchi fait en réalité état de son appartenance à une *puissance* précise que je ne nomme pas par souci d'anonymat.

171 Représenté de diverse manière par le symbole de *Sikán*, souvent symbolisée par deux ronds en guise d'yeux (celle qui a vu) ou une cruche.

Il existe plusieurs versions du « mythe de *Sikán* » (ainsi désigné par les adeptes eux-mêmes). Celle qui suit a été fournie à Tato Quiñones (1996: 18-23) par Fernando Valdès Diviño, *Ekueñon* de Muñanga Efo (*puissance* du quartier de Pueblo Nuevo) et acteur indissociable de la lutte abakuá pour une reconnaissance officielle de la part de l'État cubain dans les années '70.

Je crois savoir que la première *puissance* qui a été créé sur la terre d'Afrique a eu pour origine la découverte du poisson sacré *Tanze*. *Nasacó*, un sorcier prestigieux du territoire d'Efori, a été averti par le biais de l'oracle, qu'*Abasi*, le Dieu Suprême, las des querelles interminables qui divisaient les tribus de son territoire, enverrait un Grand Pouvoir Surnaturel qui rétablirait la paix entre les hommes.

Les deux frères ennemis par excellence étaient les tribus d'Efo et d'Efi, séparées par la rivière Oddán. C'est dans les eaux de cette même rivière que les mugissements surnaturels du poisson sacré avaient retenti et chacune des parties adverses savaient que celui qui découvrirait le premier l'Être Surnaturel pourrait dominer la région.

Un matin, *Sikán*, fille du roi *Iyamba* de la nation Efo, partit à la rivière pour chercher de l'eau. À son retour, la cruche remplie sur la tête, elle fut effrayée par un bruit suspect et étrange provenant du récipient qu'elle transportait. Prise de panique, elle lâcha la cruche et courut aussitôt se réfugier à la maison. Le fait que la princesse portait sur sa tête le récipient rempli d'eau la lia à tout jamais à *Tanze* et consacra sa tête. C'était elle, une femme de la tribu d'Efor qui était la porteuse de la Force. Écoutant le récit de sa fille, le roi comprit aussitôt qu'il s'agissait du bruit produit par le poisson *Tanze* que *Nasacó* avait annoncé. Il se rendit sur les lieux et récupéra le récipient à l'intérieur duquel se trouvait effectivement un poisson surnaturel. Il l'amena au sorcier qui recommanda tant à *Sikán* qu'à *Iyamba* de garder jalousement le secret de cet événement. C'est ainsi que, selon les versions, la princesse d'Efo est la première mais la seule et unique femme à avoir juré Abakuá !

Malheureusement, *Sikán* ne sut pas garder le secret ; elle était fiancée au roi d'Efik, le prince *Mokongo* et, malgré les antagonismes qui séparaient leurs deux familles, elle lui livra le secret de l'apparition du poisson. Le

guerrier *Mokongo* se présenta sur le champ, accompagné de ses troupes pour réclamer sa part de la découverte. *Nasacó* prit la parole et avertit les hommes que la seule obligation qui les liaient était l'adoration du messager d'*Abasi*, le poisson *Tanze*, ainsi *Mokongo* fut le premier homme de la Nation Efik à participer au secret.

Peu après, selon les indications de *Nasacó*, les tribus Efik et Efo signèrent un traité de paix sur la peau d'un léopard lors d'une cérémonie officielle célébrée sur les rives de la rivière Oddan. À cet événement participèrent les quatre chefs principaux des peuples antagonistes de la région et qui aujourd'hui sont les responsables principaux de n'importe quelle *puissance* abakuá : *Iyamba* pour Efo, *Mokongo* pour Efik, *Isué* pour Oru et *Isunekue* pour Efori. C'est la première cérémonie proprement abakuá qui eut lieu sur la terre d'Afrique. Aux côtés des dignitaires abakuás, il y eut d'autres participants. *Empego* et *Morua* pour Efo, *Ekueñon* et *Abasonga* pour Efik, *Mosongo* et *Enkoboro* pour Orú, *Nasacó* et *Enkrikamo* pour Efori, en tout douze hommes qui représentent la base de toute puissance abakuá et qui sont appelés *plazas*.

Grâce à ce traité, une période de paix et de prospérité se développa.

Mais *Tanze* décède à l'intérieur de la cruche et la Voix se tait. Comment lui rendre son pouvoir ? *Nasacó* pense qu'il faut créer un tambour avec la peau du poisson mais le son était trop faible et manquait cruellement de puissance. Plusieurs tentatives furent réalisées : peau de tortue, serpent, crocodile, cerf, mouton recouvrirent tour à tour la cruche pour en faire un tambour. Stérile effort !

Un pauvre *congo* égaré fut même utilisé mais en vain. Comment réanimer cette Voix prodigieuse ? Avec le sang de *Sikán* qui servirait à attirer et enfermer l'esprit de *Tanze*.

Sikan fut faite prisonnière et condamnée à mort pour avoir révélé le secret, violant ainsi une des règles les plus strictes du code de conduite abakuá. Elle fut jugée et condamnée par un tribunal constitué de son père, *Iyamba*, *Mokongo* son fiancé, *Ekueñon*, *Empegó*, *Nasaco* et *Enkrikamo*. Elle se rendit de son plein gré à l'endroit désigné pour l'exécution de sa sentence, un lieu en retrait au bord de la rivière à l'ombre d'une *ceiba*. *Ekueñon*, le

bourreau chargé des sacrifices d'animaux, l'étrangla. « *Tu seras celle qui a amené le secret, la puissante et sage Sikán. Nous te banderons les yeux et ensuite tu pourras contempler le secret* ». Il la guida ensuite au pied de la *ceiba* sacrée près de la rivière, suivi par le silencieux *Ekueñon*. *Nasacó* ordonna le sacrifice et elle fut étranglée. Au moment de mourir, elle hurla : « *Ekue sera toujours mien !* ».

Mokongo lui répondit : « *Ma fille, la Loi s'accomplit* ». Alors l'esprit de la princesse s'envola et s'unit dans la rivière aux grands esprits, elle devint la mère des esprits, d'où nous naissons et où nous retournons. Elle est partie pour mieux revenir, pour donner la vie et être adorée.

Son sang était le plus fort, il fut versé pour dominer les morts et *Nasacó* le versa sur la peau du poisson qui s'unit éternellement à *Sikán*. Le signe de l'initiation¹⁷² fut tracé au sommet du crâne des initiés avec les os de la défunte.

Mais *Tanze* ne ressuscita pas à travers le sang de *Sikán*, sa peau ne servit pas à transmettre la Voix Sacrée.

En fin de compte, *Nasacó* trouva une parade afin de reproduire le son tant convoité, c'était le bouc qui remplacerait la peau du poisson et de *Sikán*. Selon les prédictions de *Nasacó*, l'animal qui mangerait les sept herbes sacrées pourrait remplacer la peau de *Tanze*. Il en fut ainsi. L'animal fut consacré et initié à cette nouvelle religion avant d'être sacrifié. Ainsi fut créé le premier *Ekue*, le tambour sacré qui perpétue la Voix de *Tanze*. Pour recréer le son originel, *Iyamba* frotta une petite branche du palmier des rives de l'Oddán contre la peau du tambour. Au-dessus de cet objet sacré, les tribus d'Usagaré, Efori et Bakoko s'unirent et à partir de là, répandirent l'Abakuá alentour.

172 Ce signe, appelé *arakasuaka*, est dessiné à la craie sur la tête des futurs initiés. Il s'agit d'un cercle divisé en quatre par une croix et dont chaque compartiment est marqué d'un rond ou d'une croix (suivant si la *puissance* est Efí ou Efó).



Figure 26 : *Eribangando* nettoyant rituellement un *indíseme*
(Photo Felipe Baró Díaz)

Ce mythe, rejoué sans cesse au moment du rituel, laisse peu de place aux innovations et aux modifications. C'est la partition sur laquelle se déroulent le *plante*, le *baroko* et le *llanto* qui réactive le temps du rite les personnages mythiques qui le constituent. L'aspect collectif est fondamental et l'alliance des premières tribus est reproduite sur la scène privilégiée du *plante*.

Nous sommes tous nés d'une femme et Akanarán, le tambour abakuá est notre mère à tous et avant lui Sikán, sans qui rien ne serait arrivé (Virgilio, 84 ans, membre d'Isún Efó).

Sikán rend possible la paix entre les territoires Efik et Efor car, comme le relève Lázara Menéndez, elle fait ce que les hommes sont incapables de faire, elle communique et elle transmet. Sans *Sikán*, aucune religion abakuá ne serait née. De plus, comment ne pas relever qu'*Abasi* dans son immense pouvoir l'a choisie pour recevoir le poisson sacré. Selon Eduardo, plaza d'Ebion Efó : « *Ce n'est pas un hasard qu'un si grand pouvoir ait atterri entre ses mains, Abasi est tout-puissant, il avait décidé qui et quand* ». Cette femme est liée par des liens de sang au pouvoir royal, son père étant *Iyamba* roi d'Efó mais aussi par des liens d'alliance à la tribu adverse Efik, en tant que fiancée de *Mokongo*. Cette ambivalence lui a coûté la vie puisqu'elle a été trahie par les deux tribus qui décidèrent sa condamnation à l'unanimité. Elle est la victime par excellence, celle qui est sacrifiée au nom de la raison d'État et de la religion mais sans qui rien n'aurait été possible. Devenue gênante, son assassinat exclut à tout jamais la femme des rangs abakuás mais resta vain au moment de ressusciter *Tanze*, le poisson sacré puisque sa peau tendue sur le tambour ne redonnera pas voix à *Ekue*. C'est une mise à mort somme toute inutile du point de vue de l'efficacité rituelle mais capitale, socialement parlant. Elle scella à tout jamais l'union des hommes entre eux et son formidable pouvoir de vie et de transmission reste ainsi en leurs mains. Deux tribus s'unirent à travers elle, sa présence est donc obligatoire lors du rite puisqu'il s'agit d'une société initiatique et d'un processus de mise au monde donc de maternité. Elle est la grande exclue en tant que femme mais elle est omniprésente au niveau du signe puisque tous les graphiques abakuás y font référence, matérialisant ainsi sa présence au cœur du *fambá*.

Une interprétation très répandue parmi les spécialistes du sujet, notamment Ortiz (1952), Sosa Rodriguez (1982) ou encore Díaz Fabelo (1969) est celle qui analyse le mythe abakuá comme une parabole du passage historique du matriarcat au patriarcat. Selon Bustamante (1957), ce mythe symbolise la destruction d'une société secrète de femmes par les hommes et la constitution, en pacte commun d'une nouvelle société secrète masculine. Pour Ortiz (1952: 400), la cruche de la princesse est un ustensile propre de l'art féminin qui sera substitué par le tronc de bois qui constitue le tambour sacré *Ekue*. Mais cette explication est loin d'être satisfaisante, tant d'un point de vue ethnographique qu'historique si l'on considère que la société secrète abakuá¹⁷³ est un phénomène strictement cubain, né de la traite négrière et des

173 Pour débattre de cette question voir Palmié (2006, 2007, 2010) ou encore Miller (2009).

conditions de vie sous la Colonie. L'Afrique, terre d'origine des esclaves, reste un référent flou pour les adeptes¹⁷⁴ et ce malgré plusieurs tentatives de rapprochement dues notamment à Ivor Miller (voir chapitre VII).

Les deux explications principales fournies par les adeptes afin de justifier le sacrifice et l'exclusion de la femme des rangs abakuás sont d'une part le manque de discrétion naturelle de la gente féminine qui s'empresse de divulguer les secrets qui lui sont confiés, au péril de sa propre famille d'ailleurs et, d'autre part, la présence du sang menstruel qui rend impur le corps féminin¹⁷⁵. Ces deux arguments sont similaires à ceux que mobilisent les *babalaos* pour justifier le monopole des hommes hétéros sur cette fonction liturgique¹⁷⁶.

Le premier argument menace directement la base fondatrice de la société secrète abakuá : le secret.

Les femmes ne peuvent pas être abakuás parce lorsqu'elles sont au lit avec un homme elles font des confidences sur l'oreiller et racontent tout, je tiens ça d'un vieux babalao (Leandro, un jeune initié).

Cette condamnation sans appel de la parole féminine et du ragot¹⁷⁷ contraste drastiquement avec le crédit qui lui est accordé tant au sein de l'Abakuá que dans l'*ambiente* havanais. La pratique du ragot et le colportage des rumeurs ne sont d'ailleurs pas l'exclusivité de la gente féminine.

Ces gens [les abakuás] adorent le commérage, si untel avait ceci ou a dit cela, le tout mesuré sur l'échelle de la guapería, ils sont pires que les femmes ! » (Luis Mario, habitant de Belén).

Le « *chisme* » considéré comme féminin est pourtant largement utilisé par les hommes, les machos (Ramírez, 1999: 69). Vérifier la véracité d'une rumeur n'est d'ailleurs pas chose

174 C'est une Afrique imaginaire et ahistorique que revendiquent tant les religieux que les intellectuels afro-cubains (voir chapitre VII et Argyriadis, 2000).

175 Il est vrai qu'il n'y a aucune femme sur la scène *ñañiga* mais l'argument tragique commence avec la trahison mythologique d'une femme, tout comme Eve au jardin d'Eden a précipité le drame humain ; et ses filles et les filles de ses filles forment un chœur permanent, mais invisible et silencieux qui ne peut en aucun cas pénétrer dans l'enceinte sacrée des mystères ni y participer (Ortiz, 1993: 372).

176 Le rejet des homos est d'ailleurs expliqué par un épisode mythologique où Orula est trompé par celui qui représente l'homosexuel qui commère à tout vent (Testa, 2004). Cependant, en 2005, pour la première fois, deux femmes furent initiés Iyanifa, l'équivalent féminin de *babalao*. Cet événement causa de grands remous dans la population religieuse havanaise. Pour une analyse des enjeux de pouvoir voir Gobin (2007).

177 L'élément propre du ragot qui le distingue de la rumeur est qu'il consiste en générale en des histoires qui sont faites pour ruiner la réputation d'une personne ou d'un groupe identifiable. La plupart des ragots sont avant tout des discours sur des règles sociales enfreintes. Le ragot renforce ces normes en les invoquant et en enseignant à chaque personne le colportant quelle sorte de conduite sera raillée (Scott, 2008: 160).

aisée puisque principalement, les accusations portent sur des pratiques sexuelles déviantes ou non-conformes et donc rarement contrôlables. Cependant, comme le relève Eduardo, *plaza* d'Ebión Efó :

Personne ne lance des accusations au hasard, ce serait trop facile. Car celui qui accuse s'expose à des représailles sans précédent...personne n'irait s'amuser à colporter des mensonges, on suppose donc d'office que les accusations sont vraies et il n'y a jamais de fumée sans feu !

Le second argument serait d'ordre biologique et n'est pas toujours exprimé comme tel à travers le récit mythique. Selon Lydia Cabrera (1958: 117), *Tanze* a crié et l'horreur que ce son a provoquée chez *Sikán* lui a provoqué une hémorragie qui s'est répandue sur une pierre¹⁷⁸. D'autres récits font état du fait que *Sikán* avait ses règles¹⁷⁹ au moment de se rendre à la rivière et que quelques gouttes tombées dans l'eau attirèrent le poisson *Tanze*.

Les femmes sont les fleurs du *ñañigo* car elles ornent de leur présence et de leurs sourires le patio des fêtes lorsque l'on jure *carabalí*. Celle qui a découvert l'Abakuá était une femme, elle a trouvé le poisson car elle avait ses règles et qu'elle est entrée dans l'eau de la rivière, le poisson *Tanze*, attiré par cette odeur de sang s'est faufilé dans la cruche. C'est pourquoi, lorsque l'on jure abakuá, les femmes ne peuvent pas s'approcher, c'est à cause de la menstruation. L'aliment principal d'*Ekue* reste le sang » (Les souvenirs de Juan Manuel)¹⁸⁰.

Le tabou du sang menstruel est un lieu commun des religions afro-cubaines et se retrouve aussi bien dans la *santería* que dans le *palo monte* où la femme qui a ses règles ne devraient se livrer à aucune manipulation religieuse (voir Testa, 2004 ; Argyriadis, 1999). Comme chez les Baruya (Godelier, 2003), le sang menstruel est censé affaiblir les femmes et nuire fortement aux hommes en cas de contact physique. La force symbolique de ce fluide corporel repose sur deux éléments principaux : le sang est symbole de vie et de force, il est la base de l'alimentation des divinités afro-cubaines à travers le sacrifice et le sang menstruel révèle à l'homme la capacité procréatrice de la femme. Ainsi la période de menstruation est gênante pour l'homme qui doit ralentir ses désirs sexuels, plaçant ainsi la femme du côté de la nature incontrôlable.

178 « Beaucoup pensent que la misogynie d'*Ekue* est due au fait que la femme est un être impur à cause de ses règles ; le sang menstruel est néfaste aussi bien face aux forces sacrées que face à ceux qui, durant les rites, sont en contact avec elles. Son infériorité biologique, sa nature sale, esclave des périodes de menstruation qui affaiblissent et nuisent sont les principaux motifs de l'exclusion de la femme de la religion des hommes d'*Ekue* » (Cabrera, 1975: 4).

179 Sur le statut du sang dans les religions afro-cubaines, voir Dianteill (2000) ; Testa (2004).

180 Ce texte tapé à la machine à écrire m'a été prêté par Tato Quiñones. Il s'agit de plusieurs entretiens menés avec un vieil abakuá.

À la fin d'un entretien, Pavel, 51 ans, musicien professionnel et *plaza* d'une *puissance* prestigieuse de La Havane, me confie une interprétation du mythe pour le moins subversive :

Maintenant, que tu n'enregistres plus, j'aimerais te donner une piste pour tes réflexions sur la position de la femme dans l'Abakuá. Et si le mythe de Sikán n'était qu'un rideau de fumée destiné à cacher une vérité supérieure, un mythe inventé de toutes pièces par les abakuás eux-mêmes ? Pense au rôle que joue Mokongo, il s'appuie contre un tronc d'arbre et lorsqu'il se relève, il est juré, marqué par les signes, ça veut dire qu'il s'est initié lui-même, sans l'aide de personne. Et si somme toute, c'était Mokongo qui avait découvert le secret et non Sikán ? Mais le fait d'aller chercher de l'eau est un affaire de femmes et avoir lâché la cruche par peur du rugissement de Tanze est indigne d'un grand guerrier, il a donc fallu inventer le mythe pour dissimuler le tout. La matrice ce n'est pas Sikán, c'est la cruche.

Cette quasi-confession ethnographique peut être interprétée de plusieurs manières. Mon interlocuteur espère sans doute que je diffuse cette interprétation audacieuse au-delà des frontières de Cuba, sans pour autant remettre en question les autorités religieuses locales. Après vérification, cette interprétation est loin d'être partagée par ses *ecobios*. L'un d'eux argumente :

Ah, il t'a parlé de cette histoire à dormir debout... moi en tout cas je n'ai jamais rien entendu de semblable, ni ici ni dans aucun jeu havanais... parfois il est bizarre tu sais.

Plutôt que d'analyser l'impact d'une telle interprétation sur la structure du mythe et sa portée rituelle, je choisis de l'interpréter en termes d'enjeux de pouvoir dont l'ethnographe est le témoin et le révélateur momentané. Mon statut de femme et d'étrangère ont favorisé la transmission de cette interprétation du mythe. En effet, l'impact local que ce genre de révélations pourraient avoir s'il était publié en espagnol et disponible à La Havane raviverait le spectre d'une censure des écrits précédents¹⁸¹. L'interlocuteur qui se serait aventuré sur ce terrain glissant risquerait l'exclusion définitive et alimenterait les ragots pendant plusieurs mois. Je manque toutefois de données suffisantes sur le déroulement du rituel et son interprétation par les initiés des diverses *puissances* havanaises pour analyser de manière approfondie cette révélation.

À une explication mythologique et rituelle s'ajoutent les conditions d'émergence de l'Abakuá en 1836. Selon Lázara Menendez (cours du 16 janvier 2007), le mythe abakuá naît dans le

181 Le scandale engendré par la publication de l'ouvrage de Lydia Cabrera mais aussi les démêlés de Tato Quiñones ou encore d'Ivor Miller portent sur une prétendue révélation du secret associée à un intérêt monétaire. Actuellement le Conseil Suprême (voir chapitre VI) souhaite passer au filtre tous les écrits produits sur les abakuás et n'en valide aucun.

milieu portuaire, milieu de prostitution où les femmes de la rue savaient prendre soin des hommes qui les entouraient :

La culture de la femme utilise beaucoup le ragot, le fameux chisme et étant celle qui éduque et transmet, son critère est important. La femme fait ce que l'homme ne sait pas faire : communiquer et transmettre des informations.

La société secrète abakuá naît au moment où la structure du *cabildo* est devenue trop limitée pour les *carabalís*. Réunis au port, ils représentent une force de travail non négligeable ainsi qu'un pouvoir politique indéniable. C'est ce passage du *cabildo* – qui acceptait les femmes – au milieu portuaire – dont elles sont absentes – qui va cimenter le mythe de *Sikán* et sceller de manière définitive l'exclusion des femmes (Palmié, 2000). Le système même du travail au port implique la nécessité de s'organiser pour assurer un revenu minimum. En effet, ce sont des contremaîtres, souvent ex-esclaves qui, employés des grandes compagnies maritimes, choisissent les ouvriers selon les besoins du moment. La solidarité abakuá va prendre appui sur ce milieu, s'en inspirer et surtout s'y développer. Quiconque voulait trouver du travail au port devait s'initier dans un *jeu* havanais puisque les tout-puissants contremaîtres en charge de recruter les travailleurs favorisaient leurs *ecobios* (López Valdés, 1966). Cette domination prendra fin en 1942 avec l'établissement de la liste rotative qui réunit tous les travailleurs sur une même liste et abolit ainsi le monopole abakuá¹⁸². Au moment de la Révolution, les abakuás vont pour la plupart se réinvestir dans le syndicat¹⁸³. Mais le milieu portuaire reste très important pour l'institution abakuá en dépit des changements structuraux qu'il a subis. Symboliquement, il représente le point de départ des pratiques et de l'organisation sociale abakuá. C'est l'embarcadère premier des *puissances* havanaises dont le rôle est essentiel du point de vue rituel et mythologique. Historiquement, le port de La Havane marque l'ancrage territorial des premiers *jeux* fondés, originaires de Belén, Jesús María, des quartiers limitrophes au port. Ainsi, c'est certainement une raison socio-historique qui va cristalliser sous cette forme le mythe de *Sikán*, justifiant ainsi la structure institutionnelle du culte abakuá et légitimant pleinement l'exclusion féminine pour des raisons rituelles. La femme, dans le milieu portuaire endossait les mêmes fonctions que celles qu'elle revêt pour l'Abakuá

182 Chuchu Capaz, *Iyamba* d'Enyegueye, est connu pour être le « blanc qui en savait le plus sur l'Abakuá ». Ce personnage emblématique va jouer sur la rivalité noirs-blancs dans le port de La Havane, profitant d'une grève générale pour placer ses travailleurs aux premiers postes. Ami du président de la République José Miguel Gomez, il sera actif au sein de la vie politique et, mieux que personne, saura faire et défaire les alliances au sein de l'Abakuá. Lors du triomphe de la Révolution, il choisit l'exil car son passé de politicien intrigant et exploiteur n'a pas bonne presse (voir López Valdés, 1966 ; Brown, 2003).

183 Voir l'exemple de Rafael Valdés Diviño, *Ekueñon* de Muñanga et leader syndical.

et au sein de l'*ambiente* havanais. Prostituée, mère, épouse ou amante, elle valorise la masculinité de l'homme et assure ses acquis sociaux. Le dicton populaire affirme que « une paire de seins peut tirer plus qu'une charrette à bœufs », allusion au pouvoir de la séduction féminine. Ainsi la femme reste omniprésente, même dans un milieu dont elle a été exclue¹⁸⁴.

3. Rôle rituel féminin

En dépit d'une exclusion radicale des rangs de la société secrète abakuá et malgré l'omniprésence de l'élément féminin dans le mythe fondateur, la femme peut tout de même remplir certaines fonctions rituelles limitées. Des anecdotes historiques font état de l'importance du rôle de certaines femmes à des moments cruciaux.

Selon le texte de Cabrera (1975: 5), à plus d'une reprise, durant des périodes de grande persécution (à partir de 1870), ce sont des femmes qui ont permis de faire disparaître momentanément le tambour sacré *Ekue*.

Lors d'une descente police à Regla, la femme du *Iyamba* d'Otan Efo planqua *Ekue* dans le poulailler. À Matanzas, une femme qui vendait des beignets, soeur du *Mosongo* d'Embemoro cacha sous sa jupe le fondement sacré en s'asseyant dessus puis, une fois tout danger écarté, le remit en mains propres à son frère sans que la capacité rituelle de l'objet ne soit affectée par cette manipulation.

Le 4 novembre 1884, un procès a lieu à La Havane. Les accusés sont des ouvriers du tabac entre 16 et 19 ans qui, suite à une intervention policière, sont accusés d'association illicite.

Santiago Martin Llanelli, José de la Cruz Portas, Francisco Rodriguez Ponce, Dionisio Alonso, Pablo Miranda, Ricardo Araoz, Marcelino Ricarte, Tomas Deona, Luis Baez, Bernardina Cabrera et Juan Ibarra sont cités à comparaître.

Dans la chambre de celle-ci (Bernardina Ibarra) on a retrouvé un coffre qui, à son ouverture, contenait des imprimés et des manuscrits reliés aux accusés et en plus des objets symboliques des associations de *ñañigos* (Fondo Asuntos Politicos, legajo 80, no 10).

184 Dans son étude sur la masculinité, Brandes (1980) décrit à quel point les identités masculines se développent en relation aux femmes. Dans une analyse du folklore en Andalousie, Brandes conclut que même si les femmes sont absentes physiquement et que leur présence n'est même pas verbalisée, elles restent un facteur déterminant dans la manière dont les hommes perçoivent leur propre masculinité (Gutmann, 1987).

Ainsi ces objets sacrés étaient cachés chez une voisine. Malheureusement, les documents confisqués ont actuellement disparu mais Tato Quiñones a pu les consulter il y a une dizaine d'années. Rédigés par des abakuás, ils contenaient la description précise d'une chambre *fambá*. Au final, aucune charge ne fut retenue contre les accusés, faute de preuve. La présence d'une femme âgée et ménopausée¹⁸⁵ à l'intérieur du *fambá* est déjà évoquée par Lydia Cabrera¹⁸⁶ (1975) mais dans la pratique actuelle, elle est invisible, de même que le personnage de *Sikán* dans les processions publiques tantôt représentée par une vieille femme, tantôt par un *ecobio* travesti pour l'occasion mais qui ne se voit plus dans les rues de la capitale depuis les années '50.

Dans les années '30, Fanny, femme d'un abakuá était préposée à certains services au sein d'Isún Efó. On en retrouve la trace dans la mémoire des *ecobios* les plus âgés mais elle constitue une exception qui n'a pas eu de relève, du moins jusqu'à aujourd'hui.

Le ñañigo ne discrimine pas plus les femmes que n'importe quel macho. Il n'y a pas longtemps, il y a avait des femmes qui ne pouvaient pas participer directement à la cérémonie mais qui, à cause de leur dignité et de leur comportement exemplaire, pouvaient entrer et toucher les attributs, ce sont les femmes de chambre des jeux (Tato).

Actuellement, à un niveau rituel voir hiérarchique, la seule fonction dévolue à la femme est celle de marraine de jeu, titre honorifique directement inspiré des pratiques *santeras* et qui tend à disparaître. En effet, la plupart des *puissances* havanaises en sont dépourvues et certains adeptes parlent à ce sujet « d'une invention de créole ».

Souvent tenu par des *santeras* ou des spirites, ce statut est attribué à une femme respectable, âgée dans la plupart des cas et liée à une *puissance* abakuá par un lien de parenté avec l'un des membres. Elle doit effectuer certains rituels propitiatoires avant une cérémonie mais n'utilise en aucun cas la liturgie abakuá pour cela. Ainsi, avant un *plante*, il est recommandé d'invoquer *Eleguá*, le dieu qui ouvre et ferme les chemins dans la *santería*, de donner à manger aux morts et d'éloigner toute influence néfaste. Cependant, son rôle peut tout à fait être tenu par un *ecobio santero* et les manipulations religieuses qu'elle effectue ne sont pas indispensables au bon déroulement du culte abakuá. Celui qui est chargé de la fonction de *Nasacó* (sorcier de la puissance) utilisera la magie abakuá dont l'efficacité reste restreinte

185 La ménopause semble rendre la femme « inoffensive », non seulement elle ne menstrue plus mais son potentiel sexuel diminue drastiquement. Elle est en quelque sorte dépouillée de sa féminité et de sa capacité à être mère et peut donc pénétrer dans le *fambá*.

186 Voir aussi Roche y Monteagudo (1908).

pour « attacher les quatre coins¹⁸⁷ » du lieu de culte et neutraliser les mauvaises énergies. Cette marraine a aussi pour charge de célébrer la veillée en l'honneur du saint patron d'une *puissance* abakuá, d'orner sa statue de fleurs et de pratiquer les rites *santeros* qui s'y rattachent. Mais, dans certains cas, la forte personnalité de cette femme dépasse le simple rôle religieux et déborde de ses obligations rituelles. Par exemple, Fermina Gomez, Eshu-Bi, *santera* de grand renom était la marraine de *jeu* d'Efi Abaraco de Matanzas (Cabrera, 1975).

À Matanzas, bien plus qu'à La Havane, la marraine de *jeu* a été une véritable institution, comme en témoigne le récit de vie d'Hilda María Carillo surnommée la China, femme de Luis, *Mokongo* (charge liturgique) d'Efori Entoqui. Dans cette ville, il y a un seul temple abakuá, celui d'Urianabon, où plusieurs *puissances* cohabitent. Pour cette raison, certaines cérémonies se déroulent dans des maisons privées. La China, bien que son mari soit un représentant de l'autorité abakuá (et pas n'importe lequel puisque *Mokongo* incarne la force virile du guerrier), décide seule si elle est d'accord de prêter son foyer pour un *plante*. Cette femme, véritable *mater familias* (elle a eu douze enfants de pères différents) a un parcours de vie paradigmatique de la femme cubaine : divorce, remariage, difficultés économiques, etc. Peu à peu, les réunions se font chez elle autour d'une table, les attributs sacrés sont conservés dans une pièce de cette même maison¹⁸⁸ et son attitude dévouée envers les frères de *jeu* de son époux lui a valu d'être sollicitée comme marraine. Son récit de vie permet de comprendre comment cette femme a réussi à se faire respecter dans un milieu exclusivement masculin.

a. La China de Matanzas : être femme d'abakuá et marraine de jeu

J'ai vécu une vie pleine de souffrances et de joies. Je suis le fruit d'amours illégitimes, ma famille vient de Jovellanos mais je ne la connais absolument pas. Depuis que j'ai 6 mois, c'est une tante qui m'a élevée. En fait je suis à la fois religieuse et je ne le suis pas. On raconte que je suis tombée malade à l'âge de 8 mois et qu'il a fallu me faire Obbatalá pour me sauver. Lorsque j'ai 5 ans, ma tante décède et elle emporte ce secret dans la tombe. Personne ne se souvient que j'aie été initiée à la santería mais la suite va me prouver qu'il faut avoir la foi. Des années plus tard, alors que j'avais déjà des enfants, un babalao que je ne connaissais pas m'a dit sans que je le consulte que j'avais fait Obbatalá¹⁸⁹ et que je ne devais plus me couper les cheveux sous peine d'être enterrée vivante. J'ai pris bonne note mais je n'y ai pas accordé grande importance. Un jour, je me suis coupé les cheveux et regarde les leçons que te donne la vie. Un matin, je me suis levée à 4 h pour repasser, tu sais avant tout était amidonné, pas comme

187 Cette opération rituelle vise à stabiliser l'espace religieux contre toute influence néfaste.

188 La China a certainement dû voir et même déplacer les objets sacrés du rituel *abakuá* puisque, au cours d'une inondation, elle évoque un déménagement des objets d'une pièce à l'autre en l'absence de son mari. Cependant, elle ne l'admettra pas lorsque je lui pose directement la question.

189 De nombreux enfants doivent *faire leur saint* à cause de problèmes de santé.

maintenant. À 6h, j'ai décidé de boire une tasse de lait et de me recoucher en attendant que les enfants se réveillent vers 11h. J'ai rêvé que je marchais dans la rue et qu'une femme vêtue de blanc avec du coton sur la tête m'attendait et m'empêchait de revenir chez moi. Je n'arrivais plus à réintégrer mon corps Je la suppliais de me laisser retourner à la maison en lui promettant de faire ce qu'elle voulait. J'ai pu reprendre possession de mon corps mais à ce moment-là, j'entends au loin ma petite-fille qui toque à la porte et je ne peux plus bouger. Ma famille a dû me lever, me frictionner avec de l'alcool et j'ai repris connaissance.

Une autre fois, j'ai consulté une santera et sans rien lui expliquer elle m'a dit que j'avais fait mon saint. J'ai essayé de retrouver la soupière d'Atalante dans la maison où j'ai été élevée mais tout avait été jeté. Il ne restait plus qu'un Elegguá, une grande pierre qui donnait la vie, rien de plus. Avant tu recevais un seul saint, il n'y avait pas autant de soupières. Où j'habitais dans mon enfance, il y avait un cabildo, c'est là que vit ma fille qui est santera. Elle me fait venir pour l'assister dans des cérémonies mais je ne sais rien... et je sais beaucoup. En tout cas, je respecte.



**Figure 27 : La China et son mari Luís, Mokongo d'Efori Entoqui (Matanzas, 2010)
(Photo Géraldine Morel)**

J'ai eu douze enfants, quatre sont déjà morts et chaque enfant a ses problèmes qui sont aussi ceux de la maman qui en souffre. Mon premier mari était noir (paix à son âme) mais c'était un monsieur très élégant qui s'habillait de tissu fin avec un chapeau et des souliers chics, une personne de grande classe et d'une droiture exemplaire s'il vous plaît. Le deuxième était blanc, c'est le papa de Dulce et de Nelson, avec lui j'ai eu trois enfants. J'en ai élevé des enfants... et sans l'aide de personne puisque je n'avais aucune famille. Au décès de mon second époux, je ne

voulais plus m'engager dans une relation sentimentale. J'ai connu ce monsieur et nous nous sommes fréquentés de loin durant trois ans. Si tu as huit enfants, tu ne tombes plus amoureuse, tu as besoin de quelqu'un qui t'aide. En réalité ce monsieur a été plus malin que moi et sans que je m'en rende compte, il s'était mis tout mon entourage dans la poche. C'est tellement vrai que mes trois plus jeunes enfants l'appellent papa et il faut reconnaître que c'est grâce à son attitude. L'autre jour ma petite-fille est venue nous voir et elle lui a dit : « Grand-papa, pourquoi ne venez-vous pas me trouver avec grand-maman dans ma maison de Varadero ? » Comme il n'a pas pu avoir d'enfants, je sais que ce genre de chose le touche. J'ai déménagé chez lui après trois ans, en grande partie à cause de ma belle-mère qui m'a toujours soutenue et aidée. Je suis venue dans cette maison avec mes enfants.

Si j'avais su à ce moment-là que mon époux était abakuá¹⁹⁰, jamais je ne me serais mariée car j'avais une très mauvaise opinion de ces gens-là, pour moi c'étaient des violents, des ñañigos au coup de couteau facile et, quelle ironie du sort, ce n'est que bien plus tard que je l'ai appris et par hasard. Tous mes enfants sont des militants du Parti. Je dois beaucoup à cette Révolution car à une autre époque, seuls les privilégiés pouvaient étudier, le reste était des paysans ou des coupeurs de cannes à sucre. Chacun de mes enfants a pu étudier et travailler décentement. Par exemple, ma fille est santera mais elle ne vit pas de ça, elle travaille dans un hôtel à Varadero.

Un jour, mon fils a demandé à mon mari : « Luis, pourquoi tu n'es pas militant du Parti puisque tu réunit toutes les conditions morales requises ? » Il lui a répondu : « Parce que je suis religieux¹⁹¹ ». Je lui ai dit : « Ah bon, première nouvelle ?! Et religieux de quoi ? » « Je suis abakuá ». Mon Dieu, quel choc, j'ai presque fait une attaque ! Si j'avais su ça avant, je le repoussais à deux mains ! Mais, honnêtement, avec tout ce qu'il m'avait prouvé, je savais qu'il était digne de respect et peu à peu j'ai appris à connaître ses ecobios. À cette époque, les attributs et le fondement du jeu ont atterri ici après la mort de celui qui les conservait chez lui. Ils y sont toujours, dans une chambre à part, je ne les ai jamais vus mais je les respecte pour qu'on me respecte à mon tour. Dès lors, les réunions se font aussi ici et parfois les cérémonies, je servais à manger et si il fallait rendre visite à un malade, j'allais. Tout le monde me connaissait et finalement ils m'ont demandé d'être la marraine du jeu. Je n'ai rien à voir avec l'aspect religieux, ce sont leurs affaires. Quand ils plantent je m'enferme dans ma chambre avec les ustensiles de cuisine ou je vais chez ma fille. Je prépare juste le mort pour que rien de mauvais n'arrive comme le fait Nasaco de son côté en préparant de la sorcellerie pour la porte¹⁹². S'ils plantent au temple d'Urianabon, j'amène la nourriture. En tant que femme, lorsqu'il y a des problèmes entre ecobios ou qu'il faut rappeler à l'ordre des jeunes, j'essaye d'arranger les choses et je leur parle. J'aide surtout en tant que femme plutôt qu'en tant que marraine.

Avant, lorsque les vieux étaient encore vivants, les ecobios de mon mari des premiers temps, je participais beaucoup plus mais je me suis retirée peu à peu. Il y a quelques temps, un abakuá récemment initié que je connaissais à peine m'a dit

190 Avec nostalgie, les anciens évoquent une époque où le fait d'être abakuá restait secret et correspondait donc pleinement avec l'appellation de « société secrète ».

191 Se définir comme « religieux » à Cuba fait référence à la pratique d'un culte afro-cubain.

192 Afin d'éloigner les mauvaises influences, *Nasaco*, le sorcier de chaque jeu, réalise certains gestes propitiatoires et accroche une colombe blanche sous le porche d'entrée. Ainsi, chacun qui pénètre dans l'enceinte est forcé de passer en-dessous et subit donc son influence purificatrice.

au moment où je traversais mon salon dans lequel avait lieu une réunion : « Passez votre chemin, ce sont des affaires d'hommes ». Je suis partie et ne suis plus revenue de la soirée. Quelques jours plus tard, il est apparu et voilà ce que je lui ai dit. « Ecoute bien ce que je vais te dire. La conversation que vous aviez s'entendait depuis le coin de la rue à cause de vos éclats de voix donc j'aimerais bien savoir ce qui était confidentiel. C'est ma maison et ici c'est moi qui commande et si je décide il n'y a plus de réunion ici ! ».

Parfois je prête ma maison pour des cérémonies et d'autres fois non parce que tu ne sais jamais avec quelle intention les gens viennent. Ce n'est pas comme une fête santera où tu sélectionnes les invités, ici tout le monde peut débarquer et ensuite il faut purifier la maison et te purifier toi-même.

Le jeu de mon mari est un petit jeu : 30 membres choisis et 20 actifs. Quand ils plantent, personne ne boit une goutte d'alcool jusqu'au moment où les opérations rituelles se terminent. Comment veux-tu exiger quoi que ce soit si les plazas sont saouls. Après les initiations, ils s'asseyent dans le salon et ils boivent tout ce qu'ils veulent, pas avant.

Nelson, le plus jeune de mes fils avait neuf ans lorsque j'ai connu Luis, il l'appelle d'ailleurs papa. Il m'aidait toujours à mettre la table lors des réunions et prétendait ne rien vouloir savoir de l'Abakuá. Lorsque mon aîné s'est juré, il lui a d'ailleurs dit : « T'es complètement fou, ça va te coûter cher, tu vas devoir donner le cul aux quatre coins ». Après quelques années, j'ai appris que lui aussi s'était présenté, je lui alors dis : « T'es complètement fou, ça va te coûter cher, tu devras donner le cul aux quatre coins ». Il ressemble beaucoup à Luis, le même sérieux, les mêmes défauts, il parle peu, fait le mystérieux, ces âneries-là quoi.

Moi je respecte, c'est une religion d'hommes uniquement et de l'aspect religieux je ne sais rien et ne demande rien. J'ai laissé Nelson s'initier car je savais comment ces gens-là se comportent. À une autre époque j'aurais fait des pieds et des mains, il aurait fallu me passer sur le corps !

Cette maison est celle de la Vierge de la Charité du Cuivre. Avant il y avait un autre jeu, un autre fondement dont Ochún était la sainte patronne mais lorsque le jeu a déménagé, la soupière l'a suivi. C'est mieux sinon il y aurait eu deux Ochún et le 12 septembre, il aurait fallu faire deux veillées et je n'aime pas ça. Cette Ochún est celle que mon mari a héritée de sa mère mais c'est moi qui m'en occupe. Il y eut un temps où elle se trouvait dans la chambre du fond. Nous avons failli perdre la maison et je lui ai fait une promesse : « si tu nous sauves la mise, je te replace au centre du salon ». Nous avons gagné et elle a réintégré ses quartiers de noblesse. Le tableau derrière elle est d'un peintre connu : Mendive¹⁹³. Il l'a réalisé lorsqu'il a terminé l'Ecole des Beaux-Arts. Il ne l'a pas signé mais c'est mieux ainsi, sinon il prendrait de la valeur, quelqu'un m'en offrirait une somme astronomique ou on voudrait me le voler. Lors d'un passage à Matanzas, Mendive a voulu le signer. J'ai refusé, ce tableau appartient à Ochún.

J'ai la foi. Mon fils avait été condamné à dix ans de prison et il voulait s'enfuir sur un radeau. Je lui ai dit : « Je ne te demande qu'une chose, consulte les saints avant

193 Manuel Mendive est un artiste cubain de renommée mondiale qui peint sur des thématiques religieuses afro-cubaines et effectue un rapprochement symbolique avec l'Afrique.

de partir ». Changó a dit non et Yemaya a rajouté qu'elle l'emporterait dans les flots. Il a décidé de purger sa peine. Chacun doit accomplir son destin, c'est ainsi. Je suis heureuse car je n'ai jamais souhaité le mal à personne, je ne connais pas la jalousie.

Elle me propose même de passer la nuit chez elle, le *Mokongo* me prêterait son lit. À ce moment, il se lève et s'engouffre dans la cuisine car il doit se « *soumettre aux ordres de Madame et faire cuire le lait* ».

La China règne sur la maisonnée familiale et le foyer. Elle est la mère, l'épouse, la maîtresse de maison qui fournit une respectabilité nécessaire à son mari. Elle fait aussi partie d'une génération de femmes qui ont conservé une répartition des rôles sexuels traditionnels : l'époux dans la vie publique et professionnelle, la femme à la maison mais avec une grande liberté de manoeuvre. C'est justement son respect des conventions qui lui ont permis de devenir marraine de *jeu* car elle est l'antithèse de la femme de l'*ambiente*, provocante et insolente.

Finalement, le rôle joué par la marraine de *jeu* est plus social que rituel, elle sert en quelque sorte de base morale à l'institution et prend sous son aile, dans une attitude très maternelle, les *ecobios* qui s'éloignent du droit chemin. C'est pourquoi, pour éviter toute ambiguïté, la personne qui occupe cette charge (non obligatoire au demeurant) se doit d'être de moralité irréprochable, si possible mère de famille et mariée à un haut dignitaire abakuá. Elle devient une mère de substitution dans le cadre de l'institution abakuá, lors des rituels et parfois dans les problèmes du quotidien.

4. Rôle social : mère, épouse et amante

Au coeur de l'*ambiente*, la plupart des querelles ont lieu pour des « histoires de jupes » ainsi que le relève Wilfredo, des jalousies causées par les femmes. Le règlement abakuá, conscient du danger stipule d'ailleurs que l'un des motifs d'exclusion *sine qua non* est le fait d'avoir des relations sexuelles avec la femme d'un *ecobio*.

Une des violations les plus violemment condamnée dans notre jeu est le fait d'entretenir des relations avec une femme qui a été l'épouse, l'amante ou la maîtresse d'un ecobio. Un pourcentage très élevé des altercations sanglantes dans l'ambiente est provoqué par une rivalité pour une « histoire de jupe » d'où la sévérité requise par nos prédécesseurs qui refusent qu'entre frères, les femmes se partagent (Tato).

Comme en Andalousie, loin d'être considérées comme passives, les femmes sont perçues comme des séductrices insatiables et incontrôlables qui menacent l'homme (Brandes, 1980). Ce caractère lascif et sensuel des femmes fait planer un danger énorme sur le sexe masculin qui est sans cesse soumis à la tentation et au désordre potentiel.

Si tu es un homme et qu'une femme s'offre à toi, tu dois la lui mettre. Souvent elle remue du popotin pour voir ce que tu vaux au lit, tu ne peux presque pas refuser (Wilfredo).

Le machisme peut donc aussi s'expliquer en tant que « réponse masculine typique à la peur d'être dominé par une sexualité féminine perçue comme supérieure et menaçante » (Basham, 1976: 126).

Loin d'être soumise aux préceptes d'un machisme somme toute dépassé par les événements¹⁹⁴, la femme cubaine est non seulement le pilier économique de la famille mais encore celle par qui le scandale arrive¹⁹⁵. Le taux de divorce a doublé suite à la réforme du Code Pénal entrepris par le gouvernement castriste. Ainsi, en 1988 à Cuba il y a trois fois plus de divorces qu'au Costa Rica et douze fois plus qu'au Mexique (Lumsden, 1996: 120). La Révolution a vu l'augmentation du nombre de femmes professionnellement actives et la Période Spéciale a forcé leur ingéniosité et esprit de débrouillardise¹⁹⁶ (voir Toro-Morn, Roschelle et Facio, 2002). En effet, le haut taux de participation de la femme cubaine au travail salarié est un argument brandi avec fierté par le gouvernement cubain pour démontrer que la Révolution a ouvert des portes aux discriminés, principalement aux femmes et aux noirs. Ce féminisme étatique s'inscrit pleinement dans le projet révolutionnaire et sa volonté de rompre avec un passé bourgeois et donc une répartition traditionnelle des rôles de sexe. La crise des années '90 et la chute du bloc soviétique ont encore accentué l'émancipation de la femme cubaine qui, bien souvent, s'est retrouvée seule pour nourrir ses enfants.

194 L'un des acquis les plus subversifs de la Révolution réside dans l'idée que les femmes puissent décider seules de leur sexualité. Rien n'est plus à l'opposé des valeurs machistes que cette notion d'une femme économiquement indépendante, sexuellement active qui ne se soumet pas au bon plaisir masculin mais revendique un droit à la jouissance (Smith et Padula, 1996: 179).

195 En 1982, une étude menée par la Ligue Communiste de la Jeunesse indiquait que les femmes étaient mieux informées que les hommes en ce qui concerne la sexualité. En 1985, les manuels d'éducation sexuelle suggéraient que les femmes étaient soucieuses de leur propre plaisir et critiques au sujet des performances sexuelles masculines. Ainsi l'adultère est aussi bien présent du côté des hommes que des femmes. Malgré ces changements, la société a continué à juger les femmes selon des concepts traditionnels de comportement adéquat (Smith et Padula, 1996: 177).

196 Pour une analyse du féminisme et de la position de la femme dans la Cuba socialiste, voir Lutjens (1995) ou encore Stout (2008) sur la prostitution et la condition féminine dans la Période Spéciale.

Tu sais, aujourd'hui, si je vis avec un mec, il faut qu'il puisse résoudre certains de mes problèmes, qu'il apporte sa contribution au ménage, qu'il m'aide autant qu'il peut sinon il vaut mieux se faire des chatouilles de temps en temps, ciao bonne nuit, chacun de son côté et sans engagement. Non, moi je te dis, le mec qui va vivre avec moi, il faut vraiment qu'il assume, sinon je suis mieux seule avec mes gosses (Gladys, 42 ans, réceptionniste aux Archives Nationales).

L'homme, le macho, est la plupart du temps, absent de la structure familiale et la figure du père est rarement un exemple à suivre. Le chef de famille à Cuba est la plupart du temps une femme et le foyer se construit sur un modèle matrifocal propre à la caraïbe et aux Afro-Amériques, comme je l'ai mentionné auparavant. Ainsi, l'homme cessant d'être le support économique de la famille, les rapports de genre se complexifient. Comment demander à une femme de rester fidèle si l'on ne subvient pas à ses besoins (Otterbein, 1966) ? Il n'est pas rare d'entendre des commentaires qui déplorent la dégradation des rapports humains due aux difficultés économiques. « Il n'y a plus d'amour » (*se acabó el querer*) chantent los Van Van, un fameux groupe de salsa cubain. En réalité, l'arrivée des femmes sur le marché professionnel cubain, perçue comme une avancée sociale de grande envergure, ne doit pas occulter l'immobilisme qui règne quant au partage des tâches ménagères.

En accédant au marché du travail, nous avons juste eu le double de travail, sur le plan professionnel et à la maison. Après une journée de huit heures, la femme cubaine galère pour rentrer à la maison, trouver de quoi nourrir sa famille et s'occuper des enfants (Teresa, femme au foyer de 59 ans).

Parallèlement, les femmes de l'*ambiente* havanais revendiquent des attitudes masculines : le franc-parler, les nombreuses conquêtes amoureuses, le recours à la force physique.

Tante Mathilde qui vivait dans l'ambiente, une belle et grande mulâtre, elle buvait, se battait, a même été prostituée. Tous ses hommes étaient abakuás. Elle avait fait Changó, c'était elle qui dominait ses relations, même quand elle se prostituait. Elle vivait avec l'Ekueñon de Fikunagua, un jeu de Matanzas. Il était ouvrier portuaire, contrebandier et quand ils se sont quittés car il l'avait trompée, elle lui a fracassé une bouteille sur le crâne (Tato).

Ces femmes se livrent à toutes sortes de performances de genre qui mettent en scène des rapports de force avec, d'un côté l'homme de l'*ambiente*, et de l'autre leurs rivales potentielles, empruntant gestuelle et expressions au répertoire du *guapo*. Lors du *plante* d'Efori Cama a Regla, un échange a lieu entre un jeune initié et deux jeunes filles qui jouent au jeu de la séduction dans le patio du temple

« Ces filles ont une sacrée routine, elles vivent l'ambiente !! Elles viennent de San Agustin mais sont de vraies pestes (reparteras) à 100 %, elles sont terribles ! », commente un observateur de la scène. « Rapprochez-vous, il fait froid » propose l'initié. « Je ne tends pas la main à mes ennemis » lui rétorque l'une des filles. « Bien sûr si je vais à San Agustin et que je demande après vous, on me répondra que ces deux cousines adorent les fruits – allusion à une activité sexuelle intense – vraiment » rétorque en guise de provocation l'initié.

L'*ambientosa* compromet le rôle du macho et menace sa virilité en utilisant une mise en scène de soi masculine avec des stratégies féminines.

Dans cette politique où tout le monde veut porter la culotte et bien haut si possible, pauvres abakuás qui doivent supporter des diablasses de femmes, car la femme de l'ambiente est un diable de plus ! (Alfredo).

Ce sont elles qui fréquentent principalement les patios des *plantas* et provoquent bien souvent des combats de coqs pour leurs beaux yeux, tantôt voisines des lieux de cultes, tantôt admiratrices ou amantes d'un initié. Les affrontements physiques entre hommes pour « des affaires de jupe » sont ressenties comme une forme de pouvoir par les femmes de l'*ambiente* qui y mesurent le degré d'amour de leur compagnon de même que leur potentiel de séduction.

Dans ce pays, aujourd'hui, les femmes sont pires que les hommes. Elles vont à la Tropical, à la Piragua et n'importe qui fait l'affaire pour se battre avec leur maris, elles provoquent. Si tu les quittes, elles te mettent le feu¹⁹⁷ ! (Yodelkis).

Même les femmes y vont de leur commentaire :

La femme qui se respecte dans l'ambiente est bonne mère, bonne épouse, bonne fille. Tu dois savoir respecter pour être respectée. L'ambientosa manque de respect aux hommes, elle va à l'Abakua, à des endroits qui ne sont pas pour elle, elle aime danser, provoquer. L'ambientoso aime l'ambientosa et vice-versa (Cacha, fille d'abakuá).

Tout comme son alter ego masculin, la confirmation de son pouvoir se passe sur la place publique face à des spectateurs avertis. Selon Pavel : « L'ambientoso et l'ambientosa veulent se faire remarquer à tout prix ». Cette surenchère de comportements finit souvent par des esclandres publiques où les spectateurs sont pris à parti et où la violence physique suit de près les insultes de toutes sortes. Lázara Menendez raconte une scène de ménage au coin de sa rue,

197 Il ne s'agit pas d'un langage imagé mais d'une pratique qui consiste à arroser son partenaire d'essence avant de le transformer en torche vivante. Cette pratique en dit d'ailleurs long sur les rapports de genre au sein de l'*ambiente*.

dans le quartier de Cayo Hueso. Un homme insulte sa compagne : « *Arrête de me faire chier, tu me l'as bien sucée !* ». Ce à quoi elle rétorque : « *Nous nous la sommes bien sucée* », jetant ainsi le déshonneur sur l'homme abakuá et ses pratiques de sexe oral.

Crainte pour ses ruses et son pouvoir de séduction, la femme est, généralement, tenue à l'écart des cérémonies publiques. Lázaro, jeune initié à Efi Erukanko du quartier de Poey l'explique :

Aux fêtes abakuás, je vais sans ma copine. Imagine-toi la faune, le degré d'alcool, tout pousse à la débauche et je ne veux pas devoir jouer les gros bras pour me faire respecter.

D'ailleurs les femmes qui fréquentent assidument les *plantas* sont qualifiées de filles problématiques, chaudes comme la braise et de bas niveau. Mais la qualité d'un *planta* se mesure aussi au nombre de femmes qui animent son patio. À ce propos, un vieil abakuá parle des femmes comme « *des fleurs de l'Abakuá* ». Ce sont souvent des jeunes filles qui s'extasient sur les futurs initiés.

Il y a beaucoup de femmes qui raffolent des abakuás parce qu'elles savent qu'elles ont à faire à « des hommes, des vrais ! (Yodelkis).

Avant les femmes ne pouvaient pas se tenir tout près de la file. Aujourd'hui ce sont elles qui tiennent les vêtements de leur parent qui va se jurer, qui chantent, c'est une profanation, elles font partie du spectacle. Venir est une chose, participer est une autre (Virgilio).

Toutefois, le rôle principal qui est dévolu à la femme tant au niveau rituel que social est celui de mère. Le tambour sacré *Ekue* est d'ailleurs considéré comme la mère de tous les abakuás, la matrice qui leur donne naissance et qui rend possible la perpétuation du culte et de la société secrète en elle-même. Chaque *jeu* en possède un qui est lui-même né d'un autre tambour, liant ainsi les *puissances* entre elles selon des liens de parrainage et de filiation renvoyant à une origine commune dans le port de Regla en 1836. Ainsi se recrée une parenté rituelle dont le seul élément féminin est *Ekue* ou *Akanarán*.

En cas de faute grave¹⁹⁸, l'adepte sera exclu des rangs abakuás et n'aura plus le droit de se rendre aux cérémonies. Mais il restera à tout jamais abakuá, au-delà de la condamnation sociale et sa mort devra être pleurée par *Ekue* pour qu'il puisse partir en paix et que la

198 Homosexualité, délation, intrigues avec la femme d'un *ecobio*, etc.

puissance qui l'a vu naître continue à prospérer. Le cas échéant, elle ne peut initier de nouveaux membres et est considérée comme « sale et souillée ».

Suivant la gravité de l'offense, l'adepte pourrait « être pleuré » de son vivant, ce qui équivaldrait à l'enterrer vivant socialement. Virgilio mentionne le cas d'un membre de la *puissance* Ibonda de Jesus María qui a été pleuré de son vivant dans les années '60 pour soupçon d'homosexualité. Cependant cette pratique est très rare et constitue, selon certains, une hérésie.

Comment pleurer en vie ? Ta mère Akanarán te pardonne tout, quelle que soit ta faute. Ceux qui ne te pardonnent pas ce sont les hommes (Virgilio).

La figure maternelle est centrale dans la construction symbolique du machisme dont elle est le point de départ. L'épouse et la mère ne sont pas perçues comme des êtres sexuels mais plutôt comme les fondements de l'édifice familial qu'elles perpétuent. *L'ambiente* est aussi et avant tout une « affaire de femmes ».

Le 80% des délits commis dans l'ambiente sont en relation directe avec des femmes – mère, soeur, cousine. Je me souviens de Lázaro l'assassin qui a tué quatre personnes à cause de sa maman qui lui avait fait comprendre qu'ils allaient s'en prendre à lui. Les filles sont éduquées à laver, repasser mais aussi à provoquer l'homme à se bagarrer. J'ai vu de mes propres yeux, Luisa, la maman d'un ami, sortir un fusil et dire : « Bute-le, regarde ce qu'il t'a fait ! ». Ma grand-mère par exemple, me mettait à la porte en me disant : « Va au parc Trillo et ne rentre pas en me disant qu'ils t'ont volé quelque chose ou qu'ils t'ont bousculé car je te fiche à la porte (Alfredo).

En revanche, le cercle familial est tenu à distance du culte abakuá et donc de l'*ambiente* qui reste le domaine privilégié où se projette et se met en compétition la masculinité. La mère, l'épouse sont des dépositaires des valeurs prônées par les règlements écrits qui contredisent les normes en vigueur dans le milieu (débrouillardise, arnaque, double morale).

Ma mère a une image positive de l'Abakuá, les ecobios de mon père (Isué de Muñanga) lui demandaient : Comment allez-vous belle-soeur ? (Cacha).

C'est au cœur de cette tension que se situe la position de la femme entre amante toute-puissante et épouse respectée¹⁹⁹. Madely, nièce et petite-fille d'abakuá dit de ses oncles « qu'ils sont des maris dévoués et corrects, homme d'honneur et religieux exemplaires », comme si la déontologie abakuá favorisait la durée des unions conjugales, du moins en

199 Archetti (1999) analyse à travers le tango argentin, cette contradiction entre l'image d'une épouse chaste, d'une mère et la fascination exercée sur les hommes par l'image de la femme fatale,.

apparence. L'homme de l'*ambiente* assure son honneur par le biais d'un foyer stable et respectable qui lui permet d'assumer une masculinité plus mature, sans pour autant cesser de séduire pour prouver sa puissance sexuelle.

L'épouse officielle est respectée mais il faut bien préciser l'officielle – même sans aucun curé ou juge pour en convenir – car dans cette société qui exalte la masculinité, il est difficile de trouver la monogamie. Bien sûr il ne s'agit pas d'une problématique abakuá mais plutôt masculine en général et encore plus s'il s'agit d'un homme cubain et des tropiques (Muzio, 2001: 74).

Cependant, les relations interfamiliales suivent souvent le schéma suivant : un père absent et volage et une mère responsable et aimante. La relation mère-fils est renforcée par la relation distante mari-femme. Le petit garçon va s'identifier avec cette mère omniprésente mais ce rôle lui est impossible à assumer à l'âge adulte en raison de sa condition biologique, il endosse donc l'uniforme du macho qui cristallise toute une série de conduites sociales (alcoolisme, violence conjugale, infidélités, etc.) dont il a, dans la plupart des cas, souffert durant son enfance. À La Havane, la plupart des familles sont matrifocales et renvoient au mâle l'image de son double échec : en tant que mari et en tant que père et ne lui offre comme alternative possible que le seul renforcement de son attitude de macho.

Au moment de l'adolescence, pour devenir un homme, il faut abandonner l'univers féminin. Les initiations dramatisent un changement de statut à travers une renaissance symbolique – qui opère en même temps au niveau psychologique et pousse le novice à laisser derrière lui les femmes et leur univers (Gutmann, 1997). D'ailleurs Akanaran, le tambour abakuá est une nouvelle mère pour l'adepte et à travers elle, il aura de nouveaux frères, des *ecobios* qui étoffent sa famille rituelle.

L'estime de soi du macho reste étroitement liée à ses performances sexuelles. Par conséquent, la femme est la dépositaire de son capital de virilité qui sert à construire ou infonder une réputation (Bolton, 1979: 320). Séduire une *ambientosa* et la satisfaire sur un plan sexuel, bien que risqué, garantit un statut temporaire de mâle sexué. Le « mauvais coup²⁰⁰ », à l'instar du cocu, est objet de moqueries et considéré comme un faible. L'amante, en quelque sorte maintient le macho dans une virilité jeune, liée aux capacités physiques, en dépit de son âge. Les prouesses sexuelles se trouvent renforcées par la paternité – dans le mariage ou hors du mariage – qui élève la femme au rang de mère. La dualité entre le statut de mère et d'amante

200 Celui qui n'est pas apte à satisfaire une femme sur le plan sexuel, *mala hoja* (mauvaise feuille) dans le langage populaire cubain.

soit entre madone et pute, renvoie à la dualité masculine entre protecteur et prédateur sexuel. La figure paternelle renforce une construction de la masculinité de type machiste où celui qui est père prouve sa capacité sexuelle et procréatrice, apportant en quelque sorte la preuve biologique de sa masculinité.

5. Sexualité

La sexualité est le produit d'un système de savoir et de pouvoir. Selon Foucault (1976), la sexualité moderne occidentale se caractérise par une explosion de discours sur le savoir et le pouvoir dans lesquels les normes sexuelles sont constamment reformulées dans une culture obsédée par la sexualité. À Cuba, comme dans d'autres sociétés, la masculinité va de pair avec une sexualité provocante. L'homme, le vrai, doit parler de sexualité, rechercher l'acte sexuel, le provoquer et l'apprécier. Il divise le monde entre les femmes de sa famille dont la vertu doit être gardée et les autres qui sont « à dévorer », auprès desquelles il teste son potentiel de séduction et l'efficacité de son appareil génital²⁰¹ (Ramírez, 1999).

a. Bite et couilles

Afin de répondre à la question du rôle du corps sexué dans l'analyse de la masculinité (Adams et Savran, 2002: 2), il convient de considérer les organes génitaux mâles comme un élément central d'une construction de la masculinité de type machiste (voir Brandes, 1980 ; Pitt-Rivers, 1983 ; Ramírez, 1999). La virilité qui est une condition de l'honneur est associée, du moins tacitement, à la force physique par le biais des attestations de puissance sexuelle (Bourdieu, 1998). Le phallus devient un synonyme de pouvoir et incarne une virilité conquérante, quasi animale. En effet, le culte de la masculinité latino-américain et en particulier cubain, rend un hommage démesuré à l'organe sexuel mâle, toujours comparé à des objets durs et forts comme le bâton, le tube, le fusil (*palo, tubo, cohete*, etc.) (González Pagés, 2010: 65).

Tout se mesure avec l'étalon valeur de la bite, des couilles, le poids symbolique de la bite pèse lourd. Jean Paul II s'incline devant Fidel, c'est un couillu Fidel !!
(Lázara Menendez).

Le terme argotique « *pinga* » (bite) est repris à toutes les sauces et ponctue les phrases comme une interjection. « *Qu'est-ce qui t'arrive pinga ? Tu ne vas pas te foutre de moi pinga*

201 Une femme insatisfaite de sa vie sexuelle est considérée comme susceptible de commettre l'adultère.

parce que je te garantis que je fais péter toute cette pinga ! ». Un homme qui n'a peur de rien est alors un « *pingu* », celui qui sait s'imposer et se braque avec force « *se pone de pinga* » (devient de *pinga*). Ce terme ne s'utilise normalement pas en présence des femmes mais est tout de même largement repris par ces dernières dans le milieu populaire havanais. Le terme « *singar* » ou encore « *clavar* » (clouer) sert à désigner l'acte sexuel et procède d'un vocabulaire de la domination et du pouvoir²⁰². Ainsi « *je me suis fait cloué* » est utilisé pour exprimer le fait de s'être fait arnaquer ou du moins d'avoir payé un prix conséquent, un *cloué* est un homme ou une femme qui est lié physiquement à un endroit sans pouvoir en bouger. Les couilles (*cojones*) sont alors l'emblème du courage et qui en a dans le pantalon affronte le danger et mène sa barque, le « *cojonudo*²⁰³ » (celui qui a des grandes couilles, le couillu) devenant le symbole de l'homme à part entière. Tous les hommes cubains – certaines femmes parfois – quelle que soit leur classe sociale, utilise ce vocabulaire avec plus ou moins de fréquence. Ces termes servent aussi à mettre en scène la sociabilité masculine et sont souvent repris lors d'échanges verbaux entre pairs, procédant de l'échange ritualisé d'insultes en signe d'affection et de proximité²⁰⁴. « *Oye mariconson (super pédé), ramène ta fraise et terminons cette pinga (affaire) au plus vite* » disait à son ami d'enfance, un homme qui l'aidait à réparer sa voiture. La distinction dominant/dominé est constamment mise en avant dans les rapports sociaux à Cuba, il s'agit avant tout de ne pas laisser mettre le pied dessus et de s'imposer par la ruse ou la force dans les échanges verbaux. « *Il voulait me mettre le pied dessus mais j'ai fait un beau scandale, j'ai passé la cinquième, je me suis démené comme un beau diable !* » (*me quería poner el pie pero que va, me puse en quinta y me tuve que poner de pinga*) explique un boucher à son voisin pour raconter une anecdote survenue au travail. Ce standard est repris à tous les niveaux : interactions quotidiennes dans la rue avec les commerçants, les voisins, au sein du couple, dans la vie professionnelle et dans les démêlés administratifs. Les termes vernaculaires sexuels appuient les propos et parent celui qui les utilise d'un supplément de virilité. Le membre masculin, condition *sine qua non* d'une masculinité vindicative et enviée est l'objet d'une rivalité entre hommes qui se traduit dans le langage verbal courant. « Avoir des couilles » c'est être un vrai macho que tous craignent et envient et qui s'impose par la force au-dessus des autres mâles. La *pinga* est donc resservie tous azimut

202 Voir à ce propos l'anecdote de Bourgois (2000: 56) sur le récit du viol d'un clochard par deux amis d'enfance. L'ayant sodomisé l'un après l'autre, cet acte est la preuve de la virilité de l'un des deux. S'adressant à l'auteur : « Vraiment dingue ! Ouais Ray c'est un foutu porc ; Ray c'est un fils de pute sauvage. Il en a. Tu comprends, Felipe, en avoir ! Dans la rue ça veut dire respect. »

203 Tout ce vocabulaire fait aussi largement écho à la personnalité du Lider Máximo qui incarne une masculinité victorieuse, audacieuse et téméraire.

204 Voir Lepoutre (1997) et Ramírez (1999).

dans le langage courant, plaçant celui qui la mentionne en position d'actif. Symbole de dureté, d'activité et de masculinité, la *pinga* est alors brandie fièrement et confirme le statut d'homme en pleine possession de ses moyens.

b. Homophobie

Bien que le pouvoir de la femme soit neutralisé à un niveau rituel, il est omniprésent au niveau social où l'opposition entre les genres, loin d'être binaire, effectue des va-et-vient constants et paradoxaux entre domination, résistance et stratégies de pouvoir. C'est toute la contradiction entre l'épouse, l'amante et la mère, trois rôles féminins par excellence qui illustrent la complexité des rapports de genre à Cuba, rapports de genre qui ne sauraient être complets sans une référence à l'homosexualité masculine²⁰⁵ dont la pratique est totalement rédhitoire pour un abakuá.

Il existe le concept du marginal qui rend ensuite marginal la femme et l'homosexuel
(Avelino Couceiro, chercheur en sciences sociales et homosexuel).

D'ailleurs le culte du machisme a souvent été expliqué comme une réaction à une homosexualité latente qui ne saurait être exprimée et est refoulée par ce biais (Basham, 1976). Un système de violence qui prend son appui sur le genre et la sexualité inclut aussi des violences face aux homosexuels (Asencio, 1999: 108). Ainsi, l'homophobie fait partie intégrante d'une construction de la masculinité de type machiste²⁰⁶.

The oppression of homosexuals in Cuba has its origins in a patriarchal culture that celebrates conventional masculinity at the expense of women and of men whose public behavior is perceived as unmasculine (Lumsden, 1996: 115).

La Révolution a d'ailleurs vigoureusement poursuivi les homosexuels²⁰⁷, les considérant comme des malades déviants victimes d'une pathologie élevée au rang de délit jusqu'à la réforme du Code Pénal de 1988. En 1961, l'opération des 3 P fut lancée soit pédérastes, prostituées et proxénètes visant à expurger la capitale cubaine de ses ressortissants les moins recommandables. Si auparavant moqueries et quolibets se situaient à un niveau individuel, à partir de ce moment, les homosexuels seront traités comme des parias sociaux (Lumsden,

205 Le lesbianisme, au contraire, ne semble pas porter atteinte à l'intégrité physique de l'homme et n'est pas traité avec la même véhémence. À ma connaissance, il n'existe pas de discours stéréotypé à ce sujet dans l'Abakuá.

206 Cependant, certaines sociétés à forte domination masculine pratiquent des rites de passage où une homosexualité est « performée ». C'est le cas des initiés Baruya qui, par fellation, doivent ingérer le sperme des jeunes hommes non mariés afin de prospérer et devenir hommes (Godelier, 2003)

207 Pour une analyse de l'homosexualité avant et après la Révolution, voir Arguelles et Ruby (1984).

1996). L'arrestation cette même année du poète Virgilio Piñera dans sa villa de Guanabo aux abords de La Havane n'avait pas d'autre motif que celui de ses préférences sexuelles et fit grand bruit parmi la communauté artistique. Ainsi, Che Guevara s'insurgea de la présence d'une œuvre de Piñera à l'ambassade cubaine d'Alger : « Qui lit ce pédé ? » En 1965, l'UMAP (Unidad Militar de Ayuda Protectora) va mettre sur pied des camps de redressement destinés directement aux jeunes hommes déviants de l'idéal révolutionnaire, les contre-révolutionnaires et les immoraux (dont font partie les homosexuels) y seront envoyés. Dans ces camps, les jeunes hommes se livraient aux travaux d'agriculture plutôt qu'à des activités militaires. La motivation était largement punitive mais l'idée sous-jacente était qu'un travail de ce type les convertirait en « hommes véritables » (*op. cit.*). Dans la deuxième moitié des années soixante, les purges d'homosexuels de la vie artistique et académique cubaines étaient courantes. La résolution n° 3 du Conseil Culturel prône l'éviction des homosexuels de leur emplacement de travail et leur réhabilitation par le travail forcé. Ainsi des grands noms de la peinture tels Servando Cabrera ou encore Raúl Martínez furent éjectés de l'école d'art Cubanacan sous prétexte qu'ils étaient gays. Le Congrès d'Education et de Culture de 1971 institutionnalise les persécutions contre les homosexuels, prescrivant un licenciement immédiat en raison de la mauvaise influence qu'ils avaient sur la jeunesse et du fait qu'ils ne pouvaient pas représenter Cuba à l'étranger²⁰⁸.

Dans un système d'agencement des genres sur une échelle du féminin au masculin, au cœur de l'*ambiente*, l'antithèse du macho est l'efféminé²⁰⁹, l'homosexuel qui souille sa condition biologique masculine par des pratiques sexuelles contre-nature et qui, tel un imposteur est considéré comme un « faux homme » par comparaison avec « un homme, un vrai ».

Guanchy a assassiné trois hommes et il avait ses flirts à la prison, l'homosexuel ne devrait même pas être père, c'est une insulte à la création ! (Pitchi, 55 ans, ex-prisonnier, obonekue d'Irongri).

De même que la prostituée soit la « pute » dans le langage populaire est l'opposé de la femme vertueuse, l'homosexuel est l'opposé du macho et donc l'homosexuel est en quelque sorte au même niveau que la prostituée, qui flirte sans cesse et poursuit de ses assiduités la gente masculine virile (Asencio, 1999). « *La femme a un sexe défini, l'homosexuel non* » argumente

208 Voir Reinaldo Arenas (2010). Dans son oeuvre autobiographique *Antes que anochezca*, Arenas, décrit les vicissitudes subies à Cuba durant ces années en raison de son homosexualité déclarée. L'écrivain verra son manuscrit *El mundo alucinante* être refusé de publication par l'UNEAC (Union des artistes et écrivains cubains) malgré sa qualité littéraire reconnue.

209 Voir Smith et Padula (1996), Lumsden (1996).

Pavel. Cependant, à Cuba, c'est surtout une homosexualité passive qui sera condamnée alors que l'homosexualité active, bien que récréée, est souvent considérée comme une pratique occasionnelle qui prête à sourire²¹⁰. Le terme d'homosexualité dans ce contexte, désigne moins une relation libidineuse entre individus de même genre qu'un rôle particulier ou une performance au moment de l'acte sexuel soit le fait d'assumer une position passive et réceptive. Cette distinction met en exergue la différence entre une homosexualité « d'identité » et une homosexualité « de performance » (voir Epps, 1995). La dichotomie actif/passif juge les conduites des uns et des autres et les classe selon le genre. Le *bugarrón* soit l'homosexuel occasionnel et actif se place toujours du côté du genre masculin, avant la femme et après le macho mais en aucun cas au même niveau que l'efféminé passif. Il ne remet en aucun cas son hétérosexualité en question et, au moment de l'acte sexuel, tient le rôle de pénétrateur oral ou anal (Ramírez, 1999). Cette séparation entre rôle actif et rôle passif²¹¹ permet aux hétérosexuels mâles de s'engager dans des relations homosexuelles sans remettre en question leur identité sexuelle hétéro. Le genre qui est produit est donc le fruit d'une performance sexuelle de type intrusif qui est donc classée, du point de vue des acteurs sociaux, du côté des pratiques typiquement masculines. Un extrait de *La couleur de l'été* de Reinaldo Arenas permet d'éclairer la hiérarchie de pratiques homosexuelles à Cuba :

Dire, songea-t-il en se regardant dans le miroir que je fus l'enculeur numéro un de l'île de Cuba ; le seul à avoir baisé Mella, San Martín et Batista (tous enculeurs notoires) puis hélas, Fifo, qui célèbre aujourd'hui ses cinquante ans de pouvoir. (...) Eh bien, cette loque humaine qui se regardait dans le miroir avait encore l'audace d'être en vie et, chose encore plus tragique, désirait toujours enfiler. Et s'enfiler un autre enculeur. Car ne vous y trompez pas, comme superenculeur, ce que j'ai toujours été (là réside ma tragédie), je n'ai jamais pu m'enfiler un pédé. Oui ma petite, telle était la tragédie de cet enculeur : il ne bandait qu'en s'enfilant un autre enculeur. Mon Dieu. Mais peu à peu, au terme de nombreuses errances et tringlages, le bel enculeur (il n'était pas vieux à l'époque) découvrit que le seul enculeur resté sur terre, c'était lui. Au cours de ses longues pérégrinations érotiques autour du globe, il avait toujours cru qu'il s'envoyait un autre enculeur ; lui le superenculeur. Mais quelle ne fut pas sa surprise en découvrant que tous ces enculeurs étaient des pédés puisqu'ils se laissaient embrocher par d'autres enculeurs, enculeurs qui ne l'étaient pas car, en même temps, ils se laissaient tringler par d'autres enculeurs et ainsi de suite ad infinitum. De sorte que le vieil enculeur découvrit, épouvanté, que tout le monde n'était peuplé que de pédés. Des

210 « Another important aspect of Cuba's traditional sexual culture was the perception that in sex there must be an active and a passive partner, and the active rôle of power and domination was reserved for male » (Smith et Padula, 1996: 170). En Amérique latine, l'homosexualité masculine se base sur les rôles sexuels bien plus que sur des données biologiques et établit une distinction entre pénétrant/pénétré, actif/passif, masculin/féminin et stigmatise du label homosexuel celui qui se fait pénétrer.

211 En effet, le corps a son devant, lieu de la différenciation sexuelle et son derrière, sexuellement indifférencié et potentiellement féminin, c'est-à-dire passif, soumis comme le rappelle, par le geste ou la parole, les insultes méditerranéennes (bras d'honneur) contre l'homosexualité (Bourdieu, 1998: 32).

pédés de tout acabit, certains déguisés en enculeurs : d'autres absolument tapis ou en tapinois (c'étaient les pires), mariés, nantis de femmes, de maîtresses, d'enfants et de petits-enfants, passaient leur temps à s'enfiler mutuellement ou le plus souvent, prostrés dans un renoncement bovin et béatifique, ils passaient leurs vies devant le téléviseur à lorgner les attributs des basketteurs noirs (Arenas, 1996: 85-86).

Enfin, même si la relation se déroule sur un mode homosexuel, elle répond à un besoin hétérosexuel (Lambevski, 1999: 404). Puisque l'homosexuel efféminé n'est pas considéré comme un homme « véritable », il peut alors devenir objet de désir de la part d'un homme « véritable ». A Cuba, l'homosexuel passif est désigné par le terme de « maricón » qui signifie aussi « lâche » et dépeint une caractéristique morale par le biais d'un comportement sexuel jugé inadéquat. Selon Mosher et Tomkins (1988: 548), l'homosexuel est l'incarnation même de l'altérité antagonique et les discours qui le concernent permettent de définir les limites de la masculinité. En effet, si sexualité et pouvoir sont reliés, la pire humiliation pour un homme consiste à être transformé en femme (Bourdieu, 1998: 38). La masculinité hégémonique, construction symbolique de ce qu'est être un homme est en réalité un modèle uniformisé et idéalisé qui sert surtout à renforcer la frontière entre une essence masculine (homme) et ses déviances potentielles (femmes, hommes, efféminés, homosexuels) (Reysoo, 2002). Pourtant, malgré une évolution évidente des mentalités à Cuba et une plus grande tolérance face aux pratiques sexuelles – grâce notamment à l'industrie cinématographique et au fameux film *Fresa y Chocolate*²¹² – dans le milieu de l'*ambiente*, l'homophobie et le machisme persistent.

Le tableau suivant dresse une hiérarchie en vigueur au sein des *puissances* abakuás et dans le milieu de l'*ambiente*. On y voit la position subalterne de l'homosexuel passif.

212 Présenté en 1993 au festival de La Havane, ce film de Tomas Gutierrez Alea et Juan Carlos Tabio – malgré son côté convenu – marque un tournant pour les gays cubains. Son succès sur la scène internationale permet au gouvernement révolutionnaire de couper court aux accusations de censure et de faire bonne figure. « *Fresa y Chocolate a eu des répercussions positives et négatives, ce film a sous-entendu qu'il n'y avait aucun problème avec l'homosexualité à Cuba* » constate Avelino.

4 plazas principaux : Mokongo, Iyamba, Isué, Isunekue



Tous les autres plazas



Les obonekues (initiés sans charge liturgique)



Les indisemes (aspirants à l'initiation)



Les hommes en général



Les bugarrones (actifs)



Les femmes



Les homosexuels (passifs)

Les femmes sont exclues du *fambá* et des rangs de la société secrète abakuá en raison de leur condition biologique et du sang menstruel qui est considéré comme impur dans la plupart des religions afro-cubaines mais elles ne sont pas méprisées en tant que telles puisque l'hétérosexualité dont elles sont l'instrument indispensable, est encouragée et valorisée en tant que paramètre permettant d'évaluer la masculinité du sujet.

La femme somme toute, est détentrice d'une partie de l'honneur de l'homme et ses révélations peuvent compromettre sérieusement une réputation au sein de l'ambiente. Comme le relève Archetti (1999: xviii), l'homme a besoin d'une femme pour réaffirmer sa propre masculinité, mais la femme qui remplit cette fonction n'est pas toujours la même. En réalité, l'honneur de l'homme dans ce milieu-là est un honneur de parole et de qu'en-dira-t-on, beaucoup plus qu'un honneur basé sur des actes notoires. La parole de la femme menace l'honneur de l'homme puisque même si l'accusation est calomnieuse, la tache est indélébile et restera dans les mémoires des *ecobios*. Elle est ainsi toute-puissante au moment de confirmer ou d'infirmer des soupçons de pratiques sexuelles « déviantes » et s'en sert souvent

comme d'un moyen de pression pour attiser conflits – entre hommes surtout – et rumeurs au cœur de l'*ambiente*. Ainsi, une femme ne devrait pas chevaucher un homme au moment de l'acte sexuel (voir Bourdieu, 1998). Comme je l'ai déjà mentionné, le sexe oral envers une femme est considéré comme un acte dégradant et indigne d'un homme dans la pleine possession de ses moyens²¹³. En effet, c'est l'organe génital mâle qui doit donner satisfaction et non des caresses buccales qui ne remplissent pas pleinement leur fonction de domination. De même, l'abakuá ne devrait pas boire du même verre qu'une femme ou qu'un homosexuel, de peur d'être contaminé et ainsi perdre sa capacité virile. Dans ce cas, la bouche, considérée comme organe de plaisir sexuel peut être contaminée par les flux féminins et homosexuels.

Par conséquent, la sexualité est le lieu de tous les enjeux de par son caractère insaisissable et secret. Car c'est justement le moment où la domination masculine est mise en péril, tant par le commérage des femmes que par les soupçons d'homosexualité qui peuvent planer sur l'adepte. Ainsi, l'acte sexuel est perçu comme une performance en soi où l'homme abakuá doit dominer sa partenaire et montrer sa suprématie. C'est la pénétration qui est essentielle à l'acte sexuel, pénétration qui sert à prouver la vigueur du membre masculin et sa force : il entre dans le corps d'autrui et en prend possession. C'est pourquoi les pratiques d'homosexualité active sont, en général, tolérées et passées sous silence. En ce sens, l'un des endroits privilégiés de vérification du degré de masculinité des adeptes et de leur courage est la prison puisque les relations homosexuelles sont favorisées tant par l'isolement des sujets que par la promiscuité et la surveillance qui est mise en place.

D. Conclusion

Afin de récapituler les éléments mentionnés auparavant et de les agencer de manière cohérente pour élaborer un univers de sens propre à l'individu abakuá, je propose le tableau suivant :

213 Les hommes sont censés être passionnés, pleins d'ardeur et d'envie et leur désir sexuel est insatiable (voir Lumsden, 1996).

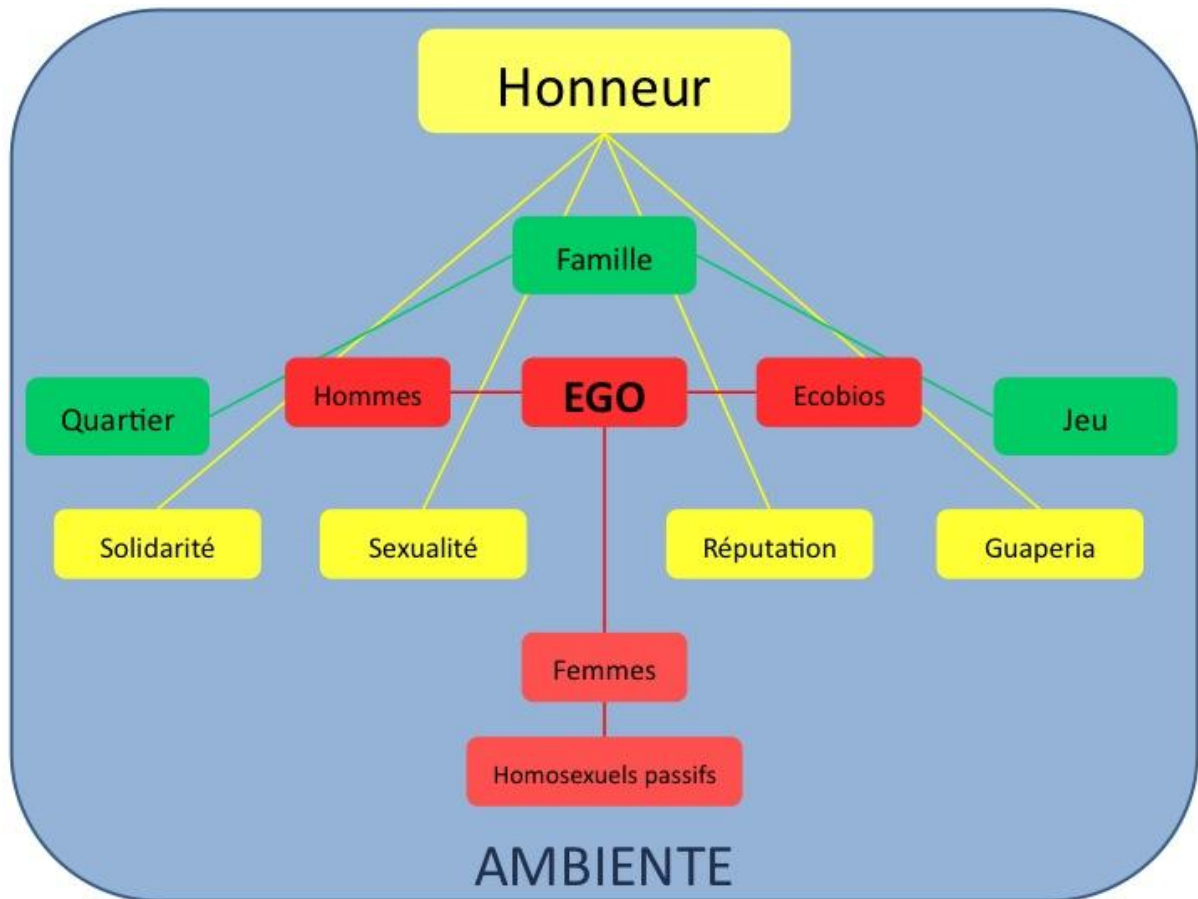


Figure 28 : Tableau des valeurs abakuás

L'homme abakuá (ego) est au centre de l'*ambiente*, univers de sens agencé comme suit : membre d'un quartier auquel il s'identifie et dans lequel il fait partie d'un milieu social donné (famille), il choisit un *jeu* abakuá particulier auquel il adhère et qui le caractérise en tant qu'individu. Ses frères de *jeu* (*ecobios*) sont ses égaux et ses rivaux qui lui servent de miroir par rapport aux autres hommes. L'espace privilégié de mise en scène des paramètres identitaires abakuás reste le *plante* qui cristallise une manière d'être au quotidien mais dans un espace rituel qui exacerbe les interactions. Les valeurs qu'incarne l'individu abakuá et qu'il professe sont dominées par le concept d'honneur, composé à son tour de solidarité masculine, de *guapería* liée à sa réputation et d'une sexualité active qui sert à bâtir sa réputation et son honneur. Ces mêmes valeurs sont celles qui vont lui permettre de hiérarchiser le monde selon des critères qui placent hommes et *ecobios* à même niveau mais selon les paramètres des valeurs partagées alors que les femmes, véritables faire-valoir de l'homme de l'*ambiente*, sont considérées inférieures selon les canons du machisme mais restent indispensables et toutes-puissantes au moment de confirmer une masculinité sexuellement active. L'homosexuel

passif, omniprésent verbalement est l'anti-thèse de l'homme abakuá, viril et actif et menace son intégrité physique ainsi que celle du groupe.

Le machisme rituel et religieux instauré par la société secrète abakuá permet de cristalliser des pratiques sociales directement issues du milieu de l'*ambiente* et légitime, non pas la domination des femmes par les hommes, mais surtout le comportement et les paramètres identitaires des hommes entre eux. C'est là tout le mode de fonctionnement du machisme dans le milieu populaire havanais. La femme est, en partie, dépositaire de l'honneur de l'homme qu'elle peut ternir ou au contraire, maintenir et stabiliser mais elle n'est finalement pas l'enjeu de ces attitudes de défi visant à renforcer et exacerber une virilité ostentatoire puisque ceux qui ont le pouvoir ultime de faire ou défaire une réputation et qu'il faudra affronter en cas de litige, ce sont les *ecobios*, les frères rituels et les autres hommes alentour²¹⁴.

La femme n'est que l'instrument qui sert à engranger un capital d'honneur et de respectabilité, capital qui sera jeté en pâture aux autres membres du groupe dans une surenchère où le courage et l'audace sont des étalons-valeurs imparables. Cependant, la femme sert de faire-valoir au caïd des bas quartiers. « *Au temps des Vikings, celui qui tuait le plus avait le plus de conquêtes féminines* », relève Pitchi, *obonekue* d'Irongri. Toute l'ambiguïté du statut de la femme repose sur ces contradictions car, loin de subir passivement le machisme, elle le contourne, le conteste ou l'alimente selon les circonstances, rarement soumise et impuissante.

Le macho est le stéréotype du mâle cubain et par extension du révolutionnaire engagé. Malgré un discours officiel qui tend à aplanir les différences sociales et les discriminations de toutes sortes, la situation de la femme à Cuba se heurte encore aux préjugés. Le système socialiste a mis en place d'importants changements économiques et légaux en faveur des femmes, mais il n'a pas introduit de changements profonds. Le gouvernement cubain s'est introduit au sein des ménages tout en s'éloignant des idéaux révolutionnaires, à savoir le partage des tâches selon la division sexuelle du travail et la redéfinition des rôles selon les sexes. L'éducation des enfants et les tâches domestiques restent du ressort de la femme et le machisme est bien présent à tous les niveaux de la société.

214 Comme le relève Lancaster (2002: 42) « It (machismo) is a means of structuring power between and among men ».

Pour assurer la pérennité de l'archétype viril et la soumission de toute individualité ou différence face à la norme en vigueur, le gouvernement cubain a utilisé deux mécanismes efficaces : d'une part l'homogénéité culturelle qui rend invisible la pluralité des pratiques et d'autre part une répression systématique exercée sur ceux ou celles qui osent manifester leur désaccord (Holgado Fernández, 2000). L'homosexualité masculine est donc fortement stigmatisée et discriminée. L'antithèse du macho n'est pas la femme mais l'homosexuel dont l'attitude et les actes sont jugés contre-nature.

Les pratiques corporelles codifiées sont à la base d'une construction de la masculinité de type machiste et le corps des initiés, sacralisé par le rite initiatique, est le siège d'une identité de genre qui s'inscrit dans un rapport complexe au pouvoir. Être un homme et de surcroît abakuá implique d'avoir pleinement conscience de sa corporalité et d'en jouer selon les circonstances. À la manière du jeu d'échecs, les coups portés dans l'*ambiente* contre un ennemi sont d'une part mis en scène corporellement et d'autre part répertoriés par les *ecobios* qui attendent la riposte. L'affrontement physique est gage de l'honneur, fonde la réputation des uns et des autres et relaie l'adage populaire qui veut que « les hommes ne parlent pas autant » (*los hombres no hablan tanto*) mais agissent, surtout à la force des poings. La masculinité sacralisée par l'Abakuá se traduit essentiellement par le corps qui en est le véhicule privilégié. Ce corps masculin, façonné et confronté à celui des autres hommes puis des femmes est ce qui permet à l'adepte de se mettre en scène et se penser comme membre du corps social de l'Abakuá.

Ainsi, aux antipodes des règlements écrits qui ont cimenté les bases de la société secrète abakuá, les conditions actuelles d'admission des nouveaux membres reprennent et justifient des conduites machistes et violentes. L'honneur abakuá est un honneur de façade²¹⁵ qui ne se manifeste qu'en réaction à des provocations externes, presque toujours masculines d'ailleurs. Peu importe la situation familiale de l'adepte, ni son comportement en tant que père ou mari, seule compte sa capacité à répondre à l'offense et son audace à provoquer ses pairs. Cette situation est critiquée par bon nombre d'abakuás plus âgés et sert à alimenter les détracteurs de ce culte qui n'y voient qu'un vivier de délinquants et une source de problèmes pour le maintien de l'ordre public. Mais ces accusations ne datent pas d'hier, elles ont existé de tous temps et c'est justement ce paradoxe qu'il conviendrait d'analyser pour tenter de définir quel

215 Voir le concept de façade chez Goffman (1973).

type de masculinité se met en scène et quels sont les enjeux d'une telle institution dans la Cuba actuelle.

VI. Institutionnalisation et prise de pouvoir

L'attitude générale de l'État cubain face aux questions religieuses illustre non seulement l'ambiguïté du discours politique relatif à ces pratiques mais aussi les va-et-vient constants entre tolérance et stigmatisation. L'usage d'un double langage et d'un écart important entre énoncé officiel et attitude individuelle des membres du gouvernement ont permis aux religieux de tous bords une négociation directe de leur statut au sein de la société cubaine et dans l'espace public en général.

En effet, la plupart des personnes ayant été marginalisées et dépossédées sous le colonialisme pensent que l'indépendance va rétablir une justice et assainir les inégalités (Doron ; 2010: 760). À Cuba, la Révolution a nourri les espoirs des discriminés de tous bords sous la dictature de Batista. Consciente de son bon droit et forte de la légitimité de ses revendications, à savoir la défense d'un secteur de la population fortement marginalisé, la société secrète abakuá a réclamé, dès le début du processus révolutionnaire, un espace de dialogue et manifesté une volonté de participer au projet étatique. L'aspect essentiellement collectif de son mode de fonctionnement ainsi que le caractère politique de certaines de ses revendications semblaient donc s'inscrire dans le programme proposé par le gouvernement et en faire un interlocuteur privilégié des réformes entreprises par Fidel Castro à partir de 1960. L'abolition du racisme, l'idée de devoir patriotique et de solidarité, le nivellement des injustices socio-économiques étaient autant de raisons d'être de cette société secrète depuis son apparition dans le port de Regla en 1836. Ainsi que l'attestent les documents fournis par Tato, le militantisme abakuá du début des années '60 reposait avant tout sur un idéal : contribuer à l'élaboration d'une société plus juste et apporter sa pierre à l'édifice de la nation cubaine en devenir. Néanmoins, cette nécessité de s'intégrer pleinement au système étatique est le résultat direct du mode de fonctionnement du gouvernement socialiste qui effectue un découpage thématique de la société et met au pilori tout élément non intégré. Ce mode de fonctionnement peut être résumé par la phrase de Fidel Castro au sujet des droits des artistes dans la Révolution : « Dans la Révolution, tout, contre la Révolution, rien ! » (26 juin 1961) d'où une nécessité absolue d'obtenir l'aval du gouvernement pour continuer à exister. Ainsi,

la production d'un discours de façade²¹⁶ qui consiste à faire correspondre tout projet individuel avec les préceptes révolutionnaires est monnaie courante dans les sociétés socialistes et doit être pris en compte au moment de se pencher sur les revendications abakuás de la fin du 20^{ème} siècle. Mais, selon le témoignage de Gustavo Dilla Mato, *obonekue* de Muñanga Efó, recueilli par Tato Quiñones²¹⁷, l'Abakuá a établi ses propres lois en marge d'une société qui l'a évincé et méprisé.

Aujourd'hui [depuis la Révolution], tout a changé. Les hommes pauvres, nous sommes ceux qui formons la plus grande partie de la société. C'est pourquoi, il est nécessaire que l'Abakuá s'unisse aux nouveaux temps qui courent. Car aujourd'hui, à Cuba, personne n'est victime de discrimination à cause de sa couleur de peau ou de son pouvoir d'achat. C'est pourquoi je crois que nous, les abakuás, devons sauver les véritables valeurs de nos ancêtres, mais nous devons en plus exiger de nos frères d'adopter une attitude respectueuse vis-à-vis de la société, d'être des travailleurs honnêtes préoccupés par leur propre progrès culturel et ceux de leurs fils car ce sont des valeurs amenées par la Révolution et desquelles nous participons tous, nous autres Cubains, plus ou moins pauvres car des riches, il n'y en a plus dans ce pays !

Effectivement, les premières années de la Révolution font souffler un vent d'enthousiasme dans les rangs abakuás, leur contribution à la « culture nationale²¹⁸ » étant officiellement reconnue et encouragée. La valorisation du patrimoine culturel afro-cubain accompagne en effet l'euphorie des débuts du processus révolutionnaire qui l'exalte en tant que symbole d'une lutte contre le colonialisme. Mais à partir de 1965, l'enthousiasme des premières années cède le pas au durcissement idéologique. Le système socialiste et son appareil bureaucratique interdisent toute nouvelle initiation à partir de 1967, rendant une reconnaissance étatique indispensable pour la perpétuation des activités rituelles. Vu le nombre de participants (quelques centaines parfois), le rituel abakuá se déroule dans des temples érigés à cet effet et non plus au domicile d'un initié comme ce fut le cas sous la colonisation espagnole. Auparavant et durant tout le 19^{ème} siècle, les *plantas* se faisaient au domicile de certains hauts dignitaires en raison de la répression policière dont les abakuás étaient victimes sous la Colonie. Mais les impératifs du rituel (procession publique – *beromo* – ou encore grand nombre d'*indísemes* à initier – jusqu'à 50 parfois) rendent impossible toute dissimulation des

216 Voir Scott (2008) sur les discours cachés et Havel (1991) sur les stratégies des citoyens.

217 J'ai eu accès au manuscrit de l'entretien que Tato a réalisé avec Gustavo Dilla Mato.

218 L'importance du concept de « culture nationale » dans la rhétorique officielle de la Révolution suit celui d'« identité nationale » et est la conséquence d'une volonté manifeste d'unité de la nation cubaine dont les prémisses commencent aux guerres d'indépendance du 19^{ème} siècle. Dans cette optique, le régime castriste crée en 1961 l'UNEAC (Union Nationales des Ecrivains de Artistes de Cuba), sorte de syndicat à la soviétique qui va surveiller de près toute production littéraire et artistique afin qu'elle soit conforme aux attentes du gouvernement.

pratiques. Contrairement à la *santería* ou au *palo monte* dont les cérémonies peuvent se dérouler au domicile d'un leader religieux, les *plantas abakuás* ont ainsi besoin d'un espace public pour avoir lieu. La configuration du rituel mobilise des éléments naturels tels que le cours d'eau ou encore le palmier et la *ceiba* qui exigent dès lors un espace extérieur important : le patio. Suite à l'interdiction de 1967, les leaders abakuás vont entamer un long processus d'échange épistolaire avec les autorités compétentes, réunions internes ou encore démarches administratives souvent stériles qui aboutissent, en 1996, au premier pas d'institutionnalisation de la société secrète abakuá au sein du processus révolutionnaire.

Le terme même d' « institutionnalisation » est ambigu puisqu'il s'agit déjà d'une institution dans son fonctionnement interne et son autodéfinition, s'appuyant sur un appareil bureaucratique efficient et systématique. Cependant, la dimension étatique de l'institutionnalisation de la société secrète abakuá est fondamentale puisqu'elle conditionne en grande partie la projection publique de l'Abakuá et son mode de fonctionnement. En effet, le projet révolutionnaire va entreprendre de classer, étiqueter et découper le monde social. Cette vaste entreprise de balisage de la réalité force les individus à se positionner et à définir leurs affiliations tout en rendant évidente l'omniprésence de la doctrine politique au sein de la vie quotidienne. Ce recensement frénétique permet un contrôle intense de la vie sociale des individus et sanctionne toute déviance à la norme révolutionnaire. Ce qui ne peut être reconnu n'a aucune valeur juridique et par conséquent aucune légitimité aux yeux des organismes étatiques. La nécessité de l'institutionnalisation s'impose comme une évidence pour la survie de l'Abakuá qui inscrit ses pratiques dans l'espace public et la collectivité.

À mon avis, la situation de crise traversée par l'Abakuá entre 1967 et 1996 repose sur deux éléments principaux. Tout d'abord, le culte a subi une série d'évolutions diachroniques où la mise en scène de soi est devenue primordiale et où un certain type de sociabilité masculine se joue devant les yeux d'un public averti dans les patios des temples prévus à cet effet. L'*ambiente* s'est « accéléré » selon les termes des acteurs sociaux et la mise en scène de soi adopte des codes de conduite plus ostentatoires devant un public beaucoup plus nombreux qu'au début du 20^{ème} siècle. Le développement de l'urbanisme s'accompagne d'enjeux de pouvoir importants dans le domaine public. Il s'agit de savoir qui contrôle quoi et qui exerce son autorité sur un territoire urbain qui se complexifie. Ensuite, le gouvernement socialiste de Fidel Castro va exercer un contrôle systématique de l'espace public et privé, notamment avec l'instauration du système de la délation et le concept de « conduite contre-révolutionnaire »

soit un comportement non-conforme à l'éthique de la Révolution (dissidence politique, pratique du marché noir, production artistique inadéquate, etc.). Chacun se doit de soutenir la Révolution au détriment de ses propres affinités et liens sociaux. Ce climat de méfiance est relayé par la création des CDR, les Comités de Défense de la Révolution, chargés de reporter tout comportement déviant aux autorités supérieures²¹⁹. Ce contrôle de l'espace public par les citoyens qui l'utilisent densifie les rapports de force dans le cadre urbain havanais et complexifie les relations de pouvoir de groupes subalternes tels les abakuás.

Cependant, exaltés par la Révolution qui fournit un appareil rhétorique adéquat au militantisme abakuá ainsi que le support idéologique nécessaire aux revendications sociales, les leaders abakuás, conscients de leur bon droit, vont refuser d'entrer dans la clandestinité et mener une lutte frontale contre la bureaucratie de l'État cubain. Cette démarche novatrice contraste avec le rapport au pouvoir qu'entretenait jusqu'alors l'institution abakuá face aux gouvernements successifs et provoquer de grandes dissensions dans les rangs. Selon certains interlocuteurs, alors que tous semblent fédérés sous une même bannière – celle du Conseil Suprême –, jamais les divisions n'ont été aussi importantes au sein des *jeux* havanais.

A. Pouvoir en jeu et enjeux de pouvoir

Ainsi que je l'ai mentionné en fin de chapitre II, le pouvoir, dans ses multiples formes, est au coeur de ma problématique de thèse : pouvoir étatique et contrepouvoir de la société secrète abakuá, prestige des *plazas* dans l'*ambiente* havanais, pouvoir de l'homme sur la femme, pouvoir des initiés cubains sur leurs compatriotes en exil, etc. En ce qui concerne l'institutionnalisation, il s'agit de la question du pouvoir de la société secrète face à l'État et donc tout particulièrement de la portée politique du projet abakuá. Deux entités collectives s'affrontent : d'une part l'appareil gouvernemental et de l'autre l'institution abakuá, constituées toutes deux d'individus divers dont les interactions illustrent les enjeux de pouvoir qui quadrillent l'espace urbain havanais. Toutefois, ces deux entités ne sauraient être totalement exclusives. Certains membres du gouvernement ou de l'armée taisaient leur affiliation religieuse et certains initiés devaient certainement espionner les activités abakuás au profit du Bureau des Affaires Religieuses, organisme de contrôle étatique des pratiques religieuses de tous bords. Du côté des leaders abakuás, les instruments utilisés pour légitimer leur démarche

219 En mars 1961, 10'000 suspects de tous types (religieux, dissidents, homosexuels, etc.) sont arrêtés sur la base des listes des suspects établies par les CDR.

de reconnaissance sont largement empruntés à la bureaucratie étatique et s'appuient sur un appareil rhétorique déjà maîtrisé par les *plazas*.

Foucault insiste sur la nécessité de poser la question du « comment » de l'exercice du pouvoir et de le décomposer en actes, comme « mode d'action sur des actions » (Abélès, 2008: 114), procédé qui n'est pas l'apanage d'un individu ou d'un groupe mais plutôt d'un processus. Le déplacement qu'opère Foucault l'amène à redéployer dans leur plasticité les relations de pouvoir, de montrer à quel point elles sont elles-mêmes imbriquées dans d'autres types de relations, qu'elles sont multiformes et locales, d'où la notion de micro-pouvoirs. L'aspect plutôt macro du pouvoir étatique sous sa forme la plus coercitive est relayée par des enjeux de pouvoir de type micro au niveau des individus et des négociations en cours dans le champ religieux havanais. Ainsi, la réalité observée par l'ethnographe ressemble à un fourmillement de relations (Abélès, 2008: 115). Le jeu du pouvoir qu'organisent les *jeux* abakuás renvoie à une stratégie identitaire en miroir face à l'État cubain, lui empruntant non seulement ses outils bureaucratiques²²⁰ – procès-verbal, registre de membres, votations – mais avant tout ses modes de revendication qui s'accordent pleinement et paradoxalement avec des modalités de présentation de soi en vigueur au sein des *puissances* havanaises. Revendiquer ses droits sans se laisser marcher dessus est vivement encouragé par Fidel Castro et procède d'une certaine vision nationale de la justice et son application. Ainsi que le relève Fidel dans son discours prononcé le 26 juillet 1973 pour commémorer les 20 ans de l'attaque de la caserne Moncada :

Pour la première fois, l'ouvrier, le paysan, l'étudiant, les couches les plus modestes du peuple s'installaient au sommet de la vie nationale. Le pouvoir révolutionnaire était leur pouvoir, l'État était leur État, le soldat était leur soldat, parce qu'ils étaient devenus eux-mêmes soldats, le fusil était leur fusil, le canon leur canon, le char leur char, l'autorité leur autorité parce qu'ils étaient devenus l'autorité. Aucun être humain ne recommencerait plus à être humilié pour la couleur de sa peau ; aucune femme ne devrait plus se prostituer pour gagner son pain ; aucun citoyen ne devrait plus demander l'aumône ; aucune personne âgée ne resterait plus à l'abandon ; aucun homme sans travail ; aucun malade sans assistance médicale ; aucun enfant sans école ; aucuns yeux sans savoir lire ; aucune main sans savoir écrire (applaudissements). [...]

Elle [la Révolution] nous a montré la valeur d'une doctrine, la force des idées, et elle nous a laissé la leçon permanente de la persévérance et de l'opiniâtreté dans les objectifs justes. Nos morts héroïques ne sont pas tombés en vain. Ils nous signalé le devoir d'aller de l'avant, ils ont allumé dans les âmes le souffle inextinguible, ils nous ont accompagnés en prison et en exil, ils ont combattu à nos

220 Ces instruments étaient déjà utilisés sous la Colonie et la République.

côtés tout au long de la guerre. Nous les voyons renaître dans les nouvelles générations qui poussent à la chaleur fraternelle et humaine de la Révolution.²²¹

Conditionnés par le système castriste, la plupart des abakuás qui militent reconnaissent les mérites du processus révolutionnaire et éprouvent d'ailleurs un grand respect pour le *Lider Maximo*. Toutefois, ils ne sauraient tolérer l'oppression dont ils sont victimes de la part d'un gouvernement qui a pour projet principal l'égalité de traitement pour tous et la réparation des injustices sociales.

Du point de vue du régime castriste, il s'agit de garder un contrôle sur des groupes sociaux « à risque », tout en maintenant une certaine cohérence par rapport au discours officiel. En effet, selon la rhétorique de Fidel Castro, la Révolution a permis de redonner une dignité aux opprimés de toute sorte, ainsi qu'un espace d'expression culturelle. Luttant activement contre les discriminations diverses, l'État cubain ne peut opposer un veto catégorique aux pratiques abakuás. Il doit donc utiliser des stratagèmes pour légitimer les mesures coercitives, les appliquer et dialoguer avec les représentants des *puissances* havanaises.

En effet, à partir de 1961, l'État cubain se déclare athée et va mener une lutte sans merci contre toutes formes de croyance qui empêchent l'Homme Nouveau d'émerger, bien que la Constitution de 1976 garantisse une liberté de croyance et de non-croyance. L'Homme Nouveau, défini par Che Guevara est le fruit du processus révolutionnaire qui doit faire table rase du passé pour reconstruire une société nouvelle, basée non plus sur les aspects matériels mais sur les aspects moraux. Pour atteindre son but, ce citoyen exemplaire doit avoir le sens du sacrifice et de l'auto-critique.

Tous et chacun d'entre nous paie ponctuellement sa contribution de sacrifice, conscients de recevoir le prix de la satisfaction du devoir accompli, conscients d'avancer avec tous vers l'homme nouveau qui se profile à l'horizon (Guevara, 1965).

C'est la structure même du système de culte abakuá et son organisation formelle qui sont à l'origine d'une répression drastique. En effet, le danger que représente une société secrète de ce type n'a pas échappé aux autorités puisque, tout au long de leur histoire, les abakuás ont, à plusieurs reprises, prêté main forte à des dissidents au régime colonial espagnol ou des rebelles. Aux yeux d'une société cubaine bourgeoise mais aussi face aux systèmes étatiques successifs, ils symbolisent l'insoumission à toute forme d'autorité autre que la leur et sont

221 <http://www.legrandsoir.info/Fidel-Castro-discours-du-26-juillet-1973.html> (consulté le 30.12.2011).

souvent comparés à une mafia religieuse dont la loi du silence reste l'une des composantes principales. Le fonctionnement interne des *puissances* et leur mise en réseau constitue une menace pour l'ordre établi puisque, au début du 21^{ème} siècle, on estime à 12'000 le nombre des adeptes. L'aspect essentiellement collectif tant du rituel que de la structure sociale laisse présager une mobilisation massive des initiés et le mythe du secret suppose une efficacité à l'heure de la guérilla urbaine. Empruntant à l'État la plus grande partie de son mode organisationnel (assemblées, procès-verbaux, tribunal, cotisations, vote, registre de membres, etc.), l'institution abakuá se place en concurrence directe avec le contrôle constant des individus dans le système révolutionnaire. À titre de boutade, certains hauts dignitaires précisent que « *quiconque veut enquêter sur l'Abakuá ferait mieux de s'adresser directement à la police qui possède des archives pharaoniques sur le sujet* » (Pavel).

B. Victor Herrera : être un leader abakuá

Les années de militantisme politique de l'Abakuá vont voir l'émergence de personnalités charismatiques, populaires et aptes à dialoguer avec les autorités étatiques, comme Victor Herrera²²² dont le nom est encore mentionné aujourd'hui avec grand respect par les membres de la société. Afin de mieux cerner le type de personnalité qui est susceptible de devenir un leader abakuá ainsi que le parcours de vie, je propose une biographie succincte recomposée à partir de témoignages oraux individuels d'amis et membres de sa famille.

Victor Herrera est né le 2 juin 1906 à Arquisa, Melena del Sur, province de La Havane mais, très tôt, il déménage à la capitale afin d'aider ses parents en situation précaire. En 1925, il va habiter la fameuse maison de la rue Fernandina numéro 263, au coin de San Ramón, un endroit symboliquement connoté puisque, jusqu'à sa mort, cette modeste demeure représentera le centre culturel du quartier d'Atarès. Il y exerce successivement le métier de charpentier, puis d'inspecteur aux abattoirs et de sergent politique. Il étend ainsi considérablement son réseau social. L'influence qu'il a exercée sur le quartier est également attribuée à son

222 Toutefois, au moment de l'engouement pour le concept de « culture communautaire » afin de lutter contre la délinquance dans les quartiers populaires havanais (années '90), le CDR local et le Ministère de la Culture (MINCULT) ont créé le centre culturel du quartier d'Atarès au domicile d'un ennemi avéré de Victor Herrera, Tato dit « le borgne » qui recoltait tous les subsides étatiques, exacerbant ainsi les rivalités entre les deux hommes sur le principe de « diviser pour régner » (conversation téléphonique avec Kali Argyriadis, le 30.11.2011).

épouse, Juana, réputée être l'une des meilleures *santeras* de La Havane, dont le nombre de filleuls allait en augmentant. Victor est décrit comme un autodidacte qui utilisait ses relations sociales auprès des médecins ou des avocats pour aider les autres, les nécessiteux du quartier. Fils de *Changó*, il était réputé pour ses coups de gueule.

Dans les années '30, il crée la clique carnavalesque (*comparsa*) des marquis d'Atarès, qui reproduit les différences de classe sur le mode de la parodie et la dérision. En effet, le château d'Atarès sert de frontière entre le monde des ouvriers marginalisés – celui où vivait Victor – et les aristocrates du Cerro – comtes, marquis ou encore barons – qui inspireront les costumes et les personnages de cette clique. La *comparsa* des marquis d'Atarès fait sa première apparition publique en 1935, soutenue financièrement par les aristocrates du Cerro. À ce propos, le petit-fils de Victor, el Morro, précise que le but de son grand-père n'était pas de mettre en scène une satire mais plutôt une préservation de la différence de classes sociales.

Connu pour son esprit d'initiative et son audace, Victor fait partie des rebelles qui ont créé le *jeu* controversé d'Isún Efo. En effet, Isún Efo aurait dû naître d'Efori Buma. En 1913, 13 hommes de Buma ont voulu créer Efori Isún. Le terme d'Efori Isún est un titre supérieur à celui d'Efori Buma et représentait donc un défi pour ce dernier²²³. Se sentant trahie, la direction de Buma suspend ces hommes. En 1925, Victor Herrera et Manuel Dominguez reprennent les rênes du projet, l'impétuosité de Victor et l'autorité naturelle de Manuel allaient créer un binôme des plus complémentaires selon ceux qui les ont côtoyés. Ils interviennent lors d'une réunion de Buma pour demander à nouveau l'autorisation de créer cette nouvelle *terre*. L'*Abasonga* Pancho les interrompt et demande à ce que les décisions des défunts soient respectées. Entre 1925 et 1938, des tentatives sont organisées avec Enyeguella, Betongo Naroco, Efori Como, autant de territoires qui appartiennent à Eforisun. Finalement, en 1938, Efori Como aidé de Muñanga Efo donne naissance à Isún Efo. Entre temps, pour ne pas remuer le couteau dans la plaie, le nom a été changé. Isun signifie la représentation du visage de la femme sur la lune ou encore

223 Le terme d'Efori Isún désigne l'un des territoires originels de l'Abakuá et renvoie donc au pouvoir de cet espace géographique d'origine.

le spectre du visage de *Sikán* et non plus un nom de territoire. Finalement, il n'y eut aucune représailles. Le jour de la fête des représentants de Buma Efo se rendirent au *plante* et reçurent leur dû en argent.



Figure 29 : Stèle en l'honneur de Manuel Dominguez à l'entrée du patio du temple d'Isún Efo²²⁴
(Photo Felipe Baró Díaz)

Isún a été créé avec une caractéristique peu commune : les hommes qui ont été initiés à travers le fondement sacré d'Isun et sont devenus *plazas* n'ont jamais été initiés à aucun autre *jeu*, comme c'est normalement le cas²²⁵, lors de la création d'une nouvelle *terre*. Ils sont nés de leur propre tambour sacré et non de celui d'une autre *puissance*. Les membres d'Isún se caractérisent pour leur élégance vestimentaire, leur « classe naturelle ». Ils étaient surnommés « les jeunes tranquilles » (*los jóvenes tranquilos*).

224 Traduction : « Manuel Dominguez Díaz, né le 25 avril 1900 à La Havane, s'est initié dans notre entité Isún Efo le 20 mars 1938. Grâce à son exemple fraternel et religieux, il a endossé la plus haute distinction de notre religion : la place de *Mokongo*. En hommage à son attitude et sa coopération à l'édification de ce temple, nous autres ses frères lui dédions cette plaque à sa mémoire inoubliable le 1^{er} juillet 1979. Il est décédé le 2 février 1968. »

225 Normalement, l'*indíseme* devient *obonekue* dans un *jeu* puis au fil du temps *plaza* dans ce même *jeu* ou dans un autre nouvellement fondé mais il ne devient pas directement *plaza* le jour de son initiation.

C'est le premier *jeu* qui a possédé un panthéon au cimetière de Colon et un temple en brique, inauguré le 20 mars 1959.

En 1961, il crée Efi Yaguaremo, prémisse du Conjunto Folklorico Nacional, troupe de danse et musique de renommée internationale. Ce groupe folklorique va mettre en scène la musique et les danses abakuás dans l'espace public. Composé de 105 hommes dont seuls deux ou trois n'étaient pas abakuás à cause de leur jeune âge, cette troupe va être invitée aux célébrations de la fête nationale à Santiago de Cuba et Kiki el *íreme* va même mimer un nettoyage rituel sur la personne de Fidel Castro, imitant en cela les gestes effectués par l'*Eribangando* sur les *indísemes* qui attendent d'être initiés.

En 1975, Victor va fonder la OUA (Organización de Unidad Abakuá) lors d'une réunion à son domicile de Fernandina. Il va s'engager dès lors dans une série d'actions visant à unifier les *puissances* entre elles mais aussi à obtenir une reconnaissance étatique. Victor décède le 2 juin 1984.

La biographie de ce personnage montre à quel point le statut individuel²²⁶ au sein de l'*ambiente* est essentiel pour devenir leader et composer avec un réseau social complexe. En dépit de son caractère taciturne, Victor, grâce à son talent et ses initiatives pour le quartier d'Atarès va obtenir une véritable reconnaissance sociale qu'il fait fructifier en inscrivant son nom au firmament des leaders abakuás. Son nom reste lié non seulement au quartier d'Atarès – à sa clique carnavalesque, son historique – mais aussi à la *puissance* Isún Efó dont il est l'un des précurseurs. Par conséquent, c'est donc tout naturellement qu'il s'est engagé dans une lutte pour une reconnaissance officielle de l'Abakuá à partir de 1960.

C. Chronique d'une reconnaissance annoncée (1960-2005)

Le 18 août 1973, au temple d'Isún Efó, dans le quartier des Pocitos de Marianao, a lieu une réunion entre des leaders abakuás et une équipe de tournage de l'ICAIC²²⁷ (Instituto Cubano de Arte e Industria Cinematográfica). Dans le cadre du tournage d'un film documentaire sur la délinquance, Juan Carlos Tabío (co-réalisateur de *Fresa y Chocolate*) et son équipe vont rencontrer ceux qui militent alors pour une reconnaissance de l'Abakuá au niveau national.

226 Au sens de position dans la structure sociale.

227 Organisme étatique de production cinématographique.

Sont présents : Victor Herrera, *Ekueñon* d'Isún Efó, Fernando Valdès Diviño, *Ekueñon* de Muñanga Efó, Miguel Macurán, *Iyamba* de Mutanga Efó, José Gutierrez, *Mokongo* de Mutanga Efó, Julián Flores, *Beromo* d'Isún Efó, Aurelio González, *Koifán* d'Irianabon Masongo, Eduardo Tamayo, *Abasonga* de Mutanga Efó, Armando Pedroso, *Mosongo* de Muñanga Efó. Tous occupent une place prestigieuse au sein de l'institution mais leur renommée dépasse le simple cadre religieux. À l'instar de Victor Herrera, ce sont des figures de proue de l'*ambiente* havanais qui incarnaient chacun à leur manière, une masculinité mature et responsable, fruit de leur statut au sein de l'*ambiente*, de leur parcours personnel et de leur âge.

Lors de cette réunion, Tato Quiñones accompagne le cinéaste en tant qu'assistant et journaliste indépendant. « *Cette rencontre allait changer ma vie. La Révolution m'avait déçu et j'ai vu dans le courage de ces hommes, dans leur dignité, une juste cause à défendre* » commente ce dernier. Tato, emballé par le projet, devient alors le secrétaire de cette lutte menée contre la bureaucratie étatique et les préjugés en vigueur, se chargeant de rédiger les lettres adressées aux autorités responsables du dossier ou encore de prendre des notes sur les réunions qui se tiennent. Dans un « *devoir de mémoire* » envers ses « *frères de jeu décédés* », il va archiver les documents qui attestent de la période allant de 1960 à 1995. C'est sur ce dossier composé de procès-verbaux des réunions tenues entre les leaders abakuás, des lettres envoyées aux autorités, parfois de la réponse de celles-ci, d'extraits de comptabilité et d'extraits de la chronique relatée par Rolando Zayas, *Mosongo* de Efi Aroco, que s'est appuyée en majeure partie ma recherche. J'y ai ajouté des entretiens semi-directifs avec les protagonistes de ce processus et les commentaires de certains adeptes.

En réalité, bien que la problématique de l'institutionnalisation des *puissances* abakuás naisse avec le processus révolutionnaire et le mode de fonctionnement de l'État socialiste alors créé, dans les années '40 déjà, il existe déjà des tentatives d'unification et de fédération des *puissances* abakuás havanaises sous une même bannière commune. En 1938 (puis lors de deux relances en 1942 et 1950) et sans passer par un processus étatique, certaines *puissances* havanaises mirent sur pied une Confrérie Centrale des Institutions Abakuás dont des documents écrits attestent l'éphémère existence. Le but de cette démarche était déjà d'unifier l'institution afin de la solidifier dans ses actions futures face à la société cubaine en général et donc au gouvernement en vigueur, quel qu'il soit.

La collectivité des pratiques mais aussi et avant tout l'appareil bureaucratique utilisé par les *puissances* abakuás a par conséquent favorisé le projet de centralisation, contrairement aux autres cultes afro-cubains, basés essentiellement sur la personnalité et le charisme des officiants religieux. Chaque haut dignitaire ayant conscience de la structure en réseau, donc de l'origine et de la généalogie des *puissances* entre elles, la création d'un organe fédérateur relevait de la manifestation formelle de ce fonctionnement collectif.

En 1960, soit un an à peine après le début de la Révolution, un projet de Congrès National Abakuá de Cuba prend forme sous l'égide du directeur de l'Institut d'Investigations Folkloriques Odilio Urfé. Cette réunion nationale et officielle, la première du genre pour une religion afro-cubaine, devait célébrer un *plante* national où danserait un *íreme* pour chaque *puissance* en l'honneur du peuple cubain. Cette manifestation devait aussi récolter des fonds pour la construction de l'école *Martyrs du 71* et surtout démystifier l'image négative des abakuás au sein de la population (Bolivar Arostegui et Orozco, 1998). Ce programme ambitieux souhaitait amener les abakuás à « *l'autocritique* » selon Tato et s'inscrivait pleinement dans une volonté étatique de visibilité des formes culturelles populaires et issues des couches sociales les plus défavorisées. Pourtant, malgré le battage médiatique mis en place et l'enthousiasme évident du leadership abakuá, ce premier congrès n'a jamais vu le jour pour cause de dissensions internes et de rivalités entre *plazas*.

En 1961, Muñanga Efo et Abaraco Taiba réussissent à s'inscrire individuellement au Registre des Associations du Gouvernement Provincial (*Registro de Asociaciones del Gobierno Provincial*), obtenant ainsi un semblant d'officialité. Néanmoins, ce changement de statut reste purement honorifique puisque, au moment de négocier des autorisations, il ne sera jamais revendiqué comme tel lors des répressions ultérieures. Muñanga est y alors affiliée en tant que Société de Secours Mutuel Afro-cubaine Fils de la Charité (*Sociedad de Socorro Mutuo Hijos de la Caridad*), reprenant ainsi une dénomination directement issue des anciens *cabildos* sous l'égide d'un saint patron catholique, en l'occurrence la Vierge de la Charité du Cuivre, patronne de l'île. Pour les membres respectifs de ces deux groupes, c'est une source de fierté et une preuve de la capacité d'organisation de ces derniers au moment même où le gouvernement va durcir le ton, rendant la question de l'officialisation plus aiguë. En effet, à partir de 1961, bien que la Constitution de 1976 garantisse une liberté de croyance et de non-croyance, l'État cubain se déclare athée.

À ce moment, afin d'unifier les *puissances* entre elles et de faire preuve de bonne volonté aux yeux du gouvernement, en 1961, un préambule dactylographié, signé par Wilfredo Valdès González (Oru Apapa Condomina Mefe) et Orlando Valdespino (Efí Abaraco Grande) est édité et remis à chaque *puissance* havanaise afin de garantir de bonnes relations entre *ecobios*, *puissances* et surtout le nouveau gouvernement en place. Dix points sont proposés :

1. Incorporation de toutes les *puissances* à la lutte pour le bien-être général et une aide à la réforme agraire.
2. Appel à la cordialité entre tous les frères de toutes les *puissances*. Oubli des rancunes afin de donner un exemple de fraternité et d'union.
3. Respect mutuel entre toutes les *puissances* et entre toutes les religions civico-religieuses. Élévation du prestige des *puissances* aux yeux des citoyens en général.
4. Sélection d'hommes capables au sein de chaque *puissance* pour diriger le « Bureau de Secours Mutuel » entre frères.
5. Élévation du niveau moral et du respect entre frères, la société et la citoyenneté. Exiger des frères une conduite correcte lors des réunions de leur *puissance* respective. Que chaque frère soit un gardien des Principes Fondamentaux de la Collectivité.
6. Union de nos efforts à ceux du gouvernement révolutionnaire pour éradiquer l'analphabétisme et réaliser un mouvement collectif de toutes les *puissances* pour créer un centre scolaire qui permette à nos enfants, ainsi qu'aux adultes nécessiteux, de se former.
7. Union de nos efforts pour construire une clinique pour toutes les *puissances*, de même que pour les membres des familles des frères, afin de recevoir les soins médicaux nécessaires.
8. Suivre les orientations du Leader de la révolution Fidel Castro Ruz. Lutter pour l'égalité et l'intégration nationale. Respecter afin d'être respectés, au sein et en dehors de notre religion. Éviter d'être rappelé à l'ordre. Que l'on nous considère comme des hommes responsables et des travailleurs utiles à la société.

9. Préserver notre langage et nos rites des non-initiés. Ceci est réservé aux initiés de la religion. Eviter de le réaliser en public car cela porte préjudice à l'Entité et donc à nos frères. Les frères doivent se souvenir que nos rites sont secrets.
10. Effort général et collectif de toutes les *puissances* afin d'acquérir un local pour célébrer les réunions.

Le ton utilisé reprend largement l'argument révolutionnaire et le mode d'expression des discours et autres documents produits par le régime politique castriste. Ce document moralistico-juridique n'a néanmoins aucune autre valeur que d'être soutenu par les *puissances* qui vont le signer. Il reste totalement conforme aux attentes du gouvernement en fournissant une sorte de certificat de bonne conduite future à la bureaucratie étatique mais ne saurait se résumer à ce seul but. Il illustre aussi un conflit générationnel qui a existé de tout temps puisque caractéristique d'une masculinité en deux temps (voir chapitre V) et d'un clivage entre jeunes abakuás considérés comme des *guapos* et abakuás plus âgés supposés plus respectables. Les *plazas* qui édictent ce document s'adressent fondamentalement aux jeunes et aux initiés qui se comportent selon les lois du milieu havanais, continuant d'alimenter les critiques de toutes parts et contribuant amplement à la stigmatisation.

Ainsi que l'atteste ce document, les premières années du triomphe de la Révolution sont marquées par un enthousiasme populaire dans lequel l'institution abakuá va s'engouffrer, pensant trouver un écho favorable auprès des autorités gouvernementales et de l'idéologie révolutionnaire. Ainsi en 1962, un document atteste de la cotisation versée par Efori Como pour parrainer une école et des remerciements transmis par l'Union des Institutions Civiques Révolutionnaires.

En 1964, Argeliers León, directeur du département de folklore organise un « concert abakuá » au Théâtre National de La Havane. La plupart des participants sont des initiés qui mettent en scène des formes musicales et une gestuelle directement extraite des cérémonies religieuses (Brown, 2003: 202). Mais il est évident que c'est surtout l'esthétique de ces cultes et non leur message mystique qui intéresse le gouvernement en place. Folklorisé, aseptisé et vidé de son contenu sémantique, l'Abakuá symbolise alors la lutte des esclaves contre le colonialisme dans un passé lointain et la beauté de son rituel est érigée en symbole de la richesse culturelle des basses couches de la population.

Le 28 février 1965, Arturo Ayala, *Mokongo* de Betongo Naroko, Victor Herrera, *Ekueñon* de Isún, Luis C. Facenda, *Empegó* de Mutanga Efó réunissent 19 représentants des *puissances* havanaises et proposent de créer un organisme régulateur qui se ferait l'écho des relations entre les abakuás et le gouvernement puisque

les autorités du gouvernement révolutionnaire nous assurent qu'elles ne s'opposent pas à notre religion mais ont mis comme condition d'obtention des autorisations de pratiquer, le fait que nous devons édicter nous-mêmes des normes de bonne conduite.

Cette même année, l'organe central de la Révolution est fondé, le Parti Communiste de Cuba devient alors le seul interlocuteur politique possible. Passée l'euphorie des premiers temps, le gouvernement castriste va radicaliser non seulement son projet politique mais aussi ses méthodes coercitives. En 1967, le ton se fait plus menaçant et le gouvernement affiche une volonté sans faille d'abolir définitivement le système de culte abakuá en interdisant toute initiation de nouveaux membres à partir du 2 juillet de cette même année, condamnant ainsi cette société secrète à une mort certaine. Les seules cérémonies tolérées étaient les enterrements rituels ou *llantos* et les *barokos* qui intronisaient des hauts dignitaires sans faire de nouvelles émules. Un rapport faisant état de neuf décès dus à des violences au moment des cérémonies abakuás, 350 blessés dont quinze très graves engendrant 80'000 pesos de frais en traitement médical est ainsi mis en avant par un officiel du Ministère de l'Intérieur au cours d'une réunion dans les locaux du MININT en décembre 1969. En 1971, Carneado (cité dans les chroniques de Rolando Zayas), chargé des Affaires religieuses du Ministère de l'Intérieur, brandit le Code de défense social de 1936, pur produit de la dictature de Batista qui condamne la société secrète abakuá en vertu de ses pratiques passées. Ce fonctionnaire mentionne toutefois que « *le gouvernement reconnaît pleinement la posture révolutionnaire des abakuás au port de La Havane et aussi en ce qui concerne la défense de la patrie* » mais il interrompt momentanément les activités rituelles en raison du « *manque d'animaux et de la difficulté à se procurer certains ingrédients nécessaires aux cérémonies ailleurs qu'au marché noir* ». Il évoque également certains problèmes de discipline au moment des cérémonies, faisant notamment allusion à un *plante* d'Ecobio Endure où des coups de feu furent échangés ainsi qu'au nombre élevé d'abakuás purgeant des peines de prison pour comportement violent et altérations de l'ordre public.

La prise de position gouvernementale est radicale et sans détour, obligeant les abakuás à organiser une contre-offensive stratégique afin d'assurer leur survie. Ainsi entre 1967 et 1976

aucune initiation officielle n'eut lieu. Symboliquement, les seules apparitions publiques de ce culte mettaient en scène son extinction puisque, durant neuf ans, les *íremes* n'endossèrent leur habit rituel que pour enterrer des défunts dans une atmosphère de recueillement loin de la liesse qui accompagne généralement les *plantas*. Cependant, dans les années qui suivirent la cessation des activités abakuás, les mesures coercitives prises par le gouvernement étaient encore perçues par la plupart des *plazas* comme provisoires et faisant partie des sacrifices inhérents au changement social induit par la Révolution. Rolando Zayas en témoigne quand il rédige un compte rendu de la réunion du 13 décembre 1968 où il affirme que les abakuás de La Havane sont

conscients de la situation actuelle que traverse notre patrie et la situation concrète de notre religion, nous adhérons fraternellement à la décision prise par nos frères de Matanzas de suspendre nos activités.

En 1971, la déclaration finale du Premier Congrès National d'Éducation et de Culture (23-30 avril 1971) se réfère au *ñañiguismo* comme à un facteur aggravant de délinquance juvénile. Le congrès explique une recrudescence de violence juvénile par des conditions de logement précaires, des bas salaires et « *l'influence de problèmes de type religieux ou sectes religieuses, fondamentalement celles qui viennent du continent africain (ñañigos ou abakuás)* ». Quelques articles discriminatoires paraissent dans la presse, tels « Felo, un tipo duro » (Revista Moncada, no 46, mars 1970) ou encore « Les intentions secrètes de l'abakuá » de Sotonavarro (Revista Moncada, janvier-avril 1970) qui dépeignent le quotidien sordide d'individus marginaux dans les bas-fonds havanais.

Un rapport secret de 1972 rédigé par Vasconcelos du Ministère de l'Intérieur fait état en 1968 de 458 détenus abakuás dans les prisons de La Havane pour délits majeurs – assassinat, homicides, vols, trafic de drogue, etc (Bolivar et Orozco, 1998: 265).

Lors d'un entretien avec Tato Quiñones, ce même fonctionnaire constate qu'

à partir des années '50, et c'est de notoriété publique, une partie de la jeunesse d'un niveau culturel très bas, même des délinquants se sont initiés à l'abakuá car l'abakuá sait se taire et c'était donc un milieu propice à leurs activités. Forts de ce constat, nous avons fait une étude de ce phénomène et ensuite nous nous entretiendrons avec les abakuás de confiance pour mettre fin à tout cela et sauver leur institution. C'est pour cela que nous avons pris contact avec les compagnons car nous savons qu'il y a des gens bien, qui ont risqué leur vie pour la Révolution.

Il s'agit évidemment de ménager les susceptibilités tout en appliquant des sanctions à l'encontre des pratiquants. La criminalité urbaine est brandie comme argument central de l'interdiction des pratiques abakuás alors que les militants revendiquent une participation légitime au processus révolutionnaire.

En 1973, une Commission abakuá est fondée (qui deviendra l'Organisation d'Unité Abakuá OUA en 1975) afin d'obtenir une reconnaissance juridique des *puissances* et une institutionnalisation au sein du gouvernement castriste. Cette démarche s'inscrit en continuité avec celles qui l'ont précédé depuis les années '30 et démontre une volonté fédératrice de la part des cadres dirigeants, conscients d'une nécessité d'harmoniser les rangs abakuás pour consolider leur position politique et l'image de cette société secrète au sein de la société cubaine. Le défi est de taille puisqu'il faut atteindre un niveau de cohésion interne et d'organisation formelle entre membres pour pouvoir se projeter à un niveau national. Selon Tato Quiñones :

Ce furent des années de luttes internes et externes. Nous étions la goyave d'un pain à la goyave, d'un côté nous avions la pression des puissances abakuás et de l'autre celle des autorités.

Cet organisme fondé par les leaders abakuás eux-mêmes sera composé de Juan Pablo Valdivia, *Mokongo* Ita Amananyuao, président ; Fernando Valdés, secrétaire général ; Felix Valdés, secrétaire de compte-rendus ; Roberto Ciarreta, *Enkrikamo* Ita Amananyuao, trésorier ; Rolando Zayas, affaires sociales ; Armando Pedroso, membre et Victor Herrera, membre. Ainsi, la Commission milite pour l'obtention du droit d'initier de nouveaux membres, l'élaboration du règlement commun conforme aux attentes des autorités et se charge de résoudre les litiges qui opposent abakuás et forces de l'ordre comme ce cas relevé en juin 1973 d'un abus de pouvoir du Chef de Secteur de la PNR, le 20 mai lors d'une cérémonie (*baroko*) de la *puissance* Embemoro dans le temple d'Isún Efo aux Pocitos. Je relève cependant qu'il s'agit d'un *baroko* qui consiste à faire passer des personnes déjà initiées au statut de *plaza* et n'augmente en aucun cas le nombre d'adeptes en initiant de nouveaux membres. En réalité, au sein de la Commission abakuá, les membres les plus actifs sont souvent les mêmes et certaines *puissances* n'y sont même pas représentées. Les années suivantes sont caractérisées par de nombreuses réunions visant à mettre en place cette structure bureaucratique, en exigeant de la part des *puissances* inscrites à la commission, un registre détaillé des membres, en prenant toutefois soin d'omettre les membres du Parti et des Forces Armées. Il existe une volonté claire et nette de faire table rase d'un passé de fauteurs

de troubles et d'établir de nouvelles bases de dialogue avec le gouvernement pour ainsi « travailler à la dissociation des éléments anti-sociaux qui peuvent exister au sein des institutions représentées par cette direction, représenter l'ordre social dans toutes les activités en prenant les mesures nécessaires » (document de juin 1973).

En novembre 1974, un rapport est remis au chef du Registre d'Association du MININT qui est en fait un long plaidoyer pour l'insertion de la cause abakuá à la Révolution.

Pour devenir abakuá, la condition indiscutable est d'être un homme. Mais nous ne pensons pas que l'homme est celui qui n'est pas homosexuel ni que la masculinité ait des liens avec la violence, l'irrespect, le machisme et l'oisiveté. Notre concept de la masculinité reflète la condition de l'homme dans toute sa dignité d'être humain, travailleur, fraternel, rebelle à l'injustice, l'esclavage et l'exploitation et c'est pour ce concept que sont morts et ont souffert les fondateurs de notre religion. Nous voulons récupérer les principes de l'abakuá qui a toujours été une institution de dépossédés, d'hommes obligés à vivre en marge des opportunités de la vie, réservées à cette époque pour les bien nés, les riches. La Révolution leur a rendu leur dignité et le droit à une place au sein de la société c'est pourquoi l'abakuá ne s'opposera jamais à ce que ses fils soient révolutionnaires, macheteros, ouvriers, soldats, tout ce dont la Révolution a besoin. Nous sommes cependant bien conscients que l'idéologie marxiste-léniniste, finalement matérialiste, lutte contre les sentiments religieux qui fleurissent dans le coeur d'hommes qui sont nés et ont grandi dans le passé.

Lors de son acte de fondation en novembre 1975, la OUA (qui regroupe 43 *puissances* de La Havane, Guanabacoa et Marianao) propose un programme en neuf points :

1. Réunir toutes les institutions abacuas progressistes de la nation avec contrôle et organisation.
2. Lutter pour le maintien de la tradition culturelle des *Carabalis* Apapa Efi qui ont influencé la culture cubaine.
3. Séparer les vraies valeurs morales de l'organisation abakuá de ceux du milieu en luttant contre toute manifestation portant atteinte à l'Abakuá en particulier et à la société en général.

4. Changer la vision tronquée qu'une grande partie du peuple et des autorités ont à notre sujet, héritage direct de la propagande raciste et réactionnaire des colonisateurs et ensuite accentuée par l'attitude inadéquate de certains de nos frères.
5. Structurer juridiquement les institutions en accord avec les lignes directrices de l'État cubain.
6. Restaurer les temples qui sont en mauvais état et travailler à la création d'un temple unique pour les institutions qui n'en ont pas.
7. Stimuler la solidarité, l'amour de la patrie et du travail comme moyen de bien-être commun.
8. Réaliser des actes patriotiques, des conférences sur l'histoire de Cuba, des activités culturelles et aussi l'agrandissement et création de bibliothèques.
9. Représenter nos réunions générales avec notre glorieux drapeau cubain.

Les mesures proposées sont concrètes, contrairement au document de 1961 cité auparavant qui se basait en grande partie sur des préceptes moraux et non des actes tangibles. Il ne s'agit pas d'un *mea culpa* des erreurs du passé et donc d'une position de soumission aux préceptes de la Révolution mais plutôt d'une manière de réclamer un espace de dialogue à travers des actions concrètes.

En décembre 1975, la *puissance* Bongori est sanctionnée par le Registre d'Associations du MININT à six mois d'arrêt de ses activités au même titre que la *puissance* Ebión Efó qui avait prêté son temple à cause d'événements survenus au cours d'un *plante*²²⁸ au temple d'Ebion. C'est le chef de secteur de la PNR qui fait état d' « *un manque de respect envers les autorités, tentatives d'agression sur agents de l'ordre public, consommation de drogues toxiques (marijuana) et vente illicite de boissons alcoolisées* ». La Commission s'insurge de cette répression qui « *concerne des personnes n'ayant rien à voir avec l'activité et de surcroît en-dehors de l'aire du temple* ».

À ce stade, les relations avec le gouvernement se sont passablement détériorées et les démarches visant à débloquer la situation stagnent. La bonne volonté des débuts cède la place

228 Je n'ai malheureusement pas pu vérifier la nature de ce *plante*, s'agit-il d'un *baroko* ou d'un *llanto* ?

à l'amertume et au désarroi. La pression policière ne diminue pas et le dialogue avec les autorités compétentes consiste, dans le meilleur des cas, à d'incessants échanges épistolaires sans aucun changement ou alors se heurte à un mur de silence et d'indifférence. 16 ans de Révolution se sont écoulés, la population s'est alphabétisée et a acquis les modes de revendication de son *Lider Máximo* dont le combat contre l'injustice du système capitaliste est un lieu commun. Les méthodes révolutionnaires qui consistent à s'imposer parfois par la force vont indiquer la voie à suivre aux abakuás.

Selon les dires de Tato Quiñones, en 1976, après neuf ans de persécution et de lutte, aura lieu la première cérémonie d'initiation qui n'aura pas bénéficié d'un permis préalable. Ecobio Endure, une *puissance* de Guanabacoa, initie un seul adepte et défie ainsi le pouvoir officiel. Cette même année Itia Mokanda initie un homme, Oru Bibi aussi, Aroko Enyuao 13, Biokoko 8, Efi Uguëton 18, Eri Tanze Moffe 14, Erube 8, Buma Efo 36, Bongori 22, en tout 127 initiés et dix cérémonies.

À partir de cette date, l'obtention des permis va s'assouplir²²⁹ mais est restée, dans un premier temps, l'apanage des fonctionnaires municipaux, jusqu'à la création de l'Unité Provinciale d'Investigation Criminelle qui a pour tâche de délivrer les autorisations et de s'occuper des affaires abakuás. Parallèlement, de nombreuses frictions surgissent au sein même du collectif, compromettent l'unité des adeptes et leur combat commun pour une reconnaissance étatique. Certains leaders se retirent, d'autres décèdent et l'inertie du groupe rend difficile tout nouveau projet.

L'OUA est dissoute, Muñanga se retire de ses rangs en juillet 1977 en raison du « *haut degré de désorganisation qui existe et de l'incapacité de cette commission à aiguiller les institutions qu'elle dirige* ». Les autorités policières deviennent les principaux interlocuteurs des *puissances* abakuás et bien souvent les conflits sont le reflet de luttes intestines pour le pouvoir dans l'espace urbain havanais. Les fonctionnaires de police profitent de leur grade pour régler de vieilles disputes et étendre leur domination sur un territoire difficile à contrôler.

229 Selon toute évidence, cet assouplissement est dû à la détermination générale des leaders abakuás et du climat politique. Castro multiplie les voyages à l'étranger et exporte son modèle révolutionnaire à l'extérieur, notamment en Angola. Il doit donc récolter des suffrages et se défendre des accusations de non-respect des droits de l'Homme. 1976 est aussi l'année de création d'une nouvelle constitution.

En 1978 a lieu le 11^{ème} festival des étudiants et des mesures drastiques sont adoptées pour faire régner l'ordre dans la capitale. Tout écart d'un membre d'une *puissance* abakua sanctionnera automatiquement l'institution à laquelle il est affilié. La direction de Muñanga, indignée du procédé, s'adresse au Ministère de la Justice et « *manifeste son désaccord face à une mesure discriminante et aléatoire non seulement envers l'abakua mais aussi à notre condition d'hommes libres, travailleurs révolutionnaires, citoyens conscients et respectueux de la loi et de l'ordre socialiste* ».

En 1979, l'entraîneur de boxe et *Eribangando* d'Efi Amañongo Heriberto Silvestre est exclu de l'équipe nationale en raison de son appartenance à la société secrète abakuá. Il s'insurge et proteste puisque son affiliation religieuse n'a jamais été dissimulée et que son supérieur hiérarchique était au courant depuis les années '60.

À cette même période, Fernando Valdès Diviño, *Ekueñon* de Muñanga Efo, dirigeant syndical du port et leader abakuá reconnu et Francisco Alvarez sont amenés au poste de police et fichés à cause de leur conviction religieuse alors qu'ils avaient été personnellement félicités par les représentants de l'État quelques mois auparavant pour leur attitude exemplaire et leur combat au sein de l'Abakuá visant une légitimité et une reconnaissance étatique.

En 1980, Muñanga est menacée par le chef de secteur en vertu d'une loi édictée en 1880 mais jamais abrogée qui condamne toute procession publique. Ce dernier leur reproche d'avoir organisé une procession publique pour le 6 janvier, jour officiel de l'Abakuá. Les dirigeants concernés ne peuvent que constater l'absurdité des arguments avancés mais se retrouvent dépourvus d'arguments légaux pour répliquer. Toutefois, les années '80 marquent un changement d'attitude du gouvernement, l'ouverture du port du Mariel permettra un exode massif de Cubains par la mer en 1980 et la fêlure sociale se fait apparente aux yeux du monde. Les autorités policières concèdent le droit de célébrer le jour de l'Abakuá, le 6 janvier 1980 à Regla. Cependant, l'autorisation est signée par la Brigade des Homicides et non par le Registre des Associations du Ministère de la Justice. Cette même année, le Ministère de la Justice édicte un ordre connu comme « Directive des années '80 » qui permet au régime en place de contrôler le processus initiatique. En concertation avec des dirigeants abakuás, il est décidé d'exiger des candidats d'avoir terminé leur scolarité obligatoire avec succès, d'avoir un emploi, d'être majeur et de ne pas avoir d'antécédents pénaux (Bolivar et Orozco, 1998: 273).

Le 25 octobre 1981, le Bureau Abakuá de La Havane est fondé. Cet organisme est toujours en fonction aujourd'hui en dépit de nombreux désaccords entre ses membres.

Malgré la reprise des initiations, les rapports avec la PNR restent conflictuels et de nombreuses mesures arbitraires sont appliquées, créant un climat peu propice au dialogue. En 1984, après de nombreuses missives sans réponse aux ministres de l'intérieur, de la justice et de la culture, le MININT rejette un projet de règlement commun car « *l'abakuá et ses adeptes n'ont aucune personnalité juridique et donc ne peuvent être entendus par aucune organisation* ». C'est le serpent qui se mord la queue, ils doivent être reconnus pour pouvoir revendiquer et ils revendiquent pour être reconnus. Les sanctions pleuvent (par exemple, suspension des activités à cause d'une réunion de la Fédération Abakua sans autorisation), les autorités responsables sont aux abonnés absents et la plupart du temps, toute démarche administrative se solde par un échec puisque seuls des subalternes prennent en charge le dossier mais ne peuvent débloquent la situation en raison de leur statut inférieur.

Nous allons réclamer nos droits, nous n'allons pas les mendier, nous ne sommes pas des délinquants ni des assassins mais nous sommes prêts à mourir pour la cause abakuá et nous allons prouver à notre Révolution que nous irons jusqu'au bout (Fernando Valdès Diviño, compte-rendu d'une réunion de Muñanga le 6 mai 1984).

Malgré un apparent assouplissement des pressions exercées par le gouvernement, les années '80 vont être caractérisées du côté abakuá par un ton plus agressif et un refus évident de se soumettre aux tentatives d'intimidation. L'heure n'est plus aux supplications et aux négociations, les droits garantis par la Constitution de 1976 sont exigés.

En juillet 1984, alors que l'interdiction d'initier n'a pas été supprimée officiellement, Abaraco Taiba, une *puissance* de Regla négocie et obtient une autorisation avec les autorités compétentes afin de permettre le tournage d'un film d'Harry Belafonte (*A veces miro mi vida*). La levée de boucliers est immédiate. « *Comment pouvaient-ils autoriser une initiation dans un but de diffusion alors que toutes les autres puissances étaient à l'arrêt ? Comment Abaraco avait négocié ? Et la solidarité ?* », s'insurge Tato. Vraisemblablement, la cérémonie n'eut jamais lieu puisque la version finale de ce film n'en garde pas trace. Selon certains hauts dignitaires havanais, Regla s'est toujours placée en dehors des revendications de l'OUA, notamment en raison des relations privilégiées que ses adeptes entretenaient avec la police locale et aussi car « *ce sont des jeux de blancs, ils n'aiment pas se mélanger* », affirme Virgilio, 84 ans, membre d'Isún Efó.

Muñanga dénonce sans détour les méthodes peu orthodoxes de la PNR qui fait feu de tout bois et accable les *puissances* abakuás pour tout incident survenus lors des *plantas*.

C'est du chantage, ils savent qui a tiré et surtout quelle attitude nous avons face à la délation et ils n'arrêtent pas les coupables. Ce sont des méthodes de délinquants pas de policiers révolutionnaires (Actes de Muñanga, 13.10.1985).

Lors d'une fête d'Isún en 1986, les policiers tentèrent de faire main basse sur les objets religieux et de confisquer le tambour sacré *Ekue*. Cet acte hautement sacrilège aux yeux des adeptes exacerbe les rapports sociaux dans le cadre urbain havanais et a pour but d'intimider un groupe religieux réputé pour sa vaillance. Les méthodes appliquées par la PNR ne diffèrent en rien de celles des gouverneurs coloniaux et de leurs sbires.

Eduardo raconte qu'il se trouvait à l'intérieur du temple de Mutanga en 1988 lorsqu'il a entendu des coups de feu à l'extérieur : « *Je me suis précipité pour voir ce qu'il se passait. C'était une attaque en bonne et due forme de la police révolutionnaire, sans aucune raison valable, juste pour nous créer des ennuis* ». Les fouilles se multiplient de manière arbitraire, « *juste pour nous humilier* », se rappelle Eduardo, plaza d'Ebión Efo.

En 1991, soit une année après le début de la Période Spéciale et la chute du bloc soviétique, le quatrième Congrès du Parti Communiste Cubain, autorisa les religieux à être des militants communistes. Dès lors, on assiste à un véritable boom des croyances et de leur importance dans le quotidien havanais. La première des religions afro-cubaines à atteindre un niveau d'organisation formelle conforme aux critères du gouvernement est la *santería* avec l'apparition en 1992 de l'Association Culturelle Yoruba²³⁰ dont le but est de réunir tous les *santeros* au sein d'un organe officiel. Fortement controversée, cette institution dont le siège se trouve au Paseo de Martí 615, n'a pas encore réussi à recenser tous les pratiquants de la *santería* à La Havane, ni même toutes les maisons de culte puisque dans ce domaine, l'individualité des pratiques est une constante.

Les démarches entreprises par les abakuás relèvent au contraire de la collectivité des pratiques et du mode de fonctionnement en réseau puisqu'elles englobent toutes les *puissances* havanaises. La lenteur du processus peut en partie s'expliquer par l'envergure du projet et sa visée totalisante, exigée tant par les abakuás que par les autorités gouvernementales.

230 Voir Menéndez (1999: 10) ; Routon (2009).

En 1996 a lieu une réunion officielle au Musée Napoléon de La Havane à laquelle assistent Caridad Diego, la femme qui dirigeait le Bureau des Affaires Religieuses et Esteban Lazo, ministre de la Justice. À ce moment, le gouvernement ne peut reconnaître officiellement l'institution abakuá mais va faire les premiers pas dans cette direction et admettre deux concessions capitales. Premièrement, les titres de propriété des temples devenaient possession de membres du groupe. Deuxièmement, les *puissances* vont pouvoir ouvrir un compte commun pour placer l'argent des cotisations. Ce sont en réalité les prémises d'une officialisation. Il est alors impératif de trouver des dirigeants pour la structure qui va se mettre en place. Les fondateurs de l'OUA sont âgés pour la plupart, certains sont morts et les deux seules relèves potentielles sont Fernando Valdès qui était trop occupé à diriger alors le syndicat du port de La Havane et Tato Quiñones qui «*ne voulait pas devenir un fonctionnaire*»²³¹. C'est donc le Parti lui-même qui va choisir les futurs leaders abakuás et convertir l'OUA (créé par les abakuás) en Conseil Suprême Abakuá (créé par le gouvernement). Ce changement de nom est loin d'être anodin. Il permet à l'État de rompre avec tout un passé de lutte et conflits et par là-même de se réapproprier ce nouvel organisme officiel. Les termes sont choisis soigneusement, l'«*Unité*» des débuts fait place à une appellation pompeuse afin de créer une distance entre les adeptes et les dirigeants et entre les bases historiques du mouvement et ses dirigeants actuels qui organisent tout cela. Virgilio, 84 ans, constate que :

c'est vraiment n'importe quoi, on dirait l'ONU et on en est vraiment très loin ! Plutôt que de jouer un rôle unificateur et social, de favoriser les travaux volontaires, de créer des bibliothèques, ils ne pensent qu'à l'argent. Ils montent dans un bus et courent applaudir la Révolution comme de braves toutous !

Il faudra finalement attendre novembre 2005 pour que soit reconnue l'Association Abakuá de Cuba à travers la résolution 65/05 «*qui autorise le fonctionnement de cette institution religieuse nommée Association Abakuá de Cuba qui aura son siège social provisoire dans la maison particulière de la rue Coco 126 entre Corona et Vénus, municipe Guanabacoa, province de La Havane*». En réalité, l'aspect religieux de cette société secrète est soigneusement mis de côté, c'est une association au même titre que celle des travailleurs du tabac ou encore des tisseuses de la Vieille Havane. L'adresse indiquée est celle du domicile

231 Tato va être nommé «*assesseur historique*» soit historien officiel de l'Abakuá, charge qu'il n'exercera jamais.

personnel du président du Conseil Suprême, Angel Freire qui reconnaît n'avoir pour l'instant « aucune infrastructure à disposition, ni bureau, ni matériel ni même archives ».

D. Angel Freire : être président du Conseil Suprême

Je suis né à côté du temple d'Orube Efó à Guanabacoa, toute ma famille est abakuá, mon père, mon grand-père, mes frères, tous membres d'Orube Efó. J'ai grandi dans ce quartier, j'ai ça dans le sang, l'Abakuá a accompagné mon enfance, ça a été mon premier pas religieux. Ensuite je me suis rayé en palo, j'ai fait mon saint, je suis devenu franc-maçon et ensuite babalao. Je suis devenu plaza juste avant de faire mon saint. Cette année, cela fait 21 ans que je suis Iyamba. J'ai été désigné pour cet office. Les vieux avaient tellement de connaissance et du flair pour reconnaître les dons de chacun au sein du collectif. Moi j'aurais voulu être Empegó, j'aime les signes, le graphisme mais la puissance avait déjà choisi pour moi. Je ne regrette rien. Chacun vient au monde avec un destin, je pensais être un élément de plus de ce collectif et je dirige cette puissance depuis 20 ans.

Je suis devenu président du Conseil Suprême par hasard. Nous rencontrions des problèmes pour obtenir les autorisations et nous avions prévu de planter. En tant que Iyamba, je me suis adressé aux autorités compétentes et, malgré un manque d'organisation au sein du Bureau, elles me l'ont donnée. J'ai aussitôt demandé la permission de tenir une réunion exceptionnelle dans notre temple pour remédier à cette situation de crise. Nous avons alors réussi à organiser un nouveau Bureau et j'ai été désigné vice-président du Bureau Municipal. Quelques mois plus tard, le président, le défunt Embacara Mario Maceo, abandonne ses fonctions et on me propose de le remplacer. J'ai accepté et commencé à faire bouger les choses. Nous avions des relations avec Matanzas et Cárdenas et avons décidé de monter un Conseil au niveau national qui puisse contrôler et organiser les activités. Lorsqu'il a fallu choisir un président, ma candidature a été retenue en 1999. J'y ai consacré beaucoup de temps car nous avons dû commencer à zéro pour organiser l'Abakuá.

Ce témoignage est révélateur de la rupture qui existe entre le projet initial, ses leaders et l'actuelle direction du Conseil Suprême. La réponse d'Angel Freire sur la chronologie des événements qui ont précédé la création de cet organisme étatique est vague : « il y a eu quelques tentatives mais rien de sérieux » et peut être interprétée soit comme une réelle ignorance des bases historiques du mouvement pour une reconnaissance de l'Abakuá, soit comme une volonté de faire l'impasse sur le passé pour asseoir une légitimité somme toute contestée.

Donc, c'est actuellement le Conseil Suprême Abakuá – organisme créé par le gouvernement – qui est censé représenter les intérêts des adeptes. Les enjeux sont considérables pour une institution dont la majorité des membres a un mode de vie en désaccord avec la morale révolutionnaire, morale qui prône les vertus du travail dans un cadre professionnel étatique et

selon des idéaux de sacrifice de soi et d'engagement personnel. En effet, la plupart des jeunes initiés n'a suivi qu'une scolarité basique et vit selon les lois de l'*ambiente*, au jour le jour, bien à l'opposé de l'Homme Nouveau défini par le Che. Selon Virgilio, 84 ans, membre d'Isún Efo, cette reconnaissance est vide de sens : « *on te donne l'impression d'avoir du pouvoir mais c'est pour mieux te contrôler et te dominer. Avant nous étions des rebelles, maintenant nous sommes soumis et contents* ». Désabusés, de nombreux *plazas* constatent un décalage entre les efforts menés durant des années et les avantages obtenus. Loin d'avoir acquis des droits, il leur semble en effet avoir des devoirs et des obligations de transparence face à un système étatique qui continue à les discriminer. La stratégie étatique a, selon toute vraisemblance, porté ses fruits puisqu'elle a neutralisé toute action politique abakuá en la récupérant à son profit. Le processus qui a mené à la reconnaissance officielle montre à quel point une identité abakuá archétypique semble incompatible avec le jeu des convenances étatiques.

Il faut distinguer deux périodes fondamentales dans la lutte pour une reconnaissance abakuá : l'avant et l'après 1991 qui correspond à l'entrée du pays dans la Période Spéciale en Temps de Paix.

Aux dires des adeptes et selon les documents que j'ai consultés, l'avant 1991 est caractérisé par un militantisme abakuá très engagé, des revendications sociales claires et précises (droit de pratiquer la religion et d'initier de nouveaux membres, respect de l'affiliation religieuse dans le cadre professionnel) ainsi que par une volonté de constituer un organe de défense de ses droits.

Des leaders émergent alors et tentent de mobiliser les adeptes. Ces personnages sont, aujourd'hui encore, considérés avec respect par les nouveaux membres et évoqués avec nostalgie par les plus anciens.

C'étaient des hommes debout, des vrais. Fernando Valdès Diviño était un noir de Párraga presque analphabète mais c'était un leader né et quelle intelligence ! Lorsqu'il parlait, tout le monde se taisait et puis l'Abakuá c'était son combat ! »
(Andrès, 76 ans, membre d'Embemoro, puissance du quartier de Párraga).

À partir de 1991, la manœuvre gouvernementale inverse complètement les paramètres de la relation entre les abakuás et l'État. En apparence, l'harmonie s'installe. Angel Freire, président du Conseil Suprême décrit ses relations avec la Police comme « *idylliques et sans*

nuage, une véritable collaboration ». Cependant, il faudra attendre quatorze ans, soit novembre 2005, pour que la Résolution 65/05 dictée par la direction Nationale d'Associations du Ministère de la Justice, approuve le Règlement Abakuá (conçu sur la base des divers règlements propres à chaque *puissance*) et confère une personnalité juridique à l'institution. Cette reconnaissance officielle est tardive comparée à celle de la *santería*, pourtant moins organisée sur le plan formel. Cet état de fait est surprenant puisque l'institution abakuá présente une structure facilement contrôlable et définie grâce à son système administratif. Pour l'instant, même les titres de propriété des temples n'ont pas encore été inscrits au nom de la collectivité et continuent d'être considérés comme appartenant à des particuliers. Quant aux comptes en banque communs, ils sont très rarement utilisés par les dirigeants²³².

E. En-quête de légitimité

Face à l'Etat, le Conseil Suprême souhaite renvoyer une image des plus conformes aux attentes du gouvernement qui veut que ses membres soient des citoyens exemplaires soumis aux règles de la Révolution. Il existe tout un mouvement qui souhaite effacer définitivement l'accusation de « secte violente » ou encore de « vivier de délinquants » dont est victime cette société secrète de la part des milieux tant bourgeois qu'intellectuels cubains. Jesús, 54 ans, haut dignitaire de Muñanga, m'explique qu'il serait juste d'exiger un niveau scolaire minimal de la part des futurs initiés et que, dès lors, des médecins et des avocats pourraient être attirés par cette institution. Cette quête de légitimité contraste pourtant profondément avec la réalité des pratiques. En effet, la majorité des nouveaux initiés est mineure (moins de 18 ans), originaire des bas-quartiers havanais et sans formation professionnelle. Les initiations connaissent un vif succès auprès d'une jeunesse stigmatisée de par son origine socio-économique et au sein de laquelle le fait de devenir abakuá valorise des paramètres identitaires (machisme, attitude de caïd) contre lesquels la Révolution a lutté.

Cette quête effrénée de légitimité passe aussi par un désir de reconnaissance académique, largement contesté par les chercheurs cubains ou étrangers. Selon un haut dignitaire d'Obón Tanze, *puissance* de Regla, « on ne peut pas écrire n'importe quoi sur les catholiques, il

232 De nombreuses *puissances* continuent à conserver de grandes sommes d'argent en liquide avec tous les risques de malversation que cela comporte. La méfiance envers les banques peut s'expliquer par la méfiance générale envers tout ce qui est étatique et le risque de se voir confisquer ses avoirs.

existe un contrôle. Nous, les abakuás, voulons avoir un droit de regard sur tout ce que se publie à notre sujet ». Au final, aucun texte n'est conforme aux exigences du Conseil Suprême qui ne valide que des écrits produits par des abakuás eux-mêmes. Angel Freire, président du Conseil Suprême déplore le manque de niveau culturel de certains adeptes.

Moi, par exemple, j'ai déjà trois conférences toutes prêtes à être lues. C'est dommage, nous n'avons jamais eu l'occasion de devenir internationaux, d'être connus en-dehors des frontières de Cuba. Ce sont toujours des étrangers qui l'ont fait. On m'avait même proposé un travail en commun avec Stephan Palmié mais je ne l'ai plus jamais revu.

Lorsqu'Ivor Miller – historien culturel américain spécialiste des formes culturelles afro-cubaines, chercheur à l'African Studies Center de Boston et instigateur de rencontres transatlantiques entre Efiks du Nigeria et abakuás des États-Unis – a souhaité publier un ouvrage aux éditions de l'Institut Juan Marinello à La Havane, le Conseil Suprême a opposé son veto. En effet, Ivor Miller a été l'un des pionniers des études actuelles menées sur l'Abakuá. Il a effectué de longs séjours sur le terrain et des recherches historiques approfondies. Pourtant, sa récente initiation au sein d'une loge *Ekpe* du Calabar et ses projets de rencontre entre des abakuás exilés aux États-Unis et des membres Efiks du Cross River ont suscité des réactions assez diverses et passionnées dans la communauté abakuá havanaise, créant ainsi un conflit d'autorité avec le Conseil Suprême Abakuá qui par conséquent, lui a mis des bâtons dans les roues. Lázara Menéndez, chercheuse spécialiste en religions afro-cubaines s'insurge de tels procédés et n'admet pas qu'un non-scientifique se permette de juger des écrits scientifiques avec un point de vue de théologien. Lors d'une réunion au siège de la Casa de las Américas, en 1995, elle se souvient qu'« *Angel a répondu à presque toutes les questions un peu subtiles par un laconique : c'est un secret* » (Lázara Menéndez). Selon toute vraisemblance, seul un *insider* serait apte à produire des écrits sur le sujet mais il s'exposerait par la même occasion au feu des critiques et aux accusations de toutes sortes allant du sacrilège à la cupidité, preuve en est l'exclusion de Tato et ses motifs pour le moins nébuleux.

En avril 2010, j'assistais à un *plante* au temple d'Uriabon à San Miguel del Padrón. Felipe mon mari m'accompagnait et tenait à la main un appareil photo. Nous ne connaissions personne pour pouvoir demander l'autorisation de prendre quelques clichés, aussi nous avons renoncé. Néanmoins, au moment où la procession sortit du temple, un jeune initié appela Felipe et lui indiqua ce qu'il pouvait photographier. Il sortit donc l'appareil et prit

deux photos. Aussitôt des cris retentirent au fond du patio. « *Qui a demandé l'autorisation ? Il faut cesser tout de suite !* ». Un personnage imposant nous héla et se lança dans une diatribe réprobatrice :

Voilà déjà quelques fois que je vous aperçois. En 2006 vous étiez aux Pocitos de Marianao, vous preniez aussi des photos. Qui me dit que vous n'en faites pas commerce ? Vous n'avez demandé à personne et je n'ai aucune garantie sur vos intentions !

Cet incident n'eut heureusement aucune conséquence fâcheuse, mais il est intéressant à analyser du point de vue des jeux de pouvoir et de la mise en scène de soi dans l'espace public. Peu importe le sujet des clichés – maintes fois reproduits d'ailleurs – ce qui compte c'est d'indiquer qui contrôle quoi au moment des cérémonies. Le personnage qui nous a réprimandés cherchait à savoir quel était notre but final et souhaitait surtout indiquer qui impose ses critères dans le patio du temple. Membre du Conseil Suprême, organisme étatique de contrôle par excellence, il devait mettre en scène son autorité face au collectif des adeptes et face à l'étrangère que je suis.

Selon un ami abakuá présent :

Il y en a beaucoup qui prennent des photos ou films, aujourd'hui il n'y a plus un plante sans téléphone portable ou caméra et ça ne dérange personne. Il fallait juste qu'il s'impose pour nous faire savoir que c'est lui qui commande, et avec guapería s'il vous plaît !

F. Reconnaissance étatique et ambiguïté

Le conflit est latent et l'unité abakuá n'a jamais été aussi compromise puisque d'un côté se trouve le Conseil Suprême en totale adéquation avec le pouvoir castriste et de l'autre des abakuás mécontents et méfiants de ce nouvel état de fait. Cette soif de reconnaissance académique fait directement écho au processus révolutionnaire et à la valeur accordée à l'éducation et à la culture au sein de ce dernier. Peu importe l'origine sociale ou le phénotype pour triompher du spectre de l'ignorance. Puisque la culture est devenue accessible à tous, il est impératif de faire ses preuves et de se montrer à la hauteur des changements prônés par la Révolution. La marginalisation de l'Abakuá est dès lors interprétée par certains hauts dignitaires comme une volonté manifeste du gouvernement colonial et non comme une composante structurale du culte. Il est impératif de s'inscrire au cœur même de la vaste

entreprise de production scientifique révolutionnaire pour appuyer sa légitimité et ainsi revendiquer la pertinence de ses engagements.

Pavel, haut dignitaire d'Embemoro et pourtant membre du Conseil Suprême, constate avec amertume que :

la reconnaissance officielle n'a induit aucune amélioration pour les abakuás, hormis peut-être le droit d'ouvrir un compte en banque au nom du collectif – ce qui n'est jamais utilisé – mais seulement de nouvelles obligations face à l'Etat comme celle de lui soumettre le compte-rendu détaillé des assemblées, le registre des membres et le livre de cotisations.

De par sa nature secrète, l'institution abakuá ne peut en aucun cas s'intégrer totalement au système administratif de l'État cubain et à sa bureaucratie légendaire puisque pendant toute cette période de répression, les registres de membres étaient incomplets et dissimulaient aux yeux des autorités les *ecobios* membres du gouvernement ou militaires. Actuellement, les personnes recherchées par la police subissent le même traitement qu'auparavant mais le discours émis par le Conseil Suprême se veut unificateur et d'une transparence absolue pour reprendre des modes d'expression inspirés directement des modalités étatiques. Le Nous collectif abakuá se veut l'écho du Nous révolutionnaire.

Si l'on suit le processus historique qui a vu la naissance de l'OUA (Organización de Unidad Abakuá) en 1973 et les documents écrits par les leaders de l'époque (voir Quiñones, 2012), on constate que la situation actuelle, malgré l'institutionnalisation, est bien loin des idéaux revendiqués alors. Les leaders abakuás souhaitaient une reconnaissance officielle afin de trouver un espace d'expression au sein du processus révolutionnaire en tant qu'instigateurs à part entière des changements souhaités par le gouvernement cubain. Ils se revendiquaient des interlocuteurs privilégiés à cause de leur origine sociale et de leur appartenance à l'une des plus vieilles institutions encore en vigueur à La Havane et dont les codes de conduite – bon père, bon mari, bon frère, bon ami – étaient en totale adéquation avec les projets révolutionnaires. Leur institutionnalisation leur ôte finalement toute revendication politique en neutralisant leur position. Ils ne peuvent critiquer le gouvernement puisqu'ils en sont partie intégrante.

C'est justement cette position qu'il convient de questionner afin de démontrer toute l'ambiguïté des rapports qui lient cette société secrète avec le gouvernement en place auquel la dimension politique de cette institution n'a pas échappé. Tantôt contestataires, rebelles ou

militants, tantôt révolutionnaires engagés, l'attitude des abakuás n'a jamais été neutre et illustre bien la complexité des interactions entre État totalitaire et société secrète, ainsi que les jeux de pouvoir en place au sein d'une communauté religieuse diverse et fragmentée.

« *Croire en l'abakuá, c'est croire en l'homme et en sa solidarité* », relève Tato Quiñones. Cet adage rejoint complètement la morale révolutionnaire qui a érigé le Nous en tant que valeur sûre des acquis du socialisme cubain. C'est une piste à explorer pour tenter de comprendre la complexité des relations entre cette société secrète et l'État, puisque les enjeux concernent le pouvoir et ses implications dans l'espace urbain. Les abakuás sont un danger potentiel pour l'ordre établi, ils l'ont d'ailleurs démontré à maintes reprises lors de soulèvements politiques où ils ont fomenté et encouragé des actions armées. Mais il existe une possibilité de récupérer le code de l'honneur abakuá au profit du castrisme : « *juntos venceremos* » (ensemble nous vaincrons). En ce sens, il est impératif pour le gouvernement révolutionnaire de contrôler le mouvement abakuá au sein de l'espace idéologique cubain et de le neutraliser pour se l'approprier d'où la nécessité absolue d'une reconnaissance étatique. Cet acte officiel équivaut à exorciser l'institution abakuá en canalisant ses instruments de contestation et surtout en maintenant un contrôle constant mais légitime puisque perçu par les membres comme tel.

Les excès de bravoure et les comportements agressifs sont finalement devenus les seuls espaces d'affirmation de soi et des paramètres identitaires abakuás, puisque la contestation politique sous sa forme militante a été neutralisée lors de l'institutionnalisation, qui correspond plutôt aux yeux des adeptes à une reconnaissance étatique. Ainsi ces attitudes jugées déviantes par l'État et toute une frange de la population s'accroissent et se renforcent au détriment du militantisme social revendiqué dans les années '60.

Le contre-pouvoir proposé par l'Abakuá se situe de ce fait dans les actes violents de ses adeptes. Ainsi, la marginalité est une composante structurelle du culte qui ne peut en aucun cas être abolie puisqu'elle fait partie intégrante de ses modes d'expression, de revendication et de fonctionnement. La majorité des postulations proviennent de jeunes hommes entre quatorze et vingt ans qui revendiquent une masculinité exacerbée et une virilité ostentatoire dans l'espace urbain havanais. Au contraire, l'Homme Nouveau doit être capable d'élever son niveau par l'effort et la formation intellectuelle. Il s'oppose diamétralement à l'*ambiental*, l'homme de la rue qui vit au jour le jour, esclave de ses pulsions et tributaire de sa propre

impulsivité aux yeux de la société en général. La liminalité des pratiques sociales abakuás renforcent un esprit de cohésion que l'adversité exacerbe. La prise de pouvoir dans l'espace public peut être de deux types : soit par une mainmise sur des secteurs économiques et politiques²³³ au niveau des quartiers havanais, soit par une attitude individuelle ostentatoire qui passe par le geste et l'apparence – attitude de défi, bagarre de rue, etc. – et vise à s'imposer dans un espace donné.

Une fois de plus, le contrepouvoir des individus se traduit à un niveau corporel et s'inscrit dans une gestuelle particulière et ostentatoire. Le corps de l'individu devient le lieu ultime du pouvoir, qu'il s'agisse d'un mode de domination d'autrui (hommes, femmes ou homosexuels masculins) ou encore du pouvoir sacré que procure l'initiation et qui inscrit l'appartenance abakuá dans la chair de l'initié (contrairement au *guapo*). Ce corps masculin surjoué et théâtral par moment est subversif et défie le pouvoir en place par une esthétique non conforme aux critères du gouvernement révolutionnaire : démarche de caïd, dents en or ou encore tatouages. Le pouvoir du corps individuel s'inscrit alors dans celui du corps social de l'institution abakuá et continue de s'inscrire en porte-à-faux de l'esthétique officielle et de la morale dominante.

Les sociétés secrètes en général fonctionnent comme un ordre opposé à l'État (Ulin, 1986: 36). Cet antagonisme est d'ailleurs l'une des raisons de leur maintien et continuité. Ce type de confréries est un espace privilégié d'expression et de revendication pour des individus discriminés dans le reste de la société et qui y trouvent donc un moyen d'exprimer leurs griefs dans un espace égalitaire et communautaire (*op. cit* : 35). La contestation, qu'elle soit politique, esthétique, idéologique ou sociale est inhérente à la société secrète abakuá, quel que soit le système étatique dans lequel elle s'insère. Le mythe fondateur qui justifie l'Abakuá fait état d'un ordre étatique préexistant à celui de l'État-nation, qui relève d'un ordre sacré ancestral²³⁴. En mettant en scène le rite initiatique – et donc en reproduisant le mythe – les abakuás s'inscrivent dans une temporalité et dans un ordre autre que celui imposé par le gouvernement. La hiérarchie qu'ils incarnent – le système des *plazas* – basée essentiellement sur le prestige, rétablit les injustices et contourne les discriminations sociales. Loin d'être simplement honorifique – il suffit de voir le rôle rempli par certains de ces leaders pour

233 L'adjectif politique est à interpréter dans un sens plus large et ne fait pas une référence directe aux structures du pouvoir révolutionnaire mais plutôt à l'influence de certains individus sur leur quartier (par exemple Victor Herrera).

234 Les sociétés secrètes et les guérillas se construisent en opposition à l'étatisation et déterminent les formes de leurs propres revendications dont le mythe est une dimension.

comprendre – cette hiérarchie joue une véritable fonction dans les jeux de pouvoir qui quadrillent l'espace urbain havanais. Les *puissances* abakuás sont des sortes d'États indépendants en raison de leur propre système de lois, protocoles de jurisprudence et de gouvernance indépendante du système étatique (Routon, 2005: 373 ; Cabrera, 1983: 201 ; Miller, 2000). L'identité abakuá, quelle que soit sa forme, revendique une autonomie en dehors des représentations officielles et des projets étatiques.

Mais loin de considérer les modes de présentation de soi actuellement mobilisés par la jeunesse abakuá et le recours à la violence comme une déviance, je pense qu'il s'agit au contraire d'un élément structurant du culte, au même titre que les espaces sociaux de la marginalité comme lieux de pouvoir. Sans effectuer une dichotomie entre d'une part une construction de la masculinité de type machiste, une virilité ostentatoire et agressive et l'empreinte politique de l'Abakuá – historique et actuelle – je les considère comme deux versants d'un même phénomène de représentation du pouvoir – en l'occurrence d'un contrepouvoir – dans l'espace urbain de la capitale cubaine. Le corps social de l'Abakuá et le corps physique des adeptes relèvent tous deux d'une prise de pouvoir des subalternes, d'un moyen de contestation d'un ordre établi par la subversion, qu'elle soit esthétique ou politique. Les « arts de la résistance » (Scott, 2008) mobilisés par l'Abakuá sont multiples, qu'il s'agisse de l'imitation et de l'usage des instruments bureaucratiques étatiques ou du recours à la parodie de genre pour s'appropriier l'espace public et par extension un territoire symbolique. Ce recours à la bureaucratie semble avoir deux raisons, la première visant à utiliser les mêmes armes que son adversaire et maîtriser le langage officiel pour se défendre et la seconde qui confère un poids supplémentaire à tout ce qui est rédigé de forme officielle comme une sorte de pensée magique, gage de sérieux et d'efficacité.

Face à un État totalitaire qui a érigé l'éducation en fer de lance, laissant à tous l'opportunité d'accéder à une formation de niveau supérieur, le fait de rester en marge du processus révolutionnaire ou du moins du monde académique et professionnel constitue une double exclusion. Celui qui ne s'instruit pas alors que l'accès au savoir lui est servi sur un plateau d'argent est considéré par la société en général comme une personne sans grand intérêt voire suspecte. Pour toute une partie de la jeunesse dont l'origine sociale est déjà stigmatisée par l'opinion publique havanaise en général, ne pas s'insérer dans la vie active constitue une marginalisation supplémentaire aux yeux du pouvoir étatique qu'il convient de pallier par différentes stratégies. La Révolution castriste a mis fin au monopole abakuá sur le port de La

Havane et a limité les possibilités d'ascension sociale qu'offrait cette institution. On ne s'initie plus pour avoir accès à tel ou tel poste mais cela reste un excellent moyen de s'insérer dans le processus d'économie informelle et de tirer son épingle du jeu. Devenir abakuá, pour toute une partie de la jeunesse des bas-quartiers havanais, consiste donc à engranger du capital social et symbolique bien nécessaire pour se mettre en scène et évoluer au quotidien face aux contraintes et contradictions d'un État socialiste. Cette adhésion confère une étiquette d'homme sans peur et téméraire, étiquette fort utile pour se positionner dans le milieu havanais et pour évoluer dans une société où la débrouillardise et la capacité à contourner l'obstacle sont tout aussi utiles qu'un diplôme ou une reconnaissance étatique. Qu'il s'agisse de réseaux d'entraide professionnelle, d'accès facilités à certains biens de consommation disponibles au marché noir ou encore d'une reconnaissance symbolique dans le milieu populaire havanais, l'initiation abakuá procure à celui qui l'a reçue des avantages conséquents, en dépit de sa réputation sulfureuse.

VII. Ancrage local et enjeux internationaux de la transnationalisation des pratiques culturelles abakuás

Contrairement aux dernières recherches menées dans le champ religieux afro-cubain (Argyriadis et Capone, 2004 ; Argyriadis, 2009 ; Argyriadis et Juárez Húet, 2008 ; Juárez Húet, 2004 ; Knauer, 2001), qui mettent l'emphase sur les réseaux religieux transnationaux entre Cuba et les États-Unis ou encore le Mexique, il m'a toujours semblé important de relever l'ancrage géographique local des pratiques culturelles abakuás et leur apparente incompatibilité avec toute forme de transnationalisation religieuse d'après les dires des adeptes havanais. En effet, toutes les modalités de culte en présence sur l'île – à l'exception de la société secrète abakuá – se sont exportées à l'étranger, suivant en cela les déplacements de la diaspora cubaine, intégrant des initiés non-cubains et adaptant leurs rituels à de nouveaux paramètres géographiques et sociaux. La déterritorialisation des cultes afro-cubains a par ailleurs entraîné des modifications structurelles au niveau hiérarchique et rituel mais a aussi eu un impact considérable au niveau local (Gobin, 2007), remodelant le panorama religieux havanais et redistribuant les rôles de pouvoir sur un échiquier transnational²³⁵. Cependant, malgré l'importance numérique de la communauté abakuá sur sol américain, vraisemblablement aucune cérémonie initiatique n'a eu lieu hors du territoire national cubain à ce jour. Lors de mes précédents séjours à Cuba (en 2005 et 2007), mes interlocuteurs m'avaient fourni diverses explications de cet état de fait, dont l'argument principal reposait sur des contraintes rituelles et sociales inconciliables avec le contexte culturel étasunien, en dépit d'une volonté évidente des adeptes en exil de « performer » des rituels et de mettre en scène une religiosité collective. La mainmise des initiés et des institutions havanais sur la pratique religieuse ne doit cependant pas occulter les constantes négociations identitaires qui occupent l'espace transnational entre La Havane, les États-Unis et le Nigeria et qui établissent de nouveaux enjeux de pouvoir actuels dont les acteurs principaux sont les membres du Conseil Suprême Abakuá, les initiés de La Havane, les leaders des États-Unis et le gouvernement cubain. L'importance de l'identité nationale, soit d'une cubanité qui

235 Beaucoup de personnes de nationalités diverses (Mexicains, Vénézuéliens, Italiens, Espagnols, etc) se font initier aux modalités de cultes afro-cubains (à l'exception de l'Abakuá) et participent de la construction d'un espace transnational religieux dont Cuba reste un référent absolu.

transcende les frontières de l'État-nation est un phénomène quasi unanime au sein de la diaspora cubaine, et qui plus est aux États-Unis²³⁶. La cubanité est une qualité valorisée par l'individu tant au cours de sa formation pédagogique basée sur un nationalisme exacerbé que par la particularité de sa diaspora. Quitter Cuba n'est jamais simple en raison des entraves administratives et de la nature du régime politique. Être cubain équivaut alors à faire figure d'exception, Cuba étant une nation qui tient tête depuis presque 50 ans à son voisin étasunien. Comme le relève magistralement Fidel Castro lors du discours prononcé le 16 avril 1999 à l'occasion des 40 ans de la Révolution :

Sans le socialisme, Cuba ne serait pas le seul pays qui n'a pas besoin du commerce avec les États-Unis pour survivre et avancer aussi bien sur le plan économique que social. En ce qui concerne ce dernier, il est actuellement impossible, même pour les pays les plus riches et les plus industrialisés, de rivaliser avec Cuba. [...]

Cuba [...] est un exemple pour beaucoup de personnes de par le monde, c'est un petit pays qui détient le privilège d'être presque le seul à pouvoir dénoncer en toute liberté sans peur de représailles, un ordre économique injuste ainsi que la politique insatiable, rapace, hypocrite et immorale du gouvernement de la superpuissance économique.

Les slogans populaires tels que «*soy cubano soy popular*» (je suis cubain je suis populaire), *Popular* étant un marque de cigarettes nationales ou encore la chanson des Van Van *Somos cubanos* qui annonce «*somos cubanos, español, africanos, somos la mezcla perfecta, la combinación más pura, Cubanos lo más grande*» (nous sommes cubains, espagnols et africains, nous sommes le mélange parfait, la combinaison la plus pure, les Cubains sont les meilleurs) montrent à quel point l'identité nationale est importante. Le national est donc omniprésent dans la problématique migratoire cubaine et la cubanité est souvent la finalité des groupes de migrants cubains qui recréent des communautés religieuses hors de Cuba. Si le référent religieux afro-cubain est mobilisé dans l'exil alors forcément que le référent national est présent. Dans le cas des États-Unis, le statut particulier des Cubains et les rapports de force qu'entretiennent les deux pays accentuent encore le recours au référent national. Chaque nouvel émigré doit se positionner par rapport au système politique cubain dès son arrivée sur sol américain.

Néanmoins, malgré l'interdit rituel, les paramètres identitaires abakuás, la sociabilité masculine, la solidarité et la mise en scène d'une masculinité ostentatoire sont des pratiques

236 À l'exception de la fameuse génération du 1,5 soit les Cubains arrivés à Miami durant leur enfance et leur adolescence qui ne sont ni totalement cubains ni totalement américains et parlent mieux anglais qu'espagnol (Argyriadis et Capone, 2004 : 108).

qui ont traversé l'Atlantique et se sont parfaitement adaptées à leur nouvel environnement. Il convient dès lors de rectifier l'affirmation de mes interlocuteurs havanais qui déclarent que la pratique de l'Abakuá est strictement confinée à l'ouest de l'île de Cuba et qu'aucune innovation n'est possible dans ce domaine, sous peine d'hérésie et d'exclusion définitive des rangs de l'institution. En effet, l'influence de la diaspora de Miami et de New York est grande et modifie le paysage religieux havanais, mettant en péril l'autorité et le charisme des leaders locaux et engendrant de nouvelles configurations de pouvoir. Ces dernières années ont vu l'émergence de diverses initiatives personnelles de la part d'abakuás en exil qui reflètent toutefois une volonté collective de se représenter en tant que communauté de destin dont l'affiliation religieuse fait sens hors du territoire national. L'espace transnational abakuá est en pleine élaboration et ma rencontre en août 2009 à Miami avec Angel, véritable entrepreneur politique de la transnationalisation et leader d'une diaspora abakuá sur sol américain, a ouvert de nouvelles perspectives pour l'élaboration de ma recherche. Son récit de vie et la narration de son exil aux États-Unis permettent une analyse contextuelle du processus de l'exil, de l'acquisition d'un nouveau statut au sein du groupe religieux et des négociations identitaires qui l'accompagnent. Angel, comme bon nombre de migrants, vit sa vie « through continuous regular contact across national borders » (Portes, Guarnizo, Landolt, 1999: 217).

A. Angel : être abakuá dans l'exil



Figure 30 : Angel (Miami, 2009)
(Photo Géraldine Morel)

Mon nom est Angel, je suis né à Pogolotti, un quartier de tradition abakuá. Mon papa appartenait à la puissance Jeyey Munandiba mais il ne souhaitait pas que je devienne abakuá à mon tour. « Ne te mets pas dans ces combines, aujourd'hui les noirs peuvent étudier, ils peuvent aspirer à un futur meilleur ». C'était les débuts de la Révolution, tout le monde était très enthousiaste... Mais tu sais, même si on te parle de la sorte, quelque chose en toi reste et malgré le temps qui a passé, j'ai continué à m'intéresser à l'Abakuá. Ici dans le quartier, les jeunes vibraient pour ça, tout le monde en faisait partie ou voulait être initié, les amis, les voisins, la famille, etc.

J'ai obtenu une licence de l'école Lenin²³⁷ et même une bourse pour aller étudier l'ingénierie navale en Union Soviétique. Ils m'ont saboté et ont bloqué les démarches administratives, je ne sais pas pourquoi mais je n'ai pas pu voyager. Quelle désillusion ! Des amis téléphonaient chez moi pour me dire que ma place était vacante en URSS, qu'ils m'appelaient tous les jours au micro... quelle merde ! Bien sûr, j'ai dû m'immatriculer à l'université, la CUJAE²³⁸, mais le cœur n'y était plus. Quotidiennement, c'était une odyssée pour prendre les transports publics, tu devais étudier le ventre vide car tu ne pouvais pas rentrer et ils ne te donnaient rien à manger. Un beau jour, je n'y suis plus allé, j'ai tout laissé tomber. En plus, l'idée de quitter le pays avait germé en moi et je savais bien que si je terminais le cursus, je ne pourrais pas partir à l'étranger. Je suis devenu administrateur d'un restaurant, finalement j'avais plus d'argent que mes ex-compagnons d'auditoire.

237 Centre préuniversitaire de La Havane, considéré comme le berceau des élites intellectuelles du pays.

238 Centre supérieur polytechnique José Antonio Echevarría rattaché à l'université de La Havane et qui enseigne l'ingénierie civile, mécanique, électrique, chimique, industrielle et l'architecture.

Lors des événements du Mariel en 1980, mon papa était gravement malade, il est décédé en 1981. Je n'ai pas pu quitter Cuba à ce moment-là. Je ne voulais pas partir sans m'être initié à l'Abakuá, c'était une idée fixe et j'ai bien fait de m'y tenir car sinon j'aurais été frustré.

En 1984, je me suis juré dans le jeu Mokanda Efo dont faisait partie mon beau-frère. C'était un jeu de jeunes et c'est important pour moi. Il y a d'autres jeux prestigieux, je pense par exemple à Equeregua, qui ne peuvent jamais faire la fête car les membres âgés décèdent et tu dois les pleurer, tu ne peux pas planter. Moi j'adorais danser, c'est mon truc et donc j'aime être dans les plantes. Ce jeu a marqué ma vie. Après la danse, j'ai appris les chants et de plus en plus de choses.

Plus le temps passe et plus je me rends compte que, finalement, le jeu importe peu, ce qui compte ce sont les personnes. À Mokanda, il y a des ecobios qui ne sont pas des saints de ma dévotion et des autres qui ne sont pas Mokanda et j'aimerais qu'ils le soient, c'est comme ça.

En 1992, je suis devenu Aberiñan. En réalité, la place qui me plaisait était celle d'Eribangando mais celui qui l'occupait était bel et bien vivant et mes ecobios ont lourdement insisté. Au bout du compte, à cause de mes connaissances rituelles, j'ai tout fait, Ekueñon, Iyamba, etc. Beaucoup de personnes disent quand ils me voient arriver : « Eh tiens, c'est l'Ekueñon de Mokanda ».

En 2002, j'ai gagné la loterie²³⁹ et je suis parti vivre aux États-Unis, dans le Michigan chez l'un de mes ecobios. C'est en surfant sur Internet que j'ai repéré Roman que je connaissais déjà, je l'ai contacté et il m'a invité à une activité avec Ivor Miller à l'université de Chicago. Au début, j'étais méfiant, j'avais tout un tas d'idées préconçues à son sujet, tu sais ce que colportent les gens à Cuba. Ils racontent qu'il veut entrer dans un plante, pénétrer à l'intérieur du fambá, mais c'est totalement faux, c'est le manque d'informations. Les liens qu'il a tissés avec les Efiks du Nigeria nous permettent de comprendre notre propre passé. Peu à peu nous avons fait plus ample connaissance et j'ai vu le courage qu'il a et l'intérêt de ses recherches. Nous avons longuement échangé, je suis venu habiter à Chicago. Il me donnait à lire ses articles et je les lui corrigeais. Un jour il m'a dit en riant : « Tu m'as tout fait refaire ! ». J'aime son travail parce qu'il a eu du contact avec les gens sur le terrain, il a assisté à de nombreuses cérémonies, il a vécu comme un Cubain. Des personnes malintentionnées disent qu'il est homosexuel, ce sont des ragots sans fondement. Moi je pars du principe que celui qui étudie l'abakuá le fait de manière positive et sans malice. Mais le niveau culturel est parfois si bas dans nos rangs que c'en est navrant. Il n'y a pas longtemps, j'ai amené à Key West un enregistrement de musique que j'avais fait. L'abakuá à qui je l'ai donné voulait interdire à sa femme de l'écouter : « ce n'est que pour les hommes ». Je lui ai répondu que même un pédé pouvait écouter si ça l'intéressait. Ce sont des choses qui doivent être améliorées mais il y a du chemin à faire.

Aujourd'hui je suis musicien, chanteur pour être précis, au sein d'un groupe de musique composé d'abakuás [Ekobio Enyenison Enkama], c'est mon activité

239 La loterie ou *bombo* est un système mis en place par le gouvernement des États-Unis en commun accord avec le gouvernement cubain qui, sur la base d'un tirage au sort, octroie des visas pour les États-Unis ainsi qu'une aide monétaire d'une année pour l'installation des nouveaux migrants.

*professionnelle principale*²⁴⁰. Être musicien m'a permis de voyager à travers le monde, notamment à Paris avec Ivor Miller. Peut-être qu'un jour le projet d'Ivor me permettra de me rendre au Calabar, de fouler le sol africain à la rencontre de mes racines et réaliser ainsi mon rêve. Les temps sont un peu durs actuellement mais il faut aller de l'avant. Je vais venir vivre à Miami, il y a plus de mouvements, c'est vraiment génial ! Je pratique aussi la santería, j'aide mon frère pour des travaux religieux, je participe à des cérémonies d'Ifá. Ironiquement, lorsque tu quittes ton pays, tu ressens les choses avec plus d'intensité, finalement je défends l'Abakuá avec plus de conviction que ceux qui sont restés. Je tente d'aider mes *ecobios* à distance, je suis toujours en communication avec certains hauts dignitaires, j'organise des collectes, je me préoccupe. L'année passée, je suis retourné à Cuba en voyage, j'essaie d'y aller régulièrement mais je dois économiser pour cela (Angel, 51 ans, Miami 2009).

Comme le relève Olwig (2004: 57), les récits de vie contiennent une information importante sur les mouvements des individus dans l'espace, leurs engagements passés et présents dans diverses activités sociales, économiques ou culturelles et les nombreux groupes auxquels ils furent ou restent affiliés. Il est clair que ce type de narration va bien au-delà de l'expérience personnelle du narrateur puisqu'il exprime la conception que le narrateur se fait d'un récit de vie acceptable en fonction des normes de la situation. Pour leur part, ces normes révèlent l'image que l'informateur souhaite projeter ainsi que le terrain socio-culturel auquel il s'identifie. Angel dans sa narration oscille entre le lien qui l'unit à sa *puissance* d'origine et les nouvelles possibilités qui s'offrent à lui à l'extérieur du territoire cubain. L'Abakuá est la modalité religieuse qui lui a permis de se positionner dans l'exil, non seulement en tant que membre d'un collectif dont les paramètres identitaires s'adaptent sans trop de difficultés à un nouvel environnement somme toute constitué de repères sociaux connus²⁴¹, mais aussi en tant que participant d'un réseau social dense dont les ramifications sont nombreuses. En effet, la mobilité d'Angel est totalement liée à son affiliation religieuse : il commence par aller vivre dans le Michigan chez un *ecobio*, puis il prend contact avec Roman pour ensuite déménager à Chicago sur les traces d'Ivor Miller et de son projet avec lequel il visitera l'Europe et peut-être un jour le Nigeria. La transnationalisation de la religion provient non seulement des projets religieux des individus et des institutions, mais aussi de l'intention du migrant d'améliorer sa qualité de vie. Ainsi la religion se diffuse par le biais de l'émigration mais, une fois établie dans une nouvelle région, elle facilite la migration de nouveaux individus en

240 La pratique de la musique insère les migrants dans des réseaux professionnels mais aussi religieux et sociaux. Son usage mobilise des référents identitaires renvoyant à un sentiment d'appartenance fort qui joue sur la nostalgie du lieu d'origine et leur permet de se faire une place dans leur nouveau milieu (Levitt et Jaworsky, 2007: 132).

241 La majorité de la communauté cubaine dans la ville de Miami vit dans un environnement hispanique et maintient des relations sociales avec des personnes de statut et d'origine similaire.

fournissant des réseaux transnationaux que les coreligionnaires peuvent utiliser pour migrer et réaliser leurs projets en différents endroits (Plüss, 2008: 493). L'affiliation religieuse d'Angel lui permet de s'insérer dans un réseau d'*ecobios* et fait partie d'une stratégie couramment utilisée par les migrants qui consiste à maintenir ou réaffirmer des croyances et des pratiques religieuses en vue d'un accès facilité à d'autres ressources sociales, économiques ou politiques par le biais des relations entretenues avec les membres d'une communauté religieuse (*op. cit.* : 498).

En déménageant à Miami, Angel se place en porte-à-faux de la présence abakuá recensée à New York et dont le leadership est dominé par Román Díaz et Pedro Martínez entre autres, deux figures emblématiques de la culture populaire cubaine aux États-Unis. En effet, Román est un *rumbero* notoire dont la virtuosité est célébrée par tous. Son répertoire comprend aussi bien des chants profanes que des chants religieux afro-cubains de toute sorte (*santería, palo monte* et abakuá). Il se met en scène dans l'espace de la *rumba* de Central Park et s'impose comme un musicien talentueux et populaire, un « *rumbero natural* » dont la virtuosité ne doit rien à l'apprentissage mais tout au don, toujours à l'affût de nouveaux projets. Stratégiquement, en choisissant Miami, Angel peut occuper un espace encore peu instrumentalisé au niveau transnational et donc convoiter une position de meneur qui est déjà attribuée dans le New Jersey. C'est grâce à l'exil et à son installation aux États-Unis qu'il va pouvoir s'approprier un nouveau statut de leader et de représentant de la religion abakuá sur sol américain puisqu'en réalité, à Cuba, sa charge liturgique (*Aberñan*) au sein de Mokanda Efo est secondaire – les charges prestigieuses faisant partie des treize *plazas* principaux – et Angel n'était pas considéré par le reste de la communauté abakuá locale comme « *une personnalité importante* » (Virgilio, 84 ans) lorsqu'il vivait à Pogolotti, quartier populaire de La Havane. Son rôle au sein de l'institution abakuá est pourtant central et déterminant en ce qui concerne l'inscription des pratiques dans un espace transnational, les négociations identitaires qui s'y rapportent et les enjeux de pouvoir qui en découlent.

B. Transnationalisation et religion

Le concept de transnationalisation désigne l'ensemble des processus par lesquels les migrants construisent et maintiennent des relations sociales qui relient leurs sociétés d'origine et leurs

nouvelles implantations géographiques²⁴² (Basch, Schiller et Szanton-Blanc, 1995: 263). L'aspect dynamique et complexe de ce processus concerne aussi bien les relations économiques, religieuses, sociales que politiques. La délocalisation des individus entraîne automatiquement une délocalisation et une reformulation des pratiques qui débordent d'un cadre strictement local pour entrer dans une dynamique transnationale où le contexte d'origine se confronte aux paramètres du nouveau lieu d'établissement et surtout à la mobilité des acteurs sociaux, qu'elle soit physique ou symbolique. Le processus est multiple et dynamique, les migrants sont transformés par leur nouveau lieu de vie et leurs pratiques transnationales ont une influence sur leur pays d'origine.

Le concept de «simultanéité» mobilisé par Levitt et Glick Schiller (2004) est tout à fait pertinent dans le cadre d'une transnationalisation des pratiques abakuás. L'incorporation des migrants à un nouveau pays et les connections transnationales au pays d'origine ou à des réseaux dispersés de famille, compatriotes ou personnes qui partagent une identité ethnique ou religieuse peut avoir lieu en même temps et s'influencer l'un l'autre (*op. cit* : 597). Les événements qui ont eu lieu aux États-Unis ont eu un impact sur la situation locale à La Havane – notamment avec les initiations des Cubano-américains – et vice-versa. Ainsi, la controverse autour de la figure d'Ivor Miller et son projet de retour aux racines africaines du culte a influencé l'élaboration d'un champ transnational La Havane- Miami-Nigeria.

Du point de vue des migrants, la communauté cubaine en exil maintient la plupart du temps des liens étroits avec sa patrie d'origine, tout en négociant un nouveau statut identitaire aux États-Unis. Les Cubains ayant de la famille à l'extérieur échangent avec ces derniers des informations, des biens de consommation et des objets religieux entre autres choses. Aborder l'Abakuá et ses pratiques dans une perspective transnationale équivaut à questionner cette transnationalisation religieuse et ses modalités en traitant du rapport entre transnationalisation et religion, la religion faisant partie des principaux vecteurs identitaires instrumentalisés lors de l'exil²⁴³. En effet, la religion permet d'utiliser des ressources conceptuelles et émotionnelles qui servent à resserrer le sentiment de solidarité d'un groupe et à établir des

242 Olwig distingue « diaspora » soit un « état mental » d'appartenance qui se traduit par des déplacements d'individus sur plusieurs générations et « transnationalisme » soit des mouvements actuels et quotidiens entre au moins deux états-nations et des relations à travers les frontières (2004: 55).

243 Les narrations religieuses offrent aux migrants un cadre moral et rituel qui leur permet de faire face à la dislocation de leur cadre culturel habituel. Mais ces narrations ne sont pas de simples ressources mentales. Elles sont inscrites dans des institutions, des corps, une culture matérielle, un style vestimentaire qui reconstruisent et transposent une culture locale par le travail de la mémoire et de l'imaginaire. (Vasquez and Marquardt, 2008: 318)

frontières le distinguant des autres (Baumann, 2004). Elle reformule les appartenances identitaires autour d'un cadre émotionnel et spirituel bienvenu lors du processus migratoire.

Contrairement à certaines idées préconçues qui associaient la globalisation du monde au déclin des affiliations religieuses, l'espace religieux, dans une perspective dynamique, devient un intermédiaire entre diverses composantes de la structure sociale et son influence est considérable. Ainsi que le relève Levitt « the institutional connections that migration engenders, and that reinforce, and are reinforced by already-global aspects of religious life, transform religion into a powerful, under-explored site of transnational belonging » (2004: 14). La religion s'insère dans la vie quotidienne des individus et permet d'élaborer des stratégies qui unissent l'universel et le particulier, le local et le global, l'homogénéité et la diversité au regard des expériences quotidiennes des uns et des autres (Levitt, 2007: 64). Non seulement elle propose une interprétation du processus vécu par les migrants en exil et donc un cadre conceptuel d'explication du monde, mais elle permet aussi de s'appuyer sur un fonctionnement en réseau des adeptes et une aide circonstancielle au moment de s'établir en territoire inconnu. En tant que migrant, pratiquer une religion équivaut à s'assurer du secours des dieux et de l'au-delà dans un premier temps, puis des hommes et des aléas du quotidien ensuite dans un constant balancement entre local et transnational. Les multiples appartenances religieuses des Cubains (*palo monte*, spiritisme, *santería*) seront tour à tour mobilisées par les adeptes en fonction de leurs besoins et selon les nouvelles configurations qu'ils rencontrent. Au sein des espaces religieux, les relations de pouvoir définissent les différentes interprétations de la cubanité et renégocient les frontières identitaires de l'appartenance nationale (Perera Pintado, 2005: 165), à l'intérieur et à l'extérieur du territoire national²⁴⁴. Ainsi s'oppose une élite bourgeoise blanche, d'obédience catholique, exilée de la première heure, à des adeptes des cultes afro-cubains, issus d'un milieu populaire et majoritairement noirs ou métis.

Les hiérarchies religieuses se confrontent dans la plupart des cas à la construction d'un espace transnational qui redistribue les relations de pouvoir²⁴⁵. Les *plazas abakuás* d'un

244 La *santería* est un exemple paradigmatique d'un fonctionnement religieux en réseaux transnationaux. Se pencher sur son implantation sur sol américain et ses conséquences permet de rebondir sur le processus traversé actuellement par l'institution abakuá. Cette modalité de culte, ainsi que les particularités de son adaptation à ce nouvel environnement ont déjà fait l'objet de plusieurs études en sciences sociales (Brown, 1989 ; Palmié, 1995 ; Canizares, 1999 ; Argyriadis et Capone, 2004).

245 Sur le changement de statut lié à l'émigration et l'émergence d'un leadership transnational qui concurrence les hiérarchies locales, voir Goldring (1998). Le transnationalisme redéfinit des ordres locaux de pouvoir et de connaissance (Matory, 2005: 291).

certain âge, réputés à La Havane pour leurs compétences rituelles et leur charisme, ont de la peine à conserver leur aura dans l'exil, en raison notamment d'une insertion plus difficile dans le système américain et d'un accès plus limité aux nouvelles technologies. Orlando, *Iyamba* d'une *puissance* havanaise importante, dont la réputation m'avait été mentionnée à plusieurs reprises comme celle d'un homme intègre, d'une grande prestance et dont l'autorité fait l'unanimité dans la capitale cubaine, ne se positionne nullement en leader et assiste admiratif aux événements de ces dernières années :

Ici j'ai rencontré par hasard Miguel Batea, un personnage à La Havane, l'Empegó d'Ebión. Personne ne le connaissait, il était déjà vieux et vivait modestement sur la 8^{ème} rue, complètement anonyme. Les jeunes comme Angel, ce sont eux qui font bouger les choses. Je ne le verrai peut-être pas de mon vivant mais je t'assure, un jour on plantera à Miami.

Par conséquent, l'approche transnationale révèle la nature essentiellement politique de la religion puisque le processus de transnationalisation des communautés religieuses se fait majoritairement dans un contexte d'articulation entre pouvoir et prestige qui est souvent négligé dans les analyses ethnographiques (Capone, 2002). En ce sens, ces leaders religieux émergents sont de véritables entrepreneurs politiques qui mettent en place des projets de collaboration transnationale et des réseaux d'adeptes qui échangent et les soutiennent.

Le contexte religieux américain a assimilé les enjeux et les modalités de l'intégration des migrants au système des États-Unis. Ainsi, la liberté de croyance fait écho à la religiosité de la société américaine en général. Le modèle classique d'Herberg et Handlin (Hirschmann, 2004) met l'emphase sur le rôle bénéfique de la religion pour pallier le traumatisme de l'immigration. La foi religieuse apporterait un soutien psychologique aux déracinés alors que la construction de nouveaux lieux de culte offrirait un refuge contre la discrimination de la société américaine et des opportunités de mobilité économique selon les cas (*op. cit.*, 2004: 1206). Les institutions religieuses aux États-Unis sont de type associatif et proposent un modèle basé sur des communautés de croyants définies socialement plutôt que géographiquement, ce qui permet une mobilité sans déracinement (Warner, 1998: 123). Ce système est dû en grande partie à l'hétérogénéité du peuple américain et à son histoire basée essentiellement sur des populations migrantes et leur arrivée en territoire américain. L'intégration de nouveaux venus suit automatiquement ce schéma qui renforce les identités religieuses distinctes en leur offrant un espace privilégié d'expression. L'appartenance religieuse offre ainsi aux migrants la possibilité de se faire une place aux États-Unis tout en

se connectant à d'autres personnes de par le monde (Levitt, 2007). L'identité religieuse est renégociée au vue de la nouvelle configuration rencontrée sur sol américain. Puisque la religion n'est plus considérée comme allant de soi, les adeptes prennent conscience de leurs diverses traditions et la plupart s'attelle à sa transmission (Warner, 1998: 128). Les croyances et pratiques des migrants trouvent alors sans peine des canaux d'expression sur sol américain et la possibilité de pratiquer dans de nouvelles conditions.

En ce sens, la revalorisation d'un passé africain se fait aussi en regard avec le militantisme des Afro-Américains et la quête d'une identité certes cubaine mais distincte de celle acquise sur l'île. Il s'agit en quelque sorte de devenir un Cubain citoyen du monde, capable de trouver une cohérence entre des paramètres identitaires locaux (quartier d'origine, cercle social, quotidien révolutionnaire), le contexte cubano-américain et une perspective globale qui fasse sens. Dans l'idéal, du point de vue des Cubano-américains de longue date, les nouveaux arrivés devraient adopter une position critique face à la situation actuelle de l'île et ses habitants (qui, dans cette optique, ne connaissent rien d'autre) tout en maintenant un lien identitaire fort avec l'étiquette « cubain » et son contenu symbolique (qui relève avant tout d'une manière d'être²⁴⁶ caractéristique plutôt que d'une stricte appartenance à un État-nation ou un territoire). Comme le relève Erider, exilé à Miami depuis 5 ans : « Moi je suis cubain et fier de l'être, nous sommes ce qui se fait de mieux dans les Caraïbes, notre saveur est incomparable et jalosée ! ». Dans un contexte transnational, l'imagination devient une pratique sociale réelle, une forme de travail et une forme de négociation entre des sites d'actants (les individus) et des champs globalement définis de possibles (Appadurai, 2005: 68). L'imaginaire transnational sert de support à une négociation constante et fluide de la définition de la cubanité dans ses multiples versions dont la religion est un paramètre essentiel. Ainsi, l'imaginaire abakuá englobe un corpus mythique, des pratiques culturelles et sociales, des modes de présentation de soi et un réseau d'acteurs sociaux de part et d'autre du Golfe du Mexique. Depuis les États-Unis, les adeptes en exil se réapproprient l'espace fluide de l'Atlantique noir (Gilroy, 1993), le réifient et l'essentialisent dans un continuum imaginaire entre tradition et modernité dont les deux extrêmes sont incarnées par le Nigeria et les États-Unis, Cuba se situant à mi-chemin entre ces deux pôles. Du point de vue de la diaspora, le

246 Cette manière d'être est révélée par un commentaire récurrent fait à l'anthropologue qui fait du terrain en guise de flatterie : « Toi, on dirait que tu es cubaine, tu n'as pas l'air étrangère ! ». Le contenu de cette remarque fait allusion à une certaine manière de se comporter sur le terrain qui va du fait de prendre les transports publics, à un certain sens de l'humour et des relations humaines.

passé de l'Abakuá est au Nigeria, son présent est à Cuba et son futur se joue actuellement aux États-Unis.

C. Nouveaux lieux de pouvoir

En m'appuyant sur un événement survenu en août 2009, soit l'organisation d'un festival abakuá dans la ville de Miami et l'impact que cette manifestation a eu tant du côté havanais que du côté américain, je vais démontrer à quel point la problématique local-global est caduque. Dans ce cas précis, je porte mon attention sur la construction d'un espace transnational (La Havane- Miami ou New York – Nigeria) avec une réflexion d'une part sur les relations translocales entre La Havane et Miami et d'autre part les relations entre Miami et le Nigeria qui constituent deux axes de mobilité et de circulations de personnes, d'idées et de capital. L'espace transnational ainsi créé véhicule une certaine conception de la société secrète abakuá et légitime ou non des pratiques religieuses et sociales. Le point central de cette mobilité est, selon moi, situé dans la ville de Miami, et par extension aux États-Unis où les adeptes entretiennent des relations ambiguës tant du côté havanais que du côté nigérian. Les abakuás vivant aux États-Unis ont une maîtrise et un contrôle incontestables de l'espace transnational ainsi créé. Face à des interlocuteurs – tant du côté havanais que du côté Efik – limités dans leur accès aux données et leur mobilité, la diaspora cubano-américaine se positionne en tant que porte-parole privilégié de cet espace transnational émergent. Nés rituellement à La Havane, les adeptes en exil se disent libérés du carcan normatif imposé par les hauts dignitaires havanais et les instances fédératives (*Buro Abakuá, Consejo Supremo*) et donc aptes à jeter un regard nouveau sur des pratiques traditionnelles en effectuant un retour aux sources du côté du Calabar. Pour leur part, les initiés de La Havane n'ont établi, à ce jour, aucun contact direct avec des initiés Efiks sur sol africain. Pour une meilleure compréhension des enjeux constitutifs d'une perspective translocale, je vais effectuer une analyse en regard des deux axes qui sous-tendent l'espace transnational en considérant les rivalités politiques qui les animent et le contexte économique qui les entourent.

Malgré l'interdiction édictée par le Conseil Suprême de réaliser des cérémonies initiatiques hors de Cuba, je vais démontrer dans ce chapitre que les pratiques sociales abakuás ont traversé le Golfe du Mexique et s'implantent dans un nouvel espace culturel. Selon mon hypothèse de départ, la prééminence du social par rapport au religieux permet d'affirmer qu'il

existe bel et bien une transnationalisation religieuse dont le corps des initiés et ses multiples mises en scène est le vecteur principal. Pourtant le cadre social du côté de Miami ne ressemble pas aux quartiers populaires havanais. L'Abakuá a toujours inscrit son empreinte dans des espaces sociaux qualifiés de marginaux et se revendiquant comme tels. Quelle serait sa place et sa fonction au sein d'une diaspora cubaine qui manipule souvent à merveille les codes culturels américains et les artefacts qui les accompagnent (voiture, ordinateur, téléphone portable, etc.) ?

Afin de définir plus clairement l'appartenance religieuse et sa mobilisation dans l'espace transnational, je vais utiliser les concepts de *way of being* – une forme d'appartenance contextuelle à des réseaux transnationaux de ressources (Levitt et Glick Schiller, 2004) – et *way of belonging* (Levitt, 2007) – une conscience identitaire que les individus ont d'appartenir à de telles configurations sociales –qui catégorisent les pratiques et les différents degrés d'implication des adeptes en exil (ces deux concepts seront détaillés plus précisément au chapitre VII.F). Que signifie être abakuá en-dehors du territoire urbain havanais ? Comment revendique-t-on une affiliation religieuse alors que la pratique rituelle reste essentiellement locale ? Les paramètres identitaires abakuás mobilisés lors de l'exil s'appuient essentiellement sur deux aspects mis en scène dans l'espace public : la sociabilité masculine et par extension la solidarité qui en découle et une virilité ostentatoire de type machiste. L'Abakuá est un *way of belonging* bien plus qu'un *way of being* puisque les adeptes, malgré l'absence de pratique rituelle, revendiquent une identité abakuá forte à travers l'exil. La solidarité des membres entre eux active un réseau d'entraide bien utile au moment de l'immigration et recrée des liens de parenté rituelle qui servent à se réapproprier un nouveau territoire symbolique et physique, en dépit de la distance géographique et de l'étendue des écarts sur sol américain. La religion joue un rôle central comme ressource identitaire lors de l'exil et est instrumentalisée en tant que véhicule privilégié de l'expression d'une nostalgie du mode de vie des migrants avant la migration, symbolisant et substituant parfois la terre d'origine et la patrie (Vertovec, 2000: 18). Être abakuá dans l'exil, c'est revendiquer sa cubanité de manière ostentatoire, en jouant sur des codes de conduite issus de l'*ambiente* havanais. C'est aussi intégrer les rangs d'une diaspora qui est en train de se construire, de s'organiser et faire ainsi partie d'un réseau social actif permettant de renégocier son statut et donc d'accroître son prestige. L'ethnicité abakuá qui se construit de part et d'autre de l'Atlantique sert avant tout à établir des frontières (*making boundaries*) entre groupes sociaux et à acquérir du capital social et symbolique au sens bourdieusien du terme. L'idée de

«frontière» (boundary) est un concept clé des sciences sociales dans l'étude de l'ethnicité et de la formation des groupes. La distinction entre «nous» et «eux» est ce qui permet d'articuler, de négocier et de transgresser parfois les limites de l'ethnicité en organisant socialement les différences entre groupes humains (Lamont et Molnár, 2002). C'est justement la mise en scène et les discours autour de cette différence de la part des acteurs sociaux qui font l'objet de cette étude. Il y a d'une part les abakuás restés au pays qui détiennent le savoir rituel et d'autre part la diaspora cubano-américaine de Miami, symbole de capitalisme et de liberté composée de *marielitos*²⁴⁷ ou encore *balseiros*²⁴⁸. De part et d'autre du Golfe du Mexique, les narratives nationales mobilisées sont différentes et servent à délimiter des frontières symboliques précises entre capitalisme/liberté pour les États-Unis et communisme/justice sociale pour Cuba. La cubanité qui émerge en exil se construit de manière relationnelle à travers ces deux modèles schématiques, en transgressant les frontières symboliques (*shifting boundaries*) et en jouant sur le registre des similitudes et des différences (*op. cit* : 183). Les frontières de la nation en tant que communauté morale sont éclatées mais le sentiment d'appartenance nationale au-delà du territoire physique et du système politique reste omniprésent et fait appel à d'autres référents culturels comme le répertoire afro-cubain ou encore l'univers musical de l'île. Malgré le partage d'un espace social similaire (les banlieues latinos des États-Unis), le fait de se revendiquer abakuá mobilise des référents identitaires précis tels que masculinité, classe ouvrière ou encore négritude.

Dans ce chapitre, je démontre aussi que l'apparition d'un champ transnational selon le concept de Glick Schiller (2005) s'accompagne d'une réinterprétation du concept de tradition et de son instrumentalisation. Le projet d'Ivor Miller²⁴⁹, relevant d'une tentative de transnationalisme religieux au sens de phénomène établi, met en contact les abakuás et les Efiks du Calabar, dans une quête des origines devant déboucher sur une meilleure compréhension mutuelle. Ces rencontres qualifiées d'historiques ont déjà eu lieu sur sol américain, au Nigeria et à Paris mais pas encore à Cuba. La mainmise de la diaspora sur cette démarche de mise en abyme de l'histoire illustre parfaitement les enjeux de pouvoir et de légitimité qui traversent l'espace transnational. L'Afrique des origines était restée jusqu'alors un référent flou bien qu'omniprésent au moment du rite. Comme l'indique à juste titre Palmié (2006: 102),

247 Cubains ayant quitté le pays au moment de l'ouverture de port de Mariel en 1980.

248 Cubains ayant quitté illégalement le pays sur des embarcations de fortune pour traverser le Golfe du Mexique et atteindre les États-Unis.

249 Pour une critique du projet de Miller, voir Palmié (2007).

l'origine transatlantique du culte au même titre que l'Afrique ancestrale ne correspondent pas à une forme de mémoire mais sont des tropes puissants capables de structurer des relations sociales, des espaces et des identités. On peut même évoquer une «géographie africaine de l'imaginaire du Nouveau Monde» (*op. cit* : 103). Avec la tentative de Miller, l'Afrique devient un critère qui légitime ou discrédite des pratiques et la garantie d'une « tradition pure ». L'intention idéologique de Miller soulève de près la question d'un fondamentalisme religieux que tous les acteurs sociaux qui évoluent dans un espace transnational en pleine négociation doivent se poser. De ce projet de transnationalisme abakuá découlent donc la transnationalisation des pratiques, c'est-à-dire tous les enjeux drainés par ce processus. La manipulation du concept de « tradition » par la diaspora abakuá repose en grande partie sur la maîtrise d'un espace transnational et donc des instruments de communication qui l'accompagnent (support audiovisuel, site web, etc). Selon Plüss (2008: 502), la maîtrise d'Internet permet à certains individus de s'autoproclamer « spécialistes religieux » et diffuser cette information. À Cuba comme partout ailleurs, les liens transnationaux se sont complexifiés et intensifiés avec les nouvelles technologies. Les médias jouent un rôle important dans la production et la reproduction d'un sentiment d'appartenance non limité aux frontières nationales (Knauer, 2009: 160). La technologie est le support qui atteste les actes des uns et des autres, leur donne corps et transpose le temps d'un instant, une réalité autre via le téléviseur.

Ainsi, au pouvoir de la connaissance et de l'ancrage territorial local des initiés cubains de La Havane s'oppose l'accès aux technologies, une mobilité facilitée et le pouvoir économique des adeptes exilés aux États-Unis. J'analyse comment ces divers lieux de pouvoir s'affrontent, se construisent en interaction et opposition les uns avec les autres et de quelle manière ils sont mobilisés dans l'espace transnational pour une même quête de légitimité.

D. Festival abakuá de Miami 2009

En février 2009, pour la première fois depuis l'apparition de la société secrète abakuá en 1836 dans le port de Regla, en face de la baie de La Havane, des initiés en exil aux États Unis se réunissaient officiellement dans la banlieue sud de Miami, au domicile d'un adepte. Initialement, il s'agissait d'une simple séance photo pour la jaquette d'un disque de musique mais l'évènement allait prendre une ampleur inattendue, abondamment relayée par des vidéos

diffusées via Youtube sur le net²⁵⁰. Dans une ambiance festive similaire à celle d'un *plante* des musiciens et des danseurs improvisés reproduisaient des chants et une gestuelle caractéristiques d'un rituel initiatique tout en mettant en scène un type de sociabilité masculine propre à ce culte.

Abondamment commenté de part et d'autres de l'Atlantique, ce meeting marque un tournant décisif dans les relations entre abakuás de Cuba et la communauté en exil. Pour la première fois, les adeptes expatriés se donnaient à voir collectivement et non comme membres d'une *puissance* particulière. Ils rendaient ainsi visibles la capacité mobilisatrice et le potentiel de cette communauté cubano-américaine, méprisée ou enviée selon les circonstances par leurs voisins havanais. L'aspect public de la manifestation a créé un espace d'ouverture et de transformation sociale, éléments inconcevables si les frontières, les structures, les processus et les acteurs qui y évoluent sont considérés comme une évidence immuable (Khagram et Levitt, 2008: 10), ce qui semble être le cas de l'ancrage local sur sol cubain. L'éloignement du sol natal autorise les initiés à se libérer de l'influence parfois oppressante des *plazas* principaux et à s'extraire des diverses intrigues et querelles ambiantes. Le 12 août, fort du succès de cette première expérience, Angel, chanteur au sein du groupe de folklore abakuá – Ekobio Enyenison Enkama – et leader d'un collectif religieux en exil organisa le « premier festival abakuá » au même endroit : « *Cette fois, nous étions mieux préparés et le nombre de participants ne nous a pas pris de court. Nous avons vendu des boissons pour rentrer dans nos frais et même la fille de Fidel Castro avait fait le déplacement* ». Plusieurs costumes d'*íreme* furent créés pour l'occasion. L'un d'entre eux, taillé dans le drapeau cubain, mêlait à la fois le symbole d'ordre religieux et l'attachement affectif qui relie la diaspora cubano-américaine à sa terre d'origine. Cuba reste un référent identitaire absolu et le lieu d'un investissement affectif instrumentalisé et mis en scène. Le drapeau représente la patrie et le territoire, en dépit de toute affiliation politique. L'union improbable du drapeau et du costume rituel incarne les paramètres identitaires mobilisés au moment de l'exil et les négociations entre cubanité et affiliation religieuse. La patrie et l'Abakuá sont deux versants d'une même définition identitaire de soi qui culmine au moment de sa représentation dans l'espace public du festival abakuá de Miami.

Les enjeux d'une telle démarche, encore inédite, ne sont pas anodins et illustrent les tensions récurrentes qui occupent l'espace transnational entre Cuba et les États-Unis. L'antagonisme

250 <http://www.youtube.com/watch?v=3Q8ObvXM518> (Consulté le 18.11.2009)

politique des deux nations est relayé par une quête de légitimité religieuse des deux côtés de l'Atlantique qui bouleverse l'ordre apparemment immuable du mode de fonctionnement de cette société secrète.

Pour les initiés havanais qui ont eu accès à ce document visuel, le ressenti est mitigé et les commentaires oscillent entre une admiration curieuse et une réprobation radicale. « *Tu as vu ce qu'ils ont fait à Miami, c'est vraiment impressionnant. Si tu ne le sais pas, tu penses que ces scènes ont été filmées dans n'importe quel coin de La Havane lors d'un plante* », remarque Tato. Le fait de constater qu'un support visuel du rituel abakuá circule sur le web suscite toutes sortes de débats parmi les adeptes. Certains condamnent un mercantilisme supposé et un manque de respect global envers des pratiques secrètes alors que d'autres y voient une ouverture et une valorisation de l'affiliation religieuse. L'accès à ce type d'outils technologiques (réseau abakuá sur Facebook, publications de vidéos sur Youtube) reste l'apanage quasiment exclusif de la diaspora cubano-américaine puisque l'usage d'Internet sur l'île est limité et coûteux. Le web est le support de toutes sortes de débats au sein d'une diaspora abakuá divisée. Ce qui auparavant restait dans la sphère privée ou se transmettait selon des canaux de diffusion – avec toutes les limitations et contraintes que cela suppose – fait désormais partie du domaine public et les querelles intestines des uns et des autres rebondissent sur le Internet. Ainsi cette vidéo d'un *plante* havanais²⁵¹ dont le fond musical est emprunté à un célèbre morceau de reggaeton *El eribanga* (diminutif d'*Eribangando*) et qui suscite les réactions suivantes :

Quel manque de respect, chaque jour c'est pire. C'est invraisemblable de prendre ça à la plaisanterie, vraiment il n'y a plus ni éthique ni respect, l'Abakuá n'a rien à voir avec le reggaeton, je critique à 100 % cette vidéo de merde et celui qui l'a publiée, si tu ne sais rien, occupe-toi de tes oignons et si vous avez une question amikiñongo, sans confusion aucune. Macaromofe

J'ai beaucoup aimé les commentaires que tu as faits, surtout le dernier et que tu rappelles à l'ordre un tas de déboussolés, improvisés, ignorants et manquants de respect qui se remplissent la bouche de conneries, ça c'est juste pour partager nos idées et pensées, pas pour les frustrés qui se tapent le cul contre la porte et encore moins en ce qui concerne la religion des hommes, salutations à tous. Signé : Juniorbadboy1991

La violence de certains propos n'a rien à envier aux échanges verbaux entre initiés lors des *plantas* et s'appuie sur une dialectique de la rivalité, exacerbée dans ce cas précis par l'aspect

251 <http://www.youtube.com/watch?v=-GIoLJMvid8> (Consulté le 15.03.2011)

public du débat et les enjeux qui l'accompagnent. En dépit des pseudonymes, perdre la face sur le web fige le déshonneur de celui qui est attaqué, d'où une riposte sans appel et sans nuance. Ce mode de communication en différé contraste avec les altercations orales et les règlements de comptes immédiats qui font partie intégrante du mode de présentation de soi en vigueur dans l'espace religieux abakuá. Maîtriser un tel outil de communication constitue un atout indéniable pour la revendication d'un certain leadership, le pouvoir du signe garantissant une certaine forme de domination dans l'espace transnational. En poussant à l'extrême la comparaison, il semblerait que pour les initiés restés au pays – particulièrement les plus âgés – Internet reste inaccessible et donc auréolé d'une sorte d'efficacité symbolique au même titre que les *firmas* et les *gandos*, les signes rituels abakuás tracés à la craie.

E. La Havane, Miami et le Nigeria : création d'un espace transnational

La perspective de la globalisation dans l'étude des communautés, qu'elles soient religieuses, ethniques ou encore nationales met en relation le local et le global (Govers, 2006: 10). Dans cette logique, il est courant d'opposer ces deux dimensions et de considérer que le local est au global ce que la continuité est au changement (Hannerz, 1996). Ainsi, le local, composé de face-à-face et de relations à long terme (*op. cit.* : 27) s'inscrirait dans le cadre urbain havanais, dans un réseau social dense où la place de l'individu est stable, où tout changement se négocie alors que le global s'articulerait autour d'une diaspora abakuá dispersée sur sol américain et multipliant les tentatives d'ouverture et de diffusion. Les *puissances* havanaises seraient les garantes du maintien de la « tradition » alors que les adeptes en exil seraient partisans d'un nouveau rituel et d'une ouverture des pratiques. Cependant, en ce qui concerne la transnationalisation des religions afro-américaines, il est évident que le « pur » et l'« authentique » se rencontrent tout autant au sein du transnational, à travers la revendication constante d'une tradition plus proche des origines (Capone, 2002: 14). En opposant ainsi de manière binaire les deux lieux soit Havane – tradition versus Miami – changement, on omet de considérer les mouvements au sein de l'espace social local et les tensions entre acteurs sociaux. Le dynamisme entre local et global comme deux pôles d'un même phénomène de globalisation doit être analysé non pas en tant qu'unités spatio-géographiques mais plutôt en tant que constructions sociales contextuelles et mobiles (Mahler et Hansing, 2005) ce qui m'amène à considérer que la dichotomie local/global en tant que catégorie stable d'analyse

est caduque dans le cas de la transnationalisation religieuse abakuá. En effet, au concept de globalisation, je préfère substituer celui de la transnationalisation qui décrit des phénomènes de nature et d'intensité variables même lorsqu'ils dépassent le cadre de l'État (Hannerz, 1996). La perspective transnationale nous invite à repenser des catégories telles que la citoyenneté ou encore l'identité lorsqu'elles sont sujettes à remaniement et qu'elles se constituent « across space » (Khagram et Levitt, 2008).

Cette mobilité et ce dynamisme sont essentiels pour une meilleure compréhension du contexte religieux transnational où les revendications identitaires sont sans cesse sujettes à remaniement et réadaptation en fonction des actes et discours des uns et des autres. J'ai donc abordé l'espace transnational abakuá dans une perspective translocale où les discours des acteurs sociaux construisent une idée de l'Abakuá en dialectique avec les autres idées qui circulent. Cet espace multisite ne se réduit pas au pays d'origine et au pays d'accueil mais englobe d'autres lieux à travers le monde qui relient les migrants et leurs coreligionnaires ou compatriotes entre eux (Levitt et Jaworsky, 2007: 134).

Le lieu d'origine des pratiques abakuás étant situé dans la région du Calabar (Nigeria), un projet dirigé par Ivor Miller, chercheur rattaché à l'université de Boston vise à renouer avec un passé africain dans un échange culturel mutuel entre abakuás en exil et Efiks du Nigeria. Ethnie de l'État de Cross River dont une importante diaspora se trouve aux États-Unis, les Efiks font partie des populations déportées en esclavage à Cuba sous le terme *carabalí* et donnent leur nom à la branche Efí de l'Abakuá. Miller dans sa tentative de rapprochement, va d'ailleurs se faire initier au sein d'une loge *Ekpe* chez les Efiks du Calabar. Ce retour aux sources introduit de nouvelles problématiques et surtout élargit le champ de la transnationalisation. De ce fait, trois emplacements servent de bornes référentielles à un espace transnational abakuá : La Havane, les États-Unis (New York, Miami) et le Nigeria (région du Calabar). Actuellement la circulation des acteurs sociaux, des idées, des biens matériels emprunte deux canaux distincts soit La Havane-États Unis et États-Unis-Nigeria puisque les initiés havanais ne se sont jamais rendus au Nigeria et vice-versa. La diaspora abakuá aux États-Unis tire les ficelles des relations transnationales car elle domine majoritairement les échanges de part et d'autre de l'Atlantique, provoquant et mettant en scène les rencontres avec les Efiks, organisant des collectes ou tentant de déjouer l'autorité de ceux restés au pays. Par leurs innovations, les migrants créent des espaces transnationaux qui ont le potentiel de libérer ceux qui restent au pays de l'hégémonie totalisante d'un État fort ou

d'un contrôle local intense (Kearney, 1995). L'individu en exil²⁵² s'affranchit ainsi du poids du devoir et explore de nouveaux horizons, libre à la fois d'une tutelle étatique pesante et de l'emprise du collectif abakuá local. Le respect dû aux aînés et donc aux dirigeants principaux des puissances havanaises est relayé par un « *désir de protagonisme* » (Wilfredo) que l'exil permet de réaliser. L'envie de sortir du lot et de devenir une « personnalité » fait partie des aspirations de bon nombre d'initiés qui voient dans l'exil un moyen de devenir célèbre dans le milieu religieux afro-cubain.

Le concept de « réseau » est alors tout à fait pertinent pour analyser le processus de transnationalisation. Il s'agit de repérer divers types d'acteurs qui permettent la reproduction et l'efficacité du réseau. Ainsi, selon Argyriadis (2012), il y a des individus qui assument une position d'autorité rituelle ancrée dans les structures de pouvoir traditionnelles. Il s'agit de l'acteur « axe » ou « socle », comme les dirigeants des *puissances* havanaises qui ont contact étroit avec des exilés aux États-Unis (par exemple le Sambo, *Isunekue* d' Itia Mokanda Efo).

Il y a aussi les acteurs « ponts » qui jouent un rôle de médiateur entre différents sous-groupes qui n'ont aucun lien entre eux hors ce contact comme c'est le cas des membres du Conseil Suprême qui assurent un intérim entre les structures étatiques et les *puissances* havanaises et qui interviennent dans le processus de transnationalisation en apposant leur veto.

Enfin, il y a aussi l'acteur « nodal », figure dont la fonction et les objectifs sont de créer des connections originales dont la combinaison lui permet de soutenir son propre projet religieux dont il est le moteur incontournable. Cet acteur nodal relie de façon dense plusieurs groupes, organisations et sous-réseaux de diverses natures (religieux, scientifique, politique) dont le rayon d'action se déploie sur plusieurs échelles politiques et relationnelles. C'est le cas paradigmatique d'Ivor Miller qui propose un projet de transnationalisme abakuá et sert de porte-parole au mouvement grâce à ses relations avec les Efiks, les initiés exilés aux États-Unis et certains dirigeants des *puissances* havanaises. L'agencement de ces divers types d'acteurs sociaux et leur implication dans un ou plusieurs réseaux constitue justement l'espace transnational en pleine élaboration et relève de jeux de pouvoir dont la mise en scène se fait aussi bien sur l'échiquier local qu'international comme je vais le démontrer.

En effet, au moment de l'expatriation, les acteurs sociaux reconceptualisent et repensent le concept de communauté imaginée (Anderson, 1996) ou encore de communauté en tant que construction symbolique. Être abakuá hors du territoire national cubain équivaut à recréer des

252 L'importance de l'individu au sein de processus considérés comme globaux et de masse est essentielle (Cohen, 2009: 218). Ce sont la plupart du temps des initiatives personnelles qui engendrent des réformes.

espaces de rencontre et de performance de la communauté que le rituel permet de concrétiser. Comme le relève Cohen (1985: 50-51) :

(...) the symbolic expression of community and its boundaries increases in importance as the actual geo-social boundaries of the community are undermined, blurred or otherwise weakened. Evidence to substantiate this thesis may be found not only in settled communities, but also among those whose members have been dispersed and for whom ritual provides occasions to reconstitute the community.

Le rituel est alors le support indispensable de la mise en scène d'une communauté transnationale qui se révèle aussi bien lors du meeting abakuá de Miami en 2009 que lors de la performance scénique organisées par Ivor Miller au quai Branly en 2007. Dépouillé dans ce cas précis de toute fonction religieuse, le rituel abakuá investit soit une fonction sociale et contribue à la mise en scène de la sociabilité masculine, soit une fonction esthétique en présentant des chants et des danses hors de leur contexte d'origine qui dénués de toute efficacité symbolique entrent dans le domaine du folklore.

L'absence du tambour sacré *Ekue* sert à délimiter une frontière pourtant floue entre sacré et profane, en dépit de l'usage de chants en *brikamo* ou du costume de l'*íreme* reproduisant une gestuelle propre au rite initiatique. Pourtant, il s'agit de dénominateurs culturels indispensables à la reproduction d'une identité abakuá au-delà des frontières cubaines et qui accompagnent la mise en scène d'une sociabilité masculine particulière en la connotant. Dans la plupart des cas, la création d'un espace religieux transnational reformule les frontières entre profane et sacré. La religion investit de nouveaux endroits pour se manifester tels le coin de la rue ou encore le salon des adeptes (Levitt, 2007: 168). Le corps des initiés traduit alors la mémoire du sacré et permet la rencontre du sacré et du séculier en remaniant des catégories de pensées. L'expérience sensorielle qui accompagne le rituel – les chants, les danses, les prières – se trouve en quelque sorte traduite d'un langage à un autre, du sacré au profane (Hagedorn, 2001: 117). En effet, puisqu'il est important aux yeux des adeptes de souligner le fait qu'aucune initiation et par conséquent aucun *plante* n'ont encore eu lieu sur sol américain, il convient de considérer la nature de cette affirmation. Il semblerait donc que toutes les manifestations ayant eu lieu à Miami n'outrepassent pas cet interdit et ne remettent pas en question. Pourtant, il me paraît évident qu'il y a bel et bien quelque chose de sacré et de transcendant qui se produit dans l'arrière-cour de la maison du frère d'Angel. Il ne s'agit en aucun cas à mes yeux d'une simple représentation esthétique ou folklorique, le sacré se matérialisant aussi à travers les corps des initiés qui incarnent et interprètent l'affiliation

abakuá au-delà des frontières cubaines. Le sentiment d'appartenance s'appuie sur une nostalgie de la terre d'origine qui se manifeste à travers l'usage d'une langue rituelle et de symboles visuels codés, tels l'*íreme* ou encore le drapeau. La construction de la cubanité mobilise divers référents et propose plusieurs définitions en fonction des origines, du vécu des individus mais aussi des réseaux sociaux activés lors de l'exil. Il s'agit aussi de se mettre en scène face à des publics de natures diverses en réajustant de manière subtile le contenu de la représentation en fonction de l'effet désiré.

De surcroît, c'est le corps des initiés qui garantit une présence abakuá sur sol américain et se met en scène dans l'espace du festival de Miami, malgré l'interdiction rituelle sur les pratiques. Ce corps devient alors le vecteur le plus important de la religiosité abakuá, où qu'elle se trouve et par conséquent le siège principale de l'identité religieuse. Puisqu'être abakuá se manifeste au quotidien par l'adoption de norme de conduites et d'expressions corporelles codifiées, le corps de l'adepte, en incarnant à la fois le sacré de l'initiation et le profane de la *guapería*, repousse les limites de la pratique abakuá hors du territoire de l'île.

Comme mentionné auparavant, le pouvoir est un élément structurant du champ religieux afro-cubain transnational, qu'il s'agisse d'enjeux symboliques, rituels ou purement économiques. Les négociations en cours dans l'espace transnational ont des répercussions au niveau local et redessinent un champ du religieux en pleine reconstruction. L'Abakuá se trouve certainement à l'aube d'un profond changement structurel qu'il convient d'analyser au regard non seulement de sa position particulière dans le champ religieux afro-cubain mais aussi des liens complexes qui unissent La Havane à Miami. Qu'est-ce qui circule entre la capitale cubaine et sa sœur ennemie de Floride ? Comment se revendique-t-on abakuá alors que l'on ne peut plus pratiquer ? C'est la question même de la pratique religieuse et son implication dans les négociations identitaires des individus au moment de l'exil qu'il convient d'aborder. L'affiliation religieuse mobilisée et revendiquée par toute une partie de la diaspora cubano-américaine est un référent incontournable d'une définition multiple de la cubanité. Être *santero*, *palero* ou abakuá et se revendiquer comme tel dans l'exil équivaut à intégrer de nouveaux réseaux de pratiquants qui se positionnent par rapport aux pratiques de leur lieu d'origine. *Making boundaries* consiste à établir des limites qui permettent de qualifier les individus et donc servent à stratifier la réalité vécue par les migrants en fonction de leurs choix stratégiques. Cette prise de position incontournable force l'individu à composer entre son ancienne famille rituelle et donc les liens qu'elle a tissés avec la diaspora et une nouvelle

famille rituelle reconstituée sur sol américain en fonction du lieu de vie et des possibilités de pratiques. Angel est membre de Mokanda Efo mais tisse un réseau social intense avec des membres d'Embemoro et d'autres *puissances* havanaises réputées. Le processus de l'exil le force à se baser sur de nouvelles solidarités qui n'auraient pas été activées s'il était resté à Cuba, bien que l'appartenance à telle ou telle *puissance* reste un vecteur important de l'identité abakuá transnationale.

F. Way of being, way of belonging

Levitt et Schiller (2004) font une différence entre « *way of being* » soit les relations sociales actuelles et les pratiques dans lesquelles s'engagent les individus sans pour autant revendiquer les identités particulières qui accompagnent leurs actions et « *way of belonging* » soit les pratiques qui signalent ou révèlent une identité démontrant un rapport conscient à un groupe particulier. Ainsi par exemple, le fait de continuer à honorer certaines divinités en raison d'une tradition familiale sans pour autant investir de sens cette pratique est considéré comme un « *way of being* », alors que la revendication forte d'une appartenance religieuse est un « *way of belonging* ». La revendication de l'appartenance à l'Abakuá est partie intégrante d'une stratégie de positionnement d'Angel dans une perspective transnationale qui dépasse le simple cadre local Havane-Miami bien qu'il n'ait pas voyagé physiquement au Calabar. La question basique qui consiste à se demander « qui fait quoi et pourquoi ? » peut être mise en regard avec la distinction *way of being/way of belonging* pour une meilleure compréhension des pratiques transnationales et des revendications identitaires qui les accompagnent. La visibilité de l'appartenance religieuse est à mon sens essentielle à l'établissement d'une identité religieuse transnationale. Il y a un aspect profondément ostentatoire à se définir en tant qu'abakuá aux États-Unis. L'aspect collectif du culte mais aussi le processus de reconstruction identitaire propre à l'exil implique l'existence d'un espace public d'expression de l'appartenance religieuse, en l'occurrence la scène du théâtre du Quai Branly ou le patio de la maison du frère d'Angel dans la banlieue sud de Miami.

Il y en a beaucoup qui se sont jurés à Cuba mais qui une fois les talons tournés oublient d'où ils viennent et qui ils sont, l'Abakuá ils le laissent derrière bien qu'ils continuent à faire partie de nos rangs jusqu'à leur mort, nous les pleurons même à nos frais (Tato).

Pour ces migrants, l'affiliation religieuse abakuá perd de son sens sur sol américain, il s'agit d'investir de nouveaux espaces sociaux hors de Cuba et de sa diaspora.

En 1986, lors d'une réunion de la *puissance* Muñanga Efo, la direction du *jeu* refuse l'initiation à un dénommé David Saez car « *ses intentions de quitter le pays sont connues de tous* ». Certains *ecobios* vont argumenter « *qu'il ne s'agit en aucun cas d'un problème moral, que ce garçon est fils et neveu de membres de Muñanga* ». Le débat qui s'ensuit est houleux. L'*ecobio* Leonardo argumente que David serait prêt à payer 3000 dollars pour sortir de Cuba et que :

Muñanga est cubaine et n'en sortira jamais, qu'il mentira au moment de se jurer en promettant aux hommes et au fondement de les défendre et d'en prendre soin et qu'une fois aux États-Unis, il se comportera comme tous nos frères de *jeu* qui envoient des photos à côté de Cadillacs rutilantes, bardés de chaînes en or, alcool à la main mais sans jamais donner un centime pour leur *jeu*.

Andrès lui répond que cette opinion est politique et que le *jeu* ne s'occupe pas de ce type d'affaires mais de morale. Ce à quoi Edy rétorque que « *le patriotisme et l'amour à la terre qui l'a vu naître est aussi une affaire morale* ». Finalement, Victor intervient et soutient Edy puisque David est un mauvais fils qui désire abandonner sa mère et « *Muñanga est notre mère à tous* » (extrait du Livre d'Actes de Muñanga, 1986).

Cette anecdote illustre l'ambiguïté de se mettre en scène en tant qu'abakuá hors du sol national. La seule attitude jugée acceptable aux yeux des hauts dignitaires qui condamnent toute velléité individualiste et novatrice reviendrait à vouer une loyauté sans faille à sa *puissance* d'origine, à maintenir le lien coûte que coûte et à envoyer des subsides selon les possibilités. En effet, à Miami ou encore à New York. Les adeptes en exil se réunissent, organisent des collectes, échafaudent des projets, volent au secours de leurs *ecobios* dans le besoin et maintiennent des liens étroits avec leur *puissance* d'origine. C'est tout le paradoxe de la diaspora qui, malgré son établissement et son implantation sur sol étranger continue à assumer une solidarité et des connections dans le pays d'origine (Vertovec, 1999: 450).

Les migrants abakuás ont transposé ce type de sociabilité à leur nouvel environnement et la réinterprètent au regard du contexte américain. Ainsi, ils maintiennent une relation concrète et non symbolique avec leurs frères de *jeu* restés au pays puisqu'ils organisent des collectes, envoient régulièrement de l'argent ou des objets à leurs *ecobios*. La distance émotionnelle provoquée par l'exil se réduit considérablement par l'intensité des liens affectifs réactivés

depuis l'extérieur. L'abandon de la religiosité, de la pratique culturelle et des objets sacrés est compensée par l'étréitresse des relations sociales et le souci des exilés d'aider leurs *ecobios* restés au pays. Ils vivent leur vie « across international borders » (Schiller, 1999: 96). La « géographie personnelle » (Mahler & Hansing, 2005: 133) des migrants soit l'attachement émotionnel qui les unit à des lieux particuliers, reflets de leur expérience de vie et de leur imaginaire, prend dans ce cas de figure une tournure spécifique en raison d'une part de l'ancrage local des pratiques et de la « géographie de la mémoire sacrée » (Sosa Rodriguez, 1982) soit de l'importance du territoire qui caractérise le culte abakuá.

Parfois discriminée localement dans le cadre havanais, l'identité abakuá devient source de fierté dans l'exil.

Je me souviens avoir voulu aider mon père à revenir d'un plante à Pogolotti, il avait bu, il ne tenait plus debout mais la police ne m'a pas laissé pénétrer dans l'enceinte du temple. J'ai sorti mon carnet de l'université et le sergent chef m'a dit que je ferais mieux de rebrousser chemin ou alors il signalait mon appartenance religieuse au conseil de faculté et ciao les études ! Tout ça te marque, je me suis vraiment senti libéré lorsque je suis arrivé ici (Angel).

Jottar (2009: 12-13) relève la nouvelle visibilité des codes de conduite abakuás au sein de la *rumba* de Central Park. Depuis les années '60, cet espace au cœur de New York a été un centre de réunion et de créativité pour les musiciens portoricains et toute la communauté afro-latine et des Caraïbes hispanophones qui s'y réunissait afin de mettre en scène en public et à l'air libre des sessions de *rumbas* informelles. L'arrivée dès 1980 des *marielitos* suivis des *balseros* dès 1994 a modifié cet espace, amenant de nouveaux styles musicaux (*rumba guarapachanguera*) et créant un « espace transnational de négociation entre les générations par le biais d'une performance profane et spirituelle » (*op. cit.* : 2). Les *marielitos* et les *balseros* construisent ainsi un espace commun abakuá dans la diaspora par le biais de la chorégraphie du son, des gestes et de la performance spirituelle. À Central Park, l'Abakuá perd son stigmatisme et devient une source de fierté, loin de la patrie qui l'a marginalisé (*op. cit.* : 15). L'esthétique reformule des éléments et les réinvestit de sens dans un espace social a priori étranger voire hostile. Ce que représente l'*íreme* à Central Park, au-delà d'une référence à tout un corpus de connaissance commun (mythologie, histoire commune), c'est l'incarnation de la sociabilité masculine reconstruite dans l'exil et de la solidarité entre *ecobios*, où qu'ils se trouvent. L'émulation du danseur et la réceptivité réservée à sa

prestation relèvent non seulement des habitus propres au *plante* mais aussi d'une revendication identitaire forte face à un public profane.

G. Invention de la tradition

L'apparition d'un contexte transnational et d'un espace de négociation identitaire au-delà des frontières nationales cubaines a introduit des éléments nouveaux en ce qui concerne la légitimité des pratiques et leur origine. Ainsi que le constate Scott (1991), les études afro-américaines sont marquées par « l'épistémologie vérificationniste » et peinent à se dégager de cette chape de plomb. Cette obsession des origines a pour objectif d'établir si les cultures afro-américaines sont ou non « authentiquement africaines » et si leurs membres ont réellement réussi à préserver une mémoire de leur passé, et notamment de l'esclavage (Capone, 2005). Le lourd poids de l'esclavage rend difficile toute approche anthropologique et le chercheur doit se positionner entre l'Afrique et l'Amérique soit sur un continuum entre tradition et modernité. Les formes culturelles rencontrées posent la question des origines, de la transmission d'une mémoire collective, de l'adaptation et de la réinterprétation. Dans les années '50, en Afrique de l'Ouest, au Brésil, en Haïti ou à Cuba, des anthropologues militants (tels Pierre Verger par exemple) se sont engagés dans une lutte pour la reconnaissance de l'existence de survivances africaines prestigieuses aux Amériques (Argyriadis, 2009: 122). Cependant, toute tentative de comparaison et de rapprochement doit tenir compte de l'incroyable mobilité des pratiques et leur non-orthodoxie flagrante ainsi que de la distance qui sépare ce passé immémorial de toute tentative de redécouverte ou instrumentalisation de son contenu.

Dans le cas de l'Abakuá, les arguments de pureté et d'authenticité des pratiques sont repris simultanément de part et d'autre de l'Atlantique. D'un côté, les initiés havanais revendiquent une meilleure connaissance du rituel et des manipulations religieuses qui l'accompagnent, Cuba devenant une « terre sainte »²⁵³ en raison notamment de l'isolationnisme économique de l'île. De l'autre côté, les adeptes de Miami se font l'écho des derniers événements survenus (voyage au Calabar d'Ivor Miller) et réclament un retour sur « l'héritage africain » au détriment de certaines pratiques qualifiées « d'inventions de créoles »²⁵⁴. Le passage du local

253 Cet argument est à son tour repris par les *santeros* ou encore les *paleros* qui revendiquent ainsi une efficacité rituelle intrinsèque au sol cubain et donc incontestable.

254 Il s'agit notamment des réformes amenées par Andrés Petit telles l'introduction du crucifix sur les autels

au transnational met en lumière une zone de tension où des codes multiples de savoir s'affrontent, engendrant à la fois des processus d'homogénéisation et de différenciation. Les discours sur la tradition sont le reflet de cette tension et permettent à des groupes en quête de légitimation de négocier leur position dans un contexte global (Capone, 2004: 12). Ainsi, le concept de « tradition » investit pleinement l'espace transnational, s'adaptant aux besoins des uns et des autres et proposant une relecture de la rupture esclavagiste. La question épineuse de la filiation des formes culturelles afro-cubaines et de la place de l'Afrique aux Amériques occupe le devant de la scène et monopolise le débat. L'émergence de nouvelles technologies contredit parfois une légitimité des pratiques fondée sur une transmission orale du savoir et donc par extension discrédite les garants du respect de la tradition, les leaders charismatiques qui la transmettent. Hobsbawn (2005: 1) utilise le terme de « tradition inventée » pour désigner un certain rapport au passé et son instrumentalisation. Ce désir d'établir des liens entre un passé africain clairement délimité géographiquement et une tradition religieuse afro-américaine est très fort de nos jours et s'intègre à un mouvement général qui valorise un retour aux sources et revendique une identité noire militante. Le discours sur les origines se révèle être un discours essentiellement politique, permettant la réélaboration constante des identités au sein des institutions religieuses (Capone, 2003: 68).

Cette démarche essentialise et réifie des unités culturelles considérées dès lors comme stables et immuables, en dépit même des caractéristiques de l'Atlantique noir mises en exergue par Gilroy (1993) soit un espace de contrepouvoir, de fluidité constante des formes du social et de refus d'un quelconque dogmatisme. Le concept de tradition semble dès lors inadéquat pour analyser le mode de transmission des religions afro-cubaines mais se retrouve instrumentalisé dans l'espace transnational puisqu'il a le mérite de réunir en son sein trois dimensions spatio-temporelles : le passé africain, le présent cubain et le futur américain et transnational.

L'absence évidente d'un dogmatisme centralisé – caractéristique du champ religieux afro-américain – et d'une autorité supérieure en matière de religion – en dépit de la mission centralisatrice du Conseil Suprême – engendre des conflits de légitimité de part et d'autre du Golfe du Mexique. Malgré l'affirmation unanime d'une non-pratique religieuse sur sol américain et par conséquent d'un ancrage local des pratiques cantonné à l'ouest de Cuba, je considère qu'il s'agit d'un cas évident de transnationalisation religieuse. La prééminence de la

dimension sociale et collective²⁵⁵ des pratiques abakuás sur le religieux au sens strict du terme me permet d'affirmer que les pratiques ont dépassé les frontières du cadre national cubain et s'inscrivent dans une logique transnationale. Certes, il n'y a encore eu aucune initiation hors du territoire cubain et donc aucun acte rituellement efficace, aucune manipulation des objets de culte tels le *Seseribó* ou *Ekue* ou encore aucun acte religieux sur les adeptes. Toutefois les paramètres identitaires abakuás sont mobilisés au moment de l'exil et mis en scène dans un nouveau contexte social. Être abakuá hors du cadre havanais est un choix stratégique et une revendication identitaire forte qui relève d'un *way of belonging*.

H. La Havane-Miami, les deux sœurs ennemies

Tant du côté havanais que du côté cubano-américain, l'espace social est morcelé et hétérogène. Les conflits locaux influencent les relations transnationales et vice-versa. Les adeptes havanais sont divisés face à leurs *ecobios* en exil et aux tentatives de ces derniers de renouveler le culte et les abakuás de Miami n'adhèrent pas tous au projet d'Ivor Miller de renouer avec leurs racines africaines et ainsi se mettre en scène sur une scène publique internationale.

D'un côté se trouve La Havane, ses quartiers et leurs réseaux d'interactions où l'individu n'est jamais anonyme, où la rue est le lieu de sociabilité par excellence et où l'échange se fait sur le pas des portes ou en attendant le bus. De l'autre côté se trouve Miami et son confinement, « *une vie agitée ou tu ne regardes même plus ton voisin* » (Pavel), et où l'explosion des technologies permet de mobiliser des adeptes aux quatre coins du pays. Ces deux villes symbolisent aussi deux systèmes politico-économiques diamétralement opposés : le communisme selon Fidel Castro et le capitalisme libéral de l'Amérique. Ainsi, du côté cubain, le discours politique dépeint Miami comme un lieu de perte et de consommation excessive et de dissolution des liens sociaux, véritable miroir aux alouettes de ce que La Havane aurait pu être sans l'intervention des *barbudos*, les troupes révolutionnaires. Le lobby cubano-américain quant à lui, fustige la dictature des frères Castro, le manque de liberté du régime et la « pauvreté » matérielle des habitants de l'île. Il s'agit de deux *modi vivendi*

255 Contrairement au spiritisme, au *palo* ou encore à la *santería* où la relation personnelle à la divinité et l'intimité avec cette dernière sont fondamentales et permettent une malléabilité des pratiques, l'Abakuá se base avant tout sur une collectivité d'adeptes qui se réunissent et mettent en scène leur sociabilité. Le corpus rituel et mythologique s'appuie sur un mythe fondateur unique et sa réactivation au moment des cérémonies, laissant ainsi une place infime aux initiatives individuelles.

opposés et antagoniques. Il y aurait actuellement environ 750'000 ressortissants cubains vivant dans la capitale de l'État de Floride et 20'000 nouveaux arrivants chaque année. Ainsi que le relèvent Argyriadis & Capone (2004: 17) :

ces deux villes forment un tout difficilement dissociable, deux moitiés intimement liées, les deux véritables capitales cubaines, les deux sœurs-ennemies de la cubanía (cubanité). Deux Cubas qui essaient de façon obsessionnelle de se nier l'une l'autre, déchirées par les passions politiques et une identité construite en miroir.

La communauté cubaine en exil est loin d'être homogène et est constituée de différentes vagues migratoires bien distinctes²⁵⁶ soit l'« exil doré », les *marielitos* et les *balseros*²⁵⁷. Entre 1960 et 1980, les émigrés étaient pour la plupart de race blanche, issus soit de l'élite socio-économique du pays, soit des couches moyennes urbaines (Argyriadis & Capone, 2004: 12) constituant une main-d'œuvre qualifiée et compétente érigée au rang de communauté modèle par le système américain. Lorsqu'en 1980, les réfugiés cubains appelés *marielitos* débarquèrent, ils furent stigmatisés comme tout autre groupe d'émigrants par les autorités américaines. Leur nombre est estimé à 125'000, la plupart étaient des ouvriers et 40% d'entre eux étaient noirs (Argyriadis et Capone, 2004: 67), contrastant ainsi avec leurs prédécesseurs, « l'exil doré ». La troisième vague migratoire fut celle des *balseros*, lorsqu'à partir de 1994, 30'000 Cubains, pour la plupart des noirs et des mulâtres sans formation professionnelle rejoignirent la Floride sur des embarcations de fortune. Ce qui distingue la première vague migratoire des deux autres est « la perception que leurs membres ont de leur propre statut » (Argyriadis et Capone, 2004: 68) puisqu'ils se considèrent comme des exilés dont le séjour sur sol américain devait être temporaire. Une fois Castro tombé, ils retourneraient au pays, récupérer leurs biens confisqués par la Révolution. Ainsi, la chute du dictateur est la motivation première de ces élites socio-économiques qui tiennent les rênes de la vie politique cubano-américaine. En revanche, tant les *marielitos* que les *balseros* sont motivés par des raisons plus économiques que politiques et moins impliqués dans la lutte anticastriste. La plupart des abakuás en exil font partie des deux dernières vagues migratoires et évoluent dans

256 Hernandez-Reguant constate que l'idéal diasporique n'est pas constitué de pauvres émigrants mais plutôt d'une jet-set artistique comme les groupes de musique Orisha ou Habana Abierta qui produisent un message clairement apolitique et rencontrent un vif succès dans l'île et dans la diaspora cubaine. Ils occupent un nouvel espace multiracial, multiculturel et polyglotte, sans pour autant renoncer à leur cubanité. Cette transformation de l'identité en culture et de l'exil en diaspora permet d'inclure des perspectives croisées de genre, sexualité, race et ethnicité. (2009: 86)

257 Knauer (2009: 160) relève le fait que l'émigration des années '90 ne percevait pas l'exil comme une coupure définitive avec la terre d'origine et a donc maintenu des liens étroits avec les proches restés au pays, notamment grâce aux médias qui leur ont permis de négocier de la légitimité et de l'authenticité malgré leur absence physique. Parmi les migrants, il s'agit de montrer un lien avec Cuba, par exemple à travers des cassettes vidéo qui prouvent un voyage sur l'île.

un milieu socio-culturel modeste. Leur position par rapport au régime actuel n'est pas aussi extrémiste que celle du lobby cubano-américain puisqu'ils retournent régulièrement au pays mais restent cependant critique, en raison notamment des persécutions dont a été victime l'institution abakuá entre 1967 et 1996. Par la force des choses, la prise de position politique semble inéluctable pour les ressortissants cubains en exil qui sont sollicités par leurs compatriotes dès leur arrivée sur sol américain, forcés d'émettre un jugement négatif sur le système politique cubain.

Si les premiers arrivés à Miami se réclament pour la plupart d'obédience catholique, d'origine blanche et d'un haut niveau socio-culturel, la *santería* et les cultes afro-cubains en général sont considérés comme des religions de « noirs et de pauvres ». Miami étant située dans un bastion du protestantisme conservateur, les élites anglophones du district tendent à amalgamer la *santería* à la négritude, qu'ils stéréotypent comme un symbole de marginalité et de bas niveau culturel (Perera Pintado, 2005: 164). Il a fallu attendre 1980 pour une plus grande visibilité de ces pratiques dans l'espace urbain avec la création en 1987 de la Church Lukumi of Babalu Ayé (CLBA) à Hialeah et la prolifération des *botánicas*, ces magasins de vente d'objets religieux en tout genre (Argyriadis & Capone: 2004). En 1993, la Cour Suprême des États-Unis légalise la pratique du sacrifice animal – caractéristique des cultes afro-cubains – au sein de la CLBA. Cette décision et les controverses qu'elle a alimenté sont le reflet de la lutte menée par les pratiquants des religions d'origine africaine pour l'obtention d'une liberté de culte aux États-Unis mais aussi des préjugés en vigueur dans ce domaine et des diverses définitions de la cubanité qui s'affrontent. De nouvelles identités religieuses émergent et s'élaborent en regard avec la réalité américaine et les changements survenus à Cuba. La cubanité et ses diverses définitions prennent appui sur les modalités de culte en présence et la croyance traduit aussi l'appartenance à un certain groupe social donné et ses représentations dans l'espace public. À New York, lors des *rumbas* de Central Park, l'identité abakuá est source de prestige pour les initiés (Jottar, 2009) qui y mettent en scène une certaine forme de cubanité dont leur corps se fait le véhicule privilégié. La gestuelle codifiée des danseurs rejoint la posture corporelle des initiés présents et la musique qui est produite. À ce moment, la spiritualité abakuá, soit cette manière d'être homme et de croire à un univers de sens particulier, se matérialise au même titre que dans le patio des temples abakuás lors du *plante*.

Cependant, l'absence de pratique rituelle sur sol américain contraste avec l'importance numérique des représentants en exil aux États-Unis. C'est pourquoi il convient de questionner de plus près cet état de fait qui illustre non seulement les particularités et enjeux sociaux de l'initiation abakuá par rapport aux autres religions afro-cubaines mais aussi le lien ambigu qui relie l'Abakuá et le pouvoir castriste.

Il existe deux aspects qui déterminent si une religion s'exporte ou non : les pratiques transportables et le message transposable (Csordas, 2009: 5). Les pratiques transportables sont des rites qui s'apprennent facilement, qui requièrent une connaissance ésotérique réduite, un attirail limité, ne sont pas étroitement liés à un contexte culturel spécifique et peuvent être reproduites sans un appareil institutionnel lourd ou une idéologie élaborée. Il est évident que l'Abakuá n'adhère pas à cette définition, tant par la complexité de ses rites que par son ancrage local et sa forte hiérarchisation qui dépend du collectif pour toute décision. Le message transposable est une idéologie religieuse qui s'adapte aux diversités linguistiques et culturelles. De ce point de vue, le concept d'honneur, de masculinité et l'adage qui stipule que tout initié doit être « bon père, bon mari et bon frère » ainsi que le système de secours mutuel, s'adaptent sans difficulté majeure à un environnement social différent de celui des Pocitos de Marianao. En cela l'Abakuá n'a pas besoin de lieu de culte ou de cérémonie pour imprimer sa présence sur sol étranger. Il est inscrit dans le corps de ses adeptes (voir chapitre VIII), dans leur gestuelle et dans les valeurs qu'ils mobilisent au quotidien ainsi que dans le réseau social qui leur sert de base de référence.

Néanmoins, à deux reprises, des tentatives formelles d'initier des adeptes hors du sol cubain ont eu lieu. Dans les années '90, un groupe de Portoricains désireux d'exporter le culte abakuá à Puerto Rico, a sollicité la naissance d'un nouveau *jeu* et la consécration de nouveaux attributs religieux pour les emmener dans les valises. Certains hauts dignitaires d'une *puissance* havanaise²⁵⁸ allaient réaliser l'opération sacrilège à l'insu du collectif dirigeant. La manœuvre réussit mais la découverte du pot aux roses entraîna des sanctions contre ceux qui étaient à l'origine de ce projet. Ils furent suspendus des rangs de l'institution abakuá pour une longue durée. Malgré le succès total de l'opération, les attributs sacrés qui partirent pour Puerto Rico restèrent muets et, selon les informations obtenues, aucun *jeu* ne fut fondé à cet endroit.

258 L'interlocuteur qui m'a fourni cette information a exigé une discrétion totale quant aux protagonistes de cet épisode, toutefois Miller (1999: 33) mentionne clairement qu'il s'agit de Bekurí Bondá de Jesús María.

En 1998, Domingo Bueno, *obonekue* du jeu Mokanda Efó – donc *ecobio* d'Angel – vivant à Miami depuis plusieurs années, sollicite l'autorisation officielle de fonder une nouvelle *puissance* sur sol américain. Cette *puissance* aurait porté le nom d'*Efik Butón Embiaga* en référence à la première *puissance* fondée sur sol cubain : *Efik Kebuton*. Voici le texte de la lettre qu'il envoya aux dirigeants du Conseil Suprême Abakuá pour les avertir de son projet :

Carta de Domingo Bueno, *Iyamba* de Efik Butón Embiaga (E.U)²⁵⁹

9 de enero de 1998

Estimados y queridos ekobios, les deseamos que este nuevo año Abasí nos de un poco más de salud que la del año pasado y un poco más de comprensión entre nosotros mismos. El motivo de mi carta es para hacerles saber que fui a Cuba, el día 1 de noviembre del 1997, por un término de veintiún días para reunirme con las autoridades del abakuá en Cuba, el día 16 de ese mismo de noviembre, traté de hablar con alguien este asunto, en la calle Coco, en Guanabacoa, había una junta de la O.U.A. de plazas, para plantearle este problema, y le pregunté a un monina que estaba en la puerta. Que yo quería hablar con el presidente, y me empezó a interrogar que yo era plaza, y de qué juego yo era, y le dije que soy obonekue, y redondamente me dijo que yo no pertenecía a ese regional, que si yo tenía problema con mi juego, que allí no se podía resolver, que fuera al regional que pertenecía mi juego. Pero como llevo muchos años fuera del país no sabía nada de eso. Entonces decidí ponerme en contacto con los plazas de mi juego, para hablar con ellos, pero tenían junta el día 30 de noviembre y yo no podía permanecer mucho tiempo en el país. Supe la dirección del Mpegó de mi juego y fui a hablar con él, y al mismo tiempo enseñarle ese famoso libro lleno de tan importantes secretos, que aquellos señores le vendieron a la sra. LIDIA Cabrera, como también se los enseñé a varios plazas de diferentes juegos de La Habana.

Entonces yo me pregunto, está bien lo que hicieron esos señores, o es que ustedes no sabían de esa profanación publicada aquí, que muchos de nuestros hermanos han tenido problema por ese libro.

259 Le texte de cette missive m'a été fourni par Ramón Torres Zayas qui a recopié l'original. J'ai tenu à en fournir l'intégral car il s'agit d'un document historique difficile d'accès.

Entonces por qué a nosotros nos ponen tantas prohibiciones de tener un juego aquí. Mira *moninas*, cuántos hombres buenos y cumplidores han muerto sin ver a nuestra madre (miles). Por qué es que esos señores les vendieron el secreto a esa vieja. Yo me recuerdo que a muchos plazas de mi juego les pedía papeles para aprender, me decían mañana y ese mañana nunca llegó, lo que se lo aprendí en el colegio universitario, donde pasé el curso de antropología, investigación de la religión africana. Por qué ahora se preocupan por nosotros. Porque teniendo nosotros todo aquí, yo he ido varias veces a Cuba para plantear personalmente, y nunca puedo hablar con nadie. Gambito eribó, suáka eñón barokó suaka, Erendio abasi enon amunansi asorouyó Kondó. Recuerden que quedaron unidos el espíritu de Tanze y Sikán (...) Bongó birama obané bokó birama Barokó fia. Moropó Asere Tindé. Efimeremo Iyambá itán nebe. Iyambá munanyiró. El día 6 de Enero del 1998, día de reyes, salió la primera tierra en Estados Unidos de Norteamérica llamada Efik Butón Embiaga musere lori Bongo Obané. Y para [desgastado el papel por el doblez] que se hizo todo lo que se necesita para sacar una tierra. Disculpenos porque nosotros hicimos lo mismo que hicieron nuestros antepasados, que ellos en Cuba construyeron sus atributos, para sacar la primera potencia en Cuba. Pero la historia se repitió, nosotros fabricamos los de nosotros para sacarlo aquí. Qué diferencia hay entre el pasado, y hoy, no le veo ninguna. Como también descubrí en Nigeria que nunca existió tal permiso para sacar el primer juego en Cuba. También hablé con varias palazas Nigerianas, y me dijeron que para sacar un juego que mientras tengan, el munandiga, el ekón, la marímbula, y todos los derechos, las oraciones, el emblema del nacimiento del juego, todo va a estar bien, que antes lo hicieron por qué ahora no se puede hacer. Si en Nigeria, que es Nigeria existe un juego que se llama: ORUÁ ÁPAPA EKUE ENTEMESORO, y es considerado por todo y que la voz divina de ekue está con nosotros. Bueno o malo ya lo hicimos y lo vamos a adorar profundamente. Y si puse más interés en hacer este juego aquí, fue porque cuando escribí al sr. PEDRO Rosales me contestó con un signo de admiración un poco fuerte, con palabras (JAMÁS). EN Cuba No iban a hacer lo que nosotros deseábamos. Eso me hizo poner más interés, y fui a Nigeria por tres meses, para saber más del origen de cómo llegó el abakuá en Cuba, y si algún esclavo llevó algún Kankomó transmitido escondido, que eso era sumamente imposible. Donde está Ekue está Dios.

Que no lo quieran aceptar está bien, si cada cabeza es un mundo, si de las historias se critican, a favor y en contra. Nosotros no le estamos usurpando nada a nadie, hicimos una cosa que también es nuestra. Bueno, no tengo más nada que decirte se despide de ustedes Domingo Bueno, abanekue de Itiá mukandá Efó, lyamba de Efik Butón Embiaga Musere Leri Bongó Obane... lyamba cambeyo bongó mofé changana gene fembé ukano mambre, ukano mambro, ekoriatán baroko nansaó, Soiro bongo biato ekoná maribá. Sese iyambá fembé erie sukororo nandibá emai. Efo ninyura ninyura endemeabofi mukabia ana bongo yukawa ndeme efik Yorama ana yunkene baroko munansa ndimawo, lyamba efik kesongo nedeme orua apapa kendeke anona ana mendiaga obane amuratón ano otán irión efó nongo biben lyamba namorua efori batamú ata nadokie

Traduction (la mienne)

Chers et estimés *ecobios*, je vous souhaite qu'*Abasi* nous amène un peu plus de santé que l'année d'avant et aussi un peu plus de compréhension entre nous. La raison de cette lettre est de vous informer du fait que je me suis rendu à Cuba le 1er novembre 1997 pour une durée de 21 jours afin de me réunir le 16 novembre 1997 avec les autorités abakuás à Cuba, j'ai tenté de discuter de cette affaire avec quelqu'un à la rue Coco à Guanabacoa [domicile d'Angel Freire, président du Conseil Suprême], il y avait justement une réunion de la OUA des *plazas*. J'ai voulu parler du problème et je me suis adressé à un *monina* qui était devant la porte. Je lui ai dit que je souhaitais m'entretenir avec le président et il a commencé à me questionner pour savoir si j'étais *plaza*, à quel *jeu* j'appartenais. Je lui ai répondu que j'étais *obonekue* et il a rétorqué que je n'avais rien à faire ici, que si j'avais un souci avec mon *jeu* ce n'était pas l'endroit pour le résoudre, qu'il fallait se rendre au conseil régional responsable de mon *jeu*. Comme cela fait plusieurs années que je vis hors du pays, j'ignorais tout cela. J'ai alors décidé de prendre contact avec les *plazas* de mon *jeu* pour m'entretenir avec eux mais ils se réunissaient le 30 et je devais partir avant. J'ai trouvé l'adresse de l'*Empegó* de mon *jeu* et j'ai été lui parler et en même temps lui montrer ce fameux livre plein de secrets importants que certains messieurs ont vendu à Lidia Cabrera, comme je l'avais fait auparavant avec plusieurs *plazas* de La Havane.

Je me demande finalement si c'est juste ce que ces messieurs ont fait ou alors vous n'étiez pas au courant de cette profanation publiée et un bon nombre de nos frères ont eu des problèmes à cause de ce livre.

Dans ce cas, je me demande pourquoi vous nous mettez des bâtons dans les roues pour fonder un *jeu* ici. Regardez mes frères, combien d'hommes bons et dignes de confiance sont morts sans pouvoir revoir leur mère (des milliers). Pourquoi ces messieurs ont vendu le secret à cette vieille. Je me souviens que je demandais à de nombreux *plazas* de mon jeu de la documentation pour apprendre, ils me répondaient demain et demain n'est jamais arrivé, ce que j'ai appris c'est grâce au collègue universitaire et au cours d'anthropologie sur la religion africaine. Pourquoi ils se soucient de nous maintenant ? Nous avons tout ici et je me suis rendu plusieurs fois à Cuba personnellement pour pouvoir discuter et je n'ai jamais pu m'entretenir avec qui que ce soit. Gambito eribó, suáka eñon barokó suaka, Erendio abasi enon amunansi asorouyó Kondó. Rappelez-vous que l'esprit de *Tanze* et de *Sikán* sont restés unis à tout jamais (...) Bongó birama obané bokó birama Barokó fia. Moropó Asere Tindé. Efimeremo Iyambá itán nebe. Iyambá munanyiró. Le 6 janvier 1998, le jour des rois, est née la première *terre* aux États-Unis d'Amérique appelée Efik Butón Embiaga musere lori Bongo Obané. [illisible] et tout a été fait dans les règles pour créer une nouvelle terre. Excusez-nous d'avoir fait ce que nos ancêtres avaient fait auparavant, eux qui avaient construits leurs attributs à Cuba afin de créer la première *puissance* sur sol cubain. L'histoire s'est répétée, nous avons fabriqué les nôtres pour pratiquer ici. Quelle différence y a-t-il entre le passé et aujourd'hui, je n'en vois aucune. J'ai aussi découvert au Nigeria, qu'il n'y a jamais existé de permis pour fonder le premier *jeu* à Cuba. J'ai aussi parlé avec beaucoup de *plazas* nigériens qui m'ont dit que pour fonder un jeu il faut avoir le munandiga, l'ekón, la marímbula et tous les droits, les prières, l'emblème de naissance, tout va bien, ils l'ont déjà fait auparavant pourquoi pas maintenant. Si au Nigeria, qui reste tout de même le Nigeria il existe un *jeu* qui s'appelle ORUA APAPA EKUE ENTESEMORO et qui est considéré par tous comme la voix divine d'*ekue* qui est parmi nous. Bien ou mal nous l'avons fait et allons l'adorer profondément. Et j'y ai mis tout mon intérêt car lorsque j'ai écrit à Mr PEDRO Rosales, il m'a répondu avec un signe d'admiration un peu fort :

JAMAIS. À Cuba, ils n'allaient pas faire ce que nous souhaitions. Cela m'a piqué au vif et j'y ai mis plus d'intérêt, je me suis rendu au Nigeria pour trois mois, afin de savoir comment est né l'abakuá, si un esclave avait amené un Kankomó en cachette, ce qui était hautement impossible. Où se trouve *Ekue* se trouve Dieu. Qu'ils ne veuillent pas l'accepter c'est un fait puisque chaque tête est un monde à lui tout seul, si tout se critique au final. Nous n'usurpons rien à personne, nous avons créé quelque chose qui nous appartient. Je n'ai rien à ajouter et je vous envoie mes salutations Domingo Bueno, *obonekue* de Itiá mukanda Efó, *Iyamba* de Efik Butón Embiaga. [Les termes en *bríkamo* qui suivent font références à certains passages du mythe et servent surtout, selon Wilfredo, à prouver à ceux qui liront cette lettre que Domingo maîtrise le langage abakuá et qu'il connaît la liturgie].

Ce courrier fut adressé directement aux dirigeants du Conseil Suprême et se solda par un refus sec et sonnante de la part de l'organisme fédérateur²⁶⁰. Pour la première fois, la question de la transnationalisation des pratiques était posée officiellement et la communauté en exil de Miami prenait une initiative en dehors de l'influence du milieu havanais. Amplement commentée, cette requête allait lancer le débat dans les rangs abakuás du côté de La Havane. Lorsque je posai la question à Angel, il me répondit qu'il s'agissait d'un coup de folie sans fondement, un soir d'ivresse, en bout de bar. Selon toute évidence et en dépit de son appartenance au même jeu qu'Angel, Domingo Bueno ne fait pas partie de la nomenclature qui entoure Ivor Miller et son projet. À ma connaissance, aucun *jeu* n'aurait été fondé à la date mentionnée dans la lettre et aucun homme n'aurait été initié au sein de cette nouvelle *puissance*. Ces deux tentatives d'exportation du rituel initiatique abakuá – en dépit de leur échec notoire – font écho à un exil massif d'adeptes du côté de Miami et à la constitution d'une diaspora religieuse qui doit se positionner face au monopole havanais. Afin de justifier cette exclusivité territoriale des pratiques culturelles abakuás et leur confinement à l'ouest de l'île de Cuba, les adeptes et surtout les *plazas* avancent plusieurs arguments de natures diverses.

260 Paradoxalement, Angel Freire, le président du Conseil Suprême qui s'érigeait en fervent défenseur d'une pratique exclusivement locale de l'Abakuá et de son insertion au processus révolutionnaire (voir chapitre VI, a déserté Cuba en 2011. Selon des rumeurs amplement colportées et commentées dans le milieu abakuá, lors d'un séjour de travail à Miami, il resta sur place en prenant soin d'emporter 11'000 dollars soit le fond propre du Conseil Suprême.

La première cause évoquée serait d'ordre rituel et sa motivation résiderait dans les conditions qui ont rendu possible la recreation de l'Abakuá à Cuba en 1836. À demi-mot, il est question de sacrifice humain et de certaines opérations liturgiques impossibles à réaliser aujourd'hui aux États-Unis.

Tu sais, les connaissances d'aujourd'hui ne sont plus celles d'hier et la société a bien changé. Qui aurait la valeur et la capacité de fonder un nouvel Efik Kebuton dans la ville de Miami... personne, c'est impossible (Pavel).

Un autre argument régulièrement mobilisé est celui qui affirme que « le fondement ne peut pas traverser la mer » et perd de son efficacité au passage de l'océan. Cependant, cet argument est contrecarré au regard des conditions d'émergence de l'Abakuá à Cuba. En effet, il pourrait être envisagé de recréer complètement un fondement sur le sol américain sans faire traverser la mer à l'attribut religieux, comme ce fut le cas lors de la création d'Efik Kebuton. La traite négrière n'a jamais permis le transport d'objets cultuels depuis les côtes africaines et la matérialité des divinités afro-cubaines a dû être fabriquée de toutes pièces sur sol cubain. Cet interdit est d'autant plus sujet à controverse si l'on sait qu'au début du 20^{ème} siècle, au moment des déportations massives d'abakuás vers le pénitencier de Ceuta au large des côtes marocaines ou encore sur l'île de Fernando Poo (actuel Bioko, golfe de Guinée), des pratiques cultuelles seront observées par Salillas (1901: 340), représentant de l'autorité pénale, qui reçoit une carte postale d'un détenu lui proposant de l'informer des cérémonies et de l'initier aux secrets de l'organisation. Lors d'une visite à Ceuta, il a été le témoin oculaire d'une procession de *ñañigos* et, ironiquement, son témoignage est l'un des premiers sur le sujet. À cette période, 600 Cubains y ont été déportés et incarcérés. Selon toute vraisemblance, des cérémonies initiatiques avaient lieu dans ce cadre et nécessitaient une panoplie religieuse complète, dont forcément un tambour initiatique *Ekue* qui a dû être créé sur place.

En réalité, la question du transport est révélatrice des conflits d'intérêts qui sous-tendent une éventuelle transnationalisation des pratiques cultuelles abakuás. La mer est un lieu hautement symbolique puisque c'est par ce biais que les croyances originaires d'Afrique sont arrivées à Cuba, dans les cales des navires négriers. Néanmoins, les enjeux du voyage diffèrent selon l'époque et le sens du trajet. Les esclaves qui empruntaient le « passage » (Gilroy, 1993) y étaient forcés et leurs croyances étaient une ressource indispensable pour affronter la réalité du système négrier. Déchus, les hauts dignitaires des royaumes du Calabar, n'avaient pour seule richesse que leur connaissance rituelle qui, bien plus tard, leur servirait à acquérir un nouveau statut, du moins parmi les esclaves. La re-création sur sol cubain d'une société

secrète initiatique allait nécessiter plusieurs réajustements (Palmié, 2007). Actuellement, la démarche des exilés cubains de Miami va à l'inverse du principe de causalité: l'Abakuá ne répond pas à une situation sociale donnée en y apportant une solution – comme ce fut le cas au moment de son apparition dans le port de La Havane – il s'agit plutôt de lui trouver un nouvel espace qui puisse faire sens au sein de la société américaine. Selon Tato, initié dans la *puissance* Muñanga Efo : « *l'Abakuá n'a pas sa raison d'être hors de Cuba, c'est une société d'entraide mutuelle et à l'extérieur, la vie est trop agitée et trop fragmentée* ». Les lieux d'investissement et de revendication des pratiques abakuás aux États-Unis sont de deux types. Premièrement, l'identité abakuá se manifeste par une posture corporelle et une certaine manière de se mettre en scène dans l'espace public. Ensuite, le principe de solidarité et d'entraide mutuelle n'est destiné, à ma connaissance et formellement, qu'aux *ecobios* restés au pays qui peuvent bénéficier d'une aide monétaire organisée. En revanche, il existe un niveau de solidarité informelle de type individuel qui consiste à prêter main forte aux nouveaux venus, comme ce fut le cas pour Angel dans le Michigan.

D'un point de vue social, l'exclusivité territoriale des pratiques culturelles se justifie par le mode de recrutement des individus et leur insertion au sein de l'institution. En effet, comme nous l'avons vu, toute postulation fait l'objet d'une enquête préliminaire menée secrètement dans l'entourage même du candidat et principalement dans le quartier d'origine de ce dernier. L'appartenance au *barrio* est un marqueur identitaire important dans la trajectoire de vie des individus à Cuba et génère une sociabilité masculine dont la rue (*la calle*) est le théâtre. Les *puissances* abakuás sont nées dans les quartiers périphériques du port et se basent sur un réseau social et sur une solidarité locale. Comment vérifier la probité morale de l'aspirant dans une ville comme Miami, où, selon certains, « l'argent achète tout » ? Comment suivre la biographie du candidat depuis sa naissance s'il n'a pas toujours vécu au même endroit et parfois dans l'anonymat ? L'ancrage territorial des *puissances* havanaises est un paramètre structurel du système de culte qui permet de quadriller l'espace urbain occupé par les abakuás et va de pair avec le mode de fonctionnement en réseau de la capitale cubaine. En ce sens, l'urbanité de Miami devrait réinterpréter cette notion de « territoire » propre au culte abakuá. Quels espaces de sociabilité peuvent être choisis en Floride ? Quel sens revêtiraient les cérémonies ? Le monde de la marginalité qui reste à ce jour le cadre de référence du code de valeur abakuá devrait être réinvesti de sens sur le sol américain et se confronterait à d'autres paramètres de référence. Il s'agirait de baliser et de conquérir de nouveaux espaces sociaux plus vastes et moins circonscrits que les quartiers havanais pour y inscrire un certain type

d'historicité et de rapports des individus entre eux. Considérée par ses membres comme la plus ancienne institution cubaine encore en vigueur à ce jour, la société secrète abakuá devrait conquérir un territoire nouveau dont la configuration diffère de la ville coloniale. L'éclatement géographique qui accompagnerait ce processus impliquerait automatiquement une globalisation des pratiques religieuses et des discours qui s'y rapportent, au même titre qu'une difficulté à conserver une collectivité absolue dans les décisions.

À La Havane, certains initiés émettent l'hypothèse que l'enjeu de cet interdit relève principalement de l'orgueil de quelques hauts dignitaires. Le fait de garder une mainmise absolue sur les initiations fait partie d'une domination qui légitime l'autorité incontestable des leaders locaux. Le prestige et le pouvoir s'articulent certes à un niveau local mais sont des éléments centraux des processus de déterritorialisation des cultes afro-américains.

Refuser d'ouvrir l'Abakuá permet de garder un contrôle sur tout et d'en faire une fierté nationale. Après on peut dire... c'est purement cubain, c'est à nous (Mongui, journaliste et abakuá, 42 ans).

Cette revendication de cubanité fait aussi partie des arguments brandis par les *santeros* suite à une délocalisation des pratiques religieuses. Face au Nigeria ou aux États-Unis, il est impératif pour les pratiquants des cultes d'*Ocha* ou d'*Ifá* de se positionner et de revendiquer sur la scène mondiale le monopole de l'île puisque les retombées économiques sont importantes tant pour les officiants que pour l'État cubain. En effet, le fait d'ériger Cuba en tant que terre sainte et sacrée en fait une enclave religieuse et permet d'attirer de nombreux candidats à l'initiation qui paient rubis sur l'ongle pour des services religieux coûteux en comparaison avec le salaire moyen d'un Cubain²⁶¹. Les parrains et marraines de culte qui ont des filleuls à l'étranger élargissent leur réseau et peuvent ainsi bénéficier d'une aide monétaire et d'un prestige accru. L'afflux de ces touristes d'un nouveau type crée des tensions au niveau local et redistribue les enjeux de pouvoir entre maisons de culte havanaises, maison de culte étrangères, filleuls étrangers et gouvernement cubain. L'État tente à son tour de récupérer les retombées de cette manne en instaurant le visa religieux ou en contrôlant les permis délivrés aux religieux pour toute cérémonie impliquant un étranger. En ce qui concerne l'Abakuá, le veto apposé à toute demande de création d'une nouvelle *terre* hors de Cuba est émis par le Conseil Suprême, organisme étatique de contrôle des pratiques et des adeptes. Ses relations

261 Pour *faire son saint*, un étranger déboursa en moyenne 2000 CUC soit 24 fois la somme demandée à un Cubain vivant sur l'île. Ce montant est pharaonique si l'on considère qu'un médecin généraliste gagne en moyenne 24 dollars par mois.

ambiguës avec l'État cubain sont pointées du doigt par des exilés – que l'on appelait *gusanos* (littéralement vermine) il y a peu – qui ont choisi comme terre d'accueil l'endroit décrié par Fidel Castro et son gouvernement.

Dans l'affaire, Elián²⁶², les membres du Conseil Suprême ont fait une déclaration publique au nom de tous les abakuás pour appuyer la position et les efforts du gouvernement cubain. Quels lèche-bottes ! En tout cas, ils ne m'ont rien demandé à moi ! (Angel).

Servir à la fois les intérêts de l'État et ceux des abakuás revient souvent à adopter une attitude équivoque face aux attentes des deux parties. La mise en scène de ce pouvoir dans l'espace public est très relatif et essentiellement répressif. Sur la scène internationale, le Conseil Suprême reste le seul interlocuteur habilité à valider ou non les demandes de l'extérieur, créant ainsi des tensions au sein de l'institution. Les hauts dignitaires des *jeux* havanais sont certes habitués au consensus mais pas à un pouvoir vertical qui les subordonne. Aux yeux de certains initiés, cet organisme fédérateur n'a aucun crédit et aucune légitimité, il est tout aussi critiquable que la diaspora cubaine de Miami et ses vellétés d'indépendance.

Que veux-tu que je te dise, des cons répondent à d'autres cons, sans consulter qui que ce soit, nous les adeptes nous faisons partie du décor... comme les plantes vertes ! (Virgilio).

Dans une perspective proche des théories de Foucault, au pouvoir institutionnel et répressif du Conseil Suprême s'oppose la prise de pouvoir individuelle des adeptes, ce que Certeau (1998) qualifie de tactiques. Le passage d'un niveau macro à un niveau micro articule les jeux de pouvoir qui investissent l'espace transnational et le quadrillent. Les initiatives individuelles se heurtent non seulement au collectif des hommes, à l'organisme fédérateur et par extension au système étatique – qu'il soit américain ou cubain – mais avant tout aux rivalités des protagonistes qui évoluent dans l'espace transnational sans pour autant quitter le sol cubain.

Les adeptes en exil sont souvent tiraillés entre leur devoir envers leurs *puissances* d'origine et l'envie d'ouvrir de nouveaux horizons et de pratiquer sur sol américain. Selon un haut dignitaire vivant depuis des années à Miami, l'évolution de ces dernières années laisse

262 En l'an 2000, Elián, un jeune garçon cubain fut retrouvé sain et sauf dans les eaux territoriales américaines, seul survivant du naufrage du radeau qu'il avait pris avec sa mère et d'autres personnes pour fuir Cuba. Son père, toujours à Cuba, réclamait son retour alors que ses oncles maternels de Miami voulaient le soustraire « aux griffes de la dictature castriste ». Il s'ensuivit un long bras de fer entre les deux nations et finalement l'enfant fut retiré de force à ses oncles pour être remis à son père.

présager une réforme imminente du système culturel. Seul un manque de connaissance et de capacité à diriger le culte serait à l'origine de ce décalage. « *Pas besoin d'amener un jeu depuis Cuba, on peut le faire sur place mais il faut avoir les connaissances nécessaires et c'est loin d'être le cas aujourd'hui* », argumente Orlando, Mokongo d'Embemoro (67 ans). Sans entrer dans des précisions rituelles et historiques, il semble que le tambour sacré *Ekue* ait été recréé de toutes pièces sur sol cubain puisque les modalités de la traite négrière ne permettaient pas le transport d'objets sacrés. Ainsi, selon cette même logique, la reproduction de ce moment rituel aboutirait à la naissance d'un fondement nouveau. Cette première *terre* sur sol américain se verrait investie d'un capital symbolique important. Elle serait la « mère » ou « l'ancêtre » de toutes les futures *puissances* américaines et poserait son empreinte sur un territoire nouveau pour le conquérir. Les *jeux* de Matanzas et de Cárdenas sont des descendants d'Efik Kebuton à cause de leurs liens de parenté avec des *puissances* havanaises. Un nouveau *jeu* américain ne romprait pas complètement avec ses racines cubaines puisque ses membres seraient pour la plupart issus de *jeux* havanais mais le pouvoir rituel d'un tambour ainsi créé dépasserait ceux qui existent déjà. Les fondateurs de ce nouveau *jeu* écriraient une page fondamentale de l'histoire de l'Abakuá et inscriraient ainsi leur nom à côté de personnages prestigieux tels Andrès Petit ou Victor Herrera. La reproduction des gestes rituels sur sol américain constituerait un moment clé du point de vue de l'efficacité rituelle et poserait l'empreinte abakuá sur un continent vierge. En termes de prestige et de prise de pouvoir, les hauts dignitaires qui se livreront à cette opération risquent bien de menacer le leadership havanais et ses connaissances liturgiques : ils écriraient le mythe en direct. Sans entrer dans des détails rituels, certains hauts dignitaires havanais sont pleinement conscients des tenants et aboutissants d'une telle réforme qui échapperait au contrôle du collectif des hommes et mettrait peut-être en danger sa structure intrinsèque et son mode de fonctionnement profond.

Hormis l'interdit rituel pourtant central dans les discours des acteurs sociaux, les conditions morales de pratique de l'Abakuá aux États-Unis semblent constituer un point de friction important d'une éventuelle transnationalisation rituelle. Ce point de vue est partagé tant du côté des adeptes de La Havane que de la diaspora cubano-américaine.

Bien des gens ont été refusés à Cuba et attendent impatiemment de s'initier ici. Ce n'est pas possible, tes antécédents restent les mêmes et nous devons être vigilants (Orlando).

Ainsi, les États-Unis sont parfois dépeints comme un Ailleurs de tous les possibles dont l'immensité et le système social rendraient caduque toute tentative de contrôle des pratiques. Le Cubano-américain est cet Autre proche, pas tout à fait *yuma* puisque souvent né à Cuba, mais étranger dans son quotidien aux préoccupations des habitants de l'île. L'altérité qu'il incarne est non seulement reprise dans les discours politiques mais permet aux acteurs sociaux locaux de se repenser et de poser les limites de leur identité. Le rôle de la communauté transnationale est essentiel à l'établissement d'une identité nationale. Les diasporas sont des emblèmes de la transnationalisation car elles incarnent la question des frontières qui est au cœur d'une définition des autres au sein de l'État-nation (Tölölyan, 2008: 232-233).

La diaspora de Miami vit la plupart du temps en vase clos dans des quartiers cubains ou latinos (Little Havana, Hialeah), fréquentant exclusivement des ressortissants cubains et s'approvisionnant auprès de magasins cubains. Ces migrants restent en marge de la société américaine et s'engagent dans des activités transnationales sans pour autant maîtriser l'anglais (Portes, Guarnizo et Landolt, 1999: 229). En effet, selon Hirschmann (2004: 1209), les immigrants qui débarquent aux États-Unis commencent par devenir des Américains ethniques. L'immigrant sicilien est ainsi immédiatement catalogué comme Italo-américain. Cette étiquette est bien plus qu'une simple expansion d'une identité locale ou régionale mais reflète la vie des communautés transnationales dans les villes et les banlieues où vivent et travaillent les immigrants. Cette particularité propre aux modalités de l'immigration étasunienne est reprise dans le discours des acteurs locaux qui désigneront untel par le qualificatif de « Cubano-américain », alors qu'un immigrant exilé en Europe se verra qualifié de « untel qui vit en Allemagne ». Aux yeux des habitants de l'île, la diaspora cubano-américaine est l'incarnation d'une altérité alternative dans un continuum entre le Cubain et l'étranger – le *yuma*. Le Cubano-américain est cet autre proche mais rival de par sa proximité, symbole d'une réussite économique enviable mais traître à sa patrie et aux idéaux révolutionnaires. À La Havane, il y a ceux qui sont restés et ceux qui sont partis, la cubanité se définissant aussi par le partage d'un quotidien difficile et précaire. Pour les Cubains restés au pays, le Cubano-américain reste une catégorie cognitive bien délimitée dont l'accès aux biens matériels est l'une des caractéristiques principales. L'affichage ostentatoire des possibilités économiques se base sur deux éléments principaux : la voiture qui est un gage de réussite sociale et l'apparence physique. De manière schématique et caricaturale, l'archétype du Cubano-américain est celui qui dépense sans compter, loue un véhicule dès son retour au

pays pour un bref séjour et est habillé à la dernière mode²⁶³. À la fois envié et décrié, ce frère d'Amérique incarne la cubanité dans un système capitaliste et renvoie le reflet de ce que pourrait être la vie à Cuba sans l'omniprésence de la doctrine socialiste. « *Moi la bagnole c'est vraiment important, quand on me voit passer, j'aime que l'on dise : eh le noir ! Il aime ce qui est bien ! La frime quoi !* » (Ricardo, Havanais exilé à Miami depuis 12 ans). Alors qu'auparavant, il existait une relative homogénéité dans l'origine socio-économique des initiés abakuás – tous provenant d'un milieu modeste et souvent marginal – les possibilités financières plus élevées des *ecobios* d'Amérique sont un élément nouveau qui, aux yeux de certains hauts dignitaires, menace l'autorité des *plazas*. L'enrichissement supposé des Cubano-américains va de pair avec la cupidité qui leur est attribuée et par extension le « manque de sentiments ». Alain, Cubain exilé en Suisse, raconte son séjour à Miami à son oncle vivant à La Havane :

Ces Cubano-américains, ils ne sont pas comme nous, rien à voir avec l'Europe, ils sont secs, ce qui compte c'est la voiture, la famille on s'en fiche, ils oublient bien vite Cuba, en tout cas l'endroit qui les a vus grandir.

Ainsi l'étiquette « Cubano-américain » surpasserait et éclipserait en quelque sorte toutes les autres identités mobilisées par les migrants cubains, pervertissant par la même occasion leur affiliation religieuse et le fait de faire partie du même collectif d'hommes. La solidarité entre *ecobios* qui reste un fer de lance de l'identité abakuá serait compromise par l'appât du gain et l'individualisme légendaire des Cubano-américains, rendant ainsi incompatible l'union de ces deux référents identitaires.

Par rapport aux initiés restés au pays – les seuls qui peuvent continuer à pratiquer – la communauté abakuá des États-Unis revendique un accès plus large aux moyens de communication et donc généralement une meilleure connaissance des débats en cours et des recherches sur le domaine, notamment en ce qui concerne l'origine africaine de ces pratiques. « *Le principal problème de Cuba réside dans son manque d'informations* », constate Eusebio, membre de Mokanda Efó. Ainsi à un ancrage local extrêmement puissant s'oppose une connaissance perçue comme supérieure car, libérée de la censure et des difficultés d'accès aux médias et autres sources d'information. « *Parfois, celui qui est loin ressent les choses plus intensément que celui qui les vit directement* », reconnaît Angel. Les États-Unis

263 Cette ostentation du pouvoir économique est commune à bon nombre d'émigrés lors de leur retour au pays, elle se traduit par des dépenses excessives, la fréquentation de lieux de loisirs réservés à une élite fortunée ou encore l'usage de vêtements tape-à-l'oeil et indisponibles sur leur lieu d'origine (voir Goldring, 1998).

se convertissent alors en pays de la libération et des possibles. Selon Angel : « *Une des grandes choses de ce pays c'est que, où que j'aile, je peux affirmer quelle est ma religion* ». Au final, l'exclusivité territoriale des pratiques religieuses est attribuée à un manque d'informations. La dichotomie flagrante entre Cuba et les États-Unis sur le plan de l'accès à Internet, des possibilités de mobilité et de l'échange d'informations reste un argument mobilisé de part et d'autre du Golfe du Mexique pour légitimer ou non des discours et des pratiques. Les nouvelles technologies appuient une organisation en réseaux qui est essentielle pour une meilleure compréhension des processus en cours dans l'espace transnational (Vertovec, 1999).

Les réseaux sociaux, virtuels ou non, qui s'articulent autour de la diaspora abakuá aux États-Unis sont d'une part considérés avec méfiance par les hauts dignitaires de La Havane qui y voient une volonté tentaculaire d'en finir avec leur autorité, et d'autre part revendiqués de manière ostentatoire par les leaders en exil qui y trouvent appui et diffusent ainsi leur démarche à un plus large public, composé d'adeptes mais aussi de chercheurs en sciences sociales. Ainsi, sur Facebook, le groupe Enyenison Enkama compte 205 amis et permet d'accéder aux publications de certains membres et photos diverses telles cette veillée à la Vierge de la Charité du cuivre, patronne des *puissances* Efori Como Efori Muñanga organisée à Hialeah (Miami) le 11 septembre 2010 où l'on voit un *íreme* qui danse, une tourte d'anniversaire où sont inscrits les noms des deux *puissances* et une bannière en satin.

La question du pouvoir est centrale dans l'analyse des processus transnationaux de déterritorialisation des pratiques et le débat qui entoure l'Abakuá est révélateur des enjeux profonds de ce type de changement structurel. Au pouvoir économique cubano-américain s'oppose le pouvoir liturgique et spatial. Légitimité, tradition, respect et symbolisme sont des arguments brandis par les abakuás de Cuba face à leurs voisins du Nord. Les exilés de Miami quant à eux, rétorquent en mobilisant de grandes possibilités financières et un accès à des domaines de connaissance inaccessible aux Cubains, notamment en ce qui concerne les origines géographiques du culte. Il est donc essentiel pour les abakuás havanais de contester ces changements sous peine de se voir destitués de la suprématie incontestable qu'ils exerçaient jusqu'à maintenant.

Actuellement et en dépit de tensions récurrentes, il existe certaines dérogations importantes au principe d'ancrage local et d'origine des adeptes. En effet, certains *jeux* de La Havane

initient des Cubains vivant aux États-Unis qui sont amenés à La Havane par des *ecobios* en exil qui servent de garants moraux. La vérification des antécédents est dès lors plus difficile et repose sur la parole d'une seule personne, celui qui présente.

Il n'y a pas besoin d'enquête préalable, la morale c'est moi qui en répond et je suis respecté au sein de mon jeu, je leur envoie de l'argent, je prends des nouvelles (Eusebio).

Il est évident que ce type d'arrangement est loin de faire l'unanimité à La Havane.

Mon jeu à moi n'accepte pas d'initier des étrangers ou des Cubains vivant à l'extérieur. Quand je vivais sur place, je défendais cette position comme un beau diable mais maintenant que je vis de ce côté-ci de l'Atlantique, j'ai changé de point de vue. Au final, la morale n'a pas de patrie. Certains abakuás sont de vils individus et certains qui ne le sont pas sont des hommes des vrais ! » (Eduardo, frère d'Angel et adepte d'Abakuá Efó).

Ainsi, Mokanda Efó du quartier de Pogolotti initie des Cubano-américains. Un haut dignitaire confirme que l'enquête initiale est menée avec sérieux par des *ecobios* de confiance aux États-Unis mais conclut en reconnaissant que « *ce n'est jamais avec la même rigueur* ». Cependant, l'apport financier amené par ces candidats est important puisque la somme en pesos cubains perçue pour l'initiation d'un nouveau membre (1000-1500 pesos soit 40 dollars) est automatiquement convertie en dollars convertibles soit 1500 CUC équivalents au dollar américain, au total 24 fois plus que le prix d'une initiation normale. Dans la plupart des cas, les *puissances* qui pratiquent ce type d'arrangement perçoivent de surcroît une aide monétaire des *ecobios* en exil qui organisent des collectes pour subvenir aux besoins de leurs *jeux* respectifs, comme par exemple la rénovation du temple ou encore l'opération chirurgicale de l'un de leurs membres. L'argent amené par les exilés place les *jeux* abakuás en situation de dette morale et les rend redevables des services rendus. Lorsqu'au moment d'un *plante*, au cours d'une discussion informelle entre initiés, je pose la question de l'initiation des Cubano-américains, les réactions sont évasives et la gêne évidente. Alexi, haut dignitaire d'Isún finit par reconnaître : « *Ça se fait mais ça ne devrait pas* ».

Ainsi, tant du côté havanais que du côté américain, les prises de position restent nuancées et parfois contradictoires en fonction des événements qui surviennent dans l'espace transnational. Les négociations en cours se font l'écho de jeux de pouvoir à un niveau local et transnational et traduisent les conflits qui opposent les individus entre eux au même titre que les individus et l'institution. Les arguments rituels masquent des conflits d'intérêts plus

profonds et exacerbent les rivalités individuelles. Fonder une *puissance* abakuá sur sol américain est une prise de position politique et un acte subversif face à l'autorité des pères fondateurs du culte, cela marque une rupture avec le passé et redistribue les rôles de pouvoir à un niveau translocal.

I. Miami-Nigeria : la recherche de nouvelles racines

Ces dernières années, l'intérêt croissant du monde scientifique pour l'origine des pratiques culturelles afro-américaines²⁶⁴ a créé de nouveaux questionnements et enjeux entre les adeptes eux-mêmes d'une part et les membres de la communauté scientifique d'autre part. Les commémorations ayant fait écho au 500^{ème} anniversaire de la découverte de l'Amérique par Colomb, puis au centenaire de l'abolition de l'esclavage à Cuba, ont mis l'accent sur la question épineuse de la filiation des formes culturelles afro-cubaines. En 2001, Suivant ce processus de redécouverte d'une mémoire collective africaine, Ivor Miller, chercheur à l'université de Boston, a pris l'initiative d'un rapprochement entre abakuás et Efiks du sud-ouest Nigeria. Au cours d'un meeting de la Société Nationale Efik à New York – rencontre annuel réunissant la communauté Efik en exil et des habitants du Cross River – le contact a été établi entre des représentants abakuás vivant aux États-Unis et des membres de société *Ekpe*, considérée comme le point de départ de la formation de l'Abakuá à Cuba. Cette démarche permettrait non seulement une meilleure approche du phénomène de la traite négrière mais aiderait les habitants du Cross River à reconstruire leur propre passé (Miller par Routon, 2005)²⁶⁵. Le menu détail de cette quête des origines est consciencieusement consigné sur le site web AfroCubaweb qui se veut une vitrine de l'Afrique aux Amériques, tant des points de vue littéraire que cinématographique ou religieux. Tour à tour, les adeptes des cultes afro-cubains publient des articles en ligne et diffusent leur idéologie par ce biais,

264 Cependant l'Afrique des ancêtres prestigieux qui suscite l'intérêt n'est pas celle de l'aide internationale promulguée par Fidel Castro (voir Moore, 1988) ou des étudiants en médecine africains qui étudient sur l'île. Dans la conception des acteurs sociaux, cette Afrique actuelle, celle des guerres et des famines n'a aucun lien d'origine avec les afro-cubains.

265 Il est indiscutable qu'un lien évident existe entre la société secrète *Ekpe* et les abakuás, tant au niveau de l'origine de ce type de formation sociale qu'au niveau du fonctionnement structurel. La vente du secret aux blancs par André Petit en 1862 fait partie d'une même logique où l'argent permet d'acquérir des connaissances ésotériques et d'intégrer une société secrète en dépit de son origine ethnique ou sociale. En recrutant ses membres non plus sur la base d'un lignage ou d'une descendance mais plutôt sur la base d'une taxe, *Ekpe* se reproduit lui-même à travers des transactions commerciales autour des grades initiatiques ou enrôlement des adeptes (Palmié, 2007). Le pouvoir économique se mêle ainsi au pouvoir rituel et à une connaissance ésotérique.

Angel, par exemple a publié « Reflexiones sobre el Abakuá »²⁶⁶ un article qui vise à exorciser tous les stigmates que véhiculent l'Abakuá en énumérant une liste des personnalités artistiques et politiques ayant appartenu à cette institution.

Ivor Miller fait partie des rares chercheurs en sciences sociales à avoir mené une enquête de terrain approfondie sur l'Abakuá. Il a réalisé son enquête de terrain principalement à La Havane et Matanzas entre 1991 et 2000, effectuant une recherche systématique sur la date de fondation des *jeux* abakuás, leur nom exact et le rôle que cette institution a joué au niveau national, notamment lors des guerres d'indépendance (1898). L'approche qu'il en propose est donc essentiellement diachronique et s'attèle à rétablir une vérité historique pas toujours connue du grand public et de la société cubaine en général. Fortement contesté à La Havane, en raison notamment d'une volonté de contrôle de la production scientifique par certains dirigeants du Bureau Abakuá, Ivor Miller va, à partir de 2001, tenter un rapprochement qualifié d'historique entre le Calabar et Cuba. En 2003, Angel Guerrero, Román Díaz, et une délégation Efik dirigée par Sa Majesté Edidem Nta Elijah Henshaw IV qui venait participer à la 6^{ème} Convention Annuelle de l'Association Nationale Efik se réunissent de manière officielle à New York. Ce moment est perçu comme historique par les protagonistes qui y assistent et rétablit le « dialogue transatlantique » interrompu.

I recognized there was an incredible story that had not been told about the migration of African peoples and how their actions helped found Caribbean societies. And in order to prove that I was able to go to Calabar » (entretien accordé par Ivor Miller à Ned Sublette²⁶⁷).

Afin de poursuivre sa quête des origines dans des conditions optimales, il sera initié au Calabar tout en précisant que le fait d'être initié à Cuba – hormis son impossibilité évidente – ne l' « *intéresse pas du tout* » (entretien téléphonique du 18 août 2010).

It happened that way - « please come to our ceremony » - and essentially they recognized the importance of this connection with Cuba and in order to help me with my research, they initiated me so I could actually go to different settlements and talk about Ekpe, because it's off limits to non initiates (idem)

Ainsi, il reçoit en 2004 le titre d'Isun Mbakara et devient un « ambassadeur inofficiel » des habitants du Cross River dans leur volonté de rencontrer des représentants *abakuás*. Cette

266 <http://afrocubaweb.com/abakwa/angelguerrero.htm> - Reflexiones sobre el Abakua (consulté le 25.11.2010).

267 <http://www.afropop.org/multi/interview/ID/116/Ivor+Miller+2007>) (consulté le 13.08.2010).

même année, une délégation composée d'Ivor Miller, de Román Díaz et de Vicente Sánchez, membres de la diaspora abakuá de New York et *rumberos* de renom, se rend au Calabar à l'occasion du troisième festival *Ekpe* dans la région du Cross River²⁶⁸. Ce type de festival, organisé annuellement par les leaders locaux des sociétés *Ekpe* en partenariat avec le bureau du gouverneur de Cross River, réunit sur plusieurs jours des membres des divers groupes *Ekpe* qui se mettent en scène et est une attraction touristique certaine pour la région.

So Román Díaz and Vicente Sánchez arrive. There's about 3000 people there in a circle, about the size of a football stadium, a hundred-yard circle. And the masked dancers come out one by one and are performing. There is no rehearsal for any of this. Román Díaz is asked to come out. He goes over to the percussion ensemble and gets them in a pace that he likes. Which is very easy, because they're basically playing the same music as the Abakuá do – the same instruments, fabricated in the same way, the same construction. So Román goes out and he starts chanting the phrase about the foundation of Abakuá in Cameroon: Iya, iya, kondondó. And all of a sudden the crowd starts responding, two to three thousand people. Usually an Abakuá ensemble is ten people, but Román is going out there essentially alone, with Vicente on the bonkó. And the entire crowd responds. And then using, of course, Cuban methods, he calls out the masked dancer, who responds to him and enters the competition. He picks up a drum which he uses as the symbolic drum to call out, because the drum is the symbol of authority, so the drum calls out the masked dancer, and he brings it to the high table, just like the others had done. The crowd goes wild, and for everyone there it's the confirmation that the Abakuá is obviously an extension of their own culture » (entretien accordé par Ivor Miller à Ned Sublette).

En décembre 2007, c'est sur sol européen que cette « première mondiale » a lieu, au Musée du Quai Branly à Paris dans le cadre d'un cycle intitulé « Corps Animal »²⁶⁹. Le prospectus publicitaire édité par le Musée à cette occasion afin de présenter Ivor Miller mentionne une double initiation, au Nigeria et à Cuba. Toujours selon le site web du musée : « Les Efiks prolongeront ce rituel Abakua à Cuba jusqu'à nos jours²⁷⁰ ». Ainsi, en dépit de toute considération historique, Abakuá et Efik ne font qu'un et sont des synonymes d'un même phénomène culturel injustement séparé par la traite négrière. La mise en scène de cet événement peut être analysée en tant que reflet de la transnationalisation religieuse et de l'esthétisation d'un culte destiné à un public profane. En effet, le passé des groupes fait de

268 L'importance des médias est essentielle à la diffusion de ce genre de rencontres. Une cassette vidéo de l'évènement circula dans les cercles abakuás de la capitale cubaine. Román explique l'envoi de ce document comme justificatif de sa présence sur sol américain. Ainsi les gens comprendraient la raison de son exil car le meeting avec les Nigériens ne pouvait avoir lieu que depuis les États-Unis (Knauer, 2009: 170).

269 Pour un compte-rendu de l'évènement, voir Simon (2008).

270 <http://www.quaibrantly.fr/es/programmation/teatro-danza-musica-2010-2011/temporadas-pasadas/2007-2008/el-espejo-del-cuerpo/le-corps-animal.html> (consulté le 3 janvier 2011).

plus en plus l'objet de muséification dans des expositions ou de collections dans des spectacles nationaux et transnationaux. La culture y devient une arène pour des choix, des justifications et des représentations conscientes destinées à des publics multiples et spatialement dispersés (Appadurai, 2005: 85-86).

Dans le cadre du Quai Branly, il est clair que les seuls abakuás présents pour assister à cet événement se trouvaient sur scène, le reste de l'assemblée étant composé majoritairement de curieux ou de cubanophiles. La performance produite vise à « *prouver que les noirs d'Amérique viennent d'Afrique et ainsi pouvoir comparer des détails* » (entretien téléphonique avec Ivor Miller, 18 août 2010). Au-delà d'une volonté esthétisante du contenu et donc d'une certaine forme de folklorisation du corpus rituel abakuá, la performance ainsi produite a une visée politique et militante. Il s'agit de rétablir une injustice historique et de provoquer une prise de conscience des liens qui unissent Cuba et le Calabar. « *New York, Michigan, Paris, Calabar, I am not trying to be a hero, I just want to show that African are not slaves* » (idem, 2010).

Un groupe de musique composé de représentants abakuás vivant aux États-Unis et en Europe et ne se réunissant que pour cette occasion va rencontrer sur scène un groupe de membres d'*Ekpe* du Nigeria. Le scénario de cet échange consiste en un dialogue en langue rituelle avec d'une part des Cubains habitués à la mise en scène et au spectacle – Román a travaillé pour le Conjunto Folklorique – et d'autre part des Nigériens un peu en retrait. Le but est de confronter des pratiques de même origine ethnique mais que la traite négrière a séparé. Cette esthétisation du contenu sémantique et des formes religieuses accompagne souvent les pratiques transnationales qui revendiquent une visibilité ostentatoire, en dépit des réajustements idéologiques. Dans la salle de spectacle du Quai Branly, les Nigériens font leur entrée en premier, ils frappent le sol de leur canne au son du tambour et se positionnent en rang sur le côté droit de la scène. Il est évident que la gestuelle même du spectacle ne relève pas d'un réel échange entre les protagonistes cubains et nigériens mais plutôt d'une mise en scène de la capacité dramatique des abakuás, rôlés à ce genre d'exercice et habitués à se produire face à un public. L'aspect esthétique est privilégié et, de mon point de vue, les échanges verbaux sont limités. Ivor Miller, vêtu du costume des Efiks (pagne en tissu, chemise blanche et casquette) est alors appelé sur scène pour danser et symboliser ainsi la rencontre possible de deux communautés séparées par la brutalité de la traite esclavagiste. Il y est représenté comme un trait d'union entre ces deux univers, celui qui a rendu possible

cette rencontre. Son initiation au sein d'une loge Ekpe lui permet de se positionner en tant qu'insider puisqu'il remarque lui-même : « *Si je n'échange pas, je suis un espion* ». À la fin de la représentation, les deux groupes s'unissent pour entonner un chant. On assiste en réalité à la mise en scène d'une historicité réinventée, fruit de la réflexion et des recherches d'un scientifique, Ivor Miller dont la mission réunificatrice rejoint celle de ses prédécesseurs Roger Bastide, Pierre Fatumbi Verger ou encore Robert Farris Thompson. Initié au sein d'une loge Ekpe du Nigeria, Miller adopte alors la posture d'un insider et légitime sa démarche par ce biais. Le débat qui suit directement le spectacle, à défaut d'illustrer la prise de conscience des protagonistes face à l'événement auquel ils assistent en direct, a le mérite de faire ressortir certains aspects moins lisses du mode de présentation de soi en vigueur dans le milieu havanais. Un doctorant français qui travaille sur le thème se lève et questionne le groupe sur l'usage de certains instruments. Sa femme, cubaine s'étonne de la composition de l'orchestre. « *Mon père et mon frère sont abakuás, je n'ai jamais vu ça, il manque des instruments* ». Aussitôt les esprits s'échauffent et les répliques sont cinglantes, la gestuelle de certains membres du groupe de musique rappelant automatiquement les échauffourées des plantes havanais. Un membre de l'orchestre s'avance sur scène et commence à gesticuler de manière emphatique avec les mains. « *Je suis abakuá, c'est une religion d'hommes, je viens de Guanabacoa et je sais de quoi je parle* ». Selon un autre membre du groupe, il aurait fallu le calmer pour qu'il n'en vienne pas aux mains.

À La Havane, cette quête des origines est loin de faire l'unanimité. « *En tout cas, il ne peut pas mettre les pieds dans le fambá. Qui peut vérifier ses dires ? Quelle initiation lui a été faite. Personne n'a réalisé d'enquête sur lui* » (Joany, membre d'Embemoro). Lors de la conférence donnée par Ivor Miller le 20 décembre 2007 au Quai Branly, une comparaison linguistique de certains termes tels qu'Usagaré ou Bekura Mendó les replacent dans une réalité géographique tangible, le premier désignant un endroit du Sud Cameroun (Usak Edet ou Usaghade) et le second un village Balondo (littoral camerounais). Malgré le bien-fondé de cette démarche qui souhaite aider les abakuás et les Efiks à rétablir une histoire commune, le résultat obtenu et les motivations des uns et des autres prêtent à controverse. La méthode de comparaison linguistique soulève des questions complexes. Outre l'absence d'explication sur l'origine et l'évolution des termes cités, c'est surtout le sens qui est donné à ces emplacements géographiques qui pose problème. Comme le relève justement Palmié (2007: 2) :

What if (irrespective of the origin of these words) Usagaré, Bekura Mendó or Enllenison designated assumable positions or state of being, established by chronotopic illocutionary devices that localize specific forms of agency and subjectivity in an « epochal » (Wagner, 1986) ritual frame of interpretation? If so, what would be gained by calling such locations or positionalities « Africa » in any other than a figurative way?

Ainsi la mémoire d'un passé africain et les références à des lieux géographiques reposent la question de la place qu'occupe l'Afrique aux Amériques²⁷¹ et, dans le cas abakuá, celui du mode de fonctionnement du rituel et son empreinte spatiale. L'Afrique présente dans le rite abakuá est clairement celle du mythe dans ses multiples versions²⁷². Cet ailleurs mythique est réactivé par le biais du signe (*firmas*), de la langue rituelle (*brikamo*) ou encore par la présence de l'*íreme*. Il s'agit d'un espace-temps et non d'une liste d'emplacements tangibles. L'ailleurs est à la fois géographique, spatial et temporel. Le temps du rite est un transfert symbolique direct à l'époque du mythe de *Sikán* : le patio et l'intérieur du temple sont le territoire de Bekura Mendo, les êtres humains qui s'y activent incarnent les pères fondateurs et les signes tracés à la craie matérialisent des séquences mythiques et des éléments naturels indispensables à l'efficacité symbolique du rituel (mort de *Sikán*, cours d'eau, etc.). Ainsi que le constate à juste titre Capone (2004: 8) « l'anthropologie afro-américaniste n'a jamais été limitée à un territoire et à une idée de culture conçue comme un tout autonome car il a toujours existé un « ailleurs », réel ou mythique, qu'il fallait prendre en compte ». La perception que les initiés ont du Calabar ou du moins de la région évoquée lors du récit mythique et à laquelle le rite et les noms attribués aux puissances font référence relève d'une projection mentale et d'une « géographie de la mémoire sacrée », appuyées par les dessins ou fresques qui la représentent. Contrairement à la *santería* ou au *palo* qui reprennent des noms de villes (*Ifé*, *Oyó*) comme lieux d'origine de certaines légendes ou lieux de naissance des *orishas* sans pour autant être visualisés par les adeptes et officiants, l'Abakuá inscrit son unique corpus mythique dans un ailleurs figuratif et concret qui est la condition-même de l'efficacité rituelle du *plante*. Bekura Mendo est la patrie de tous les abakuás, elle peut se matérialiser n'importe où ou presque par la magie et le pouvoir du signe, en ce sens Bekura Mendo est tout autant cubaine qu'africaine.

271 Ainsi que le constate Hernandez-Reguant, il faudrait aborder « African derived folklore as lived experience rather than an historical survival » (2009: 82). Cette idée d'une mémoire d'un passé africain qui passe par le corps et non par l'intellect ou la verbalisation est tout à fait pertinente pour analyser la place de l'Afrique aux Amériques.

272 L'Abakuá et son rapport à l'Afrique présente un cas unique dans l'histoire des Amériques noires. En effet, c'est la seule modalité de culte dont les adeptes dessinent des cartes géographiques représentant le territoire mythique de la légende de *Sikán* (voir Routon, 2005 ; Miller, 2009).

Le dynamisme du champ social caribéen se reflète directement dans les modalités d'adaptation des cultes afro-cubains à leur nouvel environnement et l'essor que connaissent ces pratiques. L'Abakuá, malgré ses contraintes liturgiques intègre un corpus religieux sur lequel les migrants s'appuient dans l'exil puisqu'il leur permet d'activer des réseaux sociaux denses et d'interpréter leur nouvel état de vie. Ce processus a jalonné l'histoire de l'apparition des modalités de culte afro-américaines et l'essor incroyable qu'elles ont connu au cours du siècle dernier. Leur capacité d'adaptation fait partie intégrante de leur structure intrinsèque et de l'hétérogénéité qui les compose. En ce sens, le processus engagé par Ivor Miller essentialise une certaine forme de pureté culturelle et fige certains composants du culte, au détriment d'autres, s'appuyant sur les aspects les plus visibles et spectaculaires du rituel, à savoir la danse, la musique, la langue, les costumes (Simon, 2008). En revendiquant un meilleur accès aux origines du culte abakuá, la diaspora cubano-américaine peut ainsi récupérer une partie du pouvoir détenu exclusivement par les « gardiens de la traditions », les hauts dignitaires de La Havane ou de Matanzas. L'échange avec les Efiks ne se base pas sur le partage d'un système symbolique ou de valeurs mais finalement sur des formes culturelles sorties de leur véritable contexte et stylisées. Reproduites sur une scène de théâtre, ces expressions artistiques peuvent être folklorisées et cristallisées. Vu de l'extérieur, ce type d'événement culturel crée l'illusion de la reconnaissance mutuelle de l'existence de l'Autre, que ce soit du point de vue abakuá ou Efik. Dans un autre registre, on rejoue l'arrivée de Colomb aux Amériques, la découverte de l'exotisme, de cet autre qui préfigure un passé glorieux (les royaumes du Calabar et la puissance des sociétés secrètes d'hommes léopards). Il ne s'agit pas de conquérir de nouveaux territoires mais bel et bien d'ouvrir un champ nouveau pour les sciences sociales et surtout pour le grand public. Les acteurs sur scène rejouent un moment unique qui rétablit une vérité historique comme le propose le prospectus imprimé à cette occasion :

C'est une rencontre exceptionnelle que le Théâtre Claude Lévi-Strauss a offert à ses spectateurs, hier soir. Envisager les migrations et l'esclavage peut se faire d'un point de vue historique, politique ou social. Lorsque le culturel s'y mêle et lorsqu'à deux siècles de distance, les chants et rituels se rejoignent, par-delà l'océan, on assiste tout simplement à un voyage spatio-temporel inédit²⁷³.

Comme le constate Routon (2005: 376), le danger de ce type de projet – outre les méthodes peu orthodoxes qu'ils utilisent – réside dans le fait qu'il tend à légitimer l'autorité de certains

273 <http://www.fluctuat.net/6021-Le-corps-animal-le-rituel-Abakua> (Consulté le 03.08.2009)

groupes au détriment des autres, ce qui peut avoir des effets politiques importants (Routon, 2005). Les leaders abakuás qui participent à ces événements sont des représentants d'une communauté en exil qui cherche à se positionner par rapport à la mainmise du Conseil Suprême sur les pratiques et aux discours des *ecobios* restés au pays. La plupart ont acquis leur notoriété aux États-Unis. À Cuba, leur position au sein de l'institution n'était pas relevante et ne procédait pas d'un leadership. « *Qui était Román ? Un rumbero naturel très connu, membre du Conjunto Folklórico mais en aucun cas une autorité au sein de l'Abakuá. Moi je le constate aujourd'hui, c'est un opportuniste qui a su saisir l'occasion avec Ivor Miller* » (Hector, 68 ans, membre d'Embemoro). Selon l'adage populaire qui préconise que « nul n'est prophète en son pays », Ivor Miller trouve l'opportunité de s'appropriier un angle d'approche novateur des études en sciences sociales sur l'Abakuá et surtout un nouveau terrain au moment où sa présence sur sol cubain était controversée.

La comparaison est difficile et a toujours été un point sensible des études afro-américaines en général suite aux travaux de Melville Herskovits et à sa recherche de traits culturels africains aux Amériques. En effet, de quelle Afrique s'agit-il ? Comment ne pas tenir compte du processus historique traversé par les différentes cultures ? Que recherche-t-on ? Alors que l'on fait face à des processus sociaux dynamiques et en constante élaboration, ce genre de démarche cristallise des formes culturelles au détriment d'autres et introduit la notion de tradition en guise d'enjeu de légitimité. Cette quête des origines de part et d'autre de l'Atlantique essentialise des formes culturelles par rapport à d'autres qui sont alors taxées de non conformes ou impures. La vision de l'Afrique qui est proposée semble alors ancrée dans un passé immémorial dont le mythe du bon sauvage n'est jamais loin et qui ignore les dynamiques sociales à l'œuvre des deux côtés de l'Atlantique, considérant les deux points de comparaison – l'Abakuá et les sociétés Ekpe – comme immuables et statiques. La pureté devient une condition de légitimité et contribue à l'élaboration d'un discours servi par les acteurs sociaux eux-mêmes. L'Abakuá s'était jusqu'alors très peu préoccupé de ses origines et de ses liens possibles avec une Afrique somme toute trop lointaine et abstraite ou alors si proche au moment du rituel que le territoire cubain délimité par l'enceinte du temple devient la terre des origines. Ces dernières années ont vu l'émergence d'une problématique commune à toute les religions afro-cubaines dont la base est la relation que ces dernières entretiennent avec l'Afrique et ses formes religieuses (voir Argyriadis, 2000 ; Gobin, 2007). En 2005, il fut question d'un voyage financé par l'Unesco au Nigeria pour certains hauts dignitaires abakuás de La Havane, sélectionnés selon leur compétence rituelle et surtout leur charisme. La

dimension économique de cette manœuvre est à prendre en considération dans une perspective transatlantique. Cet événement aurait permis un rapprochement certes culturel au premier abord, mais avant tout économique, tout en projetant une image de tolérance en célébrant la diversité religieuse de la nation (Routon, 2005: 394). Pour l'État, il s'agissait de démontrer une ouverture d'esprit, de se racheter une conduite par rapport aux persécutions des années '70 et de contrebalancer le pouvoir grandissant d'une diaspora cubaine aux États-Unis. Au niveau individuel, la perspective de pouvoir quitter le pays et l'envie de visiter une contrée lointaine étaient des motivations suffisantes pour entamer une réflexion sur les origines du culte. Routon (2005) évoque le président du Conseil Suprême Abakuá Angel Freire qui aurait envoyé une lettre de motivation à une communauté Efik du Nigeria pour exprimer son désir de renouer des liens avec la « culture-source » des pratiques abakuás et ainsi contribuer à rapprocher les deux nations. En 2006, soit une année plus tard, alors que la perspective du voyage transatlantique est tombée à l'eau, je m'entretiens avec Angel Freire sur les liens qu'il maintient avec l'Afrique. Sa réponse fait allusion à un ambassadeur du Ghana visitant la vieille Havane et surpris par des chants abakuás repris lors d'une *rumba* dans le quartier de San Isidro. « *Il m'a dit que ça ressemblait beaucoup à des chants de son pays mais sinon je n'ai aucun contact avec qui que ce soit* ». Aucune allusion n'est faite aux Efiks et encore moins aux rapprochements effectués sous l'égide d'Ivor Miller via les États-Unis. Visiblement, l'échec du projet de l'Unesco a précipité cette démarche dans les oubliettes, du moins momentanément. L'impossibilité matérielle de se rendre en Afrique contraint finalement les abakuás à se positionner face à ce processus et à le contourner. Cuba est alors revendiquée comme une terre sainte qui se suffit à elle-même et dont la force spirituelle éclipse toutes les autres. Sur la base de mon terrain de recherche, ce retour vers l'Afrique réel ou souhaité semble cependant n'être jamais la seule volonté des adeptes : soit c'est Ivor Miller qui conçoit et réalise le projet, soit c'est l'Unesco ou l'État cubain qui tirent les ficelles. Ainsi instrumentalisée, cette quête des origines mobilise l'espace transnational en parallèle avec les enjeux d'une pratique culturelle sur sol américain. La légitimité non seulement des pratiques mais avant tout du discours des acteurs sociaux est ce qui redistribue les cartes du pouvoir sur l'échiquier transnational et aussi à un niveau national.

J. De La Havane au web : la deuxième réforme de l'Abakuá

L'Abakuá est à une période charnière de son histoire et verra peut-être un changement structurel important s'effectuer au cours des prochaines décennies. Les événements des dernières années mettent l'accent sur les modalités de la transnationalisation religieuse et ses conséquences. L'ouverture et la dissémination des pratiques remettent en question le mode de fonctionnement de ce culte à un niveau local et remanie le paysage religieux en général. Des enjeux de pouvoir énormes sont au cœur de cette polémique et la rivalité entre abakuás restés au pays et ceux en exil ou encore entre disciples d'Ivor Miller et pourfendeurs de sa démarche structure le champ religieux. Ce qui s'intitule « mémoire culturelle », « survivance » ou « tradition » fait toujours référence à une fonction de pouvoir, de négociation, de re-création stratégique (Matory, 2005: 70). Toute innovation, à l'instar de la réforme menée par Andrés Petit en 1862 soit l'incorporation des blancs aux jeux de créoles havanais, l'introduction du crucifix sur les autels et la création de la charge liturgique d'Abasi, rencontre une résistance de la part de la majorité des adeptes et hauts dignitaires.

La deuxième réforme majeure serait celle qui se prépare actuellement soit la délocalisation des pratiques culturelles et la constitution de réseaux diasporiques. Ainsi, le premier mouvement initié par Petit aura influencé la composante sociale des *puissances* havanaises et le second leur ancrage territorial. Symboliquement, cet éclatement des composantes fondamentales de la structure abakuá implique un profond bouleversement pour un phénomène urbain cantonné aux zones portuaires de l'ouest de Cuba. Les disparités entre La Havane et Miami sont relayées par des conflits transnationaux dans le champ religieux qui sont le résultat de tensions sociales plus conséquentes. L'argent, jusqu'alors absent des motivations liturgiques abakuás devient un acteur à part entière des luttes de pouvoir de part et d'autre de l'Atlantique.

La définition de la cubanité dans ses multiples versions prend appui sur le corpus religieux afro-cubain – la *religión* selon Argyriadis (1999) – à considérer dans son ensemble malgré les particularités locales. L'identité abakuá est mobilisée lors de l'exil, au même titre que les autres ressources identitaires et ce en dépit de l'absence de pratique rituelle. Ainsi, la sociabilité masculine traverse l'Atlantique et doit trouver de nouveaux espaces de représentation, comme par exemple la *rumba* de Central Park où l'identité abakuá se met en scène et est source de prestige pour les initiés. L'altérité alternative qu'incarne l'archétype du

Cubano-américain aux yeux des résidents de l'île soit une altérité qui se place dans un continuum entre Cubains habitants Cuba, Cubano-américains et étrangers, *yumas* ou encore touristes se veut une définition en miroir de celui qui est resté au pays. La religion devient dès lors un marqueur identitaire mobilisé et instrumentalisé par des familles rituelles, des communautés religieuses que l'exil scinde et oppose. Être cubain, au-delà d'une nationalité, englobe toute une série de pratiques que la Période Spéciale a accentuée. Le partage d'un quotidien et de ses difficultés, l'accès au marché noir, le recours à l'audace, au double discours sont autant de paramètres identitaires qui font partie d'une cubanité liée à un ancrage territorial local dont la diaspora cubaine de Miami est éloignée.

L'approche comparativiste qui consiste à souligner la continuité culturelle entre l'Afrique et l'Amérique mériterait d'être remplacée par une nouvelle approche qui prenne en compte l'espace de circulations des acteurs sociaux, des symboles et des savoirs et la constitution de réseaux transnationaux; le chercheur devra alors porter son attention sur les efforts de systématisation du savoir religieux menés par les élites des religions afro-cubaines : les gardiens de la tradition (Capone, 2004: 15) et sur l'usage qui en est fait par les adeptes au quotidien, tant dans les discours que dans les pratiques. Ce nouvel angle d'approche qui consiste à repenser la transnationalisation des pratiques religieuses en terme de réseaux s'avère tout à fait pertinent au regard des enjeux translocaux qui élaborent une nouvelle idée de l'Abakuá en relation avec les discours souvent contradictoires des adeptes de part et d'autre de l'Atlantique.

VIII. Le corps comme support de l'identité religieuse

[Extrait du journal de terrain, date 6 juillet 2008]

Mercredi après-midi, le patio de l'UNEAC est plein à craquer. Étrangers en quête d'authenticité, *jineteros* avec leur protégés ou encore personnalités du quartier se côtoient pour assister, comme chaque semaine, à une performance scénique de *rumba* produite par un goupe local. Les tables et chaises en plastique sont prises d'assaut et les retardataires se rangent le long du portail grillagé pour apprécier le spectacle qui va commencer. Bière et rhum sont au rendez-vous et circulent de mains en mains par cette chaude après-midi du mois de juillet. Dans un coin de la scène, les musiciens et danseurs se préparent. Tout de blanc vêtus, une casquette bolchévique vissée sur le crâne, ils s'apprêtent à commencer leur représentation. Arrive un homme dans la cinquantaine, grand et bien bâti, portant une *guayabera* bleu clair, la chemise traditionnelle cubaine et une casquette de base-ball. « *Asere*, mon *ecobio*, quel plaisir de te voir ». L'un des musiciens agite les bras et va à sa rencontre, ils se serrent la main puis, lèvent simultanément leur paume en faisant pivoter leurs pouces respectifs l'un contre l'autre. Cette façon de se saluer ne laisse planer aucun doute sur leur affiliation religieuse. Ils sont tous deux abakuás. L'homme à la chemise bleu clair ne cache pas sa joie et tape fraternellement sur l'épaule du musicien qui, dégainant une bouteille d'Habana Club, lui propose aussitôt de partager un petit verre de rhum. « Mon frère, tu avais disparu de la circulation. J'ai encore parlé de toi le mois passé avec Chacha (fondateur des Muñequitos de Matanzas²⁷⁴) qui m'a dit que tu étais parti en tournée en Espagne, trinquons donc à nos retrouvailles ». Selon toute évidence, l'abakuá qui vient d'arriver est aussi musicien et se produit dans des tournées internationales. Les deux *ecobios* commencent enfin à évoquer le bon vieux temps, s'exclamant à voix haute et gesticulant avec les mains dans les moments forts de leur narration. Arrive un troisième larron, plus jeune, le torse bombé, une

274 Groupe de *rumberos* internationalement réputé.

médaille massive de la Vierge de la Charité du Cuivre au cou, la démarche chaloupée. « *Que bola mi ambia ?* » (quoi de neuf mon frère ?). Il fait partie de la troupe des musiciens et salue le visiteur avec respect. Ce dernier éclate d'un rire tonitruant. « Regarde ce malappris, comme il a fière allure, la bonne vie.. » (*mira este descarado, que bonito esta, que buena vida*) et feint même de frapper le jeune en plein ventre. Ce dernier sourit, découvrant quatre dents en or et relève la boutade. « Pas autant que toi, on te disait perdu à l'autre bout du monde (*no tanto como tu, se te hacia perdido en el yuma*). Rattrapant la main qui se dirigeait vers son ventre, il la serre énergiquement puis relève la paume en croisant les pouces. À son poignet, un bracelet épais en perles vertes et jaune atteste de sa fonction de *babalao*. Ainsi, il est abakuá, *santero* et *babalao*. « Tu restes un moment ? » demande le plus âgé à l'homme à la chemise bleu clair. Ce dernier acquiesce. « Je t'appellerai sur scène pour une petite prestation si ça joue pour toi ». « Avec grand plaisir mon frère, je suis à ton service » répond l'homme à la *guayabera*. Il campe sur ses pieds, s'appuie contre une colonne et croise les bras. Les épaules bien droites, il toise l'assemblée, reconnaît quelqu'un au loin et lève un pouce en l'air pour signifier que tout va bien. La musique commence. Sur scène se trouvent trois chanteurs qui font les chœurs, un joueur de congas, un soliste qui joue des claves et une femme. Le présentateur annonce le groupe qui vient de Matanzas. Après quelques *rumbas*, l'endroit se chauffe, le public reprend les chœurs à l'unisson, un homme et une femme miment une parade amoureuse et mettent en scène une *rumba*. Sur deux temps, l'homme, par des mouvements saccadés, improvise une marche autour de la femme. Il balance ses bras et coudes en rythme de chaque côté de son corps. La femme, un mouchoir à la main, joue le jeu de la séduction. Ondulant des hanches, elle se frotte à son partenaire, le provoque puis l'esquive. Le public est conquis et applaudi à tout rompre, plusieurs couples improvisés se mettent alors en scène à tour de rôle. Le musicien plus âgé annonce alors au micro la présence d'un membre prestigieux. « Mon frère el Meta est avec nous aujourd'hui et je l'invite à improviser une *rumba*²⁷⁵ abakuá ». L'homme à la *guayabera* monte sur scène et salue le

275 Selon Torres Zayas (2006: 13) l'Abakuá est le culte afro-cubain qui est le plus étroitement lié à la *rumba*. En effet, de nombreux *rumberos* fameux étaient abakuás comme Chano Pozo ou Ignacio Piñeiro. De plus, au moment du *plante*, l'*íreme*, par son langage corporel, dialogue réellement avec le *Moni-Bonko*, le musicien qui joue du *Bonko Enchemiya*, le tambour à percussion abakuá tout comme le danseur de

public. « Merci mon frère, c'est un honneur de partager l'estrade avec vous ». Il entonne alors un chant abakuá que le chœur reprend, accompagné de percussion. Un jeune danseur se lance dans l'arène, mouchoir à la main. Il mime les gestes de l'*íreme*, se déplace en croisant les jambes de biais, agitant les bras et passant ses mains sous ses aisselles tout en regardant par-dessus son épaule. Par moment, il cesse brusquement tout mouvement, marque une césure dans la danse puis reprend. Droit comme un piquet, il bombe le torse, secoue ses hanches en tenant ses deux mains côte à côte devant sa poitrine, les bras légèrement repliés, comme le fait l'*íreme* lorsqu'il veut faire résonner les clochettes qui pendent à sa ceinture. Il tourne sur lui-même, le coude levé dans le sens de la rotation puis s'agenouille en levant les bras au ciel. À grandes enjambées nonchalantes, les bras en mouvement, il se dirige vers le public, stoppe son avancée et remet le mouchoir à un homme d'une cinquantaine d'années, assis au premier rang. Par ce geste, il passe le relais et invite ce dernier à réaliser une performance. Le public applaudit à tout rompre et une clameur s'élève lorsque le danseur suivant se lève, visiblement il est connu de tous dans le patio²⁷⁶.

Ce moment croqué au hasard de la vie culturelle havanaise, dans un lieu connu pour réunir intellectuels, artistes, touristes et *jineteros* montre quelles sont les modalités d'une identité abakuá hors du contexte de l'*ambiente* mais dans un lieu où va se produire une performance scénique abakuá. Le corps des uns et des autres exprime alors cette sociabilité particulière te la met en scène. Ainsi, le corps, séparé en deux catégories par Mary Douglas (1966) soit d'un côté le corps physique et de l'autre le corps social²⁷⁷ a longtemps été tenu à distance des analyses anthropologiques car considéré comme moins prestigieux que les cosmogonies et autres systèmes symboliques ou politiques. De plus la description des gestes et autres « techniques du corps » selon le concept de Mauss (1936) est chose difficile. De manière paradoxale, le corps et ses manifestations se traduisent mal en littérature et perdent leur

rumba dialogue avec le joueur de conga.

276 Le lien historique entre la *rumba* et l'Abakuá viendrait du fait que l'Abakuá a organisé des grèves au port de la Havane pour lutter contre l'exploitation. Ainsi, selon Goyo : « où il y a de la *rumba*, il y a de l'Abakuá et où il n'y a pas d'Abakuá, il n'y a pas de *rumba* » (Jottar, 2009: 13).

277 Asad (1997: 45) distingue corps individuel, corps social et corps politique qu'il définit comme suit : le corps individuel est l'expérience vécue du soi, le corps social est l'usage représentatif du corps et le corps politique le contrôle social des corps individuels et collectifs.

potentiel évocateur. Pour l'ethnographe, c'est un véritable casse-tête que de devoir décrire des rites, des danses ou encore des gestes d'artisans, le passage à l'écrit leur ôtant une grande partie de leur poésie et rendant ennuyeuse toute lecture. Toutefois, le corps occupe une place prépondérante dans la relation que l'homme entretient avec son environnement et ses pairs, il ne se contente pas de réaliser des actes, il est ces actes. Comme l'expriment Ingold et Vergunst (2008: 2) : « Walking is not just what a body does; it is what a body is ». D'où une grande difficulté à exprimer le lien qui relie le corps et les pratiques sociales, de quelle manière l'un influence l'autre et vice-versa (Coakley, 1997: 8). Le corps ne se contente pas d'être, il devient à son tour d'après les significations qui lui sont conférées et les performances qu'il est amené à produire, c'est le dilemme entre « produire un corps » et « être un corps » (Turner, 1997: 19). À priori, il n'existe pas de corps donné qui se contente de se présenter au monde selon son essence. Le corps est un construit culturel qui se modèle depuis la petite enfance et se met en scène selon des paramètres fluctuants en fonction des contextes. Représentation tangible de l'être humain, il ne peut cependant être interprété sur son simple aspect visuel et physique. Le corps de chacun est le fruit d'un long apprentissage sensoriel et technique. L'individu qui l'habite le façonne selon les paramètres de la société dans laquelle il vit et cette enveloppe charnelle est une carte de visite qui identifie chaque personne et la rend reconnaissable aux yeux d'autrui. À ce titre, le corps est certainement le sujet principal de l'anthropologie qui étudie des systèmes de pensée et de représentations traduits et transmis par le corps des individus. Comme le relève justement Csordas (1990: 5) :

The body is not only an object to be studied in relation to culture but is to be considered as the subject of culture.

Les croyances et la religion se basent aussi sur des techniques du corps dont la maîtrise assure une meilleure communication avec l'au-delà. Ainsi les religions afro-cubaines dans leur ensemble sont des religions où la dimension corporelle est centrale, notamment à travers l'usage de la transe et de la danse. En ce sens, l'Abakuá ne fait pas exception à la règle même si sa relation avec le divin est foncièrement différente des autres modalités de cultes afro-cubains. Aucun artefact ou signe distinctif n'accompagne l'initié dans son quotidien, il ne possède aucune amulette, bracelet ou marque sur le corps qui atteste de son affiliation religieuse. Pourtant les adeptes prétendent pouvoir identifier facilement qui est abakuá, rien qu'à la façon dont l'individu se comporte dans l'espace public et selon son apparence physique.

La place essentielle occupée par le corps des initiés dans la définition d'une identité abakuá semble donc indiquer que l'enveloppe charnelle des adeptes est le support matériel des croyances religieuses. De manière schématique, le corps de l'initié est la croyance abakuá. Il la produit et la reproduit en regard avec le collectif des hommes, incarnant en cela une véritable «technologie de la créativité» qui fabrique du sacré et dans ce cas précis une masculinité sacralisée que le mythe et le rite soutiennent et légitiment. En effet, il existe une manière d'être abakuá, de parler abakuá, de bouger abakuá qui, au-delà du simple stéréotype, permet de repenser la pratique religieuse et ses modalités. Sans pour autant faire l'impasse sur le système rituel et sa symbolique, je considère que le corps des initiés, dans sa matérialité et sa mise en scène, est l'incarnation du système de valeurs abakuás et le véhicule de la religiosité. L'expérience de l'adepte est certainement le vecteur le plus important de la religion abakuá qui se traduit par un apprentissage corporel réactivé et personnalisé au quotidien et lors des cérémonies. La croyance abakuá, au sens d'investissement du sujet dans une proposition soit une modalité de l'affirmation et non son contenu (Certeau, 1998: 260) prend assise sur le corps des adeptes qui est sa matière première, d'où la nécessité absolue d'une constante mise en scène de soi face à la collectivité afin de perpétuer le culte. Le corps individuel rencontre le corps social, s'y mesure, s'y compare et en fait partie. Personne ne peut être abakuá seul, dans l'introspection et le recueillement, contrairement aux autres cultes afro-cubains qui offrent à leurs initiés des plages d'autonomie importantes et la possibilité de réinterpréter leur destin au regard de la religion. L'homme abakuá existe dans le regard de l'autre et de ses *ecobios* avant tout. Seul, il n'est rien alors que, de manière paradoxale, devenir abakuá permet justement de révéler une individualité de mâle dont le corps est le support. Jottar (2009: 5) évoque un «corps acoustique» soit :

a social body acting within a percussion culture that builds a spiritual bond through musical/performance traditions preserved in the African diaspora.

Ce corps acoustique serait justement le support d'une communauté acoustique abakuá dont le référent commun serait un lien entre le son émis par le tambour sacré *Ekue* et les sentiments qu'il produit chez les initiés. L'invisibilité du tambour sacré est ainsi caractéristique de l'épistémologie abakuá du sacré qui se base sur l'incorporation d'un son plutôt que sur une représentation visuelle (*op. cit* : 15). Cependant, de mon point de vue, il ne faut pas négliger l'importance du visuel dans l'analyse du sacré abakuá puisque la mise en scène d'un genre sacralisé passe justement par toute une palette d'expressions corporelles telles qu'une

démarche nonchalante et assurée, un regard de biais et altier ou encore des gesticulations emphatiques des mains pour accompagner la parole.

Au final de ma recherche, j'en conclus donc qu'être abakuá est une identité qui passe avant tout par un rapport particulier au corps, inspiré directement des modalités de présentation de soi en vigueur dans l'*ambiente* havanais²⁷⁸. En effet, être abakuá implique une certaine manière de se comporter dans l'espace public et au cours de ses interactions avec les autres membres du groupe, les *ecobios* qui valident ou infèrent une réputation d'homme sans peur.

Il existe effectivement une véritable difficulté à classer les pratiques abakuás et les catégoriser en tant que religion. D'une part, la relation ambiguë que les adeptes entretiennent avec le tambour sacré *Ekue*, intermédiaire sur terre d'Abasi le dieu suprême, est rarement verbalisée comme telle par les initiés. D'autre part, les cérémonies abakuás, leur efficacité rituelle, ainsi que le système de perpétuation du culte – initiation de nouveaux membres, création de nouveaux *jeux* – révèlent l'importance fondamentale du social dans les motivations des initiés. Cependant, mon propos n'est pas de minimiser l'aspect religieux et de considérer l'Abakuá uniquement d'un point de vue social. Aux dires des acteurs sociaux, il s'agit d'une religion puisqu'ils se définissent eux-mêmes comme « religieux », plaçant à même niveau le reste de leurs engagements spirituels. Ainsi Tomás, du quartier de Jesús María, se déclare « *spirite, palero, abakuá et babalao* ». Le discours des initiés étant la source première de mon analyse, il me paraît évident qu'il doit être pris au sérieux, en dépit de ses contradictions apparentes. Toutefois, le rituel abakuá, sa liturgie, son herméneutique restent absents de mon analyse pour deux raisons majeures. En tant que non-initiée et dans l'impossibilité absolue de le devenir, je n'ai pas eu accès à la cérémonie initiatique à l'intérieur du *fambá*, je n'en connais la trame que grâce à la description précise faite par Cabrera (1975). De surcroît, j'ai décidé de focaliser mon analyse sur des aspects du culte négligés dans la littérature anthropologique sur le sujet, à savoir la construction de la masculinité, l'institutionnalisation des pratiques et la transnationalisation religieuse. Ce choix méthodologique s'est avéré judicieux puisqu'il me permet, dans une logique graduelle qui va

278 Pour une analyse du rapport entre race et corps ou comment produire une identité raciale par le corps, voir Ramos Zayas (2011) qui analyse des migrants afro-américains et latinos aux États-Unis. Ainsi la performance d'une identité noire passerait non seulement par l'adoption d'un certain code vestimentaire mais aussi par « a performative alteration of one's affect » (op. cit : 29). Sur la même thématique, voir Fassin (2005: 420) qui argumente que le corps est le lieu de l'expérience raciales par excellence et qui propose de penser en termes de processus tant pour le corps et la race (embodiment and racialisation). Il pose la question suivante : how bodies become racialized, how races become embodied (op. cit. : 421)?

de l'individu à l'institution, l'État puis l'espace transnational, d'inscrire les pratiques abakuás dans un continuum symbolique et social dont le corps des adeptes est le fil conducteur et le dénominateur commun. Ainsi, ce chapitre final représente logiquement l'aboutissement d'une réflexion générale sur cette société secrète d'un point de vue relationnel²⁷⁹. En effet, c'est au moment de boucler la rédaction de la partie sur l'institutionnalisation et de me pencher sur l'Abakuá en tant qu'espace de contrepouvoir que le corps des initiés m'est apparu comme l'élément fondamental qui reliait mes chapitres entre eux.

En tout premier lieu, le processus initiatique vécu par le novice au moment de devenir membre à part entière de la société secrète abakuá est une démarche éminemment corporelle.

Initiations is first and foremost a disruption in the habitus and it is this rather than any precept, rule or stage management that sets in train the social and personal alterations whose visible bodily aspect is role reversal. (Jackson, 2006: 327)



Figure 31 : Íreme chevauchant un néophyte
(Photo Felipe Baró Díaz)

279 Comme le relève Guennoun : « Là se saisit au plus près l'apport fécond de Foucault à la question du pouvoir : le pouvoir n'est ni une essence, ni une substance : il est d'abord relationnel, relation à l'autre, à soi, entre les autres et eux-mêmes. (...) Et le lieu privilégié de son exercice, qu'elles qu'en soient les formes, c'est le corps individuel ou social » (2004: 139).

L'adepte prend conscience de son nouvel état au fur et à mesure du processus rituel qui le consacre pleinement à un nouveau rôle social et religieux. Malmené par l'*íreme* Eribangando qui le frappe, lui grimpe sur le dos puis bousculé pour entrer dans le temple où il restera agenouillé dans l'obscurité durant des heures, le novice vit dans sa chair son changement de statut.

À partir de ce moment, il fait corps avec le reste des initiés, les *ecobios* qui le soutiennent en tant qu'individu et s'appuient sur lui à la fois. L'aspect collectif d'une initiation abakuá contraste avec l'individualité qui est de mise dans le *palo monte* ou la *santería*. Le destin de l'*indísime* n'est pas entre les mains des dieux mais dépend de son attitude personnelle et du collectif des hommes. En cela, l'initiation abakuá ne marque pas une rupture entre un avant et un après, transformant le candidat comme dans le cadre de l'*asiento santero*. L'admission au sein d'une *puissance* confirme une masculinité déjà présente auparavant et ne demandant qu'à être révélée au grand jour par ce biais. Le corps de l'initié est le support de cette identité de genre que le rituel valide et renforce. *Ekue* ne transforme pas les hommes, il les réunit sous une même bannière et sacralise leur sociabilité et leur masculinité en construction. En quelque sorte, il les responsabilise face à leur nouvelle affiliation religieuse et surtout face aux *ecobios* et au collectif dirigeant.

Le corps de l'initié qui joue un genre parfois jusqu'à la parodie ou à l'outrance est le même que celui qui exécute de manière informelle la danse de l'*íreme* dans le patio des temples abakuás ou lors de la *rumba* de Central Park à New York. Ces mouvements obliques caractéristiques de l'Abakuá sont l'une de ses marques distinctives et permettent d'identifier celui qui les réalise comme initié, où qu'il se trouve. L'*íreme* peut être interprété comme la manifestation matérielle de la croyance abakuá qu'il incarne anthropomorphiquement²⁸⁰. Cet ancêtre personnifié, tantôt tatoué sur le dos de ses initiés, tantôt reproduit sur des souvenirs pour touristes est le symbole par excellence de la société secrète abakuá. Les *plazas* qui représentent un *íreme* doivent généralement être des danseurs émérites mais quiconque endosse ce costume n'est pas forcément préposé à cette tâche. Le costume de l'*íreme* est normalement « chargé » rituellement, c'est-à-dire qu'il est porteur d'une force sacrée qui rejaillit sur celui qui le revêt. Cependant, il ne s'agit en aucun cas d'une transe religieuse comme celle des *orishas* ou des *infumbes* ou l'initié perd connaissance et ne se rappelle

280 Pour une réflexion sur le corps des dieux et son interprétation par rapport au corps des hommes, voir Vernant (1986).

absolument pas des actions réalisées durant ce laps de temps. Le danseur qui incarne l'*íreme* se souvient parfaitement de ce qu'il a fait et de son identité individuelle. « *Quand un danseur endosse le costume (saco), il dit qu'il va se charger (se va a cargar), c'est une sensation inexplicable* » affirme Efrén, 52 ans, *plaza*. Il interagit peu avec le public, contrairement à d'autres entités *santeras*, *paleras* ou encore spirites qui invectivent l'assemblée et prédisent parfois l'avenir. Son rôle est de purifier les néophytes comme *Eribangando* ou d'enterrer les défunts comme *Anamangui*. Il est totalement muet et guidé normalement par *Enkrikamo*, le *plaza* qui lui donne des ordres et l'oriente dans l'espace.



Figure 32 : *Enkrikamo* guidant un *íreme*
(Photo Géraldine Morel)

Hormis cette présence anthropomorphique, de nombreux initiés exhibent leur talent en dansant²⁸¹ dans le patio des temples sous l'œil admiratif d'un public connaisseur sans pour autant endosser le costume. Cette même gestuelle est reprise lors de la *rumba* de Central Park est une source de fierté pour des adeptes en exil. Cette danse est facilement identifiable par la communauté religieuse afro-cubaine de La Havane, Matanzas et Cárdenas. Elle incarne la virilité, l'esthétique abakuá ainsi qu'une forme de sociabilité puisqu'elle a besoin d'un public averti pour l'apprécier et la juger. Jottar (2009: 16) donne l'exemple d'une *rumba* filmée à New York où un abakuá remarque qu'il ne s'agit en aucun cas d'une performance religieuse mais plutôt d'un entraînement, comme dans le patio d'un temple abakuá de la Havane. En l'absence de temple, Central Park devient un patio transnational abakuá où *marielitos* et *balseiros* reproduisent un espace abakuá qui abolit les frontières entre sacré et public.

L'*íreme* est un personnage complexe qui joue sur deux registres : le sacré et le profane qu'il matérialise le temps d'une danse. L'ambiguïté de son statut n'est que le reflet de l'ambiguïté générale de la religiosité abakuá où la frontière entre sacré et profane reste floue et sujette à négociation. Dans un contexte transnational, lors du festival abakuá d'août 2009 à Miami, de nombreux costumes d'*íremes* furent confectionnés et endossés sans que cela ne remette en question le caractère profane de la manifestation. Pourtant, l'*íreme* n'est ni un déguisement, ni une simple représentation folklorique. Il reste investi de sens identitaire par les adeptes qui l'observent ou le mettent en scène et matérialise une présence sacrée le temps du rite. Dès lors, son intervention n'est jamais totalement située dans le registre du profane.

Selon Hagedorn (2001: 117) :

It is the memory of the utterance that moves fluidly from religious to profane, radiating outward to imbue a secular folkloric performance with possible sacredness. And the experience of translating the sacred into the secular is mediated through the body. In fact, the primary goal of a mimetic folkloric performance seems to be the resurrection of potential sacredness during the circumscribed length of the staged performance.

En 1961, Victor Herrera (voir chapitre VI), *Iyamba* d'Isún Efo, fonde Efi Yangaremo, une troupe folklorique qui va reproduire des chants et des danses abakuás dans l'espace public. Tous ses membres – sauf deux ou trois à cause de leur jeune âge – étaient initiés. Cette démarche est totalement novatrice et marque le début d'un nouveau type de folklorisation selon des préceptes révolutionnaires.

281 Sur le sens du corps en mouvement dans la danse voir Williams (1999).

En 1964, lors du concert abakuá organisé par Argeliers León, pour la première fois, l'Abakuá, discriminé et redouté, allait être célébré à travers une manifestation organisée par l'État, ce type de performance visant à exprimer les valeurs révolutionnaires (voir Hagedorn, 1995). Le *ñañigo* devient alors un acteur de théâtre tout en restant un phénomène ethnographique (Brown, 2003: 199). Au-delà de l'événement artistique, il s'agit de se réapproprier des formes culturelles propres du patrimoine cubain. C'est une première pour les abakuás qui se retrouvent propulsés sur une scène de théâtre face à un public inhabituel. Ainsi que le commente León à Hagedorn (2001: 142), les acteurs entonnaient les mêmes chants que lors de leurs rituels. Jean-Paul Sartre, présent sur les lieux, s'extasie face à un drame comparable aux meilleures tragédies grecques car il établit un dialogue entre l'audience et le public. D'ailleurs de nombreux abakuás présents dans le public entrèrent en dialogue avec les acteurs sur scène, comme s'il s'agissait d'un *plante*. À Paris, lors de l'évènement organisé par Ivor Miller au Quai Branly (voir chapitre VII), un *íreme* a dansé sur la scène du théâtre Lévi-Strauss au son des instruments abakuás. Pourtant la manifestation, en dépit de son caractère solennel, ne se situe pas du point de vue des adeptes dans un registre sacré ou rituel, que seul le tambour sacré *Ekue* semble valider. Au terme de ma recherche, je crois pouvoir affirmer que les pratiques religieuses abakuás ne sauraient être circonscrites à la chambre sacré *fambá* et à son contenu. Ce qui se passe dans le patio, l'*isaroko* – purification des *indísemes*, chants, danses des *íremes* et des initiés, interactions verbales, sortie des bâtons (*muñones*), procession (*beromo*) – non seulement fait partie intégrante du rituel mais produit également du sacré et du religieux. La dichotomie établie par les adeptes entre intérieur/extérieur, sacré/profane, *fambá*/patio n'est pas complètement imperméable dans les pratiques. Rituellement, certains objets sacrés sont déplacés de l'un à l'autre sans pour autant interrompre leur fonction religieuse. C'est le cas du tambour d'*Isué*, le *Sese Beromo*, considéré comme le second tambour sacré après *Ekue*. Suite à une fonction à l'intérieur du temple (voir Cabrera, 1975), le *Sese* est sorti lors de la procession et manipulé par son responsable. Exhibé aux yeux de tous, il sert de représentation d'une *puissance* donnée au moment d'un *plante* et fait office de « carte de visite » au même titre que les autres tambours (*Enkrikamo*, *Ekueñon*, etc.) et les bâtons (*Mokongo*, *Iyamba*, *Mosongo*, *Absasonga*). Tous ces attributs²⁸² font étalage de la force sacrée d'un groupe abakuá.

282 Pour plus de détails sur la culture matérielle abakuá, ses origines et sa créativité actuelle voir Brown (2003).



Figure 33 : Procession d'Efi Erukanko
(Photo Felipe Baró Díaz)

De mon point de vue, la différence principale entre la scène de théâtre du Quai Branly et le patio d'un temple abakuá ne réside ni dans le type d'instruments ou de chants qui sont mobilisés (voir Simon, 2008), ni dans l'efficacité rituelle du *plante* mais plutôt dans le type d'interactions sociales qui s'y déroulent. Le patio d'un temple est un lieu d'échanges verbaux intenses, de négociations identitaires, de mise en scène des individualités, de jeux de pouvoir exacerbés²⁸³ alors que la scène du théâtre Lévi-Strauss produit un spectacle esthétique face à un public discipliné et attentif. Certes, les enjeux de pouvoir sont présents sur la scène parisienne mais pas selon les mêmes modalités en vigueur au sein de l'*ambiente* havanais. Hormis au moment du débat qui suit la représentation (voir page 288) qui opposa principalement un chercheur français à certains membres du groupe et permit à une *guapería*

283 « Bien des problèmes prenaient naissance dans la rue mais se réglèrent au moment des plantes » confirme Virgilio, 84 ans.

refoulée de s'exprimer en plein jour, mobilisant ainsi des référents identitaires issus de l'*ambiente*, la représentation se déroula sur un mode aseptisé, aux antipodes du climat exalté des patios des temples havanais.

Le corps de adeptes est le trait d'union qui relie ces différentes « scènes » abakuás : les cérémonies, les représentations folkloriques ou encore l'arrière-cour d'une maison de la banlieue de Miami. Il reste très difficile d'être abakuá en solitaire, sans la présence des *ecobios* puisqu'il ne s'agit pas d'une religion qui établit un dialogue privilégié avec des entités divinisées, à l'instar de la *santería* ou du *palo monte*. L'identité abakuá repose principalement sur un collectif d'hommes et non sur une pratique religieuse individuelle. Alors que la pratique *santera* se matérialise sur des autels religieux, face aux soupières qui contiennent des pierres (*otanes*) personnifiant les *orishas*, l'Abakuá ne bénéficie d'aucun support matériel pour appuyer sa croyance qui repose sur une communauté d'adeptes. De manière paradoxale, malgré le *modus vivendi* individualiste des initiés et la construction d'une masculinité basée en grande partie sur une réputation acquise à titre personnel, l'Abakuá repose entièrement sur des pratiques collectives. Ainsi, c'est dans l'interaction avec les autres membres du groupe que se matérialise la croyance abakuá dont le corps des initiés est le support principal. Qu'il s'agisse d'échanges verbaux, de provocations, de rivalités, de danses qui mettent en scène deux individus ou plus ou alors une certaine manière de marcher, de s'habiller qui requièrent un public ou un spectateur pour être validées, l'identité abakuá repose sur une compétition et une émulation dont l'*ecobio* est un élément indispensable. Cette collectivité des pratiques et de la sociabilité rend possible un contrôle des membres et complique toute velléité d'indépendance ou de réforme. Le corps des initiés reste certes individuel mais se projette collectivement et en public, c'est seulement à ce moment qu'il prend tout son sens.

Au final, c'est le corps qui permet de condenser le sacré et le profane en un même lieu, à la fois physique et symbolique. Il permet aussi de négocier un savoir historique et contemporain par le biais du mouvement (Jottar, 2009: 15). Le corps devient le lieu de tous les possibles car il transcende sa condition physique et permet de penser la pratique religieuse, le culte du secret²⁸⁴ et l'identité de genre. Il précède de beaucoup l'expression verbale et la remplace avantageusement car il traduit ce côté « épidermique et viscéral » (Warnier, 2004: 30) que

284 La mise en scène du secret et sa gestion dans l'espace public passent aussi par une attitude corporelle. « The various dichotomies of trick and technique, intellect and intuition, secrecy and public secrecy, are deferred by a series of other epistemic efficacies given in a body dancing the question under an open sky. » (Taussig, 1998: 250).

l'écrit et les paroles peinent à exprimer. Et je m'avance à affirmer qu'il y a quelque chose de profondément viscéral à incarner, revendiquer et mettre en scène une identité abakuá.

Dans un contexte transnational, ce corps, qui surjoue une identité de genre parfois jusqu'à la caricature, se met en scène sur Youtube au moment de revendiquer une identité abakuá dans l'exil. La réflexion faite par Monguí lorsqu'il visionne les images du festival abakuá de Miami en août 2009 questionne les paramètres d'une pratique religieuse et sa mise en scène : « Si je ne le savais pas, je penserais que tout a été filmé aux Pocitos ou à Pogolotti. On dirait le patio d'un temple un jour de *plante* ! ». La vidéo amateur montre des musiciens qui scandent les slogans de leur *puissance* respective, de la même manière que lors des cérémonies initiatiques. Les instruments utilisés sont des instruments de culte et l'atmosphère survoltée est similaire à celle d'un *baroko*. Un verre en plastique rempli de rhum circule de mains en mains, les participants se réunissent autour des musiciens, évaluent la performance de l'*íreme*, frappent des mains, échangent à voix haute, s'invectivent mutuellement, exactement de la même manière qu'à La Havane. Cependant, il n'y a aucun enjeu rituel apparent, en-dehors de la réunion sociale : personne ne sera consacré par le tambour sacré *Ekue*, la Voix reste muette et le *fambá* fermé. Pourtant, il s'agit bel et bien d'une cérémonie abakuá, efficace socialement parlant en dépit de sa non-efficacité rituelle. Le festival abakuá de 2009 à Miami produit du sens et réunit une communauté religieuse éparse. Au moment de la rencontre, la distance géographique avec la terre d'origine s'abolit en même temps que la distance sociale qui sépare les *ecobios* entre eux aux Etats-Unis.

Être abakuá à La Havane ou à Miami consiste finalement à adopter des normes comportementales facilement déchiffrables en public. Les codes de conduites ne changent pas d'un côté ou de l'autre de l'Atlantique. Le corps de l'individu continue à mettre en scène le genre aux yeux d'un public averti et l'identité abakuá se traduit par une gestuelle connue de tous : épaules bien droites, démarche nonchalante, regard oblique et mouvements des mains qui appuient l'expression orale.

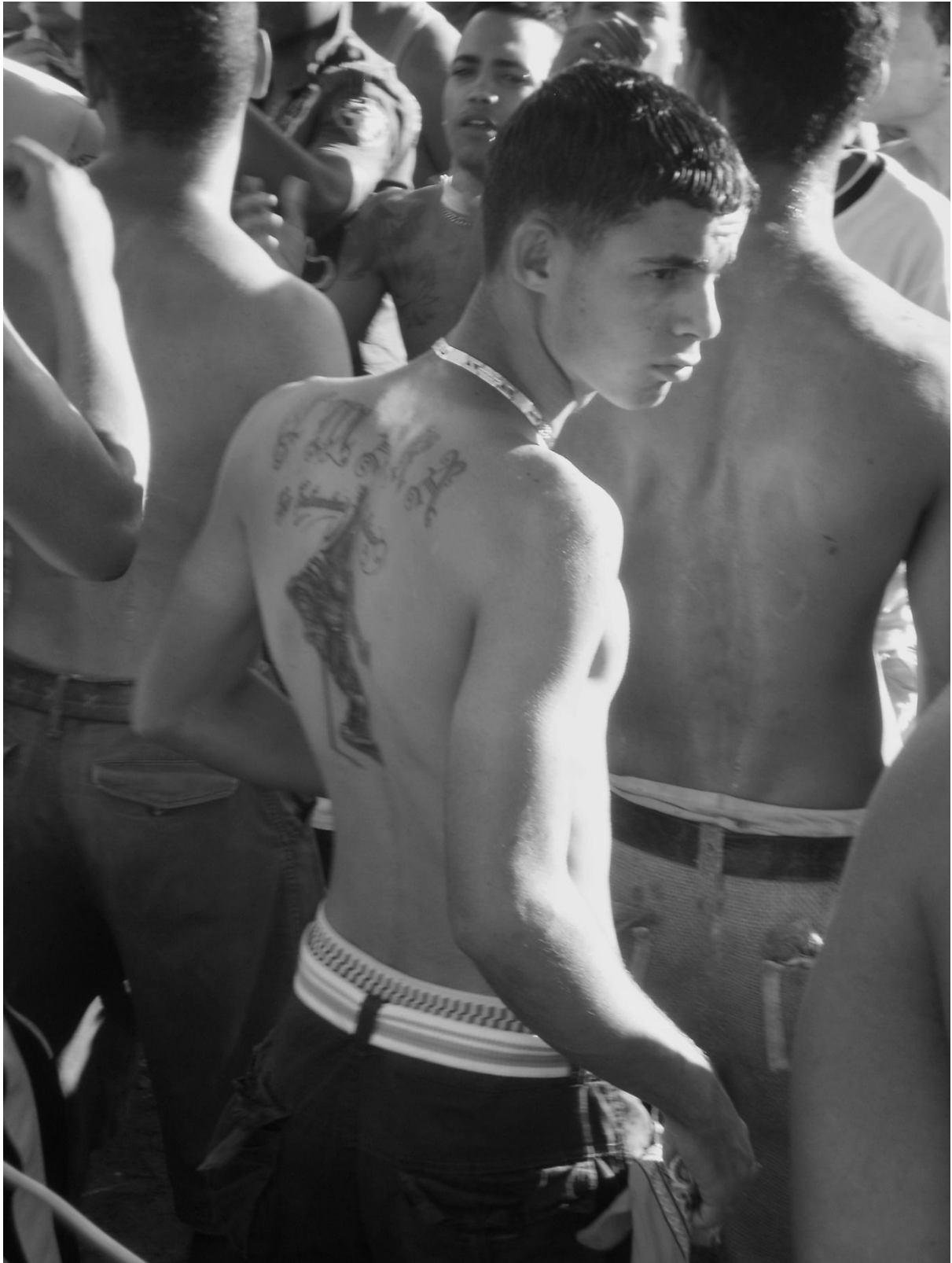


Figure 34 : Jeune *obonekue*
(Photo Géraldine Morel)

Ce type de mouvements non seulement renvoie aux conditions d'émergence de l'Abakuá à Cuba – le port et ses quartiers limitrophes – mais aussi au milieu de l'*ambiente* havanais qui

en édicte les paramètres. Les corps façonnés par l'apprentissage des modalités de présentation de soi dans le milieu populaire de la capitale cubaine sont le reflet d'une identité sociale qui transcende l'exil et reproduit ainsi, au-delà de l'Atlantique, l'essence même d'une identité abakuá à travers l'un de ses paramètres principaux : la sociabilité masculine. Ce qui me permet d'affirmer qu'il s'agit d'une transnationalisation religieuse malgré l'absence manifeste du tambour sacré *Ekue*, et donc la non-consécration des néophytes, est le recours systématique à des paramètres identitaires clairement religieux : les chants, les danses, les instruments de musique. Ce registre, bien que mobilisé lors de représentations folkloriques est, selon moi, rendu efficace en quelque sorte par une identité de genre performée à travers le collectif. Si être abakuá consiste à reproduire des normes de conduite inspirées d'une hypermasculinité paradigmatique, alors l'identité abakuá se « performe » aussi aux États-Unis. Au-delà d'une simple représentation de la masculinité, il faut voir dans ce type de réunion des paramètres sociaux qui sont de l'ordre du religieux et qui me poussent à affirmer que la croyance abakuá repose en grande partie sur une foi en l'homme en tant que mâle.

Au début de mon enquête de terrain, maladroite et hésitante après la lecture de « la Bible » sur le sujet – *La sociedad secreta abakuá narrada por viejos adeptos* de Lydia Cabrera (1958) – j'entrepris d'interroger Tato Quiñones sur le sens et le contenu de la religion abakuá. Il me fit alors cette réponse elliptique et pourtant très séduisante pour l'apprentie anthropologue que j'étais. « Croire en l'Abakuá c'est croire en l'homme. Rien de plus ». Ce n'est finalement qu'au terme de cette recherche, au moment de rédiger, que le sens profond de cette réplique m'apparaît dans toute sa complexité. D'une part – et c'est ainsi que je l'avais interprété dans un premier temps – le fonctionnement social de l'Abakuá prime sur son fonctionnement religieux, c'est ce que j'ai tenté de démontrer tout au long de cette recherche. Mais finalement ce même fonctionnement social fait partie d'une croyance religieuse à part entière. Alors que j'avais esquivé le problème une bonne fois pour toute en décrétant que l'aspect social de l'Abakuá supplante largement son aspect religieux, je suis rattrapée par le contenu religieux du fonctionnement social de l'Abakuá. Cette société secrète sacralise un certain type de sociabilité masculine, la légitime et l'érige au rang de croyance. Cette croyance et ses manifestations sont exprimées par le corps²⁸⁵. C'est pourquoi, je me dois de

285 Le rapport au corps est exacerbé dans la culture des rues afro-américaine. « Black music, creativity and experimentation in language, that walk, that talk, that style must be understood as sources of visceral and psychic pleasure ». (Kelley, 1998: 58).

conclure cette recherche en réaffirmant de manière paradoxale, le caractère éminemment religieux de l'identité abakuá.

À son tour, ce rapport particulier au corps traduit un rapport au pouvoir dominant qui se construit sur le mode de la parodie, la contestation ou encore la violence. Comme le relève Lancaster (2002: 42), le machisme est une véritable économie politique du corps. Les modes de présentation de soi actuellement mobilisés par la jeunesse abakuá – la *guapería* – et le recours à la violence ne sont pas des déviances mais font partie, d'une même logique de contrepouvoir²⁸⁶ que le militantisme politique des années '70 ou encore la participation à la Conspiration d'Aponte. L'Abakuá a, par la force des choses, investi un espace social marginal et discriminé par le pouvoir en place. Il y a étendu ses réseaux, son système de contrôle et d'entraide et s'est inspiré de son esthétique et de ses valeurs morales, forcément aux antipodes de celles de la société cubaine dominante. Ainsi, en dépit d'une volonté manifeste de certains *plazas* de recruter des ouailles parmi des classes sociales plus aisées ou plus prestigieuses – dans les milieux académiques par exemple –, la marginalité, qu'elle soit sociale ou esthétique, fait partie des mécanismes de pouvoir mobilisés par l'Abakuá et ne peut en aucun cas être évincée. Le corps social de l'Abakuá et le corps physique des adeptes incarnent une prise de pouvoir des subalternes à travers une subversion politique en tant qu'espace de contestation ou esthétique. Comme le relève Bayart :

La culture est une aussi une question de fierté, de rapport de soi à soi, d'esthétique si l'on veut, en un mot de constitution du sujet humain. Et cette subjectivité a été, à travers les siècles, un enjeu historique aussi disputé que les enjeux économiques ou que le partage du pouvoir (2004: 216).

Par conséquent, le corps des initiés, dans ses multiples manifestations, détourne à son propre compte une esthétique dominante blanche et communiste. Tatouages ostentatoires ou dents en or sont autant de provocations qui marquent clairement l'appartenance à un groupe social donné, celui de l'*ambiente*. Le tatouage marque le corps de l'adepte et affiche son appartenance à la société abakuá comme une étiquette indélébile. Cette identité religieuse affichée avec fierté marque à tout jamais la chair de l'initié et l'identifie aux yeux du reste des hommes comme un *guapo*.

286 Pour une analyse du corps en tant que résistance politique voir l'ouvrage de Taussig (1987) sur le chamanisme en Colombie.



Figure 35 : Initiés
(Photo Géraldine Morel)

Dans les cours des temples abakuás, les néophytes et leur groupe de pairs exhibent avec fierté des baskets de marque américaine ou encore des t-shirts criards²⁸⁷ à la mode chez les stars hollywoodiennes. Sans véritables acquis sociaux pour la plupart (profession, famille), ces jeunes surinvestissent leur apparence physique qui représente leur principal capital identitaire. Le corps est lui aussi assujéti à des techniques et des postures²⁸⁸ qui confirment totalement le rôle du caïd urbain auquel aspire une bonne partie de la jeunesse abakuá. L'apprentissage corporel auquel s'adonnent les jeunes initiés relève du concept décrit par Wacquant (2002: 122) du « learning by doing » c'est-à dire d'une acquisition d'une posture corporelle par le mimétisme et qui renvoie à une pratique collective non verbalisée. C'est par l'observation d'une manière d'être et de bouger exacerbée dans les cours des temples que les plus jeunes peaufinent leur hypermasculinité. Au début, le style est presque caricatural et le

287 En 2010, il y avait un engouement pour les t-shirts de la marque Playboy avec le logo du célèbre lapin ou encore ceux du créateur de mode Christian Audigier (Ed Hardy) qui reproduisent des tatouages en y rajoutant strass, paillettes et clous.

288 Dans le cas des artisans de Crète, Herzfeld (2004: 193) constate que : « I have explored how the body is trained – inculcated to use Bourdieu's term – into an insubordination that offers short- term personal satisfactions at the expense of longer term social advantage. It is a body that lives and move within a fierce but often invisible hegemony ».

genre surjoué. Insoumis à une esthétique dominante mais aussi à un système politique qui le discrimine, le jeune abakuá montre sa non-conformité en adoptant une attitude corporelle désapprouvée par la société cubaine en général et le pouvoir en place²⁸⁹. Les plus âgés, malgré un statut social souvent confirmé et donc une masculinité plus mature (voir chapitre V) perpétuent une esthétique inspirée des codes de conduite de l'*ambiente*. De manière moins ostentatoire, les anciens et les *plazas* mettent cependant en scène une sociabilité masculine dont le corps reste l'une des composantes majeures. En cela, le lieu privilégié d'expression et de performance d'une masculinité de type machiste est le *plante* qui présente un condensé des enjeux sociaux en cours dans le milieu populaire havanais. En dehors du périmètre de l'*isaroko* (patio du temple), sur la voie publique, la procession qui conclut toute cérémonie initiatique peut être interprétée comme une prise de pouvoir de l'espace public. Ce rite collectif qui exhibe les objets de culte au son des instruments abakuás et célèbre la consécration des néophytes accompagné d'*íremes* festifs empiète sur le territoire de l'État et de la société en général.

289 Par l'emploi subtil de codes, il est possible d'insinuer dans un rituel, un style vestimentaire, une chanson des significations accessibles à un auditoire particulier et opaque pour un autre (Scott, 2008:175).



Figure 36 : Procession aux Pocitos avec la figure de la Vierge de Regla, patronne d'Equeregua Momí
(Photo Géraldine Morel)

Malgré les persécutions dont a été victime l'institution abakuá depuis son apparition, la procession a toujours fait partie du rituel. Ce qui semble indiquer la nature profondément subversive de l'institution abakuá qui se donne à voir en tant que collectif. Pourtant, de la part des plus jeunes, il n'y a aucune volonté manifeste de s'inscrire en porte-à-faux du régime politique actuel, ni même de s'engager dans un militantisme pour la place de l'institution abakuá dans le processus révolutionnaire. Le corps cependant ne saurait mentir puisque, génération après génération, il inscrit son style et ses actes dans des modes de présentation de soi antinomiques à l'esthétique dominante. Il suffit de consulter l'ouvrage de Castellanos *La brujería y el ñañiguismo del punto de vista medico-legal* (1916) qui décortique par le moindre détail l'apparence physique des pratiquants des religions afro-cubaines pour comprendre que la problématique n'est pas nouvelle. Au contraire, elle est inhérente à ce type de société secrète depuis sa fondation en 1836 à Regla.

Il est impossible de récupérer l'idéologie politique abakuá en tant qu'espace de revendication des opprimés sans tenir compte de l'espace social dans lequel elle s'inscrit : l'*ambiente* et son esthétique. Le militantisme politique des années '70 et l'hypermasculinité ostentatoire relèvent d'une même logique de la subversion et de la contestation, qu'elle soit consciente ou non. En fait, les stéréotypes sont dans cette perspective à la fois une source d'oppression et une ressource pour les dominés (Scott, 2008). Ces dernières années ont vu l'émergence d'un discours de la part des *plazas* qui condamne la *guapería* et souhaite l'éradiquer des valeurs véhiculées par cette société secrète. Afin d'être un acteur crédible aux yeux du gouvernement et d'adhérer totalement à l'idéologie révolutionnaire – éducation, sacrifice de soi – certains hauts dignitaires abakuás pensent qu'ils doivent mener campagne contre des manières d'être « *primitives et dangereuses* » selon les termes d'un *plaza* de Regla. Ainsi, non seulement l'action politique semble neutralisée puisque faisant partie intégrante du gouvernement mais encore le contrepouvoir des corps est discrédité et réduit à néant. De mon point de vue, ce scénario a peu de chance de se produire puisqu'il signifierait le déclin, à court ou long terme, de la société secrète abakuá, privée de sa raison d'être et de son sens profond. L'Abakuá tire sa force du monde de la marginalité qui est son moteur et son cadre d'action. L'engouement de ces dernières années pour des pratiques vouées à une disparition certaine au début de la Révolution semble indiquer que l'Abakuá continue d'apporter une réponse à des problèmes sociaux concrets et fait preuve d'une capacité d'adaptation qui défie la volonté des gouvernements successifs. Malgré l'évolution de la société et l'importance du social pour les pratiques abakuás, cette société secrète continue de recruter massivement parmi la jeunesse

des quartiers populaires havanais, en dépit de changements profonds dans la structure sociale cubaine. Toutefois, le monde de la marginalité, qu'il s'agisse du milieu portuaire de la Colonie ou de l'*ambiente* actuel, présente des similitudes qui rendent nécessaire la présence d'une institution comme l'Abakuá. Le corps des initiés, investi de sens et porteur d'une identité religieuse forte, est le siège d'une manière d'être abakuá au quotidien. Marqué à la craie, malmené ou encore exalté, il est le siège principal de ce contre-pouvoir, car comme le relève Butler (2009: 117)

Ce qui constitue la fixité du corps, ses contours, ses mouvements, sera entièrement matériel, mais la matérialité elle-même sera repensée comme un effet du pouvoir, comme l'effet le plus productif du pouvoir.

Ainsi, le corps des adeptes, dans sa matérialité et sa mise en scène devient le sens même d'une identité religieuse abakuá qui se perpétue à travers le temps, cristallisant un genre masculin parodié et exagéré pour mieux être traduit et déchiffré par les *ecobios* mais aussi la société en général : les femmes, les homosexuels et les autres hommes.

IX. Pouvoir, *puissances*, *jeux* et enjeux

Comme le titre de cette recherche l'indique, le pouvoir²⁹⁰, dans ses multiples aspects, est un élément transversal à toute ma problématique, qu'il s'agisse d'une négociation identitaire où le genre se « performe » ou des rapports de force entre gouvernement cubain et représentants de l'autorité abakuá²⁹¹. Les termes vernaculaires utilisés par les abakuás (*puissance*, *jeu*) sont repris dans le titre de cette recherche qui fait écho à un rapport particulier à l'autorité sous ces différentes formes. Le jeu du pouvoir est aussi le pouvoir des *jeux* abakuás. Véritable organisation en marge du champ de compétences d'une autorité étatique, la société secrète abakuá revendique, ou du moins revendiquait, une position antagonique à la société dominante. La provenance sociale de la plupart de ses membres, son corpus rituel et mythique²⁹² ou encore la notion de secret comme base d'un compromis mutuel entre initiés, renforcent l'idée d'une force intrinsèque aux pratiques abakuás, qu'elles soient sociales ou religieuses. Lors des cérémonies initiatiques, la Voix de *Tanze* résonne de manière inquiétante dans les brumes de l'aube havanaise et condense à elle seule cette notion de pouvoir qui peut être comparée à l'*aché*²⁹³ *yoruba*, cette force vitale immanente à tout être vivant et réactivée par les pratiques *santeras*. Par conséquent, le pouvoir est au cœur des préoccupations et des pratiques des acteurs sociaux, tout en structurant le champ religieux afro-cubain.

Cette conscience aiguë d'un ordre social dominé par les puissants et donc, en contrepartie, la nécessité impérative de contrer l'hégémonie étatique par des pratiques culturelles subversives

290 Parallèlement au concept de « pouvoir », celui de « violence » tel qu'il est défini par Bourgois (2001a: 10) peut appuyer mon analyse, soit la distinction entre violence politique directe (appliquée par l'Etat directement), structurelle (inégalités sociales), symbolique (domination consentie, légitimation des inégalités) et quotidienne (niveau micro, interpersonnel). La violence politique directe correspond au système de répression du régime castriste contre l'institution abakuá, la violence structurelle au système d'inégalité instauré tant par la traite négrière que par le système de classification raciale, la violence symbolique à celle de la domination de l'homme sur la femme ou encore à l'homophobie dont font preuve les abakuás et enfin la violence personnelle est celle des interactions quotidiennes dans l'*ambiente*.

291 Ter Borg distingue le pouvoir de la religion et le pouvoir religieux. « The power of religion is power of religious functionaries, organizations, institutions. The religious power is power from: the chance to get people to do things, by making reference to realities or meanings that transcend what is ordinarily thought of as human » (2009: 196). Ainsi le pouvoir religieux est étroitement lié au pouvoir économique, sexuel et politique.

292 Pour une analyse du pouvoir dans les rites, voir Augé (1977).

293 Pour une analyse du concept d'aché, voir Holbraad (2007).

est encore renforcée par l'intériorisation de l'histoire de l'esclavage, la société cubaine s'étant bâtie sur cette dichotomie fondamentale entre maîtres et esclaves ou encore entre blancs et noirs. L'histoire des Caraïbes ne peut faire l'économie d'un passé marqué au fer rouge de l'injustice sociale et d'une classification drastique des êtres humains selon leur position sociale et leur couleur de peau.

De manière générale, l'espace social occupé par l'institution abakuá est celui du contrepouvoir au sens où Scott (2008: 34) le présente. En effet, de par son origine et ses caractéristiques, l'Abakuá s'inscrit en marge de la société cubaine. Cette inscription au coeur d'un espace social protégé dont la résistance se nourrit et où elle acquiert sa signification explique les formes quotidiennes de la résistance et les formes occasionnelles d'insurrection²⁹⁴. Selon la distinction établie par Scott (*op. cit.* : 42) entre texte caché des groupes dominés et texte public manipulé par l'élite dominante, le texte caché réagit au texte public en mettant en place une sous-culture et en opposant sa propre domination sociale à celle de l'élite dominante. Tous deux sont des lieux de pouvoir et d'intérêts. D'un côté se trouve la culture officielle avec ses euphémismes clinquants, ses silences et ses platitudes, de l'autre une culture officieuse avec sa propre histoire, sa littérature, sa poésie, son argot, son humour et sa propre perception de la pénurie, de la corruption et des inégalités, largement connues mais écartées du discours public (*op. cit.* : 66). En effet, le texte caché nécessite un public donc des espaces sociaux protégés du contrôle et de la surveillance venant d'en haut (*op. cit.* : 133). Ces espaces sociaux de la résistance se situent dans des quartiers limitrophes à l'urbanité de la capitale cubaine (Los Pocitos de Marianao, San Miguel del Padrón, La Lisa, Pogolotti, etc.) qui, de par leur position géographique éloignée du centre-ville, représentent des enclaves sociales difficiles d'accès (voir figure 17 et carte de La Havane en annexe). L'éloignement géographique fait d'ailleurs écho à un éloignement social, amplement relayé dans le discours commun des habitants de la capitale. « *Ce sont les bas-fonds, les gens y vivent n'importe comment !* » commente Berta, habitante du quartier de Belén dans la Vieille Havane. Ainsi, ces lieux confinés permettent la mise en scène d'un texte caché produit socialement qui résulte de relations de pouvoir entre dominés. Le texte caché n'a pas de réalité comme pensée pure, il existe en tant que pratique : joué, articulé et disséminé au sein de ces sites sociaux d'arrière-scène par des agents humains tout aussi marginaux que les espaces où ils se rencontrent (Scott, 2008: 139). Les efforts menés par les dominants afin de contrôler ou d'abolir ces lieux

294 Scott (2008: 34) propose de se référer à Foucault et son analyse de la technologie de la domination pour pouvoir esquisser une technologie et une pratique de la résistance.

marginiaux²⁹⁵ témoignent de l'importance de ces derniers dans la génération du texte caché. Ainsi, une présence policière massive accompagne la plupart des cérémonies initiatiques ayant lieu dans le quartier des Pocitos de Marianao ou à San Miguel del Padrón. Selon le discours officiel, amplement relayé par certains *plazas*, il s'agit d'éviter tout débordement et de contribuer au bien-être des habitants de la zone, abakuás inclus. Cependant, le contrôle strict des pièces d'identité²⁹⁶ à l'entrée du temple relève plus d'une mise en scène d'un pouvoir répressif qui veut se faire respecter et donc du fichage des individus assistant aux cérémonies que de la prévention d'une quelconque menace criminelle. D'ailleurs, selon certains bruits de couloir, lors des échauffourées dans le patio – bagarres à l'arme blanche, rixe générale ou encore tirs de pistolet – la police brille par son absence et ne s'aventure en aucun cas dans l'enceinte du temple.

Issu du « monde de la marginalité »²⁹⁷ ainsi défini par les acteurs sociaux eux-mêmes, l'Abakuá revendique une posture anticonformiste et surtout une prise de pouvoir des subalternes puisqu'il permettait à des descendants d'esclaves d'obtenir un accès privilégié au travail dans des secteurs bien précis (port, fabriques de tabac, abattoirs). En définitive, la hiérarchie en vigueur au sein des *puissances* abakuás fournit une ascension sociale inespérée à des individus stigmatisés en raison de leur origine socio-économique. L'appartenance à cette société secrète peut donc être interprétée en tant qu'appartenance à une même communauté de destin ou communauté imaginée (Anderson, 1996). Ainsi, les communautés de destin partagent une sous-culture unifiée et distincte. Elles développent leurs propres codes, mythes, héros et normes sociales. La sous-culture devient elle-même une force puissante d'unité sociale dans la mesure où toutes les expériences qui suivent sont relayées par une manière commune de voir le monde (Scott, 2008). Cette sous-culture dissidente et rebelle qu'incarne l'Abakuá dans le champ religieux afro-cubain et par extension dans la société en général peut être interprétée selon deux aspects : d'une part dans son militantisme

295 Pour une description de la vie dans le quartier de las Yaguas avant le triomphe de la Révolution, voir Lewis, Lewis et Rigdon (1977). L'un des récits de vie recueilli par Lewis, Lewis et Ridgorn est celui de Lázaro Benedí Rodríguez, santero et abakuá qui évoque son engagement dans le parti communiste cubain et sa vie dans les bas-fonds havanais, précisément à las Yaguas. Au début des années '60, le quartier marginal de las Yaguas fut entièrement rasé et ses habitants relogés dans les grandes cités dortoirs de la Habana del Este. Cela accompagnait une politique d'éradication des vices sociaux (délinquance, prostitution, etc) menée par le gouvernement révolutionnaire.

296 Le carnet d'identité qui contient l'historique des antécédents pénaux de tout individu, est un document obligatoire pour tous les Cubains vivant sur l'île. Il peut être demandé lors d'un contrôle policier banal et ne pas le présenter spontanément peut avoir comme conséquence d'être emmené de force au poste de police le plus proche.

297 Pour une réflexion sur le concept de déviance et de marginalité, voir Becker (1985).

politique, lieu de fomentation des révoltes et espace privilégié de revendications sociales, d'autre part dans son esthétique aux antipodes d'une esthétique dominante (voir chapitre VIII).

Le rite et le mythe à leur tour incarnent des espaces de pouvoir par rapport à l'ordre établi en permettant l'institution d'un ordre autre que celui qui prévaut au sein de la société²⁹⁸. Ainsi le mythe abakuá évoque un ordre politique légitime et transmis par le divin. Cet ordre politique se matérialise sur terre par l'établissement d'une hiérarchie au sein des *puissances* abakuás – les *plazas* – et l'usage symbolique et rituel d'un territoire urbain réinterprété et détourné. L'inversion des rôles de pouvoir en cours dans la société cubaine est traduite par le prestige d'être *plaza* et d'incarner, le temps du rite et par extension dans la vie quotidienne, un personnage mythique militaire, religieux ou encore politique.

Cependant, le pouvoir ne saurait s'exercer uniquement de manière verticale dans une dualité schématique entre État, société secrète et initiés. Il se négocie avant tout à un niveau horizontal entre hommes et femmes, individus de même origine sociale, *ecobios* ou encore représentants du gouvernement. Cet aspect micro du pouvoir, qui se base sur des interactions verbales ou corporelles en constante reformulation, s'inscrit dans un quotidien des pratiques et fait partie de ce que Certeau qualifie de « tactiques » c'est-à-dire une ruse qui est un « art du faible » (1998: 61). Par conséquent, c'est cette absence de pouvoir qui caractérise la tactique alors que la stratégie est justement organisée par le postulat d'un pouvoir. Les tactiques deviennent alors le lieu privilégié d'une résistance à un pouvoir dominant, en dépit d'une absence de programme politique préétabli. La tension établie par Certeau (1998: 63) entre stratégies et tactiques table sur deux options historiques en matière d'action et de sécurité : les stratégies misent sur la résistance que l'établissement d'un lieu offre à l'usure du temps ; les tactiques misent sur une habile utilisation du temps, des occasions qu'il présente mais aussi des jeux qu'il introduit dans les fondations d'un pouvoir. Il en est ainsi des interactions en cours dans le milieu populaire havanais, où une mise en scène de soi ostentatoire et vindicative est circonstancielle et ne procède en aucun cas d'une volonté manifeste de résistance à des modèles hégémoniques. Être un caïd de la rue est une identité mobilisée selon les circonstances, la plupart du temps en réaction à d'autres provocations. À

298 Michel de Certeau distingue deux espaces. D'une part un espace socio-économique, organisé par une lutte immémoriale entre « puissants » et « pauvres », se présente comme le champ des constantes victoires des riches et des gendarmes, mais aussi comme le règne du mensonge (aucune vérité ne se dit là, sinon à voix basse et entre paysans). D'autre part, il y a un espace utopique où s'affirme, en récits religieux, un possible par définition miraculeux (1998: 32).

un niveau micro, il s'agit de luttes de pouvoir circonscrites à un cadre géographique réduit – quartier, rue – qui établissent des hiérarchies temporaires et non définitives entre les individus. Il en va de même d'une construction de la masculinité de type machiste (voir chapitre V) où l'individu renégocie sans cesse son statut mis en péril par ses pairs ou par les femmes. Le pouvoir relève alors d'une logique de la mise en scène de soi dans l'espace public basée essentiellement sur l'instant présent et l'acquisition d'une réputation à long terme dont les faits d'armes sont les principaux arguments. Les dominés utilisent la structure de la société pour s'y mouvoir. Il existe mille façons de jouer ou déjouer le jeu de l'autre qui caractérisent l'activité subtile, tenace, résistante, de groupes qui faute d'avoir un propre jeu, doivent se débrouiller dans un réseau de forces et de représentations établies. Il faut faire avec. Dans ces stratagèmes de combattants, il y a un art des coups, un plaisir à tourner les règles d'un espace contraignant (*op. cit.* : 98).

L'Abakuá, en dépit d'une marginalité revendiquée, s'inspire en grande partie d'un mode de fonctionnement étatique (registre de membres, livre de comptes, procès-verbaux de réunions) et inscrit son empreinte dans les interstices d'une présence gouvernementale envahissante. L'initié y acquiert du capital symbolique et social qui représente une prise de pouvoir de l'individu par rapport à des structures étatiques souvent dysfonctionnelles.

Bien plus qu'une théorisation du pouvoir dont j'offre dans ce chapitre un bref aperçu, ma recherche par le biais d'une ethnographie détaillée des pratiques et discours des acteurs sociaux concernés, s'applique à décrire et décoder la mise en scène de ce pouvoir du point de vue des initiés, qu'il s'agisse d'autorité au sens wébérien du terme (Weber: 1992) – traditionnelle, charismatique et légitime – ou encore d'actes corporels comme l'évoque Balandier (1985) dans son analyse du rapport entre le corps et le pouvoir du roi traditionnel africain. Le pouvoir, tout comme le texte final de cette recherche, part de l'individu pour aboutir au monde de la transnationalisation. À une construction de la masculinité qui prend appui principalement sur des jeux de pouvoir dans l'espace urbain de l'*ambiente* havanais, soit à l'ascendant de certains individus sur d'autres, s'ajoute une domination masculine légitimée tant par le mythe fondateur (chapitre V.C.2) que par certaines pratiques sexuelles. Le pouvoir, à ce niveau, se négocie constamment entre initiés, parmi les hommes entre eux et entre hommes et femmes. Il est le but final qui ne peut jamais être atteint en raison de son caractère éphémère et volage. Quiconque le détient momentanément est aussitôt menacé de le perdre. Sa mise en scène est alors ostentatoire et codifiée, les victoires des uns et des autres

lors d'affrontements physiques se transmettent par voie orale et constituent un corpus mythologique populaire qui alimente les légendes urbaines circulant au coeur des quartiers havanais.

J'aborde transversalement, la relation entre l'initié et sa *puissance* et par extension l'institution abakuá en général. Comment le collectif des hommes modèle ses membres et les surveille – notamment par l'enquête préliminaire à toute initiation ou encore par le contrôle carcéral – quelle autorité exercent les *plazas* ? Le pouvoir est alors un pouvoir à ascendant vertical mais qui reste instrumentalisé à un niveau individuel et personnel. L'institution abakuá n'existe qu'à travers ses membres, ses leaders et les relations qu'ils entretiennent entre eux. La mise en scène du pouvoir ne se limite pas à des interactions individuelles mais repose sur un concept partagé de l'exercice d'une autorité reconnue et admise par tous. Devenir abakuá c'est avant tout intégrer un collectif d'hommes et savoir s'y comporter selon un code de l'honneur précis. Le pouvoir charismatique détenu par certains *plazas* est capitalisé par leur rôle au sein de l'*ambiente* havanais et leur capacité à se mettre en scène dans l'espace public. Ceux-ci, grâce à une parfaite connaissance du milieu populaire havanais, mais surtout du mode de fonctionnement de l'institution abakuá, deviennent des leaders et des « personnages ».

L'institutionnalisation et la reconnaissance étatique de la société secrète abakuá marque l'insertion de cette dernière dans le processus révolutionnaire et modifie considérablement son rapport au pouvoir étatique dominant contre lequel elle s'inscrivait jusqu'alors en porte-à-faux. Les jeux de pouvoir engendrés par ce changement de statut montrent bien la dichotomie qui existe entre d'une part le concept monolithique d'un État considéré comme un tout harmonieux et compact, symbole du pouvoir, et d'autre part les individus qui exercent ce pouvoir dans l'espace public, qu'il s'agisse des fonctionnaires du Ministère de la justice, des policiers, ou des leaders abakuás promus au rang de représentants étatiques des intérêts communs de la société secrète et de ses membres. Ce qui illustre l'ambiguïté du pouvoir puisque le militantisme politique est aboli par ces mesures d'intégration qui semblent promouvoir dans un premier temps des formes culturelles, religieuses et sociales marginales alors qu'en réalité elles les neutralisent. L'État devient alors une « idée de l'État » et de ses modes d'action dans le discours des acteurs sociaux qui voient cette promotion soit comme un leurre destiné à masquer le pouvoir coercitif de la manœuvre soit comme un réel avancement social pour un culte longtemps stigmatisé.

Dans le cadre de la transnationalisation religieuse, le pouvoir, cristallisé à un niveau local, est réinterprété dans une perspective globalisante. Les lieux du pouvoir ne se limitent plus à des interactions immédiates entre individus, mais investissent de nouveaux modes de communication comme Internet ou encore Facebook. L'identité abakuá se met en scène de part et d'autre de l'Atlantique et le savoir est lié au pouvoir. La fabrication d'une connaissance sur les origines du culte permet à certains adeptes en exil de se proclamer détenteurs d'un savoir que les initiés restés au pays revendiquent comme ancré localement à l'ouest de l'île de Cuba. La production du savoir devient alors un véritable enjeu de pouvoir dont la « tradition » est l'élément central. La négociation de cette tradition sur un échiquier international dont les pôles sont Cuba, les États-Unis et le Nigeria met en scène un pouvoir tant vertical entre organismes fédérateurs et État qu'horizontal dans les rivalités qui animent les adeptes des deux côtés du Golfe du Mexique.

Si les structures du pouvoir restent relativement stables dans leur ensemble, les jeux de pouvoir individuels sont éphémères et versatiles, toujours à la merci d'un revirement de situation. À un niveau personnel, le pouvoir est un concept flottant qui se renégocie au quotidien en s'insérant dans des structures de pouvoir plus larges et clairement rigides. Ce jeu entre collectivité et individu ou entre État et société secrète se manifeste essentiellement à un niveau macro tout en étant révélé à un niveau micro qui constitue l'essentiel de mon analyse.

X. Conclusion

Le 25 mai 2011, le Centre d'anthropologie de La Havane organisait le 4^{ème} Colloque international sur les religions afro-américaines et dédiait sa thématique à l'influence des sociétés Ekpe du Nigeria sur les sociétés religieuses de secours et d'entraide mutuels Abakuá à Cuba. Au programme, des conférences données par des scientifiques cubains (Lázara Menéndez, Jesús Guanche, Lino Neira), américains (Ivor Miller) ou espagnols (Isabela de Arazandi), des représentants officiels du Bureau des Affaires Religieuses mais aussi une présence massive des pratiquants eux-mêmes, de membres du Bureau Abakuá de La Havane, de Matanzas, ou encore de figures notoires de l'Abakuá à Cuba. Cet événement, salué par la plupart comme l'aboutissement d'une volonté étatique d'intégration, dans la continuité du projet avorté d'Odilio Urfé en 1961, marque un tournant important pour la communauté abakuá de Cuba et ceux qui s'y intéressent. Les interactions entre un public d'initiés et des académiciens de tous bords ont créé un débat relayé dans l'espace public via les médias (téléjournal, radio, presse), toutes proportions gardées bien sûr. La procession, organisée au terme de la première matinée, qui amenait les participants du Centre d'anthropologie (calle Amargura) à la Casa de Africa²⁹⁹ (calle Obrapía) où avait lieu l'inauguration du livre de Torres Zayas (2010) – initié et chercheur – se voulait une volonté d'exorciser un passé de répression et de stigmatisation et célébrait l'avènement d'une ère nouvelle marquée par une collaboration étroite et fructueuse entre organismes étatiques, abakuás et chercheurs en sciences sociales. Dans une zone très touristique, ce défilé coloré et animé – semblable en tous points à la procession organisée pour clore un *plante* – mené par des initiés eux-mêmes, rencontra un vif succès.

299 Les collections ethnographiques de Fernando Ortiz sont conservées à la Casa de Africa et notamment les objets de culte abakuás.



Figure 37 : Procession organisée lors du colloque abakuá à la vieille Havane (Photo Géraldine Morel)

En guise de conclusion, certains aspects de ce colloque permettent un retour sur des thèmes abordés dans ma thèse, qu'il s'agisse de méthodologie, de construction de la masculinité, d'institutionnalisation ou encore de la transnationalisation des pratiques. Ainsi, mon terrain commença en 2005 dans l'appartement de Tato Quiñones à la Ceiba et se termina lors d'une conférence dans la Vieille Havane face à un public d'initiés et de chercheurs en sciences sociales dont Tato faisait partie. La boucle était bouclée et me permettait de présenter avec quelques aménagements le dernier chapitre sur le corps et ainsi le soumettre aux jugements des principaux intéressés. Ce rendu aux acteurs sociaux était d'autant plus émouvant qu'il s'accompagnait d'une reconnaissance de la personne de Tato Quiñones comme figure marquante de la « cause abakuá ». Officiellement, je rendais compte de mes recherches et me présentais par ce biais face aux représentants de l'autorité abakuá, des *plazas* rôdés à la figuration publique.

L'un des moments forts de ces trois jours de colloque fut la conférence donnée par Ivor Miller sur les liens entre le Calabar, les sociétés *Ekpe* d'une part et l'Abakuá cubain d'autre part. Miller conclut en disant que « pour expliquer l'Abakuá, il n'y a pas besoin d'avoir recours au

créolisme, l'Afrique peut tout expliquer », affirmation qui suscita de nombreuses réactions dans la salle, réactions en grande partie dues au statut ambigu d'Ivor Miller face aux membres du Conseil Suprême. Ce dernier, selon ses dires, serait sous le coup d'un avertissement qui lui vaut des tracasseries douanières à chacune de ses arrivées sur l'île. Les jeux de pouvoir évidents que ses démarches ont engendrés le placent au coeur d'une polémique³⁰⁰. Le *Nasaco* d'une *puissance* de Regla, membre du Bureau Abakuá et médecin, réagit au quart de tour suite à la conférence d'Ivor Miller, le remerciant de son intérêt pour la culture abakuá mais s'insurgeant aussitôt de l'affirmation catégorique de l'Afrique comme lieu d'une tradition authentique. « *C'est ici à Cuba que l'Abakuá est né, il est unique dans l'histoire des Amériques et fait notre fierté puisque nous nous refusons à l'exporter jusqu'à ce jour !* » lança-t-il sous un tonnerre d'applaudissements. Il est d'autant plus intéressant que la conférence d'Isabela Aranzadi « Héritage cubain en Afrique : les ñañigos déportés à Fernando Poo. L'Abakuá/Ekpe, le Bonkó Fernandino et son influence en Bioko, Annobon et fleuve Muni », procédant certes de la démarche inverse mais s'appuyant sur une même méthode comparative entre l'Abakuá et *Ekpe*, fut au contraire saluée unanimement par les initiés, enthousiastes à comparer des éléments comme les masques utilisés ou encore la langue rituelle. Il semblerait donc que la personnalité du conférencier et sa capacité à se faire accepter par les initiés soient plus importante que le contenu même de l'analyse anthropologique. Cette restitution des données à leurs principaux légataires, mais surtout l'interprétation parfois alambiquée que les chercheurs en sciences sociales peuvent en faire, font partie intégrante de la recherche et de sa partie analytique. Dans le cas présent, un souci de reconnaissance et de légitimité de la part des initiés – et donc leur besoin de se justifier pleinement en tant qu'objet d'étude digne d'intérêt – rivalise avec une volonté de contrôle de la parole produite par les scientifiques. De surcroît, en représentation face au monde académique mais surtout face à des représentants de l'autorité gouvernementale – autorité qui leur a d'ailleurs permis d'être membres du Conseil Suprême pour certains – les abakuás se doivent de reconnaître publiquement les bienfaits d'une Révolution qui a consenti à leur reconnaissance étatique. Suite à la conférence de Miller, la préposée du Bureau des Affaires religieuses prend la parole pour préciser qu' « *il faudrait changer de terminologie et rectifier une fois pour toute l'appellation de société secrète qui a fait tant de tort à ses membres* ». En effet, selon elle « *puisque le gouvernement vous a officiellement inscrit au Registre*

300 Cependant, cette polémique fut vite désamorcée puisque le samedi suivant le colloque, invité par des amis de Román et d'Angel (notamment el Sambo), Ivor Miller se rendit au *plante* d'Entuma au temple d'Uriabon à la Cuevita, San Miguel del Padrón.

d'Associations, il n'y a pas lieu de continuer à s'autodénommer secret puisque plus rien n'est secret ». Ce type de remarque, bien qu'opportuniste et procédant selon moi de la mise en scène d'un pouvoir dans l'espace public, montre bien la méconnaissance du sujet de la part de l'autorité étatique. La simple évocation du terme « secret » reste taboue dans un système communiste qui vise la transparence et le contrôle des institutions et des individus et se sent donc menacé par ce type de confrérie dans son exercice du pouvoir. La présence d'une représentante gouvernementale³⁰¹ vise aussi à contrôler l'auditoire et la production scientifique qui s'y déploie. L'Abakuá, malgré une acceptation étatique doit rester sous contrôle et surtout en être conscient.

En ce qui me concerne, la communication que je choisis de présenter est une version résumée du dernier chapitre sur le corps dont les deux points principaux sont les suivants :

1. l'existence d'une transnationalisation des pratiques sociales traduit par le corps.
2. la reconnaissance de la *guapería* comme lieu de contrepouvoir inhérent au culte et donc constitutive d'une masculinité en deux temps soit jeunesse/maturité.

Lorsque je termine ma présentation, le modérateur me chuchote à l'oreille « *Ils vont te couper la tête !* » et j'attends d'éventuelles remarques la boule au ventre. Odalys Pérez, une avocate qui a produit un mémoire sur l'Abakuá dans son aspect juridique et historique m'attaque sur l'usage du terme *guapería* qu'elle propose de remplacer par celui d' « *hidalguía* » soit une « attitude de caïd » par une « attitude d'hidalgo ». Son souci de défendre l'Abakuá de toute accusation de violence est certes louable mais je ne peux accepter cette remarque en raison des problèmes épistémologiques qu'elle comporte. Je lui réponds donc que je préfère largement me baser sur un vocabulaire utilisé par les acteurs sociaux eux-mêmes plutôt que d'apposer des concepts occidentaux, beaucoup moins riches sémantiquement que les termes émiqes. Je conclus en argumentant que la *guapería*, au même titre que le système rituel et social de l'Abakuá fait partie d'une même logique de contrepouvoir. La discréditer revient à appliquer un jugement de valeur qui dénote une attitude coloniale. À ma grande surprise, les applaudissements fusent, je suis chaudement félicitée par plusieurs initiés et un jeune *plaza* m'agrippe en me disant : « *Si vous ne parliez pas aujourd'hui, tout le reste du colloque aurait*

301 Il semblerait d'ailleurs que les préposés aux affaires abakuás soit toujours des femmes. Selon Celia, femme d'abakuá : « c'est sûrement parce que le gouvernement estime qu'il y a moins de risque, les femmes sont perçues comme plus inoffensives, et il n'y aura pas de violences physiques ou de menaces envers elles ».

été un mensonge ! ». Ce retour positif en dépit d'affirmations pourtant polémiques et peu nuancées me permet de conclure mon terrain de recherche de manière plus sereine et gomme momentanément mes angoisses déontologiques. Tato me félicite d'ailleurs pour mon « compromis viscéral à la cause » c'est-à-dire pour une compréhension de l'Abakuá comme partie intégrante d'un monde de la marginalité.

Toutefois, lors du colloque, de nombreuses interventions, voire la plupart ont relevé de la description d'objets de culte ou d'une approche historique du phénomène religieux abakuá. Dès lors, les enjeux sont moindres et le risque d'accrochage avec l'auditoire quasiment nuls. Le discours reste aseptisé, autant pour le gouvernement que pour les initiés. Cette perspective historique ou descriptive accompagne une volonté affichée de redonner ses lettres de noblesse à un phénomène religieux discrédité et marginalisé qui est brandi comme un symbole de la résistance contre le colonialisme et le racisme. Toutefois, en niant une quelconque légitimité à des comportements qualifiés d'antisociaux, à une certaine forme de violence endémique, à une hypermasculinité instrumentalisée dans l'espace public, les chercheurs en sciences sociales, mais aussi les initiés, reproduisent une approche coloniale en imposant un jugement de valeur directement inspiré de la morale étatique. Considérer la *guapería* comme un mode d'expression qu'il faut éradiquer équivaut à définir les bons et les mauvais abakuás, soit ceux qui sont dignes d'assister à un colloque et ceux qu'il faut honteusement cacher. Le contraste est d'ailleurs flagrant entre une certaine réalité ethnographique et le discours scientifique. Suite au colloque, le samedi 29 mai, Entuma, un jeu récent, *planta* dans le temple d'Uriabon à la Cuevita, San Miguel del Padrón. À cette occasion, 27 jeunes hommes furent initiés. L'ambiance générale du *plante* n'avait rien à voir avec le discours aseptisé du colloque, malgré la présence de nombreux *plazas* qui y avait assisté. Cette dichotomie correspond donc parfaitement à la distance entre règlement tacite et règlement écrit ou entre deux types de masculinité soit une masculinité jeune et conquérante et une masculinité plus mature et réfléchie, chacune de ses modalités correspondant à la partie honteuse de l'Abakuá et son pendant « politiquement correct ».

C'est justement cette même violence associée à une construction de la masculinité de type machiste qui est à l'origine de la « légende noire » et d'une stigmatisation opérée par la société cubaine en général. Pourtant, ce mode de représentation de soi dans l'espace public est endémique au culte abakuá et constitue l'un de ses principaux espaces de contrepouvoir, si ce n'est le principal. L'Abakuá puise sa force d'action du monde de la marginalité dont il est issu

et forme des hommes selon les préceptes de l'*ambiente* dans un premier temps. Ensuite, prêts à se défendre dans le milieu populaire havanais, l'Abakuá les intègre à la société dominante. C'est la seconde phase de la masculinité, l'homme, intégré au monde professionnel, est père de famille, religieux reconnu et respecté, qu'il soit *plaza* ou non. Le respect des jeunes envers les anciens reste fort en dépit des changements survenus au cours des dernières années.

L'identité abakuá présente plusieurs caractéristiques que j'ai relevées tout au long de ma recherche. Les acteurs sociaux étant multifacétiques (voir Lahire, 2005), il est bien clair que l'engagement au sein de l'Abakuá n'est jamais linéaire et exclusif mais se compose de plusieurs modalités d'être énumérés dans les pages précédentes. Ainsi être abakuá implique une fidélité tant à *Ekue* qu'aux *ecobios*. La parole donnée au moment de l'initiation est sacralisée et son respect au sein de l'institution et de l'*ambiente* fait office de carte de visite. Dans une même logique de contrôle, savoir se taire et passer sous silence tant les secrets religieux que ceux du quotidien est une condition *sine qua non* d'une masculinité fièrement revendiquée qui s'oppose à une attitude féminine de bavardages intempestifs. Ainsi la solidarité entre hommes est une valeur cardinale de l'univers abakuá, transnational ou local.

Être abakuá signifie aussi savoir tenir son rôle tant social que religieux au moment des cérémonies et donc savoir se comporter face à la collectivité des adeptes, tout en préservant son honneur individuel. La masculinité se met en scène dans l'espace privilégié des *plantes* face à un public averti et aux aguets. L'altérité, qu'il s'agisse des autres *ecobios*, des hommes de l'*ambiente* ou encore des femmes et des homosexuels est indispensable à la performance d'une identité de genre. L'interaction sociale est au cœur même d'une affiliation religieuse abakuá. Assumer une identité abakuá au quotidien revient à adopter des postures corporelles codifiées, facilement identifiables de tous.

Dans un système communiste, être abakuá consiste surtout à s'insérer dans des réseaux sociaux denses afin de pallier les diverses contraintes d'un régime étatique dysfonctionnel et donc à utiliser des moyens autres que ceux proposés par le gouvernement. Constamment en marge depuis sa création en 1836 dans le port de Regla, l'Abakuá se veut un espace de contrepouvoir, qu'il soit politique ou esthétique, individuel ou collectif.

Finalement, être abakuá à La Havane, comme l'indique le titre de ma thèse, relève tant d'une identité sociale que religieuse dont l'un des composants principaux est un certain rapport à la masculinité dans l'espace public. Malgré les changements historiques et l'évolution inhérente

à la société en général, l'Abakuá maintient sa structure rituelle et continue de « produire des hommes » malgré des paramètres changeants. Ainsi, l'Abakuá s'est éloigné du port, son lieu d'origine mais continue d'occuper les espaces sociaux de la marginalité d'où il tire son pouvoir en parallèle d'un système étatique. Loin d'être un facteur aggravant de violence, il offre une structure pour des jeunes en mal d'intégration et de repères.

Néanmoins, l'accélération de la cadence initiatique, la création de nouveaux *jeux*, le nombre croissant d'initiés semblent indiquer une expansion des pratiques. L'argent, élément jusqu'alors secondaire dans l'Abakuá, prend de l'importance. Si chaque *indíseme* amène 1000 pesos, 27 *indísemes* représentent 27'000 pesos soit 1200 dollars, une somme rondelette pour Cuba. De plus, l'envoi de capitaux depuis l'étranger et l'initiation de Cubano-américains au prix fort confirment que les enjeux de pouvoir passent aussi par des enjeux économiques qui créent des rivalités au niveau local et transnational.

Actuellement, on assiste à deux phénomènes antagoniques : d'une part l'entrée de l'Abakuá dans les cercles intellectuels comme phénomène religieux bon à penser et digne de respect, d'autre part une récupération de l'Abakuá, de ses codes de conduite et de certaines marques extérieures comme le tatouage de l'*íreme* par des bandes de jeunes. Au quartier de la Lisa, un groupe de pairs qui s'est fait tatouer un *íreme* sur l'épaule, se salue à la manière abakuá, a fait un pacte de sang, agit en bande mais n'est pas passé par l'initiation. Le système du gang et ses logiques internes ne sont jamais loin et relèvent d'une sociabilité où la construction de la masculinité se fait dans la violence, l'allégeance au groupe de pairs et des performances corporelles codées.

D'une part, l'Abakuá entre au musée et dans les salons suite à son institutionnalisation. Il revendique un passé prestigieux de lutte sociale et un apport conséquent à la culture nationale, notamment à travers ses formes musicales³⁰², alors que d'autre part il échappe à un cadre religieux en étant réinterprété tant par le reggaeton (*El Eribanga*) que par des bandes de jeunes non-initiés, véritable symbole de *guapería* et d'*ambiente*.

Durant mes entretiens et à titre de boutade, certains interlocuteurs me lançaient : « *Toi, tu aimes vraiment l'Abakuá, tu ressens des choses pour lui, si tu avais pu, tu aurais aimé être abakuá* » (*A tí te gusta el Abakuá, tu sientes por él y si pudieras, seguro fueras abakuá*). Il

302 Le rythme abakuá (*clave*) a considérablement influencé la *rumba* cubaine qui reste un excellent produit culturel d'exportation.

n'est bien sûr pas question pour moi de défier les interdits ou encore de prendre ce genre de remarque au pied de la lettre. Toutefois, cette réflexion m'éclaire un peu plus sur le sens profond d'une identité religieuse abakuá. Ressentir l'Abakuá implique en effet un certain degré d'affinité avec un univers social précis : celui des quartiers populaires havanais, du monde de la marginalité et de la construction de la figure emblématique du guapo. Comme le relevait magistralement el Goyo (Gregorio Hernandez, *Morua Yansa* d'Uriabón) lors de sa conférence du 27 mai 2011, c'est ce « sentiment abakuá » qui prévaut. « *De nombreux rumberos, initiés ou frustrés, avaient ce sentiment abakuá*³⁰³ ». Cette manière de se sentir homme, membre d'un quartier et de se mouvoir aisément dans l'*ambiente* havanais, d'établir un compromis sacré avec d'autres hommes, les frères de *jeu*, et de faire appel à tout un passé d'insoumission et de rébellion est ce qui constitue ce « sentiment abakuá » qui mobilise des référents culturels précis dans la gestuelle et l'attitude. C'est ce sentiment justement, dans toute la complexité du terme, qui caractérise la croyance abakuá, difficilement cernable et descriptible, cette manière d'être au monde qui procède d'une véritable quête identitaire, peut-être encore plus forte que les autres modalités de culte en présence. Comme l'indique Tato : « *Être abakuá c'est assumer une certaine attitude face à la vie* » (*Ser abakuá es una actitud ante la vida*). Ceux qui ont été initiés ont été choisis et en sont donc fiers. Contrairement aux autres modalités de culte (*palo monte, santería*) qui ne relèvent pas d'un « sentiment », l'Abakuá peut être interprété par ce biais. On n'évoque jamais un quelconque « sentiment *santero* » ou encore *palero* car être *santero* ou *palero* ne sont pas des identités sociales qui composent avec le genre et la marginalité comme l'Abakuá. Actuellement, ces modalités de culte concernent toutes les classes sociales, alors qu'aucun initié abakuá n'est originaire de quartiers plus aisés comme Miramar ou Siboney. Ce sentiment abakuá comporte un sens de l'honneur, l'orgueil d'être un homme et une manière de se mouvoir et de s'exprimer au cœur de l'*ambiente* havanais. Il semble donc que ce sentiment précède l'initiation et relève d'une manière d'être au quotidien que le rite initiatique confirme et sacralise en marquant le corps des adeptes. Cette particularité explique du moins en partie la difficulté à cerner le rapport à la transcendance de la part des adeptes et la difficulté pour le chercheur en sciences sociales à le classer l'Abakuá comme phénomène religieux.

303 « *Muchos rumberos, hechos o frustrados, tenían este sentimiento abakuá.* ». Le terme « frustrés » fait allusion aux *rumberos* qui auraient voulu être abakuás mais n'ont pas pu postuler ou ont été refusés.

Ma recherche propose justement de questionner les limites du phénomène religieux³⁰⁴ sans apporter pour autant de réponse définitive à la classification des pratiques abakuás comme religieuses ou sociales, ces deux aspects étant intimement liés. En tant que phénomène local dont l'ancrage géographique est marqué par une certaine rigidité, l'Abakuá s'insère à un espace transnational avec une étonnante facilité. Son lien étroit avec le contexte portuaire de l'ouest de Cuba et l'histoire urbaine de La Havane laissait présager son déclin à long terme mais le nombre croissant d'initiations et l'engouement qu'il soulève montrent que sa capacité d'adaptation transcende les situations sociales ou politiques qui l'entourent. Espace privilégié d'une expression de la masculinité et d'une certaine forme de marginalité sociale, l'Abakuá est éminemment moderne dans les solutions qu'il fournit à des adeptes en quête d'identité. La mise en réseau des *ecobios*, le système de solidarité et une identité religieuse qui se traduit principalement par le corps sont autant d'éléments qui expliquent en partie son succès grandissant.

L'Abakuá permet donc de repenser les limites entre sacré et profane, mais aussi la mise en scène d'un certain type de masculinité sacralisée par le rite. Il reste un espace de contrepouvoir, viscéralement lié à l'*ambiente*, au milieu populaire urbain et sa perpétuation passe par l'existence d'un « monde de la marginalité », toujours et de plus en plus présent en dépit d'une globalisation de la société en général. Ce phénomène socio-religieux pourtant local permet de questionner la construction du genre, les relations de pouvoir entre marge et centre dans un cadre étatique et les paramètres d'une transnationalisation religieuse. Plus largement, l'Abakuá pose la question du rapport de l'individu et du collectif, toujours dans une perspective où le pouvoir est un élément transversal et le corps son véhicule privilégié.

304 Comme le relevait justement Melissa Wilcox (2010) lors d'un colloque à Neuchâtel sur le genre et la religion : « *Pour questionner le genre, il faut chercher ses limites, les pratiques queer, le travestisme, pour la religion c'est pareil, il faut aller questionner ses frontières* ».

Bibliographie

ABASCAL LÓPEZ, Jesús

1985. « La sociedad secreta abakuá ». *Cuba Internacional*, agosto, p. 58-61.

ABÉLÈS, Marc

2008. « Michel Foucault, l'anthropologie et la question du pouvoir ». *L'Homme*, n° 187-188, p. 105-122.

ADAMS, Rachel, SAVRAN, David

2002. « Introduction », in : Rachel Adams, David Savran (eds), *The masculinity studies reader*, p. 1-8. Oxford : Blackwell Publishers.

ANDERSON, Benedict

1996. *L'imaginaire national : réflexions sur l'origine et l'essor du nationalisme*. Paris : La Découverte. [1^e éd. en anglais 1983]

ANDRE, Jacques

1987. *L'inceste focal dans la famille noire antillaise*. Paris : PUF.

APPADURAI, Arjun

2005. *Après le colonialisme : les conséquences culturelles de la globalisation*. Paris : Payot. [1^e éd. en anglais 1996]

ARCHETTI, Eduardo P.

1999. *Masculinities: football, polo and the tango in Argentina*. Oxford ; New York : Berg.

ARENAS, Reinaldo

2010. *Antes que anochezca*. Madrid : Tusquets. [1^e éd. 1992]

ARGUELLES, Lourdes, RICH, B. Ruby

1984. « Homosexuality, homophobia and Revolution: notes toward an understanding of the Cuban lesbian and gay male experience ». *Signs*, vol. 9(4), p. 683-699.

ARGYRIADIS, Kali

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

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

2006. « Les batá deux fois sacrés. La construction de la tradition musicale et choréographique afro-cubaine ». *Civilisations*, 53, p 45-74.

2007. « Le tourisme religieux à La Havane et l'accusation de mercantilisme ». *Ateliers d'anthropologie*, vol. 31, mis en ligne le 23.07.2007, URL : <http://ateliers.revues.org/672> ; DOI 10.4000/ateliers.672. [consulté le 16 juin 2011]

2009. « Réseaux transnationaux d'artistes et relocalisation du répertoire « afro-cubain » dans le Veracruz ». *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 25(2), p. 119-140.
 2012 (à paraître). « Formes d'organisation des acteurs et modes de circulation des pratiques et des biens symboliques » in : *Religions transnationales des Suds. Afrique, Europe, Amériques*. Paris : Académia / IRD / CIESAS.

ARGYRIADIS, Kali, CAPONE, Stefania

2004. « Cubanía et santería : les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane-Miami) ». *Civilisations* n° 51, p. 81-137.

ARGYRIADIS, Kali, JUAREZ HUET, Nahayeilli

2008. « Sobre algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano », in : Kali Argyriadis, Renée de la Torre, Cristina Gutiérrez Zúñiga, Alejandra Aguilar Ros (éds), *Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, p. 281-308. Guadalajara : Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA.

ARTHUR, Linda B.

1999. *Religion, dress and the body*. Oxford ; New York : Berg.

ASAD, Talal

1997. « Remarks on the anthropology of the body », in : Sarah Coakley (ed.), *Religion and the body*, p. 42-52. Cambridge : University of Cambridge Press.

ASENCIO, Marysol W.

1999. « Machos and sluts: gender, sexuality and violence among a cohort of Puerto Rican adolescents ». *Medical Anthropology Quarterly* 13(1), p. 107-126.

AUGÉ, Marc

1977. *Pouvoirs de vie, pouvoirs de mort : introduction à une anthropologie de la répression*. Paris : Flammarion.

AUSTIN, Roy L.

1980. « Adolescent subcultures of violence ». *The sociological quarterly*, vol. 21(4), p. 545-561.

BALBUENA GUTIERREZ, Barbara

1996. *El íreme abakuá*. La Habana : Ed. Pueblo y Educación.

BALANDIER, Georges

1985. *Le détour : pouvoir et modernité*. Paris : Fayard.

BARTH, Frederik

1998. *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Prospect Heights : Waveland Press. [1^e éd. 1969]

BASCH, Linda , SCHILLER, Nina Glick, SZANTON-BLANC, Cristina

2008. « Transnational projects: a new perspective and theoretical premises », in : Sanjeev Khagram, Peggy Levitt (eds), *The transnational studies reader: intersections and innovations*, p. 261-272. New York ; London : Routledge.

BASHAM, Richard

1976. « Machismo ». *Frontiers: a journal of women studies*, 1(2), p. 126-143.

BASTIDE, Roger

1986. *Les Amériques Noires*. Paris : L'Harmattan. [1^e éd. 1967]

BAUMANN, Martin

2004. « A diachronic view of diaspora: the significance of religion and Hindu Trinidadians », in : Waltraut Kokot, Khachiq Tölölyan, Carolin Alfonso (eds), *Diaspora, identity and religion: new directions in theory and research*, p. 170-189. London : Routledge.

BAYART, Jean-François

2004. « Total subjectivation », in : Jean-François Bayart, Jean-Pierre Warnier (éds), *Matière à politique : le pouvoir, les corps et les choses*, p. 215-253. Paris : Karthala.

BECKER, Howard S.

1985. *Outsiders : études de sociologie de la déviance*. Paris : Métailié. [1^e éd. en anglais 1963]

2004. *Ecrire les sciences sociales : commencer et terminer son article, sa thèse ou son livre*. Paris : Economica. [1^e éd. en anglais 1986]

BERGER, Peter, BERGER, Brigitte, KELLNER, Hansfried

1974. *The homeless mind: modernization and consciousness*. New York : Vintage Books.

BERTAUX, Daniel

2005. *Le récit de vie*. Paris : Armand Colin.

BOLIVAR AROSTEGUI, Natalia, OROZCO, Román

1998. *Cuba santa: comunistas, santeros y cristianos en la isla de Fidel Castro*. Madrid : Ediciones El País Aguilar.

BOLTON, Ralph

1979. « Machismo in motion: the ethos of Peruvian truckers ». *Ethos* 7(4), p. 312-342.

BONTE, Pierre, IZARD, Michel

1991. *Dictionnaire de l'ethnologie et l'anthropologie*. Paris : PUF.

BOURDIEU, Pierre

1982. « Les rites comme actes d'institution ». *Actes de la recherche en sciences sociales* 43, p. 58-63.

1998. *La domination masculine*. Paris : Seuil.

2000. « Le sens de l'honneur », in : Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*, p. 19-60. Paris : Seuil. [1^e éd. 1972]

BOURGOIS, Philippe

2001. *En quête de respect : le crack à New York*. Paris : Seuil. (Liber). [1^e éd. en anglais 1995]

2001a « The power of violence in war and peace: post-cold war lessons from El Salvador ». *Ethnography* 2(1), p. 5-34.

BRANDES, Stanley H.

1980. *Metaphors of masculinity: sex and status in Andalusian folklore*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press.

BRONFMAN, Alejandra

2004. *Measures of equality: social science, citizenship, and race in Cuba 1902-1940*. Chapel Hill : University of Carolina Press.

BROWN, David H.

1989. *Garden in the machine: Afro-Cuban sacred art and performance in urban New Jersey and New York*. Ph. D, dissertation. New York : Yale University.

2003. *The light inside: Abakuá society arts and Cuban cultural history*. Washington : Smithsonian Institution Press.

BRUBAKER, Rogers

2006. *Ethnicity without groups*. Cambridge : Harvard University Press. [1^o éd. 2004]

BUSTAMANTE, José Angel

1957. « El sacrificio totémico en el baroko ñañigo ». *Revista bimestre cubana de la sociedad económica de amigos del país*, julio-diciembre, vol. 73(2), p. 29-64.

BUTLER, Judith

2005. *Trouble dans le genre : le féminisme et la subversion de l'identité*. Paris : La Découverte. [1^e éd. en anglais 1990]

2009. *Ces corps qui comptent : de la matérialité et des limites discursives du sexe*. Paris : Amsterdam. [1^e éd en anglais 1993]

2010. « Performative acts and gender constitution. An essay in phenomenology and feminist theory » in : Carole R. Mc Cann et Kim Seung-Kyung (eds), *Feminist theory Reader: local and global perspective*, p 419-430. London and New York: Routledge.

CABRERA, Lydia

1958. *La sociedad secreta abakuá narrada por viejos adeptos*. La Habana : Ediciones C.R.

1969. « Ritual y símbolos de la iniciación en la sociedad secreta abakuá ». *Journal de la Société des Américanistes* t. 58, p. 139-171. [Repris dans *Catauro : Revista cubana de antropología*, 2000, no 1, p. 130-164]

1975. *Anaforuana, ritual y símbolos de la iniciación en la sociedad secreta abakuá*. Madrid : Ediciones R.

1983. *El Monte: Igbo - Finda, Ewe Orisha, Vititi Nfinda: (notas sobre las religiones, la magia, las supersticiones y el folklore de los negros criollos y el pueblo de Cuba)*. Miami : Ed. Universal. [1^o éd. 1954]

1986. *La Regla Kimbisa del Santo Cristo del Buen Viaje*. Miami : Ed. Universal. [1^e éd. 1977]

1988. *La lengua sagrada de los ñañigos*. Miami : Ed. Universal.

1969. « Ritual y símbolos de la iniciación en la sociedad secreta abakuá ». *Journal de la ociété des Américanistes*, vol. 58, p. 139-171. [Repris en 2000 dans *Catauro*, n^o 1, p. 130-164]

2005. *La sociedad secreta abakuá narrada por viejos adeptos*. Miami : Ed. Universal [1^o éd. 1958]

CANIZARES, Raúl

1999. *Cuban santería: walking with the night*. Rochester : Destiny Books. [1^e éd. 1993]

CAPONE, Stefania

2003. « La recomposition des identités religieuses face à l'État-nation : le cas des cultes afro-américains ». *Ateliers d'anthropologie* 26, p. 67-89, mis en ligne le 09 juin 2011, consulté le 17 décembre 2011. URL : <http://ateliers.revues.org/8727> ; DOI : 10.4000/ateliers.8727

2004. « À propos des notions de globalisation et de transnationalisation ». *Civilisations* 51, p. 9-22.

2005. *Les Yoruba du Nouveau Monde : religion, ethnicité et nationalisme noir aux Etats-Unis*. Paris : Karthala.

2005a. « Repenser les Amériques Noires : nouvelles perspectives de la recherche afro-américaniste ». *Journal de la Société des Américanistes* 91(1), p. 83-91 ; 91(2), p. 83-88.

CARPENTIER, Alejo

1985. *La musique à Cuba*. Paris : Gallimard. [1^e éd. en espagnol, 1946]

2002. *Écue-Yamba-Ó*. Madrid : Alianza Editorial. [1^e éd. 1927]

CASTELLANOS, Gerardo

1948. *Relicario histórico: frutos coloniales y de la Vieja Guanabacoa*. La Habana : Editorial Librería.

CASTELLANOS, Israel

1916. *La brujería y el ñañiguismo en Cuba desde el punto de vista medico-legal*. Habana : Imp. del Lloredo y ca.

CASTELLANOS Jorge, CASTELLANOS Isabel

1992. *Cultura Afrocubana 3: las religiones y las lenguas*. Miami : Ed. Universal.

CERTEAU, Michel de

1998. *L'invention du quotidien 1. Arts de faire*. Paris : Gallimard. [1^e éd. 1980]

CHAO CARBONERO, Graciela

1979. « Manifestaciones de antigua procedencia carabalí », in : *Folklore cubano : I, II, III, IV : Guía de estudio*, p. 95-102. La Habana : Ed. Pueblo y Educación.

CHATELAIN, Daniel

1998. « De Changó aux tambours : bibliographie afro-cubaine (XX^eme siècle) ». *Percussions* 57, p. 35-50 ; 58, p. 54-61.

CHEATER, Angela

1999. « Power in the postmodern era », in : Angela Cheater (ed.), *The Anthropology of power ; empowerment and disempowerment in changing structures*, p. 1-12. London ; New York : Routledge.

CHIVALLON, Christine

1997. « Du territoire au réseau : comment penser l'identité antillaise ». *Cahiers d'études africaines* 148, p. 767-794.

2004. *La diaspora noire des Amériques : expériences et théories à partir de la Caraïbe*. Paris : CNRS.

COAKLEY, Sarah

1997. « Introduction: religion and the body », in : Sarah Coakley (ed.), *Religion and the body*, p. 1-15. Cambridge : Cambridge University Press.

COFIÑO LÓPEZ, Manuel

1977. *Cuando la sangre se parece al fuego*. La Habana : Ed. Arte y Literatura.

COHEN, Anthony P.

1985. *The symbolic construction of community*. London ;New York : Routledge.

COHEN, Peter F.

2009. « The orisha Atlantic: historicizing the roots of a global religion », in : Thomas Csordas (ed.), *Transnational transcendence: essays on religion and globalization*, p. 205-229. Berkeley : University of California Press.

CONNELL, Raewyn

1996. « New direction in gender theory, masculinity research, gender politics ». *Ethnos* 61(3-4), p. 162-176.

2005. *Masculinities*. Berkeley, Los Angeles : University of California Press. [1^e éd. 1995]

COULON, Alain

1992. *L'école de Chicago*. Paris : PUF.

CSORDAS, Thomas J.

1990. « Embodiment as a paradigm for anthropology » *Ethos* 18, p 5-47.

1999. « The body's career in anthropology », in : Henrietta L. Moore (ed.), *Anthropological theory today*, p. 172-206. Cambridge : Polity Press.

CSORDAS, Thomas J. (ed.)

2009. *Transnational transcendence: essays on religion and globalization*. Berkeley : University of California Press.

DESCHAMPS CHAPEAUX, Pedro

1964. « Margarito Blanco el "Ocongo de Ultán" ». *Boletín del instituto de historia y del archivo nacional*, 65, p 97-109.

1967. « El lenguaje abakuá ». *Etnología y Folklore* 4, julio-diciembre, p. 32-39.

1971. *El negro en la economía habanera del siglo XIX*. La Habana : UNEAC.

DESCHAMPS CHAPEAUX, Pedro, PÉREZ DE LA RIVA, Juan

1974. *Contribución a la historia de la gente sin historia*. La Habana : Ed. de Ciencias Sociales.

DIANTEILL, Erwan

1995. *Le savant et le santero : naissance de la science des religions afro-cubaines (1906-1954)*. Paris : Harmattan.

2000. *Des dieux et des signes : initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*. Paris : École des hautes études en sciences sociales.

DIAZ FABELO, Teodoro

1969. *Los Abakuá*. Manuscrit non publié.

1970. *Los íremes abakuás de Cuba*. Manuscrit non publié.

DORON, Assa

2010. « Caste away? Subaltern engagement with the modern Indian state ». *Modern Asian Studies*, 44(4), p. 753-783.

DOUGLAS, Mary

1966. *Purity and danger : an analysis of concepts of pollution and taboo*. Baltimore: Penguin Books.

DROZ, Yvan

1999. *Migrations kikuyus : des pratiques sociales à l'imaginaire*. Neuchâtel : Editions de l'Institut d'ethnologie ; Paris : Editions de la Maison de Sciences de l'Homme.

EPPS, Brad

1995. « Proper conduct: Reinaldo Arenas, Fidel Castro and the politics of homosexuality ». *Journal of the History of Sexuality* 6(2), p. 231-283.

ESPIRITO SANTO, Diana

2010. « Process, personhood and possession in Cuban spiritism », in : Andrew Dawson (ed.), *Summoning the spirits: possession and invocation in contemporary religion*, p. 93-109. London : I. B. Tauris.

FASSIN, Didier

2011. « How to do races with bodies », in : Frances E. Mascia-Lees (ed.) *A companion to the anthropology of the body and embodiment*, p 419-434. Boston: Blackwell Publishing.

FASSIN, Eric

2005. « Préface ». in : Judith Butler, *Gender trouble : le féminisme et la subversion de l'identité*, p. 5-19. Paris: La Découverte.

FENNELL, Christopher C.

2007. *Crossroads and cosmologies: diasporas and ethnogenesis in the New World*. Miami ; Orlando : University of Florida Press.

FERNANDEZ, María Clara

1998. « La sociedad secreta abakuá ». *Sol y Son*, 38e. ed., p. 12-15.

FLICK, Uwe

2006. *An introduction to qualitative research*. London: Sage Publications.

FOUCAULT, Michel

1976. *Histoire de la sexualité. 1 : La volonté de savoir*. Paris : Gallimard.

FRANCO, José Luciano

1963. *La conspiración de Aponte*. La Habana : Publicaciones del Archivo Nacional.

FRAZIER Edward Franklin

1939. *The Negro family in the United States*. Chicago : Chicago University Press.

FRIEDMANN MARQUARDT, Marie, VASQUEZ, Manuel A.

2008. « Theorizing globalization and religion », in : Sanjeev Khagram, Peggy Levitt (eds), *The transnational studies reader: intersections and innovations*, p. 315-333. New York ; London : Routledge.

GARFINKEL, Harold

2007. *Recherches en ethnométhodologie*. Paris : PUF. [1^e éd. en anglais 1967]

GEERTZ, Clifford

2005. « Shifting aims, moving targets : on the anthropology of religion ». *Journal of the royal anthropological institute*, 11, p 1-15.

GHASARIAN, Christian

1991. *Honneur, chance et destin : la culture indienne à la Réunion*. Paris : L'Harmattan.

2008. « L'identité en question à la Réunion ». *Faire Savoirs*, no 7, p. 107-123.

GILLIN, John P.

1960. « Some signposts for policy ». in : Richard Newbold Adams (ed.), *Social change in Latin America today*, p. 28-47. New York : Random House.

GILMORE, David D.

1990. *Manhood in the making: cultural concepts of masculinity*. New Haven ; London : Yale University Press.

GILROY, Paul

1993. *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*. Cambridge : Harvard University Press.

GOBIN, Emma

2007. « Innovation », circulation, fragmentation : ethnographie d'un conflit religieux à La Havane ». *Ateliers d'anthropologie* [En ligne], 31], mis en ligne le 23 juillet 2007, consulté le 16 juin 2011. URL : <http://ateliers.revues.org/411> ; DOI : 10.4000/ateliers.411.

GODELIER, Maurice

2003. *La production des Grands Hommes : pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris : Flammarion. [1^e éd.1982]

GOFFMAN, Erving

1973. *La mise en scène de la vie quotidienne. 1. La présentation de soi ; 2. Les relations en public*. Paris : Les Editions de Minuit. [1^e éd. en anglais, 1959 et 1963]

GOLDRING, Luin

1998. « The power of status in transnational social fields », in : Michael Peter Smith, Luis Eduardo Guarnizo (eds), *Transnationalism from below*, p. 165-195. New Brunswick : Transaction Publishers.

GONZALEZ PAGES, Julio César

2010. *Macho, varón, masculino: estudios de masculinidades en Cuba*. La Habana : Editorial de la Mujer.

GOVERS, Cora

2006. *Performing the community: representation, ritual and reciprocity in the Totonac highlands of Mexico*. Berlin : LIT.

GUANCHE PEREZ, Jesús

1997. « Los signos cubanos de los ritos abakuá ». *Anales del Caribe* 14-15, p. 212-218.

GUENOUN, Simone

2004. « Pouvoir », in : Stéfán Leclercq (dir.), *Abécédaire de Michel Foucault*, p. 138-141. Mons : Ed. Sils Maria.

GUEVARA, Ernesto

1965. « El socialismo y el hombre en Cuba » *Marcha*, diario de Uruguay (12 de marzo).

GUTMANN, Matthew. C

1997. « Trafficking in men: the anthropology of masculinity ». *Annual Review of Anthropology*, vol. 26, p. 385-409.

HABEL, Janette

2006. « Le castrisme après Fidel Castro : une répétition générale ». *Mouvements*, vol. 47-48, p. 98-108.

HAGEDORN, Katherine J.

1995. *Anatomía del proceso folklórico: the folklorization of Afro-Cuban religious performance*. Brown University : PHD dissertation (unpublished).

2001. *Divine utterances: the performance of Afro-Cuban santería*. London ; Washington : Smithsonian Institution Press.

HALL, Stuart

1993. « Cultural studies and its theoretical legacies », in : Simon During (ed.), *The cultural studies reader*, p. 97-109. London ; New York : Routledge,

HANNERZ, Ulf

1996. *Transnational connections: culture, people, places*. London : Routledge.

HAVEL, Vaclav

1991. *Essais politiques*. Paris : Éditions Calmann-Lévy

HEBDIGE, Dick

2008. *Sous-culture : le sens du style*. Paris : La Découverte. [1^e éd. en anglais 1979]

HELIG, Aline

2000. « Black men, racial stereotyping and violence in the U.S South and Cuba at the turn of the century ». *Comparative studies in society and history*, vol. 42(3), p. 576-604.

2000. *Lo que nos corresponde: la lucha de los negros y los mulatos por la igualdad en Cuba 1886-1912*. La Habana : Imagen Contemporanea. [1^e éd. en anglais, 1995]

HERNANDEZ-REGUANT, Ariana

2009. *Cuba in the special period: culture and ideology in the 1990's*. New York : Palgrave Macmillan.

HERSKOVITS, Melville J.

1990. *The myth of the Negro past*. Boston : Beacon Press. [1^e éd. 1941]

HERZFELD, Michael

1988. *The poetics of manhood: contest and identity in a Cretan village*. Princeton University Press.

1992. « La pratique des stéréotypes ». *L'Homme* 121, p. 67-77.

2004. *The body impolitic: artisans and artifice in the global hierarchy of value*. Chicago : University of Chicago Press.

HIRSCHMANN, Charles

2004. « The role of religion in the origins and adaptation of immigrant groups in the United States ». *International Migration Review*, vol. 38(3), p. 1206-1233.

HOBBSAWM, Eric, RANGER, Terence

2005. "Introduction: inventing traditions" in : Eric Hobsbawm, Terence Ranger (eds). *The invention of tradition*, p. 1-15. Cambridge : Cambridge University Press.

HOLBRAAD, Martin

2007. « The power of powder: multiplicity and motion in the divinatory cosmology of Cuban Ifa (or mana, again) », in : Amiria Henare, Martin Holbraad., S. Wastell (eds), *Thinking Through Things: Theorising Artefacts Ethnographically (first issued December 2006)*, p. 48-82. London & New York : Routledge.

HOLGADO FERNÁNDEZ, Isabel

2000. *No es fácil! Mujeres cubanas y la crisis revolucionaria*. Barcelona : Editorial Icaria.

INGOLD, Tim, VERGUNST, Jo Lee

2008. « Introduction », in : Tim Ingold, Jo Lee Vergunst (eds), *Ways of walking: ethnography and practice on foot*. Ashgate : Darlington.

ISHAMO, Shubi L.

2002. « From Africa to Cuba: an historical analysis of the Sociedad Secreta Abakuá (Ñañiguismo) ». *Review of African Political Economy*, vol. 29, 92, p. 253-272.

JACKSON, Michael

2006. « Knowledge of the body », in : Henrietta L. Moore, Todd Sanders (eds), *Anthropology in theory: issues in epistemology*, p. 322-335. Oxford : Blackwell.

JAMOUS, Raymond

1981. *Honneur et baraka : les structures sociales traditionnelles dans le Rif*. Paris : Maison des sciences de l'Homme.

JAULIN, Robert

1981. *La mort sara : l'ordre de la vie ou la pensée de la mort au Tchad*. Paris : Plon (Collection Terre Humaine). [1^e éd. 1967]

JOTTAR, Berta

2009. « The acoustic body: rumba guarapanchanguera and abakuá sociality in Central Park ». *Latin American Music Review*, vol. 30(1), p. 1-24.

JUAREZ HUET, Nahayeilli

2004. « La santería à México : ébauche ethnographique ». *Civilisations*, vol. 51., p. 61-79.

KARNOOUIH, Lorraine

2005. « La pédagogie des héros ». *Outre-Terre*, no 12, p. 301-311.

2007. « À propos de la permanence et du changement dans la Cuba contemporaine : un essai sur la « Période Spéciale ». *Outre-Terre*, no 18, p. 337-344.

2009. « La génération politique cubaine « generación del centenario de Martí » entre paradigme cognitif et vecteur de construction de la communauté politique imaginée ». *Revue Internationale de Politique Comparée*, vol. 16, p. 299-314.

KEARNEY, Michael

1995. « The local and the global: anthropology of globalization and transnationalism ». *Annual Review of Anthropology* (Palo Alto), vol. 24, p. 547-565.

2004. *Changing fields of anthropology. From local to global*. Lanham : Rowman and Littlefield Publishers.

KELLEY, Robin D. G

1998. « Check the technique: black urban culture and the predicament of social science », in : Nicholas B. Dirks (ed.), *In near ruins: cultural theory at the end of the century*, p. 39-66. Minneapolis ; London : University of Minnesota Press,

KERESTETZI, Katerina

2011. « Fabriquer une nganga, engendrer un dieu (Cuba) ». *Images Re-Vues*, mis en ligne le 20 avril 2011, URL : <http://imagesrevues.revues.org/pdf478>.

KHAGRAM, Sanjeev, LEVITT, Peggy

2008. « Constructing transnational studies », in : Peggy Levitt, Sanjeev Khagram (eds), *Transnational Studies Reader: intersections and innovations*, p. 1-23. New York ; London : Routledge.

KNAUER, Lisa Maya

2001. « Afrocubanidad translocal: la rumba y la santería en Nueva York y la Habana », in : Rafael Hernández, John H. Coatsworth (coord.), *Culturas encontradas: Cuba y los Estados Unidos*, p. 11-31. La Habana : Juan Marinello, CIDCC : University of Harvard.

2009. « Audiovisual remittances and transnational subjectivities », in : Adriana Hernandez-Reguant (éd.), *Cuba in the special period: culture and ideology in the 1990's*, p. 159-177. New York : Palgrave Macmillan.

KOKOT, Waltraud, TÖLÖLYAN, Khachig, ALFONSO, Carolin

2004. *Diaspora, identity and religion: new directions in theory and research*. London : Routledge.

KONEN, Alain

2009. *Rites divinatoires et initiatiques à La Havane : la main des Dieux*. Paris : L'Harmattan.

LACHATAÑERÉ, Romulo

1992. *El sistema religioso de los afrochubanos* (compilation). La Habana : Ed. Ciencias Sociales.

LAHIRE, Bernard

2005. *L'homme pluriel : les ressorts de l'action*. Paris : Armand Colin.

LANCASTER, Roger

1993. *Life is hard: machismo, danger, and intimacy of power in Nicaragua*. Berkeley : University of California Press.

2002. « Subject honor, object shame », in : Rachel Adams, David Savran (eds), *The masculinity studies reader*, p. 41- 68. Oxford : Blackwell Publishers,

LAMBEVSKI, Sasho A.

1999. « Suck my nation: masculinity, ethnicity and the politics of (homo)sex ». *Sexualities*, n° 2(4), p. 397-419.

LAMONT, Michèle, MOLNÁR, Virag

2002. « The study of boundaries in the social sciences ». *Annual review of sociology*, 28, p 167-195.

LATOUR, Eliane de

1999. « Les Ghettoemen : les gangs de rue à Abidjan et San Pedro ». *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 129, p. 68-83.

LEÓN, Argeliers

1972. « El círculo de dominación ». *Revista Universidad de la Habana*, no 196-197, p. 130-146.

1990. « Para leer las firmas Abakuá ». *Revista de la Unión de escritores y artistas de Cuba (Unión)*, no 10, p. 2-13.

LEPOUTRE, David

1997. *Coeur de banlieue : codes rites et langages*. Paris : Ed. O. Jacob.

LEVITT, Peggy

2004. « Redefining the boundaries of belonging: the institutional character of transnational religious life ». *Sociology of religion*, vol. 65(1), p. 1-18.

2007. *God needs no passport. Immigrants and the changing american religious landscape.* New York ; London : The New Press.

LEVITT, Peggy, JAWORSKY, Nadia

2007. « Transnational migration studies: past developments and future trends ». *Annual review of sociology*, vol. 33(7), p. 129-136.

LEVITT, Peggy, SCHILLER, Nadia Glick

2004. « Conceptualizing simultaneity: a transnational social field perspective on society ». *International Migration Review* 38, p 595-629.

LEWIS, Oscar, LEWIS, Ruth M., RIGDON; Susan M.

1977. *Four men. Living the Revolution, an oral history of contemporary Cuba.* Chicago: University of Illinois Press.

LINDSKOG, Birger

1954. *African leopard men.* Uppsala: Studia ethnographica Upsalienia.

LOMBROSO, Cesare

1887. *L'homme criminel : criminel né, fou moral, épileptique : étude anthropologique et médico-légale.* Paris : F. Alcan. [1^o éd. 1876]

LÓPEZ VALDES, Rafael

1966. « La sociedad secreta abakuá en un grupo de obreros portuarios ». *Etnología y Folklore*, 2, p. 5-26.

LUEBBERS, Gabriele

2007. « The graffiti of grief: violence, death and remembrance in Pittsburgh gang neighbourhoods ». *Paideuma*, n^o 53, p. 145-160.

LUMSDEN, Ian

1996. *Machos, maricones and gays: Cuba and homosexuality.* Philadelphia : Temple University Press.

LUTJENS, Sheryl L.

1995. « Reading between the lines: women, the state and rectification in Cuba ». *Latin American Perspective*, vol. 22(2), p. 100-124.

MAGAZINE, Roger

2004. « Both husbands and banda (gang) members: conceptualizing marital conflict and instability among young rural migrants in Mexico City ». *Men and masculinities*, vol. 7(2), p. 144-165.

MAJORS, Richards, MANCINI BILSON, Janet

1992. *Cool pose: the dilemmas of manhood in America.* New York : Lexington Books.

MALHER, Sarah J., HANSING, Katrin

2005. « Toward a transnationalism of the middle: how transnational religious practices help bridge the divides between Cuba and Miami ». *Latin American Perspectives*, nº 32, p. 121-146.

MARTIN, Juan Luis

1930. *El guapo de semana de los ñañigos*. Donativos y remisiones, caja no 362, no 12.

1930. « Los secretos de los ñañigos ». *Revista de la Habana*, enero, p. 173-178.

MARTINEZ CASANOVA, Manuel, GOMEZ ABREU, Nery

(1998-2003?). *La sociedad secreta abakuá. Visión de la única sociedad secreta que sobrevivió en América*. Universidad central de las Villas.

MARTINEZ FURÉ, Rogelio

1965. « Los Abakuás ». *Cuba* año 4, nº 45, p. 38-45.

1979. *Los dialogos imaginarios*. La Habana : Editorial Arte y Literatura.

MASSEY, Douglas

2007. *Categorically unequal: the American stratification system*. New York : Russell Sage.

MATHIEU, Claude-Nicole

1973. « Homme-culture, femme-nature ? » *L'Homme* 13(3), p. 101-113.

MATORY, Lorand

2005. *Black Atlantic religion: tradition, transnationalism and matriarchy in the Afro-Brazilian candomblé*. New Jersey : Princeton University Press.

2009. « The many who dance in me. Afro-atlantic ontology and the problem with transnationalism », in : Thomas Csordas (éd.), *Transnational transcendence: essays on religion and globalization*, p. 231-262, Berkeley : University of California Press.

MAUSS, Marcel

1936. « Les techniques du corps » *Journal de Psychologie* (32), p 363-386.

MENÉNDEZ, Lázara

1999. « Ayé (ki ibo): tres sin título ». *Revista Caminos*, p. 2-16.

MERINO, Adolfo G.

1945. « Juramento ñañigo ». *Bohemia*, abril

MESSERSCHMIDT, James W.

1993. *Masculinities and crime: critique and reconceptualization of theory*. Boston : Rowman and Littlefield.

2009. « Doing gender : the impact and future of a salient sociological concept ». *Gender and society* vol 23, no 1, p 85-88.

MILLER, Ivor

1999. « Obras de fundación: la sociedad abakuá en los años 90 ». *Revista Caminos*, nº 13-14, p. 24-35.

2000. « A secret society goes public: the relationship between Abakuá and Cuban popular culture ». *African Studies Review* 43 (1), p. 161-188.

2009. *Voice of the leopard: African secret societies and Cuba*. Jackson : University Press of Mississippi.

MINTZ, Sydney, PRICE, Richard

1992. *The birth of African-American culture: an anthropological perspective*. Boston : Beacon Press. [1^e éd. 1976]

MOISSEFF, Marika

1995. *Un long chemin semé d'objets culturels : le cycle initiatique aranda*. Paris : Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

MOLINER, Israel

1944. *Los ñañigos*. La Habana : Ediciones Olokum.

1988. » Los ñañigos. ». *Del Caribe* n° 12, p. 13-19.

1990. « Los ritos fúnebres en el folklore matancero », in : Lázara Menéndez (éd.), *Estudios afrocubanos*, p. 349-379, tomo 2. La Habana.

MOORE, Carlos

1989. *Castro, the Blacks and Africa*. Los Angeles : CAAS/UCLA.

2008. *Pichón: a memoir: race and revolution in Castro's Cuba*. Chicago : Lawrence Hill Books.

MOSHER, Donald L., TOMKINS, Silvan S.

1988. « Scripting the macho man: hypermasculine socialization and enculturation ». *The Journal of Sex Research*, vol. 25(1), p. 60-84.

MUELLER, Alain

2010. *Worldwide United. Construire le monde du hardcore*. Neuchâtel : thèse d'ethnologie.

MUZIO, Maria del Carmen

2001. *Andrès Quimbisa*. La Habana : Ed. Union.

NIETZSCHE, Frederich

2006. *Ainsi parlait Zarathoustra : un livre pour tous et pour personne*. Paris : Milo. [1^e éd. en allemand 1893]

NUÑEZ CEDEÑO, Rafael

1988. « The abakuá secret society in Cuba: language and culture ». *Hispania : revista española de historia*, vol. 71(1), p. 148-154.

NUÑEZ GONZÁLEZ, Niurka (ed.)

2011. *Las relaciones raciales en Cuba: estudios contemporáneos*. La Habana : La Fuente Viva.

OLIVIER DE SARDAN, Jean-Pierre

1995. « La politique du terrain : sur la production des données en anthropologie ». *Enquête* 1, p. 71-109.

2000. « Le « je » méthodologique : implication et explicitation dans l'enquête de terrain ». *Revue française de sociologie*, vol. 41(3), p. 417-445.

OLWIG, Karen Fog

2004. « Place, movement and identity: processes of inclusion and exclusion in a Caribbean family », in : Waltraut Kokot, Khachiq Tölölyan, Carolin Alfonso (eds), *Diaspora, identity and religion: new directions in theory and research*, p. 53-72. London : Routledge.

OROVIO, Helio

2005. *El carnaval habanero: su música y sus comparsas*. La Habana : Ediciones Extramuros.

ORTIZ, Fernando

1952. *Los instrumentos de la música afrocubana*. La Habana : Publicaciones de la Dirección de Cultura del Ministerio de Educación.

1986. *Los negros curros*. La Habana : Ed. Ciencias Sociales.

1991. « La tragedia de los ñañigos », in : Isaac Barreal (comp.), *Estudios etnosociológicos*, p. 15-42. La Habana : Ed. de Ciencias Sociales. [1^o éd. 1954]

1992. *Los cabildos y la fiesta afrocubana del Día de Reyes*. La Habana : Ed. Ciencias Sociales. [1^o éd. 1921]

1993. « Los ñañigos o abakuás: el culto a los antepasados », in : Fernando Ortiz, *Etnia y sociedad*, p. 219-227 La Habana : Ed. Ciencias Sociales.

1993a. *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba*. La Habana : Editorial Letras Cubanas. [1^o éd. 1951]

1993b. *La tragedia de los ñañigos*. La Habana : Colección Raíces. [1^o éd. 1950]

1995. *Hampa afrocubana: los negros brujos*. La Habana : Ed. Ciencias Sociales. [1^o éd. 1906]

2002. *Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar (advertencia de sus contrastes agrarios. Económicos y sociales, su etnografía y su transculturación)*. Madrid : Cátedra. [1^o éd. 1940]

OTTENBERG, Simon

1988. « Oedipus, gender and social solidarity: a case of male childhood and initiation ». *Ethos*, vol. 16(3), p. 326-352.

OTTERBEIN, Karl

1966. *The Andros islanders: a study of family organization in the Bahamas*. Lawrence : University of Kansas Publication.

PALMIÉ, Stephan

1993. « Ethnogenetic processes and cultural transfer in Caribbean slave populations », in : Wolfgang Binder (ed.), *Slavery in the Americas*, p. 337-363. Würzburg : Königshausen und Neumann.

1995. « Against syncretism: africanizing and cubanizing discourses in North American orisha worship », in : Richard Fardon (éd.), *Counterworks : managing the diversity of knowledge*, p. 73-104. London : Routledge.

2002. *Wizards and scientists: explorations in Afro-Cuban modernity and tradition*. Durham ; London : Duke University Press.

2006. « A view from itia ororó kande ». *Social Anthropology*, vol. 14(1), p. 99-118.

2007. « Ecue's Atlantic: an essay in methodology ». *Journal of religion in Africa*, vol. 37(2), p. 275-315.

2010. « Ekpe/Abakuá in Middle Passage: time, space and units of analysis in African American Historical Anthropology », in : Andrew Apter, Lauren Derby (eds), *Activating the past: history and memory in the Black Atlantic World*, p. 1-45. Cambridge : Cambridge Scholars Publishing.

PATTERSON, Orlando

1995. « The crisis of gender relations among African American », in : Anita Faye Hill, Emma Coleman Jordan (eds), *Race, gender and power in America: the legacy of the Hill-Thomas Hearings*, p. 56-105. Oxford : Oxford University Press.

PEDRO DÍAZ, Alberto

1961. « Para iniciarse en la sociedad abakuá ». *Actas del Folklore* 1(4), p. 17-20.

PERERA PINTO, Ana Celia

2005. « Religion and Cuban identity in a transnational context ». *Latin American Perspectives*, vol. 32(1), p. 147-173.

PEREZ, Louis A. Jr

2006. *Cuba between reform and revolution*. New York ; Oxford : Oxford University Press. [1^e éd. 1988]

PERÉZ MARTÍNEZ, Odalys

2006. *La sociedad secreta abakuá y el estigma de la criminalidad*. La Habana : thèse de master non publiée.

PIGLIARU, Antonio, DI BELLA, Maria-Pia

2004. « Le code de la vengeance en Barbagia (Sardaigne) ». *Revue du MAUSS*, n^o 23, p. 63-69.

PITT-RIVERS, Julian

1983. *Anthropologie de l'honneur : la mésaventure de Sichem*. Paris : Le Sycomore. [1^e éd. en anglais 1977]

PLUESS, Caroline

2009. « Migration and the globalization of religion », in : Peter B. Clarke (ed.), *The Oxford handbook of the sociology of religion*, p. 491-506. Oxford : Oxford University Press.

PORTES, Alejandro ; GUARNIZO, Luis E., LANDOLDT, Patricia

1999. « The study of transnationalism: pitfalls and promise of an emergent research field ». *Ethnic and racial studies*, vol. 22(2), p. 217-237.

QUIÑONES, Tato

1975. « El mito abakuá ». *Gaceta de Cuba*, setiembre, p. 54-57.

1985. « Asere se escribe con s ». *Gaceta de Cuba*, 8.

1996. *Ecorie Abakuá: cuatro ensayos sobre los ñañigos cubanos*. La Habana : Ed. Unión.

1998. « Historia y tradición en los sucesos del 27 de noviembre de 1871 ». *La Gaceta de Cuba*, 5 setiembre.

2003. « Violencia y ñañiguismo en el ambiente ». Conférence donnée à la Faculté de philosophie et histoire de l'Université de La Havane, 27 mai.

2012 ?. *Asere Nunuce Itiá Ecobio Enyene Abacúa: algunos documentos y apuntes para una historia de las hermandades abacúa en ciudad de La Habana*. Manuscrit inédit en cours de publication.

RAMIREZ, Rafael L.

1999. *What it means to be a man: reflections on Puerto Rican masculinity*. New Brunswick : Rutgers University Press. [1^o éd. en espagnol 1993]

RAMOS-ZAYAS, Ana Yolanda

2011. « Learning affect/embodying race » in : Frances E. Mascia-Lees (ed.) *A companion to the anthropology of the body and embodiment*, p 24-45. Boston: Blackwell Publishing.

REYSOO, Fenneke

2002. « La construction sociale de la masculinité à Mexico ». *Nouvelles questions féministes*, vol. 21(3), p. 61-70.

RIGGS, Marlon T.

1999. « Black macho revisited: reflections of a SNAP! Queen », in : Devon W. Carbado (ed.), *Black men on race, gender and sexuality: a critical reader*, p. 306-312. New York : New York University Press. [Article paru en 1991, *Black American Literature Forum*, vol. 25(2), p. 389-394]

ROCHE Y MONTEAGUDO, Rafael

1908. *La policía y sus misterios en Cuba*. La Habana : Imprenta la Prueba.

RODRIGUEZ BATISTA, Alejandro

1882. *Los ñañigos: su historia, sus prácticas, su lenguaje (con el facsimile de los sellos que usa cada uno de los juegos o agrupaciones)*. La Habana : Imprenta La Correspondencia de Cuba.

ROSENTHAL, Gabriele

2004. « Biographical research » in: Clive Seale, Giampetro Gobo, Jaber F. Gubrium, David Silverman (éds.), *Qualitative research practice*, p 48-64. London: Sage.

ROUTON, Kenneth

2005. « Unimaginable Homelands? Africa and the abakuá historical imagination ». *Journal of Latin American anthropology*, vol. 10(2), p. 370-400.

2009. « The Letter of the Year and the prophetics of Revolution », in : Adriana Hernandez-Reguant, *Cuba in the special period: culture and ideology in the 1990's*, p. 123-140. New York : Palgrave Macmillan.

SAENZ, José Manuel

1961. « Las comparsas: su trayectoria histórica ». *Actas del Folklore* 1(4), p. 130-140. [D'abord paru dans *Nuevos Rumbos*, año II, número 3, marzo y abril de 1947. Réimp. disponible en ligne <http://www.hispanocubano.org/tnc/af04.pdf>]

SALILLAS, Rafael

1901. « Los ñañigos en Ceuta ». *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, Madrid, t. 98, p. 337-360.

SANCHEZ, Julio C.

1951. *El ñañiguismo*. La Habana.

SCHILLER, Nina Glick

1999. « Transmigrants and nation-states: something old and something new in the US immigrant experience », in : Charles Hirschmann, Philip Kasinitz, Josh DeWind (eds), *The Handbook of international migration: the American experience*, p. 94-119. New York : Russel Sage Foundations.

2005. « Transnational social fields and imperialism: bringing a theory of power to transnational studies ». *Anthropological Theory*, vol. 5(4), p. 439-461.

SCOTT, James C.

2008. *La domination et les arts de la résistance: fragments du discours subalterne*. Paris : Ed. Amsterdam. [1^e éd. en anglais 1992]

SCOTT, David

1999. *Refashioning futures: criticism after postcoloniality*. Princeton : Princeton University Press.

SCOTT, Rebecca J.

2001. *La emancipación de los esclavos en Cuba: la transición al trabajo libre 1860-1899*. La Habana : Ed. Caminos. [1^e éd. en anglais, 1985]

SIMON, Thierry

2008. « Impossible retour : à propos du spectacle Le Rituel abakuá-Les hommes-léopards ekpe, du Nigeria à Cuba ». *Gradhiva* n° 7, p. 156-158.

SIMONI, Valerio

2009. *Touristic encounters in Cuba: informality, ambiguity and emerging relationships*. Unpublished thesis. Leeds : Metropolitan University.

SIRE VALENCIANO, Manuel

1928. *Sucumbento: novela de los bajos fondos*. La Habana : Imprenta Artistica Virtudes.

SKALNIK, Peter

1999. « Authority versus power: view from social anthropology », in : Angela Cheater (ed.), *The Anthropology of power: empowerment and disempowerment in changing structures*, p. 163-175. London ; New York : Routledge.

SMITH, Lois M., PADULA, Alfred

1996. *Sex and revolution: women in socialist Cuba*. New York ; Oxford : Oxford University Press.

SOSA RODRIGUEZ, Enrique

1982. *Los ñañigos*. La Habana : Ed. Casa de las Américas.

1984. *El carabalí*. La Habana : Ed. Letras Cubanas.

1995. « La leyenda ñañiga en Cuba: su valor documental ». *Anales del Caribe* 14-15, p. 29-39.

2001. « Nañigos en Key West (¿1880-1923?) ». *Catauro* no 3, p. 159-171.

SOTONAVARRO, Aristides

1972. « Las secretas intenciones del abakuá ». *Revista Moncada* 6, enero

STEWART, Frank Henderson

1994. *Honor*. Chicago : University of Chicago Press.

STOLCKE, Verena

1992. *Racismo y sexualidad en la Cuba colonial*. Madrid : Alianza Editorial. [1^e éd. en anglais, 1974]

2006. « La mujer es puro cuento: la cultura del género ». *Desarrollo económico y social*, vol. 45, n^o 180, p. 523-546. [Publié d'abord ds *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia, serie monografics*, no 19, 2003 ; repris en 2004 ds *Estudios Feministas*, 12(2)]

STOUT, Noelle M.

2008. « Feminists, queeers and critics: debating the Cuban sex trade ». *Journal of Latin American Studies*, n^o 40, p. 721-741.

TAUSSIG, Michael

1987. *Shamanism, colonialism and the wild man: a study in terrorism and healing*. Chicago : University of Chicago Press.

1998. « Viscerality, faith and skepticism », in : Nicholas B. Dirks (éd.), *In near ruins: cultural theory at the end of the century*, p. 221-256. Minneapolis, London ; University of Minnesota Press.

1999. *Defacement: public secrecy and the labor of the negative*. Stanford : Stanford University Press.

TER BORG, Meerten T.

2009. « Religion and power », in : Peter B. Clarke (ed.), *The Oxford handbook of the sociology of religion*, p. 194-209. Oxford : Oxford University Press.

TESTA, Silvina

2004. « La hiérarchie à l'oeuvre : organisation culturelle et genre dans les religions afro-cubaines ». *Systèmes de pensées en Afrique Noire* 16, p. 175-204.

2005. « La lucumisation des cultes d'origine africaine à Cuba : le cas de Sagua la Grande ». *Journal de la Société des Américanistes*, 91-1, p. 113-138.

TÖLÖLYAN, Khachig

2008. « The Nation-State and its others: in lieu of preface » in : Sanjeev Khagram, Peggy Levitt, *The transnational studies reader: intersection and innovation*. New York and London : Routledge, p. 232-235.

TORO-MORN, Maura I ; ROSCHELLE, Anne R. ; FACIO, Elisa

2002. « Gender work and family in Cuba: the challenges of the Special Period ». *Journal of developing societies*, vol. 18, no 2-3, p. 32-58.

TORRES CUEVAS, Eduardo

2004. *Historia de la masonería cubana: seis ensayos*. La Habana : Imagen contemporánea.

TORRES ZAYAS, Ramón

2005. *Relación barrio-juego en ciudad de la Habana*. La Habana : tesis de maestría en antropología (non publié).

2006. « Sociedad abakuá: huellas ». *El caimán barbudo*, año 40, ed 337, nov-dic, p. 12-14.

2010. *La relación barrio-juego en la ciudad de la Habana*. La Habana : Ed. La Fuente Viva.

TRUJILLO Y MONAGAS, Don José

1882. *Los criminales de Cuba*. Barcelona : Establecimiento Tipográfico de Fidel Ciro.

TURNER, Bryan S.

1997. « The body in Western society: social theory and its perspective », in : Sarah Coakley (ed.), *Religion and the body*. Cambridge : Cambridge University Press, p. 15-41.

TURNER, Victor

1990. *Le phénomène rituel: structure et contre-structure*. Paris : PUF. [1^e éd. en anglais 1969]

ULIN, Robert C.

1986. « Peasant politics and secret societies: the discourse of secrecy ». *Anthropological Quarterly*, vol. 59(1), p. 28-39.

URFE, Odilio

1961. « Íremes abacuás o ñañigos ». *Revista INRA*, octubre, p. 74-80.

VAN GENNEP, Arnold

1994. *Les rites de passage*. Paris : A. et J. Picard [1^e éd. 1909]

VAYSSIERE, Pierre

2011. *Fidel Castro : l'éternel révolté*. Paris : Biographie Payot.

VERNANT, Jean-Pierre

1986. « Présentation », in : Charles Malamoud, Jean-Pierre Vernant (dir.), *Corps des dieux*, p. 7-16. Paris : Gallimard.

VERTOVEC, Steven

1999. « Conceiving and researching transnationalism ». *Ethnic and racial studies*, vol. 22(2), p. 447-462.

2000. *The Hindu diaspora: comparative patterns*. London : Routledge.

VIDAL-ORTIZ, Salvador

2008. « The Puerto Rican way is more tolerant: constructions and uses of homophobia among santería practitioners across ethno-racial and national identification ». *Sexualities*, vol. 11(4), p. 476-495.

VIGIL, James Diego

1988. « Group processes and street identity: adolescent Chicano gang members ». *Ethos*, vol. 16(4), p. 421-445.

2003. « Urban violence and street gangs ». *Annual Review of Anthropology*, vol. 32, p. 225-242.

VIVEROS VIGOYA, Mara

2001. « Contemporary Latin American perspective on masculinity ». *Men and masculinities*, vol. 3(3), p. 237-260.

WACQUANT, Loïc

2000. *Corps et âme : carnets ethnographiques d'un apprenti boxeur*. Marseille : Agone.

2002. « Language of exploitation and accomodation among boxers », in : Nancy Scheper-Hugues, Loïc Wacquant (eds), *Commodifying bodies*, p. 181-195. Los Angeles : Sage Publications.

WADE, Peter

2009. *Race and sex in Latin America*. New York : Pluto Press.

WARNER, R. Stephen

1998. « Religion and migration in the United States ». *Social Compass*, vol. 45(1), p. 123-134.

WARNIER, Jean-Pierre

2004. « Pour une praxéologie de la subjectivation politique », in : Jean-François Bayart, Jean-Pierre Warnier (éds), *Matière à politique : le pouvoir, les corps et les choses*, p. 7-33. Paris : Karthala.

WEBER, Max

1992. *Économie et Société*. Paris : Plon. [1^e éd. en allemand, 1921]

WENTZELL, Emily, INHORN, Marcia C.

2011. « The male reproductive body », in : Frances E. Mascia-Lees (ed.) *A companion to the anthropology of the body and embodiment*, p 307-319. Boston: Blackwell Publishing.

WEST, Candace, ZIMMERMAN, Don H.

1987. « Doing gender ». *Gender and society*, vol 1, no 2, p 125-151.

2009. « Accounting for doing gender ». *Gender and society*, vol 23, no 1, p 112-122.

WEST, Candace, FENSTERMARKER, Sarah

1995. « Doing difference ». *Gender and society*, vol 9, no 1, p 8-37.

WEST-DURAN, Alan

2008. « Going home via Africa and Cayo Hueso », in : Ruth Behar, Lucía M. Suárez (eds), *The portable island: Cubans at home in the world*, p. 145-152. New York : Palgrave Macmillan.

WHYTE, William Foote

2002. *Street corner society. La structure sociale d'un quartier italo-américain*. Paris : La Découverte/Poche. [1^e éd. en anglais 1943]

WILCOX, Melissa

2010. « Uncovering gender and sexuality in postmodern religion » Colloque de l'Université de Neuchâtel *Religious pluralism: uncovering gender*, 8 septembre, conférence non publiée.

WILIAMS, Drid

1999. « Messages, meanings and the moving body ». *Visual Anthropology*, vol. 12, p. 87-97.

WILSON, Peter

1969. « Reputation and respectability: a suggestion for Caribbean ethnology ». *Man*, vol. 4(1), p. 70-84.

WIMMER, Andreas

2008. « Elementary strategies of ethnic boundary making ». *Ethnic and racial studies*, vol 31, no 6, p 1025-1055.

YELVINGTON, Kevin A.

2001. « The anthropology of Afro-Latin America and the Caribbean: diasporic dimensions ». *Annual Review of Anthropology*, vol. 30, p. 227-260.

ZACK, Naomi

1998. *Thinking about race*. Belmont : Wadsworth.

ZEMPLÉNI, András

1993. « L'invisible et le dissimulé : du statut religieux des entités initiatiques ». *Gradhiva*, n° 14, p. 3-14.

1996. « Savoir taire : du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres ». *Gradhiva*, n° 20, p. 23-41.

ZOELL, R.P. (pseud. de José María Prellezio)

1880. *Manga-Mocha (cuento ñañigo)*. La Habana : La propaganda Literaria.

Liste des principaux interlocuteurs

- Alfredo** 39 ans, fils d'abakuá et de la cinéaste Sara Gómez, Alfredo est musicien et mène une réflexion plus large sur l'identité cubaine. Ayant postulé pour devenir abakuá, il a finalement retiré sa candidature. Il vit actuellement au Mexique.
- Angel** 50 ans, leader d'une communauté abakuá en exil et chanteur au sein d'un groupe de musique abakuá aux États-Unis.
- Eduardo** 55 ans, *plaza* d'Ebión Efó, travaille comme barbier.
- Iván** 40 ans, ex-prisonnier qui reste très critique vis-à-vis l'Abakuá et porte un regard sans complaisance sur l'*ambiente* dans lequel il évolue pourtant.
- Leandro** 24 ans, jeune initié universitaire qui a pourtant connu de nombreux accrochages sur la voie publique. Issu d'une famille aisée, il vit actuellement à Miami.
- Michel** 18 ans, récemment initié, encore en formation professionnelle, a une réputation d'impulsif dans l'*ambiente*.
- Mongüi** 42 ans, journaliste et chercheur qui vient de publier un livre sur la relation entre les quartiers havanais et l'institution abakuá. Lui-même initié depuis peu, et *plaza* d'Efí Mañon Metara, il est devenu le représentant de la société secrète abakuá lors d'événements scientifiques. Il prépare actuellement un doctorat sur la symbolique dans l'Abakuá.
- Nápole** 54 ans, entraîneur de saut en longueur et *plaza* d'Embemoro, une puissance réputée. Vient de devenir *babalao*.
- Oscar** 21 ans, est un jeune initié qui mène cependant une vie stable auprès de sa femme et de sa fille. Il travaille à la rénovation de la Vieille Havane et continue à fréquenter assidûment les cérémonies abakuás, avide d'en apprendre plus sur le fonctionnement rituel.
- Pavel** 51 ans, musicien professionnel, *santero* pratiquant et *plaza* renommé. Très connu dans son quartier d'origine et par extension à La Havane, toute sa sociabilité tourne autour des religions afro-cubaines.
- Pitchi** 55 ans, *obonekue* d'Irongri et *babalao*, ex-prisonnier qui a vécu selon les lois de l'*ambiente* mais a changé radicalement de vie en s'initiant à *Ifá*.
- Tato** 65 ans, *obonekue* de Muñanga Efó, *babalao*, écrivain et chercheur autodidacte. Tato mène des recherches historiques sur l'Abakuá.

- Úlises** 32 ans, *obonekue* d'Eron Entati, maçon, pressenti pour devenir *plaza*. Il est à la recherche d'informations sur le déroulement du culte et passe son temps libre auprès des plus âgés qui le forment.
- Virgilio** 84 ans, *obonekue* d'Isún Efó, il a été pressenti pour devenir *plaza* (*Mokongo*, charge liturgique très prestigieuse) mais a dû renoncer en son temps pour des raisons professionnelles, à l'époque où engagement religieux et poste à responsabilité étaient incompatibles. Il continue de s'intéresser de près à tous les débats qui entourent l'Abakuá.
- Wilfredo** 46 ans, s'est initié il y a 3 ans et a rapidement obtenu une charge liturgique au sein d'une *puissance* nouvellement créée. De formation universitaire, il est originaire d'un quartier populaire et, à côté d'un travail rémunéré, écrit des articles et effectue des recherches sur l'Abakuá.
- Yodelkis** 25 ans, est un jeune initié qui ne s'en laisse pas compter. Il a déjà eu de nombreux accrochages sur la voie publique, a un enfant mais vit séparé de la mère. Il est actuellement sans emploi et occupe ses journées à la musculature.

Glossaire

Abasi	incarnation du Dieu Suprême abakuá dont <i>Ekue</i> ou encore <i>Tanze</i> sont des représentations terrestres ou <i>plaza</i> porteur du crucifix.
Abasonga	<i>plaza</i> , responsable de la justice et de l'ordre.
Aberiñan	<i>íreme</i> , jumeau d' <i>Aberisun</i> , participe au sacrifice du bouc lors du <i>baroko</i> .
Aberisun	<i>íreme</i> , jumeau d' <i>Aberiñan</i> , participe au sacrifice du bouc lors du <i>baroko</i> .
Aché	force vitale présente dans les être vivant et les éléments, poudre utilisée par le <i>babalao</i> sur le plateau d' <i>Ifá</i> afin de consulter un client et de réaliser des <i>ebbós</i> .
Akanarán	nom donné à <i>Ekue</i> , signifie « mère ».
Ambiental/osa	littéralement « de l' <i>ambiente</i> » soit homme ou femme au comportement caractéristique des bas-fonds havanais.
Ambiente	littéralement « le milieu », connoté péjorativement, désigne le milieu populaire urbain havanais et est lié à une certaine manière de se relationner et de se mettre en scène dans l'espace public.
Ambia	synonyme de frère en yoruba.
Anamanguí	<i>íreme</i> funéraire, qui enterre les défunts.
Asere	interjection populaire d'origine abakuá qui relève d'une expression de franche camaraderie et signifie « je te salue ».
Asiento	cérémonie d'initiation à la <i>santería</i> .
Babalao	littéralement « père des secrets », officiant d' <i>Ifá</i> , ayant déjà <i>fait son saint</i> . Cette initiation prestigieuse réservée aux hommes qui n'entrent pas en transe permet la divination par l' <i>ekuele</i> , chaîne composé de 6 cocos donnant lieu à 256 combinaisons possibles (<i>ordus</i>) et la divination ritualisée par l'échiquier d' <i>Ifá</i> (<i>tablero</i>). Normalement, la présence du <i>babalao</i> est requise en <i>santería</i> au moment de définir l' <i>orisha</i> tutélaire du futur initié.
Bantou	langue originaire du bassin du Congo et parlée par les populations bantoues. Appelée aussi <i>congo</i> à Cuba.
Baroko	cérémonie abakuá qui octroie des charges liturgiques sacrées et permet à certains <i>obonekues</i> de devenir <i>plazas</i> . Généralement, on y

	initie aussi des <i>indísemes</i> .
Beromo	procession publique qui accompagne tout processus initiatique dans l'Abakuá et sert à exhiber le patrimoine matériel d'une <i>puissance</i> ainsi que ses costumes d' <i>íremes</i> .
Bossal	nom donné à Cuba aux esclaves nés sur sol africain.
Bríkamo	dérivé du dialecte ejagham, le <i>bríkamo</i> est la langue rituelle abakuá.
Bugarrón	homosexuel actif et occasionnel dont la masculinité n'est pas remise en cause.
Butame	sanctuaire, chambre des mystères.
Cabildo	association créée par le colonialisme espagnol et qui permet aux esclaves de se réunir selon leur origine ethnique et de perpétuer ainsi des chants et des danses selon leur ethnicité.
Carabali	nom générique donné à Cuba aux esclaves déportés depuis la région du Calabar (Nigeria, Cameroun) et correspondant aux ethnies Ibos, Ibibios, Efiks, Ejagham ou encore Oru, réputées pour leur courage et leur esprit guerrier.
Ceiba	arbre sacré dans la plupart des religions afro-cubaines, désigné sous le terme d'arbre fromager.
Changó	<i>orisha</i> du feu et des tambours, il incarne la virilité conquérante et est associé à Sainte Barbara dans le panthéon <i>santero</i> . Ses couleurs sont le rouge et le blanc, son chiffre le 6. Il vit dans une soupière en bois (<i>batea</i>).
Chavia	autre nom populaire de <i>Mokongo</i> .
Chisme	ragot, commérages.
Chiva, chivatón	en argot, chèvre soit indic, délateur. Le <i>chivatón</i> est une figure importante de l'imaginaire de la Révolution qui a incité ce procédé et établi une paranoïa difficile à abolir.
Congo	équivalent de <i>bantou</i> , nom donné à des pratiques originaires du bassin du Congo. Le <i>congo</i> représente à Cuba une africanité brute, proche parfois de l'animalité.
Curro	sorte de pègre urbaine spectaculaire ayant existé au 19 ^{ème} siècle à La Havane. Le curro est un noir qui s'habille de manière tape-à-l'œil.
Diablito	nom espagnol donné à l' <i>íreme</i> abakuá en souvenir du jour des Rois sous la Colonie et du défilé des <i>cabildos</i> dans la Vieille Havane.
Diloggún	système divinatoire utilisé par les <i>santeros</i> , basé sur le lancer de 16 cauris et donnant lieu à 17 combinaisons possibles selon le décompte des coquillages tombés sur le dos. Le <i>diloggún</i> est considéré comme « la bouche des <i>orishas</i> ».

Ebbó	travail religieux <i>santero</i> dont la matérialité est gage 'efficacité, offrande généralement basée sur un sacrifice animal.
Ecobio	littéralement « frère » en <i>brikamo</i> , terme utilisé par les abakuás entre eux mais dont l'usage déborde le simple cadre religieux et est repris dans l' <i>ambiente</i> comme appellation affective.
Ekooro	<i>íreme</i> , aide d' <i>Isué</i> à l'intérieur du temple.
Ekoumbre	<i>íreme</i> .
Ekpe	société secrète d'hommes léopards fondées au moment de la traite négrière en Afrique de l'ouest. Encore actif actuellement, <i>Ekpe</i> est un système où, moyennant une somme d'argent, l'individu est initié et acquiert un savoir ésotérique qui le lie aux autres initiés.
Ekue	tambour sacré abakuá à frictions qui incarne le secret et, par un pacte de sang, permet l'initiation de nouveaux membres.
Ekuele	chaîne divinatoire utilisée par le <i>babalao</i> , composée de 8 pièces qui se combinent pour former 256 combinaisons.
Ekueñon	<i>plaza</i> , ouvre la cérémonie en allant chercher la voix d' <i>Ekue</i> .
Elegguá	<i>orisha</i> des carrefours, du début et de la fin, il est représenté sous les traits d'un enfant ou d'un vieillard. Il est représenté par une pierre dont les yeux sont des cauris et placé derrière la porte d'entrée des maisons. Facétieux, <i>Elegguá</i> est celui qui ouvre et ferme les chemins du destin et donc indispensable au début ou à la fin de toute cérémonie <i>santera</i> .
Embacara	<i>íreme</i> .
Emboko	<i>íreme</i> .
Empegó	<i>plaza</i> , responsable des graphiques, appelé "le scribe".
Enkandemo	<i>íreme</i> , responsable de la nourriture.
Enkanima	<i>íreme</i> .
Enkríkamo	<i>plaza</i> , maître des <i>íremes</i> .
Eribangando	<i>íreme</i> qui nettoie la file des initiés.
Faire son saint	fixer son <i>orisha</i> tutélaire dans sa tête c'est-à-dire s'initier en <i>santería</i> . La cérémonie dure 7 jours et scelle le destin de l'individu à celui de la divinité qui le protège.
Fambá	chambre sacrée abakuá située à l'intérieur du temple, qui sert aux initiations et dont l'accès n'est autorisé qu'aux initiés.
Fambayin	<i>íreme</i> , portier du temple.
Fila	rang formé par les <i>indísemes</i> qui vont être initiés. Alignés sur un côté du temple, les yeux bandés et agenouillés, les postulants seront

	purifiés par l' <i>íreme Eribangando</i> avant d'être guidés un par un à l'intérieur du <i>fambá</i> .
Firma	signe graphique abakuá dont le système pictural permet au passé de se matérialiser dans le présent.
Fo Ekue	endroit où se trouve <i>Ekue</i> .
Fondement	réceptacle contenant une entité et qui sert de base à une pratique religieuse. Ainsi le fondement abakuá est <i>Ekue</i> , le tambour sacré.
Guagua	bus en argot.
Guapería	attitude de caïd qui accompagne une hypermasculinité ostentatoire et passe par des postures corporelles codifiées et mises en scène.
Guayabera	chemise traditionnelle en coton avec des poches sur la poitrine et des plis.
Guerriers (los guerreros)	<i>orishas</i> qui défendent la personne et sont reçus en même temps qu' <i>Elegguá</i> . Il s'agit d' <i>Oggún</i> , l' <i>orisha</i> du fer et de la guerre, symbolisé par un chaudron rempli d'armes miniatures et <i>Oshosi</i> , l' <i>orisha</i> chasseur, symbolisé par trois arcs et des flèches.
Ibandi	<i>íreme</i> .
Ifá	culte d' <i>Orula</i> (<i>orisha</i> associé à St Antoine dont les couleurs sont le vert et le jaune) conduit par les <i>babalaos</i> . Ces dernières années, <i>Ifá</i> a connu un véritable boom des initiations et une hausse certaine de ses tarifs.
Ildé	bracelet rituel aux couleurs de l' <i>orisha</i> tutélaire reçu lorsqu'un adepte s'initie à la <i>santería</i> et qui sert de protection et d'identification des initiés entre eux. Ainsi, les fils d' <i>Elegguá</i> portent un bracelet noir et rouge alors que les fils de <i>Changó</i> un bracelet rouge et blanc.
Indíseme	postulant ou candidat à l'initiation abakuá dont la candidature est en cours d'examen et de validation.
Infumbe	mort avec lequel le <i>palero</i> établit un pacte et dont il ramène à domicile un élément matériel (os, crâne) qu'il place dans un <i>fondement</i> . L' <i>infumbe</i> va donc travailler pour le compte du <i>palero</i> et l'aider à réaliser toute sorte de travaux religieux réputés très efficaces et rapides.
Ireme	personnage mythique encapuchonné qui symbolise les ancêtres et assure une connexion entre les vivants et les morts. Le costume de l' <i>íreme</i> appelé <i>traje</i> est endossé soit par un <i>plaza</i> préposé à cet effet, soit par un simple <i>obonekue</i> connu pour ses talents de danseurs. L' <i>íreme</i> est toujours muet et guidé par l' <i>Enkrikamo</i> qui lui dicte sa conduite.
Iriongo	lieu où se situe <i>Ekue</i> , dans un coin de la pièce, caché par un rideau.

Isaroko	en <i>brikamo</i> , patio d'un temple abakuá.
Isué	<i>plaza</i> , fait partie des 4 <i>plazas</i> principaux, responsable du tambour <i>Seseribo</i> .
Isunekué	<i>plaza</i> , fait partie des 4 <i>plazas</i> principaux, propriétaire de la membrane d' <i>Ekue</i> .
Itá	cérémonie ayant normalement lieu le 4ème jour de l'initiation <i>santera</i> . À ce moment, via la technique divinatoire du <i>diloggún</i> , les <i>orishas</i> s'expriment et édictent des règles de vie pour l'initié ainsi que certaines prédictions pour son futur.
Iyabo	personne initiée à la <i>santería</i> depuis moins d'un an, vêtue de blanc et soumise à divers interdits comme celui d'échanger des objets de main en main avec une personne non-initiée. Considéré comme un nouveau-né, le <i>iyabo</i> doit être en réclusion et éviter les endroits bondés et bruyants.
Iyaborage	période de réclusion d'une année qui suit l'initiation <i>santera</i> .
Iyamba	<i>plaza</i> , dirigeant d'une <i>puissance</i> , fait résonner <i>Ekue</i> .
Iyanifá	femme initiée au culte d' <i>Ifá</i> et pouvant agir comme officiante en utilisant l' <i>ekuele</i> et le <i>tablero</i> .
Jeu	groupe abakuá.
Jinetero/a	littéralement cavalier/ière, désigne les personnes qui gravitent autour des touristes et tentent d'en tirer parti, soit par la vente de cigares ou la prostitution occasionnelle. Le terme utilisé au masculin désigne un homme qui tente de vivre des touristes par de petites arnaques alors qu'au féminin il désigne une prostituée.
Jurer (se)	s'initier dans l'Abakuá soit prendre formellement un engagement moral énoncé verbalement envers le <i>fondement</i> religieux et le collectif des hommes.
Koifan	<i>íreme</i> , témoin de l'initiation.
Kundiabon	<i>íreme</i> .
Llanto	voir <i>Nlloro</i> .
Meta	slogan de chaque <i>puissance</i> .
Mokongo	<i>plaza</i> , fait partie des 4 <i>plazas</i> principaux, chef militaire d'une <i>puissance</i> .
Monina	équivalent d' <i>ecobio</i> , soit frère de <i>jeu</i> ou frère rituel.
Morua Yansa	chanteur.
Mosongo	<i>plaza</i> , gardien du <i>yin</i> , la baguette qui fait résonner <i>Ekue</i> .

Muna	synonyme d' <i>Ekue</i> , le tambour sacré.
Muñones	bâtons sacrés qui font partie du patrimoine matériel de chaque <i>puissance</i> et sont la représentation d'un <i>plaza</i> précis.
Nañigo	terme dépréciatif donné aux abakuás, signifiant « arrastrados » soit « traînés ». Actuellement les dirigeants abakuás rejettent cette appellation qu'ils estiment négative et fruit d'une histoire coloniale dénigrante.
Nasaco	sorcier, effectue des manipulations rituelles dans le patio.
Nlloro	cérémonie mortuaire abakuá qui consiste en un enterrement symbolique du défunt. Cette cérémonie est indispensable pour l'initiation de nouveaux membres car si les défunts ne sont pas pleurés correctement, la <i>puissance</i> est considérée comme souillée.
Obbatalá	<i>orisha</i> de la paix, maître de toutes les têtes, sa couleur est le blanc et il est associé à la Vierge des Mercis.
Obón	roi en <i>brikamo</i> , désigne les quatre <i>plazas</i> principaux d'une <i>puissance</i> .
Obonekue	initié en langue rituelle abakuá.
Ochún	<i>orisha</i> de l'amour, des eaux douces et de l'or, associé à la Vierge de la Charité du Cuivre, sa couleur est le jaune.
Ordu	signe d' <i>Ifá</i> au nombre de 256 qui correspondent à une légende mythologique et à certaines prédictions.
Orisha	entité <i>santera</i> , appelée également saint. Représentée sous une forme anthropomorphe, chaque <i>orisha</i> possède ses propres caractéristiques, des couleurs qui lui correspondent, des chiffres, des animaux sacrificiels, des rythmes de tambours, des nourritures, etc.
Orula	<i>orisha</i> de la divination par excellence, il est celui qui s'exprime à travers l'ekuele d' <i>Ifá</i> l'interlocuteur privilégié du <i>babalao</i> . Cet <i>orisha</i> ne prend jamais possession de ses adeptes.
Palero	officiant du <i>palo monte</i> ou adjectif qualificatif signifiant « de <i>palo monte</i> ».
Palo monte	culte d'origine bantoue basé sur une relation avec les morts établie à travers un pacte entre l'adepte et un <i>infumbe</i> . Pendant longtemps, le <i>palo</i> a été considéré comme de la magie noire et de la sorcellerie, notamment en raison des premiers écrits sur les religions afro-cubaines qui le comparaient à la <i>santería</i> . Esthétiquement, le <i>palo</i> utilise des matériaux plus bruts, moins raffinés que les autels <i>santeros</i> .
Piezas	« les pièces » soit la totalité du patrimoine matériel d'une <i>puissance</i> incarné par les bâtons sacrés et les tambours.
Plante	cérémonie abakuá, généralement cérémonie initiatique.

Plaza	haut dignitaire abakuá occupant une charge liturgique au sein de l'institution. L' <i>obonekue</i> devient <i>plaza</i> au terme d'une cérémonie appelée <i>baroko</i> où un bouc est sacrifié.
Prenda	réceptacle contenant une entité <i>palera</i> que l'on alimente régulièrement de force (de sang par exemple).
Puissance	groupe abakuá, normalement pour mériter le terme de <i>puissance</i> , un <i>jeu</i> abakuá doit avoir donné naissance à 7 autres jeux mais actuellement ce terme est utilisé avec le même sens que celui de <i>jeu</i> .
Quiñongo	terme argotique signifiant abakuá.
Rayer (se)	s'initier au <i>palo monte</i> . À cette occasion, un pacte de sang se fait avec la <i>prenda</i> et des incisions sont effectuées sur le corps de l'adepte.
Religión	concept élaboré par Argyriadis (1999) et utilisé par les acteurs sociaux, qui englobe sous un même vocable toutes les modalités de culte afro-cubaines, considérées comme procédant d'une même logique.
Rumba	genre musical populaire basé sur de la percussion et des chœurs, accompagné d'une danse où l'homme et la femme miment la parade amoureuse.
Santería	culte d'origine <i>yoruba</i> basée sur le culte des <i>orishas</i> ou <i>santos</i> .
Santero/a	initié à la <i>santería</i> ou adjectif qualificatif signifiant « de <i>santería</i> ».
Santo	« saint » soit correspondant catholique d'un <i>orisha yoruba</i> .
Seseribo	tambour sacré abakuá exhibé lors de la procession, le Seseribo n'est jamais joué et est normalement manipulé par <i>Isué</i> .
Sikán	personnage central du mythe fondateur abakuá. <i>Sikán</i> est l'élément féminin, la princesse qui amène le secret à l'humanité et sera condamnée à mort pour son geste.
Solar	ensemble de petites chambres organisées autour d'un patio généralement dans un immeuble vétuste. Logement urbain dont les conditions sanitaires restent précaires et donc destinés à des gens modestes manquant de moyens financiers. Le <i>solar</i> est aussi le symbole de certaines formes culturelles afro-cubaines comme la <i>rumba</i> .
Tablero	plateau en bois sur lequel le <i>babalao</i> jette l' <i>ekuele</i> et pratique la divination.
Tanze	poisson sacré qui dans le mythe fondateur procure le secret à la tribu d'Efó.
Terre	groupe abakuá, ce terme équivaut à <i>jeu</i> ou <i>puissance</i> et marque l'importance du territoire dans l'Abakuá, tant du point de vue rituel, mythologique que social.

Traje	costume rituel endossé par l' <i>íreme</i> , appelé aussi <i>saco</i> .
Valla	voir <i>meta</i> .
Wemba	potion rituelle destinée à la purification des adeptes abakuás et préparée par le sorcier de la puissance, le <i>Nasacó</i> .
Yemaya	<i>orisha</i> de la mer et de la maternité associé à la Vierge de Regla, patronne de la baie de La Havane. Ses couleurs sont le bleu et l'argent.
Yerberero	vendeur d'herbes médicinales et autres produits à usage ésotérique comme les bâtons, la graisse de cacao, la craie, dont la boutique a pignon sur rue.
Yin	baguette de bois qui fait résonner le tambour <i>Ekue</i> .
Yoruba	ethnie originaire du Nigeria et massivement déportée en esclavage à Cuba. L'usage du terme <i>yoruba</i> dans la <i>santería</i> a remplacé celui de <i>lucumí</i> et s'accompagne d'une ré-africanisation des pratiques.

Annexe : Carte de La Havane

