

# Archives de sciences sociales des religions

Numéro 117 (janvier - mars 2002)

Les religions afro-américaines : genèse et développement dans la modernité

---

Erwan Dianteill

## Kongo à Cuba. Transformations d'une religion africaine

---

### Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

---

### Référence électronique

Erwan Dianteill, « Kongo à Cuba. Transformations d'une religion africaine », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 117 | janvier - mars 2002, mis en ligne le 18 novembre 2005. URL : <http://assr.revues.org/index2480.html>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales

<http://assr.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://assr.revues.org/index2480.html>

Ce document est le fac-similé de l'édition papier.

© Archives de sciences sociales des religions

## KONGO À CUBA TRANSFORMATIONS D'UNE RELIGION AFRICAINE

L'accent porté sur l'« invention » de l'« africanité » dans les religions afro-américaines, conçu comme un instrument de la concurrence pour la légitimité entre entrepreneurs religieux, tend aujourd'hui à faire oublier le débat classique sur les rapports historiques entre l'Afrique et l'Amérique. Pourtant les recherches initiées par Raimundo Nina Rodriguez, Fernando Ortiz, Melville Herskovits et Roger Bastide, dans lesquelles les éléments d'origine africaine ne sont pas conçus comme des artefacts idéologiques mais comme des faits positifs, ne sont pas épuisées. Le cas des religions bantu est particulièrement intéressant de ce point de vue car, comme l'a remarqué récemment Stefania Capone (2000), il a été négligé par les premiers afro-américanistes. La publication d'un ouvrage de Luc de Heusch (2000) comprenant un chapitre sur « Kongo en Haïti » nous incite à porter à notre tour notre attention sur « Kongo à Cuba ».

À la différence de nombreux pays d'Amérique, la présence démographique, culturelle et religieuse bantu à Cuba est patente, même si elle n'est pas aisément quantifiable. En premier lieu, les esclaves étaient classés à Cuba en fonction de leur origine. Même si les ethnonymes utilisés dépendaient plus des factoreries sur la côte africaine que des peuples eux-mêmes, une série de noms utilisés pendant la période coloniale renvoyait à la zone de peuplement kongo. Par exemple, lors de l'épidémie de choléra de 1833 à La Havane, 457 victimes sont enregistrées officiellement comme *Congos*<sup>1</sup>. Plus généralement, à partir de témoignages d'anciens esclaves et de sources écrites, Fernando Ortiz mentionne en 1916 les termes *motembos*, *mumbona*, *musumdi*, *mumbala*, *mondongos*, *cabenda*, *mayombe*, *masinga*, *banguela*, *munyaca*, *loango*, *musungo*, *mundamba*, *musoso*, *entoterá*, qui désignent selon lui des régions ou des peuples kongo ou bantu (1975, p. 45). Selon les sources, entre 17 % et 24 % des esclaves africains entrant à Cuba de 1817 à 1843 étaient des Bakongo (Castellanos et Castellanos, 1988, p. 43).

---

<sup>1</sup> SACO, 1960-1963, p. 343, cité dans THOMAS, 1971, p. 183.

De plus, une fois à Cuba, des associations d'entraide furent créées sur une base ethnique ; certains de ces *cabildos* étaient explicitement appelés « kongo »<sup>2</sup>. L'un des plus anciens recensés était le *Cabildo Rey Mago San Melchor*, fondé officiellement en 1792, bien qu'il existât probablement officieusement auparavant. Les manifestations publiques des *cabildos* étaient interdites à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, mais ils continuèrent à fonctionner de façon privée dans le premier tiers du XX<sup>e</sup> siècle. À La Havane en 1909, par exemple, on pouvait trouver dans le registre des associations du gouvernement provincial de La Havane les associations suivantes (Ortiz, 1992, pp. 12-13) :

*Congos Mambona*, sous le patronage de Notre Dame de Regla, Cabildo africain. Secours mutuel.

*Congos Masinga*, Société de secours mutuels, sous le patronage de Notre Dame de Montserrat.

*Cabildo de Congos Reales*, Société de secours mutuels, sous le patronage du Christ du Bon Voyage.

*Cabildo Congo Mumbala*, société de secours mutuels.

*La Caridad*, Société de secours mutuels de la nation *Congo Mobangué*, sous le patronage de Notre Dame de la Charité du *Cobre*.

*Asociación Africana*, Ancien Cabildo de *Congo Reales*, sous le patronage de Notre Dame de la Solitude.

Enfin, sur le plan religieux, il existe un complexe mythico-rituel spécifique d'origine kongo à Cuba. Les premiers anthropologues qui se sont intéressés au sujet l'ont assimilé à une influence bantu dans la *santería*, sans voir que croyances, rituels et organisation du groupe des *paleros* étaient distincts de ceux des *santeros*. Avec L. Cabrera (1954), le *palo monte mayombe* (couramment appelé *palo* par les pratiquants) est clairement identifié comme une religion afro-cubaine spécifique, qui possède néanmoins de plus grandes variantes que la *santería*<sup>3</sup>. De plus, même si le terme *mayombe*, qui désigne une région boisée du pays kongo, était insuffisant à établir l'origine du *palo*, l'examen du vocabulaire rituel des *paleros* permet de rapporter l'immense majorité des morphèmes à des variantes du kikongo ou à des langues des ethnies limitrophes. González Huguet et Baudry (1967, p. 33) ont ainsi établi l'origine probable de 359 morphèmes<sup>4</sup> : 141 proviendraient du *ladi* (ou *laris*), une variante dialectale du *kikongo*, 116 du *monokutuba*, 57 du *lingala*, 19 du *kiswahili*. Schwegler (1998, p. 139) va plus loin : pour lui, le vocabulaire rituel des *paleros* n'est pas un mélange de diverses langues bantu et d'espagnol, mais le résultat d'une transmission directe et d'une préservation claire du seul kikongo.

Si l'existence d'une religion d'origine Kongo est avérée à Cuba, cela ne signifie pas pourtant qu'elle se soit conservée à l'identique. Pour mesurer l'écart entre l'Afrique et Cuba et comprendre sa genèse, il faut partir des descriptions dis-

<sup>2</sup> On utilisera ici la convention suivante : « kongo » désigne le peuple, la langue, la religion et la culture du royaume africain ; « congo » désigne les individus déportés à Cuba, ainsi que leur langue, leur culture et leur religion telles qu'elles se sont créolisées dans ce pays.

<sup>3</sup> Voir DIANTEILL (1995) (cf. *Arch.* n° 96.23) pour un aperçu des progrès de l'anthropologie des religions afro-cubaines. Au début des années 1990, W. MACGAFFEY présentait encore de façon erronée le *palo monte* comme une composante de la *santería* (1993, p. 68).

<sup>4</sup> L'origine de 26 morphèmes reste indéterminée dans cette étude.

ponibles de la religion des Bakongo au temps de la traite, puis évaluer les transformations en fonction de sources ethnographiques cubaines contemporaines.

Comparant le palo monte et les religions bantu, Jesus Fuentes distingue trois types d'éléments : les composants bantu dans le palo monte, les composants étrangers à la culture bantu, les éléments bantu ayant disparu du palo monte dans le contexte colonial cubain (1994, p. 24). Il tente d'établir des rapports systématiques entre les deux religions, mais l'usage de sources africanistes trop générales et de données trop récentes ou trop anciennes entrave ce projet. Comme le montre Schwegler du point de vue de la linguistique (1998), il ne faut pas rapporter le palo monte aux religions bantu en général, mais bien à la religion spécifique des Bakongo au temps de la traite des esclaves<sup>5</sup>. On infléchira donc les conclusions du chercheur cubain de ce point de vue, en mettant l'accent sur des processus plus que sur des résultats.

En plus des données disponibles dans la littérature ethnographique (principalement dans l'œuvre de Lydia Cabrera), je m'appuie ici sur une série d'entretiens réalisés entre 1994 et 1999 à La Havane et à Santiago de Cuba avec neuf *tata ganga*, qui sont des paleros expérimentés<sup>6</sup>. Pendant la même période, j'ai aussi pratiqué l'observation participante lors de plusieurs fêtes de tambours, et recueilli des manuels ronéotypés qui s'échangent dans la communauté des paleros.

Ce type de sources a été négligé dans l'étude des religions afro-américaines, en particulier dans celle du palo monte. Il est vrai que le volume de documents en circulation concernant cette religion est très inférieur à ceux appartenant aux traditions d'origine yoruba à Cuba<sup>7</sup>. Pourtant, l'un de ces manuels anonymes intitulé *Conocimientos y practicas de palo monte* comprend des informations qui relèvent à la fois de la mythologie, de la mémoire collective et de l'histoire. Se présentant sous la forme d'un livret de grand format ronéotypé de 93 pages, il s'agit d'un document composite dont la première partie (13 pages) est une copie démarquée de passages concernant le palo monte dans l'ouvrage *El Monte* (1954) de Cabrera. La suite du texte est annoncée dans la table des matières comme une série de « notes prises directement à partir de cahiers de vieux paleros, avec le consentement de leurs héritiers ». Trois cahiers de paleros sont ainsi copiés. On y trouve des listes de vocabulaire espagnol/congo, de recettes d'envoûtement ou de désenvoûtement, le

<sup>5</sup> FUENTES écrit par exemple que « nganga et toutes ses variantes proviennent du protobantu nyanga qui signifie « corne » (1994, p. 15). Alors que le terme nganga désigne un guérisseur traditionnel en Afrique, il désigne à Cuba le récipient où est « fixé » un esprit. La ganga (ou « prenda ») est un chaudron rempli de bâtons placés verticalement en faisceau, dans lequel le palero met aussi de la terre, des pierres, des objets métalliques (lames et clous en particulier), des plumes et surtout des os animaux et humains qui donnent accès au monde des esprits. Pour Fuentes, qui revient au protobantu, la métonymie va de l'objet matériel à l'être humain, et non l'inverse. Ainsi, l'usage cubain correspondrait à un sens plus archaïque du mot ganga. Cela n'est guère convaincant : lors de la déportation des Bakongo vers les Amériques, le kikongo était une langue déjà formée, et le terme nganga était déjà en usage pour désigner les guérisseurs traditionnels. De plus, il existe dans le palo monte un mot désignant la corne remplie de substances magiques, c'est celui de « mpaka », qui est bien distinct de « nganga ». En d'autres termes, il est hasardeux de rapporter le vocabulaire et les rites en usage dans le palo monte à une culture protobantu ancienne et sans ancrage géographique certain, alors que la filiation avec la religion des Bakongo après le XV<sup>e</sup> siècle est avérée.

<sup>6</sup> Je ne recense pas ici les entretiens avec les paleros novices. Un *tata ganga* est un palero ayant initié des filleuls dans le palo monte.

<sup>7</sup> Pour une évaluation de la proportion d'ouvrages de palo monte dans l'ensemble des documents religieux afro-cubains en circulation à La Havane, voir (DIANTEILL, 2000, chap. 5) (cf. *Arch.* n° 116.12).

texte de chants et de prières transcrits et des dessins associés aux esprits supérieurs, que l'on appelle *firmas*, des « signatures ». Ce document se révèle une source très précieuse pour étudier non seulement le lexique kikongo présent dans le palo monte, mais aussi pour comprendre la représentation à la fois historique et mythique de l'Afrique en vigueur dans la communauté des croyants.

## Religion des Bakongo au temps de la traite des esclaves

MacGaffey distingue trois grandes périodes dans l'histoire des Bakongo jusqu'au début du XX<sup>e</sup> siècle (1986, Préface). La première est celle des « vieux royaumes », du XIII<sup>e</sup> siècle de notre ère à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Lorsque les Portugais abordent les côtes du royaume du Kongo en 1482, il « est déjà puissamment établi. Il résulte du regroupement de multiples unités politiques en un État relativement centralisé, soumis à un souverain résidant dans une capitale » (Balandier, 1967, §1). Cette unité politique, qui comprend deux à trois millions d'habitants au XVI<sup>e</sup> siècle à l'ouest du Malebo Pool sur le fleuve Zaïre, se maintient malgré l'intervention des Européens, le développement de la traite des esclaves vers les Amériques et les dissensions internes. Des trafiquants et des missionnaires catholiques s'installent à Mbanza Kongo, la capitale qui est rebaptisée Saõ Salvador. Le roi se convertit au catholicisme et certains éléments du christianisme se diffusent dans la population.

Le royaume se défait complètement après la bataille d'Ambuila en 1665. Les Bakongo sont battus et la capitale désertée. Au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, une deuxième période commence, celle de l'éclatement du royaume en chefferies rivales. Jusqu'à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, les Européens délaissent l'intérieur des terres et se contentent de commercer sur la côte atlantique. C'est le temps de la traite massive vers les Amériques. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le nombre d'esclaves déportés à partir de la zone Kongo est estimé à plus de 15 000 par an (Ade Ajayi et Crowder, 1988, p. 101). La troisième période commence avec l'occupation coloniale, l'implantation d'une administration coloniale à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et l'intensification des missions chrétiennes en pays Kongo. La société traditionnelle se déstructure alors largement sur tous les plans.

C'est la période de la traite qui nous intéresse le plus ici. Quelle était la forme de la religion des Kongo à cette époque ?

Il n'existe pas de source ethnographique antérieure à l'arrêt complet de la traite, soit les années 1860 dans le cas de Cuba. Néanmoins il existe des données fiables concernant la période juste postérieure. En effet, Karl Laman, missionnaire suédois, forma une équipe de jeunes Bakongo qu'il chargea de décrire les mœurs et coutumes de leur pays dans la première décennie du XX<sup>e</sup> siècle. Plus de quatre cents cahiers ethnographiques furent ainsi rédigés en kikongo par cette équipe. Conscients des transformations affectant leur pays, les jeunes ethnographes recueillirent des informations auprès d'informateurs âgés, notamment sur la question religieuse. À partir de ces cahiers, MacGaffey propose un tableau du système religieux traditionnel kongo, qui combine trois dimensions : un modèle actantiel (agents

humains, intermédiaires spirituels, patients humains), une division éthique des actions opposant nuisance et bienfaisance, et une division politique opposant les sphères d'exercice public ou privé du pouvoir (d'après MacGaffey, 1986, p. 7).

Dichotomie éthique	Pouvoir de nuisance		Pouvoir de bienfaisance	
	Public	Privé	Public	Privé
Agents	chefs/ vieillards	sorciers ( <i>ndoki</i> )	prêtres ( <i>nganga</i> )	Magiciens ( <i>nganga</i> )
Intermédiaires spirituels	ancêtres	fantômes ( <i>nkuyu</i> )	esprits locaux ( <i>simbi</i> )	Récipients spirituels <sup>8</sup> ( <i>nkisi</i> )
Patients	lignages	victimes	Communauté locale	clients

Les ancêtres avec lesquels les chefs et les vieillards avaient des relations privilégiées étaient liés aux vivants par la filiation<sup>9</sup>. Leur action pouvait être destructrice, mais elle était légitime : les chefs pouvaient les invoquer dans le cas où un membre vivant du lignage avait enfreint les règles du groupe. Ce type de rétorsion était publique : l'action du chef visait l'intérêt général. Au contraire, les fantômes n'appartenaient à aucun lignage ; il s'agissait de morts errants avec lesquels les sorciers passaient des pactes. Ces *nkuyu* étaient en fait des sorciers morts qui s'étaient vu refusé l'accès au village des ancêtres du fait de leur mauvaise conduite (*ibid.*, p. 73). Ils hantaient donc la forêt, l'espace intermédiaire entre le lieu de résidence des vivants et celui des morts, et poursuivaient leur nuisance après leur disparition physique, avec la collaboration des sorciers encore vivants. On pourrait ajouter à la liste de ces fantômes ceux qui étaient morts assassinés ou à la guerre, ainsi que les suicidés. Le commerce avec les esprits errants était une affaire privée, car c'était une activité visant exclusivement à nuire à autrui, qui était condamnée en tant que telle par la collectivité. Alors que le pouvoir de répression du chef ou du vieillard se fondait en principe sur le respect de la norme collective dans l'intérêt général, le sorcier kongo ne poursuivait que son propre intérêt en attaquant autrui. Néanmoins, le caractère dangereux du pouvoir du chef et de celui du sorcier faisait que le premier était souvent soupçonné d'agir comme le second, c'est-à-dire à des fins privées<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Je traduis l'anglais « charms » utilisé par MacGaffey par « récipients spirituels » dans la mesure où tout *nkisi* est un objet matériel contenant un esprit.

<sup>9</sup> Dans un ouvrage plus récent (1993, p. 59), W. MACGAFFEY propose un schéma plus simple qui croise seulement les dimensions politique et actantielle.

<sup>10</sup> Luc DE HEUSCH interprète l'identification du chef à un sorcier dans de nombreuses sociétés bantu différemment : le crime et l'inceste (réels ou supposés) font que le roi est considéré comme un sorcier car il a été séparé de la société des hommes, mais « ces figures de rhétorique ne font qu'affirmer les positions symétriques et inverses du sorcier et du roi, en deçà et au-delà de la société », sans que le caractère public ou privé des rituels puisse être associé à leur nature bénéfique ou maléfique, comme le voudrait la théorie durkheimienne de la religion et de la magie (1971, p. 177).

Tout comme De Heusch (1971, p. 171), MacGaffey critique l'identification durkheimienne de tout rituel privé à un rituel maléfique. En effet, il apparaît qu'il existait chez les Bakongo des rituels maléfiques publics (la vengeance du chef) et des cérémonies privées bénéfiques. En revanche, « la distinction entre une magie blanche et une magie noire, à laquelle nous réserverons le terme de sorcellerie, est toujours présente à l'esprit des Bantous. Le sorcier et le magicien (ou plus exactement le sorcier et l'anti-sorcier) sont partout donnés ensemble, comme deux termes complémentaires, indissociables » (*ibid.*). Chez les Bakongo du début du siècle, le *nganga* bienveillant luttait contre le *ndoki* maléfique. Le *nganga* était en relation avec différents types d'esprits en fonction de l'échelle à laquelle se situait son action, selon le principe suivant : « Les pouvoirs les plus hauts et les plus généraux (c'est-à-dire ceux dont la signification était la plus clairement publique et collective) sont représentés par des formes relativement abstraites – vent, eau, phénomènes atmosphériques, blancheur – et les pouvoirs les plus spécifiques et particuliers par de complexes arrangements de matières organiques » (MacGaffey, 1986, p. 137). Schématiquement, le *nganga* intervenait donc dans deux types de situations.

Dans la première, il était en relation avec des pouvoirs locaux, les *bisimbi*, qui étaient plutôt attachés à une collectivité territoriale (un village par exemple) qu'à un lignage particulier. C'étaient des esprits bienveillants invoqués lors de cérémonies collectives. Les esprits *bisimbi* étaient tenus pour d'habiles techniciens, experts dans le tissage et dans le travail des métaux. Certains Bakongo pensaient qu'ils ressemblaient aux Européens, d'autres que c'étaient des ancêtres bakongo que les Blancs faisaient travailler à leur profit, ce qui aurait expliquer la grande richesse matérielle de ces derniers (MacGaffey, 1986, p. 81).

Dans la seconde, le *nganga* visait non à résoudre un problème collectif mais à soigner un trouble personnel. Rien n'unissait les clients d'un *nganga* dans ce cas, si ce n'était éventuellement un certain type de maladie. En effet, le *nganga* était en relation avec un *nkisi* que l'on considérait à la fois comme le responsable de l'affection et celui qui pourrait la faire disparaître. Le statut de ce *nkisi* est difficile à cerner : « le mot *n'kisi* est utilisé habituellement pour désigner les remèdes indigènes mais aussi les sculptures de bois », à condition que celles-ci aient été « chargées » avec les ingrédients actifs appelés *bilongo* (*ibid.*, p.140). Tout récipient de ces ingrédients (sacs de cuir, gros coquillages, bouteilles, vases, etc.) pouvait être considéré comme un *nkisi*, notion qui n'était donc pas limitée aux « fétiches à clous » anthropomorphes ou zoomorphes qui ont focalisé l'attention des collecteurs d'objets d'art africain dans la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, et même bien avant eux des premiers Européens à se rendre au Kongo comme Duarte Lopez, pour qui les Bakongo « se choisissaient comme dieux des couleuvres, des serpents, des animaux, des oiseaux, des herbes, des arbres, diverses figures de bois et de pierre, des représentations des choses énumérées ci-dessus, peintes ou taillées dans du bois, de la roche ou une autre matière » (1963 [1591], p. 97).

Il faut néanmoins remarquer que le *nkisi* était aussi une entité spirituelle dotée d'une personnalité. Le *bilongo* à l'intérieur du récipient était le support matériel de cette puissance. Plus exactement, le complexe *nkisi/bilongo* était « une capture métonymique des esprits ancestraux au centre d'un piège métaphorique qui ne laisse aucune équivoque ni latitude » (De Heusch, 1971, p. 182). En effet, le *bilongo* réunissait des éléments métonymiques provenant substantiellement de l'esprit et d'autres devant lui transmettre métaphoriquement leur propriété. Dans le

premier groupe, on trouve de l'argile blanche du lit d'une rivière, de la terre recueillie sur une tombe ou à un croisement, qui sont des lieux de résidence pour les esprits. C'est ainsi que l'esprit est « pris » dans le récipient. Le second groupe comprend tous les ingrédients appartenant au règne animal ou végétal qui lui donneront leur « force ». Ainsi, le *nganga y* incluait la tête de serpents venimeux, des dents de chiens ou de rongeurs, les griffes d'oiseaux de proie pour attaquer et déchiqueter les ennemis, des morceaux de corde et de filet pour les entraver, ainsi que toute sorte de plantes dont le nom rappelle un pouvoir dont on veut doter l'entité comme la noix de kola, *mukazu*, dont le nom ressemble au verbe « mordre », *kazuna* (MacGaffey, 1993, p. 62). La charge d'agressivité placée dans le *nkisi* laisse penser que la distinction entre pouvoir de nuisance et pouvoir de bienfaisance est pratiquement difficile à établir. La différence entre *nganga* et *ndoki* pourrait en fait être issue d'une variation de point de vue : pour le client du *nganga*, celui-ci est bénéfique puisqu'il identifie et combat le mal, mais comme bien souvent la maladie est rapportée à un ennemi bien vivant que le *nganga* se charge d'annihiler grâce au *nkisi*, ce *nganga* sera perçu comme un *ndoki* par la victime. Celui que l'on accuse de sorcellerie demandera alors de l'aide à un autre *nganga*, qui sera perçu comme un *ndoki* par la partie adverse, relançant alors le cercle de l'attaque sorcière et de la protection magique. Retenons ici que si la distinction entre magie positive et sorcellerie était opératoire au niveau des représentations, elle ne correspondait certainement pas à une opposition pratique réelle puisque le *nganga* répondait à l'attaque par la contre-attaque.

Comme on l'a indiqué plus haut, le contact entre Bakongo et Européens eut des conséquences politiques, économiques et religieuses. Dès le XVI<sup>e</sup> siècle, les missionnaires catholiques sont présents en pays kongo. Les jésuites, puis les capucins tentent d'évangéliser la population pendant toute la période de la traite des esclaves. Le roi se convertit dans les premières années de la présence portugaise, et certains éléments du christianisme se répandirent dans la population. La pénétration du catholicisme dans l'aristocratie bakongo fut assez profonde pour qu'un mouvement messianique vît le jour au XVIII<sup>e</sup>, mené par une princesse nommée Dona Béatrice qui se disait inspirée par saint Antoine. Elle voulait restaurer le royaume du Kongo en réinstallant le roi dans la capitale San Salvador où elle affirmait que le Christ était né. Les capucins réprimèrent durement les « antoniens » avec l'aide des factions royales rivales de Dona Béatrice, qui périt sur le bûcher en 1706.

Hormis les classes dirigeantes, on peut néanmoins douter que le christianisme ait profondément pénétré les esprits bakongo avant la colonisation. Il semblerait plutôt que les symboles et pratiques catholiques se soient superposés aux anciennes traditions sur la base d'une correspondance formelle. Ainsi, la croix fut d'autant mieux acceptée que la religion traditionnelle faisait déjà usage de ce symbole. « Les anciens interdisaient aux enfants de tracer des croix sur le sol. Ils pensaient que *Nzambi* avait tracé des croix sur la paume de tous les humains au moment de leur création. Ils nommaient ces croix les chemins de Dieu », écrit Kunzi, un informateur de Laman au début du XX<sup>e</sup> siècle (Janzen et MacGaffey, 1974, p. 71). Des scarifications cruciformes sont aussi connues chez les Bakongo<sup>11</sup> (Ngoma, 1963,

<sup>11</sup> Au début des années 1960, F. Ngoma relève l'existence de telles scarifications tout en affirmant qu'elles n'ont pas de sens religieux. On ne peut cependant pas exclure qu'elles en eurent dans le passé, puisque plusieurs rituels d'initiation de peuples limitrophes intègrent de telles marques corporelles. Pour les *Mitsogo* et les *Ivéa* du Gabon, voir par exemple (RAPONDA-WALKER et SILLANS, 1962, p. 192 et sq.)

p. 104). Il est significatif que la première église érigée par le roi Afonso au début du XVI<sup>e</sup> siècle dans la capitale fût baptisée Sainte-Croix (Pigafetta et Lopez, 1963 [1591]). D'autre part, les symboles chrétiens s'ajoutèrent aux *minkisi* sans en affecter la logique opératoire. En 1857, par exemple, l'ethnographe allemand Bastian remarquait que des statues grandeur nature des pères capucins étaient promenées par temps de sécheresse dans la ville de *Mbanza Kongo* pour conjurer les aléas climatiques (cité par MacGaffey, 1986, p. 207). Quel que soit le degré de pénétration du christianisme dans la population, il est donc probable que les Bakongo déportés en Amérique aient eu un premier contact avec le christianisme. Cette hypothèse sera confirmée un peu plus loin dans le cas du palo monte.

Au temps de la traite, la religion des Bakongo était donc structurée par plusieurs grands principes. La première dichotomie sépare le monde des vivants de celui des morts. Mais il existe des points de passage entre ces deux « territoires » : les rivières, les cimetières, les croisements, les forêts. Certaines personnes peuvent entrer en contact avec les esprits, ce sont les chefs, les sorciers et les magiciens. Une deuxième dichotomie distingue le pouvoir de nuire du pouvoir de guérir, mais pratiquement, le pouvoir est toujours ambigu. Le chef est fréquemment accusé d'être un puissant sorcier, tout comme le magicien. Une troisième dichotomie permet de classer actions rituelles privées et publiques, les esprits actifs dans chaque sphère d'activité étant plus ou moins abstraits. Qu'est-il advenu de ce système à Cuba ?

## Mémoire des origines et usage de l'historiographie

En premier lieu, le souvenir de l'Afrique n'a pas disparu, et il est même fort précis dans le palo monte. Mais nous allons voir qu'il peut être aussi réactivé par des sources externes dont les paleros tirent parti.

Les lignages kongo ayant été rompus par la traite, le palo monte s'est organisé sur la base d'une filiation *spirituelle* et non biologique<sup>12</sup> entre parrains et filleuls. La participation religieuse a ainsi perdu son ancrage ethnique, car des esclaves originaires d'autres régions que le Kongo, puis des noirs créoles, des métis et des blancs ont été initiés. Aujourd'hui, certains paleros sont blonds aux yeux bleus et ne se disent plus « congos » ni descendants de « Congos ». Cela ne signifie pas que les paleros aient perdu tout souvenir de l'origine de leur religion. Ils considèrent que les rites, le vocabulaire utilisé, les danses et les chants sont bien « congos » et « africains ». Ainsi, on peut lire la phrase suivante dans le manuel *Conocimientos y practicas del Palo Monte* (p. 40) :

C'est au Congo que fut monté le premier fondement, et celui qui l'a monté s'appelle Bicongo Lembe Betua<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> La filiation biologique joue néanmoins un rôle mineur dans les religions afro-cubaines. En effet, le palero qui meurt transmet parfois ses gangas à ses enfants.

<sup>13</sup> *Donde se montó el primer fundamento es en el Congo y el que lo montó se llama bicongo lembe betua* (Orthographe, majuscules et minuscules transcrits comme dans l'original).

Et plus loin, dans le même document (p. 43), un énoncé appartenant à une prière ou un chant envisage le retour mystique vers l'Afrique :

guiuri yo dice que ya empangui mafioti cuenda guioco guioco pacunarongo engo ensasi.

Cet énoncé est traduit par l'auteur anonyme lui-même de la façon suivante :

Cela signifie que l'homme noir part en Afrique<sup>14</sup> sur les collines avec la foudre<sup>15</sup>.

Enfin, des éléments biographiques relatifs à un personnage qui aurait vécu en Angola sont aussi présentés :

Ginga Mbondi

1645 (elle avait 63 ans)

Ginga Mbondi Ngala Kiluanji

La reine Mbundo guenguella concobe connue sous le nom de doña Ana de Sausa

(Reine Ginga) est née en 1582 sur le territoire de Ndongo. Son royaume s'étendait de la rivière (donde) jusqu'à Cuanza, son peuple [s'appelaient] batú [sic] (Angola)<sup>16</sup>

Rappelons que les informations imprimées dans l'ouvrage anonyme sont issues des notes manuscrites prises par un palero sur un cahier. Ce passage est précédé dans le document par des instructions rituelles sur la façon de « monter » une ganga particulière, et suivi d'un « abécédaire congo », sans que ces données soient articulées logiquement. Placées au milieu de développements rituels et mythologiques, ces quelques lignes concernant une reine d'Angola correspondent pourtant à des sources historiques. En effet, il a bien existé une reine du territoire de Ndongo appelée Nzinga « Pande » ou « Mbande », qui succéda à son frère Ngola « Mbandi » ou « Banji », qui avait lui-même succédé à Ngola Kiluanji. Dans le texte cubain, « Mbandi » devient « Mbondi » ou « Mbundo », « Ngola » devient « Ngala » ou « guenguella ». Le nom « Ginga Mbondi Ngala Kiluanji » est en fait l'addition de celui de la reine et de ceux de ses deux prédécesseurs. Née en 1582 selon les relations portugaises du XVII<sup>e</sup> siècle, Nzinga fut le souverain le plus important en Angola dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle (Birmingham, 1966, p. 89). Lors de sa rencontre avec le gouverneur portugais Joao Correia de Souza, elle fut baptisée et prit le nom chrétien de doña Ana de Souza. Chassée par les Portugais, elle se réfugia dans la région de Matamba, à 300 kms à l'est de Luanda,

<sup>14</sup> « Bafioti, forme originale de bafio té, désigne effectivement les Noirs en Kikongo, et ce nom fut appliqué longtemps par excellence aux Vili du Loango », écrit L. DE HEUSCH (2000, p. 378), à propos d'un chant vaudou haïtien où apparaît aussi ce mot, en s'appuyant sur (SWARTENBROECKX, 1973, p. 75). Il est possible, dans ce contexte, que l'expression « pacunarongo » soit une transcription altérée de « para [« vers » en espagnol] ku [« vers » en kikongo] na [« avec » en kikongo] Loango » (source : NSONDÉ, 1999), qui signifierait alors « en direction de Loango », région où habitent les Vili.

<sup>15</sup> *Quiere decir que el hombre negro va por el camino de africa por las lomas con el rayo.* (Orthographe, majuscules et minuscules transcrits comme dans l'original). En kikongo moderne : fwidi : mort ; mpangi : parent ou ami proche ; Mfioti : nom ancien (donné par les Européens) des populations kongo du Cabinda ; kwénda : aller ; mongo : montagne, colline ; nzàzi : foudre. Source : (NSONDÉ, 1999).

<sup>16</sup> *Ginga Mbondi*

*1645 (tenia 63 años)*

*Ginga Mbondi Ngala Kiluanji*

*nació en 1582 en el territorio de Ndongo y la reina Mbundo*

*guenguella concobe conocida con el nombre de doña Ana de Sausa (Reina Ginga). Su reino se extendía desde el río (donde) y el (Cuanza) su pueblo batú (Angola).* (Orthographe, majuscules et minuscules transcrits comme dans l'original). J'ai omis dans la traduction le « y » de la quatrième ligne, qui rend le texte incompréhensible. Il s'agit très probablement d'une faute de frappe de l'auteur. Je n'ai pas élucidé la référence à la date de 1645 dans ce fragment.

et après un règne de plus de 40 ans, mourut en 1663<sup>17</sup>. Les souverains du Matamba qui lui succédèrent sont connus sous le nom de « Rois Ginga » et furent finalement déposés par les Portugais au début du XX<sup>e</sup> siècle (Miller, 1975, p. 215).

Comment expliquer la présence d'informations historiques aussi précises dans ce document ? On peut émettre l'hypothèse que le souvenir de la reine Nzinga s'est transmis du XVII<sup>e</sup> siècle jusqu'à nos jours. On sait que de nombreux esclaves kongo furent déportés vers les Antilles espagnoles. Ainsi vers 1612, 4000 esclaves quittèrent l'Angola pour les Antilles espagnoles (Birmingham, 1966, p. 79). Or, la reine Nzinga participait activement à la traite en fournissant les marchands portugais en « bois d'ébène ». Il est donc possible que son souvenir soit encore présent dans la communauté des paleros qui sont les héritiers spirituels de ces esclaves. Une autre hypothèse engage une profondeur historique beaucoup moins importante : il existe des ouvrages d'histoire du Kongo et du Ndongo depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, comme celui de Cavazzi da Montecuccolo (1690), qui relate la conversion de la reine Nzinga au christianisme. L'auteur du manuel *Conocimientos y practicas de Palo Monte* a pu lire ce texte, ou plus probablement, une traduction récente en portugais (1965). On peut penser qu'il en a pris connaissance en Angola, à l'occasion de la guerre à laquelle participèrent des milliers de soldats cubains à partir de 1975, ou qu'un exemplaire a été rapporté à Cuba à cette époque. Mais, quelle que soit la source de la biographie de la reine « Ginga » – tradition orale ou copie d'ouvrage historique – son inclusion dans un manuel de palo monte manifeste l'intérêt que les pratiquants portent à la civilisation dont leur religion est originaire.

Les paleros ont donc une représentation à la fois mythique et historique de leur passé. La traite a certes brisé les lignages et la continuité politique, mais elle n'a pas détruit le souvenir de l'Afrique qui peut être ravivé dans certains cas par l'historiographie. Voyons maintenant comment ont évolué les rites kongo à Cuba.

## Concentration

L'analyse de Fuentes (1994, p. 26) concernant les éléments qui ont été détruits lors du passage d'Afrique à Cuba est juste. Les rites collectifs, qu'ils soient liés au lignage ou au village, ont disparu. Si l'on reprend le tableau de MacGaffey, ce sont les rites publics qui ont le plus pâti de la réimplantation dans les Caraïbes. Les religions africaines ont ainsi perdu leur rapport avec le pouvoir politique, en particulier leur fonction de légitimation du pouvoir des chefs. La religion des Bakongo est ainsi devenue une religion d'esclaves, tout en se repliant sur la sphère privée et en se focalisant sur la solution des problèmes individuels. Les rites et représentations en rapport avec les minkisi sont devenus centraux, alors qu'ils ne constituaient qu'une partie seulement du complexe magico-religieux kongo.

---

<sup>17</sup> Pour des éléments complémentaires sur la reine Nzinga, voir (MILLER, 1975).

Pour Fuentes, cette concentration touche aussi à la composante éthique du culte. Il existerait « une confusion fonctionnelle entre rites thérapeutiques et sorcellerie », pratiqués par une seule et même personne : « le ngangulero, mayombero, tata nganga, taita nkisi, etc. ». Selon lui, on peut néanmoins observer une différence de fonction *entre des types distincts de gangas*. La ganga « chrétienne » est destinée aux bonnes actions, alors que la ganga « juive » est utilisée pour le malheur d'autrui. Replié dans la sphère privée, le ganga serait devenu aussi bien « magicien » que « sorcier ». L'essence de « la religion bantu » aurait en effet été le culte des ancêtres assuré par le ganga, auquel se serait opposée « la muroi, muloi ou murovi qui est la « sorcière » (en général une femme), ou le jeteur de sorts, le muroyi wemasikati ou muloi wewazekele, qui peut être un homme (1994, p. 25). Dans cette perspective, le nganga kongo ne pouvait en aucun cas être malfaisant.

En fait, la fonction du ganga en pays kongo était déjà fondamentalement ambiguë car celui-ci était fréquemment soupçonné de « travailler des deux mains », c'est-à-dire de viser le bien ou le mal d'autrui. La différence entre le Kongo et Cuba est donc moins patente qu'il n'y paraît, d'autant plus que certains paleros distinguent clairement ceux qui font le bien et ceux qui font le mal. Ainsi, en novembre 1995, un palero de Lawton dans les faubourgs de La Havane m'expliquait ainsi la différence entre ganga « juive » et « chrétienne » :

Question : Dites-moi, on parle de ganga « juive » et de ganga « chrétienne », qu'est-ce que ça veut dire ?

Réponse : La ganga juive est celle dont on dit qu'elle n'adore pas Dieu, c'est-à-dire Sambi. C'est celle qui n'adore pas Dieu, mais en fait c'est une branche complète, ce sont les Mayomberos qui n'adorent pas Dieu.

Question : Et vous, vous n'êtes pas Mayombero ?

Réponse : Je suis Quimbicero, ma branche, c'est la Quimbice<sup>18</sup>.

Question : Combien y a-t-il de branches ?

Réponse : Quimbice et Mayombe.

Question : Quimbice et Mayombe, c'est tout ?

Réponse : Les premiers adorent Dieu et les autres non.

On voit ici que la distinction fonctionnelle entre différents types de ganga recouvre aussi l'organisation collective. Le palero « juif » appartient à la lignée Mayombe, « une branche » spécifique qui ne peut être confondue, si l'on en croit mon informateur, avec la lignée Quimbice. Je ne suis pas certain que ce point de vue soit partagé par tous les paleros, mais il témoigne que l'idée d'une séparation entre agents bienveillants et agents malveillants existe dans la communauté, et que ceux qui utilisent la ganga « juive » ne sont pas ceux qui utilisent la ganga « chrétienne ». On ne peut donc approuver sans prudence l'idée que tout palero pratique à la fois la sorcellerie et la magie bénéfique. La distinction entre « bons » et « mauvais » sorciers était peu nette au Kongo et se révèle assez claire à Cuba aujourd'hui. Le palo monte est bien organisé autour de rites visant la solution de problèmes individuels, mais tout palero n'accepte pas nécessairement d'accomplir des « travaux » de magie agressive.

<sup>18</sup> Le terme *kimbisa* signifie « effrayer, faire le spectre » en kikongo, quant au *mayombe*, c'est une région du pays kongo. Voir (SWARTENBROECKX, 1973) et (MACGAFFEY, 1993, p. 52).

Le culte aux ancêtres est-il l'essence de la religion bantu, tandis que le palo monte serait centré sur le culte à la ganga (Fuentes, 1994, p. 25) ? Les ancêtres n'étaient pas les seules entités spirituelles en relation avec les vivants chez les Bakongo : si l'on suit MacGaffey, il faut aussi prendre en compte les morts errants, les esprits locaux (*simbi*) et les objets « chargés » de forces spirituelles (*nkisi*). Il est exact que la *prenda* est le réceptacle d'un mort et que celui-ci n'est pas en général un parent du palero, mais ceci n'est pas une invention cubaine : au Kongo, les morts que l'on fixait dans un *nkisi* n'appartenaient pas au lignage du *nganga* ni de son client. MacGaffey (1993, p. 61) est explicite sur ce point :

On peut concevoir le *nkisi* comme une sorte de tombe portative, dans laquelle un esprit du pays des morts est présent. Certains *minkisi* étaient composés au cimetièrre, et de nombreux *minkisi* demandaient qu'on leur incorpore de la terre d'une tombe. Néanmoins, la tombe dont cette terre provenait n'était pas celle d'un ancêtre du possesseur du *nkisi* mais celle d'un individu dont les qualités personnelles étaient nécessaires à la confection de ce *nkisi* particulier.

Dans le cas du *nkisi* Mbola par exemple, dont la construction est rapportée par Nsemi, un informateur de Laman, il faut « un homme qui était exceptionnellement fort et viril » (*ibid.*). Aussi l'affirmation selon laquelle « le *nganga* bantu ne met pas de mort dans son réceptacle magique, mais que c'est la *muloi* (sorcière) qui en est responsable » est inexacte. Fuentes s'appuie ici sur des entretiens réalisés en Angola avec des devins (Fuentes, 1994, pp. 16, 25). Selon lui, aucun d'entre eux ne lui a révélé la présence d'un mort dans leur récipient magique. Mais, encore une fois, le point de comparaison ne doit pas être la divination ou les rituels de guérisons tels qu'ils se pratiquent aujourd'hui en Angola, mais ceux qui se pratiquaient au XIX<sup>e</sup> siècle, avant l'occupation de la zone par les Européens.

Du point de vue de sa composition, la *prenda* cubaine n'est donc pas différente du *nkisi* kongo, il s'agit bien d'un réceptacle dans lequel on « installe » un mort au moyen de terre de sa tombe et/ou d'une partie de son squelette. À Cuba comme au Kongo, on préfère un mort puissant<sup>19</sup>, et en aucun cas on y mettra un ancêtre, et encore moins un membre de sa famille récemment décédé. En effet, l'esprit de la *prenda* est asservi par le palero. Ce n'est donc pas un « culte » à la ganga ou au *nkisi* qui se pratique à Cuba ou au Kongo. Aucune révérence ici, mais un rapport de domination d'un vivant sur un mort qui doit « travailler » pour lui. Il n'y a pas de respect vis-à-vis de ce mort. Au contraire, il est le plus souvent traité durement pour le forcer à agir efficacement, et même insulté. Dans les années 1950, Lydia Cabrera (1992, p. 254) rapportait ainsi que pour installer l'esprit de María Boumba, qui réside dans les palmiers doubles, à l'intérieur d'un chaudron, le palero l'invoque de cette façon :

María Boumba, la mauvaise foudre rompt ces palmiers jumeaux où tu vis, María Boumba, tripe brûlée, canaille, sors de là, Ndoki Malongo, je t'appelle<sup>20</sup> !

<sup>19</sup> Kwamba, informateur de Laman, écrit que pour composer un *nkisi* du type *nkondi*, le ganga « prend le fantôme d'un homme qui était violent de son vivant dans le village » (MACGAFFEY, 1993, p. 79). CABRERA rapporte qu'une *prenda* cubaine incorporait l'esprit d'une jeune femme morte folle furieuse (1992, p. 132), tandis qu'une autre enfermait celui d'un suicidé chinois particulièrement violent (1984, p. 186).

<sup>20</sup> « María Boumba, mal rayo parta esa palma jimagua donde tu vives, María Boumba, tripa quemá, sinvergüenza, sal de ahi, Ndoki Malongo, que yo te llama. » Je ne rends pas dans la traduction les altérations de la langue espagnole par le palero.

Une fois construite, le palero peut employer toute sorte de contrainte pour faire « travailler » la ganga. Lors d'une cérémonie à laquelle elle assistait, Cabrera rapporte que son informateur Calazan traita ainsi une ganga (Cabrera, 1986, p. 187) ;

Enfant de ..., tu feras ce que je t'ordonne. Tu n'es pas plus fort que moi, bordel ! Quoi ? Tu n'aimes pas le torchon noir, s... ? et bien c'est pour ça que je te couvre avec un torchon plus noir que la peau de ta p... de mère qui t'a avorté, et qui ne sut jamais qui était ton père. Et maintenant à la place de *malafo*, crétin, voici de l'alcool à brûler, et à la place de poudre j'y mets le feu pour que tu brûles, maudit cochon. Que le diable t'emporte !

Calazan versa alors une demi-bouteille d'alcool à brûler et mit le feu à la prenda. Après ça, il la couvrit d'un tissu noir et finit par y déposer une grosse pierre pour l'écraser. Il la maintint quatorze jours dans cette situation, relate l'ethnologue cubaine. Cabrera cite un autre moyen de contraindre une ganga à « travailler » : le palero la met à l'envers, lui administre une volée de coups de balai, et la laisse dans cette position jusqu'à ce que l'ordre soit accompli. Elle affirme néanmoins que seul le palero juif « maltraite » les morts alors que le palero chrétien « les respecte et reconnaît l'autorité de Nsambi, le Créateur, avant toute chose » (*ibid.*, p. 188). Or, l'anecdote ci-dessus concerne selon elle une ganga de Calazan « qui n'était pas du tout juive » (*ibid.*, p. 187). De plus, au milieu des années 1990, Ricardo, palero « chrétien » du Canal à La Havane, chantait souvent pendant les préparatifs des fêtes de palo monte auxquels j'ai assisté un air dont le refrain était : « ¡ Mi ganga es una puta ! » On peut donc douter que les façons dont les paleros – « juifs » ou « chrétiens » – traitent leur prenda soient fondamentalement différentes. Il y a peut-être une différence de degré dans la coercition, mais dans un cas comme dans l'autre, le palero reste le maître du mort, considéré comme son esclave<sup>21</sup>.

Ce rapport de domination et de violence que le palero entretient avec l'esprit enfermé dans le réceptacle n'est pas une invention cubaine. Les informateurs de Laman au début du siècle font état de procédés tout à fait similaires. On sait que certains nkisi kongo sont des statuettes couvertes de clous et de lames de métal plantées dans le corps de l'objet anthropomorphe ; chaque clou représente un travail à accomplir pour l'esprit nkisi. Mais c'était aussi un moyen de « réveiller » un nkisi, que le ganga insultait aussi parfois dans le même but :

« Il y a des endroits où l'on se moque de toi, les gens disent que tu n'es pas un nkisi mais un fruit pourri ». Tout en récitant cette invocation, le nganga frappe violemment le nkisi pour le réveiller, afin qu'il se lève et aille [accomplir la tâche que le nganga lui a ordonnée].

C'est ainsi que Babutidi, informateur de Laman, décrit le traitement infligé par un nganga kikongo à un nkisi du genre Nkondi (MacGaffey, 1993, p. 79). Le rapport de domination de l'homme vivant sur l'esprit est identique au Kongo et à Cuba et, comme on peut le voir, les moyens de coercition (insultes et coups) très similaires.

<sup>21</sup> Les paleros parlent souvent de « pacte » avec le mort, or comme le souligne CALLEJA LEAL il s'agit plutôt d'une « vente » car le « nfunbe, se vend au taita-nganga ou à la mama-nganga contre « quelque chose », devenant ainsi l'esclave de ce maître ou cette maîtresse » (1989, p. 421, cité par CASTELLANOS, 1992, p. 147). Ce « quelque chose » consiste habituellement en quelques pièces de monnaies déposées sur la tombe du mort asservi, prix de sa servitude (CABRERA, 1992, p. 122).

Le meilleur équivalent de cette relation entre le vivant et le mort est celui du chasseur et de l'animal qui le sert, en particulier le chien. Au Kongo, la métaphore cynégétique était très fréquemment utilisée pour qualifier le nkisi. Le terme nkondi dérive de konda, qui signifie « chasser la nuit ». Le nkisi de type nkondi était chargé de poursuivre et annihiler les ennemis du ganga ou de celui qui le consultait, et chaque morceau d'étoffe fixé par un clou dans la statuette et symbolisant une action à mener était appelé mbua, « chien ». De plus, une clochette de chien et un filet utilisé pour attraper les proies faisaient partie des attributs matériels de la statuette. L'invocation du nkisi Nsansi selon Kiananwa, informateur de Laman, comprenait aussi la phrase suivante : « N'es-tu pas un chien à quatre yeux ? Trouve [l'ennemi], je ne sais pas qui c'est ». Pour les Bakongo, les chiens sont des animaux au statut spirituel particulier. Ce sont des animaux domestiques, qui vivent au village au milieu des vivants, mais ils divaguent aussi en forêt, où résident les morts. Les chiens ont ainsi « quatre yeux », deux pour voir les choses de ce monde, et deux pour voir celles de l'autre (MacGaffey, 1993, pp. 43, 76-77). À Cuba, l'expression « chien de ganga » est aujourd'hui très répandue dans le palo monte. Elle peut en premier lieu désigner un chien vivant, qui est « attaché » à la prenda. Une palera âgée du Canal possédait ainsi un chien galeux qu'elle me défendait d'approcher, moins à cause de sa maladie que parce qu'il recueillait toutes les mauvaises influences apportées par ceux qui venaient consulter la prenda. José Lazaro, un palero informateur de Lydia Cabrera, lui dit qu'il avait une petite chienne noire qui était parfois possédée par un esprit, et qui trouvait tous les mauvais sorts et les clous enterrés pour lui nuire<sup>22</sup> (1986, p. 133). Un « chien de prenda » peut aussi être un animal que l'on a sacrifié à la prenda de la façon suivante (Cabrera, 1984, p. 225) :

On construit une prenda « canine » (*prenda de perro*) avec un chien que l'on mortifie et que l'on fait enrager. Quand il est furieux, on lui coupe la tête, les quatre pattes, on lui enlève le cœur et on lui coupe la pointe de la queue. On introduit dans le chaudron toute sorte d'insectes dangereux. « Sans chien le mayombero ne peut suivre une piste. Cet animal, qui est très noble, fait que la sorcellerie aille directement et arrive sans dévier là où elle doit aller » [un informateur anonyme de Cabrera].

La tête d'un chien enragé peut aussi être mise dans la prenda, afin « qu'il attaque et fasse enrager la victime que choisira le ngangulero » (Cabrera, 1992, p. 130). Mais on appelle aussi « chien de ganga » ceux qui ont été présentés à la prenda et qui sont possédés par le mort lors d'une fête de palo monte (Cabrera, 1986, p. 131). Lors d'une cérémonie donnée en 1995 par la palera du Canal dont il a été question plus haut, sa petite-fille fut soudain saisie violemment par un esprit qui la força à se jeter par terre et à ramper jusqu'au chaudron. La grand-mère m'expliqua qu'elle venait d'être possédée par un « chien de ganga, de ceux qui sont très puissants lorsqu'ils se manifestent ». L'expression désigne donc plutôt à mon sens une possession ayant des traits d'« animalité » particulièrement prononcés. Mais le « chien » de ganga est toujours au service du tata ganga, c'est-à-dire du chef de culte. C'est lui qui ordonne au mort qui possède l'un des initiés d'accomplir tel ou tel travail magique : « enterrer un sort (bilongo), jeter des poudres magiques, un œuf maléfique, tuer ou soigner quelqu'un ». Il peut même se rendre hors

<sup>22</sup> Clou et chien sont donc associés symboliquement à Cuba aussi. Comme on le voit, le clou y est aussi le support d'un travail de sorcellerie, mais dans ce cas précis le chien « médium » le détèrte. Il est donc un vecteur de contre-sorcellerie plutôt que de sorcellerie.

du lieu cérémoniel sur les ordres du « père de ganga » : au cimetière, dans un champ en friche, à la rivière, ou sur une colline (Cabrera, 1992, p. 169). Quel que soit le sens du terme « chien » de ganga, le palero joue ainsi toujours le rôle de maître et le mort celui de serviteur.

On voit ici clairement que la concentration sur les rites privés est associée à une configuration très spécifique de la relation entre le ganga et l'esprit. Il s'agit toujours d'un rapport de type « magique », au sens frazerien du terme, où l'homme réduit l'esprit en esclavage. Pourtant, parallèlement à cette relation de domination, nous allons voir que le palo monte connaît aussi une certaine forme de « respect religieux », issu à la fois de la tradition kongo et du contact avec d'autres religions.

## Emprunt

Certains traits qui distinguent le palo monte de la religion traditionnelle kongo sont dus à l'influence qu'exercent sur lui le catholicisme et les autres religions africaines pratiquées à Cuba. Cette influence s'exerce sur différents types d'actions et de représentations religieuses, que l'on va passer en revue, à commencer par l'influence chrétienne. Si celle-ci est bien connue, la chronologie des transformations qu'elle a engendrées pose problème dans certains cas.

Le premier type d'influence concerne l'association des esprits africains et des saints ou vierges catholiques. On ne s'étendra pas longuement sur ce phénomène qui a frappé les premiers anthropologues afro-américanistes. Notons seulement que cette association est double dans le cas du palo monte, ce qui est un cas unique dans l'ensemble des religions afro-américaines. En effet, elle ne porte pas seulement sur la relation entre esprits des Bakongo et entités intermédiaires du christianisme. Elle inclut aussi les dieux yoruba qui sont au cœur d'une autre religion afro-cubaine, la *santeria*<sup>23</sup> (Cabrera, 1986, p. 128). Si les Bakongo ne possédaient pas un panthéon et une mythologie unifiée, ils connaissaient en revanche des entités spirituelles supérieures aux esprits des morts, les *bisimbi*, qui étaient liés à des lieux particuliers, trous d'eau, grottes, cascades, rivières, etc. (Colson, 1993 ; Janzen et MacGaffey, 1974, p. 78). Or, certains esprits de la nature associés aux orichas de la santeria et aux entités catholiques, appelés *mpungus* ou *mpungos* dans le palo monte, conservent le nom *simbi* (Cabrera, 1986, p. 128) :

Ces esprits aquatiques – yimbi ou simbi nkita – agissent dans un Nkisi Masa, dont le fondement est composé de plantes aquatiques, de sable, de limon, de pierres, de petits coquillages, de couleuvres.

Ils sont associés à Yemaya, la déesse de la mer, et à la Vierge de Regla, ou à Ochun, la déesse de la rivière dans la santeria, et à la *Virgen de la Caridad del*

<sup>23</sup> Alors que dans le vaudou haïtien la rencontre des deux influences africaines – kongo et fon/yoruba – a engendré une distinction entre loa « petro » et « rada » interne au complexe mythologique et rituel (DE HEUSCH, 2000, p. 346), elle a engendré deux religions distinctes à Cuba, le palo monte d'un côté, la santeria de l'autre, ce qui n'empêche pas les échanges et les emprunts entre ces deux traditions.

*Cobre*. Notons simplement que les esprits de la nature des Bakongos n'ont pas complètement disparu du palo monte. Ils ont été au contraire l'un des supports de l'identification avec les dieux yoruba et les saints et Vierges catholiques.

Autre influence religieuse, cette fois très mal connue, sur le palo monte : le vaudou haïtien. Cuba a connu deux vagues d'immigration haïtienne. La première date du début du XIX<sup>e</sup> siècle. C'est un produit de la guerre d'indépendance haïtienne qui força des planteurs français à s'installer avec leurs esclaves domestiques à l'est de Cuba. Mais ces esclaves, affranchis au cours du XIX<sup>e</sup> siècle, se considéraient comme « Français » et non comme « Haïtiens ». La seconde immigration concerne une population complètement différente, qui ne pouvait en aucun cas se servir du raffinement supposé de la culture française pour s'affirmer socialement. Il s'agit de travailleurs agricoles arrivés dans les années 1920 dans la même région. L'image de sauvagerie et de force magique concerne exclusivement ces derniers. Dans la culture populaire, « celui qui s'en prend à un Haïtien est un homme mort » (James, 1998, p. 74).

Or, on peut lire dans un chant de palo monte<sup>24</sup> (*Conocimientos y practicas de palo monte*, p. 36) :

Día que haga cama lla  
 día que haga como yo  
 diablo te lleva  
 (budu)  
 Lengua Criallet Patouá  
 Amecie alomecie alondefan

Les dernières lignes de ce passage constituent une référence indubitable au vaudou haïtien (« budu ») et au créole que l'on appelle *patuá* dans la région orientale de Cuba. Les deux dernières lignes peuvent être traduites par « Ah ! Monsieur ! Alors Monsieur ! Allons devant ». La référence au diable dans les lignes précédentes (« Le jour où tu feras comme moi, le diable t'emportera ! ») est significative de la réputation ambivalente des Haïtiens à Cuba, perçus comme des individus puissants mais dangereux. Il n'est donc pas étonnant que les paleros aient cherché à s'approprier la puissance magique dont on crédite les Haïtiens<sup>25</sup>.

Interrogeons-nous maintenant sur les sources de la distinction entre *prenda* « chrétienne » et *prenda* « juive » qui a été présentée plus haut. Il semble évident que ces notions sont issues du christianisme et plus précisément du catholicisme de l'époque coloniale. Mais peut-on affirmer qu'il s'agit d'une influence spécifiquement cubaine ? On peut penser au contraire que l'opposition entre « juifs » et « chrétiens » avait déjà été introduite au Kongo par les missionnaires catholiques. Swartenbroeckx mentionne que le terme *ki-yûda* signifie « langue de Judée, hébreu, hébraïque » mais aussi « façon de Judas, trahison ; traîtrise » (1973, p. 189). Avant lui, Laman notait l'existence d'un terme désignant dans le sud du Kongo l'hébreu et tout ce qui s'y rapporte : *ki-yibri* (1936, p. 297). Plus significatif encore, il aurait existé un nkisi du nom de *ki-yuudi*, dans le nord du pays Kongo, tandis que ce mot désignait dans le sud « un discours insensé, fou » (*ibid.*, pp. 297, 1145). Dans la mesure où l'antijudaïsme catholique s'était répandu en pays kongo, on peut émettre

<sup>24</sup> La disposition et l'orthographe sont respectées.

<sup>25</sup> La référence au vaudou permet de dater la rédaction du texte cité au plus tôt des premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle.

l'hypothèse qu'il a existé un nkisi « juif » chez les Bakongo qui est à l'origine de la prenda « juive » cubaine. Loin de générer un rejet unanime, l'hypocrisie ou la folie attribuée aux juifs par les missionnaires a pu être considérée comme une nouvelle ressource magique, une « force » exploitable par les nganga kongo dans un nouveau type de nkisi, le *nkisi ki-yuudi*.

Donnons un autre exemple d'un même élément d'origine catholique présent dans un groupe très proche des Bakongo et dans la communauté des paleros cubains. Dans une étude consacrée à une religion synchrétique, le *bwiti* des Fang du Gabon, qui est implantée dans une zone limitrophe de l'ancien empire Kongo, André Mary écrit (1999, p. 446) (cf. *Arch.* 110.35) :

En argumentant dans les termes chrétiens – « Nous n'avons pas une foi de croyance, notre foi est visuelle », ou encore « Nous sommes comme saint Thomas, il nous faut voir pour croire » – les anciens élèves des missions qui sont les initiés soulignent en fait le malentendu qui les sépare de la notion de « foi » ou cultivent en toute lucidité le paradoxe. Difficile de démêler dans ces formulations secondaires ce qui relève de l'intériorisation du discours missionnaire sur l'incrédulité des Noirs (identifiés à saint Thomas) – incrédulité revendiquée ici comme un défi – et ce qui doit être entendu comme la stigmatisation de la faiblesse du croire des chrétiens.

Or l'expression « Saint Thomas, il faut voir pour croire ! » est une exclamation systématiquement employée pendant les cérémonies de palo monte. Dans l'un des manuels anonymes de palo monte, on peut lire au milieu d'une prière (ca. 1950, p. 37) le passage suivant<sup>26</sup> :

*Licencia sambi que en bonda sulo licencia sulo que embonda gonga. Primero sambi que to las cosas después de sambi vititi-gongo. [Donne la permission, O Sambí qui domine le ciel ! Donne la permission, O Ciel qui domine le monde ! D'abord Sambí, tout vient après Sambí qui-voit-le-monde] Macimene pandiome abue endiome chiquirinton fuiri siento [je perçois le mort] nacen canto [les chants commencent] tocan ganga [les ganga jouent] siembra endoki [la sorcellerie se répand] tocan güiro [on joue de la calebasse] ñama ñaca real me dio no cambio dicen que mi ganga doluconguato gunangonga gongo ñanunsa aro gongo llanunsalo bajo guao bryumbero guata cunongongo. Santo Tomás ver para creer, tres persona distinta y un solo Dios verdadero. [Saint Thomas, il faut voir pour croire, trois personnes et un seul dieu véritable]*

Et une page plus loin :

*Santo Tomás ver para creer da licencia el mismo sambi a este munanso que va cuenda guangora<sup>27</sup> hasta macimene [Saint Thomas, il faut voir pour croire, Sambí, donne la permission à cette maison de faire la guerre jusqu'au matin] pondiame cuando ya tango cuenda guangora hasta macimene [enterrez-moi quand j'aurai fait la guerre jusqu'au matin] pondiame cuando ya tango cuenda ycan nsulo [enterre-moi quand je serai allé au ciel] cuenda bunonfucon sulo cuenda enquina munondila sunsundonba pio quindemo bacheche lo bacheche da licencia mismosombi que nbonda pie quindembo de cunanchila como nbonda buconfula munongondo.*

<sup>26</sup> Selon CABRERA (1984) : « Ciel : nsuru, nsuro (en langue de Congos musumbe) » ; « Matin : bari, mabari, masimene mene. » ; « partir en marchant : tukuenda » ; « Je m'en vais : mono kuenda ciaku » ; « mort : nfunde, nfuiri inkuan » ; « sorcier : bandoki, ndoki » ; « monde, terre, pays : ngongo » ; « tuer : bondá »

<sup>27</sup> Dans le manuel anonyme, on peut lire « guangora : guerre » (p. 21) ; « eyocara muana panguiame finda : la chose enterrée dans le cimetière » (p. 22).

Ces prières – dont le sens exact nous échappe largement – visent à obtenir l'accord du dieu suprême, Sambu, afin de célébrer une fête en l'honneur de la prenda. Avec la mention de Sambu, on trouve dans ces deux passages une référence à saint Thomas associée comme en Afrique à l'incrédulité, assortie d'une proclamation de la Trinité dans le premier cas. J'ai pu enregistrer et filmer exactement la même proclamation lors d'une fête de palo monte organisée par Don Daniel, un palero de Los Angeles en 1998 (Dianteill et Pigeon, 1999).

On peut expliquer cette similitude des références catholiques dans le palo monte et en Afrique centrale de deux façons. L'évangélisation catholique ayant eu lieu à la même époque à Cuba et sur la côte centre-africaine, elle a pu produire des transformations identiques sur les religions traditionnelles sans qu'il y ait de rapports historiques entre les deux. Étant donné la précision des éléments retenus (l'opposition entre « juif » et « chrétien » ; la référence à saint Thomas), je penche plutôt pour l'hypothèse génétique : les esclaves envoyés à Cuba avaient déjà incorporé ces catégories et ces éléments catholiques avant la déportation. Cela n'empêche pas qu'ils aient pu être renforcés par l'évangélisation catholique en Amérique.

## Conclusion

Avec la traite et l'esclavage dans les Amériques, la religion des Bakongo s'est implantée à Cuba. Quelle a donc été sa dynamique de conservation et de transformation ?

Tous les rituels en rapport avec la fonction royale ont disparu. La religion kongo est devenue, comme toutes les religions africaines du Nouveau Monde, une religion des esclaves et des opprimés. Confrontés à la domination politique, économique et religieuse des Espagnols, les Bakongo et leurs descendants ont dû dissimuler leurs croyances et leurs pratiques, qui se sont privatisées. À la fois secrètes et privées, celles-ci se sont focalisées sur la résolution de problèmes individuels en rapport avec la maladie, les problèmes conjugaux et familiaux, la pauvreté ou les poursuites judiciaires. Les minkisi, qui ne représentaient qu'une partie des objets rituels en pays kongo, sont devenus le centre de l'attention des paleros. Leur principe de construction est resté le même : ils contiennent l'esprit d'un mort qui « travaille » pour le palero. Sur le plan stylistique, en revanche, alors que les minkisi kongo présentaient une grande variété d'apparence – de la statuette anthropomorphe au simple sac de toile rempli d'éléments en rapport avec l'esprit – les gangas cubaines sont toujours construites sur le même modèle : une marmite de fer ou de bois, remplie de bâtons, d'ossements animaux et humains, de terre et de pierres.

La relation entre le palero et le mort que renferme la ganga est de nature « magique », au sens de l'anthropologie classique. Le palero domine l'esprit et l'oblige à agir pour lui ou pour un tiers qui s'est adressé à lui. Insultes, coups, menaces, tous les moyens de coercition sont bons pour faire travailler le mort, qui est assimilé fréquemment à un « chien » méchant, tout comme au Kongo. Pourtant, cette relation coercitive se double d'un rapport entre homme et esprit d'une nature

différente. En effet, les paleros connaissent un dieu suprême et des entités intermédiaires, issus des bisimbi du Kongo. Ces derniers ont été identifiés aux orichas yoruba et aux saints catholiques, par un phénomène de double articulation, unique, à ma connaissance, dans les Amériques. L'influence catholique est manifestement antérieure à la déportation des Bakongo à Cuba, par exemple, la distinction entre « juif » maléfique et « chrétien » bienveillant est connue au Kongo. En revanche, il existe une influence du vaudou haïtien sur le palo monte qui n'a pu se produire qu'à Cuba. L'hybridation kongo, yoruba et catholique se complique donc d'une troisième influence, celle d'une autre religion afro-américaine, elle-même déjà composite en Haïti. Une quatrième influence, dont les rapports avec les religions précédentes fera l'objet d'une autre publication, s'ajoute encore aux précédentes : il s'agit du spiritisme d'origine européenne et nord-américaine, qui s'est implanté à Cuba dans la deuxième partie du XIX<sup>e</sup> siècle. On voit ici toute la complexité du processus d'élaboration d'une religion afro-américaine, issue à la fois de la restructuration de pratiques traditionnelles et d'incorporation d'éléments exogènes de toutes provenances.

Soulignons enfin que malgré ces emprunts à d'autres religions, le palo monte conserve le souvenir de ses origines kongo dans les chants et les prières, mais aussi dans des documents écrits circulant dans la communauté des paleros. Des prières, des chants, des recettes rituelles qui font référence au Kongo – devenu un territoire mythique – y sont transcrits. La majorité de ce matériel est issu de la tradition orale. Pourtant, la référence à l'Histoire du Kongo et de l'Angola laisse penser que les paleros utilisent des sources historiographiques pour réactiver ou même reconstruire la mémoire collective.

Erwan DIANTEILL

*Centre d'Études Interdisciplinaires des Faits Religieux*  
E.H.E.S.S.

#### BIBLIOGRAPHIE

- AJAYI Ade J.F, CROWDER Michael, *Atlas Historique de l'Afrique*, Paris, Éditions du Jaguar, 1988.  
*Conocimientos y practicas de Palo Monte*, La Havane (?), s.d. (Anonyme).  
 BALANDIER Georges, *La Vie quotidienne au Royaume du Kongo du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Hachette, 1965.  
 BALANDIER Georges, « Royaume du Kongo », in *Encyclopedia Universalis – DVD ROM*, (1967) 1999.  
 BIRMINGHAM David, *Trade and Conflict in Angola – the Mbundu and Their Neighbours Under the Influence of the Portuguese (1483-1790)*, Oxford, Clarendon Press, 1966.

- CABRERA Lydia, *Vocabulario congo*, Miami, Ediciones Universal, 1984.
- CABRERA Lydia, *Reglas de Congo Palo Monte Mayombe*, Miami, Ediciones Universal, (1979) 1986.
- CABRERA Lydia, *El Monte*, Miami, Ediciones Universal, (1954) 1992.
- CALLEJA LEAL Guillermo, *Estudio de un sistema religioso afro-cubano : el Palo-Monte Mayombe*, Tesis doctoral, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 1989.
- CAPONE Stefania, « Entre Yoruba et Bantu : l'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines », *Cahiers d'Études Africaines*, n° 157, XL (1), 2000, pp. 55-77.
- CASTELLANOS Isabel, CASTELLANOS Jorge, *Cultura afrocubana, vol. 1 : El Negro en Cuba, 1492-1844*, Miami, Ediciones Universal, 1988.
- CASTELLANOS Isabel, CASTELLANOS Jorge, *Cultura afrocubana, vol. 3 : Las religiones y las lenguas*, Miami, Ediciones Universal, 1992.
- CAVAZZI DA MONTECUCCOLO Giovanni Antonio, *Istorica descrizione de tre regni Congo, Matamba e Angola situati nell'Etiopia Inferiore occidentale e delle missioni apostoliche*, Milan, 1690.
- CAVAZZI DA MONTECUCCOLO Giovanni Antonio, *Descrição historica dos três reinos do Congo, Matamba e Angola* (Traduction en portugais de l'ouvrage de 1690), Lisbonne, Junta de Invest. do Ultramar, 1965.
- COLSON Elizabeth, « Central bantu religions », in Eliade MIRCEA, ed., *Encyclopedia of Religion*, vol. 3, 1993, pp. 171-178.
- DE HEUSCH Luc, « Pour une approche structuraliste de la pensée magico-religieuse bantoue », in *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, Paris, Gallimard, 1971, pp. 170-188.
- DE HEUSCH Luc, « Kongo en Haïti », in *Le Roi de Kongo et les monstres sacrés*, Paris, Gallimard, 2000, pp. 327-388.
- DIANTEILL Erwan, *Le savant et le santero – Naissance de l'étude scientifique des religions afro-cubaines (1906-1954)*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- DIANTEILL Erwan, *Des dieux et des signes – Initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*, Paris, Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2000.
- DIANTEILL Erwan, PIGEON Gérard, *Seven Lightnings Over California – Don Daniel, a Palero in Los Angeles – A Video Documentary*, Santa Barbara, University of California, 1999.
- FUENTES Jésus, GÓMEZ Grisel, *Cultos afrocubanos – un estudio etnolingüístico*, La Havane, Editorial de Ciencias Sociales, 1994.
- GONZÁLEZ HUGUET Lydia, BAUDRY Jean René, « Voces bantú en el vocabulario palero », *Etnología y Folklore*, 3, 1967, pp. 31-64.
- JAMES Joël, MILLET José, ALARCÓN Alexis, *El vodú en Cuba*, Santiago de Cuba, Editorial Oriente, 1998.
- JANZEN John M., « Kongo religion », in Eliade MIRCEA, ed., *Encyclopedia of Religion*, vol. 8, 1987, pp. 362-365.
- JANZEN John M, MACGAFFEY Wyatt, *An Anthology of Kongo Religion*, Lawrence (Kansas), Lawrence University of Kansas, 1974.
- LAMAN Karl, *Dictionnaire Kikongo-Français*, Bruxelles, Institut Colonial Belge, 1936.
- MACGAFFEY Wyatt, *Religion and Society in Central Africa – The Bakongo of Lower Zaire*, Chicago, Chicago, University of Chicago Press, 1986.
- MACGAFFEY Wyatt, *Astonishment and Power – The Eyes of Understanding:Kongo Minkisi*, Washington (D.C.), National Museum of African Art, 1993.
- MARY André, *Le défi du syncrétisme – le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon)*, Paris, Éditions de l'EHESS, 1999.
- MILLER Joseph C., « N'Zinga of Matamba in a new perspective », *Journal of African History*, XVI (2), 1975, pp. 201-216.
- NGOMA Ferdinand, *L'initiation bakongo et sa signification*, Thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Paris, Université de Paris-Sorbonne, 1963.
- NSONDÉ Jean de Dieu, *Langues, culture et Histoire Kongo aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles à travers les documents linguistiques*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- NSONDÉ Jean de Dieu, *Parlons kikôngo – Le lâri de Brazzaville et sa culture*, Paris, L'Harmattan, 1999.
- ORTIZ Fernando, *Los Negros Esclavos*, La Havane, Editorial de Ciencias Sociales, (1916) 1975.

- ORTIZ Fernando, *Los Cabildos y la fiesta afrocubanos del Día de Reyes*, La Havane, Editorial de Ciencias Sociales, 1992.
- PIGAFETTA Filippo, LOPEZ Duarte, *Description du royaume de Congo et des contrées environnantes*, Louvain, Éditions Nauwelaerts, (1591) 1963.
- RAPONDA-WALKER André, SILLANS Roger, *Rites et croyances des peuples du Gabon*, Paris, Présence Africaine, 1962.
- SACO José-Antonio, *Colección de papeles*, 3 vols, 1960-1963.
- SCHWEGLER Armin, « El vocabulario (ritual) bantú de Cuba (Parte 1) – Acerca de la matriz africana de la « lengua congo » en *El Monte y Vocabulario congo* de Lydia Cabrera », *América Negra* n° 15, 1998, pp. 137-185.
- SWARTENBROECKX Pierre, *Dictionnaire Kikongo et Kituba – Français*, Bandundu, CEEBA Publications, 1973.
- THOMAS Hugh, *Cuba – The Pursuit of Freedom*, New York, Harper and Row, 1971.
- THOMPSON Robert Farris, *The Flash of the Spirit. African and Afro-American Art and Philosophy*, New York, Random House, 1983.

*Résumé*

*Avec la traite et l'esclavage, la religion des Bakongo s'est implantée à Cuba où elle a pris le nom de palo monte. Elle s'y est transformée tout en conservant la mémoire de ses origines. Ce souvenir apparaît dans les chants et les prières, mais aussi dans les documents écrits circulant dans la communauté des croyants. Des esprits kongo ont été identifiés aux orichas yoruba et aux saints catholiques, par un phénomène de double articulation. On montre ici que si l'influence catholique est manifestement antérieure à la déportation des Bakongo à Cuba, il existe aussi une influence du vaudou haïtien sur le palo monte qui n'a pu se produire qu'à Cuba. L'association d'éléments kongo, yoruba et catholique se combine donc avec une troisième influence, celle d'une autre religion afro-américaine, elle-même déjà composite en Haïti. On voit ici toute la complexité du processus d'élaboration d'une religion afro-américaine, issue à la fois de la restructuration de pratiques traditionnelles et d'incorporation d'éléments exogènes de toute provenance.*

*Abstract*

*Imported by slaves, the Bakongo religion developed in Cuba where it became known as palo monte, and evolved while conserving the memory of its origins. This memory appears in songs and prayers, and also in the written documents which circulate among the community of believers. Through a process of double articulation, Kongo spirits have been identified with Yoruba orishas and with Catholic saints. The author shows that although the Catholic influence is obviously anterior to the deportation of the Bakongos to Cuba, one can also identify an influence of Haitian Voodoo which developed on the island itself. To the combination of Kongo, Yoruba, and Catholic elements are therefore added elements from another African-American religion, itself an heterogeneous creation from Haiti. The article highlights the complexity of the process of construction of a religion which blends traditional and external elements from various origins.*

*Resumen*

*Debido a la trata de esclavos y la esclavitud, la religión de los Bakongo se implantó en Cuba donde tomó el nombre de palo monte. Se transformó, conservando sin embargo el recuerdo de sus orígenes. Este recuerdo aparece en cantos y rezos, pero también en documentos escritos que circulan en la comunidad de los creyentes. Espíritus Kongo fueron identificados con orichas yorubas y santos católicos. Se muestra en este artículo que la influencia católica es anterior a la trata de esclavos, pero que existe también una influencia del vodou haitiano sobre el palo monte que se produjo en Cuba. Pues, la asociación de elementos kongo, yoruba y católicos se combina con una tercera influencia, la de una religión afro-americana que era ya heterogénea en Haïti. Se observa aquí toda la complejidad de la elaboración de una religión afro-americana, que proviene de la restructuración de prácticas tradicionales y de la incorporación de elementos externos.*