

Erwan Dianteill, *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, 381 p. (bibliogr., annexes, index, graphiques, glossaire, tableaux, illustr.)

Constant Hamès



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/assr/499>

DOI : 10.4000/assr.499

ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 2 octobre 2001

Pagination : 93-156

ISBN : 2-222-96712-0

ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Constant Hamès, « Erwan Dianteill, *Des dieux et des signes. Initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines.* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 116 | octobre - décembre 2001, document 116.12, mis en ligne le 12 octobre 2005, consulté le 22 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/assr/499> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.499>

teur et anti-communiste. Une telle vue est due, en fait, aux théories soviétiques, héritées de celles de l'ancien régime outre le marxisme, sur le caractère arriéré et blâmable de la religion populaire, et elle a occulté toutes les ressources des pratiques et croyances populaires telles qu'on les découvre dans l'après-communisme.

Françoise Aubin.

116.12

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, 381 p. (bibliogr., annexes, index, graphiques, glossaire, tableaux, illustr.).

Avant d'analyser le contenu, il convient de souligner à quel point le produit fini livré par les éditions de l'EHESS est impeccable, dans le soin de la mise en forme et dans la surveillance du texte lui-même. Les reproductions en couleur tranchent agréablement sur le blanc et noir du texte.

Le livre est divisé en deux parties dont l'une traite, d'une certaine façon, le versant oral de l'enquête de terrain sur les religions afro-cubaines et l'autre, le versant écrit.

L'originalité de ce travail vient en particulier de sa trajectoire d'enquête qui s'avère être en même temps sa méthodologie de recherche. On ne s'en aperçoit pas au départ. En effet, l'auteur raconte, de façon quasi-journalistique, comment son enquête a débuté dans les quartiers de La Havane, en 1993, par la rencontre de tel puis tel personnage impliqués dans des rites religieux afro-cubains. On s'attend ensuite, le contexte étant posé, à des exposés en règle à partir des résultats de l'enquête. Or il n'en est rien et c'est à ce moment que le cheminement de l'enquêteur se transforme en méthodologie originale. Comment ?

L'enquête habituelle, par entretiens, par observation, par lecture, trouve, dans le cas présent, des limites. La notion de *secret*, question amplement analysée à propos des écrits de ces religions (pp. 261-272), fonctionne effectivement face à des étrangers au culte mais aussi face à des membres peu engagés. L'enquêteur décide donc d'aller de l'avant dans l'intégration à ces cultes en passant par des stades d'initiation qui ouvrent l'accès aux connaissances secrètes. Mais, au-delà de cette avancée dans le recueil d'informations, il prend surtout appui sur sa trajectoire à l'intérieur des cultes pour analyser, à partir des paramètres psychosociaux qu'il représente lui-même, les configu-

rations sociales, économiques, culturelles qui président au recrutement et au fonctionnement à l'intérieur de ces religions. Tout un comparatisme devient alors possible entre ces différents cultes, d'où jaillira une compréhension de leur unité.

On découvre ici, de la part du chercheur, une forme originale d'initiation à des cultes qui sont objets de recherche. En effet, cette initiation n'est pas fondée – du moins pas essentiellement – sur le désir d'effectuer une expérience religieuse inconnue ni sur une volonté, plus ou moins inconsciente, de devenir autre. Le chercheur reste chercheur, l'initiation lui servant de moyen, au titre de la recherche et non à titre personnel. Le seul ennui, et l'on ne saura jamais s'il est important, est qu'une fois initié, il ne dira rien de la ou des cérémonies d'initiation elles-mêmes, sauf quelques bribes éparses mais rien de systématique et il gardera certains « secrets » transmis à l'occasion de son entrée institutionnelle et hiérarchique dans les cultes. On est exactement aux antipodes de l'attitude, très discutée dans les années 1960, de Robert Jaulin au Tchad (*La mort Sara*, Plon, coll. « Terre Humaine »). À propos de cette démarche, maintes réflexions viennent à l'esprit et notamment celle qui voudrait comparer la notion d'*initiation*, utilisée ici, à celle de *conversion*, généralement employée pour les entrées et passages dans les systèmes religieux. Est-il possible d'entrer et comment ? Est-il possible de sortir et comment ?

Il faut dès lors préciser de quelles religions il s'agit.

L'A. parle d'un « complexe religieux afro-cubain » (p. 34), désignant par là quatre (ou trois ?) systèmes cultuels implantés à Cuba, à la suite de la déportation d'esclaves africains dans l'île, phénomène marquant, surtout de la première moitié du XIX^e siècle. Deux cultes font référence à l'ethnie *yoruba* d'origine (Nigeria occidentale et environs actuels) : la *santeria* et le culte d'*Ifa* ; un troisième se réclame du Congo occidental : le *palo monte* et un quatrième, quoique non africain d'origine, y a été adjoint, le *spiritisme*. Les raisons de l'adjonction d'un culte d'origine européenne ressortent de la conclusion majeure de la recherche, à savoir que *ces quatre cultes religieux forment système*. Analyser l'un sans faire référence aux autres, si cela paraît possible, éliminerait toute la perspective scientifique qui fait le corps du livre. En quoi y a-t-il système ou structure ?

L'analyse insiste sur l'importance de la sexualité sociale (féminité-virilité ; homo-hétérosexualité) dans ses rapports avec l'appartenance cultuelle. En effet, les observa-

tions qualitatives et les relevés quantitatifs (test du *chi* deux !) font découvrir les relations entre la féminité, les cultes spiritistes et la *santeria* et inversement, entre la virilité, le culte du *palo monte* et le *culte d'Ifa*. Tout ceci est analysé et corroboré par de multiples indices qui tiennent non seulement à la sexualité avérée des participants mais aussi aux contenus et aux manières des cérémonies cultuelles elles-mêmes, voire à leur « théologie sexuelle ». La question de la parenté vient s'y adjoindre car tout « entrant » dans un culte est « parrainé », devenant le « filleul » d'un parrain ou d'une marraine mais, au surplus, le novice entre en relation avec une divinité (*santo* ou *oricha*), qui est aussi la divinité de son parent spirituel, sous des formes qui oscillent entre la filiation, l'alliance matrimoniale et l'identification, selon les moments et les points de vue.

Un deuxième paramètre principal structure les quatre cultes. Ceux-ci, comme il est précisé en introduction, relèvent d'une définition de la religion comme « relation avec les esprits (...) êtres immatériels doués de pensée et de volonté (...) ce qui n'exclut pas qu'un esprit puisse être « fixé » ou « installé » dans un support matériel, vivant ou inerte » (p. 15). Ainsi, le *palo monte* et le spiritisme, dans leurs cérémonies constitutives, mettent les officiants en relation avec les morts ou les esprits des morts. L'intervention de morts individualisés et particuliers donne à ces cultes des aspects « ouverts », aléatoires, improvisés. Au contraire de la *santeria* et du *culte d'Ifa*, basés sur des relations avec des divinités plus abstraites et universelles (les *oricha*), où la régularité et la cohérence des prescriptions l'emportent, ce qui est démontré, dans la deuxième partie de l'ouvrage, par la présence prégnante de l'écrit chez ces derniers. Une conséquence de cette opposition entre morts et divinités, selon E.D., serait l'orientation magique possible du *palo monte* mais non de la *santeria* et du *culte d'Ifa*, qui seraient plus « religieux ». Il nous semble que cette proposition mériterait un réexamen car d'autres notations (pp. 298-300) font entrevoir d'autres possibilités. Par ailleurs, emporté sans doute par les esprits des morts et des divinités, l'A. ne dit rien sur l'esprit de l'intervenant, du « clerc », celui qui fait « les travaux » : celui-ci serait-il neutre, sans pouvoir ?

On ne peut tout relever de la riche analyse de la structuration des quatre cultes comme, par exemple, celle de la circulation et du statut des personnes qui y sont impliquées. L'ensemble de ces analyses est remarquablement synthétisé dans un schéma quadripartite (p. 179).

La deuxième partie, on l'a indiqué, est consacrée très heureusement à la pratique de

l'écriture dans les cultes, « peu étudiée et souvent sous-estimée » (p. 30). La présence de l'écrit transparaît un peu partout : notation, dans des cahiers, des différents résultats à différentes étapes d'une divination, consultation de la signification des signes lors des mêmes divinations, listes diverses de noms de divinités (en langue *yoruba*), de tabous alimentaires, de recettes magiques, vérification de l'ordre de déroulement d'une cérémonie, etc. Si l'on fait entrer en ligne de compte, à côté de l'écriture *stricto sensu*, la notion de graphisme, très présente également, cela ne fait qu'étendre davantage l'usage des « signes » dans les différents cultes. L'enquête sur l'historique de la présence de l'écrit dans les religions afro-cubaines (pp. 215-238) fait remonter celle-ci « au moins à la première moitié du XIX^e siècle » et passe en revue les différents stades matériels de la reproduction de l'écrit. Durant sa quête, l'A. a ainsi pu récolter « plus de cinq mille pages » de textes. Mais ce sont surtout les relations entre écriture et culte religieux qui sont examinées, dans le sens où l'écrit à la fois pérennise des idées et des pratiques religieuses et où il leur confère un caractère normatif et légitime ce qui est consigné. L'écriture, enfin, recèle un danger que l'on a déjà noté : la mise à disposition de n'importe quel lecteur extérieur des secrets des cultes. C'est pourquoi nombre de manuels en circulation comportent des mises en garde contre pareille divulgation. Peine perdue, semble-t-il, car « les intérêts économiques, les recherches universitaires et le caractère abstrait des documents écrits, dont il est bien difficile de contrôler le lectorat, ont bien souvent raison de leurs précautions » (p. 273).

Cette étude très riche, aux perspectives multiples, se termine par un regard relativiste sur la situation des quatre cultes de La Havane : celle-ci est le résultat d'un équilibre historique et social qui peut être sujet à toutes sortes de variations futures, y compris de disparitions, témoin ce qui se passe à l'est de l'île, où deux composantes de la structure, ici dominantes, se trouvent en position de faiblesse et s'accompagnent d'une nouvelle composante, le vaudou, témoin aussi ce qui se passe sur le continent américain où les évolutions, dans les milieux cubains immigrés, sont multiples.

Parmi les nombreuses questions que le livre contribue à entreouvrir, se profile celle que donnerait une lecture à l'envers de ces pages qui débute par une question bien théorique sur la définition du religieux et de la religion. Tout ce qu'on aura lu de concret, de vécu, de visuel, de transpiré sur le « complexe religieux afro-cubain » ne fera que renforcer, selon nous, l'idée non pas de l'existence d'UN religieux

mais d'une gamme de religieux pratiqués, dans laquelle devrait entrer, de plein droit et de plain pied, plus ou moins important, plus ou moins intégré, le paramètre de la magie.

On trouve en annexe, outre la bibliographie habituelle, celle des ouvrages religieux recensés (avec commentaires), un index thématique et des noms d'auteurs. Le lecteur aura besoin du glossaire qui explique tout le vocabulaire technique en espagnol, *yoruba* ou *bantu* (peut-être aurait-il fallu distinguer ces origines). Un détail à ce sujet : parmi les signes divinatoires *yoruba* (p. 41) se trouve un terme arabe, le seul de tout l'ouvrage : « *alafia* » vient de *al-^caffya* qui veut dire « santé, intégrité, paix, mise à l'écart du danger », terme propitiatoire que l'on retrouve par exemple fréquemment sur la poterie et la vaisselle en Andalousie musulmane. Simple rappel du voisinage *yoruba*, au XIX^e siècle, voire au XVIII^e, avec des populations *hausa* puis peuples islamisés.

Constant Hamès.

116.13

EBAUGH (Helen Rose),
CHAFETZ (Janet Saltzman), eds.

Religion and the New Immigrants, Continuities and adaptations in Immigrant Congregations. Walnut Creek (Cal.), Altamira Press, 2000, 492 p. (bibliogr., index, tableaux).

Pour qui travaille sur les liens entre religion, ethnicité et immigration, ce livre est incontournable. Fruit de trois ans de recherches empiriques sur les multiples congrégations religieuses de Houston (Texas), il constitue un microcosme des changements et de l'adaptation de l'univers religieux américain contemporain. L'ambition des auteurs est d'aller au-delà des habitudes ethnographies communautaires et de fournir un matériau comparable sur la mosaïque religieuse née des nouveaux flux migratoires.

Après un bref chapitre d'introduction sur les récentes vagues migratoires, hispaniques et asiatiques en particulier (les étrangers représentaient 2,6 % de la population locale en 1960 contre 22,6 % en 1997), treize monographies, dédiées à une structure religieuse spécifique, sont présentées. Dix points sont systématiquement traités : histoire et caractéristiques des membres de la congrégation, théologie et rituels, structure du Centre, services sociaux, identité ethno-religieuse, accueil des nouveaux arrivants, activités sociales, liens nationaux et transnationaux, rôles des femmes et enfin problématique des secondes générations.

Ces études de cas sont une mine pour un lecteur en sociologie des religions, mais aussi pour qui s'intéresse à la restructuration des communautés immigrées au sein des sociétés d'accueil. On ne saurait ici toutes les citer. Elles vont de la petite Église protestante transnationale Iglesia de Dios, « famille élargie » pour les Mexicains défavorisés de Houston, à la grande Mosquée Al-Noor, influente auprès de l'islam américain et qui tente de surmonter ses divisions ethniques internes (Arabes en conflit avec la majorité indo-pakistanaise), la frustration des femmes et des secondes générations. Sans parler du succès interethnique du Centre Charismatique catholique de Sainte Catherine où Vietnamiens, Chinois, Mexicains et Noirs américains se sentent enfin loin des rapports de domination ethniques ou raciaux propres aux structures paroissiales traditionnelles. La dynamique Église pentecôtiste a réussi à maintenir l'unité dans la diversité grâce à une politique linguistique d'imposition consensuelle de l'anglais, soutenue par les croyants africains (Nigériens et Ghanéens) et acceptée par les 48 nationalités présentes. D'autres comme la Gospel Church chinoise ou l'Église orthodoxe grecque tendent à préserver l'identité ethnique de leurs membres et se retrouvent aujourd'hui à un carrefour, face aux attentes des jeunes générations. Outre la richesse des extraits d'interviews et la complexité des données proposées dans la deuxième partie, c'est dans la dernière partie théorique que réside l'apport innovateur de cet ouvrage, dû à une approche analytique comparative.

Plusieurs thématiques sont abordées. Le statut minoritaire ou majoritaire de la confession, sa capacité de conversion inter-ethnique (Église protestante chinoise, congrégations bouddhistes), le développement des mini-congrégations ainsi que l'adoption du modèle des centres communautaires (mosquée, centre bouddhiste vietnamien) qui sont à l'origine du dynamisme de certaines confessions. Ces deux tendances ont pour conséquence d'accélérer le rôle et la promotion des femmes dans la gestion de l'ensemble des structures religieuses. La superposition religion-ethnie reste gagnante mais certaines congrégations optent pour une identité inter-ethnique et universaliste qui assure leur survie en tant qu'institution religieuse, renforce l'adhésion spirituelle des croyants et augmente leur capacité de prosélytisme. Malgré de fortes résistances internes c'est le cas des musulmans et des hindouistes. L'utilisation de la langue au sein de la structure religieuse apparaît comme un dilemme auprès de toutes les confessions et ethnies observées. Les stratégies contradictoires reflètent les situations de transition. Chez