

« *Innovation* », *circulation*, *fragmentation*  
*Ethnographie d'un conflit religieux à La Havane*

---

Résumé :

À travers l'analyse d'une « innovation » rituelle et du conflit sans précédent qu'elle a engendré entre initiés dans le culte d'Ifá à La Havane, cet article soutient que la situation d'expansion croissante que connaissent aujourd'hui les religions cubaines d'origine yoruba, mais aussi les modalités africaines dont elles sont issues, constitue la clé de compréhension de certaines pratiques rituelles et discursives *a priori* locales. Les discours et stratégies de légitimation et délégitimation mis en place dans le conflit évoqué ne prennent en effet tout leur sens qu'au regard de ce contexte plus global. Ils mettent par ailleurs en scène une complexification du rapport de certains groupes d'initiés à la notion de « tradition », phénomène lié à une intensification des échanges avec des initiés de l'extérieur et qui engendre, en même temps, un nouveau processus de fragmentation dans le champ religieux strictement local.

Mots-clés : Cuba, religion, tradition, conflit, transnationalisation

Abstract :

Analysing a conflict caused by a ritual innovation in Havana now dividing practitioners of Ifá religion, this article argues that the expansion of Cuban religions of Yoruba origins as well as of the African religions which they originated from, is now a key concept in our understanding of ritual practices and discourses at the meso level. Indeed, the strategies of legitimization and delegitimization in stake in that conflict can only be understood if we consider their resonance in a global context. Moreover, these conflicts are the result of a complex relationship between practitioners and “tradition” also caused by the establishment of religious networks between Cubans and foreigners. Within the last years, these changes have had a tremendous impact on the Afro-Cuban religious field especially in its constant tendency of fragmentation.

Key words : Cuba, religion, tradition, conflict, transnationalization

Resúmen :

A través del análisis de una « innovación » ritual y del conflicto que generó entre iniciados en el culto de Ifá en La Habana, este artículo sostiene que la situación de expansión creciente que conocen hoy las religiones cubanas de origen yoruba, así como las vertientes africanas que las originaron, constituye la clave de comprensión de algunas prácticas rituales y discursivas *a priori* locales. Efectivamente, los discursos y estrategias de legitimación y delegitimación movilizados en el conflicto evocado sólo cobran sentido pleno en este contexto global. También ponen en escena la complejidad creciente de la relación de ciertos grupos de iniciados a la noción de « tradición », fenómeno vinculado con una

intensificación de los intercambios con iniciados del exterior y que genera, al mismo tiempo, un nuevo proceso de fragmentación en el campo religioso estrictamente local.

Palabras claves : Cuba, religión, tradición, conflicto, transnacionalización

---

Il existe aujourd'hui à La Havane plusieurs modalités religieuses d'origine africaine fondées sur l'initiation et qui se sont développées dans l'île au cours de la période coloniale et esclavagiste<sup>1</sup>. Très tôt, elles ont cessé d'être le seul fait des descendants d'Africains pour se répandre dans tous les secteurs et catégories de la population nationale. Parmi celles-ci, le culte d'Ifá et la santería (ou *regla ocha*), tous deux d'origine yoruba, jouissent actuellement d'un prestige singulier et le nombre de leurs adeptes, cubains et étrangers, croît de façon constante. L'un et l'autre reposent sur un même univers mythologique et rituel au sein duquel la figure du prêtre d'Ifá, spécialiste de la divination, occupe le sommet de la hiérarchie initiatique : le *babalao*, du yoruba « père du secret », est souvent présenté, du fait de sa maîtrise du savoir mythologique, comme le principal dépositaire de la cosmovision religieuse. Il en garantirait dès lors la « traditionalité » et en assumerait la bonne transmission. Dans ce contexte, l'initiation en juin 2004 d'une femme, de surcroît vénézuélienne, dans cette prêtrise exclusivement masculine a été l'occasion d'une violente polémique à La Havane. Celle-ci s'est essentiellement déroulée entre deux groupes de *babalao*s engagés de façon concurrente dans des processus d'orthodoxisation du culte : d'une part, l'Association culturelle yoruba de Cuba, institution créée avec le soutien de l'État en 1991, et d'autre part, *Ifá Ìranlòwo* (« le salut est en Ifá »), association informelle fondée au cours de la même année par le *babalao* Víctor Betancourt Estrada (*cf.* annexe 1), lui-même instigateur de l'initiation en question<sup>2</sup>.

Ce conflit, qui s'articule fondamentalement autour de la notion de « tradition », transpose en réalité sur la scène publique des dynamiques agonistiques intrinsèques à l'univers évoqué. Celles-ci sont partiellement issues du mode d'organisation du culte qui, en dépit de diverses tentatives d'institutionnalisation, demeure segmentaire et non-centralisé. Au niveau strictement local, les initiés se regroupent en effet selon des relations restreintes de parenté rituelle autour de la figure de leur initiateur, ou « parrain », et forment de la sorte des « maisons religieuses », structurées selon un principe hiérarchique de séniorité : le prestige et l'autorité y sont avant tout fonction de l'âge initiatique. À plus vaste échelle, les relations entre « maisons religieuses » se pensent en revanche sur le strict mode de l'horizontalité — chacune d'entre elles vit et fonctionne de façon autonome — et le problème de la légitimité religieuse, lié à des enjeux qui se comprennent tant en termes de capital symbolique que de capital économique du fait de la rétribution conséquente des services religieux, se pose alors avec acuité. Les relations entre initiés se fondent ainsi sur des dynamiques d'affirmation et d'auto-valorisation faites de jeux d'inclusions et d'exclusions successives, dans lesquels la notion de « tradition » se voit explicitement et abondamment mobilisée à des fins de légitimation de la pratique rituelle. En ce sens, la controverse envisagée renvoie à des logiques communes dans le culte.

---

<sup>1</sup> Je remercie les participants du séminaire, pour leurs commentaires lors de la présentation orale de la première version de ce texte en 2004, et tout particulièrement Kali Argyriadis pour ses précieuses remarques qui ont contribué à affiner mes interprétations finales.

<sup>2</sup> L'une des spécificités de cette enquête est qu'elle a essentiellement été menée auprès d'acteurs religieux faisant plus ou moins figures de personnages publics, ce pourquoi j'ai choisi de ne pas modifier leurs noms.

L'analyse détaillée des discours et stratégies de légitimation et délégitimation mis en place dans ce conflit permet cependant d'illustrer la complexité croissante du rapport de certains initiés à cette notion de « tradition », de même que les savantes manipulations dont celle-ci fait l'objet. De façon centrale, l'ethnographie recueillie met effectivement en valeur l'existence d'un phénomène relativement nouveau — et qui n'est pas sans poser problème au niveau méthodologique et interprétatif —, à savoir celui de l'influence directe sur certaines pratiques rituelles et discursives *a priori* locales, de celles qui ont cours dans le contexte tricontinental de ce que l'on appelle aujourd'hui, en référence aux entités qui y sont vénérées, la « religion des *orisha* ». Durant la seconde moitié du XX<sup>e</sup> siècle, les cultes d'origine yoruba — déjà présents en Afrique de l'Ouest, dans de nombreux pays de la Caraïbe et au Brésil — se sont en effet étendus, par l'intermédiaire de Cuba et du Brésil principalement, au reste du continent américain, mais aussi plus récemment à l'Europe. Plusieurs travaux ont déjà souligné la nécessité d'envisager certains antagonismes religieux locaux à la lumière de cette situation d'expansion croissante et des nouveaux enjeux de pouvoir qu'elle engendre<sup>3</sup>. Nous allons voir que cette perspective s'avère ici tout à fait pertinente : le conflit envisagé ne fait pleinement sens qu'au regard de ce contexte plus global.

#### *Circulation des pratiques rituelles et discursives*

Si elle est perçue comme la « profanation » scandaleuse d'un « tabou » jamais questionné par la plupart des initiés à Cuba, la consécration féminine en Ifá — désignée par les termes yoruba d'*iyá ònifá* (« mère qui possède l'Ifá »), et par contraction, d'*iyánifá* — est néanmoins pratiquée par les lignages religieux d'Ifá au Nigeria, principale terre des actuels Yoruba. Sa récente implantation à Cuba répond ainsi, on va le voir, à un processus de circulation. Celui-ci est cependant plus complexe qu'il n'y paraît puisqu'il possède, et c'est là toute son originalité, des relais aux États-Unis. Depuis les vingt dernières années et dans le cadre de logiques de « réafricanisation », cette initiation féminine a en effet été adoptée par plusieurs maisons de culte nord-américaines, auxquelles s'affilient, dans une moindre mesure, d'autres initiés d'Amérique et d'Europe (Capone, 2005). Bien plus, l'événement qui l'a donnée à connaître à de nombreux pratiquants de la religion des *orisha* est précisément la consécration, en 1985, et pour la première fois hors d'Afrique, d'une juive américaine du nom de Patri D'Haifa. Cette initiation, dirigée sur le sol nord-américain par un *babalawo*<sup>4</sup> nigérian, avait ébranlé les initiés des États-Unis. Aujourd'hui encore, elle divise les divers groupes religieux revendiquant un héritage yoruba sur le territoire : à partir d'un débat déjà ancien sur l'authenticité et la pureté, les uns proclament ainsi l'exclusive légitimité d'une tradition yoruba provenant directement d'Afrique — et comprenant, entre autres, cette initiation féminine —, les autres, à l'inverse, se font défenseurs d'une tradition cubaine

---

<sup>3</sup> Il s'agit notamment des récentes approches des religions afro-américaines en termes de « réseaux transnationaux » proposées par Kali Argyriadis et Stefania Capone (*cf.* ARGYRIADIS, 2006 ; ARGYRIADIS et CAPONE, 2004 ; CAPONE, 2005). Ces travaux fournissant de plus des informations éclairantes dans la compréhension de ce conflit, j'y ferai souvent référence.

<sup>4</sup> « *Babalawo* » est le terme yoruba original duquel dérive celui, cubain, de « *babalao* ». Dans le cadre de logiques de « purification » du culte, les *babalao*s de l'Association culturelle Yoruba et d'*Ifá Ìranlòwo*, ont également adopté cette orthographe. Pour ma part, je l'emploierai uniquement, et comme il est d'usage, pour désigner les prêtres d'Ifá d'Afrique et ceux qui se rattachent, y compris dans d'autres pays, à leurs lignages religieux.

implantée aux États-Unis dès la fin des années 1950 et dans laquelle la prêtrise d'Ifá demeure exclusivement masculine (*op. cit.*)<sup>5</sup>.

Pour les *babalaos* cubains, qui considèrent l'ordre mythique comme source de l'ordre rituel, la prohibition de l'initiation féminine en Ifá trouve son origine dans un *oddun*, ou configuration divinatoire liée au corpus mythologique. À La Havane, le commun des *babalaos* — « nous, ceux d'en bas » comme le dit l'un d'entre eux afin de se démarquer des deux groupes dont il va ici être question — invoque, pour la légitimer, un mythe sur l'origine de la menstruation, conçue comme une condamnation divine infligée à la femme à la suite d'une transgression. Aux yeux des *babalaos*, ce même mythe, stigmatisant la curiosité et le bavardage comme des défauts typiquement féminins, fait également de la femme une « irresponsable » avec laquelle on ne peut partager les secrets du culte. Si beaucoup d'entre eux reconnaissent ainsi qu'il n'existe pas d'*oddun* interdisant explicitement l'initiation féminine en Ifá, l'équivalence rituelle de l'homme et de la femme leur paraît cependant chose impossible, ce qui serait mythiquement fondé<sup>6</sup>. Qui plus est, il s'agit là d'une tradition rituelle solidement établie à Cuba par les « anciens » et que les actuels initiés se doivent donc de « respecter ».

C'est globalement ce point de vue qu'a voulu faire entendre l'Association culturelle yoruba de Cuba (ACYC) dans le conflit envisagé. Au nom de cette conception, celle-ci s'est érigée en adversaire déclaré d'*Ifá Ìranlówó* et la querelle ouverte s'est ainsi engagée à partir de la distribution massive d'un document rédigé par le « Conseil des anciens » de l'ACYC, créé en 2002. Celui-ci visait à condamner l'initiation réalisée et à en contester la validité. La singularité de ce conflit ne peut cependant se saisir qu'à partir du détail de l'ethnographie et des stratégies rhétoriques employées par les deux adversaires. Si le document en question faisait globalement écho aux interprétations générales qui ont cours parmi les initiés, il introduisait aussi un argument original et particulièrement significatif pour l'analyse. En effet, l'ACYC y faisait essentiellement reposer l'impossibilité, et par là l'incongruité de l'initiation d'*iyaniḡá*, sur une interdiction rituelle précise : celle-ci serait liée à la présence, durant le rituel de consécration en Ifá, d'une entité dénommée Odu Igba Iwa<sup>7</sup>. Or « il n'a jamais été permis aux femmes d'être présentes dans une pièce où se trouve cette divinité. Y compris quand cette divinité va être déplacée d'une maison à une autre, il est nécessaire que toutes les femmes aux alentours s'enferment dans une pièce pour éviter d'entrer en contact avec cette divinité supérieure »<sup>8</sup>. À l'appui de cette affirmation, le Conseil des anciens convoquait alors un discours étranger : celui de l'*International Council for Ifá Religion*, présidé et composé dans sa grande majorité par des *babalawo* nigériens entretenant des visées d'unification des différentes variantes du culte d'Ifá dans le monde. Le communiqué reproduit, originellement adressé au *World Wide Ifá Order* et daté du mois de mars 2003, était en effet sans équivoque à ce sujet : il enracinait cette prohibition dans plusieurs *odu* d'Ifá<sup>9</sup>. La méthode offensive de l'ACYC, faisant appel au discours d'autorités culturelles nigérianes, visait de toute évidence à annihiler la possibilité pour *Ifá Ìranlówó* de revendiquer la légitimité de l'initiation féminine en Ifá en recourant à son authenticité africaine.

Dans une réponse intitulée « En défense de la vérité » et également diffusée dans de nombreuses « maisons religieuses », *Ifá Ìranlówó* proclama cependant l'invalidité de cet

<sup>5</sup> Les données et interprétations relatives aux États-Unis et évoquées dans la suite de l'article sont également issues de l'ouvrage de S. CAPONE (2005), le seul qui, à ma connaissance, aborde le problème de l'*iyaniḡá*.

<sup>6</sup> L'exemple de religions telles que le catholicisme ou l'islam leur semble par ailleurs signifier l'universalité de cette règle.

<sup>7</sup> Les entités sont présentes durant les rituels à travers les réceptacles ou « fondements » qui les matérialisent.

<sup>8</sup> Extrait de « Ifá : humilité, paix et amour », document édité par l'ACYC en septembre 2004.

<sup>9</sup> « Odu » est le terme yoruba original duquel dérive celui, cubain, d'« *oddun* ».

argument. Le groupe y expliqua en effet à l'ensemble de la population initiée qu'Odu Igba Iwa est une entité féminine, nécessaire au *babalao* (homme) pour qu'il puisse engendrer rituellement (initier), mais non à la femme, qui par nature possède cette qualité. Le rituel dans lequel on présente le futur devin à Odu est donc le seul que la femme n'accomplit pas lors de l'initiation en Ifá, non par prohibition en soi, mais parce qu'il ne lui est pas nécessaire. À l'appui de ces déclarations, *Ifá Ìranlówó* adoptait alors la même stratégie que l'ACYC et en appelait au discours de deux *babalawo* nigériens également membres, et non des moindres, de l'*International Council for Ifá Religion* : celui de Chief Awoyemi Aworeni, qui n'est autre que l'*Arabá* d'Ilé-Ifé, leader des *babalawo* nigériens, et celui de Wande Abimbola, professeur à l'université de Boston et *babalawo* s'étant imposé, au cours de ces dernières années, comme une autorité internationale en matière de culte d'Ifá. L'un comme l'autre y manifestaient leur accord avec l'initiation d'*iyanjá*.

Le déroulement de ce débat fut suivi avec attention par les *babalawos* havanais. Son orientation initiale autour du problème d'Odu Igba Iwa provoqua pourtant une certaine surprise et pour cause. Les initiés de l'île reconnaissent en effet l'existence d'une divinité présente dans les rituels d'Ifá, que la femme ne peut voir et dont la « réception » constitue par ailleurs la consécration maximale pour un *babalao*<sup>10</sup>, mais celle-ci porte le nom d'Olofin et non d'Odu Igba Iwa. En dépit de l'apparente correspondance symbolique de ces deux entités, le problème dépasse largement une difficulté terminologique. Si l'on en croit les discours des pratiquants de la religion des *orisha* à l'extérieur de l'île, Odu Igba Iwa n'existerait pas à Cuba, le « fondement » cubain d'Olofin différant « métaphysiquement, matériellement et conceptuellement » du « fondement » africain d'Odu<sup>11</sup>. Il s'agit en réalité là d'un problème épineux sur lequel il est difficile de trancher, le discours des différents protagonistes étant traversé d'enjeux propres à susciter la manipulation des données. Divers éléments tendent toutefois à indiquer que l'entité Odu Igba Iwa ne possède effectivement pas d'existence historique avérée dans l'île. Aucune des abondantes ethnographies produites sur les religions afro-cubaines tout au long du XX<sup>e</sup> siècle ne mentionne ce terme. Les traditions orales et écrites contemporaines n'en font pas non plus état. Quelques initiés cubains, méconnaissant complètement cette divinité et soucieux d'affirmer la légitimité de leur pratique, en font même une invention tardive, voire contemporaine, des Africains. L'actuelle présence revendiquée d'Odu dans une minorité de maisons de culte cubaines, toutes liées d'une façon ou d'une autre à des groupes pris dans des logiques d'orthodoxisation, est donc vraisemblablement le résultat d'un processus d'implantation récent<sup>12</sup>. Si la construction rhétorique des documents émis à La Havane tend ainsi à faire du discours des Nigériens un simple soutien aux affirmations avancées, ces dernières semblent, au contraire, trouver leur origine dans des contextes religieux extérieurs à celui de l'île.

Depuis plusieurs années déjà, le mythe dans lequel serait contenue l'interdiction pour la femme de voir ou apercevoir la divinité Odu engendre en effet des exégèses autour desquelles s'affrontent, non différentes tendances de *babalawo* d'Afrique, mais des initiés nord-américains scindés en opposants et partisans de l'initiation féminine en Ifá<sup>13</sup>. Or tout

<sup>10</sup> La « réception » d'une entité consiste en une cérémonie au cours de laquelle on remet à l'initié le « fondement » de celle-ci.

<sup>11</sup> Cf. <http://www.ifashade.com>. Si j'évoque ici ces prises de position, c'est parce qu'elles ont également été manipulées dans la querelle havanaise. Les membres d'*Ifá Ìranlówó*, bien qu'en désaccord avec cette affirmation précise, ont en effet reproduit et distribué ce même texte, très chaleureux à l'égard de leur initiative.

<sup>12</sup> Ce que tend à confirmer le fait que certains Cubains récemment exilés reçoivent cette divinité dans leur nouveau pays d'accueil avec des prêtres nigériens, comme c'est le cas au Mexique (Nahayeilli Juárez Huet, com. pers.).

<sup>13</sup> Pour un synopsis des différentes interprétations de ce mythe, se reporter au texte du *babalawo* Ifashade « *La mujer en Ifá* », publié sur le site internet <http://www.emiokan.com> (consulté en novembre 2004). Celui-ci a aussi été reproduit et distribué par des membres d'*Ifá Ìranlówó* en janvier 2005.

indique ici l'existence d'un processus d'emprunt à ces controverses exogènes et l'introduction et la fusion conséquentes d'arguments jusqu'à présent étrangers au contexte cubain. Ceci apparaît avec d'autant plus de clarté que le discours de l'*International Council for Ifá Religion* réutilisé par l'ACYC a été totalement décontextualisé. Le texte reproduit par le Conseil des anciens, s'il évoquait bien le problème d'Odu, n'avait pas pour cible l'initiation d'*iyaniḡá*. L'*International Council for Ifá Religion* en reconnaît en effet la légitimité (*cf.* entre autres, Abimbola, 1997 : 62, 86). Le communiqué en question renvoyait en fait à un autre débat ayant pour protagoniste principale l'*iyaniḡá* nord-américaine Patri D'Haifa : il prétendait réfuter les plus récentes affirmations de celle-ci sur le fait qu'elle avait, après sa consécration en Ifá, « reçu » Odu Igba Iwa au Nigeria. Il lui retirait également, en guise de sanction, le titre honorifique de *Yeye Arabá* qui lui avait été accordé en 1995<sup>14</sup>. Il est difficile d'évaluer si la décontextualisation et la réutilisation de ce discours par l'ACYC à des fins autres que celles qu'il visait initialement consistaient en une manipulation consciente ou reposaient sur une certaine méconnaissance de l'affaire qui y était traitée par les élites religieuses nigérianes. Toujours est-il que l'emprunt à ces controverses étrangères met en évidence l'accès direct et/ou indirect à celles-ci de l'ACYC et d'*Ifá Ìranlówó*, ainsi qu'une étroite connexion entre leurs discours locaux et ceux qui animent plus globalement le monde de la religion des *orisha*.

#### *Tradition(s) cubaine(s) et tradition africaine*

##### *Enjeux de pouvoir, procédés rhétoriques et tradition de référence*

L'analyse des modèles de tradition revendiqués dans ce conflit nous permet cependant de saisir les subtilités de ce lien à des discours étrangers et notamment de nuancer l'apparente attribution, dans ce débat, d'un statut d'autorité aux élites cultuelles du Nigeria. En réalité, les groupes engagés dans des processus d'orthodoxisation et d'institutionnalisation à Cuba, et à plus forte raison le reste des initiés, étaient jusqu'ici restés en marge de la polémique concernant l'initiation d'*iyaniḡá*. La « tradition cubaine » invoquée par les pratiquants de l'extérieur demeurait en effet une tradition définie par des initiés de l'exil. Le choix de mettre en place cette initiation à Cuba, tout comme le conflit qu'elle a provoqué à La Havane, correspondent ainsi à une volonté de positionnement en ce sens et apparaissent intimement liés au contexte nord-américain et au contexte global de la religion des *orisha*. Dans son document, l'ACYC en a en effet profité pour réaffirmer sa conception de la tradition cubaine comme « unique » et « véritable » exportatrice de la religion yoruba dans le monde, conception qu'elle veut légitimatrice à l'échelle transnationale du « marché religieux » (Bourdieu, 1971) d'origine yoruba. Celle-ci se comprend dans le cadre des logiques de pouvoir qui agitent les différents groupes nationaux affichant des prétentions à l'hégémonie à ce même niveau. Elle va de pair avec l'idée d'une Afrique de l'Ouest contemporaine monothéiste et caractérisée par la perte de ses propres traditions. Dans les discours courants de l'ACYC et de la plupart des initiés, la notion de « tradition cubaine » en matière de culte yoruba se veut en effet référence à une africanité mythique et ancestrale, ancrée dans une historicité lointaine et préservée pure à Cuba. La revendication constante d'un héritage profondément africain alimente ainsi des discours qui font de l'authenticité de la tradition yoruba le privilège exclusif de l'île. Les Yoruba d'Afrique ne repartiraient aujourd'hui à la conquête de leurs propres traditions religieuses que parce qu'ils se rendent

<sup>14</sup> Pour une analyse de cette affaire, *cf.* Capone, 2005 : ch. VII.

compte de leur succès dans les pays du Nouveau Monde<sup>15</sup>. Si le Conseil des anciens de l'ACYC reconnaît ainsi l'existence au Nigeria d'un certain type d'initiation féminine en Ifá, ce n'est que pour la réduire à un équivalent du statut d'*apetebí* à Cuba, accordé aux femmes passées par la cérémonie du *Kofá de Orula*. Celle-ci correspond schématiquement au premier niveau d'initiation en Ifá, accessible tant aux hommes (*mano de Orula*) qu'aux femmes. Cette initiation ne les consacre cependant pas dans une prêtrise comme c'est le cas de celle d'*iyanjá* : elle fait d'elles des « servantes d'Orula », ou des assistantes rituelles au service des *babalaos*. Quoi qu'il en soit, pour le Conseil, la cérémonie africaine serait équivalente du point de vue de son résultat à la cérémonie cubaine et n'aurait donc aucune fonctionnalité ou légitimité dans le contexte cubain.

Dans ce cadre, le recours au discours des élites religieuses nigérianes dans l'affaire de l'*iyanjá*, affirmant à première vue celui-ci comme garant et référent de traditionalité, était avant tout affaire de stratégie. Ce procédé doit en effet être resitué dans le cadre des relations de pouvoir et de concurrence qui opposent les groupes locaux en présence. Il y a quelques années, Antonio Castañeda, actuel président de l'ACYC, l'avait déjà adopté. Afin de réfuter les accusations d'invention portées contre les représentations religieuses du « musée-temple » de l'ACYC (*cf. infra*), celui-ci avait affiché à l'entrée du lieu un texte du même universitaire et *babalawo* nigérian, Wande Abimbola, destiné à l'authentifier et le légitimer. Dans le contexte de ce conflit, si l'ACYC a initialement placé le débat sous l'égide d'autorités culturelles nigérianes, c'est en premier lieu parce qu'elle pouvait y trouver un bénéfice propre à consolider son autorité dans le champ religieux afro-cubain. D'une part, la population initiée de l'île méconnaissant, dans sa grande majorité, le contexte plus général de la religion des *orisha*, ses grandes figures, son organisation et les débats qui la traversent, la manipulation du discours des Nigériens semblait susceptible de tuer dans l'œuf les possibles, bien que peu probables, prises de position des initiés en faveur d'*Ifá Íranlówó*. L'ACYC expliquait ainsi qu'elle reproduisait le communiqué de l'*International Council for Ifá Religion* afin de « détromper ceux qui disent qu'au Nigeria, on réalise ce type de cérémonies ». L'introduction dans la querelle d'arguments *a priori* étrangers à ce contexte local reposait, d'autre part, sur la prévision d'une possible incapacité d'*Ifá Íranlówó* à les réfuter. Elle aurait en cela pu déjouer les rapports de concurrence opposant les deux groupes, en faisant définitivement pencher la balance du côté de l'ACYC.

En second lieu, le mécanisme d'emprunt à ces discours étrangers est partiellement compensé par le soin que prennent les deux parties d'en ancrer le contenu dans un contexte et une tradition cubains. Dans les discours, le processus d'implantation récent d'Odu Igba Iwa à Cuba est nié dans le but d'affirmer l'égalité authentique, et par là la légitimité, de la tradition cubaine face à la tradition africaine. Antonio Castañeda explique ainsi que lui-même et Omar Quevedo, ex-diplomate actuellement vice-président de l'ACYC, sont effectivement en possession de cette entité pour l'avoir ramenée du Nigeria... avant de se reprendre soudainement : en réalité, Adechina, figure historique de la tradition orale liée au culte d'Ifá à Cuba et ancien esclave libéré étant retourné en Afrique, l'aurait déjà ramenée au début du XX<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup>. Or cet épisode, qui circule dans toutes les maisons de culte havanaises, relate que l'entité qu'Adechina, un pionnier en la matière, avait rapportée était un Olofin. De son côté, le leader d'*Ifá Íranlówó*, Víctor Betancourt, revendique lui aussi la possession d'Odu. Il l'aurait reçu non des Africains, mais à Cuba et des mains de *babalaos* cubains. Il s'agirait selon lui d'une entité historiquement présente à Cuba, bien que peu

<sup>15</sup> Les *babalawo* nigériens seraient donc avant tout motivés par des objectifs lucratifs — la prêtrise, du fait du prix des initiations, constituant effectivement une possibilité d'enrichissement — et seraient, pour la plupart, des charlatans incompétents au niveau rituel et abusant de la crédulité des étrangers candidats à l'initiation.

<sup>16</sup> Entretien avec Antonio Castañeda, La Havane, 14 octobre 2004.

répandue, et liée à la tradition d'Ifá de Tata Gaítan<sup>17</sup>. Or ce dernier, précisément filleul d'Adechina, représente lui aussi l'une des principales figures de la tradition orale du culte. Nombreuses sont les maisons de culte qui, dans des logiques de prestige, se réclament de sa tradition rituelle. L'explication de Víctor Betancourt semble donc peu plausible, d'autant que lui-même n'appartient pas directement au lignage religieux de l'illustre *babalao*, mais s'y affine par le biais de son propre parrain qui l'aurait longuement côtoyé et aurait finalement adopté certains des éléments de son système rituel.

Sans écarter définitivement l'hypothèse d'un secret jalousement gardé et n'ayant ainsi pu circuler entre maisons de culte et traditions rituelles différentes, il est cependant évident que le fait d'ancrer son origine dans une tradition cubaine plus ou moins lointaine permet aux porte-paroles des deux groupes rivaux de justifier la teneur du débat dans lequel ils se sont engagés et, consécutivement, de se dégager de la tutelle des autorités culturelles nigérianes tout en se référant, dans ce cas précis, à leur discours. L'apparente allégeance au discours de ces élites religieuses, afin de désavouer l'initiation du côté de l'ACYC et de la légitimer pour *Ifá Ìranlówó*, ne constitue donc bien qu'une affirmation partielle et ponctuelle : les deux groupes en présence ne sont en aucun cas prêts à renoncer à leur prétention à édicter l'orthopraxie d'Ifá à Cuba.

### Ifá Ìranlówó : théorie et pratique

La position d'*Ifá Ìranlówó*, plus complexe en ce qu'elle défend une position rituelle d'ordinaire équivalente à l'affirmation de la légitimité du modèle de tradition yoruba d'Afrique, mérite maintenant d'être analysée plus en détail. Dans les pays de « diaspora secondaire » (Frigerio, 2004) de la religion des *orisha* dans lesquels le modèle de tradition yoruba d'Afrique s'implante et entre alors en concurrence avec le modèle de tradition cubain, l'adhésion à l'un ou l'autre d'entre eux peut se comprendre en termes d'enjeux identitaires et politiques avant tout locaux/nationaux<sup>18</sup>. Dans le contexte cubain, où le modèle de tradition nigérian n'entre pas, ou peu, en compétition avec le modèle de tradition cubain, comment interpréter l'initiation d'*ìyanifá* réalisée sur le territoire par des Cubains, eux-mêmes initiés et résidant dans l'île ? Comment peut-elle faire le jeu de leurs prétentions à l'hégémonie religieuse ?

L'initiative de Víctor Betancourt est en réalité singulière parmi les pratiques de « réafricanisation » développées au sein de la religion des *orisha*<sup>19</sup> : elle s'en distingue essentiellement par le discours de légitimation qui la supporte. Le leader d'*Ifá Ìranlówó* tend en effet à ramener le problème, lié à un débat qui oppose la tradition cubaine à la tradition africaine, à un débat sur la nature de la tradition cubaine elle-même. Et ce parce qu'il se trouve pris dans une double exigence de légitimation. Les partisans de son initiative accusent en effet l'ACYC et le reste des initiés cubains de se faire les défenseurs d'une tradition apocryphe. Les déclarations de l'*ìyanifá* consacrée à La Havane, Alba Marina Portal Elías (cf. annexe 2), sont tout à fait représentatives de cette position : dans un texte à

<sup>17</sup> Entretien avec Víctor Betancourt, La Havane, 9 octobre 2004.

<sup>18</sup> Les tenants de la tradition cubaine sont ainsi principalement des Cubains exilés. Aux États-Unis, la tradition yoruba africaine est, quant à elle, représentée par des initiés nord-américains, pour la plupart afro-américains, appartenant à des lignages religieux implantés aux États-Unis par des *babalawo* nigériens ou leurs filleuls nord-américains initiés au Nigeria (CAPONE, 2005). Au Mexique, le ralliement de quelques initiés au modèle de tradition yoruba d'Afrique est également le fait de non-Cubains précisément désireux de se dégager de la tutelle, souvent considérée comme despotique, des initiés cubains (ARGYRIADIS, 2006 ; JUÁREZ HUET, 2004 : 73).

<sup>19</sup> Dans cette partie, s'il va surtout être question de Víctor Betancourt, c'est parce qu'*Ifá Ìranlówó* se présente en fait comme un réseau égo-centré autour du personnage de son fondateur : les liens de parenté (rituelle et biologique) et d'alliance (religieuse et extra-religieuse) qui le soutiennent ont tous pour centre cet individu.

destination de l'ACYC, elle évoque ainsi, en référence à la pratique courante cubaine, des « lois d'Ifá obsolètes et inventées », des « coutumes inventées », des « règles douteuses » et impute aux *babalaos* cubains d'avoir « inventé des tabous » sans objet et de vouloir « manipuler et dévier la vraie religion yoruba », celle-ci possédant des « racines africaines et non cubaines ». Víctor Betancourt doit donc d'une part affirmer sa légitimité en tant qu'initié cubain tout en se démarquant de la, ou d'une, tradition cubaine dont lui-même récuse aussi le fondement. D'autre part, il doit justifier son initiative rituelle sans perdre de son pouvoir religieux, c'est-à-dire sans pour autant devoir se subordonner aux autorités culturelles yoruba d'Afrique, ce qui l'obligerait à renoncer, dans l'immédiat, à ses ambitions à Cuba.

C'est alors par la manipulation de données historiques qu'il parvient à revendiquer la singularité de sa propre maison religieuse, ou *ilé*, dans le champ religieux havanais. Insistant sur le fait que l'ancienne tradition yoruba d'Afrique elle-même n'était pas monolithique, il argue du fait que sa famille religieuse aurait suivi et continue de suivre la tendance religieuse de la cité d'Ilé-Ifé (région de Lagos), et non celle d'Oyo (ancienne capitale de l'empire yoruba), selon lui adoptée depuis plus d'un siècle par la plupart des *ilé* cubains<sup>20</sup>. Cette dernière affirmation se fonde en fait sur des rivalités historiques ayant opposé Oyo et Ilé-Ifé. Elle ne constitue néanmoins qu'une hypothèse sur la provenance majoritaire de la religion d'origine yoruba à Cuba<sup>21</sup>. Jusqu'ici absente du discours des initiés de l'île, elle est en revanche répandue parmi les pratiquants cubains-américains : une fois encore, interviennent donc ici des termes et arguments qui reproduisent de façon littérale les propos et logiques de légitimation religieuse des initiés nord-américains. Cette référence est effectivement fonctionnelle dans le contexte des États-Unis où il existe une forte concurrence entre les modèles de tradition cubain et nigérian. Elle constitue un argument permettant aux initiés cubains de l'extérieur de revendiquer une légitimité historique de leurs pratiques et de ne pas se soumettre à la tutelle des autorités culturelles nigérianes, quant à elles détentrices de la tradition d'Ilé-Ifé, c'est-à-dire d'une tradition censée être historiquement différente. Le gain symbolique obtenu par Víctor Betancourt par la mobilisation de cet argument inverse dans le contexte cubain est néanmoins double. D'une part, cette référence lui permet tout à la fois de revendiquer sa différence par rapport au reste des *ilé* cubains, mais aussi les plus grandes pureté et authenticité de sa tendance rituelle par rapport à la leur, puisque la cité d'Ilé-Ifé est effectivement considérée comme le lieu d'origine du culte d'Ifá. D'autre part, le fait de postuler l'existence historique d'une tradition directement héritée d'Ilé-Ifé à Cuba lui permet d'affirmer l'égale légitimité de celle-ci face à la tradition défendue par les élites religieuses nigérianes, c'est-à-dire de s'affilier, dans une certaine mesure, à des positions rituelles adoptées par celles-ci sans pour autant avoir à abdiquer sa propre autorité rituelle pour se soumettre à la leur. Paradoxalement, cette position exige le recours, là encore, à des discours et arguments étrangers, capables d'introduire des subtilités et donc une nouvelle marge de manœuvre dans la façon dont les spécialistes religieux peuvent revendiquer, au niveau local, leur lien à une certaine tradition.

Toutefois, cet argument ne résout pas le problème de la mise en place de l'initiation féminine en Ifá, inexistante sur l'île. La consécration d'Alba Marina Portal réalisée par Víctor Betancourt constitue bien en ce sens une innovation, pour laquelle il a été nécessaire de puiser en partie dans les connaissances rituelles des Nigériens. Le fondateur d'*Ifá Ìranlówó* ancre cependant la légitimité de son entreprise dans une tradition cubaine. Il fait ainsi appel

---

<sup>20</sup> Cette filiation est là encore revendiquée à travers l'héritage indirect de Tata Gaítan, puis du *babalao* André Tamayo, défenseurs selon Víctor Betancourt de cette tradition minoritaire à Cuba.

<sup>21</sup> Pour une première formulation de celle-ci, cf. LACHATAÑERÉ, 2001 [1940-1946] : 149-164.

à l'existence avérée, selon lui fin XVIII<sup>e</sup>-début XIX<sup>e</sup>, de « femmes devins » à Cuba. Celles-ci se seraient distinguées dans l'histoire des cultes d'origine yoruba pour avoir occupé la fonction d'*oriaté* (Ramos, 2003)<sup>22</sup>. L'*oriaté* est le spécialiste rituel des initiations dans la regla ocha ou santería, mais aussi un spécialiste de la divination par les cauris, plus ou moins liée à l'oracle d'Ifá du point de vue de sa structure. Si, par le passé, cette prêtrise semblait être réservée aux femmes, elle s'est en revanche masculinisée au cours des premières décennies du XX<sup>e</sup> siècle, à tel point qu'elle n'est aujourd'hui assumée que par des hommes. Víctor Betancourt revendique alors le fait non pas tant de renouer avec une tradition africaine actuellement préservée en Afrique qu'avec une tradition cubaine des premiers temps, l'initiation au sacerdoce divinatoire d'Ifá permettant selon lui de redonner aux initiées de Cuba la place qui leur était autrefois dévolue et dont elles ont mystérieusement été dépouillées. À partir d'une série de considérations sur les charges qu'elles occupaient et les rituels auxquels elles procédaient, il émet même l'hypothèse que certaines de ces célèbres figures féminines de la tradition orale aient été, sans que l'on ait employé ce terme, *iyanifá* (Betancourt Estrada, à paraître). L'un des objectifs explicites d'*Ifá Ìranlówó* consiste donc en la reconquête d'une tradition qui serait parvenue à Cuba, mais dont la continuité aurait été brisée : les héritiers rituels en auraient perdu la connaissance, et jusqu'au souvenir. Cette volonté de référence à une tradition cubaine originelle révèle, encore une fois, qu'à l'instar de l'ACYC, le leader et les membres d'*Ifá Ìranlówó* ne sont pas prêts à se soumettre à l'autorité et la tutelle des Yoruba d'Afrique. En dépit de la mise en place de l'initiation d'*iyanifá*, ils n'assument en aucun cas l'affirmation explicite de la légitimité du modèle de tradition yoruba d'Afrique.

Cette position est en fait soutenue par une véritable théorie inscrivant l'initiative rituelle en question dans un projet plus large de « sauvegarde des traditions perdues ». Le postulat fondamental en est que la tradition cubaine, toute légitime qu'elle soit, comporte des « espaces vides », correspondant à des manques dans la transmission et l'implantation de la religion yoruba durant la période de l'esclavage. Cette idée n'est pas sans rappeler la théorie de la mémoire collective élaborée par Bastide (1970) et il est fort probable, étant donné l'intérêt du leader d'*Ifá Ìranlówó* pour l'anthropologie (cf. annexe 1), que celle-ci l'ait influencé. Pour Bastide, les « trous » de la mémoire collective afro-américaine, fondamentalement dus à la destruction d'un système de rapports inter-individuels, étaient à la fois « vides » et « pleins » ; pleins dans le sens où le vide auquel ils correspondent « n'est point véritablement absence, néant, ou rien, mais sentiment d'un manque et sentiment agissant », incitant « la société afro-américaine » à « chercher ailleurs de nouvelles images pour boucher les trous ouverts » (1970 : 95-96). Pour *Ifá Ìranlówó*, il s'agirait bien de combler ces « espaces », dont certains auraient perduré « vides » jusqu'à nos jours et d'autres auraient été comblés de façon inadéquate (transformation des rituels et/ou syncrétisme), afin de disposer d'une religion « complète ». C'est ce point de vue qui justifie la mise en place de toute une série de modifications et de « réformes » rituelles. Si l'on s'inspire à ces fins de certaines connaissances rituelles des actuels Yoruba d'Afrique, ce n'est pourtant pas parce que leur tradition à eux serait « complète ». Bien au contraire. La tradition africaine souffrirait également, du fait de la traite et donc du départ massif et inévitable des initiés, de la présence d'« espaces vides », l'idée novatrice de Víctor Betancourt par rapport à la théorie bastidienne étant en effet que le système africain et le système cubain pourraient, à eux deux, former un système « complet » : « ce pourquoi il est nécessaire qu'il y ait un

<sup>22</sup> La première d'entre elles, Africaine, connue sous le nom de Mía Montserrat semble en réalité être arrivée à Cuba entre 1840 et 1850 (RAMOS 2003). Pour des précisions sur le rôle essentiel joué par ces femmes, elles-mêmes prises dans de très forts conflits d'autorité, se reporter à ce même travail.

échange culturel entre les religieux cubains et les Yoruba actuels qui pratiquent le culte aux *Òrìṣá* (*orishas*) et à Ifá pour combler ces espaces si nécessaires à la consolidation de nos cérémonies d'initiation »<sup>23</sup>. On est donc bien loin de l'affirmation d'une supériorité rituelle de l'Afrique : la tradition cubaine est mise sur un pied d'égalité avec la tradition africaine, l'une devant puiser dans l'autre, et vice-versa, afin de « reconquérir les essences de [leur] religiosité au profit de tous [leurs] fidèles ». L'idée n'est cependant pas propre à recueillir les suffrages des élites religieuses nigérianes qui prétendent, quant à elles, unifier les différentes variantes locales de la « diaspora » en imposant leur propre système rituel. Víctor Betancourt avoue ainsi avoir noté, au cours de ses échanges directs avec des *babalawo* nigériens, des « résistances » à un « bon dialogue », ce qui le conduit à affirmer que s'il « respecte » l'*International Council for Ifá Religion*, il ne se soumet pas à son autorité<sup>24</sup>. Tout en ayant décidé d'implanter, ou ré-implanter, à Cuba l'initiation d'*iyaniṣá*, l'initiative d'*Ifá Íranlówó* se fonde donc sur un discours au contenu original, qui le distingue tant des autres partisans de l'initiation d'*iyaniṣá* au niveau international, que de ses opposants, puisque tous s'affilient inconditionnellement à l'un ou l'autre modèle de tradition en présence.

### *Processus d'échanges, d'intellectualisation et de fragmentation*

L'élaboration de ce discours de légitimation et des nuances qui y sont introduites afin de pouvoir, en dépit de l'adoption de la pratique rituelle de l'*iyaniṣá*, se rattacher de façon partielle à une tradition cubaine, révèle de la part d'*Ifá Íranlówó*, et plus particulièrement de son fondateur, une bonne connaissance des contextes religieux de l'extérieur, et notamment de celui des États-Unis. De nombreux éléments, tels que l'émergence dans son discours d'un vocabulaire extrêmement connoté au niveau transnational, mettent une nouvelle fois en scène les relations qui existent entre son mouvement et ceux qui se développent outre-mer. N'ayant pas ici la place d'en faire une étude systématique, je me contenterai d'en signaler les exemples les plus flagrants.

Les membres d'*Ifá Íranlówó* se démarquent explicitement du reste des pratiquants cubains de l'île en affirmant qu'ils ne sont pas « *santeros* », mais « disciples de la tradition *lúkúmí* »<sup>25</sup>. Le terme « *santero* » désigne ici tant les pratiquants de la *santería* que ceux d'Ifá. Par cette affirmation, le groupe désire affirmer la pureté de ses pratiques et en souligner l'ascendance africaine, le terme de *santería*, issu de l'espagnol, renvoyant en effet à l'aspect syncrétique du culte. L'orthographe employée pour *lúkúmí* n'est cependant pas anodine. À Cuba, il est en effet d'usage de l'écrire, conformément aux règles de l'orthographe espagnole, avec un « c ». Aux États-Unis, nombreux sont en revanche les pratiquants qui usent de cette orthographe<sup>26</sup>. L'emploi récurrent de la notion d'*ùwá pèlè*, conceptualisée par Wande Abimbola (1975) et absente du vocabulaire courant des initiés à Cuba, en est un autre exemple : il s'agit, là encore, d'une notion centrale dans les discours nord-américains. Son emploi — tout comme celui du « k » dans l'orthographe des termes religieux, visant à marquer un « surplus » d'africanité » (Capone, 2005) — est en effet « emblématique d'un

<sup>23</sup> Extrait de « Propositions pour un concile de la confraternité religieuse cubaine », document distribué lors d'une conférence de presse » d'*Ifá Íranlówó* (2 octobre 2004).

<sup>24</sup> Entretien avec Víctor Betancourt, La Havane, 9 octobre 2004.

<sup>25</sup> Extrait du feuillet « Pour tous les leaders religieux de Cuba et du monde », septembre 2004. Le vocable « *lucumí* » équivaut à celui de « *yoruba* » à Cuba (cf. entre autres ORTIZ, 1995 [1906] : 27 et 1916 : 49-50).

<sup>26</sup> L'accentuation proposée, indiquant les tons de la langue yoruba, est néanmoins le fait d'*Ifá Íranlówó* et vise à « yorubaniser » le terme, bien que celui-ci n'existe pas, à proprement parler, dans cet idiome.

choix politique déterminé » et est avant tout le fait de « pratiquants cubains-américains en voie de “réafricanisation” » (*op. cit.*).

En réalité, Víctor Betancourt est, depuis longtemps déjà, en relation étroite avec des initiés de l'extérieur. Ce n'est donc pas un hasard si son discours et les logiques qui le sous-tendent renvoient intimement à des contextes proches, avec lesquels il entretient de toute évidence des échanges spirituels et matériels plus ou moins soutenus. En effet, et ce dès le milieu des années 1980, il a entamé et maintenu un contact assidu, par le biais de courriers et d'échanges de documentation, avec des *babalaos* cubains récemment exilés aux États-Unis, l'échange de documentation se faisant surtout des États-Unis vers Cuba et visant principalement à lui faire parvenir de la « littérature yoruba » et des informations relatives aux pratiques de *babalawo* nigériens résidant ou séjournant sur le territoire nord-américain, voire provenant d'eux-mêmes. Grâce à cela, il a ainsi pris connaissance de l'initiation de Patri D'Haifa peu après sa réalisation : celle-ci, et celles qui l'ont suivi aux États-Unis, l'ont largement inspiré<sup>27</sup>. Le leader d'*Ifá Ìranlòwo* déclare par ailleurs avoir trouvé la description précise de l'initiation d'*iyaniḡá* dans deux *oddun* d'*Ifá*. Les versions de ceux-ci sur lesquelles il se fonde — il en existe en effet plusieurs, orales et écrites — seraient contenues dans un ouvrage qui lui a justement été envoyé des États-Unis : *Iwe Mímo ti Esin Abalaye*, selon lui « livre sacré des Yoruba »<sup>28</sup>. À partir de là, il affirme alors avoir « approfondi » la question et « fait des recherches » à partir de « documents » se référant aux « femmes devins ». Ses propres voyages à l'étranger (*cf.* annexe 1), doublés, en 1994 et 2003, de contacts et échanges directs avec des *babalawo* et même cinq *iyaniḡá* nigériens lui ayant rendu visite lors de la venue à Cuba de « délégations » religieuses, ont achevé de le débarrasser de ses derniers doutes quant à l'authenticité de cette initiation et aux problèmes rituels qui y sont liés<sup>29</sup>. De son côté, l'*iyaniḡá* Alba Marina Portal, qui professe elle aussi une volonté de réforme, a connu un cheminement similaire avant de décider de se soumettre à cette initiation. Du fait de sa nationalité et des allers-retours réguliers qu'elle réalise entre le Venezuela, Cuba et les États-Unis (*cf.* annexe 2), elle se trouve prise dans des flux d'échanges religieux. Elle-même souligne s'être intéressée à l'initiation d'*iyaniḡá* à partir de conversations avec des pratiquants d'autres pays. Ce processus de circulation direct, du fait de la mobilité des personnes, et indirect, par le biais de courriers, d'échange de documentation, etc., a donc joué, tant pour l'initiateur que pour l'initiée, un rôle crucial dans la mise en place de cette initiation à Cuba.

Il est par ailleurs lié à un intense processus d'intellectualisation. Celui-ci n'est pas totalement nouveau ; il touche même à un moindre degré toute la population initiée (Gobin, 2003 : 97-98). Dans ce contexte, il n'engendre cependant pas seulement un discours sur la religion comme d'ordinaire, mais bien un discours de légitimation des nouveaux choix rituels. Les parcours religieux et rituels de Víctor Betancourt et Alba Marina Portal sont en effet clairement (ré)interprétés sous le mode d'une recherche avant tout intellectuelle (*cf.* annexes 1 et 2). Au fil de leur carrière religieuse, le désir de connaissance est présenté comme se substituant au motif de l'amélioration de la « santé » en tant que moteur principal d'évolution dans le culte<sup>30</sup>. Celui-ci est surtout mis en avant dans le passage à *Ifá*, ce qui est d'autant plus facile que l'apprentissage de la prêtrise fait déjà l'objet d'une valorisation intellectuelle dans le champ religieux. Dans le même mouvement, la dimension de l'écrit,

<sup>27</sup> Il est aussi probable que sa première professeur de yoruba (*cf.* annexe 1) ait évoqué avec lui la possibilité de cette initiation féminine.

<sup>28</sup> Il s'agit d'un livre sans date ni auteur apparent, édité par Adegoke (Ing.) Printer's, Logudo Junction, Isale-Ìyíl.

<sup>29</sup> Pour des détails sur les visites de *babalawo* nigériens à Cuba, *cf.* ARGYRIADIS et CAPONE, 2004.

<sup>30</sup> La notion de « santé », entendue au sens large comme un équilibre à la fois physique et social, est en effet centrale dans les modes de construction usuels des parcours religieux (*cf.* ARGYRIADIS, 1999).

déjà présente dans ce monde depuis les années 1950 (León, 1971), se voit alors assigner un rôle central. Dans le cadre des logiques de prestige et de pouvoir religieux, l'étude méthodique, philosophique et scientifique de la religion est effectivement assumée comme un moyen d'affirmer son orthodoxie. Quelle qu'en soit la provenance, l'écrit se transforme, à côté des sources orales qui ne sont pas négligées mais plus discrètement revendiquées, en un support d'apprentissage et de légitimation tout à fait fondamental. Les échanges réguliers avec des initiés de l'extérieur participent activement de ce phénomène, puisqu'ils jouent un rôle essentiel dans la circulation de l'information et des documents. En effet, les divers éléments recueillis dans et à travers ces échanges ont été adaptés et réorganisés, on l'a vu, par Víctor Betancourt dans un discours de légitimation relativement cohérent, lui permettant de revendiquer, y compris de façon partielle, l'authenticité de la tradition cubaine en matière d'initiation féminine en Ifá. Les logiques de légitimation courantes dans l'univers des cultes afro-cubains se voient ainsi exacerbées, la manipulation du rapport à la tradition se trouvant sensiblement modifiée par des processus d'intellectualisation qui s'intensifient et vont de pair avec une intégration croissante à des réseaux religieux transnationaux eux-mêmes constitués d'acteurs en voie d'intellectualisation.

Cette dernière affirmation vaut également pour les dirigeants de l'ACYC. Ceux-ci sont en effet en contact direct et régulier avec les élites religieuses nigérianes, dont ils représentent les interlocuteurs officiels à Cuba. Ils les ont ainsi accueillies lors de l'organisation à La Havane du « VIII<sup>e</sup> Congrès mondial Yoruba “Orisha 2003” » présidé par Wande Abimbola. Les président et vice-président de l'ACYC, Antonio Castañeda et Omar Quevedo, ont par ailleurs séjourné — au cours de voyages officiels pour le premier et de missions diplomatiques pour le second — au Nigeria. Ayant eux-mêmes entrepris des « recherches », ils n'hésitent pas à professer la nécessité de l'« étude » auprès du reste de la population religieuse. En 2003, on pouvait même lire sur le site web de l'ACYC des doléances sur le « manque de compréhension et de culture » de la plupart des initiés et sur leur « manque de connaissance » dû à la « négligence de leurs aînés » ou à la « propre méconnaissance de ceux-ci » (<http://www.cuba.yoruba.cult.cu>). Cette prise de conscience intellectuelle, soutenue par l'accès à des informations externes, a d'ailleurs également conduit ces deux *babalaos* à vouloir implanter, non des réformes à proprement parler, mais de nouveaux éléments « culturels » et rituels. Antonio Castañeda a ainsi créé en 1996 un « musée-temple des *orisha* » représentant les divinités « à la façon africaine » et Omar Quevedo tente actuellement d'établir à Cuba le culte yoruba des *ogboni*, fraternité masculine liée au culte d'Ifá<sup>31</sup>. Cela laisse d'emblée entrevoir que la querelle engagée autour de l'initiation d'*iyaniḡá* ne s'articule que de façon superficielle autour d'un simple refus du changement. Afin de justifier ces « innovations », l'ACYC recourt d'ailleurs à une idée proche de la théorie des « espaces vides » de Víctor Betancourt et qui met en évidence l'intellectualisation de son discours. Prudente, puisqu'elle ne veut « à aucun moment transgresser les traditions qui se sont établies à Cuba durant des siècles », elle aspire toutefois à « donner à [son] peuple une part du savoir que les circonstances historiques lui ont refusé », savoir que certains de ses propres membres détiendraient non pour l'avoir hérité, mais pour l'avoir étudié. Le mouvement conjoint d'intellectualisation et d'intensification des échanges avec l'extérieur,

---

<sup>31</sup> Ceci n'entre pas en contradiction avec ce qui a été dit auparavant du rapport à l'Afrique de l'Ouest contemporaine. Antonio Castañeda s'est bien lancé à la recherche des statues originales des dieux au Nigeria, mais il affirme les avoir faites exhumer par des archéologues qui auraient estimé à plus de 3 000 ans avant l'ère chrétienne l'époque de leur confection (entretien personnel, La Havane, 16 mai 2003). Leur authenticité provient donc d'une tradition africaine mythique et ancestrale, dont seuls les vestiges perdurent au Nigeria. De même, le culte des *ogboni*, dont il est largement fait état sur le site web de l'ACYC, est présenté comme un culte « ancestral » et « traditionnel » qui n'aurait que peu de choses en commun avec les actuelles sociétés d'*ogboni* du Nigeria.

qui détermine largement, on le voit, les pratiques et discours des responsables d'*Ifá Ìranlòwo* et de l'ACYC, a donc également agi au fondement des stratégies argumentatives mises en place dans ce conflit. Or ceci possède d'évidentes implications au niveau strictement local des relations entre initiés de l'île. En soi, le mécanisme d'élaboration d'un discours extrêmement construit et rationnel visant à justifier ou invalider des pratiques rituelles relève de logiques aujourd'hui communes à de nombreux pratiquants de la religion des *orisha* (cf. Capone, 1999a, 2005). Il est cependant nécessaire de s'interroger sur la spécificité et, par là, la place de ce type de discours dans le champ religieux havanais. Leur contenu est certes tout à fait original et passionnant pour l'analyse, mais ils n'en demeurent pas moins le fait de groupes minoritaires.

Actuellement, beaucoup de Havanais, à travers le parrainage d'étrangers notamment, parviennent à étendre leur(s) propre(s) réseau(x) religieux hors des frontières nationales (Argyriadis, 2006). En dépit de cela et à la différence des protagonistes de ce conflit, la majorité d'entre eux se trouve dans une situation d'isolement relatif au regard du contexte plus global de la religion des *orisha*. En effet, ils ne disposent pas librement d'internet, intense espace d'échange et source d'information fondamentale pour leurs « frères de religion » de l'extérieur (Capone, 1999b), et sont, de plus, légalement limités dans leurs possibilités de circulation hors du pays<sup>32</sup>. Certaines informations relatives aux débats qui animent la religion des *orisha* leur parviennent donc, certes, mais par bribes et de façon confuse, à travers le mécanisme, essentiel dans ce milieu, du comméragé. Si l'initiation d'*iyanífá* — ou de « *babalasa* » comme beaucoup l'ont dénommée parce qu'ils ne connaissaient pas l'existence de ce premier terme — fait figure d'innovation rituelle à La Havane, c'est donc avant tout parce que les initiés de l'île méconnaissent globalement les pratiques religieuses d'origine yoruba qui existent hors de Cuba, de même que les discours normatifs et orthodoxisants qui les accompagnent. Chez la plupart, cette initiation a donc alimenté, au moment de sa réalisation, et continue d'alimenter, aujourd'hui encore, des discours ordinaires dans ce monde sur l'inconséquence de beaucoup de *babalaos* et sur la décadence et dégénérescence actuelle de cette religion. Plus que du contenu lui-même du conflit, auquel ils ont finalement été peu réceptifs, les initiés évoluant hors des mouvements évoqués se sont surtout montrés inquiets de l'image que cette affaire allait donner d'eux à l'étranger. Bien qu'en retrait relatif par rapport au contexte religieux plus global, ils sont en effet tout à fait conscients — du fait de la quantité d'étrangers venant s'initier à Cuba — que leur pays constitue un point de mire important des autres pratiquants de la religion des *orisha*. En réalité, la majorité de la population initiée n'ayant pas accès ou ne maîtrisant pas les diverses références mises en avant dans ce conflit, celui-ci a creusé, à l'échelle locale, un véritable fossé entre un monde qui se dessine de plus en plus distinctement d'« intellectuels de la religion » (Gobin, 2003), s'attellant à l'étude de problèmes « doctrinaux », et la foule des initiés (*santeros* et *babalaos* confondus) qui constituent la base de la pratique d'origine yoruba à Cuba et l'organisent, avant tout, de façon pragmatique. Dans un contexte où la multiplicité des références est déjà de rigueur, la multiplication de celles-ci tend, non pas à l'unification comme le souhaiteraient ceux qui les mobilisent, mais à l'introduction, conformément à la double tendance à la « fission » et la « fusion » qui caractérise cet univers (Brandon, 2002 : 165), d'un nouveau niveau de fragmentation. On peut en effet parler, à partir de tels éléments et, enfin, de l'analyse des stratégies de pouvoir mis en place par les groupes en

---

<sup>32</sup> Dans une certaine mesure, les acteurs de cette querelle sont dans la même situation. Leurs ambitions religieuses et personnelles les incitent cependant plus facilement à tenter de déjouer ces obstacles, ce en quoi leurs solides réseaux de relations leur sont d'une aide précieuse.

présence, de l'émergence d'« élites » religieuses aux prétentions supra-locales — idée qui n'exclut pas celle de leur marginalité au niveau local.

*Stratégies de pouvoir et réseaux d'appui : les enjeux ultimes du conflit*

L'ACYC est une institution particulièrement contestée et critiquée. Le conflit autour de l'*iyaniḡá* a cependant été temporairement propice à l'accroissement de son autorité sur les initiés havanais, peu enclins à accepter l'initiative d'*Ifá Iranlówo*. Impuissante à empêcher cette dernière du fait de la configuration sociologique du champ religieux, l'ACYC a en effet tenté d'instaurer, en dépit des contradictions que cela implique, une forme de coercition au nom d'une « tradition cubaine » dont elle serait la garante. Le document du Conseil des anciens prétendait ainsi faire office de décret d'« excommunication » : les noms des principales personnes impliquées dans la consécration (l'initiée, son parrain, le père et le frère de celui-ci, également *babalaos*, et le chef des cérémonies, Víctor Betancourt) y figuraient et l'on y prônait leur exclusion définitive de toutes les « maisons religieuses ». Les initiés devaient refuser de travailler rituellement avec eux et cesser de les recevoir. L'adoption par l'ACYC de cette stratégie inédite, associée à son statut légal qui en fait presque une institution d'État, s'est avérée relativement efficace dans le contexte politique cubain et n'a pas été sans avoir d'impact sur une partie des initiés. En l'occurrence, les accusations de complaisance avec le régime qui rendent auprès de beaucoup cet organisme impopulaire, semblent effectivement avoir été retournées par son président à son avantage. Dans des déclarations publiques, établissant sans le dire une équation entre l'opposition à l'ACYC et l'opposition à l'État, celui-ci a sciemment suggéré, bien qu'à demi-mots, que les incriminés pouvaient quant à eux être des « dissidents » politiques. Les instigateurs de l'initiation d'*iyaniḡá* auraient tenté de « créer un problème dans une religion qui n'a pas de raison d'en avoir! Et ils [ont voulu] former ce problème dans un cadre politique. Parce que dans tout ça, il s'agit de trouver un cadre politique pour diviser »<sup>33</sup>. Dans le contexte de la Cuba socialiste, cette accusation est plus que lourde de sens et révèle qu'il existe également, dans ce conflit, un jeu sur la politique au sens propre. Certains *babalaos*, ayant soutenu Víctor Betancourt par le passé, ont ainsi manifesté leur profond désaccord avec cette initiation et évoqué d'emblée la nécessité d'établir une forme de sanction contre lui, position visiblement engendrée par la peur d'être associé à son initiative. Mais ces éléments participent du jeu de composition et recomposition permanente des alliances dans lequel sont engagés les groupes religieux non institutionnalisés (cf. Argyriadis et Capone, 2004). *Ifá Iranlówo* a certes momentanément perdu plusieurs alliés rituels, mais pour mieux en gagner sur un autre plan.

L'initiation d'*iyaniḡá* a en effet largement recueilli les suffrages du monde académique et intellectuel cubain, comme en a témoigné la présence bienveillante de certaines de ses personnalités lors des deux conférences de presse organisées par *Ifá Iranlówo* à ce sujet. Grâce à sa subtile rhétorique, il a été aisé pour Víctor Betancourt de gagner les faveurs de ce public. *Ifá Iranlówo* a ainsi pu éprouver la solidité d'un réseau de relations, élaboré au cours des dix dernières années, tout d'abord avec des universitaires cubains. Le groupe est

---

<sup>33</sup> Entretien avec Antonio Castañeda, La Havane, 14 octobre 2004. Il est d'ailleurs significatif que l'un des mes informateurs les plus proches ait tenté de me dissuader de poursuivre mon enquête auprès d'*Ifá Iranlówo*, la fréquentation de ce groupe lui semblant susceptible de compromettre mes futures possibilités de recherche à Cuba. Dans le cadre de la guerre idéologique que se livrent Cuba et les États-Unis, les liens d'*Ifá Iranlówo* avec de nombreux citoyens nord-américains, mais aussi avec des membres du Bureau des intérêts nord-américains à Cuba, alimentent en effet les rumeurs.

en effet aujourd'hui en contact étroit avec des membres actifs du Centre d'anthropologie de La Havane, de l'Union nationale des écrivains et artistes de Cuba, de la Bibliothèque nationale José Martí, du Centre d'investigations psychologiques et sociales, de la Fondation Fernando Ortiz et avec d'autres personnalités non-institutionnelles du monde de la recherche sur les cultes afro-cubains. Lors de la dernière édition du Congrès d'anthropologie de la Havane (novembre 2004), certains chercheurs ont ainsi énergiquement défendu l'entreprise d'*Ifá Ìranlówó*, au nom d'une vision émancipatrice de la femme<sup>34</sup>. Parallèlement, le groupe s'est également appuyé sur un réseau de sympathisants étrangers, initiés ou non, qui lui rendent fréquemment visite. Le fait même d'avoir initié une vénézuélienne lui a permis d'agrandir celui-ci. Plusieurs journalistes étrangers se sont ainsi fait écho de la conférence de presse tenue par Alba Marina Portal dans le local d'*Ifá Ìranlówó* à La Havane (16 novembre 2004)<sup>35</sup>. En diffusant son décret d'« excommunication », et par là l'information de l'initiation, sur internet, l'ACYC a par ailleurs paradoxalement contribué à accroître ce réseau d'appui à l'étranger. L'initiative d'*Ifá Ìranlówó* s'est alors rapidement vue soutenue par de nombreux *babalaos* de l'extérieur avec lesquels Víctor Betancourt est par la suite entré en contact. En retour, ces mêmes prises de position étrangères ont été manipulées comme des gages d'autorité vis-à-vis du reste de la population initiée (*cf.* notes 11 et 13), et plus encore vis-à-vis de l'ACYC qui prétend représenter de façon exclusive la religion afro-cubaine au niveau international.

Le choix de l'ACYC d'employer un moyen de communication tel qu'internet est en fait révélateur du plan sur lequel se situe, en ultime instance, le principal enjeu de ce conflit. Les pratiques rituelles et discursives instituées par les deux groupes en présence ont effectivement comme destinataires implicites, mais principaux, le public et les « frères de religion » étrangers. On a vu quels pouvaient être les avantages, au niveau local et pour les deux parties, de stratégies de légitimation mobilisant une argumentation et un vocabulaire appartenant à des débats étrangers au contexte cubain. En revanche, si l'on y introduit tant de nuances, non perceptibles par la majorité des initiés de l'île mais si parlantes pour les « frères de religion » de l'extérieur, avec lesquels on entretient de surcroît des contacts réguliers, c'est bien parce que ce sont avant tout ceux-ci qui sont visés par ces discours. En soi, l'initiative d'*Ifá Ìranlówó* constitue en effet une prise de position sur le « marché religieux » de la religion des *orisha* ; les titres de certains de ses feuillets — « Pour tous les leaders religieux de Cuba et du monde » et « En défense de la femme afro-américaine » — sont sans équivoque quant à ses visées. De fait, Víctor Betancourt avait déjà consacré, en mars 2003, ses deux « épouses »<sup>36</sup>, cubaines, en tant qu'*iyaniḡá*. Cette double initiation, plus discrète certes que celle d'Alba Marina Portal mais connue de certains, n'avait pourtant provoqué aucune réaction de la part de l'ACYC. Celle-ci avait été considérée comme une simple aberration, indigne d'intérêt. La nationalité de la nouvelle *iyaniḡá* semble ainsi être l'étincelle qui a mis le feu aux poudres dans cette querelle. Initier une Vénézuélienne, c'est-à-dire une étrangère, représentait effectivement une façon supplémentaire pour *Ifá Ìranlówó* de tenir un discours, en acte, à visée supra-locale. L'ACYC, qui nourrit le projet de devenir l'unique canal d'entrée des nombreux étrangers se rendant à Cuba pour des motifs religieux, ne pouvait tolérer cette audace.

<sup>34</sup> Kali Argyriadis, *com. pers.*

<sup>35</sup> *Cf.* le compte-rendu intitulé « Une Vénézuélienne lutte pour son droit à être prêtresse » publié sur le site mexicain <http://www.elsiglodetorreon.com> et le site nord-américain <http://www.countrywatch.com>.

<sup>36</sup> Víctor Betancourt affirme en effet être légalement marié à ses deux concubines actuelles, mères de ses enfants. Il aurait déjoué l'impossibilité juridique de la bigamie grâce au concours de ses entités et justifie sa situation conjugale — qui l'expose par ailleurs à l'opprobre général — par l'exercice d'un droit à la polygamie, selon lui propre des prêtres d'*Ifá* en Afrique.

En réalité, ce conflit porte moins sur la légitimité de l'initiation en soi ou sur une volonté de préservation de la tradition que sur l'identité des acteurs qui peuvent se livrer à un travail de (re)définition de la tradition cubaine et, consécutivement, assumer un discours sur ce qu'elle est ou doit être vis-à-vis des « frères de religion » de l'extérieur. La publicité donnée sur le site web de l'ACYC aux innovations mises en place par ses dirigeants confirme cette interprétation. Pour Víctor Betancourt, on le sait, il ne s'agit pas de revendiquer à Cuba la légitimité du modèle yoruba d'Afrique, mais bien de « réformer » la tradition cubaine, qui reste son modèle de référence, et donc d'affirmer, par là, sa propre légitimité à la redéfinir. Il entretient par ailleurs, on l'a dit, un projet général d'unification des variantes locales du culte d'Ifá, dans lequel la tradition cubaine, par lui définie, est destinée à jouer un rôle primordial. Tout comme l'ACYC a voulu (ré)affirmer devant tous son autorité en matière de tradition cubaine, *Ifá Iranlówo* a tenté de se faire maître de l'édition de celle-ci face aux initiés cubains de l'exil et au reste des pratiquants de la religion des *orisha* en démontrant que l'initiation d'*iyaniḡá* n'est pas l'apanage exclusif des lignages religieux yoruba d'Afrique : elle peut être intégrée, de façon raisonnée, à une pratique cubaine « réformée ». Ce conflit est ainsi fondamentalement sous-tendu par une lutte de pouvoir ayant pour objet le monopole interne de la tradition cubaine légitime certes, mais aussi et surtout celui de la légitimité à émettre et tenir un discours religieux définissant, de l'intérieur de l'île, la tradition cubaine sur le plus vaste marché religieux de la religion des *orisha* et ce, en fonction des dernières évolutions de celle-ci.

Les enjeux d'une telle lutte sont à comprendre tant en termes de capital symbolique, en gains de prestige et d'autorité, que de capital économique, les initiations étant l'occasion d'importantes circulations d'argent entre les initiés et leurs initiateurs<sup>37</sup>. En effet, tout en reposant sur des logiques de retour à la pureté originelle du culte, l'initiation d'une étrangère dans la prêtrise d'*iyaniḡá* à Cuba permet d'affirmer sur la scène internationale que cette initiation peut avoir lieu sur l'île, tout autant qu'au Nigeria ou aux États-Unis, et constitue donc une façon de concurrencer l'« offre religieuse » de ces pays. Ces dernières interprétations rendent compte, en ultime instance, de la violence du conflit engendré, violence que le contexte local de son émergence ne semblait pas exiger. *Ifá Iranlówo* professant un certain mépris pour le reste de la population initiée cubaine qu'il considère comme « ignorante » et dont il récuse sévèrement le fondement des pratiques, entretient un rapport de force explicite avec elle et est loin de faire l'unanimité dans le champ religieux. La plupart des initiés rejettent foncièrement ses « réformes » rituelles. La réaction de l'ACYC, qui apparaît dans ce cadre quelque peu démesurée, repose ainsi, avant tout, sur la considération de ce contexte plus ample et de l'influence que celui-ci peut exercer dans les luttes locales pour le prestige et le pouvoir.

\*  
\*   \*  
\*

La seule perspective locale s'est avérée, on l'a vu, impuissante à rendre compte de l'originalité fondamentale des contenus et processus de construction des discours mis en place par les différents acteurs de ce conflit, leur cohérence résidant avant tout dans des subtilités argumentatives que seul le recours à des analyses proposées pour d'autres contextes, et particulièrement celui des États-Unis, parvient à éclairer. Les initiés cubains

<sup>37</sup> Le prix de la consécration d'Alba Marina Portal a d'ailleurs fait l'objet des spéculations les plus diverses, les *babalaos* de l'ACYC étant allés jusqu'à évoquer la somme de 50 000 dollars et à taxer les *babalaos* d'*Ifá Iranlówo* de « négociants de peu d'envergure » et l'initiation d'« escroquerie ». Elle a en réalité coûté 6 000 dollars, une somme élevée mais non exorbitante au regard des prix exigés d'ordinaire des étrangers candidats à l'initiation.

développent en effet un argumentaire difficilement compréhensible si l'on ignore, tout d'abord, le fait qu'il s'inspire directement d'écrits et discours étrangers et, ensuite, qu'il vise essentiellement les initiés de l'extérieur. L'existence d'un réseau transnational de pratiquants constitue donc aujourd'hui une donnée non négligeable dans l'analyse de certains antagonismes et procès locaux de modification de la pratique rituelle.

Si le discours des élites religieuses nigérianes a été manipulé et que plusieurs éléments le mettent en scène, le contexte nord-américain, du fait des échanges entretenus avec celui-ci par les acteurs de cette initiative rituelle et de son rôle dans le mouvement de circulation de l'initiation en question, s'est également révélé fondamental. Le fait que les pratiques rituelles et discursives développées dans ce qu'Alejandro Frigerio (2004) identifie comme une « diaspora secondaire » des religions africaines influencent et conditionnent, dans une certaine mesure, celles qui ont cours dans un pays de « diaspora primaire » est un phénomène extrêmement intéressant, mais qui n'est pas sans créer des difficultés pour l'analyse. L'intense processus d'intellectualisation et les interactions toujours plus fréquentes de certains initiés cubains avec les pratiquants de l'extérieur complexifient en effet de façon croissante l'analyse des discours locaux de légitimation religieuse. Ils obligent le chercheur à connaître, autant que faire se peut, les références manipulées par ces « élites » de la religion — non nécessairement soucieuses de citer leurs sources — c'est-à-dire à maîtriser une bibliographie qui croît de façon exponentielle et est aujourd'hui écrite tant par les initiés que par les chercheurs. L'analyse exige également une bonne connaissance tant du contexte local dans son ensemble que des contextes religieux voisins et du contexte plus large qui les englobe. L'étude de ce type de conflit révèle que les tensions qui traversent ces deux derniers niveaux se répercutent sur certaines des tensions observables à l'échelle proprement locale, voire conditionnent leur émergence en exacerbant des enjeux de pouvoir déjà présents dans ce champ. Elle souligne ainsi que les pratiques havanaises ne sont pas isolées, ni fermées sur elles-mêmes, mais influencées par les échanges directs et indirects que maintiennent certains avec des pratiquants de l'extérieur. Cette affirmation possède cependant ses limites. Le phénomène, récent à La Havane, par lequel des pratiques et discours religieux sont mis en place avant tout dans des visées de dialogue avec l'extérieur demeure le propre d'acteurs spécifiques. Les stratégies de « visibilité » mobilisées par ces derniers compensent pourtant d'une certaine façon leur marginalité au niveau local. Nous avons vu que celles-ci ont même concouru à réaffirmer l'existence d'une nouvelle ligne de fragmentation, bien réelle et plus ou moins étanche, au sein de la population des initiés havanais. Est-ce à dire que de tels processus peuvent contribuer à transformer la structure du champ religieux local ? Il est encore trop tôt pour le dire. Une analyse dans le temps des diverses implications de ces mécanismes, dont tout laisse à penser qu'ils vont s'amplifier, s'avère effectivement nécessaire.

### *Références*

ABIMBOLA, Wande

1975 Iwápèlè : The concept of good character in Ifá literary corpus », in W. Abimbola (éd.), *Yoruba oral tradition : Poetry in music, dance and drama* (Ibadan, Ibadan university press).

1997 *Ifá will mend our broken world. Thoughts on Yoruba religion and culture in Africa and the diaspora* (Roxbury, Aim Books).

ARGYRIADIS, Kali

1999 *La religión à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises* (Paris, Éd. des Archives contemporaines).

- 2006 *Ramas, familles, réseaux. Les supports sociaux de la diffusion de la santería cubaine (Cuba-Mexique)*, *Journal de la Société des américanistes*, 91 (2) : 153-184.
- ARGYRIADIS, Kali et CAPONE, Stefania  
 2004 *Cuba et santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane-Miami)*, *Civilisations*, LI (1-2) : 81-137.
- BASTIDE, Roger  
 1970 *Mémoire collective et sociologie du bricolage*, *L'Année sociologique*, XXI : 65-108.
- BETANCOURT ESTRADA, Víctor  
 1997 *El Bábalo. Médico tradicional* (La Havane, Editorial 21).  
 à paraître *Lo que todos pueden saber*.
- BOURDIEU, Pierre  
 1971 *Genèse et structure du champ religieux*, *Revue française de sociologie*, XII (3) : 295-334.
- BRANDON, Georges  
 2002 *Hierarchy without a head : observations on changes in the social organization of some afroamerican religions in the United-States, 1959-1999 with special reference to santería*, *Archives de sciences sociales des religions*, 111 : 151-174.
- CAPONE, Stefania  
 1999a *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil* (Paris, Karthala).  
 1999b *Les dieux sur le net. L'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis*, *L'Homme*, 151 : 47-74.  
 2005 *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis* (Paris, Karthala).
- FRIGERIO, Alejandro  
 2004 *Re-africanization in secondary religious diasporas : constructing a world religion*, *Civilisations*, LI (1-2) : 39-60.
- GOBIN, Emma  
 2003 *Les religions d'origine africaine à La Havane. Ethnologie d'une harmonie rêvée*, mémoire de maîtrise, Université Paris X-Nanterre.
- JUÁREZ HUET, Nahayeilli  
 2004 *La santería dans la ville de México : ébauche ethnographique*, *Civilisations*, LI (1-2) : 61-79.
- LACHATAÑERÉ, Romulo  
 2001 *El sistema religioso de los afrocubanos* (La Havane, Ciencias sociales) [éd. 1940-1946].
- LEÓN, Argeliers  
 1971 *Un caso de tradición oral-escrita*, *Islas* (Las Villas), 39-40 : 123-152.
- ORTIZ, Fernando  
 1995 *Los negros brujos* (La Habana, Ciencias sociales) [1<sup>re</sup> éd. 1906].  
 1916 *Los negros esclavos*, *Revista Bimestre Cubana* (La Habana).
- RAMOS, Miguel W.  
 2003 *La División de La Habana : territorial conflict and cultural hegemony in the followers of Oyo lucumi religion, 1850s-1920s*, in L. Pérez et U. De Aragón (éd.), *Cuban studies* (Pittsburgh, University of Pittsburgh Press) : 38-70.
- TRISMEGISTROS, Hermes  
 2003 *Concepto « Letra del año »*, *Universidad de La Habana*, 258 : 214-215.

## ANNEXE 1 – Víctor Betancourt Estrada : données biographiques et parcours religieux

*Ces données sont issues d'entretiens formels et informels réalisés à La Havane avec Víctor Betancourt entre 2003 et 2005.*

Víctor Betancourt Estrada, de son nom rituel *Omolófaoró*, est né à La Havane en 1953. Élevé dans une famille d'initiés, il reçoit certaines consécration dès l'âge de dix ans et s'initie pleinement dans la santería en 1981. Ayant arrêté son cursus scolaire au collège — il a par la suite étudié des métiers tels que ceux de mécanographe ou d'électricien —, il présente son enfance et son adolescence comme marquées par une grande curiosité intellectuelle et le souci de l'étude. S'il attribue, comme il est d'usage, la nécessité de sa consécration dans la santería à des problèmes de « santé » au sens large, il revendique en revanche le fait de s'être initié dans la prêtrise d'Ifá afin de satisfaire un pressant besoin intellectuel. « Tu as une grande ambition de connaissance », lui dit un jour son parrain, « et dans la [regla] ocha, tu ne connaîtras pas ce dont tu as besoin, ni ce que tu désires ». Ce dernier lui conseille de « s'élever » au « domaine d'Ifá ». Víctor Betancourt s'initie alors en tant que *babalao* en 1985. Peu après, essentiellement mû par le désir de « connaissance » qu'il dit le caractériser et dans le souci de comprendre la signification des chants rituels, il commence à apprendre la langue yoruba auprès d'une étudiante française — elle-même militante afrocentriste et féministe —, puis à l'aide de manuels et dictionnaires. Selon lui, et c'est une théorie qu'il aurait héritée d'un *babalao* plus âgé, André Tamayo, les chants rituels yoruba qui composent les *oddun* seraient les véhicules d'un savoir profondément ésotérique, maintenu pur et authentique et constituant la clé de l'univers mythologique et rituel. Très tôt, il se sent alors investi d'une mission précise : celle d'« éradiquer l'ignorance en Ifá ».

À partir de 1992, il crée successivement plusieurs écoles d'Ifá dans lesquelles il enseigne aux autres initiés la « culture religieuse yoruba » avec laquelle lui-même s'est principalement familiarisé par la fréquentation des écrits ethnologiques et l'apprentissage de la langue yoruba. Parallèlement, il fonde le groupe *Ifá Íranlówo* et diffuse, sous son égide, de nombreux « feuillets éducatifs » à l'attention des initiés. Il continue également ses propres recherches sur la question en consultant des documents de tout type, religieux ou scientifiques, et de toute provenance. Il se fait même traduire les textes étrangers. Sur la base d'échanges réguliers avec des médecins cubains intéressés par cette pratique religieuse, il commence à concevoir l'idée que le culte d'Ifá constitue une science à part entière, disposant d'un langage « traditionnel ». À partir de son complexe système divinatoire, il serait capable d'aboutir aux mêmes résultats que la médecine, la physique ou l'informatique. C'est afin de démontrer cette thèse qu'il publie son premier ouvrage : *Le Bábálawo. Médecin traditionnel* (Betancourt Estrada, 1997).

À travers la familiarité acquise avec la littérature et les concepts de l'ethnologie d'une part, et les multiples contacts qu'il entretient avec le milieu académique d'autre part, Víctor Betancourt en arrive peu à peu à revendiquer une pratique anthropologique propre. Il a par ailleurs participé aux deux dernières éditions du Congrès d'anthropologie de la Havane (novembre 2002 et 2004) en qualité de conférencier. À la façon des premiers africanistes, Víctor Betancourt se montre sensible à la cohérence idéologique de la vision religieuse du monde et préoccupé par sa systématisation. Par ailleurs, il se dit très influencé par les « enseignements ésotériques ». Cette référence est omniprésente dans son discours. Également membre du « comité exécutif » de la « Commission organisatrice de la lettre de l'année », groupe rival en ce domaine de l'Association culturelle yoruba de Cuba, il signe par exemple du pseudonyme d'Hermès Trismégiste tous les documents qu'il écrit au nom de celle-ci (cf. Trismegistros, 2003). Possédant également de nombreux « filleuls » étrangers, il a successivement voyagé à la fin des années 1990 en Argentine, au Mexique et aux États-Unis — pays dans lesquels se sont également implantés les cultes d'origine yoruba via Cuba et le Brésil principalement — grâce à des parents rituels et à des fins (conférences ou cérémonies) religieuses.

## ANNEXE 2 – Alba Marina Portal Elías : données biographiques et parcours religieux

*Ces données sont principalement issues d'entretiens réalisés à La Havane avec Alba Marina Portal Elías en octobre 2004 et février 2005.*

Alba Marina Portal Elías, de son nom rituel *Ifayeni Bifatola*, est née en 1967 au Venezuela. Ayant fait des études supérieures de droit et d'infirmier et obtenu des diplômes dans ces deux branches, elle pratique aujourd'hui le métier d'infirmière dans l'un des principaux hôpitaux de Caracas, ville dans laquelle elle

réside de façon permanente. Si elle reste relativement évasive sur la façon dont elle s'est intéressée à cette religion — c'est pour elle une chose évidente puisque « le Venezuela est un pays à 80% *santero* », affirme-t-elle —, ses premiers engagements religieux dans les modalités de culte d'origine yoruba datent de 1985. Cette année-là, elle « reçoit » à Cuba diverses entités (cf. notes 7 et 9), ainsi que le *Kofá de Orula* des mains d'un *babalao* de La Havane. Quelques mois plus tard, elle s'initie dans la santería dans une « maison religieuse » de Santiago de Cuba, principale ville de la région orientale cubaine. En 2001, elle devient également *apetebí ayafa* — charge rituelle féminine d'aide au *babalao* — au moment où ses deux fils, actuellement étudiants à Miami, s'initient, à Cuba, dans la prêtrise d'Ifá.

Depuis l'époque de son entrée en religion, elle se rend à Cuba de trois à quatre fois par an pour des motifs essentiellement religieux. Au fil des années, elle s'est progressivement constituée une importante « famille religieuse », une quarantaine de « filleuls » qui résident aujourd'hui à La Havane, mais aussi dans toute l'île, de même qu'au Venezuela et aux États-Unis. Elle a également, comme il est d'usage, progressivement complété son initiation par la réception de nombreuses entités et ce, jusqu'aux alentours de 2001, époque à laquelle elle a pris connaissance de l'existence de l'initiation d'*iyaniḡá* et s'est mis en tête d'effectuer celle-ci. « Après vingt ans [d'initiation dans la santería], je suis arrivée à la conclusion, après avoir reçu beaucoup de saints [divinités], qu'il me manquait quelque chose, raconte-t-elle. Je sentais en moi que j'étais capable d'aller plus loin que là où j'étais. C'était comme si j'avais tout vu, [comme une] nécessité de savoir au-delà, quelque chose qui me poussait plus loin. » Elle ajoute : « moi, ça fait trois ans que je ne fais plus rien dans la santería, c'est-à-dire, je m'en suis fatiguée, c'est toujours la même chose, il me manquait quelque chose de plus [...] parce qu'arrive le moment où tu as tout appris et tu veux quelque chose de plus, tu veux avancer ». Elle s'est alors mise à « vérifier », à « faire des recherches », à « étudier », jusqu'à « découvrir », à travers ses lectures, que « [sa] religion » (la santería) n'était pas « totalement yoruba », mais « cubaine ». Elle n'a pourtant pas cherché à aller au Nigeria (« je n'ai rien à chercher au Nigeria »), mais à modifier la pratique de son pays rituel d'origine, selon elle, par loyauté envers sa « famille religieuse » cubaine, mais aussi parce que « le Nigeria est aussi à Cuba ». Durant trois années, ayant réuni quelques documents sur l'initiation en question et rencontré des *iyaniḡá*, elle a tenté de convaincre son actuel parrain en Ifá, un *babalao* de la ville de Matanzas venu remplacer le premier après son décès, de procéder à cette initiation sur la base de ces documents. Celui-ci s'y est refusé jusqu'au moment où il a rencontré Víctor Betancourt et s'est assuré que ce dernier pouvait assumer la direction des cérémonies.

Plusieurs membres de sa famille consanguine étant aussi initiés à divers degrés dans les modalités de culte cubaines, Alba Marina Portal désire aujourd'hui que tous, hommes et femmes, s'initient dans le culte d'Ifá, afin de disposer de son « peuple religieux dans [sa] propre maison » et de promouvoir l'initiation d'*iyaniḡá*. Récemment, elle a également développé de nombreux contacts avec des *babalawo* et des *iyaniḡá* non-cubains ou cubains exilés, tels que les membres de l'Association Espagnole d'Ifá créée en Espagne par le *babalawo* Ifashade (cf. notes 10 et 12). Ceux-ci s'auto-proclament « traditionalistes » et Alba Marina Portal se montre très influencée par leur discours. En même temps, et bien que ces prises de position ne concordent pas exactement avec celles de Víctor Betancourt, elle s'est profondément investie dans le projet et la maison de culte de ce dernier.