

Les objets vivants des religions afro-cubaines : ontologies, biologies, écosystèmes

Katerina Kerestetzi

▶ **To cite this version:**

Katerina Kerestetzi. Les objets vivants des religions afro-cubaines : ontologies, biologies, écosystèmes. Cahiers d'anthropologie sociale, 2021, N° 19 (2), pp.88-106. 10.3917/cas.019.0088 . hal-03882426

HAL Id: hal-03882426
https://hal.science/hal-03882426

Submitted on 20 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

CAIRN.INFO
MATIÈRES À RÉFLEXION

LES OBJETS VIVANTS DES RELIGIONS AFRO-CUBAINES : ONTOLOGIES, BIOLOGIES, ÉCOSYSTÈMES

Katerina Kerestetzi

Éditions de l'Herne | « Cahiers d'anthropologie sociale »

2019/2 N° 19 | pages 88 à 106

ISSN 1951-5030
DOI 10.3917/cas.019.0088

Article disponible en ligne à l'adresse :

https://www.cairn.info/revue-cahiers-d-anthropologie-sociale-2019-2-page-88.htm

Distribution électronique Cairn.info pour Éditions de l'Herne.
© Éditions de l'Herne. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

© Éditions de l'Herne | Téléchargé le 08/09/2021 sur www.cairn.info via INIST-CNRS (IP: 193.54.110.56)

Les objets vivants des religions afro-cubaines : ontologies, biologies, écosystèmes

Katerina Kerestetzi

© Éditions de l'Herne | Téléchargé le 08/09/2021 sur www.cairn.info via INIST-CNRS (IP: 193.54.110.56)

Les pratiquants[1] des religions afro-cubaines attribuent aux êtres naturels une intentionnalité et une vitalité : une pierre peut ainsi bouger, grandir, procréer ; un arbre peut manger, comprendre, protéger ; une plante peut ressentir de l'amour ou de l'amour-propre ; un cafard peut transmettre un message, un oiseau peut prévenir d'un danger… Ceci s'applique aussi, à des degrés divers à leurs artefacts rituels, qui eux aussi sont infusés d'esprit et de vitalité et parfois d'une identité et d'une personnalité : colliers de la santería qui « parlent », poupées du spiritisme qui « fument », tambours des Abakuá qui « procréent », chaudrons du palo monte qui « se croient vivants ».

L'objectif de cet article est d'examiner les processus techniques, matériels et rituels par lesquels la vie vient à ces artefacts. Précisons tout d'abord, que pour les pratiquants tous les objets ne sont pas considérés comme des êtres vivants. Ceux qui ne sont pas impliqués dans les rituels sont notamment considérés comme inertes. Ensuite, la vitalité et la « spiritualisation » (ou *ensoulment*, selon le terme de Santos-Granero, 2009) d'un objet ne sont pas une donnée invariable mais dépendent du contexte d'action. Il suffit ainsi d'installer un banal objet du commerce dans un lieu de culte pour qu'il soit « contaminé », par contiguïté, d'esprit et de fonction. Une affiche publicitaire pour une compagnie aérienne installée dans un sanctuaire du palo monte n'est plus (uniquement) un objet décoratif mais une puissance agissante qui peut être invoquée pour faciliter les voyages.

Les objets afro-cubains ne bénéficient pas tous du même degré de vitalité : ils oscillent entre des formes de vie artefactuelles élémentaires, possédant un petit nombre de propriétés du vivant et des organismes complexes, sensibles, intelligents, dotés de sentiments et d'une personnalité singulière. Notons que cette différenciation existentielle ne constitue pas un sujet de curiosité ou de préoccupation particulier pour les pratiquants ; ce qui les intéresse avant tout est de pouvoir transmettre leurs désirs à ces objets et de les faire bien « travailler[2] » (Fig. 1, Kerestetzi/Cahier central (CC)).

Bien que les objets vivants possèdent des traits communs avec les humains, certains étant même anthropomorphes, leur « humanité » ne résulte pas d'une ressemblance formelle avec les humains[3]. Elle est plutôt fonction de leur capacité à communiquer avec eux. C'est en effet leur expressivité qui permet de projeter des motivations et des émotions humaines et conséquemment des traits du vivant sur les objets. « Je communique, donc je suis vivant », pourrait être leur devise. Nous verrons ainsi que la vitalité des objets s'exprime dans leur capacité à entendre, à comprendre les messages des humains, à y répondre et à agir. C'est-à-dire que la vitalité est fonction de leur sensibilité et du degré de sophistication de leurs capacités communicantes. Enfin, plus l'objet est important aux yeux des pratiquants, plus il est doté d'autonomie et d'une personnalité qui lui est propre. L'objet central du palo monte, la *nganga*, considéré comme un être vivant à part entière, intervient spontanément dans la vie de son propriétaire, indépendamment de sa volonté. Parfois pour le protéger d'un danger, souvent parce que ce chaudron est jaloux et qu'il veut tenir à distance les personnes qui menacent la relation d'exclusivité qu'il entretient avec son détenteur. En revanche, un objet à usage unique fabriqué à l'occasion d'un sortilège aura beau être d'une composition complexe, avoir un grand pouvoir, et parfois même une certaine autonomie, son existence éphémère le condamnera à rester anonyme aux yeux des pratiquants.

Le travail ontogénique afro-cubain est symétrique pour tous les existants, humains et non humains. Si les objets sont traités comme des êtres vivants, les corps humains ou animaux sont souvent manipulés comme des objets. Ils subissent les mêmes traitements rituels que les objets agissants (ils sont couverts d'écritures, incisés puis emplis de substances magiques… (voir Brown, 2003 ; Espírito *et al.*, 2013). Nous examinerons les modalités de cette convergence ontologique et de ce transfert de sensibilités entre humains et non-humains qui est au principe même de la vitalité des objets.

Nous nous intéresserons finalement à la vie de ces objets dans leur « habitat

© Éditions de l'Herne | Téléchargé le 08/09/2021 sur www.cairn.info via INIST-CNRS (IP: 193.54.110.56)

naturel », leur biotope si l'on veut. Nous verrons comment leur environnement impacte leur manière d'interagir avec les pratiquants mais aussi avec les autres objets. Par habitat, nous entendons aussi bien les lieux dédiés spécifiquement à leur usage, comme certains temples publics de la santería ou de l'Abakuá ou les cabanes-temples des *paleros* mais aussi des espaces plus informels aménagés dans l'espace domestique – un autel rudimentaire, installé dans le coin d'une chambre par exemple. À Cuba, du fait de la grande diversité religieuse, certaines maisons abritent des myriades d'objets rituels affiliés à des religions différentes qui doivent coexister sous le même toit. Ces endroits peuvent être étudiés selon une approche éco-systémique ; chacun de ces objets ayant des caractéristiques qui le rendent plus ou moins compatible avec les autres, il doit donc être intelligemment disposé dans l'espace pour garantir la cohabitation la plus pacifique possible[4].

Dissocier puis connecter

Par bien des aspects, la philosophie afro-cubaine se rapproche conceptuellement des systèmes cosmologiques que Philippe Descola réunit sous le terme d'« analogisme », tels que le taoïsme, le catholicisme médiéval avec son culte des saints, l'hindouisme, la religion des Incas et bien évidemment les cultes ouest-africains dont les religions cubaines sont les héritières. Ces religions d'horizons très différents partagent une conception similaire de l'univers vu comme un assemblage d'une multitude d'êtres singuliers dont chacun possède une intériorité et une extériorité qui lui est propre. Dans la philosophie chinoise par exemple, les êtres font partie des « Dix Mille Essences » (*wan wou*, Descola, 2005 : 360). Dans la santería cubaine, les existants sont associés à une vingtaine de divinités ou à l'une de leurs centaines de manifestations. Comme en Chine confucianiste ou en Inde hindouiste, dans la santería aussi (mais c'est vrai pour les autres cultes) chaque être possède une spécialité dans un domaine spécifique de l'existence, une parcelle du monde à laquelle il est rattaché et qui le différencie des autres êtres. Yemayá est la maîtresse de la mer mais aussi de la maternité, Changó se manifeste dans l'éclair mais on le reconnaît aussi dans le sourire d'un charmeur, Ochún habite les rivières mais se préoccupe aussi de la richesse des humains.

Dans les religions afro-cubaines le monde est compartimenté à l'extrême et peuplé d'un nombre incommensurable de puissances singulières. Un temple de la santería ou du palo monte foisonne d'esprits singuliers : le seuil du sanctuaire est habité par un esprit que l'on doit « nourrir » pour bénéficier de sa protection ;

© Éditions de l'Herne | Téléchargé le 08/09/2021 sur www.cairn.info via INIST-CNRS (IP: 193.54.110.56)

dans le couteau des sacrifices « vit un esprit » dont on doit apaiser les envies meurtrières après chaque utilisation ; dans la natte sur laquelle les devins s'assoient vivent des esprits… Le corps humain est lui-même le siège de plusieurs entités différentes, associées à des parties ou des organes spécifiques. Si l'on en croit certains *santeros*, le sang seul servirait de demeure à trois *orichas*.

Pour donner du sens et de l'ordre à ce monde chaotique et insaisissable, les philosophies analogistes établissent des connexions et des correspondances entre les singularités foisonnantes qui l'habitent, comme celles entre macrocosme et microcosme (Descola, 2005). Dans le palo monte par exemple, la *nganga*, le chaudron rituel, est considérée par les pratiquants comme un « monde en miniature » qui contient, à petite échelle, un condensé des puissances naturelles.

On emploie aussi la métaphore et évidemment l'analogie. La compartimentation du corps dont il a été question s'établit selon un principe de correspondance analogique entre ses parties et les divinités. Selon une *santera* vénézuélienne, la tête, l'*orí*, est le siège d'Obatalá, la divinité de la sagesse ; les cordes vocales sont régies par Oyá, la maîtresse des morts et des vents ; les veines sont à Ochún, la mère des eaux douces ; le petit renfoncement de la base du cou appartient à Llegua, la divinité qui vit dans les fosses funéraires ; le gros doigt du pied droit qui fait la connexion du corps avec le monde souterrain, est occupé par un mort, un *echu*.

Les divinités de l'Ifá et de la santería, les *orichas*, en établissant des liens entre des êtres *a priori* non apparentés, permettent de réduire la très grande diversité du monde à une quinzaine de catégories. Les cafards, les environnements marins, le sodium du sang humain, le bleu et le blanc, le numéro 7 ou l'initié Pedro ont ainsi en commun d'être des « enfants » (*hijos*) de Yemayá, la déesse de la mer. Les possibilités de connexion des *orichas* avec le monde matériel sont inépuisables car elles se fondent soit sur des ressemblances formelles entre les termes correspondants (la fosse du cimetière qui représente Llegua, correspond au creux situé à la base du cou), soit sur la ressemblance de leurs propriétés (Changó est associé au feu et aux brûlures car il est le maître de l'éclair), soit sur des conventions rituelles (le numéro 7 symbolise Yemayá), soit par contiguïté (une pierre touchée par l'éclair contient l'âme de Changó) ; soit sur la combinaison de ces différents processus analogiques : Changó, parce qu'il est symbolisé par la couleur rouge et blanche (convention) devient du même coup associé à l'hémoglobine du sang (ressemblance chromatique). L'analogie peut également être fondée sur le dédoublement, triplement, etc. du même principe : Ochún, la déesse des eaux douces, ne se trouve pas uniquement dans les veines qui reproduisent la forme des rivières

© Éditions de l'Herne | Téléchargé le 08/09/2021 sur www.cairn.info via INIST-CNRS (IP: 193.54.110.56)

mais aussi dans la salive qui ressemble à de l'eau douce. Différentes pour chaque culte afro-cubain, et parfois pour chaque pratiquant, les chaînes de correspondances métaphoriques sont virtuellement illimitées.

C'est dans cette capacité à tisser des liens entre des éléments en apparence hétéroclites que l'on peut identifier l'une des sources les plus remarquables de la vitalité des objets afro-cubains. Car les artefacts animés sont un condensé de ce connectivisme. Par exemple, l'avatar matériel du guerrier Changó est une sorte de boîte, la « battée » (*batea*) en cèdre, un bois considéré comme très viril, à l'image de cette divinité (Brown, 2003a : 263). La *batea* contient des pierres touchées par la foudre qui appartient à Changó. Elles sont au nombre de 6 ou de 12 (des chiffres qui lui correspondent) ; la boîte est ornée de colliers de perles rouges et blanches, comme ses couleurs phares. Parfois on y dépose une couronne, en rappel de celle qu'il portait de son vivant quand il était roi en Afrique. On peut y voir des haches sculptées qui sont ses armes de prédilection et parfois des tortues, son mets favori. Ces éléments ne sont pas seulement décoratifs ou symboliques ; ils dotent ces objets des véritables pouvoirs des êtres qu'ils sont censés représenter et des plusieurs propriétés du vivant (Fig. 2, Kerestetzi/CC).

Oppositions combinables, paradoxes productifs

Les religions afro-cubaines utilisent les grands dualismes pour ranger les existants : l'intérieur et l'extérieur, la nature et la culture, la mort et la vie, le matériel et l'immatériel, le chaud et le froid, le Bien et le Mal. Les *paleros* évoquent souvent la tension entre le corps et l'âme ; les spirites parlent, quant à eux, des esprits « matérialistes » ou des esprits débarrassés de leurs attaches matérielles ; les *babalaos*, les pratiquants du culte d'Ifá, interprètent leurs oracles selon une logique binaire (Capone, 2018) et essaient de comprendre lors de chaque occurrence divinatoire (*oddun*) si la parole d'Orula, le dieu de la divination, « vient avec de l'*ire* (énergie positive) » ou si elle « vient avec de l'*osogbo* (énergie négative) »…

Dans les discours des pratiquants, ces types d'opposition sont légion et s'ils paraissent pour certains irréconciliables, en réalité c'est tout le contraire. Elles ne constituent pas des catégories ontologiques immuables et antagoniques ni même des catégories morales (l'immatériel est meilleur que le matériel, l'esprit plus noble que le corps…) mais plutôt des polarités combinables à l'envi. D'ailleurs, cette combinatoire paradoxale, loin de constituer un obstacle à la fabrication rituelle, elle se présente comme son moteur.

© Éditions de l'Herne | Téléchargé le 08/09/2021 sur www.cairn.info via INIST-CNRS (IP: 193.54.110.56)

La constitution d'une *nganga* par exemple condense à elle seule les oppositions entre vivant/mort, matériel/immatériel, sacré/profane. La *nganga* a beau être un être vivant, son ingrédient principal est un mort et des matières en décomposition ; elle est débordante de matérialité mais son corps est la figuration d'un invisible ; sa parole est dite incontestable mais son esprit provient d'un simple humain. La *nganga* semble puiser son pouvoir et son efficacité des contradictions qu'elle enferme (Kerestetzi, 2011).

Dans les religions afro-cubaines, on peut considérer que les objets animés sont un sous-produit de cette fusion contradictoire. Ce qui peut paraître à certains comme un oxymore (un objet vivant) est ici un moteur de créativité. Ce travail de combinaison des oppositions dualistes est l'illustration la plus éloquente de la philosophie ontologique afro-cubaine. On est tenté d'y voir le principe créateur des religions afro-cubaines, qu'il s'agisse de donner la vie à des objets, à des initiés, à des esprits ou à des dieux.

Chacune des oppositions dualistes est en effet productive et se retrouve à l'œuvre dans de nombreuses manifestations rituelles qui mettent en scène la vitalité des objets. Par exemple, l'opposition froid/chaud : quand on « nourrit » les autels des cultes de sang sacrificiel, on veille d'abord à verser le sang « chaud » des quadrupèdes ou le sang « brûlant » des humains car ils sont très « énergétiques » et savent raviver les esprits ; puis on doit les « rafraîchir » avec le sang « frais » des coqs et des poules pour calmer l'excitation et l'addiction vampirique que peut créer ce premier sang *caliente* chez ces esprits.

Principe de contenant

Gourdes, calebasses, chaudrons, paquets, poupées creuses, paniers, soupières, noix de cocos évidées, trous dans la terre, l'attirail religieux afro-cubain abonde de récipients de toutes sortes. Qu'il s'agisse de donner naissance à une divinité ou de réaliser un simple philtre d'amour, il faut remplir, insérer, envelopper, « charger » (*cargar*) ces contenants d'une multiplicité de forces agissantes. Le rôle central joué par les récipients dans les pratiques afro-cubaines se retrouve aussi dans leurs mythes. On dit ainsi, dans le culte d'Ifá, que le monde fut créé par Oduduwa (le fils d'Olodumare, le dieu suprême) à l'aide de trois seuls outils, un coq, du sable et une calebasse (Apter, 1992 : 16-23, cité par Holbraad, 2012 : 4). Chez les Abakuá, le premier prototype de tambour sacré fut créé à partir de la peau de la malheureuse princesse Sikán (sacrifiée pour avoir divulgué le

© Éditions de l'Herne | Téléchargé le 08/09/2021 sur www.cairn.info via INIST-CNRS (IP: 193.54.110.56)

secret qu'elle avait pourtant découvert) et garni de ses cheveux, de ses yeux et de ses intestins (Cabrera, 1970 : 107, cité par Brown, 2003b). On comprend là que le récipient dans ces cultes n'est pas qu'un simple contenant de forces mais une puissance génératrice, un espace qui rend possible la recréation d'une vie.

La capacité des récipients à englober différentes individualités hétérogènes permet aux êtres fabriqués de développer leur sensorialité et leur vitalité. Si l'on devait classer les artefacts afro-cubains selon leur intensité de vie, la *nganga* occuperait l'un des niveaux les plus élevés. D'un point de vue matériel, tout d'abord, elle constitue l'artefact le plus complexe et le plus riche en éléments. Douée d'omnipotence et d'omniscience, elle est considérée comme le membre le plus éminent des groupes initiatiques ; c'est elle qui légitime les nouvelles initiations, qui dicte les actes à réaliser, c'est elle qui prédit le futur, qui voit le passé, qui guérit les fidèles ou affaiblit les ennemis… Elle est vue comme la « mère » spirituelle des initiés et de leurs lignées rituelles. Elle est elle-même la « fille » d'une autre *nganga* et possède une partie de son capital génétique, à savoir des éléments matériels qui lui ont été transférés pendant son montage. Par ailleurs, tous les agissements du groupe initiatique sont médiatisés par la *nganga*, de sorte que les pratiquants doivent être en constante communication avec elle. On attend qu'elle comprenne leurs demandes, qu'elle y réponde, qu'elle prodigue de la sagesse mais aussi qu'elle les enveloppe de son amour.

Sa constitution matérielle, fondée sur le cumul extrême d'une myriade de qualités empruntées à des puissances hétéroclites, lui permet de répondre à toutes ces attentes d'expression de vitalité et de personnalité : les restes du mort qu'elle enferme la dotent de facultés d'entendement et d'expression (par l'intermédiaire de la possession rituelle et des outils oraculaires) ; mais il lui permet également d'acquérir une biographie, une personnalité et des sentiments. La divinité (*mpungu*) qu'elle inclut dote la *nganga* de la culture et de la langue de cette entité africaine mais aussi de son tempérament, de ses goûts particuliers. Ses composantes animales développent sa capacité à se déplacer dans les lieux les plus inaccessibles, comme dans l'obscurité des environnements souterrains… La synergie de tous ces éléments en fait un super-organisme doté d'une sensorialité hybride, idéale. De plus, la *nganga* condense à la fois les capacités sensorielles génériques des êtres qu'elle contient mais aussi les spécificités des individus choisis. À l'instar de ce *palero* qui avait intégré à sa *nganga* les restes de son propre chien, non seulement pour les capacités olfactives et la vitesse propres à son espèce mais aussi pour son tempérament teigneux qui allait conférer à sa

© Éditions de l'Herne | Téléchargé le 08/09/2021 sur www.cairn.info via INIST-CNRS (IP: 193.54.110.56)

nganga la pugnacité et l'acharnement nécessaires à la réalisation de tâches difficiles (Fig. 3, Kerestetzi/CC).

Chacun de ces composants peut être assimilé à un organe ou un muscle. D'ailleurs, la manière même de les installer s'apparente à la « carnation d'un squelette » (Bazin, 1986) ; le crâne du mort étant posé au centre exact du chaudron et tous les autres éléments assemblés autour de lui. Plus la *nganga* inclut des éléments individualisants, plus elle se vitalise et se sensorialise. D'ailleurs, elle est conçue pour que son volume puisse s'accroître afin d'incorporer de nouveaux éléments et affiner davantage, avec le passage du temps, ses sens et ses pouvoirs. Notons que cette capacité à croître constitue une autre des caractéristiques explicites du monde vivant.

Si dans le palo monte, on emplit les récipients jusqu'à saturation, en exploitant le moindre espace vacant, d'autres cultes exploitent le vide des objets pour les rendre communicants. Le tambour sacré Ekue, qui est l'objet rituel central des Abakuá, reproduit ainsi la voix sacrée et effrayante du dieu suprême Abasí (Morel, 2011 : 67). Et ce, grâce à la peau desséchée d'une chèvre sacrifiée qui lui sert de membrane. David Brown note que la vitalité des tambours Abakuá provient d'un rituel de consécration qui convertit la chèvre (*mbori)* et sa peau donc, en une incarnation d'Ekue, c'est-à-dire du secret (Brown, 2003b). Le tambour Ekue possède plusieurs propriétés du vivant – une voix, mais aussi un appétit et une soif –, mais il a aussi du pouvoir sur les vivants. Il est à l'origine de la reproduction de la parenté spirituelle, de la même façon que la *nganga* l'est pour la parenté *palera*. « Le *parche* [la peau de la chèvre] est le lien de transmission le plus crucial à travers l'espace et le temps entre différentes générations de *potencias* [groupes initiatiques] et entre *tierras* [loges] géographiquement séparées. Théoriquement, à partir de chaque *parche* on pourrait remonter par filiation à la peau de la première chèvre (*mbori*) qui a été sacrifiée à Awana Bekura Mendo [la région où le « secret », le poisson sacré Tanze qui incarne la voix d'Abasi, a été découvert et où la société des Abakua est née] » (*ibid.*). En s'inscrivant donc dans une lignée de peaux de tambours qui remontent à l'Afrique des origines, ce tissu organique desséché autorise et légitime la constitution de nouveaux groupes et « féconde » la population Abakuá. Selon Morel, c'est en effet la transmission de génération en génération du patrimoine matériel du culte, des « pièces » (*piezas*), qui fonde les nouveaux groupes initiatiques : de l'Ekue mais aussi de deux autres tambours, le Seseribo et l'Enkrikamo, ainsi que des « bâtons de pouvoir », les *muñones* (Morel, 2011 : 90). D'ailleurs, le Seseribo, qui représente la tête de la princesse Sikán, est

© Éditions de l'Herne | Téléchargé le 08/09/2021 sur www.cairn.info via INIST-CNRS (IP: 193.54.110.56)

appelé par les pratiquants « mère des Abakuá » (Brown, 2003b), ce qui exprime clairement l'idée de la fertilité des tambours Abakuá et de leur affinité ontologique aux humains.

Même les objets qui n'ont pas l'apparence d'un contenant, comme les poupées pour enfant et les effigies d'Indiens des autels spirites, cachent souvent en leur sein une multiplicité de matières organiques, telles que des plantes écrasées et des branches d'arbres pulvérisées. Ils sont similaires en cela à la plupart des objets afro-cubains. Selon Leonel, l'un des informateurs de Espírito Santo (2019), dans le passé, on matérialisait des esprits en remplissant le creux des coquillages et en les « baptisant » avec de l'eau de mer ou de rivière, avec l'eau des premières pluies de mai, avec du parfum ou avec de l'eau bénite. Selon Leonel, c'est à ce moment qu'ils « prenaient vie ».

Le corps humain : un cas particulier d'objet vivant ?

Les pratiquants des religions afro-cubaines considèrent que le corps humain possède également cette propriété des artefacts à renfermer des substances et des individualités exogènes et hétérogènes ontologiquement. On pense évidemment à l'exemple du « roi-pot », ce chef tribal camerounais, dont le corps est assimilé à une urne contenant des puissances divines et dont chacun des fluides est imprégné de pouvoir (Warnier, 2009). Cette capacité du corps humain à accueillir des substances de nature différente a amené certaines philosophies religieuses à penser les êtres comme des assemblages de plusieurs identités (Descola, 2005 : 387). Les Bambara par exemple croient que le démiurge a créé chaque être en prélevant un fragment à chaque existant et en l'amalgamant dans un cocktail ontologique singulier : « Les personnes de la personne sont multiples dans la personne » (Hampaté Ba, 1973, cité par Descola, *ibid.* : 386). Dans les cultes afro-cubains, les corps des pratiquants sont souvent vus comme instanciant/incluant une multiplicité d'êtres ou d'esprits. Dans le palo monte par exemple, au moment de son initiation, l'aspirant « devient un mort, un *nfumbi* », en incorporant dans des incisions cutanées des ossements pulvérisés prélevés d'un mort, en imitant les postures du cadavre, en se laissant posséder par son esprit, en dormant toute une nuit aux côtés de la *nganga*, son corps artificiel. Au petit matin, l'initié se sent transformé : « Celui qui meurt, ne revient plus. L'os a changé, ce n'est pas grave », chantent les initiés à la fin du rite. Le rituel a opéré une convergence biologique entre humain et esprit[5]. Dans la santería et l'Ifá, l'aspirant incorpore son *oricha*

© Éditions de l'Herne | Téléchargé le 08/09/2021 sur www.cairn.info via INIST-CNRS (IP: 193.54.110.56)

tutélaire qui vient s'asseoir sur sa tête. Dans le spiritisme « croisé » (*cruzado*), la personne somatise un assortiment d'esprits, la *comisión espiritual*, dont chacun reflète un aspect de sa personnalité qui, du coup, est perçue comme composée de multiples facettes (Espírito Santo, 2015) : l'esprit d'une gitane exprime son côté rebelle, l'esprit d'un commerçant arabe parle de sa capacité à s'enrichir, l'esprit d'un artiste reflète son talent musical… Et si le spiritisme utilise l'esprit humain comme seule force individualisante et seul modèle de personnalité – la personne n'incorpore ni celle des divinités ni celle des esprits d'animaux –, il le fait néanmoins selon les principes communs à toutes les religions afro-cubaines : l'homme devient un récipient de puissances spirituelles très diverses qui sont des catégories d'identification identitaire et des pactes avec l'au-delà conclus par des transactions matérielles – on doit confectionner une poupée pour l'esprit de la gitane pour communiquer avec elle, offrir quelques pièces de monnaie à l'esprit du commerçant arabe pour pouvoir prospérer, trouver un instrument de musique pour épanouir l'esprit de l'artiste… (Fig. 4, Kerestetzi/CC).

Principe du mouvement autonome

Tous les objets animés afro-cubains ne sont pas égaux en matière de sensorialité, d'individualité et de vitalité, on le sait. Certains objets sont de simples outils au service des pratiquants et porteurs d'une spiritualité anonyme. La vitalité de ces objets peut être réduite aux besoins de leur fonction. Généralement, celle de communiquer des présages. Les pratiquants qui exercent en ville, à défaut d'avoir un accès immédiat à la nature et à ses êtres dont le comportement est porteur de signification et des messages divins, se fabriquent une nature artificielle expressive dont ils peuvent se servir à tout moment. Ils construisent des dispositifs rituels communicationnels qui sont inspirés des errements des phénomènes naturels. Ces objets sont d'une certaine manière « auto-mobiles » : tout comme les phénomènes naturels, leur expression n'est pas déterminée par le geste des pratiquants (Kerestetzi, 2015). Si l'on suit Airenti (2012), on pourrait identifier dans la présence de ce mouvement autonome l'un des facteurs qui conduit les pratiquants à attribuer de l'intentionnalité à ces objets.

On peut d'abord citer les dispositifs pyrotechniques, comme la poudre à canon ou *fula*, une technique divinatoire du palo monte certes spectaculaire mais un peu basique dans son éloquence, car elle peut se prononcer que par « oui » ou par « non ». Pour faire « parler » la *fula*, comme disent les officiants, on établit

© Éditions de l'Herne | Téléchargé le 08/09/2021 sur www.cairn.info via INIST-CNRS (IP: 193.54.110.56)

un espace-contexte praxéologique, un écosystème de présences, en traçant un signe magique sur le sol, la *firma*, qui convoque littéralement les entités spirituelles qu'elle figure et les met au service du diagnostic divinatoire. Puis, sur cette surface déjà peuplée de présences, on dépose quelques pincées de poudre à canon de façon rectiligne, on enflamme la première et on interprète le nombre de pincées qui ont pris feu. Il existe dans le *palo* une pléthore de dispositifs pyrotechniques communicants : pots de terre cuite transformés en cracheurs de feu, allumettes unies en faisceau… Leur valeur interprétative tient à l'expressivité du feu et à l'imprévisibilité de la combustion. On ne peut anticiper ni son intensité, ni son orientation et quand on observe soudainement les flammes s'approcher de quelqu'un, on ne peut pas s'empêcher d'interpréter cela comme une tentative d'interaction.

Certains artefacts « auto-mobiles » plus complexes ont le pouvoir de s'exprimer spontanément, notamment pour prévenir les pratiquants d'un danger imminent. Dans la santería et l'Ifá, il peut s'agir d'Osun, une divinité qui fait office de gardien et de messager pour les dieux les plus puissants et, par procuration, pour les habitants de la maison qui héberge sa matérialisation. Il s'agit d'un objet métallique qui représente un coq sur un piédestal. Sa forme et sa fonction rappellent les girouettes européennes. Comme elles, Osun est toujours placé en hauteur, au sommet d'un placard ou au-dessus de la porte d'entrée afin de mieux observer ce qui se passe dans la maison et au-dehors. Si ses hôtes sont menacés d'une infortune, Osun va les prévenir en tombant par terre ; reposant en équilibre sur une longue et fine tige de métal, il est sensible aux courants d'air et par sympathie aux courants spirituels. Il s'agit d'une représentation de « l'équilibre de la vie » (Konen, 2009 : 302) dans une forme d'équilibre instable. Dans le palo monte, c'est Gurufinda qui occupe la fonction d'Osun. Les Gurufindas prennent souvent la forme d'une noix de coco remplie de « médecines » qui est suspendue au plafond du sanctuaire par un fil. Les plumes d'oiseaux dont elle est ornée accentuent ses girations et ses mouvements de balancier. Même principe pour les bracelets de perles communicants. Selon Georgina, en alimentant le bracelet du sang d'un coq et en le laissant une nuit entière sur la *nganga*, il acquiert de la parole et de l'omniscience. Il suffit de le tenir à la verticale et lui poser une question. « Quand il bouge d'avant et en arrière, il te dit "oui". Quand il tourne sur lui-même, il te dit "non". »

Si tous ces objets partagent plusieurs propriétés du vivant (pensée, alimentation, parole…), leur autonomie dans le mouvement est celle qui atteste de leur spontanéité. Construits soit selon un principe d'équilibre instable, soit en vertu

© Éditions de l'Herne | Téléchargé le 08/09/2021 sur www.cairn.info via INIST-CNRS (IP: 193.54.110.56)

de leur capacité à réagir aux mouvements de l'air et peut-être aux mouvements des esprits et des humains, ces objets semblent se mouvoir et s'émouvoir intentionnellement et communiquer kinésiquement leurs messages.

Objets sensibles

Dans les religions afro-cubaines, on établit constamment des analogies entre les représentations d'une entité spirituelle et l'univers du sensible : qu'il s'agisse de sons, d'odeurs ou de saveurs particulières. Les objets qui les incarnent héritent de ces particularités sensorielles. Et cela est loin d'être anecdotique puisqu'une grande partie de l'activité rituelle consiste à mettre en scène cette sensorialité et à la satisfaire ; leur jouer de la musique, les toucher, leur parler et évidemment les nourrir ne sont pas seulement des actes récurrents et chronophages des rituels, mais ils sont souvent présentés comme leur finalité : « le rituel est une fête pour les esprits », nous disent certains. Les offrandes alimentaires des *santeros* sont à ce titre exemplaires : lors des cérémonies, les autels ressemblant à de véritables buffets dînatoires, tellement ils sont débordants de plats et aliments de toute sorte. Puis il y a une véritable réflexion religieuse derrière chaque dépôt de nourriture. D'abord, on doit tenir compte du régime alimentaire spécifique à chaque *oricha*. On veillera à ne pas se tromper sur le type de viande ou de fruits que l'on fait figurer en face de la soupière qui l'incarne. Une cuisine créative qui propose parfois des mets faits sur-mesure pour satisfaire les papilles de chacun des dieux. Ochún, la divinité des eaux douces, par exemple, a deux plats créés pour elle seule : la « poule à la Yalodde » (*gallina a lo* Yalodde) – il s'agit d'une poule jaune, coupée en tranches que l'on fait frire avec un peu de sel, de piment, de gingembre, d'ail, d'oignon, puis que l'on fait mijoter dans une sauce à base de persil, de basilic, d'origan, de jaunes d'œuf et épaissie à la farine – et « l'*ochinchin* » – une sorte de ragoût d'écrevisses à l'huile de coco, au chou, à la tomate aux amandes, à l'ail et aux œufs (Elis, 2015 : 42-43). Ces recettes sont évidemment d'inspiration « analogique » puisque les éléments qu'elles incluent sont liés, soit chromatiquement, soit symboliquement, soit morphologiquement à la divinité : par exemple, le jaune de la poule correspond à la couleur jaune qui lui est associée, les écrevisses du fait qu'elles vivent dans des rivières, le persil car il est cité dans les mythes (*ibid.*).

Nous venons d'évoquer ici des goûts génériques, mais chaque objet est aussi singulier du point de vue de la combinaison unique des éléments qu'il contient et possède en conséquence des goûts qui lui sont propres. Par exemple, la *nganga*

© Éditions de l'Herne | Téléchargé le 08/09/2021 sur www.cairn.info via INIST-CNRS (IP: 193.54.110.56)

récrée un corps pour un mort bien identifié, avec des goûts à nul autre pareils. Si toutes les *ngangas* « s'alimentent » et « s'animent », sans exception, par des offrandes de sang que l'on verse sur elles, chacune a ses propres « vices » qu'elle a hérités du vivant de son *nfumbi* : l'une est gourmande et raffole de miel et de *chicharon*, une autre est dépendante au café, une autre, plus virile, préfère boire du rhum et fumer des cigares, une autre est sensible aux parfums, une autre encore, plus curieuse, est devenue adepte de l'ouzo (accidentellement, après que je lui ai offert une bouteille). On cite même le cas de *ngangas* cocaïnomanes (Palmié, 2002).

Une partie de l'activité rituelle consiste à stimuler la sensibilité auditive des objets par un ensemble de dispositifs sonores. Ceux-ci sont constitués d'instruments musicaux, tels des maracas et des tambours ou des objets détournés pour produire du son, comme les bâtons sculptés de la santería dont le battement qui fait trembler le sol des sanctuaires transmet par vibration l'appel des officiants aux ancêtres enterrés. L'usage de chaque dispositif sonore n'est là encore pas fortuit mais repose sur une logique d'imitation ; sa sonorité et même son esthétique sont soigneusement choisies pour leur capacité à refléter certaines caractéristiques de l'entité invoquée (Wirtz, 2018). Par exemple, dans la santería, on utilise un assortiment de cloches et grelots pour réveiller l'attention des *orichas*. Selon Wirtz, la sonorité propre à chaque instrument ainsi que le matériau dont il est constitué correspond au tempérament de l'*oricha* que l'on veut invoquer (*ibid.* : 161). Eleguá, divinité associée à la nature sauvage, « se réveille » au son d'une gourde ou d'une maraca remplie de graines provenant de la forêt, son habitat naturel, tandis qu'Ochún, la divinité de l'élégance et de la richesse, préfère le tintement métallique, plus noble, d'une clochette de bronze, plus précieuse. Mais elle se laissera aussi attendrir par les mélopées d'un violon alors qu'un autre *oricha* comme Oggún, le forgeron, préférera les vibrations percussives d'un tambour (*ibid.* : 161).

Certains objets fonctionnent littéralement comme les organes externalisés des artefacts animés. Le *diloggún*, un système de divination de la santería, qui consiste en un jet de 16 cauris, est défini par les pratiquants comme la « langue » ou la « bouche » de l'*oricha* et comme leur « voix » par Wirtz (*ibid.* : 162). On peut aussi citer l'*obí* (ou *chamalongos* dans le palo), quatre morceaux d'écorce de coco coupés en rond. Quand on les jette, la combinaison du nombre des côtés convexes, nommés « *boca abajo* » (bouche vers le bas), et des côtés concaves, ou « *boca arriba* » (bouche vers le haut) donne une configuration spécifique qui correspond à des réponses simples (« oui », « non », « c'est à la main des dieux », « oui mais il faut vérifier »). Mails il ne s'agit pas là que des messages visuels verbalisés. Comme

© Éditions de l'Herne | Téléchargé le 08/09/2021 sur www.cairn.info via INIST-CNRS (IP: 193.54.110.56)

le note Wirtz (*ibid.* : 155), leur matérialité particulière transmet des messages dans les messages : l'*obí* ne dit pas uniquement « oui » ou « non » mais trahit par sa sonorité quand il claque contre le sol ou dans sa texture rugueuse le caractère terrestre des *orichas*. Le palo monte offre un autre exemple de dispositif communiquant permettant de doter les objets d'une parole visuelle et indicielle. Quand on veut interroger une *nganga*, on peut certes le faire avec des *chamalongos* mais on peut aussi utiliser la médiation du feu : il suffit d'allumer une bougie à ses pieds, de lui adresser une demande, passer une assiette blanche sur la flamme et interpréter les motifs formés par la fumée.

Écosystèmes

À Cuba, les temples publics sont rares et c'est la maison des pratiquants, ou « maison-temple », selon leur expression, qui est le véritable centre de la ritualité afro-cubaine. Ces maisons foisonnent d'objets religieux. Par exemple, un seul *santero* se voit doté lors de son initiation d'une combinaison spécifique d'*orichas*, incarnés dans des récipients divers (soupières en porcelaine, effigies, pots), qu'il doit loger chez lui : son *oricha* protecteur, 3 « guerriers », un minimum de 4 *orichas* « accompagnants » puis tous ceux qui font bon ménage avec son protecteur (Gobin, 2012 : 56), ses « amis », si l'on veut. Chaque culte, chaque adepte même, propose sa propre écologie des objets animés. Les maisons-temples abritent ainsi une multitude d'esprits, d'entités et d'êtres humains, autant d'« espèces » différentes qui vont interagir les unes avec les autres et vont devoir s'adapter à leur milieu ambiant, en fonction de contraintes internes et externes. En ce sens, on peut, sans trop tirer sur la métaphore, considérer cet espace comme un écosystème[6].

Les entités domestiques incarnées dans les innombrables objets religieux sont liées par des relations d'affinité mais aussi de jalousie, de rivalité, d'aversion. Certaines entités sont farouches, d'autres sociables, certaines sont même considérées comme prédatrices. Les membres de la maisonnée doivent donc faire preuve d'une grande inventivité pour adapter leur maison à cette communauté « d'êtres vivants » (Fig. 5, Kerestetzi/CC). La cosmologie propre à chaque culte fournit aux pratiquants des indices pour réguler la cohabitation divine. Le *babalao* Fernando nous dit par exemple que la divinité de la mort Oyá a, dans les mythes, pour ennemie jurée Yemayá. Pour éviter les conflits, il veille donc à ce que leurs matérialisations respectives (leurs soupières) soient gardées à

© Éditions de l'Herne | Téléchargé le 08/09/2021 sur www.cairn.info via INIST-CNRS (IP: 193.54.110.56)

distance, dans une pièce différente, dans différents meubles… L'intrication du mythologique et de la réalité spatiale crée des principes rituels qui consolident l'écosystème qui se forme entre esprits et humains. Par exemple, « les "fils" d'Oyá ne peuvent laver les casseroles de Changó et inversement. Lors des sacrifices, lorsqu'on nourrit le fondement de Changó, on veille à sortir celui d'Oyá de la pièce initiatique. Les fils de Changó ne peuvent quant à eux pas laver les casseroles d'Ochún, etc. », rapporte Emma Gobin (2012 : 57).

Les arrangements spatiaux sont aussi fonction des relations entretenues par les différentes entités avec le cosmos : la *nganga* est toujours en contact avec le sol, proche des morts… Osun de la santería qui aime les hauteurs célestes, s'épanouit au sommet des placards ; les *orichas* guerriers et sylvestres qui exècrent les espaces confinés doivent être placés proche des ouvertures de la maison. Les divinités les plus « civilisées » (celle de la sagesse, celle des richesses ou de la maternité) sont installées dans le salon ou dans l'entrée, à la vue de tous, sur les meubles les plus luxueux. J'ai connu un *santero* qui avait installé la soupière d'Olokun, une divinité qui vit dans les fonds marins, au beau milieu d'un aquarium, entre des algues synthétiques et des poissons rouges.

Les règles de convivance spirituelle se compliquent quand on doit faire coexister dans l'espace confiné des habitats cubains plusieurs cultes et entités antagoniques, comme les divinités prestigieuses de la santería, les morts obscurs du palo monte, les morts familiaux du spiritisme, mais aussi le Christ, la Vierge… Tout un plan architectural se met donc en place qui doit concilier principes cosmologiques, dynamiques familiales, et contraintes spatiales. Dans le meilleur des cas, on divise les espaces dédiés à chacun des cultes pour éviter les conflits et les interférences : le salon pour les autels flamboyants de la santería, l'entrée et le hall pour les effigies et les icônes acceptables de l'univers chrétien, le couloir ou les chambres pour l'autel adaptable du spiritisme, la cour pour la cabane qui abrite les morts asociaux du palo monte. Parfois on utilise de techniques rituelles de compartimentation spatiale, telles les graphismes à la craie du palo monte, les *firmas*, qui ont une capacité à créer des barrières symboliques entre les objets. Lorsque les techniques rituelles et l'espace font défaut, le compartimentage des religions exploite le moindre ressort matériel et spatial disponible : parfois, on fera d'un drap suspendu une cloison, d'une table de cuisine un autel, d'un dessous de lit la demeure d'un esprit.

L'emplacement d'un objet rituel aura un impact sur sa sociabilité. La présence des soupières des *orichas* au milieu du salon va inciter les habitants à interagir

© Éditions de l'Herne | Téléchargé le 08/09/2021 sur www.cairn.info via INIST-CNRS (IP: 193.54.110.56)

avec elles, leur offrir quelques fleurs, les asperger d'un peu de rhum ou leur adresser une oraison à voix basse : on adoptera une ritualité courtoise, faite de retenue, adaptée au salon, ce centre de la vie domestique. En revanche, au fond de la cour, dans l'obscurité du modeste sanctuaire de bois du palo monte, au contact des *ngangas*, ces chaudrons noircis par le sang des sacrifices qui débordent de tissus en décomposition, la sociabilité avec l'au-delà changera de modalité (Fig. 6, Kerestetzi/CC). La sensorialité du lieu avec ses odeurs de putréfaction, son obscurité, sa morbidité pourra faire basculer la communication avec les morts dans un autre registre, étrange et multimodal (graphique, gestuel, matériel) qui s'éloigne de la communication humaine : on trace des *firmas* qui donnent une image visuelle du message que l'on veut transmettre, on allume une bougie pour éclairer l'obscurité de la *nganga* où réside le mort et stimuler sa vision, on l'asperge de rhum pour le motiver à répondre aux requêtes qu'on lui adresse, on le « réveille » en sonnant des cloches et des maracas, on lui chante de chants dans des langages incompréhensibles…

Épilogue

Tout au long de cet article nous avons présenté les objets rituels comme le moteur qui catalyse l'expérience religieuse afro-cubaine. Objets complexes à la composition parfois savante. Objets de toutes les attentions et de tous les rituels. Dieux-objets (Augé, 1988) vivants. Logés dans l'intimité des maisons, des chambres à coucher ou bien conservés sur soi, au fond d'une poche, ils permettent aux pratiquants d'approfondir au quotidien leur relation avec les esprits et de somatiser leur foi, à travers des gestes des routines rituelles. Pour le dire autrement, les objets contribuent très efficacement au développement de la croyance afro-cubaine. Il ne faut pourtant pas y voir une obsession dévote au matérialisme mais plutôt la conséquence d'un ethos pragmatique qui opte à chaque fois pour le plus réaliste. Et quand une personne a passé plusieurs années aux côtés de ses *orichas* ou de ses *nfumbis*, quand elle commence à les percevoir comme ses compagnons de tous les jours, quand son corps est devenu perméable à leurs effets, il devient possible de se détacher de ce recours constant aux objets. À l'instar de cette *santera* vénézuélienne, nommée Angela :

> « Si tu voyages et que tu n'amènes pas tes soupières avec toi, ne crois pas pour autant que tu ne peux pas parler avec tes *orichas*. Tu peux leur parler en pleine nature. Si tu veux parler à Yemayá, il te suffit de te rendre à la mer. Et si tu n'es pas à côté de la mer, tu prends un verre,

© Éditions de l'Herne | Téléchargé le 08/09/2021 sur www.cairn.info via INIST-CNRS (IP: 193.54.110.56)

> tu le remplis d'eau, de sel et de glace – la glace car la mer est toujours froide. Eau, sel et glace : ainsi tu tiens Yemayá. Puis, pendant que tu remues l'eau avec une cuillère, tu parles avec elle. Approche ton visage, tu sentiras la mer. Pareil avec Oggún [le dieu de la force physique, générateur de tous mouvements]. Tu tapes fort la paume de ta main avec le poing de l'autre main. En donnant ce coup, tu exerces en fait une force et ainsi il t'entendra. Pareil aussi pour Changó. Changó veut dire "feu". Je prends donc un briquet et je l'allume et je l'éteins, je l'allume et je l'éteins. Et ainsi je me rapproche de Changó. La religion n'est pas limitante, elle te permet de discuter avec les *orichas* à travers n'importe quel moyen. »

NOTES

1. J'emploie le terme de « pratiquants » pour désigner tous ceux qui sont impliqués de près ou de loin dans les religions afro-cubaines. Il peut s'agir de simples usagers ou « clients » en quête d'un service magique, de pratiquants occasionnels ayant subi quelques rituels initiatiques mineurs, d'initiés à part entière et enfin de « spécialistes rituels », c'est-à-dire de prestataires de services religieux contre rémunération. Il est difficile d'évaluer le nombre des pratiquants des cultes afro-cubains puisqu'il n'existe aucune statistique fiable sur la question. Mais ces cultes sont très répandus et présents dans tous les milieux sociaux à Cuba. D'ailleurs, la particularité religieuse de ce pays est que l'on peut être impliqué simultanément dans plusieurs cultes ou passer de l'un à l'autre au cours de sa vie. Rien n'empêche *a priori* un Cubain d'être à la fois palero, santero, abakuá, spirite et catholique. Cette pluralité religieuse est accompagnée d'une sorte de continuité ou complémentarité conceptuelle et liturgique, de sorte que certains auteurs considèrent les religions afro-cubaines (et parfois du catholicisme pragmatique) comme une « unité » ou un « seul et même système de représentations » (p.e. voir Argyriadis, 1999). En effet, toutes ces modalités cultuelles, essentiellement animistes et fondées sur l'adoration de divinités de la nature et d'esprits de morts, s'échangent constamment des procédés rituels et des symboles religieux et même des entités spirituelles – il n'est pas rare par exemple de voir une divinité de la santería ou un mort du palo monte faire irruption dans un rituel spirite pour exécuter une performance ou pour prodiguer un conseil.
2. Qu'ils les considèrent comme des outils, des esclaves, ou des collaborateurs, par bien des aspects le rapport des pratiquants avec leurs objets n'est pas sans rappeler le monde du travail. D'ailleurs ils emploient eux-mêmes le terme de « *trabajo* » pour désigner leurs opérations magiques et leurs sorts.
3. D'ailleurs, l'anthropomorphisme visuel semble parfois empêcher la projection des caractéristiques humaines sur les objets inanimés. Selon le roboticien japonais Masahiro Mori (1970, cité par Airenti, 2012), dans la robotique, il peut provoquer l'effet contraire de celui escompté, à savoir une perte complète de familiarité. Selon l'étude en psychologie cognitive de Gabriella Airenti, la personnification des objets inanimés et la familiarité qu'on peut développer avec eux sont liées à la possibilité de les placer dans la position d'interlocuteur, de croire pouvoir dialoguer avec eux, que ce soit sous forme verbale, gestuelle ou visuelle…
4. Pour une étude des entrelacements entre processus techniques et processus vitaux, voir Coupaye et Pitrou, 2018.
5. D'ailleurs, cette idée de pouvoir effectuer des transferts de vitalité ou de mortalité entre les existants

© Éditions de l'Herne | Téléchargé le 08/09/2021 sur www.cairn.info via INIST-CNRS (IP: 193.54.110.56)

se décline dans plusieurs formes rituelles. On peut ainsi faire un *cambio de vida* (changement de vie) entre une personne moribonde et une personne ou un animal sain ; le premier va en quelque sorte voler la vitalité du second qui périra à sa place.

6. Pour une description minutieuse de ces maisons-temples, voir Kerestetzi, 2018.

Bibliographie

Argyriadis, K.
1999 *La religion à La Havane*, Paris, Archives Contemporaines.

Airenti, G.
2012 « Aux origines de l'anthropomorphisme », *Gradhiva* 15 : 35-53.

Apter, A.
1992 *Black Critics and Kings. The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*, Chicago, University of Chicago Press.

Augé, M.
1988 *Le Dieu objet*, Paris, Flammarion.

Bazin, J.
1986 « Retour aux choses-dieux », *Le temps de la réflexion* 7 : 253-273.

Brown, D. H.
2003a *Santeria Enthroned. Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*, Chicago, Londres, University of Chicago Press.
2003b *The Light Inside. Abakuá Society, Arts and Cuban Cultural History*, Washington/Londres, Smithsonian Books.

Cabrera, L.
1970 [1958] *La sociedad secreta Abakuá. Narrada por viejos adeptos*, La Havane, C.R.

Capone, S.
2018 « Le troisième élément ou les mathématiques morales d'Ifá », *L'Homme* 225 : 171-184.

Descola, P.
2005 *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.

Ellis, R.
2015 « La comida y los orishas de santeria. Alimentando el bienestar de los creyentes », PhD, Colorado State University.

Espírito Santo, D.
2015 *Developing the Dead. Mediumship and Selfhood in Cuban Espiritismo*, Gainesville, University Press of Florida.
2019 « The Ontogeny of Dolls. Materiality, Affect, and Self in Afro-Cuban Espiritismo », *Material Religion* 15 (3) : 269-292.

Espírito Santo, D., Kerestetzi, K. et Panagiotopoulos, A.
2013 « Human Substances and Ontological Transformations in the African-inspired Ritual Complex of Palo Monte in Cuba », *Critical African Studies* 5 (3) : 195-219.

© Éditions de l'Herne | Téléchargé le 08/09/2021 sur www.cairn.info via INIST-CNRS (IP: 193.54.110.56)

Gobin, E.
2012 « Un complexe sacerdotal cubain : les santeros, les babalaos et la réflexivité critique », Thèse de doctorat en Ethnologie, université Paris Ouest Nanterre La Défense.

Coupaye, L. et Pitrou, P.
2018 « Introduction. The Interweaving of Vital and Technical Processes in Oceania », *Oceania* 88 : 2-12.

Halloy, A.
2018 « L'odeur de l'axé. Pratiques olfactives et efficacité rituelle dans un culte afro-brésilien », *Journal de la société des américanistes* 104 (1) : 117-148.

Hampaté Ba, A.
1973 « La notion de personne en Afrique noire », in *La Notion de personne en Afrique noire*, Paris, Éd. du CNRS : 181-192.

Holbraad, M.
2012 *Truth in Motion. The Recursive Anthropology of Cuban Divination*, Chicago, University of Chicago Press.

Kerestetzi, K.
2011 « Fabriquer une *nganga*, engendrer un dieu (Cuba) », *Images re-VUES* 8 : [En ligne : http://journals.openedition.org/imagesrevues/478].
2015 « Alarmes naturelles, alarmes rituelles : perception et détection du danger dans le culte du palo monte (Cuba) », *Ethnologie Française* 45 (1) : 143-153.
2018 « La maison aux esprits : configurations spatiales, pluralité religieuse et syncrétismes dans l'espace domestique afro-cubain », *Journal de la société des américanistes* 104 (1) : 75-116.

Konen, A.
2009 *Rites divinatoires et initiatiques à La Havane. La main des dieux*, Paris, L'Harmattan.

Morel, G.
2011 « Être abakuá à La Havane. Pouvoir en jeu, enjeux de pouvoir et mise en scène de soi », Thèse de doctorat, université de Neuchâtel.

Mori, M.
1970 « The Uncanny Valley », *Energy* 7 (4) : 33-35.

Palmié, S.
2002 *Wizards and Scientists. Explorations in Afro-Cuban Modernity and Tradition*, Durham/Londres, Duke University Press.

Santos-Granero, F.
2009 « Introduction. Amerindian Constructional Views of the World », *in* F. Santos-Granero (éd.), *The Occult Life of Things. Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, Tucson, The University of Arizona Press : 1-33.

Warnier, J.-P.
2009 *Régner au Cameroun. Le roi-pot*, Paris, Karthala.

Wirtz, K.
2018 « Materializations of Oricha Voice Through Divinations in Cuban Santería », *Journal de la société des américanistes* 104 (1) : 149-177.

© Éditions de l'Herne | Téléchargé le 08/09/2021 sur www.cairn.info via INIST-CNRS (IP: 193.54.110.56)