



HAL
open science

Les dieux sur le Net

Stefania Capone

► **To cite this version:**

Stefania Capone. Les dieux sur le Net : L'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis. L'Homme - Revue française d'anthropologie, 1999, 151, pp.47-74. halshs-00007676

HAL Id: halshs-00007676

<https://shs.hal.science/halshs-00007676>

Submitted on 5 Jan 2006

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.

Les dieux sur le Net :

L'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis

Depuis quelques années, un débat sur les dangers d'Internet fait la une des journaux du monde entier. Les Américains, comme les Européens, sont profondément divisés quant à cette technologie : est-elle bienfaitrice ou néfaste, élève-t-elle nos existences ou corrompt-elle nos valeurs ? Pour nombre d'intellectuels et de journalistes de renom, Internet représente souvent une force échappant à tout contrôle et qui pourrait avoir un impact négatif sur la société. En revanche, pour les internautes, le Net constitue un puissant outil d'expression individuelle et de démocratisation, qui peut donner naissance à des nouveaux réseaux de sociabilité. Mais, que se passe-t-il lorsque des initiés aux cultes afro-américains élisent le Net comme lieu privilégié de discussion et d'organisation ?

Lorsque, pour la première fois, début 1996, je découvris la présence d'adeptes des *orishas*¹ sur le réseau d'Internet, celle-ci se limitait à deux sites consacrés à la religion d'origine africaine, et à un forum de discussion. Depuis, le nombre de sites sur la santería ou sur la religion traditionnelle des *orishas* n'a cessé de croître². Aujourd'hui on compte sur le réseau cybernétique une vingtaine de centres d'études, répandus sur l'ensemble du territoire national nord-américain, se consacrant notamment à l'étude du système d'Ifá (la pratique de divination) et à l'apprentissage de la langue yoruba. Parmi ceux-ci, il existe également des centres virtuels, des *ilés* (« maisons de culte ») électroniques, qui réunissent des initiés et des sympathisants de la religion des *orishas*, version *lucumí*³.

Dans cet article, je vais essayer d'appréhender le phénomène actuel de la diffusion des cultes d'origine africaine aux États-Unis, et les enjeux qui le sous-tendent, par le biais de l'analyse d'un site web qui est devenu, depuis sa création en septembre 1995, la référence principale pour tous ceux qui s'intéressent à la religion *lucumí* : OrishaNet. A travers le discours des participants au forum de discussion, ouvert sur ce site de la fin de 1995 jusqu'à celle de 1997, je proposerai une analyse du processus de construction d'une identité « *lucumí* » en opposition à une identité « néo-africaine », liée aux Yorubas, et apanage des Noirs américains.

¹ Les *orishas* sont les divinités vénérées dans le candomblé brésilien et dans la santería cubaine, ou religion *lucumí*, c'est-à-dire yoruba.

² La religion traditionnelle des *orishas* consiste en une modalité de culte suivie en pays yoruba (Bénin et Nigeria) et répandue aux États-Unis grâce au mouvement de « réafricanisation » des Noirs Américains.

³ Le terme *lucumí*, utilisé à Cuba, dérive d'Ulucmy, royaume yoruba identifié à Oyo: « Ulucmy [Oyo] [...] c'est un pays entre Arder et Benin, vers le nord-est. De ce royaume est amenée une grande quantité d'esclaves vers la Petite Ardra. » (Olfert Dapper, *Description de l'Afrique*, Amsterdam, 1686, cité par Verger 1968 : 126)

Le réseau Internet apparaît comme un nouveau terrain de recherche possible pour l'ethnologue. En fait, à part les informations disponibles dans les pages web de chaque site, la création de forums de discussion permet d'entrer en contact avec un grand nombre de personnes – initiés ou sympathisants de la religion des *orishas*. De même, les querelles sur l'« orthodoxie » du culte ou les interminables discussions sur les moindres détails rituels entre « connaisseurs », donnent un aperçu très riche des nouvelles transformations des cultes afro-américains. L'établissement d'un réseau planétaire d'initiés à la religion des *orishas* – car, sur OrishaNet, on se connecte des États-Unis, d'Europe, d'Amérique Latine et même d'Asie – semble reproduire un autre réseau, celui, traditionnel, qui lie différentes maisons de culte issues d'une même origine, à Cuba ou au Brésil. En outre, l'expérience d'Internet s'apparente à celle des initiés aux cultes d'origine africaine : grâce à cette technologie sont reproduites les caractéristiques qui, de nos jours, sont devenues les plus marquantes de ces cultes, à savoir la recherche constante d'informations, la « mobilité religieuse »⁴ et la construction d'une communauté « en réseau ».

Travailler sur Internet ne signifie pas, bien évidemment, laisser de côté des terrains plus traditionnels pour notre discipline. Sans la nécessaire connaissance des rituels et des mécanismes internes aux maisons de culte, on ne saurait s'orienter dans les fines diatribes théologiques développées sur le forum de discussion d'OrishaNet. Cette connaissance ne peut être acquise que sur le terrain, après de longues années de recherche et de familiarisation avec cet univers religieux. Mais aujourd'hui l'utilisation de nouveaux moyens de communication par les initiés aux cultes d'origine africaine ouvre d'autres possibilités au chercheur, suggérant des chemins inexplorés : elle est devenue un élément indispensable pour la compréhension de l'essor de ces phénomènes religieux dans le monde.

Les données recueillies sur le site d'OrishaNet, ajoutées à mon expérience directe sur le terrain, me permettront ainsi de montrer comment l'utilisation de la technologie semble pouvoir créer des réseaux de sociabilité inédits, au lieu d'enfermer les individus dans une solitude stérile. L'analyse des débats, parfois extrêmement animés, menés sur Internet, servira aussi à mettre en évidence deux des principaux enjeux politiques du mouvement de diffusion des cultes d'origine africaine aux États-Unis : les efforts pour une standardisation des cultes et pour une unification des pratiques rituelles, et l'affrontement entre deux visions distinctes de la tradition, l'une liée à la « mère » Afrique, l'autre à la diaspora africaine dans le Nouveau Monde.

L'Afrique redécouverte par les États-Unis

Terre longtemps considérée, par les études classiques sur les cultures noires du Nouveau Monde, comme le modèle exemplaire des mécanismes d'acculturation, qui auraient effacé les traits originaires des cultures noires, les États-Unis représentent de nos jours l'un des « laboratoires religieux » les plus intéressants des Amériques.

⁴ Par « mobilité religieuse », j'entends le passage constant des initiés d'une modalité de culte à l'autre. Cela est très évident au Brésil ou à Cuba, où les parcours personnels des initiés au candomblé ou à la santería mettent en évidence les mécanismes de construction d'une « carrière religieuse » grâce à l'accumulation de savoirs rituels. Cette « mobilité » est caractérisée par le passage des cultes considérés comme « moins africains » à des cultes considérés comme plus proches de la tradition africaine. Ainsi, au Brésil, les médiums passent souvent de l'umbanda au candomblé (Capone, 1997), alors qu'à Cuba, on passe du spiritisme au palo monte et du palo monte au culte *lucumí* en cumulant des pratiques rituelles (Argyriadis, 1997).

En effet, depuis les années 60 et à la suite de l'émigration d'un grand nombre de Cubains qui fuyaient la révolution castriste, les cultes afro-cubains se sont vite répandus sur la plupart du territoire national américain. Les migrations successives de Portoricains, pratiquants de l'espiritismo, et l'arrivée des Yorubas, pratiquants de la « religion traditionnelle africaine », ont créé les bases d'un mouvement de réafricanisation déjà très actif dans d'autres pays, tels que le Brésil. Devenir « africain » serait ainsi le résultat d'un rapprochement progressif aux sources de la tradition, passant des cultes considérés comme moins africains à ceux qui sont censés être plus proches des racines africaines⁵.

Lorsque les premiers initiés à la santería cubaine (culte afro-cubain très proche du candomblé brésilien) arrivèrent aux États-Unis, plusieurs médiums de l'espiritismo portoricain résidaient déjà dans ce pays (Murphy 1988). L'intérêt pour l'initiation à la santería cubaine, considérée comme un culte plus « africain », se répandit rapidement parmi les spirites *latinos*. Le passage de l'espiritismo à la santería était, en effet, conçu comme un moyen de perfectionnement dans le « travail » spirituel, car la doctrine spirite n'est considérée que comme un premier niveau dans la carrière religieuse.

Dans les années 60, cette rencontre donna naissance, aux États-Unis, à une nouvelle religion, appelée santerismo, variante de l'espiritismo portoricain fortement influencée par la santería cubaine (Brandon 1993 : 107-114). La santería est devenue ainsi l'un des composants de ce que Georges Brandon appelle un vaste « African occult underground » aux États-Unis. Il ne s'agit plus, ici, d'un simple mouvement pour la préservation d'une tradition africaine, telle qu'elle a été conservée dans des pays à forte culture noire, comme Cuba, mais plutôt d'un processus de « revitalisation » des racines africaines. Ainsi, sur la base de la santería cubaine, considérée comme l'expression de la tradition yoruba, des éléments issus de la religion d'origine fon, du vaudou haïtien et de l'égyptologie sont intégrés à la pratique rituelle.

A partir des années 70, plusieurs membres de la population afro-américaine commencèrent à redécouvrir ce type de religion. Mais les Cubains, émigrés aux États-Unis, et qui étaient en majorité des Blancs, n'acceptaient pas de bon gré l'initiation de Noirs américains à la santería. Ils disaient que, pour être initié à ce culte, il fallait être un *latino*. L'évidente discrimination contre les Noirs américains, qui ne pouvaient guère comprendre cette appropriation par des Blancs d'une culture considérée comme un héritage africain, détermina bientôt le fusionnement de la santería cubaine aux idées du nationalisme noir.

Le culte orisha-vooodoo naquit de cette rencontre et du désir de faire revivre les racines culturelles africaines à travers des cultes afro-américains libérés de toute influence catholique. Le fondateur du mouvement *Orisha-Voodoo*, Walter King, rebaptisé Oba Efuntola Oseijeman Adelabu Adefunmi I, après avoir été initié par les *santeros*, s'initia à Ifá en pays yoruba où il reçut le titre de « Roi des Yorubas d'Amérique ». En 1970, il fonda un village d'initiés, l'Oyotunji Village. Dans ce village aux alentours de Beaufort en Caroline du Sud, vivent aujourd'hui environ soixante personnes, recréant le mode de vie et les traditions religieuses des Yorubas, tels que, par exemple, le mariage polygamique ou les festivals consacrés aux Egungun, les masques des ancêtres. Pour les membres de l'orisha-vooodoo, la pratique de la religion africaine doit être intimement liée à la culture qui l'a générée, une culture qui devient dans leurs discours exclusivement africaine, épurée de toute influence occidentale.

⁵ Sur le Brésil, voir Capone 1997.

La réinterprétation de l'héritage culturel d'origine afro-cubaine à la lumière du mouvement de retour aux racines africaines, semble ainsi être la cause de cette nouvelle visibilité des cultes en terre américaine.

La « religion » sur Internet

On ne connaît pas le nombre exact de pratiquants de la santería ou culte *lucumí* aux États-Unis. Selon une enquête menée en 1988, on estime entre 50 000 et 100 000 le nombre de fidèles seulement dans le sud de la Californie. Los Angeles serait le troisième centre de la *santería* aux États-Unis, après Miami et New York. Selon les mêmes estimations, environ la moitié des 500 000 Cubains immigrés à Miami serait des pratiquants actifs ou occasionnels de cette religion⁶. En 1979, le *New York Times Magazine* avançait le chiffre d'un million de fidèles pour la ville de New York. Selon d'autres sources, il y aurait environ quatre millions de *santeros* aux États-Unis, la plupart concentrés en Floride, sur la Côte Est et dans l'Ouest.

Malgré l'évidente difficulté à établir des statistiques précises sur une religion encore considérée de nos jours comme un culte « barbare » et trop proche de l'imaginaire diabolique hollywoodien, l'énorme intérêt produit par les religions d'origine africaine devient évident lorsqu'on se penche sur le réseau cybernétique. Le mariage entre religion et technologie était prévisible : la plupart des nouveaux initiés sont des Américains, déjà familiarisés avec l'utilisation des ordinateurs et du World Wide Web. Rien de plus naturel donc que de transplanter la religion sur Internet.

Baba Eyogbe, le créateur du premier, et du plus actif, des sites web consacrés à la religion *lucumí*, explique ainsi sa décision dans le « Guestbook » d'OrishaNet (avril 1997) :

« OrishaNet est né d'un besoin très clair. Je trouvais que la plupart des informations sur la religion n'étaient pas correctes, ou en tout cas de qualité très médiocre. Notre religion est probablement la religion la plus incomprise au monde. Je désirais créer un site sur Internet où des informations fiables sur la religion pouvaient être accessibles à tout un chacun. Je considérais que la connaissance pouvait contribuer à contrer la discrimination contre la religion, car je crois que toute discrimination naît de l'ignorance. J'ai aussi essayé de transmettre au mieux mon goût pour la religion. J'ai le sentiment que si j'arrive à transmettre la moindre idée de la beauté, du savoir et de la profondeur de cette religion, même à un nombre très limité de personnes, cela serait pour moi un énorme succès. »

Notons que, lorsque l'on parle de « religion », on entend ici le continuum religieux qui est caractéristique des cultes afro-cubains et qui va du spiritisme jusqu'à la religion *lucumí*, en passant par le palo, culte d'origine bantoue⁷. Le mot santería, qui a longtemps été synonyme de culte afro-cubain, est devenu désuet à cause de ses connotations syncrétiques et de son lien avec la période esclavagiste. Aujourd'hui, les pratiquants de la religion, et notamment les descendants d'Africains, cherchent à effacer la marque infamante de l'esclavage et de la soumission aux valeurs

⁶ Statistiques présentées dans un article de Rick Mitchell, « Power of the Orishas. Santeria, an Ancient Religion From Nigeria, is Making its Presence Felt in Los Angeles », *Los Angeles Times Magazine Section*, 7 févr. 1988.

⁷ A ce sujet, voir la thèse de Kali Argyriadis (1997).

chrétiennes et occidentales. La santería – le culte aux saints ou *orishas* – se transforme alors en « religion *lucumí* » ou, tout simplement, « la religion ».

L'attitude des initiés américains face à ce mariage entre une technologie de pointe et une religion « traditionnelle » est, elle aussi, un mélange de modernité et de tradition. Ernesto Pichardo, l'un des prêtres *lucumís* les plus actifs sur le Net, explique ainsi cette adaptation aux temps modernes : « C'est de la santería dans le cyberspace. Nos devins recopiaient, traditionnellement, leurs séances dans les cahiers de notes (*libretas*). Aujourd'hui, nous utilisons les ordinateurs. »

Comment créer son propre rituel

Aux États-Unis, l'engouement pour les religions d'origine africaine semble être caractérisé par une tendance à l'accumulation des pratiques religieuses. Les cheminements qui mènent à la religion *lucumí* peuvent donc puiser leurs origines dans des cultes ou des croyances très différents. Des parallélismes peuvent alors être dressés, par exemple, entre les pratiques rituelles amérindiennes (*Native American*) et la religion *lucumí*. Il s'agirait en fait de deux religions sœurs, toutes deux étant, de la même façon, ancrées dans le culte de la nature. Participer aux cérémonies initiatiques de l'une peut alors amener directement à l'autre :

« Je suis un homme 'néo-africain', né et élevé en Amérique du Nord. Je suis arrivé à la foi yoruba grâce à la participation à une cérémonie de purification des Indiens américains, le *Sweat Lodge*. Pendant cette cérémonie, Ogun [le dieu yoruba de la guerre] m'a parlé. » (« Guestbook », OrishaNet, juillet 1996)

Un autre visiteur du site OrishaNet, Asake Oladeinde, nous informe qu'il a été invité par des membres des nations indiennes Mashantucket Pequot, Ojibway, Abanaki et Wabanaki, à participer à une cérémonie de sudation (*Sweat Lodge*) dans la réserve de Mashantucket Pequot (Connecticut). La cérémonie dura deux heures et demi :

« La température dans le *lodge* était presque insupportable, mais le chaman nous avait demandés d'invoquer l'aide des nos protecteurs surnaturels. J'ai prié avec ferveur Yemaya, la déesse yoruba de la mer, pour qu'elle m'assiste dans cette épreuve. Lorsque je suis sorti, un Indien Ojibway, assis à côté de la tente, me dit qu'il avait capté mes prières. » (Juin 1997)

Asake demande alors, sur le Web, si l'on retrouve des rituels de sudation dans la tradition *lucumí* ou dans d'autres traditions liées au culte des *orishas*. Olomide, un prêtre *lucumí*, lui répond que la notion de *sweat lodging* est bien connue dans la tradition *lucumí*, ainsi que dans les sociétés Egungun (les ancêtres), mais que ce rituel serait beaucoup plus important dans la « tradition bakongo » et notamment dans le palo. Son parcours personnel est de cette façon légitimé par une supposée proximité entre les deux cultures, l'amérindienne et l'africaine.

On récupère ainsi l'« *Indian Way* » dans l'approche des religions d'origine africaine, grâce à l'importance accordée dans ces deux cultures à l'ancestralité (*ancestry*), à la communion avec la nature et à l'itinéraire initiatique. Bertrand Gérard (1994) met en évidence le lien existant, dans l'imaginaire américain, entre les Noirs et les Indiens, traditionnellement situés sur l'autre bord de la ligne imaginaire qui sépare la civilisation des « espaces sauvages ». L'Indien, comme figure de l'autochtonie, est aujourd'hui revendiqué par les Noirs américains, mais aussi par les *santeros* : « Notre

religion est très proche des croyances des Indiens américains. Nous avons le même respect pour la vie et pour la mort » (OrishaNet)

Mais le parcours qui mène à la religion *lucumí* peut aussi partir de ce que l'on pourrait appeler la « nébuleuse néo-païenne ». C'est le cas des *Wiccans* (ou *Wiccans*), des groupes de « Néo-sorciers » liés au culte de la Terre Mère, très actifs aux États-Unis. En août 1997, l'un des visiteurs d'OrishaNet soulignait le fait que le mouvement New Age et la religion néo-païenne (notamment le *Wicca*) encouragent leurs membres à construire leurs propres panthéons religieux et leurs propres rituels :

« Cette mentalité 'do it yourself' incite les gens à emprunter des techniques religieuses à d'autres cultures, telles que les religions amérindienne ou africaine, pour 'corser' leurs propres pratiques. Ils considèrent les traditions religieuses, telle que la santería, comme un supermarché de techniques religieuses où puiser. Ils croient souvent à l'auto-initiation et ils pensent pouvoir improviser un rituel et s'initier par eux-mêmes. Ensuite, ils s'appellent entre eux *santero* ou initié à Ifá. »

Ainsi, les rituels du solstice d'été, temps fort des cérémonies *wiccans*, sont souvent adaptés au culte des *orishas*. Mais l'imaginaire lié à la magie ne se limite pas seulement au mariage entre le *Wicca* et la religion *lucumí*. En décembre 1995, on pouvait lire : « J'aime Yemaya, bien que je sois une sorcière dans la tradition *Sylvan* ». Et en juin 1996 : « Je suis une prêtresse d'Isis et une druidesse, qui recherche à présent les parallélismes, au niveau symbolique, entre les Mystères de la déesse Ast (Isis) et l'*orisha* Oshun. »

Le culte aux *orishas* féminins (notamment à Oshun et à Oya) se métamorphose ainsi en symbole d'une nouvelle religiosité aux connotations nettement féministes. La « sorcière » devient « une femme forte et fière », « qui défend le droit à sa sexualité » (Teish 1985 : X). L'initiation dans la religion *lucumí* ou dans le vaudou représente alors une réponse à l'attitude sexiste des « frères noirs », qui auraient voulu confiner leurs femmes aux cuisines (*ibid.* : 29)

Mais c'est l'« afrocentrisme », s'exprimant dans la revendication, par les Noirs américains, d'un « passé égyptien », qui constitue une des contributions les plus importantes à ce processus. Ainsi, en janvier 1996, un prêtre de la religion *kemetic* (Égypte ancienne) écrivait sur OrishaNet : « Après plus de dix ans d'étude, j'ai enfin compris combien cette religion est plus proche des religions africaines que de la religion 'païenne occidentale' à laquelle elle est couramment associée ». Ou encore, en traçant un lien direct entre le culte des ancêtres égyptiens et le culte des ancêtres yorubas : « Je travaille avec les grands Shepsu (les ancêtres de Kamiti) et les Egungun yorubas. L'Ausar Auset Society a comme objectif de relier l'Afrique à l'Antiquité : l'Égypte ancienne, le Kush de Canaan (Palestine) et le Kush hindou (l'Inde noire), aux Akan, aux Yorubas et aux religions de la diaspora africaine. »

La recherche d'une ancestralité et le développement de rituels pour les morts de la famille ou du groupe de culte, constituent le temps fort des processus de « retour aux racines », de reconstruction d'un lignage et d'une identité africaine. La « divination des racines » (*roots divination*) est devenue la pratique la plus courante de nos jours, parmi les Noirs américains, pour déterminer la descendance d'un lignage africain, lien interrompu par la traite des esclaves. L'importance de cette « ancestralité » dans le processus de construction d'une communauté de croyants à la religion des *orishas* est telle que la prochaine Conférence mondiale sur la tradition et la culture des *orishas*, qui se tiendra en août 1999 à Trinidad et Tobago, a comme thème principal le rapport

entre les ancêtres, la communauté et la famille en tant que stratégie pour un « nouveau millénaire ».

Vivre la religion à travers l'écran d'un ordinateur

Si les parcours individuels vers la religion sont multiples, l'analyse du forum de discussion lié à OrishaNet permet d'identifier différents types de *cybersanteros* :

1. Les « Recruteurs » sont des prêtres qui cherchent à gagner de l'argent des nouveaux clients ou des « filleuls » (initiés) pour leurs maisons de culte ;
2. Les « Âmes Perdues » sont ceux qui ont été séparés, pour une raison ou pour une autre, de leurs « parrains » ou « marraines » (initiateurs) et qui essaient à présent de poursuivre leur apprentissage religieux par tous les moyens, mais sans vouloir établir un lien durable avec un nouveau « parrain » ;
3. Les « Méfiants », généralement non-initiés (*aleyos*), font partie d'une maison de culte, mais aiment confirmer tout ce que leur « parrain » ou leur « marraine » leur apprend, en cherchant, par tous les moyens, à vérifier l'exactitude de ces informations.

La plupart du temps, ces deux derniers types se recouvrent, car l'initié ou le sympathisant de la religion des *orishas* qui n'a plus de guide spirituel en recherche souvent dans les livres publiés sur le sujet. Les auteurs, et notamment les spécialistes des religions d'origine africaine, deviennent ainsi les dépositaires de la tradition et de la « vraie » façon de faire les choses. Cela entraîne, bien évidemment, beaucoup de problèmes dans une religion qui est traditionnellement fondée sur la transmission orale et sur le rapport direct entre initiateur et initié.

Dans une des pages d'OrishaNet, un prêtre *lucumí* de Detroit, Afolabi, analyse l'engouement sans précédent pour la religion des *orishas* aux États-Unis. Cet engouement semble se caractériser par l'intérêt, toujours plus répandu, pour tout spectacle lié à la religion (groupes de percussion *batá* ou groupes de danse africaine ou afro-américaine), ou pour toute conférence sur ce même thème. Une des figures centrales de cette nouvelle configuration est alors l'« auteur/*babalocha* », à savoir un universitaire, la plupart du temps anthropologue, initié à la religion et qui possède plusieurs « filleuls » (initiés), mais très rarement une maison de culte avec une réelle activité rituelle. À cela s'ajoute le fait que la plupart des musiciens ou des danseurs afro-américains sont eux aussi des initiés. Les prêtres deviennent ainsi une sorte de « *performers* » de la religion, terme qui souligne, en même temps, la réalisation des cérémonies et le côté artistique et esthétique de la performance rituelle.

La controverse sur l'apprentissage de la religion par les livres a longtemps animé les forums de discussion liés aux sites consacrés à la religion des *orishas*. Ainsi, en novembre 1997, on lisait :

« Il y a de bonnes raisons pour respecter à la fois l'apprentissage académique et l'apprentissage oral. L'un ne doit pas remplacer l'autre. Cependant, les recherches académiques sont une aide précieuse pour nous tous. Les problèmes commencent lorsqu'elles deviennent les substituts des relations interpersonnelles. Les recherches académiques nous offrent des informations inestimables sur la nature et sur l'histoire de nos traditions. De plus, il ne faut pas croire que, du simple fait que l'auteur est un universitaire, il ne soit pas un

initié dans l'une ou l'autre tradition. Il n'est pas nécessairement obligé de le proclamer haut et fort. »⁸

Cette tension entre l'apprentissage direct, avec un guide spirituel, et l'apprentissage par les livres est aussi liée à l'isolement des candidats à l'initiation. Internet devient alors un moyen pour entrer en contact avec la communauté des fidèles :

« Depuis deux ans, j'étudie Ifá. Je fais de mon mieux pour pratiquer à Austin, au Texas, à travers des livres, des séances de divination (*readings*) et l'observance des rituels fondamentaux. J'aimerais transmettre cette tradition à ma famille et à mes enfants, mais je suis très découragé par l'absence d'un guide local ou d'une communauté de pratiquants. Je cherche donc un contact » (octobre 1995).

« J'habite dans la région de Norfolk, en Virginie, où il y a plusieurs magasins d'occultisme (*occult and metaphysical shops*). [...] Je voudrais tellement apprendre d'un vrai *santero*, et pas simplement de ma collection de livres » (mai 1997).

La plupart des participants au forum de discussion d'OrishaNet réagissent en soulignant l'importance de l'apprentissage direct auprès des aînés du culte. Les livres, Internet ou les autres moyens de communication devraient être utilisés pour l'approfondissement de certaines questions, sans en faire un moyen de vérification des enseignements des aînés des maisons de culte⁹.

Mais sur le Net, on trouve aussi une quantité impressionnante d'« étudiants » et de « savants » de la religion des *orishas* dont la vie religieuse semble être plongée « dans la lumière bleuâtre d'un moniteur ». Ce sont ceux qu'Afolabi appelle les « cyberadeptes ». Il décrit deux types caractéristiques :

1. Le Cyber Aîné, qui signe pour la première fois sur Internet en tant que novice, mais que rapidement pense avoir accumulé un savoir ésotérique : « En moins d'un an, il est déjà en train de donner des cours à un groupe de discussion (*chat room*) sur Internet où il réalise aussi des séances de divination. »
2. Le bricoleur du Web, qui est le produit de différentes traditions, arrangées dans les librairies ou sur Internet. « Il étudie les écrits du *babalawo* (devin) nigérian, ensuite il converse via Internet avec un *olocha* (prêtre) cubain ou brésilien, et il termine sa journée envoyant un courrier électronique à une *mambo* (prêtresse) haïtienne pour lui demander conseil. »

Les auteurs qui écrivent sur la religion, anthropologues ou initiés, de même que les « aînés cybernétiques », remettent en question le rapport traditionnel entre initiateur et initié, à l'origine de la transmission du savoir religieux. Ainsi, nombreuses sont les polémiques qui se déclenchent sur le Net à propos des « dogmes » rituels dans une religion caractérisée par un grand éclatement des

⁸ Cette imbrication de croyance et étude scientifique est commune à la plupart des religions d'origine africaine dans le Nouveau Monde. Pour le Brésil et l'engagement des chercheurs dans les cultes, voir Capone (1996, 1997).

⁹ Dans les religions d'origine africaine, le principe de séniorité est d'extrême importance. Ainsi, les aînés, à savoir les initiés de longue date, sont considérés comme les dépositaires de la sagesse et de l'*ashé* (la force vitale). C'est la combinaison de ces deux éléments – les connaissances rituelles et le pouvoir mystique obtenu par l'initiation – qui permet la transmission effective du savoir religieux.

pratiques religieuses. L'utilisation des sacrifices d'animaux, la divination par les *santeros* ou par les *babalawos*, les coûts excessifs des rituels, la lutte contre le syncrétisme ou le rôle des femmes dans la religion, sont autant de thèmes qui suscitent des débats animés dans les forums de discussion virtuels.

Le « Bricoleur du Web » se confond souvent avec le « Méfiant », car généralement il n'a aucune confiance en ses aînés. Ses pratiques sont le plus souvent un mélange de la religion des *orishas* (*lucumí*), de palo mayombe et de spiritisme, « bien que récemment il incorpore aussi les pratiques modernes yorubas et celles du candomblé ». Voilà un exemple de la combinaison de ces deux types :

« Il m'a été dit plusieurs fois que je devrais être initié dans le palo mayombe, mais un *babalawo*, que j'ai rencontré dans mes voyages, m'a dit que cela n'est pas vraiment nécessaire. Quelqu'un m'a dit que mon *muerto* [une âme désincarnée qui agit en tant que protecteur surnaturel] demande un *caldero espiritual* [un chaudron, dans la tradition palo]. Un bon ami à moi, qui est *palero*, m'a dit que, avant mon initiation dans le palo, je dois réaliser un bon nombre de messes [rituels pour les morts dans le spiritisme à Cuba], pour pouvoir déterminer ce que le mort désire et quel 'chemin' du palo il préfère. Personne ne m'avait parlé de cela et je voudrais bien savoir si c'est vrai. Je voudrais aussi savoir si ça existe vraiment cette histoire de *caldero espiritual*. Quelqu'un m'a dit que oui, ça existe, mais qu'il contient des fondements de palo. Or, on m'a dit de ne jamais mettre des éléments liés au palo dans mon chaudron » (juin 1997).

Cette recherche incessante d'informations sur les rituels, et la méfiance diffuse chez les non-initiés (*aleyos*) par rapport aux différentes façons de « faire les choses » d'une maison à l'autre, ou d'une tradition à l'autre, détermine l'établissement d'une sorte de hiérarchie dans l'*ilé* (maison de culte) électronique d'OrishaNet, où certains prêtres pontifient sur la façon « orthodoxe » de faire les choses. Mais, il y a aussi ceux qui recherchent la tradition chez les ethnologues, confirmant ou modifiant ainsi leurs pratiques rituelles :

« Nous sommes deux *santeros* vénézuéliens, mère et fils, et nous sommes très intéressés par toute information sur la santería. Nous aimerions beaucoup avoir les livres de Pierre Verger et de Roger Bastide, dans n'importe quelle langue » (septembre 1996).

Comme au Brésil, l'apprentissage auprès des prêtres et des prêtresses du culte ne semble plus être suffisant. A côté de l'expérience directe de la religion, il faudra alors perfectionner ses connaissances grâce aux cours de langue et de culture yorubas ou à l'étude appliquée des textes d'anthropologie religieuse consacrés aux cultures africaines et afro-américaines. Les noms de Bernard Maupoil, William Bascom, Pierre Verger et Roger Bastide se métamorphosent en évocations d'ancêtres respectés de la communauté des fidèles des *orishas*. Les chants rituels ou les interprétations des *odu* (les combinaisons du système de divination d'Ifá) ne sont plus appris de la voix même des initiateurs, mais au moyen de disques compacts ou de livres.

Ce phénomène permet l'apparition d'un nouveau type de pratiquant : l'autodidacte qui construit son propre parcours religieux et ésotérique en lisant, en assistant à des conférences et en participant à des stages sur la religion, et bien évidemment, en consultant le Net. La scène d'Internet devient alors le lieu où les réputations religieuses se font et se défont, la plupart du temps dans un anonymat presque total : « Nous nous prosternons (*foribale*) devant des noms rituels et des adresses

électroniques sur l'écran. Nous demandons la bénédiction à nos moniteurs » (Afolabi).

Les Afro-Américains en quête d'identité

A partir de l'analyse des forums de discussion sur les religions d'origine africaine, on peut identifier deux courants au sein de la communauté américaine des fidèles des *orishas*. Le premier est lié aux modalités de culte de la diaspora noire dans le Nouveau Monde (santería cubaine ou religion *lucumí*, vaudou haïtien ou candomblé brésilien). Le deuxième réunit les Noirs américains qui essaient de se libérer de la soumission aux *latinos* par le retour aux racines africaines et l'initiation en Afrique, notamment en pays yoruba (Nigeria).

Ce retour aux racines trouve souvent son origine dans le mythe d'un « passé égyptien ». La plupart des parcours personnels des nouveaux initiés afro-américains aux religions africaines présentent en fait des caractéristiques communes. C'est le cas d'Olatutu, nom rituel d'un Noir américain, « savant autodidacte des traditions mystiques du monde entier » et nouvel initié à la santería:

« Il a retrouvé dans la santería la synthèse de ses lectures sur l'égyptologie et de sa participation à la 'science maure' (*Moorish Science*) et à la franc-maçonnerie. Pour lui, les *orishas* sont l'expression la plus pure de la sagesse primordiale africaine qui a donné naissance non seulement à l'Égypte et à l'Éthiopie, mais aussi à l'ensemble de la vie humaine dans la Vallée du Rift. Sa conversation passe facilement de la réincarnation à la Bible, pour se terminer par l'astrologie. Il affirme que tout cela est inspiré par les *orishas* » (Murphy 1988:54-55).

De même pour Luisah Teish, prêtresse vaudou originaire de la Nouvelle Orléans et résidante en Californie. Dans les années 70, elle a fait partie du *Fahamme Temple of Amun-Ra* de St. Louis, avant de s'initier à la religion africaine et de développer son « Mouvement de l'Esprit Féminin » (*Woman Spirit Movement*). Ce temple « égyptien » a été fondé vers 1920 par le Révérend Paul Nathaniel Johnson qui affirmait que les Noirs avaient été les habitants originaires de l'Égypte, et que, grâce à l'étude, les Noirs américains pouvaient enfin se libérer de la « pathologie de l'esclavage ». L'initiation dans le temple égyptien permet alors à Luisah Teish de comprendre que « toutes les religions du monde sont par essence les mêmes et que les principes les plus élevés sont nés des eaux fertiles de l'Afrique » (Teish 1985 : 33).

Mais, si l'on peut s'approcher des religions d'origine africaine par le biais du culte d'un « passé égyptien », on peut faire de même lorsqu'on est un pratiquant des philosophies orientales. L'un des défenseurs d'un retour à la « pureté » de la tradition africaine et de l'élimination de toute influence occidentale dans la pratique rituelle est Baba Ifa Karade, initié au Nigeria au culte des *orishas* et à Ifá (dieu de la divination). En 1991, il a été le fondateur de l'*Ilé Tawo Lona*, le Temple du chemin mystique, à East Orange, New Jersey. En 1993, il a été nommé Chef (*Oloye*) Lowo Osi Oba, par le roi d'Oyotunji Village, en Caroline du Sud.

Baba Ifa Karade, comme beaucoup d'autres Noirs américains, s'est éveillé aux beautés (*aesthetics*) de la culture africaine par les arts, la danse, la musique et le théâtre « afrocentriques ». Son initiation représente l'aboutissement d'un processus d'auto-réalisation qui commence avec l'étude des philosophies orientales (yoga, méditation, tai chi, arts martiaux). La religion africaine est alors réinterprétée à la lumière du New Age. Le monde est pensé en tant que lieu de rencontre et d'opposition des énergies, l'*ashé* yoruba qui s'individualise dans les *chakras*, « les

roues intérieures d'énergie dans le corps physique et spirituel » (Karade 1994 : 38). Dans chaque *chakra*, réside un *orisha*. Toute initiation a donc comme objectif le rééquilibrage des flux d'énergie qui traversent le corps et qui sont liés aux divinités. On peut ainsi pratiquer aisément le yoga, tandis que l'on médite pour Ifá (Karade 1996 : 69).

Malgré l'évident bricolage entre cultures différentes, les Afro-Américains initiés dans la religion des *orishas* présentent un discours sur la « pureté » rituelle identique à celui en vigueur dans la lutte contre le syncrétisme avec la religion catholique, très forte dans d'autres pays tels que le Brésil ou l'Argentine. La discussion sur la nécessité de se purifier des influences occidentales dans la pratique religieuse africaine semble ne pas avoir de frontières :

« Arrêtons d'utiliser des images catholiques, des syncrétismes. Il faut suivre l'exemple des maisons de culte traditionnelles de Bahia (Brésil), réaffirmer notre identité yoruba et nous libérer de la confusion qu'entraîne le syncrétisme. Il faut étudier et recréer la société des Egungun que nous avons perdu à Cuba et à Puerto Rico » (juillet 1996)¹⁰.

La réaction contre l'utilisation des images catholiques cache en effet un effort de délégitimation de la tradition religieuse la plus répandue aux États-Unis : la santería cubaine. Mais le terme santería, qui souligne le syncrétisme entre dieux africains et saints catholiques, est devenu un terme à proscrire même pour les initiés de cette religion. Comme au Brésil, le syncrétisme est alors relégué dans le passé, dans un contexte colonial où les Noirs étaient forcés de cacher leurs divinités derrière le masque des saints catholiques.

Mais, si les Afro-Américains rejettent en bloc toute référence à l'infamie de l'esclavage, et donc à leur soumission à la culture et à la religion occidentales, les initiés à la santería se trouvent dans une situation beaucoup plus délicate. Comment empêcher les aînés de la religion de garder chez eux des statues de saints catholiques qui représentent traditionnellement les *orishas* africains ? Il faut œuvrer pour la purification de la pratique rituelle, mais dans le respect d'un passé qui se métamorphose alors en stratégie de résistance des Noirs contre leurs oppresseurs. Internet semble être l'un des lieux privilégiés pour réaliser cette tâche : « L'autoroute de l'information est l'un des moyens pour centraliser (la religion) et nous diriger vers la purification de nos traditions ».

Nous avons vu que, à partir des années 70, la création de l'Oyotunji Village, un village habité par des initiés afro-américains à la religion yoruba, propose une alternative « noire » à la santería et à l'espiritismo des *latinos*. L'une des caractéristiques principales de ce retour aux racines africaines consiste à ne fixer dans la tête de l'initié qu'un seul *orisha*, à la différence de ce qui arrive dans la santería, où l'on en fixe un mais on en reçoit plusieurs. La critique des influences catholiques dans la religion cubaine prend alors des allures de confrontation entre variantes distinctes d'une même religion : la religion des *orishas*, telle qu'elle est pratiquée au Nigeria, représenterait le tronc, la source, tandis que les autres religions de la diaspora en constitueraient les branches.

¹⁰ Le culte aux Egungun avait été conservé seulement dans l'île d'Itaparica, Bahia (Brésil). A présent, il y a des cérémonies pour les Egungun (ancêtres) dans l'Oyotunji Village et même une société Egungun (*Egbe Egungun*) dans la ville de Chicago.

Les contaminations d'une « pureté » originelle dans la pratique rituelle de *santeros* sont justifiées par des stratégies de résistance d'une culture opprimée. Ainsi, l'habitude de recevoir plusieurs divinités en même temps, répandue à Cuba, devient le seul moyen pour sauvegarder la religion des *orishas* dans un contexte hostile : « De cette façon, si un groupe était détruit, il y avait beaucoup moins de chances que le culte d'un *orisha* déterminé disparaisse. »¹¹

L'utilisation du terme *santería* est donc devenue le symbole d'un passé désormais révolu. Il convient alors de le remplacer par un terme plus « politiquement correct », tel que la religion *lucumí*, où la référence à la culture yoruba devient exclusive, estompant toute autre influence culturelle africaine. Mais cette culture yoruba, version cubaine, ne s'identifie pas à la culture yoruba actuelle. Les *lucumís* revendiquent une identité à part : « Vous ne voulez pas garder une statue catholique chez vous ? Moi non plus. Je n'en ai pas. Je ne suis pas un chrétien. Je suis afro-cubain. Je suis *lukumí* – *Olokumi Omo Oyo*. Je ne suis pas *anago*, je ne suis pas yoruba » (Willie Ramos).

Être « *anago* » ou « yoruba », aux États-Unis, signifie être initié à la religion traditionnelle des *orishas*, c'est-à-dire par les Yorubas. L'utilisation du terme *lukumí*, ici orthographié avec un k de façon à mettre intentionnellement en évidence son origine africaine, permet de se confectionner une identité traditionnelle en opposition aux transformations de la religion yoruba qu'à provoquées le colonialisme européen au Nigeria. De ce fait, il n'y aurait guère de détenteurs de la vérité : « Les vérités de notre religion sont disséminées dans deux continents distincts ; chaque région, que ce soit le Brésil, Cuba, Trinidad, Puerto Rico ou même le Nigeria, ne possède que des morceaux de ces vérités » (Baba Eyogbe).

Cette attitude relativiste n'est pas partagée par les représentants des Afro-Américains qui revendiquent le monopole de la tradition. Pour eux, les concepts religieux africains ont été mal interprétés dans les traditions religieuses du Nouveau Monde : « Le mysticisme a été obscurci par l'occultisme » (Karade 1994 : XII). À la différence des religions de la diaspora, contaminées par la magie, « Yoruba (la religion yoruba) n'est pas un culte, ni un phénomène occulte. Yoruba représente un voyage divin dans le moi intérieur et dans la Conscience Divine. Yoruba est une religion » (*ibid.*). Une polarisation se met ainsi en place entre la religion (« Yoruba ») et la magie (les cultes de la diaspora), associés à la sorcellerie condamnée par la société des Blancs. Retourner aux racines africaines signifie ainsi se libérer du jugement négatif porté sur les cultes des esclaves, dans des pays qui ont vécu l'expérience déshumanisante de l'esclavage.

Tradition africaine, tradition de la diaspora

De plus en plus de nouveaux initiés à la religion *lucumí* essaient de concilier leurs pratiques avec les revendications de « pureté » des Afro-Américains. L'initiation dans l'*Ocha* (la *santería* ou religion *lucumí*) selon la tradition nigériane (yoruba) a déclenché une discussion animée sur le bien-fondé de cette innovation dans les maisons de culte *lucumí* :

« La plupart des maisons *lukumí* ne permettent pas la participation des initiés à la religion traditionnelle africaine (yoruba) aux rituels les plus secrets, tels que ceux qui ont lieu dans la chambre des initiations. [...] Cela est dû à plusieurs facteurs. D'abord, à l'impact de l'esclavage dans la préservation de l'essence des rituels. Ensuite, à la façon de réaliser les initiations dans le pays des Yorubas (ou dans

¹¹ Baba Eyogbe, « The Religion in Africa and Cuba : How Different are They Really ? » (OrishaNet).

les maisons de culte Orisha/Ifá traditionnelles dans la diaspora), où l'on ne reçoit qu'un *orisha* et non plusieurs comme c'est le cas dans la diaspora. Plusieurs maisons de culte *lukumí* acceptent des *oloshas* (prêtres) initiés traditionnellement, mais seulement après les avoir réinitiés selon la ligne *lukumí* » (juin 1997).

De cette façon, les initiés à la religion *lukumí* revendiquent une spécificité qui ne se réduit pas à une origine commune africaine (être yoruba). La religion traditionnelle yoruba ou culte « *anago* », comme on l'appelle de plus en plus aux États-Unis¹², ne peut pas être pensée comme culte originel, source de toutes les autres formes religieuses dans la diaspora. Il ne suffit pas de retourner simplement aux racines africaines pour effacer les influences occidentales, car il n'y a plus de racines. La critique de la « pureté » de la tradition en pays yoruba devient ainsi l'un des instruments principaux pour réaffirmer la légitimité de la tradition *lukumí* et des cultes de la diaspora : « Il est très naïf de penser que le colonialisme n'a pas eu d'effet sur le pays yoruba. Le culte de Babalu Aye, par exemple, a été banni du Nigeria par les Anglais qui le considéraient responsable de la propagation de la variole » (Baba Eyogbe).

Aucune région n'a donc le monopole de la tradition, car l'Afrique, comme les pays de la diaspora, a souffert des transformations importantes qu'a entraînées le colonialisme européen. Nul ne peut alors donner de leçons aux autres, ni montrer le chemin vers la « pureté » du culte : « Nous avons beaucoup à apprendre de nos frères africains, et eux, ont beaucoup à apprendre de nous. » L'autorité religieuse revendiquée par les Yorubas, notamment à travers la figure de l'Araba d'Ifé¹³, n'est pas reconnue par les « Yorubas » de la diaspora. Aux prétentions hégémoniques de la religion yoruba, qui présentent l'Araba d'Ifé comme le chef religieux de toutes les modalités de culte yoruba (*lukumí*, *candomblé*, *shangó*, etc.), les initiés aux cultes afro-cubains opposent leur vision de la tradition et leur spécificité religieuse :

« Nos ancêtres ont développé la religion *lukumí* il y a des siècles, dans les plantations de Cuba. La religion que nous pratiquons aujourd'hui est bien une religion d'origine yoruba, mais elle est le produit de circonstances spéciales dans le nouveau Monde. [...] Pour cela, il faut que l'Araba d'Ilé-Ifé, l'Oni [le roi] d'Ilé-Ifé et tous les autres chefs traditionnels du Nigeria, reconnaissent que notre tradition est aussi légitime que la leur ! » (Olomide).

La lutte pour le monopole de la tradition s'articule ainsi autour du discours des origines et de la pureté du culte. La diaspora semble constituer l'élément déclencheur de la dégradation de la tradition. Si les cultes afro-américains représentent, aux yeux des Yorubas, des formes « dégénérées » de la religion originelle africaine, la diffusion de la religion *lukumí* (cubaine) aux États-Unis a entraîné, elle aussi, une perte des traditions, qui étaient maintenues à Cuba grâce au contrôle des communautés de culte. Ainsi, les initiés à la « religion traditionnelle africaine » concentrent leurs efforts pour

¹² Le terme *anago* fait référence aux Yorubas qui habitent de nos jours le territoire du Bénin. Ce terme est depuis longtemps associé, dans la littérature ethnologique, aux modalités de culte considérées comme traditionnelles. En effet, le terme *nagô* désigne au Brésil les maisons de culte censées être les dépositaires de la tradition africaine. Or, paradoxalement, ce terme était utilisé par les Fon pour désigner leurs ennemis yorubas et tirerait son origine du terme *inagonu* (« pouilleux »). Ce mot s'est transformé ensuite en *anagonu*, puis en *nago* (Cornevin in Ceccaldi 1979 : 178).

¹³ L'Araba est le chef des babalawos (devins) en pays yoruba (Nigeria). L'Araba d'Ifé est considéré comme une sorte de « pape » du culte d'Ifá, car la ville d'Ilé-Ifé est censée être le berceau de la civilisation yoruba.

rétablir la « vraie » religion africaine dans l'élaboration d'un culte indépendant, l'Ifaïsme. De cette façon, le culte d'Ifá, qui a toujours été intimement lié au culte des *orishas*, se métamorphose en culte suprême, en seul dépositaire de la « vraie » tradition yoruba. Et si le culte d'Ifá constitue l'origine commune de tous les autres cultes liés au « système yoruba », la reconnaissance d'une autorité centrale, incarnée par l'Araba d'Ifé, s'impose à l'ensemble des fidèles des *orishas* dans le monde. La remise en question de cette autorité devient donc un facteur central dans le processus de légitimation de la tradition afro-cubaine : « Trop longtemps nous avons dû écouter des gens qui ne faisaient pas partie de notre culture nous dire que nous suivons un culte 'magico-religieux' au lieu d'une véritable religion. Trop longtemps nous avons dû écouter des gens de la 'Terre Mère' nous dire que le Lukumí n'est pas une religion, comme leur Ifaïsme » (Olomide).

Cette polémique entre la religion traditionnelle africaine et le culte *lucumí* a trouvé un terrain privilégié lors de l'organisation de la V^e Conférence mondiale sur la tradition et sur la culture des *orishas* (COMTOC), qui s'est tenue en août de 1997 à San Francisco. Ces conférences, dont la première a été organisée en 1981 dans la ville d'Ilé-Ifé (Nigeria), visent à réunir les chefs religieux d'Afrique (limités au pays yoruba, considéré comme le seul berceau de la tradition) et ceux de la diaspora américaine, dans le but d'unifier la tradition des *orishas* et de lutter, selon les propos des organisateurs, « contre la fragmentation de la religion africaine dans le monde ».

Aujourd'hui, le mouvement des Conférences mondiales sur la tradition et sur la culture des *orishas* s'organise entre un courant qui cherche à se légitimer par rapport à la terre des origines (à savoir, le pays yoruba et, surtout, Ilé-Ifé, le berceau mythique de tous les Yorubas) et un autre courant qui cherche à perpétuer une suprématie déjà historiquement instaurée par l'alliance entre les chefs religieux de la diaspora et certains ethnologues, comme c'est le cas au Brésil¹⁴.

Aux États-Unis, on retrouve donc une opposition entre la valorisation de l'identité religieuse yoruba, élue comme modèle de la tradition, et la perpétuation de la tradition religieuse liée à la diaspora américaine. Comme au Brésil, on assiste à la confrontation entre les nouveaux convertis, c'est-à-dire les Noirs américains qui cherchent à se construire une nouvelle identité africaine, et les initiés aux cultes afro-cubains qui défendent leur propre idée de la tradition. Cette opposition n'est pas dépourvue d'enjeux politiques et de tensions ethniques qui s'articulent autour du monopole de la « vraie » tradition.

Un *cabildo* pour les *lucumís*

En réponse aux discriminations des organisateurs de la V^e Conférence mondiale sur la tradition et sur la culture des *orishas*, qui n'ont pas invité la communauté *santera* américaine, les initiés à cette religion cubaine ont entrepris un processus indépendant d'unification pour se libérer de la tutelle yoruba. Ainsi, depuis mars 1997, les appels à une réunion des pratiquants *lucumís* se poursuivent sur le Net.

Selon Baba Eyogbe, le créateur de l'ilé électronique d'OrishaNet, le processus nécessaire de standardisation du culte *lucumí* se heurte à deux réalités : l'actuelle décentralisation, avec des maisons de culte qui réalisent les rituels de façon différente, et l'absence d'une autorité centrale.

Mais, dans les discours des leaders *lucumís*, la standardisation n'implique pas nécessairement une « autorité centrale ». Pour contrer les revendications

¹⁴ Voir à ce sujet Capone 1996.

hégémoniques des Yorubas, les *lucumis* américains défendent la multiplicité de leur tradition religieuse. S'il y a tradition, elle est une tradition plurielle. La standardisation ne constitue pas un « retour à la Terre Mère », mais une sorte d' « orthodoxisation » des différentes pratiques afro-américaines, chacune avec sa tradition spécifique. Il convient donc d'enregistrer et d'archiver les variantes qui font la différence entre « le système de Matanzas, le système de La Havane, le système de Bahia et le système Ilé-Ifé » : « Le savoir cosmologique devrait être enseigné par des *oluwo*s (prêtres du plus haut rang) et enregistré pour la postérité » (Omotekun).¹⁵

L'attitude anti-diaspora des organisateurs de la V^e Conférence (COMTOC) de San Francisco a provoqué la réaction des *lucumis* américains qui critiquent cette discrimination « afrocentrique ». Les Yorubas ne peuvent pas revendiquer le monopole d'une tradition qu'ils ont perdu et qui a été préservée dans la diaspora grâce à une adaptation nécessaire et « stratégique ». La réponse aux attaques yorubas consiste alors dans la création d'un *Egbe Lukumi* (communauté afro-cubaine) à travers un nouveau site web, qui devient le site officiel de l'Organisation pour l'Unité Lukumi (OLU). Sur ce site on trouve un forum de discussion, une liste de bénévoles pour l'organisation de la réunion des *lucumis* (*Lukumi Gathering*), ainsi qu'une page de conférence « *on line* » (*chat room*).

Mais pour répondre plus efficacement aux prétentions des Yorubas, il faut aussi démontrer l'antériorité des traditions liées à la diaspora :

« Si l'on regarde au Brésil et à Trinidad, deux pays qui n'ont eu aucun rapport d'échange religieux avec Cuba, on peut voir comment leurs traditions religieuses sont très proches de celles pratiquées à Cuba. [...] Souvent, elles présentent des similitudes que l'on ne retrouve pas dans le Nigeria contemporain. Cela nous suggère que les formes de culte aux *orishas* du Nouveau Monde constituent des traditions plus anciennes, nées d'un même ancêtre commun et qui sont restées intactes, plutôt que le résultat d'innovations dans le Nouveau Monde, tel que le voudraient les Néo-Africains » (Willie Ramos).

Il faut donc commencer à unifier la *Regla Lucumí*, afin de se confronter ensuite aux Yorubas et aux Brésiliens, qui représentent, du point de vue quantitatif, une tradition religieuse également importante. La réunion proposée aura comme objectif la standardisation des règles de la religion *lucumí* et non l'établissement d'une hiérarchie religieuse. On prêche donc le retour aux *cabildos*, les associations des Africains et des descendants d'Africains à Cuba pendant l'époque coloniale, comme une façon de réunir les aînés pour délibérer sur la religion. Le conseil des aînés s'oppose ainsi à une autorité centrale, une sorte de « pape » pour tous les « descendants des Yorubas », qui est proposé par les Yorubas dans la figure de l'Araba d'Ilé-Ifé (le chef du culte à Ifá au Nigeria).

Mais, comment discuter de la religion *lucumí* sans prendre en considération les dépositaires de la tradition à Cuba ? Comment organiser ce conseil religieux, si la moitié des aînés se trouve à Cuba et l'autre moitié en exil aux États-Unis ?

Le « *cabildo* du nouveau millénaire » sera alors nécessairement virtuel : plusieurs participants à la discussion sur OrishaNet suggèrent l'utilisation du Net pour permettre la communication entre les deux groupes (cubain et américain)¹⁶. Une fois

¹⁵ Les citations font référence au débat sur le Net, dans le « Guestbook » d'OrishaNet, à partir d'août 1997.

¹⁶ Cette proposition doit faire face, bien évidemment, à l'impossibilité pour les Cubains d'utiliser de la même façon et avec la même facilité les nouvelles technologies. Il faut tenir compte aussi des enjeux

choisis les représentants de chaque branche de la tradition *lucumí*, la rencontre pourrait se faire dans un lieu qui maintienne des relations diplomatiques avec Cuba et avec les États-Unis, déjouant de cette façon les pièges politiques de l'embargo américain anticastriste.

L'Eglise Lukumi de Babalu Aye

Dans ce mouvement pour l'unification et la standardisation de la religion *lucumí*, une organisation religieuse semble assumer un rôle central : la *Church of the Lukumi Babalu Aye* de Hialeah, en Floride. Créée en 1974, cette Eglise a été le premier culte d'origine africaine à être reconnu par l'Etat américain en tant que religion légitime. Elle est également parvenue à faire admettre, par une action en justice, le droit des fidèles de cette religion à sacrifier des animaux pour leurs dieux. Le jugement du 11 juin 1993, en faveur de l'Eglise du Lukumi Babalu Aye contre la ville de Hialeah, a marqué un moment historique dans le processus de légitimation de la religion *lucumí* aux États-Unis.

Ce sont donc les prêtres *lucumís*, et notamment l'un des fondateurs de cette Eglise, Ernesto Pichardo, qui ont été les premiers à lutter pour la pleine reconnaissance du droit à pratiquer librement les rituels de la religion d'origine africaine et pour que cesse la discrimination contre ses pratiquants. Mais, si cette Eglise est le symbole de la lutte pour la liberté religieuse aux États-Unis, elle constitue aussi la première tentative d'une organisation en *cabildo*. L'Eglise du Lukumi Babalu Aye réunit, en fait, les aînés de la religion *lucumí*. Environ quatre cents parmi les *babalawos*, les *oriatés* et les *oloshas* (initiés) de Miami et d'autres régions des États-Unis sont reconnus comme membres effectifs de son clergé. La structure religieuse est formée par un conseil d'Ifá et des *orishas*, qui réunit les aînés ayant au moins quarante ans d'initiation, et un conseil des *oriatés*, prêtres de haut rang ayant entre vingt et trente ans d'initiation. Le but de ces conseils est d'établir des règles pour chaque lignage (chaque tradition) *lucumí*. Il n'y a donc pas un projet d'unification effective des pratiques religieuses, mais plutôt un effort vers la standardisation de ces pratiques dans le respect d'une tradition multiple : « En tant qu'union, l'Eglise n'interfère pas dans les normes de chaque maison de culte et dans les stratégies politiques internes. Nous nous concentrons sur les problèmes communs qui ne peuvent pas être résolus facilement par une seule maison de culte. [...] L'institution doit être complémentaire à la maison de culte et ne pas essayer de la remplacer. Le chef de la maison reste en charge du groupe de culte » (Ernesto Pichardo).

Avant de délivrer un certificat de membre de son clergé, l'Eglise mène une longue enquête sur la carrière religieuse du candidat, afin d'établir où et qui a « fait » son *ocha* (son initiation) ou son Ifá. L'Eglise lutte aussi pour la pleine reconnaissance des rituels *lucumís* en tant que rituels religieux comme les autres. Leurs rites funéraires sont déjà acceptés dans les pompes funèbres et dans les cimetières de plusieurs villes américaines, et ils commencent à organiser les premières cérémonies de mariage et de baptême dans la religion *lucumí*.

Mais si l'Eglise *lucumí* essaye de préserver la pluralité des traditions religieuses dans la diaspora, elle n'échappe pas à un désir d'orthodoxisation. Ainsi, à l'unité des *lucumís* correspond un projet d'uniformisation de l'enseignement religieux :

politiques qui sous-tendent les rapports, parfois très difficiles, entre les *lucumís* de Cuba et les *lucumís* des États-Unis, en leur majorité anticastristes.

« Ceux qui seront élus dans le conseil peuvent nous aider en établissant des règles et, notamment, en écrivant des livres sur nos rituels et sur la forme adéquate de les réaliser. Ces livres ne pourront être accessibles qu'à ceux qui sont initiés et enregistrés auprès de la *Church of the Lukumi*, ou dans n'importe quel autre centre qui fonctionne en tant qu'extension de cette Église dans le monde. Nous avons besoin de ces livres, car nous savons combien il est difficile d'obtenir les informations » (Omotekun).

Comme dans d'autres pays de la diaspora, la standardisation ne peut pas se dissocier de l'orthodoxisation d'une religion dont les pratiques sont, depuis toujours, extrêmement fragmentées. L'établissement d'un *corpus* écrit des pratiques et du savoir cosmologique, réunis dans une sorte de livre sacré, semble être le seul chemin vers la reconnaissance définitive des cultes afro-américains en tant que religion.

Communauté « virtuelle » ou communauté « physique » ?

Sur le réseau cybernétique d'Internet, on retrouve donc toutes les tendances actuelles du mouvement de réafricanisation à l'origine de la diffusion des religions d'origine africaine aux États-Unis. À travers le Net, les initiés et les sympathisants de ces religions se rencontrent, échangent des informations et perfectionnent leurs connaissances. Sur les écrans des moniteurs, la tendance à la création d'un réseau international des pratiquants des religions d'origine africaine, préfigurée par les Conférences mondiales sur la tradition et sur la culture des *orishas*, commence à devenir une réalité. De plus en plus d'initiés à l'un des cultes de la diaspora cherchent à établir un contact avec des membres d'autres traditions. C'est donc sur la Grande toile mondiale (*World Wide Web*) que se dessinent les lignes des changements futurs dans l'univers des religions afro-américaines.

Nous avons vu comment le réseau cybernétique facilite le « bricolage » entre univers différents. Ainsi, la religion des *orishas* peut se reconnaître dans les religions liées à la nature et à la « Terre Mère » des Indiens américains ou des Néo-sorciers, grâce à un même désir d'entrer en harmonie avec l'univers. Par les voyages virtuels sur le Web, on entre en contact avec une « sagesse ancestrale », qui aurait permis aux sociétés « traditionnelles » de vivre en harmonie avec la nature et avec les autres¹⁷. Cette sorte de « paradis perdu », longuement chanté par les défenseurs d'un certain candomblé, est aujourd'hui véhiculée par le moyen de communication le plus moderne. Dans ce « bricolage » symbolique incessant, l'Afrique est constamment repensée. On mobilise ainsi le passé en reconstituant stratégiquement une mémoire qui permet de recréer une origine et une histoire plus « présentables » et plus valorisantes. C'est ce que font les Noirs américains lorsque, pour effacer l'infamie de l'esclavage, ils retissent des liens avec la terre mythique des origines.

En outre, la recherche du contact avec l'autre semble constituer l'une des caractéristiques principales de l'utilisation d'Internet par les pratiquants ou les sympathisants des religions d'origine africaine. On ne visite pas simplement un site

¹⁷ Ces voyages virtuels semblent reproduire une logique commune aux cultes « traditionnels » d'origine africaine : le retour en Afrique, le voyage aux sources de la culture, plus qu'une réelle recherche des éléments perdus d'une tradition, constitue l'un des éléments principaux d'un processus de légitimation et d'accumulation de prestige parmi les initiés. Cette légitimation découle de l'entrée en contact avec la terre de la « tradition », plutôt que d'une réelle épuration des pratiques religieuses. Voir, à ce sujet, Capone 1998.

web tel qu'OrishaNet ; on cherche à entrer dans un réseau et à se sentir comme faisant partie d'un groupe. Même s'il s'agit d'un groupe virtuel, un *ilé* électronique.

En effet, la notion de réseau et la circulation des médiums entre les différentes modalités de culte sont à la base de l'expérience religieuse afro-américaine. Les maisons de culte du *candomblé*, par exemple, sont généralement liées entre elles par des rapports de filiation religieuse : à une maison mère correspondent plusieurs autres maisons, issues de la première. De cette façon, les initiés sont capables de retracer les liens d'une parenté religieuse qui remonte souvent à plusieurs générations. Cet exercice de « généalogie religieuse » leur permet d'établir un réseau entre *terreiros* (maisons de cultes) appartenant à une même tradition (« nation »). Mais on peut aussi élargir ce réseau aux *terreiros* « amis » qui, même s'ils n'appartiennent pas nécessairement à la même « nation » de *candomblé*, sont liés à elle par des liens anciens. Fréquemment, les initiés de ces *terreiros* se rendent visite les uns les autres, participent aux cérémonies publiques ou aux rituels privés, se consultent lors d'une initiation particulièrement difficile. Ils forment ainsi un véritable réseau à l'intérieur duquel les informations circulent avec une rapidité parfois étonnante.

De même, la circulation - d'informations ou d'individus - semble être une des caractéristiques principales de ces phénomènes religieux. La « mobilité religieuse » constitue une constante dans l'expérience du médium : si avant l'initiation, il entretient une relation ambivalente avec l'esprit ou l'*orisha* qui le force à se soumettre à sa volonté, après l'initiation, il entre souvent en conflit avec la hiérarchie religieuse à laquelle il est soumis. Cette renégociation constante des liens de dépendance entre initié et initiateur (Capone 1997) semblerait trouver son correspondant dans l'errance religieuse caractéristique d'une certaine « religiosité New Age ».

Or, si l'on constate que, dans les grandes métropoles du Brésil ou des États-Unis, on cherche aujourd'hui à se construire une identité religieuse, produit d'un bricolage constant, dans une sorte de « syncrétisme en mouvement » caractérisé par le déplacement, la circulation, la renégociation des identités religieuses, ce phénomène était déjà présent depuis longtemps dans les cultes afro-américains. L'idée d'expérimentation occupe ici une place centrale : l'accumulation des pratiques peut faire avancer (« évoluer ») l'individu vers l'aboutissement de son être. On fait l'expérience de la différence (les autres religions, les autres traditions) pour arriver à se construire sa propre expérience religieuse. C'est le cas à Cuba ou au Brésil. Mais, malgré le passage fréquent d'une modalité à l'autre des cultes afro-brésiliens, chaque adhésion à un nouveau centre implique le développement d'un sentiment d'appartenance au groupe. En revanche, dans la « religiosité New Age », on revendique une organisation en réseau, en dehors de toute organisation hiérarchique. On pourrait donc penser que, au moins pour une partie des visiteurs d'OrishaNet, et notamment pour ceux qui ne font pas partie d'une maison de culte, c'est de cette façon que l'appartenance à la communauté de culte est pensée. Une sorte de communauté virtuelle, au lieu d'une communauté physique. Mais cela ne représente qu'une minorité.

La plupart des internautes qui se connectent à OrishaNet sont des initiés, membres d'une maison de culte ou prêtres de haut rang. Ils utilisent le moyen de communication offert par Internet comme ils utilisaient les commérages¹⁸ autrefois,

¹⁸ La pratique des commérages (appelée au Brésil *fluxico-de-santo*) constitue un instrument de contrôle politique très important dans les *terreiros*. Les conflits sont toujours canalisés par cette critique incessante de tout ce qui s'oppose au modèle dominant de la tradition. C'est aussi un formidable moyen de communication.

pour porter leurs attaques ou mettre en place leurs stratégies d'affirmation. Les polémiques liées aux différentes visions de la tradition africaine ou afro-américaine montrent comment les « *cybersanteros* » se considèrent membres d'une communauté, qui ne se limite plus au simple groupe de culte ou à son propre lignage religieux. Les échanges entre maisons de culte ou entre familles religieuses, existant depuis toujours au Brésil ou à Cuba, prennent de nouvelles formes grâce à la grande efficacité de cet outil technologique. Ainsi, les réseaux d'entraide, à la base des familles de religion et des groupes de culte, se multiplient sur les autoroutes cybernétiques. De ce fait, Internet ne semble pas être ce « média de la solitude » que l'on présente trop souvent dans les journaux. Il constitue, en revanche, un espace qui permet la prise de conscience de l'altérité et des liens sociaux, un espace où le côté interactif est beaucoup plus prononcé que ce que l'on imagine.

Vivre la religion sur Internet n'implique pas l'effacement des réseaux traditionnels, car l'apprentissage sur le Net ne saurait pas remplacer l'interaction directe avec les aînés :

« Il est très difficile de donner une idée de cette religion à ceux qui ne la connaissent pas par le biais d'un moyen aussi abstrait qu'Internet. La plupart des conversations dans ce forum de discussion ont une tendance à l'abstraction. Cela est quand même amusant, étant donné que cette religion n'est pas vraiment une religion abstraite, mais une religion basée sur l'expérience directe et sur l'action. Pour nous, cette expérience directe est plus importante que n'importe quelle abstraction » (Baba Eyogbe).

Les mêmes attitudes valorisées dans les religions d'origine africaine, telles que le respect et l'obéissance vis-à-vis des aînés, la prétendue tolérance et le sectarisme manifeste, se retrouvent dans les interactions du monde virtuel. Les mêmes enjeux, liés à la tradition et aux stratégies politiques d'affirmation qui animent les discussions dans les maisons de culte, sont reproduits dans les forums cybernétiques.

De plus, c'est grâce à Internet, et notamment au rôle joué par OrishaNet, que l'Eglise Lukumi Babalu Aye est en train de devenir la première organisation religieuse ayant comme but déclaré l'orthodoxisation des pratiques religieuses des *lucumís* cubains et américains. Par ses interventions dans le forum de discussion d'OrishaNet, Ernesto Pichardo a imposé le respect de son Église à la plupart des fidèles de la religion *lucumí*, qui ont trouvé dans cette organisation une instance efficace de légitimation. La reconnaissance de l'initiation et du lignage religieux auquel l'initié appartient, grâce à l'affiliation à l'Eglise Lukumi Babalu Aye, permet de faire le tri entre les vrais initiés et les « simulateurs ». On passe, de cette façon, d'une communauté virtuelle à une communauté physique.

Entre « globalisation » et « créolisation »

Mais la communauté de pratiquants de la religion des *orishas*, peut-elle encore être pensée comme une communauté « physique », inscrite dans des frontières, nationales ou ethniques ? Son insertion sur Internet ne préfigurerait-elle pas une nouvelle réalité ? Comment analyser cette imbrication du « virtuel » et du « physique » ?

Internet semblerait incarner ce que Ulf Hannertz (1989) a appelé un « *global ecumene* », c'est-à-dire un « *world of movement and mixture* » caractérisé par des interactions transnationales et par un flux continu d'images, d'objets, d'informations qui mettent en communication des cultures très différentes. Or, cette « globalisation »

n'a pas comme seul résultat une homogénéisation culturelle, mais elle permet aussi un mouvement contraire de « créolisation » ou d' « indigénisation », avec l'apparition de nouvelles synthèses culturelles : on reviendrait ainsi de la globalisation à une localisation de la production culturelle (Foster 1991 : 236).

Mais cette « localisation » n'est plus simplement le produit d'un groupe ethnique à l'intérieur d'un État national. Dans le cas en question, elle acquiert, au contraire, une dimension transnationale : le *lucumí* n'est pas nécessairement cubain ou cubain-américain, car on peut être *lucumí* et vénézuélien ou *lucumí* et mexicain. De même pour la « religion traditionnelle africaine », où un juif américain peut devenir un *babalawo* (devin) respecté qui initie d'autres *babalawos*, américains ou bien européens¹⁹. Un savoir « local » (la religion des *orishas*) se métamorphose ainsi en une culture ouverte à tous, indépendamment des frontières nationales ou ethniques. Les « frontières » de cette communauté transnationale seraient alors marquées par l'initiation religieuse, par la renaissance dans une communauté de croyants. A une identité culturelle « acquise » par la naissance (être américain ou européen), on ajoute une nouvelle identité « choisie » (être *lucumí* ou *anago*). Ce sont les rites – et notamment le rite de passage de l'initiation – qui définissent l'entrée dans cette communauté transnationale²⁰.

Les efforts vers une standardisation des cultes semblent aussi marquer un processus d'orthodoxisation de ces phénomènes religieux, mettant en scène, nous l'avons vu, les différentes visions d'une tradition africaine. Comme Robert Foster (1991 : 239) le souligne, les tentatives d'imaginer une communauté, qu'elle soit nationale ou transnationale, sont toujours accompagnées par un discours sur la « pureté » ou sur la « dégénérescence » des pratiques culturelles, discours indispensable à l'établissement et au maintien de ses frontières. Ces catégories sont aussi au centre des revendications traditionalistes, telles que l'idéologie du *kastom* (« coutume », « tradition ») dans le Pacifique Sud (Babadzan 1988).

Mais, pour définir les limites de cette communauté, il faut aussi développer un « passé », une histoire fondatrice : le mythe du « passé égyptien » pour les Noirs américains ou la « résistance » des Yorubas, qui devient le symbole des identités religieuses *nagô* (Brésil), *lucumí* (Cuba) ou *anago* (États-Unis). L'importance accordée à l'ancestralité permet également la constitution d'une communauté avec ses propres héros et ses propres ancêtres (les Egungun). Une communauté immémoriale et immortelle, car elle façonne et reproduit un discours sur son propre passé.

Internet semble donc défier les frontières de l'État-nation et de l'« identité culturelle nationale » pour proposer de nouvelles identités. Nouvelles mais, en même

¹⁹ Un nombre croissant d'Européens, et notamment d'Espagnols et de Hollandais, se rend aux États-Unis pour se faire initier à Ifá et devenir ainsi des *babalawos*. De cette façon, ils s'inscrivent dans un lignage religieux qui est toujours légitimé par une « origine » africaine. Le fondateur de l'*Ifá Foundation of North America*, Philippe Neimark, qui se présente comme un homme d'affaires juif « qui a gagné son premier million de dollars à l'âge de trente ans » et qui, devenu un *babalawo* de la religion traditionnelle africaine, a initié à Ifá deux candidats provenant d'une maison de culte de Valencia, en Espagne. Cette initiation, réalisée au début 1999 dans son centre de l'Indiana, a été placée sous l'égide d'une traditionnelle famille yoruba de *babalawos*, les Epega. Un souci commun réunissait les Nigériens, les Nord-américains et les Espagnols : sauvegarder la « pureté » des pratiques religieuses liées à Ifá, face à la « dégénérescence » des pratiques des *santeros*.

²⁰ On pourrait penser que ce processus de construction d'une communauté transnationale de croyants de la religion des *orishas* ne fait que reproduire les mécanismes d' « universalisation » à l'œuvre dans d'autres religions, telles que le christianisme ou l'islamisme. Mais les revendications « ethniques » sont encore trop présentes dans la dispute pour imposer un modèle d'orthodoxie et une idée de « tradition » à l'ensemble des croyants. Ce jeu entre « universalisation » et « ethnicisation » me semble constituer, aujourd'hui, une des spécificités de ces phénomènes religieux.

temps, ancrées dans la « tradition », car elles reproduisent des mécanismes déjà présents dans le mouvement de diasporisation des cultes africains en Amériques. Depuis longtemps, l'identité religieuse est en fait déliée de toute identité ethnique : à Cuba ou au Brésil, on peut être un *lucumí* ou un *nagô*, revendiquant ainsi une identité « africaine », tout en restant un Blanc, descendant d'Espagnols ou de Portugais. Internet ne témoigne pas nécessairement des effets néfastes de la « globalisation » : au contraire, elle peut fournir de nouveaux outils à la « tradition ».

Ulf Hannerz (1989) identifie deux courants de pensée qui s'interrogent sur la question de la « globalisation » : d'un côté, les « *radical diffusionists* » qui considèrent que le flux des contenus culturels est toujours orienté du centre (la culture occidentale) vers la périphérie (le reste du monde), menant ainsi à une homogénéisation culturelle ; de l'autre, les « *ecumenicists* » qui soulignent la naissance de nouvelles formes culturelles, des cultures « créolisées ». Or, dans le cas en question, on est en face d'une nouvelle réalité – une communauté transnationale – mais qui s'inscrit dans un (ou plusieurs) modèle(s) de tradition. Cette inscription marque sa continuité avec le passé.

Internet semble donc proposer un défi aux ethnologues : penser une communauté qui n'est plus une communauté de dimensions réduites, liée à un groupe culturel et ethnique bien défini, mais une communauté en expansion, en devenir, qui retrace ses liens avec la « Tradition » et qui met en place ses propres stratégies de légitimation. Une communauté qui fait exploser les limites de nos terrains de recherche classiques pour essayer de penser les interactions entre des réalités proches (candomblé, santería, religion traditionnelle africaine), mais qui ont été traditionnellement traitées de façon indépendante et qui, aujourd'hui, se confrontent, s'opposent, s'allient dans ce processus de renouveau des pratiques « traditionnelles » africaines.

BIBLIOGRAPHIE

ARGYRIADIS, Kali

1997 *La religion à La Havane : actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises*, Paris, EHESS, thèse de doctorat.

AUGE, Marc

1997 *La guerre des rêves. Exercices d'ethno-fiction*, Paris, Le Seuil.

BABADZAN, Alain

1988 « *Kastom and Nation Building in the South Pacific* », in R. Guidieri, S. Pellizi, S. J. Tambiah (éds.), *Ethnicities and Nations : Processes of Interethnic Relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific*, Austin, University Texas Press, pp. 199-228.

BASTIDE, Roger

1960 *Les Religions Africaines au Brésil : vers une sociologie des interpénétrations de civilisations*, Paris, PUF.

BRANDON, George

1993 *Santería from Africa to the New World : The Dead Sell Memories*, Bloomington, Indian University Press.

CAPONE, Stefania

1996 « Le pur et le dégénéré : le candomblé de Rio de Janeiro ou les oppositions revisitées », *Journal de la Société des Américanistes*, 82, pp. 259-292.

1997 *Èsù má se mí o : le pouvoir de la tradition dans le candomblé brésilien*, Université de Paris X-Nanterre, thèse de doctorat.

- 1998 « Le voyage initiatique : déplacement spatial et accumulation de prestige », *Cahiers du Brésil contemporain*, 35-36, pp. 137-156.
- CECCALDI, Pierrette
 1979 *Essai de nomenclature des populations, langues et dialectes de la République Populaire du Bénin*, Paris, CARDAN/CNRS.
- FOSTER, Robert J.
 1991 « Making National Cultures in the Global Ecumene », *Annual Review of Anthropology*, 20, pp. 235-260.
- GERARD, Bertrand-F.
 1994 « La Frontière n'a pas de limites », *Cahiers des Sciences Humaines*, 30 (3), pp. 551-568.
- HANNERZ, Ulf
 1989 « Culture between Center and Periphery : Toward a Macroanthropology », *Ethnos*, 54 (3-4), pp. 200-216.
- KARADE, Baba Ifa
 1994 *The Handbook of Yoruba Religious Concepts*, Maine, Samuel Weiser Inc.
 1995 *Ojise. Messenger of the Yoruba Tradition*, Maine, Samuel Weiser Inc.
- MURPHY, Joseph M.
 1988 *Santería : An African Religion in America*, Boston, Beacon Press.
- TEISH, Luisah
 1985 *Jambalaya : The Natural Woman's Book of Personal Charms and Practical Rituals*, San Francisco, Harper.
- VERGER, Pierre
 1968 *Flux et reflux de la traite de nègres entre le golfe de Bénin et Bahia de Todos os Santos*, Paris, Mouton.

RESUME

Aux États-Unis, les cultes d'origine africaine connaissent de nos jours un essor formidable. A la santería, arrivée avec les Cubains dans les années 60 et 70, et à l'espiritismo portoricain, s'ajoutent à présent la « religion traditionnelle yoruba » (ou *anago*) et l'orisha-voodoo. La confrontation entre différentes versions de la tradition africaine, et les enjeux politiques qui les sous-tendent, trouvent dans le Net un espace privilégié où se dessinent les changements futurs dans l'univers des religions afro-américaines. Les nouvelles technologies semblent être ainsi un outil en plus dans la construction d'une nouvelle communauté de croyants.

MOTS-CLEF : ÉTATS-UNIS – YORUBA – INTERNET – RELIGION AFRO-AMERICAINE – TRADITION – SANTERIA – CULTES AFRO-CUBAINS