

# Changements structurels dans la parenté rituelle *santera* (La Havane/Veracruz)

Kali ARGYRIADIS

S'il semble *a priori* évident que les pratiques religieuses, en se relocalisant, subissent des transformations de différentes natures quand au sens donné à la pratique et aux signes maniés (réinterprétations, resémantisation, « indigénisation »), l'attention se porte moins souvent sur la question des structures de formes d'organisation, dont la reproduction à l'identique n'est en aucun cas garantie dans tous les cas de figure et qui sont contraintes, elles aussi, par les schèmes de sens ou les systèmes de représentations locaux ou nationaux où elles s'implantent.

L'analyse du processus de transnationalisation de la santería cubaine (à partir de l'exemple de sa relocalisation dans le Veracruz, au Mexique, comme une variante parmi d'autres) permet justement de rendre compte de la relation dialectique entre une structure en réseaux transnationaux de parenté rituelle qui nourrit le processus de diffusion « hors groupe » de la santería, évoquant plutôt une homogénéité relative du système, et des contextes locaux qui la reconfigurent complètement. Au-delà du respect d'une certaine « orthopraxie » par les *santeros* de Veracruz, c'est non seulement le sens donné au rituel, à ses symboles et aux charges religieuses de ses participants qui diffère notablement de la version havanaise de la pratique, mais aussi le sens donné à la façon dont se transmettent et s'organisent entre elles ces charges. La question du type de sentiment d'appartenance que sous-tend l'insertion dans un réseau religieux transnational se pose alors : si dans le cas cubain il existe bien de la part de tous les pratiquants une conscience forte des connexions possibles, n'impliquant pas l'interconnaissance directe, dans le cas de Veracruz le lien rituel réticulaire n'est pratiqué et connu que par un nombre restreint d'acteurs « axes ».

## 1. La parenté rituelle à La Havane

L'analyse de cette forme d'organisation est fondamentale, car c'est au départ grâce à une structure en réseau-maillage polycentré que se déploie hors de son contexte d'émergence la santería, ou la *religión* pour reprendre le terme vernaculaire havanais. Dans la capitale cubaine, on utilise en effet ce terme générique pour se référer implicitement à la pratique complémentaire de la santería et de ses différentes spécialisations (divination par les cauris – *diloggun* – ou par le système Ifá, sacrifice d'animaux à quatre pattes, musicien rituel, spécialiste des plantes...), du palo-monte, du spiritisme et du culte des saints et des vierges. Les pratiquants s'appellent eux-mêmes des « religieux ». Les termes *Regla Ocha* ou plus récemment *religión yoruba* désignent la santería lorsqu'il s'agit de mettre l'accent sur le retour aux racines africaines.

Légitimées et patrimonialisées dans les années 1930 par le mouvement afro-cubainiste, puis avec l'avènement de la révolution castriste, les pratiques artistiques liées à la santería et les valeurs de résistance culturelle qui lui sont accolées sont devenues aujourd'hui l'un des paradigmes forts de la construction identitaire nationale cubaine (Argyriadis, 2006), contribuant ainsi à la diffusion de cette dernière, via les initiations, dans toutes les couches de la population. Leur mise en scène touristique concourt aujourd'hui à susciter l'attrait des visiteurs étrangers pour la *religión*, voire leur implication religieuse, depuis que l'île s'est ouverte au tourisme (Argyriadis, 2001-2002, 2007). Parallèlement, depuis les années 1960 les émigrants cubains « religieux » ont initié et donc intégré à leur famille rituelle de nombreux latino-américains et nord-américains qui ont à leur tour fondé des lignages rituels dans leur pays d'origine<sup>1</sup>.

De fait, à La Havane la *religión* n'est plus depuis longtemps l'apanage des descendants d'Africains. Toute personne cherchant des solutions à ses infortunes peut sans entraves, aujourd'hui<sup>2</sup>, avoir recours à des spirites, des *paleros*, des *santeros*, des *babalaos* (spécialiste de la divination par Ifá) cette offre s'ouvrant plus récemment à des pratiques issues du new age (Karnououh, 2011). Chacun propose des thérapies uniques, adaptées à chaque cas particulier, et il est fréquent de voir un spécialiste de l'une des modalités citées envoyer son interlo-

1. Pour les États-Unis, voir Capone (2005) et pour le Mexique, Juárez Huet (2007).

2. Il n'en était pas de même il y a vingt ans, à l'époque où toute pratique religieuse était fermement stigmatisée par le régime castriste. Voir à ce sujet Argyriadis (1999).

cuteur chez le spécialiste d'une autre modalité, à l'hôpital ou même à l'Église catholique.

Quel que soit le spécialiste consulté, les individus en crise reçoivent toujours un type de discours qui se focalise sur l'idée que ce sont les autres, et plus précisément les autres proches (membres de la famille, amis, conjoint), qui sont la cause directe ou indirecte du problème. D'autres personnages appelés à devenir familiers leur sont substitués en guise de thérapie : des esprits de morts de différentes nationalités constitutives de l'imaginaire de la construction identitaire cubaine, comme les Congos<sup>3</sup>, les Espagnols, les Haïtiens ou les Gitans (mais rarement des ancêtres directs), ou encore des *orichas* (divinités d'origine yoruba appelées aussi *santos*) sous l'une ou l'autre de leurs différentes facettes, qui dictent alors à la personne des règles de conduite personnalisées.

Les Havanais choisissent avec soin la ou les personne(s) qui vont « s'occuper d'eux religieusement » (*atenderlos religiosamente*), et qu'ils appelleront parrain ou marraine. En effet, le parrain idéal est décrit comme un ami sincère, et, surtout, comme un second, voire même un « véritable » parent, qui a « accouché de lui dans la *religión* », ce qui provoque souvent la jalousie des parents biologiques, lesquels, à Cuba, ne peuvent en aucun cas devenir parrains de leur progéniture.

Il existe un grand nombre de cas de *religieux* qui se contentent de niveaux d'implication minimaux, temporairement ou pour toujours. Mais la logique du système conduit tôt ou tard à effectuer des initiations, c'est-à-dire à incorporer et fixer profondément et irréversiblement le lien qui unit la personne à ses entités d'une part (médiatisées à travers le corps et un ensemble d'objets), ainsi qu'à l'ensemble de ses parents rituels, ou « famille de religion », d'autre part. La famille de religion (les parrains, les *ayubbón* ou second(e) parent rituel, leurs parrains respectifs, les « frères et sœurs de religion », les éventuels futurs filleuls...) constitue l'unité de base d'un vaste réseau de relations connectant entre eux inextricablement les lignages rituels.

Au sein de ce réseau, les charges rituelles indispensables au culte ne peuvent être acquises dans leur totalité par une seule et même personne. Il est par exemple inconcevable qu'une personne habilitée à entrer en transe puisse pratiquer la divination par Ifá et vice versa. C'est cette même règle qui rend non pensable l'initiation par la mère ou le père biologique du novice. Elle trouve sa source dans le mythe

.....  
3. L'orthographe cubaine a été retenue ici car ce terme fait référence à tout ce qui, pour les Cubains, est en rapport avec le palo-monte ou avec une origine « bantoue » supposée, débordant largement la stricte dénomination « kongo ».

de la division des savoirs et des pouvoirs par le dieu législateur: «Olofin a réparti la connaissance entre toutes les têtes», répètent souvent les *babalaos* (Menéndez, 1995), qui manifestent une véritable répugnance pour la coercition ou l'institutionnalisation de leurs pratiques, et ce malgré la création récente d'associations tentant d'asseoir le pouvoir local et transnational de certains d'entre eux<sup>4</sup>.

Cette règle implique donc que la collaboration ou la complémentarité entre «religieux» soit indispensable pour réaliser les cérémonies. Elle induit aussi la possibilité d'un déplacement de la hiérarchie initiale qui place les anciens initiés (*mayores*, les «aînés») au-dessus des plus jeunes et des novices: ainsi, si une filleule s'initie au premier grade rituel du système divinatoire Ifá avec le même parrain que sa marraine *de santo* par exemple, elle devient, «en Ifá», la sœur de sa marraine et non plus sa filleule. De surcroît, cette spécialisation n'étant pas accessible aux femmes à un plus haut niveau, si au lieu d'une filleule c'est un filleul qui s'initie aux grades rituels suivants, il occupera «en Ifá» une position définitivement supérieure à celle de sa marraine (voir figure 5 p. 111) et texte de Capone et Frigerio dans cet ouvrage). D'autre part, la grande majorité des «religieux» cumulent les initiations dans les modalités de culte complémentaires en présence, comme le palo-monte, le spiritisme, mais aussi dans les loges maçonniques ou les loges d'une société secrète masculine cubaine: la société secrète abakuá. Ce phénomène démultiplie les possibilités de variation de statuts et positions selon les contextes rituels et étend d'autant plus le réseau de relations des pratiquants: tout comme si au lieu d'avoir deux géniteurs, chacun en possédait quatre ou cinq (voir figure 6 p. XII du cahier central).

Le parrain ou la marraine, au sein de la famille de religion, ne sont donc pas considérés ni se considèrent eux-mêmes comme des guides ou des chefs dont l'autorité serait incontestable. Ils sont plutôt des «points focaux», des pôles «où converge, par où transite l'ensemble des relations» (André, 1987, p. 39). Véritable agence de renseignements, le «point focal» ou «acteur axe» de chaque famille rituelle consacre une grande partie de son temps, en dehors des consultations particulières et de la réalisation des rituels, à mettre ses filleuls en rapport les uns avec les autres pour activer les échanges de services indispensables à la vie quotidienne havanaise. La plupart des lignages rituels intègrent, quelle que soit leur taille, un panel de professions et de statuts sociaux très large qui permettent le cas échéant de résoudre

4. Voir à ce sujet Argyriadis & Capone (2004) et Argyriadis & Juárez Huet (2008).

moult problèmes pratiques, le tout s'étendant aujourd'hui largement hors des frontières de l'île grâce aux migrations et aux initiations d'étrangers.

Il existe réellement, pour les Cubains au moins, une façon de vivre et de « se penser » comme membre de réseaux rituels transnationaux (au sens de Levitt, 2004, c'est-à-dire sans forcément se déplacer physiquement), comme « voisins » dans un espace de relations multiterritorialisé et dont les ancrages territoriaux sont mouvants, où les référents sont moins les lieux que les personnes et leur position respective – mouvante également – au sein de ces réseaux. Ce mode de fonctionnement particulier inclut une conscience aiguë des liens potentiellement activables, mêmes si ces derniers ne sont pas connus directement, ce que M.-A. Falzon a également nommé « sentiment de transnationalité » (2003). Ainsi, les *santeros* cubains et beaucoup de leurs filleuls européens et américains se saluent-ils toujours en commençant par égrener la liste de leurs ascendants, collatéraux et alliés rituels, jusqu'à trouver la connexion qui les relie l'un à l'autre. Ce système permet également à chacun d'accéder aux ressources considérées selon les époques comme essentielles pour la pratique, comme dans le cas de ce *babalao*, qui raconte en 2005 comment il s'est procuré une édition ancienne de William Bascom sur la langue yoruba : « C'est un ami à moi *babalao* qui me l'a apporté. Je suis le deuxième parrain de son père. Il est mon *ecobio* [frère rituel dans la société secrète *abakudá*], il est *babalao* et son papa est *mocongo* [grade rituel *abakudá* important] de ma loge. Ils vivent à Miami, il est *mocongo* de ma loge et je suis son deuxième parrain d'Ifá. »

On peut donc, dans ce cas, parler d'un réseau transnational polycentré de parenté rituelle dont la plus petite échelle serait l'ensemble formé par des frères et sœurs de religion et leur parrain commun (sachant que chaque membre peut appartenir à plusieurs unités de base et devenir parrain à son tour), et dont l'échelle la plus grande serait l'ensemble des liens existants entre « religieux », incluant aussi bien les liens d'alliance que ceux de rivalité<sup>5</sup>. Or, dès la plus petite

---

5. Voir à propos des nombreuses rivalités qui animent ce réseau la contribution de S. Capone et A. Frigerio plus loin dans cet ouvrage. C'est à cette échelle que l'on trouve les acteurs « nodaux » du réseau : des pratiquants qui non seulement cumulent les initiations « classiques » cubaines décrites ici et fondent leur propre lignage rituel, mais qui se sont aussi aventurés dans d'autres modalités proches, comme la « religion yoruba » nigériane, le vodou haïtien ou le candomblé brésilien. Souvent issus des milieux artistiques, parfois militants panafricanistes, se présentant toujours comme des chercheurs, voire comme des anthropologues, ce sont eux qui fondent des associations, rédigent des ouvrages, animent des sites internet, organisent des rencontres inter-

échelle, ce réseau peut être transnational et inclure des membres de nationalités différentes et/ou habitant des lieux différents.

## 2. Le réseau et ses impasses : Veracruz comme fin de ligne

---

Ce système, qui semble se suffire à lui-même et se reproduire hors de l'île à l'identique lorsque l'observation se place au niveau de l'échelle la plus large de l'espace de relations, subit en réalité des transformations notables concernant l'implantation et le développement de nouvelles bases ou familles de religion «relocalisées», comme dans le cas du port de Veracruz, au Mexique.

La santería s'est diffusée dans cette ville il y a une quinzaine d'années, à travers différents circuits. Dans un premier temps, par le truchement de temples et de centres spirites implantés depuis le début du xx<sup>e</sup> siècle et dont les *guides*, connectés à des réseaux spirites transnationaux, ont été les premiers à intégrer il y a une trentaine d'années l'image umbandiste (brésilienne) de l'*oricha* Yemayá à leur panel d'esprits, en la transformant en un avatar local de la Santa Muerte : la Jeune Mort Incarnée. Ses adeptes, plus récemment, sont entrés en contact avec des *santeros* pour «approfondir» et compléter leurs rituels. En tant que pratique effective, la *religión* est arrivée à travers les réseaux transnationaux de parenté rituelle *santera* et *palera*, se déployant d'abord depuis la capitale, México, et plus récemment directement depuis La Havane. Mais il convient de préciser qu'elle faisait déjà partie de l'univers familier des habitants du Port, friands des films de *rumberas* exotiques et des chansons populaires cubaines et latino-américaines qui y ont puisé leur inspiration dès les années 1940 (Juárez Huet, 2012). En outre, depuis la fin des années 1980, parallèlement et se croisant en certains points avec le réseau de parenté rituelle, un autre réseau transnational d'artistes et d'intellectuels s'auto-identifiant en tant que «promoteurs de la culture afro-cubaine au Mexique» et proposant des créations s'inspirant du répertoire musical et chorégraphique afro-cubain a largement contribué à enraciner ce dernier comme paradigme de l'héritage africain – ou plus consensuellement caribéen – de l'État du Veracruz (Argyriadis, 2009 ; Rinaudo, 2012). Enfin, de nombreux objets, images et noms de produits manu-

.....  
nationales et voyagent sans cesse, activant à dessein les échanges entre personnes, idées et pratiques et contribuant le cas échéant à la création de nouvelles modalités.

facturés évoquant la santería et le palo-monte sont vendus dans les échoppes spécialisées (herboristeries/lieux de culte/vente de service de consultation divinatoire et de guérison) des marchés de la ville ou sur les autels dans les maisons des « guides » spirités et dévots de la Santa Muerte.

Il existe pour l'instant deux pôles de configuration de la pratique *santera* à Veracruz: un premier où le parrain ou la marraine et ses filleuls reproduisent apparemment les rituels *religieux* cubains en tant que pratique de base dont la cosmologie afférente régit la vie religieuse; et un autre où ces rituels, totalement décontextualisés de leur cosmologie d'origine, s'ajoutent à d'autres issus de systèmes de représentations variés, dans un contexte mexicain où la cosmologie catholique est la seule reconnue comme valide et où le seul espace de semi-légitimité des pratiques non chrétiennes se restreint au marché des biens et services magico-spirituels, communément appelés *brujería* (sorcellerie). Ces pratiques sont réunies dans un même ensemble malgré leur grande hétérogénéité, d'une part par une clientèle qui les consomme de façon cumulative, et d'autre part par une Église catholique qui les combat et les rejette explicitement dans le champ de la superstition et du satanisme.

Le premier pôle est très peu représenté à Veracruz en tant que pratique collective. Il existe bien quelques *santeros* ou *paleros* cubains, mexicains, et même brésiliens et dominicains, mais leur espace de relations *religieux* se déploie uniquement hors de la ville: vers Mexico, La Havane et Miami principalement. C'est-à-dire que leurs parrains et autres parents rituels se trouvent en d'autres lieux, et qu'eux-mêmes n'ont pas de filleuls au sens strict du terme. Cependant, ils donnent des consultations et attirent de nombreux clients, qui vont parfois jusqu'à prendre des grades rituels mineurs en guise de « protections », voire jusqu'à s'initier. L'initiation, dans ce cadre, n'est vue que comme un service magico-thérapeutique plus puissant et en aucun cas comme une entrée en prêtrise permettant de fonder à son tour un lignage rituel. La logique de reproduction du réseau rituel se voit donc ici totalement freinée.

Le paradigme de l'échange marchand sous-tend fortement les relations entre les divers prestataires de services « sorciers » de Veracruz et les personnes qui font appel à eux. Certes, les lieux de cultes et de consultation hors marché (en règle générale le domicile du *brujo* ou du *santero*) sont officiellement appelés Temple, Centre ou *llé*<sup>6</sup>. Toutefois, dans la conversation entre pairs, c'est le terme *negocio*

---

6. « Maison » en yoruba, mais ce terme est devenu synonyme de « maison-temple » à Cuba.

(affaire) qui est privilégié. Ainsi, on entend souvent les *brujos* ou les *santeros* du Port se plaindre que les affaires ne vont pas bien à cause de la crise économique, ou encore envisager de diversifier leur offre pour attirer plus de clientèle, ou encore miser sur une publicité adéquate afin de viser un certain type de public. Ce type de relations est tellement prégnant que les termes « frères » (employé dans le spiritisme) et « filleuls » sont parfois remplacés par le terme « clients », lapsus d'autant plus révélateur qu'il se répète avec une grande régularité.

La rivalité elle-même se construit essentiellement autour de l'accusation de « vol de filleuls », comme si ces derniers étaient des biens appartenant en propre au parrain. Sur ce point, les *santeros* de Veracruz font évoluer leur pratique locale sur le modèle fortement hiérarchisé des *brujos* du Port, qui concentrent autorité, connaissances rituelles et pouvoirs en un seul personnage, dont dépend un groupe non fixé de clients ou de « frères », lesquels ne sont pas censés acquérir un quelconque savoir rituel, et éventuellement quelques assistants, maintenus dans un statut de subordonnés. La structure de reproduction de la pratique est ainsi basée sur le modèle du conflit/scission/création d'un nouveau groupe par un leader qui s'auto-affirme comme indépendant et rompt totalement ses liens avec son groupe antérieur, en interdisant à ses fidèles de se rendre dans le Temple ou Centre du ou des rivaux honnis ou de parler avec leurs disciples.

On comprend donc qu'entre les différents spécialistes rituels en situation d'autorité (qu'ils soient *santeros*, spirites, chamanes, adeptes de la Santa Muerte), la concurrence est totale et la collaboration exceptionnelle. Nous sommes bien loin dès lors du modèle « religieux » cubain qui implique pour sa part une obligation de complémentarité (sans pour cela annihiler les conflits, loin s'en faut) et par conséquent une collaboration entre les parties, incluant un changement de position selon les contextes rituels. Or, sans cette collaboration minimale, il n'est pas possible, de fait, de créer une famille rituelle *santera* ou de déployer son propre réseau.

Les *santeros* du Port de Veracruz sont donc à l'intersection de deux systèmes : ils utilisent, capitalisent et puisent aux ressources du réseau *santero* à chaque fois qu'ils ont à faire avec des collatéraux ou des aînés rituels ; mais ils se gardent bien d'insérer leurs filleuls dans ce système, leur bloquant l'accès au réseau en monopolisant le privilège du contact avec les membres de ce dernier. En somme, localement, ils ne sont plus des « points focaux » ou des « axes » par lesquels transitent les relations dans toutes les directions, mais au contraire les sommets d'une pyramide qui ne redistribuent que très partiellement



leur savoir et compétence rituels et relationnels à la base. On peut dire, en ce sens, que leur fonction relève plus de celle de l'acteur « pont » ; ils font bien « lien » entre deux mondes ou deux systèmes, mais ne permettent pas à leurs subordonnés d'entrer directement en relation avec les autres membres du réseau transnational *santero*.

## RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ANDRÉ J., 1987, *L'inceste focal dans la famille noire antillaise*, Paris, Presses Universitaires de France.
- ARGYRIADIS K., 1999, *La religion à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises*, Paris, Éditions des Archives contemporaines.
- ARGYRIADIS K., 2001-2002, « Les Parisiens et la santería : de l'attraction esthétique à l'implication religieuse », *Psychopathologie africaine*, n° 31 (1), pp. 17-43.
- ARGYRIADIS K., 2006, « Les *batá* deux fois sacrés. La construction de la tradition musicale et chorégraphique afro-cubaine », *Civilisations*, n° 51 (1-2), pp. 45-74.
- ARGYRIADIS K., 2009, « Réseaux transnationaux d'artistes et relocalisation du répertoire "afro-cubain" dans le Veracruz », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, n° 25 (2), pp. 119-140.
- ARGYRIADIS K., CAPONE S., 2004, « Cubañía et santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane – Miami) », *Civilisations*, n° 51 (1-2), pp. 81-137.
- ARGYRIADIS K., JUÁREZ HUET N., 2008, « Sobre algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano », in Aguilar A., Argyriadis K., De la Torre R. Gutiérrez C. (dir.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA, pp. 281-308.
- CAPONE S., 2005, *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*, Paris, Karthala.
- FALZON M.-A., 2003, « Translocal anthropology: a contradiction in terms ? », Communication lors des Journées d'étude *Réseaux transnationaux* de l'UR 107, 20-21 octobre, Bondy, IRD.
- JUÁREZ HUET N., 2012, « Lo afro en la industria de la música y el cine. El caso afrocubano en Mexico », in Ávila F., Rinaudo C. (dir.), *Cartagena – Veracruz – La Habana. Circulación de signos culturales afrocaribeños: políticas, mercados, intelectuales*, México, CEMCA/CIESAS/CNRS/IRD/ INAH.
- KARNOUJH L., 2011, « Processus de recomposition religieuse à La Havane : la religion et le new-age » in Argyriadis K. et Capone S. (dir.), *La religion des orisha. Un champ social transnational en pleine recomposition*, Paris, Hermann, pp. 209-242.

- LEVITT P., 2004, «Redefining the Boundaries of Belonging: The Institutional Character of Transnational Religious Life», *Sociology of Religion*, n° 65 (1), pp. 1-18.
- MENÉNDEZ L., 1995, «Un cake para Obatalá?», *Temas*, n° 4, pp. 38-51.
- RINAUDO C., 2012, «Lo "afro" en las políticas culturales en Cartagena y Veracruz», in Ávila F., Rinaudo C. (dir.), *Cartagena – Veracruz – La Habana. Circulación de signos culturales afrocaribeños: políticas, mercados, intelectuales*, México, CEMCA/CIESAS/CNRS/IRD/INAH.

# RELIGIONS TRANSNATIONALES DES SUDS

*Afrique, Europe, Amériques*

Kali Argyriadis  
Stefania Capone  
Renée de la Torre  
et André Mary

**IRD**  
Éditions

**a**  
academia  
L'Harmattan

2

Investigations d'Anthropologie Prospective



# RELIGIONS TRANSNATIONALES DES SUDS

*Afrique, Europe, Amériques*

Kali **Argyriadis**, Stefania **Capone**,  
Renée **De la Torre** et André **Mary**



Cet ouvrage paraît également en langue espagnole  
au CIESAS (Mexique).

Coédition IRD, N° ISBN : 978-2-7099-1737-7

Photo de couverture : La rencontre entre deux prêtresses de la religion akan  
et du vodou haïtien, possédées par leurs divinités, lors de la première cérémonie  
œcuménique de la « religion africaine ». Philadelphie (États-Unis), avril 1999.  
Auteur : Stefania Capone

Mise en page : CW Design

D/2012/4910/25

ISBN : 978-2-8061-0063-4

---

© **Harmattan-Academia s.a./IRD/CIESAS**

Grand'Place, 29  
B-1348 LOUVAIN-LA-NEUVE

---

Tous droits de reproduction, d'adaptation ou de traduction, par quelque procédé que  
ce soit, réservés pour tous pays sans l'autorisation de l'éditeur ou de ses ayants droit.

[www.editions-academia.be](http://www.editions-academia.be)