

Adaptations et réappropriations
dans la religion des *orisha*
La relocalisation des religions afro-américaines
en question

Kali ARGYRIADIS et Stefania CAPONE

Les religions afro-américaines sont nées de la rencontre entre les croyances religieuses des esclaves africains, les pratiques de leurs maîtres et les autres composantes culturelles présentes dans les sociétés coloniales du Nouveau Monde. Les premières études qui se sont intéressées à ces religions se sont concentrées sur l'analyse des éléments qui permettaient, localement, de les distinguer les unes des autres et d'identifier les marqueurs qui réactivaient un passé et un héritage culturel africain spécifique sur le sol américain. Plus récemment, de nombreux travaux se sont penchés au contraire sur leur plasticité et ont mis en évidence les liens de complémentarité ou de continuité qui unissent les différentes variantes entre elles : candomblé nagô, angola, umbanda, kardécisme pour le Brésil ; santería, culte d'Ifá, palo monte, spiritisme et culte des saints et des vierges catholiques à Cuba. Ainsi, dans ces deux pays, les individus initiés dans ces religions pratiquent souvent plusieurs modalités de culte en même temps ou successivement dans différentes étapes de leur carrière religieuse. Ce phénomène contribue à la formation de systèmes de représentations communs, qui peuvent difficilement être analysés de façon morcelée, quitte à perdre l'étendue des significations symboliques et de leur incessante négociation sur le plan rituel. Une analyse de chaque culte, clairement isolé des autres, ne peut donc que brosser un cadre partiel de ces phénomènes

religieux, qui gagnent en profondeur lorsque l'on utilise la notion de « continuum religieux » (Capone, 1999a) ou lorsqu'on privilégie l'utilisation du terme générique vernaculaire qui englobe toutes les variantes possibles (par exemple pour La Havane, le terme de *religión*, cf. Argyriadis, 1999). Si l'on observe aujourd'hui le panorama des cultes afro-brésiliens ou afro-cubains, on constate une hétérogénéité extrême du champ religieux. Chaque *rama* (« branche » ou lignage rituel à Cuba) ou chaque *terreiro* (maison de culte au Brésil) possède sa propre spécificité rituelle, liée à sa tradition d'origine, mais aussi à l'idiosyncrasie de son chef de culte. Ainsi, on peut difficilement parler du candomblé brésilien ou de la santería cubaine à partir de l'étude d'un seul groupe de culte, sans prendre en considération les autres « modèles » tout aussi légitimes, qui relèvent du même univers religieux et qui aident à en définir les frontières.

De nos jours, ces pratiques religieuses ne sont plus limitées à leur pays d'origine, mais peuvent également être étudiées dans une plurilocalité. Présente aux États-Unis depuis les années 1960, la santería cubaine s'est implantée en Espagne, au Venezuela et au Mexique, ainsi que le candomblé brésilien en Belgique, en Italie et au Portugal, l'umbanda et le batuque brésiliens en Uruguay et en Argentine, ou le vodou haïtien en France, pour ne donner que quelques exemples. Ceci pose dans de nouveaux termes ce qui constitue l'une des caractéristiques principales des religions « afro-américaines », liées depuis leur formation à un « ailleurs », souvent plus mythique que réel : la terre des origines, l'Afrique « des traditions yoruba ». Dans les dernières années, on est ainsi passé d'une approche comparatiste, qui souligne la continuité culturelle entre l'Afrique et l'Amérique, à une nouvelle approche qui, en prenant en compte l'espace de circulation des acteurs sociaux, des symboles et des savoirs, s'avère particulièrement féconde dans l'analyse de cette nouvelle donne.

L'ensemble des religions afro-américaines ne comprend pas exclusivement des pratiques d'origine yoruba, bien que toutes soient, de façon paradoxale, subsumées dans ce qui est devenu une puissante métaphore du champ religieux afro-américain : la « religion des *orisha* ». Cette expression désigne l'ensemble des modalités de culte qui vénèrent les *orisha*, les dieux d'origine yoruba, autant en Afrique que dans les Amériques. Cette dénomination a

commencé à s'imposer lors des rencontres internationales organisées par les leaders des différentes traditions régionales (nigériennes, cubaines, brésiliennes, trinidiennes, entre autres), et notamment lors des Conférences mondiales sur la tradition et la culture des *orisha* (COMTOC ou World Yoruba Congress), au sein desquelles ces leaders essaient d'élaborer, depuis les années 1980, une vision commune de la « religion des *orisha*¹ ».

La mise en avant d'une dénomination englobante telle que « religion des *orisha* » dans ces forums internationaux permet de laisser au second plan les différences régionales et historiques qui ont donné naissance aux religions afro-américaines. En les désignant en tant que variantes d'un même complexe culturel africain, toute spécificité locale est ainsi estompée pour ne souligner que l'« africanité » de ces pratiques religieuses et leur supposée « authenticité ». Ce choix terminologique a également des conséquences directes dans la production de nouvelles significations rattachées aux pratiques locales. Ainsi, le terme « candomblé », qui est clairement d'origine bantou, est parfois laissé de côté afin de souligner la « tradition afro-yoruba » dans des *terreiros* (maisons de culte) qui se veulent l'incarnation de la tradition africaine au Brésil. Les COMTOC constituent alors le principal modèle de référence, puisque « candomblé » est remplacé par une nouvelle formulation qui le met en lien direct avec les autres facettes de la religion des *orisha*. Il devient ainsi, selon certains membres de l'Axé Opò Afonjá de Bahia, un simple « sobriquet » accolé à la « Religion de la tradition des *orixás*² et culture » (*sic*) (Rodrigué, 2001 : 40, 42), une formulation qui reproduit le nom donné aux COMTOC au Brésil. De même, dans les processus de diffusion de la santería cubaine, notamment aux États-Unis, on observe de façon claire le passage d'une religion afro-cubaine qui

1. La « religion des *orisha* » est aussi appelée, en anglais, « *Orisha religion* », afin d'en accentuer l'origine africaine (*òrìṣà* étant le terme yoruba qui désigne les divinités).

2. Le terme yoruba *òrìṣà* est orthographié de façon différente au Brésil (*orixá*) et à Cuba (*oricha*). L'orthographe anglaise, *orisha*, sera utilisée dans cet ouvrage lorsque nous ferons référence au contexte international des pratiquants des religions afro-américaines et dans le cas spécifique de la santería à Mexico, où le courant traditionaliste porté par des prêtres nigériens a eu récemment une influence importante.

s'inscrit dans le patrimoine culturel national cubain, à une « religion lukumí³ » dont les racines africaines sont sublimées (cf. Capone, 2005a). Tout se passe comme si la réafricanisation – à savoir l'épuration des racines culturelles pour se rapprocher d'une « pureté » africaine fondatrice – permettait de réintroduire le global dans le local, par le biais d'une africanité qui efface les histoires nationales et les particularismes qui ont donné naissance à ces religions sur le continent américain⁴.

LES CONFÉRENCES MONDIALES SUR LA TRADITION ET LA CULTURE DES ORISHA (COMTOC)

Ces congrès internationaux, qui réunissent, entre autres, les initiés brésiliens, cubains, nord-américains et nigériens, sont les lieux privilégiés d'élaboration d'une « tradition africaine » dans laquelle l'identité religieuse yoruba est immanquablement mise en avant. Véritables arènes politiques, les COMTOC jouent un rôle central dans l'établissement et l'articulation des réseaux de pratiquants de la religion des *orisha*.

-
3. Le terme « lukumí » était utilisé jusqu'au début du xx^e siècle à Cuba pour désigner les esclaves provenant de la région d'Oyo au Nigeria. Ce terme correspond au terme « nagô », employé au Brésil pour désigner les esclaves issus des ethnies qui ont été réunies, à la fin du xix^e siècle, sous la dénomination « yoruba ». Ce sont R. Nina Rodrigues (1988 [1906]) et F. Ortiz (1995 [1916]) qui, influencés par leurs informateurs et par la lecture des études sur les Yoruba, écrites par des missionnaires protestants et par des administrateurs anglais, ont été les premiers à identifier les « Nagôs » et les « Lukumís » comme étant des « Yoruba ». L'enjeu était d'importance, car la civilisation yoruba, considérée alors comme la plus prestigieuse des civilisations africaines, permettait de construire des identités nationales – brésilienne et cubaine – qui incluaient des apports africains valorisants. Cette mise en valeur de la culture yoruba est à la base de la construction des traditions afro-brésilienne (cf. Capone, 1999a) et afro-cubaine (cf. Argyriadis, 2000).
 4. Cette tendance a aussi été relevée par A. P. Oro (1999 : 127), pour qui la réintroduction du culte d'Ifá en Argentine et le processus de réafricanisation qui s'en suit exercent un rôle central dans la légitimation des religions afro-brésiliennes face à l'État, ainsi que dans l'effacement des attaches rituelles avec le Brésil.

La première COMTOC s'est tenue du 1^{er} au 7 juin 1981 dans la ville d'Ilé-Ifè, au Nigeria. Son objectif était de réunir les chefs religieux yoruba et ceux de la « diaspora » américaine, dans le but d'unifier la tradition des *orisha* et de lutter « contre la fragmentation de la religion africaine dans le monde ». Parmi les organisateurs figuraient des initiés de haut rang, des anthropologues revendiquant leur statut d'initiés dans les cultes afro-américains, ainsi que des intellectuels yoruba, initiés dans le culte d'Ifá et très actifs sur la scène internationale, tels que Wande Abimbola et Omotoso Eluyemi. Les COMTOC ont été placées sous le patronage de l'Ooni (roi) d'Ilé-Ifè, et Abimbola a été élu président et chef du Comité directeur international.

Ces congrès se sont vite transformés en forums politiques où l'on essaie d'affirmer son autorité rituelle et sa tutelle sur le mouvement. La 2^e Conférence mondiale a été organisée en 1983, dans la ville de Salvador, « berceau de la tradition » en terre brésilienne, et a donné lieu à une scission du mouvement qui a entraîné l'éloignement des maisons de cultes bahianaises. Deux versions de la 3^e COMTOC ont suivi : l'une aux États-Unis, organisée par le Caribbean Cultural Center à New York, du 6 au 10 octobre 1986 ; l'autre à Ilé-Ifè, la même année, organisée par Abimbola et Eluyemi. La 4^e COMTOC a eu lieu à São Paulo, du 24 au 29 septembre 1990, organisée par des maisons de candomblé « réafricainisé ». En août 1997 a été organisée à San Francisco la 5^e Conférence mondiale, dont le but était de « démontrer l'unité, la cohérence et l'interconnexion des différentes traditions des *orisha* de par le monde », génériquement appelées « *Òrisà and Òrisà-related traditions* ». Le logo du congrès figurait un plateau de divination, symbolisant, selon les organisateurs « la place centrale occupée par la divination d'Ifá dans la religion yoruba ». La 6^e COMTOC s'est tenue à Port of Spain (Trinidad) du 15 au 22 août 1999, la 7^e COMTOC de nouveau à Ilé-Ifè du 5 au 12 août 2001 et la 8^e COMTOC à La Havane du 7 au 13 juillet 2003, organisée par la seule association *santera* reconnue officiellement par le gouvernement castriste (Argyriadis, 1999), l'Asociación Cultural Yoruba de Cuba. La 9^e – et à ce jour dernière – COMTOC a été réalisée deux ans plus tard, du 1^{er} au 6 août 2005, dans les locaux de l'Université de l'État de Rio de Janeiro, au Brésil.

Aujourd'hui, le mouvement des Conférences mondiales sur la tradition et la culture des *orisha* se divise en deux courants : l'un cherche à se légitimer par rapport à la terre des origines (à savoir le pays yoruba, et notamment Ilé-Ifè, berceau mythique de tous les Yoruba), l'autre vise à perpétuer une suprématie déjà historiquement instaurée dans les pays de la « diaspora ». Ces deux courants se cristallisent, au Brésil, autour d'un pôle africain (yoruba) lié aux nouveaux adeptes du candomblé dans le sud du pays et un pôle lié à la tradition de la « diaspora », c'est-à-dire au candomblé bahianais. Le mouvement de réafricanisation, qui s'appuie sur l'alliance religieuse et « politique » avec les Yoruba, cache ainsi le désir de légitimation de certains groupes de culte considérés comme de « nouveaux convertis » dans l'univers de la tradition afro-brésilienne. Cette même affirmation est également valable pour les rapports qui unissent les « nouveaux convertis » nord-américains à leurs mentors yoruba (Capone, 1999a et 2005a). Les COMTOC sont aujourd'hui le locus privilégié dans lequel on peut observer la mise en place des réseaux transnationaux des religions afro-américaines et la confrontation – sur les plans religieux et politique – de différents modèles de tradition.

Depuis les années 1980, la religion des *orisha* revendique, dans les forums internationaux, le statut de « religion universelle » ou *World Religion* (Olupona et Rey, 2007). Selon la typologie webérienne, on définit une religion « universelle » lorsque sa pratique n'est plus limitée à un peuple déterminé et lorsqu'elle véhicule une éthique dans laquelle l'individu choisit, de façon plus ou moins consciente, le chemin de son propre salut. Le terme *Weltreligion*, utilisé par M. Weber, a souvent été traduit en France en tant que « religion du monde », définissant, par opposition à *Volksreligion*, « une religion qui a réussi à attirer à elle un grand nombre de fidèles, au-delà des limites assignées à un peuple particulier » (Grossein, 1996 : 100, cité par Mary, 2000 : 117). Parmi les « religions universelles », on compte le christianisme, mais aussi l'islam ou le bouddhisme. Il s'agirait de religions qui s'opposent aux « particularismes », à savoir le poids de la coutume et des valeurs qui sont ancrées dans une localité. Mais, pour que cela soit possible, il faut que l'écriture ait remplacé l'oralité, agissant en tant que facteur de dé-contextualisation des normes religieuses, comme le rappelle à juste titre J. Goody (1986). Cela permet de traiter – au moins théoriquement – tous

les hommes selon les mêmes normes généralisées et impersonnelles, ce qui justifie l'utilisation du terme « universel » et rend en même temps, possible l'intégration de peuples distincts dans une même matrice de sens. Or, l'essor, depuis la fin des années 1970, du culte d'Ifá de par le monde et son savoir inscrit dans le corpus des *odùs*, les « signes » divinatoires d'Ifá, offrent pour la première fois aux adeptes des religions afro-américaines l'ébauche d'un Livre sacré qui puisse fonder leurs pratiques religieuses⁵. Ce n'est pas par hasard si les *babalawo* (les spécialistes de la divination par Ifá), nigériens ou afro-américains, exercent leur leadership dans ces rencontres internationales, bien que leur tutelle ne soit pas acceptée par l'ensemble des adeptes des différentes variantes de la religion des *orisha*.

L'idée même d'une religion des *orisha* est intimement liée à la préexistence d'une « communauté imaginée » (Anderson, 1983), se nourrissant de l'imaginaire d'une Terre-mère qui puisse fonctionner en tant que centre détenteur d'une tradition originelle. Depuis l'essor du panafricanisme, qui prônait l'unification du continent africain et son alliance avec la diaspora, l'Afrique est devenue une « communauté imaginée » pour les « Noirs de la diaspora ». Mais on pourrait aussi l'appeler – probablement de façon plus appropriée – une « communauté imaginaire » puisque, à l'exception de la fondation du Liberia et du retour d'un nombre limité d'Afro-Brésiens et d'Afro-Cubains dans la Baie du Bénin, l'Afrique n'est jamais devenue un lieu de retour réel pour la plupart des affranchis et de leurs descendants. Malgré cela, l'Afrique demeure le trope central qui alimente l'imagination et la production culturelle des individus qui se reconnaissent en tant qu'Afro-descendants⁶.

5. Récemment, certains auteurs et initiés ont commencé à associer ce qu'ils appellent l'« ifaïsme » – une religion qui serait fondée sur le culte d'Ifá et sur ses écritures – aux autres religions universelles (Espino, 2005). Toutefois, il ne faut pas oublier que l'on ne dispose pas encore d'un texte unique et immuable, tel que la Bible, qui serait la référence de tous les pratiquants, mais d'interprétations multiples qui diffèrent considérablement entre elles, opposant avec fréquence la « tradition africaine » à la « tradition cubaine ».

6. Mais aussi de ceux qui, sans nécessairement accorder une grande importance à la question de leurs origines biologiques, ni privilégier une possible ascendance africaine, mettent en avant leur ascendance rituelle, c'est-à-dire les ancêtres fondateurs de leur lignage rituel.

Cette idée d'une « communauté imaginée » n'est ni mobilisée de la même façon par les différents acteurs, ni dépourvue de tensions ou conflits qui vont jusqu'à remettre en cause l'existence même d'une telle référence partagée. À l'utopie de cette référence correspond une réalité fragmentée dans un univers religieux traversé par une tendance structurelle à la scissiparité. La « communauté imaginée » est en effet constamment travaillée par les particularismes locaux et par l'opposition de différents régimes de vérité dont les écarts sont souvent minimes, mais néanmoins exclusifs. Toutefois, la formation de réseaux de pratiquants des religions afro-américaines, notamment de ceux qui ont été établis par les différentes tentatives d'unification et de standardisation des pratiques rituelles, est souvent présentée comme étant la preuve tangible de l'existence d'une « communauté » – globale – de pratiquants de la religion des *orisha*. Or, rien n'est plus incertain, lorsqu'on connaît le fonctionnement de ces religions, qui ne possèdent aucune instance supérieure et qui n'existent en tant que « communauté » qu'à un niveau très local (le *terreiro* ou la maison de culte et son groupe d'initiés, de clients et de sympathisants). Au-delà d'une « communauté transnationale », peut-être vaudrait-il mieux parler, dans le cas des religions afro-américaines, d'un sentiment d'appartenance à un ensemble plus vaste de pratiquants et d'un espace de circulation dans lequel évoluent des acteurs qui peuvent introduire des changements de poids au niveau local. En réalité, s'il y a « communauté transnationale », elle doit être pensée au pluriel, puisqu'elle s'inscrit dans plusieurs modèles de tradition, qui sont souvent locaux et ne sont pas nécessairement partagés par l'ensemble des pratiquants des différentes variantes régionales.

La religion des *orisha* est traversée par cette tension entre « universalisation » et « particularismes ». Pour qu'une religion soit considérée « universelle », elle doit transcender les traditions nationales et les particularismes régionaux. Or, la résurgence de ces particularismes dans une religion qui se voudrait « universelle » pose le problème des origines nationales, ethniques ou « raciales », de traditions religieuses qui ne sont pas toujours compatibles entre elles, ainsi que l'impact des revendications politiques mobilisant des histoires de domination et d'exploitation spécifiques qui ont

laissé leur marque sur la formation des religions afro-américaines. En d'autres termes, elle pose le problème de l'historicité même de ces phénomènes religieux⁷.

Le poids des « imaginaires nationaux » qui se fondent sur des traditions formulées selon une logique de double affiliation, qui fait de ces pratiques des religions à la fois endogènes et exogènes (religions afro-brésiliennes ou afro-cubaines)⁸, demeure extrêmement important. Dans les processus de transnationalisation des religions afro-américaines, il n'y a pas d'effacement de la « différence » nationale, mais un redéploiement sur d'autres fronts des identités nationales comme nouveaux remparts à un flux différencié de « signifiants globalisés ». Ces identités « nationales » sont inscrites dans les identités religieuses : lorsqu'un adepte du candomblé brésilien s'initie dans le culte d'Ifá selon la tradition cubaine, il apprendra l'espagnol « à la cubaine » pour pouvoir lire les traités d'Ifá ou autres textes sacrés, il adoptera des prières et invocations cubaines, il cherchera des contacts avec les initiés cubains ou cubains-américains, tout en négociant la place de cette nouvelle identité religieuse à côté de ses précédentes affiliations religieuses. Parfois, ces identités stratifiées engendrent aussi des recompositions identitaires qui peuvent amener à une réelle ethnicisation, comme dans le cas nord-américain (Capone, 2005a) ou argentin (Segato, 1991). Or, cette « ethnicisation » ou « racialisation » des religions afro-américaines dans certains contextes d'implantation ravive les tensions entre une origine africaine idéalisée et une pratique américaine diversifiée.

7. Rappelons que cette tension entre particularismes et universalisation est aussi à la base du christianisme, dont les dogmes sont souvent mis à mal par les pratiques du « catholicisme populaire ».

8. Notons que le vodou n'a jamais été défini en tant que culte « afro-haïtien », ce qui est à l'évidence le résultat de la propre histoire d'Haïti, seul pays au monde ayant été fondé par une révolution d'esclaves. Ces dénominations à trait d'union ont en effet été produites dans un contexte de définition des cultures nationales – brésilienne et cubaine – dans lesquelles les Africains, et leurs descendants, étaient des « étrangers » dans leur propre pays.

Le champ social transnational de la religion des *orisha* : au-delà des « Amériques noires »

L'un des concepts les plus répandus dans le champ des études sur les religions « afro-américaines » est celui d'« Amériques noires ». Ce terme désigne une aire culturelle et géographique très vaste du « Nouveau Monde », marquée par la présence massive d'esclaves africains et de leurs descendants, dans le cadre d'une économie de plantation à grande échelle (Mintz, 1984). Théorisé par Roger Bastide (1967), ce terme dérive également des réflexions des pionniers des études sur les pratiques religieuses des Africains emmenés de force au Brésil et à Cuba, désignées par ces juristes et médecins légistes du début du xx^e siècle (Nina Rodrigues, 1900 ; Ortiz, 1906) par des termes dont les traits d'union faisaient ressortir une double appartenance : religions « afro-brésiliennes » et « afro-cubaines » dont l'origine africaine – considérée à cette époque culturellement inférieure – posait un problème dès lors qu'il s'agissait de définir les contours des jeunes identités nationales. Ces notions, apparues au moment de l'abolition de l'esclavage lorsque les Noirs devinrent membres à part entière de la communauté nationale, furent formulées par les intellectuels, brésiliens et cubains, qui commencèrent à s'interroger sur la nature de leur propre société et sur ses composantes culturelles. « Afro-brésilien » et « afro-cubain » se réfèrent donc à cette rencontre de cultures qui a donné naissance à l'idée même de nation. L'utilisation du terme « afro-américain » pour désigner les religions d'origine africaine dans les Amériques requiert ainsi de déconstruire une notion qui a été le fruit d'une longue élaboration, au sein de nations issues de l'esclavage, aux niveaux tant social que politique et historique (Capone, 1999a : 49-50).

Dans sa théorisation des « Amériques noires », R. Bastide s'était aussi fortement inspiré du concept d'acculturation proposé par l'anthropologue nord-américain M. Herskovits (1941), ainsi que des travaux de ses prédécesseurs brésiliens, tels que R. Nina Rodrigues et A. Ramos⁹. Au-delà de leurs débats, ces auteurs et leurs contemporains (Aguirre Beltrán, 1946 ; Bascom, 1952 ; Verger,

9. Voir à ce sujet, Capone (2007).

1957, entre autres), en concordance avec l'évolution des mentalités de leur époque, ont tous assumé une position de défenseurs de la reconnaissance des apports culturels africains dans les sociétés américaines. En se concentrant sur l'identification des survivances africaines et/ou de leurs éventuelles transformations, ils ont ainsi contribué à classer les pratiques étudiées selon différents degrés de « pureté », nourrissant les luttes de pouvoir locales, nationales, et plus tard transnationales entre leaders de lignages rituels¹⁰.

Des études plus récentes¹¹ ont montré le caractère dynamique des différentes variantes de pratiques religieuses américaines dont les origines, certes africaines, comportent également de nombreux éléments européens ou indigènes. Ces recherches ont mis en évidence les modalités d'intégration à leurs sociétés nationales respectives ainsi que la façon dont s'articulent ces différentes pratiques ou modalités de culte au sein de chacun des champs religieux locaux (Bourdieu, 1970) qui les ont fait émerger. De même, les pratiques religieuses que nous étudions sont caractérisées, de façon constante, par diverses formes de complémentarité qui les relient entre elles, et ce malgré les discours qui prônent l'épuration ou le retour aux racines, dans lesquels l'Afrique, ou plutôt le pays yoruba, est érigé en tant que référent légitime par excellence.

Aujourd'hui, il devient impossible de passer outre les transformations fondamentales qui ont affecté ces religions et qui les ont propulsées très tôt hors du strict cadre des « civilisations africaines du Nouveau Monde » ou des « communautés noires », tel qu'elles ont été définies par R. Bastide (1967 : 197). La première concerne l'origine « ethnique » de leurs adeptes, et plus précisément la racialisation de cette dernière. L'utilisation du terme « afro-américain » pour qualifier les religions d'origine africaine ne doit pas faire oublier que, depuis fort longtemps, ces religions ne sont plus l'apanage des descendants

10. À propos de ces interactions et de leurs influences sur l'évolution du statut des religions afro-américaines au sein de chaque contexte national d'émergence, voir, entre autres, Capone (1999a), Argyriadis (2000), Boyer (1993b). Pour une remise en question de ce domaine, voir Capone (2005b).

11. Notamment Boyer (1993), Argyriadis (1999), Capone (1999a et 2004), Menéndez (2002), ainsi que Métraux (1958), qui constitue une exception parmi les auteurs des années cinquante et soixante.

d'Africains, mais comptent, dans leurs rangs, un grand nombre d'initiés blancs, métis et même descendants de Japonais (au Brésil) ou de Chinois (à Cuba). De nos jours, circonscrire la pratique à une supposée population « noire » n'a ainsi plus de sens, même dans les pays d'émergence de ces religions. De nombreux travaux ont montré que les pratiques religieuses d'origine africaine se sont diffusées très tôt, au Brésil et à Cuba, parmi la population « blanche » de toutes classes sociales, comme en témoignent les préoccupations de R. Nina Rodrigues (1900 : 146-147) et de F. Ortiz (1995 [1906] : 147-150) dès le début du *xx^e* siècle. Aujourd'hui, à Cuba comme au Brésil, ces pratiques religieuses ne sont donc plus un héritage ethnique, mais sont massivement représentées au sein de la population, sans distinction de couleur de peau, de sexe, d'âge ou de niveau social (voir à ce sujet Argyriadis, 1999 ; Capone, 1999a ; Ramirez Calzadilla, 2000 : 188-189). Cette réalité est toutefois difficile à mesurer, du fait que beaucoup d'adeptes préfèrent encore dissimuler leur appartenance religieuse pour des raisons essentiellement professionnelles, sociales et/ou politiques. L'inadéquation terminologique est encore plus frappante lorsqu'on prend en considération la diffusion des religions afro-américaines dans les grandes villes européennes, comme Paris, Lisbonne ou Amsterdam (cf. Capone, 2001-2002).

La seconde transformation concerne le processus de transnationalisation de ces religions, c'est-à-dire leur diffusion hors de leurs groupes sociaux et de leurs territoires nationaux d'émergence à partir de la moitié du *xx^e* siècle : d'abord comme conséquence des flux migratoires des adeptes vers d'autres pays d'Amérique et d'Europe, puis comme conséquence de la revalorisation de ces pratiques, désormais patrimonialisées dans leurs cultures nationales d'origine mais aussi revalorisées et patrimonialisées à l'échelle globale par les mouvements panafricanistes et par l'Unesco. À cela s'ajoute, à présent, l'insertion dans l'industrie touristique de ces pratiques religieuses en tant qu'offre culturelle parmi d'autres et dans l'industrie des biens et services magico-thérapeutiques en tant qu'éléments matériels et symboliques signifiants¹².

12. Il convient de préciser que l'univers symbolique et plastique de ces religions, et plus précisément leur répertoire musical et chorégraphique, avait déjà commencé à circuler dès la fin du *xix^e* siècle par le biais de réseaux transnationaux

La pratique de ces religions déborde donc aujourd'hui largement l'aire « afro-américaine ». Elle s'est diffusée dans d'autres contextes et recouvre au moins trois continents : les Amériques, l'Afrique et l'Europe. Cette diffusion n'est pas sans évoquer l'espace du commerce triangulaire qui a marqué la naissance du « Monde Atlantique », notion centrale dans l'historiographie contemporaine dont sont issues d'autres métaphores puissantes, telles que le « *Black Atlantic* », l'Atlantique noir, espace d'interaction et d'interconnaissance qui a rendu possible la formation des cultures et des religions afro-américaines. Dans cet espace tricontinental, la diffusion de ces pratiques religieuses a permis l'interconnexion d'une grande diversité d'acteurs, qui ne sont pas nécessairement des initiés ou des pratiquants. Parmi ces derniers, il existe également des divergences notables, liées à la plasticité qui a caractérisé ces religions dès leur naissance et à leurs formes variées de relocalisation. Ainsi, si certains pratiquants prônent – et mettent en pratique – le retour à une Afrique mythique, cela n'exclut pas le fait que d'autres ne se sentent pas concernés par cette aspiration ou bien encore l'ignore, tout simplement.

Étudier ces phénomènes religieux présente donc une double difficulté. Les chercheurs, d'une part, doivent s'astreindre à l'exercice d'une ethnographie multi-située (Marcus, 1995) et collaborative (Argyriadis et Capone, 2004 : 82 ; Argyriadis et de la Torre, 2008 : 39) qui tienne compte tant de la mobilité (physique et virtuelle) des acteurs, des objets et des signes que des processus de relocalisation des discours et des pratiques. D'autre part, l'analyse à l'échelle tricontinentale conduit à relativiser, comme nous l'avons vu, l'approche en termes de « communauté », du fait de l'immense variété des sentiments d'appartenance en présence. Cette posture, précisons-le, implique au contraire, à échelles plus réduites, la prise en compte de la problématique des appartenances nationales et dans

d'intellectuels et d'artistes dont l'objectif était la revalorisation esthétique de la culture « noire », ainsi qu'à travers le théâtre bouffe, les cabarets, l'industrie du disque et le cinéma. Sur le rôle joué par ces réseaux d'artistes, voir Moore (2001-2002), Capone (2005a et 2011), Delevaux (2008), Argyriadis (2009), Juárez Huet (2011).

certains cas celle de la construction de « communautés imaginées » (Anderson, 1983), ici clairement transnationales.

Comment, alors, comprendre et décrire un système englobant un ensemble de pratiques religieuses qui diffèrent profondément d'un contexte local à un autre et qui se croisent, se mêlent et/ou se cumulent à des pratiques culturelles, artistiques, politiques, identitaires et commerciales ? L'approche en termes de « champ social transnational », proposée par Nina Glick-Schiller, Linda Basch et Cristina Szanton Blanc (1992 et 1994), nous permet de rendre compte de la complexité de la diffusion multidirectionnelle des religions afro-américaines. Cette diffusion ne se circonscrit pas, en effet, à la seule mobilité physique et virtuelle des personnes. Elle inclut au contraire une variété de flux (d'objets, de biens symboliques, de discours, de valeurs, d'idées) beaucoup plus large à travers lesquels les connexions, la création et le maintien des liens entre acteurs sont rendus possibles.

Des transmigrants aux réseaux transnationaux

Bien que les religions transnationales ne soient pas seulement portées par des migrants, c'est dans le domaine des études des migrations internationales que se sont développés les cadres théoriques qui ont permis le passage d'une approche assimilationniste des flux migratoires à une approche mettant en lumière les processus transnationaux (cf. Capone, 2010). C'est dans la littérature anglo-saxonne que s'opère le glissement d'une analyse des phénomènes migratoires en termes d'assimilation vers une analyse qui met l'accent sur les liens entre ici et là-bas, en mettant en scène un « territoire circulatoire », pour reprendre l'expression immortalisée par Alain Tarrius (2000 : 124), dans lequel les migrants développent une conscience d'appartenir à deux mondes à la fois, à leur terre d'origine ainsi qu'à leur terre d'accueil.

Au début des années 1990, dans un travail pionnier, L. Basch, N. Glick-Schiller et C. Szanton Blanc (1994 : 6) ont proposé un nouveau champ analytique pour la compréhension des migrations. Ces auteurs définissent ainsi la notion de « transnationalisme » : « le processus par lequel les immigrés forgent et maintiennent des relations sociales multiples et imbriquées qui relient leurs sociétés

d'origine et d'accueil. » Elles ont aussi proposé un nouveau terme, « transmigrant », pour désigner la multiplicité de relations – familiales, économiques, sociales, religieuses et politiques – que les immigrés entretiennent avec leur pays d'origine, en développant des réseaux, des activités et des façons de vivre qui relient directement leur patrie d'origine à leur société d'accueil et qui semblent constituer un seul champ de relations sociales (*ibid.* : 3, 5).

S'il est vrai que les processus d'expansion des croyances et pratiques religieuses peuvent avoir lieu sans une forte présence d'immigrés et au-delà de toute entreprise missionnaire, nos recherches montrent que les activités des « transmigrants » ont été, à différentes échelles, fondamentales dans le processus d'implantation et d'expansion de ces phénomènes religieux. Comme le rappelle A. Frigerio dans cet ouvrage, si les religions afro-brésiliennes « n'ont pas été introduites en Argentine ou en Uruguay par des migrants brésiliens », ce sont bien des « transmigrants » d'un genre nouveau, ces *pais-de-santo* (chefs de culte) itinérants qui, en traversant les frontières lors de la réalisation des rituels d'initiation et autres activités liturgiques, ont créé les conditions pour que les centres de batuque ou d'umbanda se multiplient en Uruguay et en Argentine. Par ailleurs, le rôle joué par les *pais-de-santo* uruguayens émigrés en Argentine est bien souligné par cet auteur. Certes, il ne s'agit pas de « missionnaires » classiques, comme dans le cas de la transnationalisation du pentecôtisme (Mary, 2002), mais l'idée de « mission » est toujours présente dans les esprits des initiés dans les religions afro-américaines, dont les décisions sont constamment motivées – et validées – par les choix de leurs protecteurs surhumains.

Ce lien entre flux transfrontaliers, migrations internationales et transnationalisation religieuse apparaît en filigrane dans la plupart des articles de cet ouvrage : à côté des *pais-de-santo* uruguayens implantés à Buenos Aires (Frigerio), on trouve les *babalaos* cubains actifs à Rio de Janeiro (Capone) ou les *santeros* et *paleros* cubains émigrés à Madrid (Pasqualino), jusqu'à arriver à l'impact des migrations de retour, illustré par les *mães* et *pais-de-santo* portugais qui, après avoir été initiés dans le candomblé au Brésil, importent ces pratiques religieuses dans leur pays d'origine (Guillot). Ainsi, à l'exception des États-Unis, où l'implantation des religions afro-cubaines a été la conséquence des importantes vagues migratoires qui ont

suivi la Révolution cubaine (cf. Capone, 2005a), dans la plupart des pays que nous avons étudiés, la transnationalisation des religions afro-américaines a été possible grâce à un processus d'interaction constante entre des spécialistes rituels et des individus de différentes nationalités qui multiplient les allers-retours entre différents pays. Comme le souligne A. P. Oro (1999 : 71), il s'agit là d'un modèle de transnationalisation religieuse différent de celui qui caractérise, par exemple, l'expansion pentecôtiste. Dans le cas de la transnationalisation des religions afro-américaines, nous sommes souvent confrontés à un modèle dans lequel, plutôt que les individus, ce sont les idées, les valeurs, les objets qui circulent, mettant en contact des « univers de sens » distincts. Si les migrants ne continuent pas nécessairement à voyager entre leur société d'origine et leur société d'accueil, les appels téléphoniques, les lettres, les vidéos et surtout l'usage intensif d'Internet, constituent des moyens efficaces d'entretenir les liens entre ceux qui sont partis et ceux qui sont restés.

Pour rendre compte de cette interconnexion, Glick-Schiller, Basch et Szanton Blanc ont proposé, comme cadre d'analyse, la notion de « *transnational social field* » (1992 ; 1994), qui a été successivement appliquée aux phénomènes religieux grâce à l'élaboration du concept de « champ religieux transnational » (Levitt et Glick-Schiller, 2004). Le « champ social transnational » est constitué par des multiples réseaux de relations sociales reliés entre eux, à travers lesquels des pratiques, des idées, des ressources sont réorganisées, transformées et échangées de façon inégale. Ces multiples réseaux constituent un seul et unique champ social qui réunit, comme nous le verrons, une grande diversité d'acteurs liés, d'une façon ou d'une autre, à la religion des *orisha*. Or l'application au domaine religieux de la notion de « champ social transnational » nous permet de mieux appréhender les enjeux politiques et les rapports de pouvoir au sein des processus transnationaux. Mais ces réseaux ont aussi un impact différencié selon les positions occupées par les individus dans les différents systèmes de croyance. P. Levitt et N. Glick-Schiller (2004 : 1006) ont distingué entre l'existence des réseaux transnationaux et la conscience que les individus ont d'appartenir à de telles configurations sociales. Appartenir à un champ social signifie ainsi développer « des pratiques indiquant ou activant une identité qui montre une connexion consciente avec

un groupe particulier », qui peut résider en dehors des frontières nationales du pays d'implantation du migrant (*ibid.* : 1010). Si plusieurs auteurs ont mobilisé l'idée d'une double conscience, de vies « doubles » entre l'ici et le là-bas, régies par une « bifocalité », la notion de « *belonging* » (appartenance), mobilisée par P. Levitt et N. Glick-Schiller, permet de penser l'unité de ces nouveaux mondes sociaux¹³.

Cette analyse, fondamentale pour penser le sentiment d'appartenance à un groupe éparpillé géographiquement, risque toutefois de circonscrire la réflexion au modèle de la « communauté de croyants », à l'instar des propositions d'A. Appadurai et de sa notion de « diasporas de publics enfermés dans leur bulle » (2001 : 55). En ce qui concerne les religions afro-américaines, il est important de dépasser cette vision, car les formes d'organisations sociales auxquelles nous sommes confrontés ne sont pas nécessairement groupales, mais bien souvent réticulaires. Il convient par conséquent de s'arrêter un moment sur la notion de réseau, utilisée par P. Levitt et N. Glick-Schiller, et de la préciser par rapport à notre objet. Par réseau, nous ne nous référons pas, en effet, à la définition classique de la sociologie politique : « organisation sociale composée d'individus ou de groupes dont la dynamique vise à la perpétuation, à la consolidation et à la progression des activités de ses membres dans une ou plusieurs sphères socio-politiques » (Colonomos, 1995 : 22). Cette définition s'applique certes parfaitement au cas des organisations qui fonctionnent sur un modèle plus pyramidal, telles que les groupes de militants du discours de l'afrodescendance ou les rassemblements religieux évoqués préalablement (COMTOC) qui donnent parfois naissance à des associations à niveau national¹⁴. Mais cette définition reste limitée pour décrire la réalité sociale de la pratique, et notamment pour analyser le fonctionnement de la parenté rituelle. Le réseau, si l'on se réfère à la définition proposée par R. Firth¹⁵, est

13. À ce sujet, voir aussi Capone et Mary (à paraître).

14. Pour une analyse comparée de différents types de réseaux religieux transnationaux et des tensions qui les traversent et les dynamisent, voir Argyriadis (à paraître).

15. « Par le terme de réseau, je ne veux pas simplement indiquer les "liens" entre les personnes ; le terme de relation suffit à cela. Je veux plutôt indiquer qu'il

une forme d'organisation sociale qui peut se construire non seulement sur des alliances en chaînes, mais également sur des conflits, sans que toutes les parties ou liens interagissent nécessairement entre eux ou soient mus par un même dessein ou un même sentiment d'appartenance. En cela, le réseau se différencie *a priori* radicalement d'autres formes d'organisation sociales relevant d'un idéal communautaire. Par réseau, nous entendons donc une configuration basée sur le tissage/maillage de relations interpersonnelles « fortes » ou « faibles », qui transversalisent les frontières et les institutions.

La difficulté à laquelle nous sommes confrontés consiste alors à analyser un phénomène profondément ambivalent. Ce dernier, certes, est parfois porteur d'un idéal communautaire, lorsqu'il s'agit de mouvements qui prônent un transnationalisme panafricain ou à chaque fois que l'accent est mis sur une origine commune yoruba (cf. Capone, 2005a). Mais il se transnationalise aussi par le biais de réseaux d'acteurs qui ne partagent pas nécessairement les mêmes aspirations et qui ne donnent pas le même sens aux rituels pratiqués. Nous retrouverons cette tension entre un discours institutionnel englobant et une réalité de la pratique aux apparences parfois extrêmement informelles au fil de tous les textes de cet ouvrage.

L'organisation sociale de base des religions afro-américaines est fondée sur une parenté rituelle qui consiste, dans certains cas tels que la santería, en un réseau polycentré et ouvert d'initiés, gravitant autour de plusieurs figures « axes », les « parrains » (*padrinos*) et « marraines » (*madrinas*) à Cuba (Argyriadis, 2005). Dans le cas du candomblé brésilien, la structure hiérarchique est beaucoup plus forte et configure des structures pyramidales dans lesquelles les *pais* et *mães-de-santo* exercent de plein droit leur rôle de chefs de culte. Dans les deux cas, chaque adepte est théoriquement connecté à tous les autres membres de sa famille rituelle et susceptible de fonder à son tour un lignage rituel. La plus petite échelle de ces réseaux, qui peut déjà être transnationale, consiste en l'ensemble formé par des « frères et sœurs de religion » et leur initiateur commun, quelle que

y a liaison entre les liens eux-mêmes, ce qui a pour conséquence que ce qui arrive, pour ainsi dire, entre une paire de "nœuds" ne peut manquer d'affecter ce qui arrive entre une paire adjacente » (1954, cité et traduit par M. Forsé, 1991 : 259).

soit leur situation géographique ou leur nationalité. La plus grande consiste en l'ensemble des liens existants entre initiés, incluant aussi bien les liens d'alliance que ceux de rivalité. Le tout forme un vaste réseau, fait de relations inter-individuelles et inter-lignages rituels, qui peut traverser et dépasser les frontières nationales, ethniques et sociales. Cela constitue l'un des véhicules fondamentaux de la transnationalisation de ces pratiques.

Il existe réellement, pour les pratiquants des religions afro-américaines, une façon de vivre et « se penser » comme membre de réseaux rituels transnationaux, comme « habitant » d'un espace de relations multi-territorialisé et dont les ancrages territoriaux sont mouvants, où les référents sont moins les lieux que les personnes et leurs positions respectives au sein de ces réseaux de parenté rituelle. Ce mode de fonctionnement particulier inclut une conscience aiguë des liens potentiellement activables, même si ces derniers ne sont pas connus directement. Ainsi, les *santeros* cubains et beaucoup de leurs « filleuls » (initiés) 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. À l'instar de D. Brown (2003 : 108), on peut affirmer que les initiés partagent une même identification à des lignages qui dépassent les stricts liens généalogiques et qui incorporent également des liens « imaginaires, improvisés, informels » : liens à un réseau de pratiquants qui, s'il est impossible à connaître dans toutes ses ramifications et variantes, reste tout de même omniprésent dans les esprits, et puise une force nouvelle dans le gigantesque tissu de liens virtuels qui connectent entre eux les initiés sur le Net (Capone, 1999b).

Toutefois, cette transnationalité structurelle est à son tour contrainte par les schèmes de sens ou les systèmes de représentations locaux ou nationaux qu'elle croise, et peut être amenée à se transformer radicalement. Ainsi par exemple, à La Havane, dans la vie quotidienne des pratiquants, la famille rituelle peut jouer un rôle plus important que celui de la famille consanguine, fréquemment mentionnée dans les discours comme un espace de conflits et de jalousie (Argyriadis, 1999 : 22). Tout comme dans le candomblé brésilien, il est ainsi impensable qu'un père ou une mère biologique puisse initier sa progéniture dans la *santería* cubaine. Il n'en est pas de même à Mexico où la famille consanguine, unité de solidarité

de base, « famille trigénérationnelle bilatérale ou “grande famille” » (Lomnitz, 2004), et la famille rituelle *santera* sont souvent étroitement liées, à tel point que la position hiérarchique dont jouissent les aînés dans l’une peut se voir doublement renforcée dans l’autre (Juárez Huet, 2004 : 75). Le caractère multidirectionnel, ouvert et horizontal de la « famille de religion à la cubaine » tend alors à se refermer sur le modèle familial mexicain, qui induit une structure pyramidale où le chef de famille devient le seul détenteur des clés du réseau à une plus vaste échelle (voir aussi le cas de Veracruz dans cet ouvrage). Enfin, en Argentine, un nombre élevé de centres de culte sont dirigés par un homme et une femme, mariés, qui exercent les fonctions de *pai* et de *mãe-de-santo* de batuque ou africanismo, faisant ainsi de cette religion une « entreprise familiale » avec une grande participation du noyau familial (Oro, 1999 : 106).

Un autre exemple de transformation de la structure organisationnelle initiale de la parenté rituelle *santera* et d’émergence de figures d’autorité dans l’espace de relations transnationales que constitue le réseau de lignages rituels, est celui d’Oyotunji Village aux États-Unis. Fondée en Caroline du Sud en 1970 par Oba Osejiman Adefunmi I, le premier afro-américain *santero*, initié à Cuba en 1959, cette petite communauté a peu à peu complètement refondé les règles de filiation et de reproduction rituelle de la *santería*. En désaccord avec ses ancêtres rituels cubains, qui admettaient et admettent toujours l’initiation de personnes n’ayant *a priori* aucune ascendance biologique africaine, Adefunmi, l’un des chefs de la branche culturelle du mouvement noir aux États-Unis, a mis en avant un modèle de filiation rituelle qui implique la (re)découverte des racines yoruba de l’initié et l’incorporation de ce dernier dans de « lignages africains ». Ainsi, explique S. Capone, « la place centrale accordée à l’ancestralité justifie pleinement l’interprétation racialisée de la religion d’origine yoruba » (2005a : 178). Dans un mouvement conçu comme inverse à celui imposé par l’esclavage et le colonialisme, l’implication religieuse ne se fait plus par rapport à un groupe de culte (*ilé*), mais grâce à la réinscription dans un lignage (*idilé*), comme en pays yoruba. Par conséquent, « le sujet n’est plus l’individu, comme dans les religions afro-cubaines, mais la communauté tout entière » (*ibid.* : 186) et la logique réticulaire de la *santería* se transforme alors en logique communautaire,

se rapprochant ainsi de l'idéal africain¹⁶. Adefunmi, ce faisant, a contribué à créer une nouvelle modalité de culte de la religion des *orisha*, complètement différente et d'une certaine manière autonome de son origine, la santería cubaine.

Adaptations et malentendus, ou le problème de la « traduction culturelle »

Quels sont donc les processus qui permettent qu'une pratique s'ancre localement ? Comme le rappelle T. Csordas (2009), les pratiques religieuses ne sont pas toutes également « exportables ». Elles sont soumises à des processus de resémantisation dont les degrés ne sont pas les mêmes d'un lieu à l'autre ou d'une époque à l'autre. Il s'agit donc de comprendre et d'identifier les stratégies qu'emploient, à différents niveaux, les membres d'un groupe déterminé pour attirer de possibles adhérents, en établissant des connexions avec les cadres de référence de ces futurs pratiquants. Ainsi, au Portugal (Guillot), les *pais* et *mães-de-santo* (chefs de culte) de candomblé exposent des saints catholiques dans leurs cabinets de consultation pour ne pas « effrayer » les personnes qui ont recours à leurs services religieux, tout comme le font les *santeros* en Espagne (Pasqualino). À Lisbonne, les clients et futurs initiés abordent l'univers afro-brésilien dans des lieux porteurs de leurs références culturelles d'origine (en l'occurrence, les saints catholiques), avant de se rendre aux *terreiros* (maisons de culte de candomblé) où ils seront confrontés à des images et des symboles beaucoup plus « dépaysants ». Mais, ces stratégies ne se restreignent pas au domaine individuel puisqu'elles cherchent aussi à obtenir « crédit » à un niveau plus large, en réclamant une véritable reconnaissance de la part de la société d'accueil (Frigerio).

Dans des pays comme le Mexique, l'Espagne ou le Portugal, le catholicisme populaire, ainsi que le spiritisme kardéciste, offrent

16. Comme le signale K. Clarke, ce statut de membre d'un lignage yoruba est cependant loin d'être reconnu et accepté par les adeptes nigériens du culte des *orisha* : « Aux yeux des traditionalistes de l'actuel Oyo et d'Abeokuta, le statut d'esclaves, auquel avaient été condamnés les ancêtres des Afro-Américains, est incompatible avec la revendication, quatre siècles plus tard, de liens généalogiques avec la noblesse africaine » (2004 : 224).

le cadre interprétatif indispensable à l'incorporation de ces nouveaux systèmes de croyance. Certaines modalités de culte, comme l'umbanda en Argentine, semblent exercer un véritable rôle de médiation vers les variantes les plus « africaines », aidant le nouvel adepte à se familiariser avec la vision du monde de ces religions. Dans les pays d'Amérique latine, ces modalités fonctionnent ainsi comme des « modalités pont », des « ponts cognitifs » entre le catholicisme populaire et les variantes plus « africaines » des religions afro-américaines. Au contraire, dans le cas de l'implantation du candomblé à Paris ou de la communauté « yoruba » d'Oyotunji Village aux États-Unis, les cadres interprétatifs qui sont activés sont complètement indépendants de la religion catholique. En effet, tant en France qu'aux États-Unis, la connexion logique entre *orisha* et saints catholiques n'aurait pas été productive pour rendre compréhensible, aux yeux d'un néophyte, l'univers afro-américain.

On peut donc déjà identifier quelques facteurs qui rendent possible ce que Frigerio, en adaptant l'analyse de cadres et mouvements sociaux de David Snow, appelle « l'alignement des cadres interprétatifs » : le christianisme d'une part, qui constitue une base idéologique et un modèle institutionnel commun, puisque, dans les pays catholiques, il ouvre des brèches grâce au culte des saints et des vierges, et, dans les pays protestants, il permet d'établir des ponts, y compris par opposition, avec la possession par le Saint-Esprit (Pasqualino, Argyriadis, Guillot) ; les croyances fondées sur l'échange entre les vivants et les morts, d'autre part, ainsi que la réintroduction du culte aux ancêtres, aident à s'appropriier localement les religions afro-américaines (Guillot, Juárez Huet, Capone) ; enfin les conceptions New Age permettent de créer des ponts avec ces pratiques grâce à la proximité de la notion d'énergie avec celle d'*ashé* (*axé* au Brésil ou *aché* à Cuba), la force mystique dont la circulation rituelle est à la base du candomblé et de la santería (Karnouuh, Argyriadis).

Dans son texte, A. Frigerio revient longuement sur les analyses en termes de « cadres cognitifs ». Rappelons que la notion de « cadre » (*frame*) a été développée par E. Goffman (1991), pour qui les cadres sont les principes organisateurs de l'expérience permettant aux individus de donner du sens aux différentes situations qu'ils rencontrent dans leur vie quotidienne. À partir de cette

notion, D. Snow (2001) a proposé son propre modèle interprétatif de l'investissement dans l'action collective. Selon Snow, il faut que les cadres cognitifs proposés par un mouvement social déterminé entrent en congruence avec les cadres cognitifs mobilisés dans leur vie quotidienne par les individus qu'il veut recruter. Ce processus constitue ce qu'il appelle l'« alignement des cadres » (cf. Snow, Rochford, Worden et Benford, 1986). Cependant, l'application de la « *frame perspective* » (analyse de cadres) – directement inspirée par la notion d'interactionnisme symbolique de Hebert Blumer (2006 [1969]) – à l'analyse de la transnationalisation religieuse peut s'avérer trop statique, puisqu'elle réifie souvent des schèmes idéologiques sans nécessairement rendre compte de leur naissance ni de leurs transformations (Cefaï, 2001). Comme le souligne à juste titre Lilian Mathieu (2002 : 87), on assiste à un glissement implicite par rapport à la perspective initiale :

[...] alors que Goffman s'intéressait prioritairement au cadrage comme activité cognitive largement préréflexive de dotation de sens (ainsi qu'à ses défaillances) et n'accordait qu'une attention secondaire aux cadres en tant que tels, l'utilisation que font Snow et ses collaborateurs de cet appareil conceptuel déplace l'intérêt vers un travail cette fois réflexif, puisque conscient et tactique, de redéfinition des représentations. Les cadres n'apparaissent plus tant comme le produit d'une activité cognitive que comme des schèmes d'interprétation relativement stables et rigides, qu'il est possible à certains de manipuler dans un sens conforme à leurs intérêts.

La focalisation sur des complexes de représentations cognitives laisse ainsi souvent au second plan leurs usages pratiques, les tensions et les négociations qu'ils engendrent au sein d'un champ religieux recomposé. Penser la transnationalisation religieuse implique aujourd'hui penser avant tout le local, les adaptations des pratiques importées dans un contexte bien déterminé, leur « relocalisation » ou « indigénisation » (Appadurai, 2001). Comme le rappelle Marshall Sahlins (1993), la façon dont la société change possède, elle-aussi, sa propre authenticité. Ce que Sahlins appelle « la modernité globale »

se métamorphose ainsi inéluctablement en « diversité locale ». Il n'y a pas de reproduction de flux globaux sans leur adaptation, leur « indigénisation », leur inscription dans une localité.

Or, cette inscription dans le local ne se fait pas seulement par une mise au diapason avec les cadres cognitifs préexistants. Nous avons vu que les religions afro-américaines arrivent à se transnationaliser malgré le poids de leurs origines ethniques et nationales, grâce notamment à la (pré)existence, dans les nouveaux pays d'implantation latino-américains ou européens, du catholicisme populaire qui, rappelons-le, est historiquement l'une des composantes constitutives de ces phénomènes religieux. Mais si cette convergence crée un terrain particulièrement propice à « la traduction culturelle », elle n'évite pas toutefois l'apparition de transformations significatives et de réajustements structurels au sein de ces phénomènes religieux.

Bien que parfois nous n'échappions pas à la tentation de mettre en avant la continuité plutôt que la discontinuité, comme dans l'analyse de l'implantation de l'umbanda et du batuque en Argentine (Frigerio), nos données de terrain elles-mêmes nous montrent que « la traduction culturelle » ne se fait pas sans changements internes. Ainsi, à Montevideo s'est développée une version de l'umbanda (*umbanda cruzada*), qui utilise le sang animal pour les rituels d'initiation, une pratique qui n'est pas acceptée de façon générale dans l'umbanda brésilienne mais qui est à présent très répandue en Argentine (Oro, 1999 : 103 ; Frigerio, 2008). Dans le batuque de « l'École uruguayenne », la période d'initiation a été raccourcie et des entités spirituelles, telles que les africanos (des Noirs jeunes et turbulents qui boivent du vin et mangent des saucisses très épicées), ont vu le jour, devenant très populaires dans les temples uruguayens et argentins. D'autres entités se sont affirmées dans la kimbanda argentine et uruguayenne, comme l'Exu-do-alto, un esprit « bien élevé et civilisé », un « membre de l'élite » habillé en smoking et buvant du champagne (Hugarte, 1998 : 107). De même, au Portugal, pour l'apparition d'entités portugaises (Guillot) et, au Mexique, pour les *santecas* de Mexico et leurs esprits-guides *azteco-santeros* (Juárez Huet), ou encore pour la figure de Yemayá, la déesse de la mer, vue comme un avatar de la Santa Muerte à Veracruz (Argyriadis).

Les modifications ne se limitent pas seulement à ces aspects, puisque c'est souvent la médiumnité qui fonctionne en tant que pivot des réagencements rituels. Si le développement de la capacité à entrer en transe n'a aucun équivalent dans le catholicisme populaire, comme le rappelle A. Frigerio dans son texte, la transe recouvre aussi une importance différente selon les contextes rituels. Ainsi, la manifestation des *orisha* aux États-Unis est souvent soumise à des « régimes de vérité » qui sont issus de son contexte d'origine. L'utilisation de l'espagnol par l'*orisha* incorporé dans son initié devient alors la preuve de la véracité de sa possession. La question de la langue – espagnole ou portugaise, selon la modalité religieuse prise en compte – et son caractère « sacré » ont déjà été soulignés par plusieurs auteurs dans l'analyse de l'implantation des religions afro-cubaines ou afro-brésiliennes aux États-Unis, en Argentine, en Uruguay ou en France. Communiquer en *portunhol*, un mélange de portugais et espagnol, est ainsi devenu, dans les pays du Cône Sud latino-américain, le signe manifeste d'une transe de possession « authentique ». De même, la structure hiérarchique, ainsi que les rapports de genre, sont les *loci* principaux d'un réaménagement rituel. À Veracruz, la structure relativement souple de la santería cubaine se cristallise en une structure hiérarchique pyramidale (Argyriadis), tandis que l'irruption du culte d'Ifá selon la tradition cubaine met à mal l'organisation rituelle du candomblé brésilien (Capone).

Mais la théorie des cadres pose aussi d'autres problèmes. Selon Snow, pour qu'il y ait « alignement de cadre », il faut que le discours affiché soit cohérent et en « résonance » avec les croyances et les valeurs des individus ciblés. Or, on pourrait se demander, comme le fait à juste titre L. Mathieu (2002 : 88), si ce ne sont pas les discours flous et ambigus qui s'avèrent mobilisateurs, justement parce qu'ils suscitent une multiplicité d'interprétations et d'appropriations. Comme dans le cas brésilien (Capone), les stratégies d'adaptation peuvent jouer autant sur le dit que sur les non-dits, autant sur la négociation au niveau rituel que sur des malentendus, plus ou moins productifs. Le malentendu devient ainsi une forme de stratégie interpersonnelle et interculturelle qui est susceptible de préparer, produire et consentir la rencontre entre différents systèmes de croyance. Chaque fois qu'il faut établir un consensus dans ce

« dialogue » entre acteurs religieux issus de traditions distinctes, on aura recours à ce que Pierre Bourdieu (2001 : 64) appelle un « langage neutralisé » et que Peter Galison (1997) a appelé une « *trading zone* » (zone de transaction). On mobilisera alors des « signifiants consensuels », à savoir des termes, des images ou des objets dont la simplicité semble faire consensus, mais derrière lesquels chaque acteur mettra un sens différent.

Cette difficulté inhérente à toute « traduction culturelle » est bien exprimée par l'expression, internationalement consacrée, de « *traduttore/traditore* » (traducteur/traître). Toute traduction est en effet « traître » à elle-même puisqu'elle ne renvoie pas nécessairement à une même conceptualité. Comme le rappelle A. Berman : « [L'acte de traduire] n'opère pas seulement entre deux langues, [il] y a toujours en lui (selon des modes divers) une troisième langue, sans laquelle il ne pourrait avoir lieu » (1999 : 112-113, cité par Nouss, 2001). Cette troisième langue sert d'agent de médiation entre les deux langues en contact. C'est le latin pour Chateaubriand, traducteur de Milton, ou l'allemand pour Klossowski, traducteur de Virgile (*ibid.* : 138). Dans le cas de la transnationalisation religieuse, cette « troisième langue » pourrait être représentée par le travail du malentendu, avec toutes ses variantes, qui permet de faire accepter, en jouant d'une fausse proximité, des univers de sens qui ne sont pas aussi proches qu'on voudrait les présenter. Le cas brésilien (Capone) révèle ainsi ce que Jankélévitch (1980) appelle un « malentendu trop bien entendu », auquel les deux systèmes de croyance s'accommode. Tous – ou au moins tous les acteurs « axe » (*babalaos, padrinos, madrinhas, pais* et *mães-de-santo*) – sont conscients de ce détournement de sens, de cette « duperie » qui est la seule condition pour pouvoir communiquer et qui correspond aux régimes de visibilité et d'invisibilité qui fondent des religions initiatiques basées sur le secret.

Si le malentendu pose les bases nécessaires à l'établissement d'un dialogue, il permet aussi de gérer les frontières entre des systèmes de croyance qui sont à la fois proches et opposés. Il ne faut pas oublier que la religion des *orisha*, malgré son discours fédérateur, mobilise des univers qui ne sont pas toujours compatibles. L'espace social transnational qui relie la Terre-mère africaine à la diaspora, ainsi que les différents centres de la tradition africaine

sur le sol américain, opère un télescopage de mondes imaginés qui pose dans de nouveaux termes la question des « frontières » entre modalités de culte. Des différentes études de cas, présentées dans cet ouvrage, émerge un espace social transnational qui est ni égalitaire, ni homogène, résultat des structures de pouvoir et des frontières internes – historiques, politiques et rituelles – qui traversent le réseau de pratiquants de la religion des *orisha*. Les lignages rituels constituent des frontières sociales et symboliques qui doivent être renégociées lorsque de nouvelles pratiques religieuses viennent se greffer sur celles préexistantes. Le conflit est alors souvent le résultat de la perturbation des frontières entre ces « communautés imaginées ».

Une croissante décentralisation de la production de connaissances est également à l'œuvre dans le bras de fer épistémologique qui oppose des variantes de la tradition des *orisha* considérées comme « traditionnelles ». Ainsi, c'est autour de la notion multiple de tradition que se met en place la négociation rituelle. Le savoir religieux, qui fonde les différentes traditions régionales et/ou nationales, constitue une ressource rare, puisque le discours des membres du *candomblé* ou de la *santería* met l'accent, depuis toujours, sur la préservation d'un patrimoine culturel et rituel ancestral qui est incomplet à cause de la transmission inachevée des connaissances rituelles d'initiateur à initiateur. La connaissance est la base du pouvoir religieux et, pour cela même, une ressource qui doit rester limitée. Mais cette décentralisation de la production de connaissances peut aussi engendrer de nouvelles interprétations des pratiques rituelles importées, en s'éloignant considérablement de l'imaginaire « africain » pour se greffer sur les pratiques locales, comme dans le cas de Veracruz (Argyriadis) et de Mexico (Juárez Huet).

Un autre élément à prendre en considération est la transformation des notions de temps et d'espace. Dans nos analyses, nous sommes confrontés à trois référents temporels : le « temps mythique », qui aujourd'hui se construit dans une interaction contrainte avec les débats qui ont lieu à l'échelle transnationale ; le « temps historique », qui est le temps des contextes nationaux et locaux ; et le « temps rituel », spécifique à chaque famille ou groupe religieux (cf. Argyriadis et De la Torre, 2007). Mais à cette complexification des échelles temporelles correspond aussi le détachement

des pratiques religieuses de leurs espaces de formation. Comme le souligne à juste titre P. C. Johnson (2002 : 307), les *ethnoscapes* sont à présent détachés des *geoscapes* (Appadurai, 2001). Cela pose, en de nouveaux termes, la question de la formation d'une mémoire qui n'est plus ancrée dans un territoire bien délimité, mais dont les références spatiales sont multiples. Ainsi, lors de la migration des Garifunas honduriens aux États-Unis, les rituels ont été résignifiés et « indigénisés » par rapport à une « conscience panafricaine » qui met en rapport la religion garifuna avec la santería cubaine, le candomblé brésilien ou le vodou haïtien, avec lesquels elle n'entretient guère de liens historiques (Johnson, 2002 : 323). Cet espace « panafricain » est balisé par des « lieux de mémoire » (Nora, 1997) qui sont au centre des stratégies de patrimonialisation de la « religion des *orisha* » : la ville nigériane d'Ilé-Ifé, berceau de l'humanité ; les temples consacrés aux *orisha* dans le territoire yoruba au Nigeria et au Bénin ; le *tombamento* (la reconnaissance en tant que patrimoine culturel) des *terreiros* de candomblé considérés comme traditionnels au Brésil ; jusqu'à l'attribution par l'UNESCO, en 2005, du label de « patrimoine culturel immatériel de l'humanité » au système divinatoire d'Ifá.

L'effort de remémoration doit s'inscrire dans un territoire ; il doit se « localiser ». C'est pour cela que les anciennes divisions entre traditions régionales ou nationales ne sont pas gommées, mais resurgissent dans les processus de mémorialisation. Ce qui change, c'est qu'au lieu de définir des « niches » culturelles, territoires de résistance vis-à-vis de la société environnante, comme l'interprétait Bastide (1960) à propos des candomblés bahianais de « nation » ketu, aujourd'hui la géographie de la mémoire n'a plus un seul référent, mais un réseau complexe qui pointe vers les multiples centres traditionnels de la religion des *orisha* : Ilé-Ifé, mais aussi La Havane, Salvador ou, plus récemment, Oyotunji Village. Tous ces lieux délimitent le périmètre d'une même communauté symbolique qui n'exclut pas le conflit et la segmentation comme forme de reproduction religieuse.

Conclusions

Les études rassemblées dans cet ouvrage montrent comment la notion de champ – social et/ou religieux – est particulièrement propice aux relectures en termes d'approche transnationale, bien qu'une redéfinition terminologique s'impose dans un domaine où les concepts se multiplient. Ainsi, si le terme « *transnationalism* » occupe une place centrale dans la littérature anglo-saxonne, la plupart d'entre nous ont préféré le remplacer par la notion de « transnationalisation » qui permet de mettre en avant les processus au lieu de souligner une sorte de qualité intrinsèque à des phénomènes sociaux.

Tous les auteurs qui ont contribué à cet ouvrage sont convaincus de la nécessité d'une conceptualisation dynamique des champs sociaux transnationaux. S'il faut souligner que les réseaux de relations qui les constituent sont multidirectionnels, il faut également prendre en compte le fait que ces réseaux peuvent se transformer, leur intensité peut croître ou décliner, leur périmètre d'action s'élargir ou bien se réduire considérablement selon les différents réagencements des modalités religieuses en présence. Dans nos travaux, nous avons déjà analysé, à plusieurs reprises, l'établissement d'« espaces sociaux » ou de « champs sociaux » à travers les frontières nationales. C'était le cas, en outre, de l'analyse conjointe des rapports entre religion et politique parmi les initiés dans la santería à La Havane et à Miami (Argyriadis et Capone, 2004) qui, pour reprendre la formulation de S. Mahler (1998 : 67), permettent la création « d'un nouvel espace social – enjambant au moins deux nations – [...] profondément ancré dans les vies quotidiennes, les activités et les rapports sociaux des acteurs [...] ».

Dans ce livre, nous avons essayé de montrer, par des études de cas spécifiques, l'étendue et le constant réagencement de ces champs sociaux transnationaux, en conjuguant deux perspectives fondamentales : la diachronique, qui éclaire sur les processus de disjonction et d'enracinement à la base de la transnationalisation religieuse, et la synchronique, qui met en avant les processus de construction et de reproduction des champs sociaux transnationaux que nous analysons. S'il est possible de parler d'un seul champ social transnational qui engloberait ce qu'on appelle aujourd'hui

« la religion des *orisha* », il ne faut pas oublier que, au sein de ce champ transnational, d'autres champs – plus réduits et qui souvent s'entrecroisent – se définissent et interagissent de façons différentes sur nos terrains respectifs. De l'ensemble des travaux ici réunis émerge une vision des religions afro-américaines qui questionne en profondeur le domaine classique de l'anthropologie afro-américaniste, tout en pointant vers de nouvelles directions de recherche dans un champ aujourd'hui en pleine recomposition.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGUIRRE BELTRÁN (Gonzalo), *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1989 [1946].
- ANDERSON (Benedict), *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, New York, Verso, 1983.
- APPADURAI (Arjun), *Après le colonialisme. Les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001.
- ARGYRIADIS (Kali), *La religion à la Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises*, Paris, Éditions des Archives Contemporaines, 1999.
- « Des Noirs sorciers aux *babalaos*. Analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane », *Cahiers d'études africaines*, n° 160, novembre-décembre, 2000, p. 649-674.
 - « *Ramas*, familles, réseaux. Les supports sociaux de la diffusion de la *santería* cubaine (Cuba-Mexique) », *Journal de la société des américanistes*, vol. 91, n° 2, 2005, p. 153-183.
 - « Réseaux transnationaux d'artistes et relocalisation du répertoire "afro-cubain" dans le Veracruz », *Revue Européenne des Migrations Internationales*, vol. 25, n° 2, novembre, 2009, p. 119-140.
 - « Formes d'organisation des acteurs et modes de circulation des pratiques et des biens symboliques », dans ARGYRIADIS (K.), CAPONE (S.), DE LA TORRE (R.), et MARY (A.) (éds.), *Religions transnationales des Suds : Afrique, Europe, Amériques*, Louvain, Academia Bruylant/CIESAS (à paraître).

- ARGYRIADIS (Kali) et CAPONE (Stefania), « Cubanía et santería. Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse (La Havane – Miami) », *Civilisations*, vol. 51, n° 1-2, 2004, p. 81-137.
- ARGYRIADIS (Kali) et DE LA TORRE (Renée), « El ritual como articulador de temporalidades: un estudio comparativo de la santería y de las danzas aztecas en México », dans HOFFMANN (Odile), RODRÍGUEZ (Teresa), CHÁVEZ (Margarita) (éds.), *Los retos de la diferencia. Los actores de la multiculturalidad entre México y Francia*, Mexico, CIESAS/IRD/ICANH/CEMCA, 2007, p. 471-508.
- « Introducción », dans AGUILAR (A.), ARGYRIADIS (K.), DE LA TORRE (R.) et GUTIERREZ (C.) (éds.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO, 2008, p. 11-43.
- BASCH (Linda), GLICK-SCHILLER (Nina) et SZANTON BLANC (Cristina), *Nations Unbound: Transnational Projects, Post-colonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, Langhorne, PA, Gordon and Breach, 1994.
- BASCOM (William), « Two Forms of Afro-Cuban Divination », dans TAX (Sol) (éd.), *Acculturation in the Americas, Proceedings and Selected Papers of the XXXth International Congress of Americanists*, Vol. I, Chicago, IL, University of Chicago Press, 1952, p. 169-179.
- BASTIDE (Roger), *Les religions africaines au Brésil : contribution à une sociologie des interpénétrations de civilisation*, Paris, Presses universitaires de France, 1960.
- *Les Amériques noires*, Paris, L'Harmattan, 1996 [1967].
- « Mémoire collective et sociologie du bricolage », *L'année sociologique*, III série, vol. 21, 1970, p. 65-108.
- BERMAN (Antoine), *La traduction et la lettre ou L'auberge du lointain*, Paris, Seuil, [1985] 1999.
- BLUMER (Hebert), *Symbolic Interactionism: Perspective and Method*, Berkeley, University of California Press, 2006 [1969].
- BOURDIEU (Pierre), « Genèse et structures du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. XII, 1971, p. 295-334.
- *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Fayard, 2001.

BOYER (Véronique), *Femmes et cultes de possession au Brésil : les compagnons invisibles*, Paris, L'Harmattan, 1993a.

- « Les tradition risquent-elles d'être contaminées ? Paradigmes scientifiques et orthodoxie religieuse dans les cultes de possession au Brésil », *Journal de la société des américanistes*, n° 79, 1993b, p. 67-90.

BROWN (David H.), *Santería Enthroned: Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 2003.

CAPONE (Stefania), *La quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Paris, Karthala, 1999a.

- « Les dieux sur le Net : l'essor des religions d'origine africaine aux États-Unis », *L'Homme*, n° 151, 1999b, p. 47-74.
- « La diffusion des religions afro-américaines en Europe », *Psychopathologie africaine*, vol. XXXI, n° 1, 2001-2002, p. 3-16.
- « À propos des notions de globalisation et transnationalisation », *Civilisations*, Bruxelles, vol. LI, n° 1-2, 2004, p. 9-22.
- *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*, Paris, Karthala, 2005a, 395p.
- « Repenser les "Amériques noires" : nouvelles perspectives dans la recherche afro-américaniste », *Journal de la société des américanistes*, vol. 91, n° 1, 2005b, p. 83-91.
- « Transatlantic Dialogue : Roger Bastide and the African American Religions », *Journal of Religion in Africa*, n° 37, 2007, p. 1-35.
- « Religions "en migration" : de l'étude des migrations internationales à l'approche transnationale », *Autrepart*, n° 56, 2010, p. 235-259.
- « Conexiones diaspóricas: redes artísticas y construcción de un patrimonio cultural "afro" », dans ÁVILA DOMÍNGUEZ (Freddy), PÉREZ MONTFORT (Ricardo) et RINAUDO (Christian) (éds.), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz, y La Habana*, México D.F., CIESAS/IRD/Universidad de Cartagena/AFRODESC, 2011 (sous presse).

CAPONE (Stefania) et MARY (André), « Les trans-logiques d'une globalisation religieuse à l'envers », dans ARGYRIADIS (K.), CAPONE (S.), DE LA TORRE (R.), et MARY (A.) (éds.), *Religions transnationales des Suds : Afrique, Europe, Amériques*, Louvain, Academia Bruylant/CIESAS (à paraître).

- CEFAI (Daniel), « Les cadres de l'action collective – définitions et problèmes », dans CEFAl (Daniel) et TROM (Dany) (éds.), *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans les arènes publiques*, Paris, Ed. de l'EHESS, coll. « Raisons pratiques », 2001, p. 51-97.
- CLARKE (Kamari M.), *Mapping Yorùbá Networks: Power and Agency in the Making of Transnational Communities*, Durham, N.C., Duke University Press, 2004.
- COLONOMOS (Ariel) (éd.), *Sociologie des réseaux transnationaux. Communautés, entreprises et individus : lien social et système international*, Paris, L'Harmattan, 1995.
- CSORDAS (Thomas J.) (éd.), *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization*, Berkeley, University of California Press, 2009.
- DELEVAUX (Maud), *De l'invisibilité à la reconnaissance des Afro-Péruviens*, Mémoire de Master en ethnologie, Université Paris X-Nanterre, 2008.
- ESPINO (Heriberto Feraudy), *De la Africanía en Cuba. El Ifaismo*, La Havane, Editorial de Ciencias Sociales, 2005.
- FIRTH (Raymond), « Social organization and social change », *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 84, n° 1-2, 1954, p. 1-20.
- FORSÉ (Michel), « Les réseaux de sociabilité : un état des lieux », *L'Année Sociologique*, vol. 41, 1991, p. 247-264.
- FRIGERIO (Alejandro), « Compadre en tiempos difíciles », dans BATALLA (Juan) et BARRETO (Dany) (éds.), *Dueños de la Encrucijada: Estéticas de Exú y Pomba Gira en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Colección Arte Bruto, 2008, p. 11-20.
- GALISON (Peter), *Image and Logic. A Material Culture of Microphysics*, Chicago, Chicago University Press, 1997.
- GLICK-SCHILLER (Nina), BASCH (Linda) et SZANTON BLANC (Cristina), « Towards a Transnationalization of Migration: Race, Class, Ethnicity, and Nationalism Reconsidered », *The Annals of the New York Academy of Sciences*, n° 645, 1992.
- GOFFMAN (Erving), *Les cadres de l'expérience*, Paris, Minuit, 1991.

- GOODY (Jack), *La logique de l'écriture : aux origines des sociétés humaines*, Paris, Armand Colin, 1986.
- GROSSEIN (J.-P.), Présentation de *Sociologie des Religions* par Max Weber, Paris, Gallimard, 1996.
- HERSKOVITS (Melville J.), *The Myth of the Negro Past*, Boston, Beacon Press, 1990 [1941].
- HUGARTE (Renzo Pi) (éd.), *Los cultos de posesión en Uruguay : Antropología e historia*, Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1998.
- JANKÉLÉVITCH (Wladimir), *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, Paris, Seuil, 1980.
- JOHNSON (Paul C.), « Migrating Bodies, Circulating Signs: Brazilian Candomble, the Garifuna of the Caribbean, and the Category of Indigenous Religions », *History of Religions*, vol. 41, n° 4, 2002, p. 301-327.
- JUAREZ HUET (Nahayeilli), « La santería dans la ville de Mexico : ébauche ethnographique », *Civilisations*, vol. LI, n° 1-2, 2004, p. 61-79.
– « Lo "afro" en las industrias de la música y el cine: el caso afrocubano en México », dans ÁVILA DOMÍNGUEZ (Freddy), PÉREZ MONTFORT (Ricardo) et RINAUDO (Christian) (éds.), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz, y La Habana*, México D.F., CIESAS/IRD/Universidad de Cartagena/AFRODESC, 2011 (sous presse).
- LEVITT (Peggy) et GLICK-SCHILLER (Nina), « Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society », *International Migration Review*, vol. 38, n° 3, 2004, p. 1002-1 039.
- LOMNITZ (Larissa Adler), « La función de la familia y la parentela en las clases baja y empresarial en México », communication présentée au XXVI Coloquio "Familia y Tradición", El Colegio de Michoacán, Zamora, Mich., México, octobre 2004.
- MALHER (Sarah), « Theoretical and Empirical Contributions toward a Research Agenda for Transnationalism », dans SMITH (M. P.) et GUARNIZO (L.) (éds.), *Transnationalism from Below. Comparative Urban and Community Research*, New Brunswick, London, Transaction Publishers, 1998, p. 64-100.

- MARCUS (Georges), « Ethnography in/of the World System: the Emergence of Multi-sited Ethnography », *The Annual Review of Anthropology*, n° 24, 1995, p. 95-117.
- MARY (André), « L'anthropologie au risque des religions mondiales », *Anthropologie et Société*, vol. 24, n° 1, 2000, p. 117-135.
– « Le pentecôtisme brésilien en Terre africaine. L'universel abstrait du Royaume de Dieu », *Cahiers d'études africaines*, n° 167, 2002, p. 463-478.
- MATHIEU (Lilian), « Rapport au politique, dimensions cognitives et perspectives pragmatiques dans l'analyse des mouvements sociaux », *Revue française de science politique*, Presses de Sciences Po, vol. 52, n° 1, 2002, p. 75-100.
- MENENDEZ (Lázara V.), *Rodar el coco. Proceso de cambio en la santería*, La Havane, Editora de Ciencias Sociales, 2002.
- MÉTRAUX (Alfred), *Le vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1958.
- MINTZ (Sidney W.), « L'Afrique en Amérique Latine : quelques réflexions impromptues », dans MORENO FRAGINALS (Manuel) (éd.), *L'Afrique en Amérique Latine*, Paris, UNESCO, 1984, p. 317-332.
- MOORE (Robin), « La fiebre de la rumba », *Encuentro de la Cultura Cubana*, n° 23, 2001-2002, p. 175-194.
- NINA RODRIGUES (Raymundo), *L'anisme fétichiste des nègres de Bahia*, Salvador, Reis & Companhia Ed., 1900.
– *Os Africanos no Brasil*, Sao Paulo, Companhia Editora Nacional, 1988 [1906].
- NORA (Pierre) (éd.), *Les lieux de mémoire*, Paris, Gallimard (Quarto), 3 tomes, 1997.
- NOUSS (Alexis), « Éloge de la trahison », *TTR : traduction, terminologie, rédaction*, vol. 14, n° 2, II semestre, 2001, p. 167-179.
- OLUPONA (Jacob K.) et REY (Terry) (éds.), *Òrìṣà Devotion as World Religion: The Globalization of Yorùbá Religious Culture*, Madison, The University of Wisconsin Press, 2007.
- ORO (Ari P.), *Mercosul. As religiões afro-brasileiras nos países do Prata*, Petrópolis, Vozes, 1999.

ORTIZ (Fernando), *Los negros brujos*, La Havane, Éditorial de Ciencias Sociales, 1995 [1906].

– *Los negros esclavos*, La Havane, Revista Bimestre Cubana, 1916.

RAMIREZ CALZADILLA (Jorge), *Religión y relaciones sociales. Un estudio sobre la significación sociopolítica de la religión en la sociedad cubana*, La Havane, Academia, 2000 [1993].

RODRIGUÉ (Maria das Graças de Santana), *Ori Apéré Ó. O ritual das águas de Oxalá*, São Paulo, Selo Negro Edições, 2001.

SEGATO (Rita), « Uma vocação de minoria: a expansão dos cultos afro-brasileiros na Argentina como processo de reetnização », *Dados-Revista de Ciências Sociais*, vol. 34, n° 2, 1991, p. 249-278.

SNOW (David), « Analyse de cadre et mouvements sociaux », dans CEFAI (Daniel) et TROM (Dany) (éds.), *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans les arènes publiques*, Paris, Ed. de l'EHESS, coll. « Raisons pratiques », 2001, p. 27-49.

SNOW (David), ROCHFORD (E. Burke), WORDEN (Steven K.) et BENFORD (Robert D.), « Frame Alignment Processes, Micromobilization, and Movement Participation », *American Sociological Review*, n° 51, 1986, p. 464-481.

TARRIUS (Alain), *Les nouveaux cosmopolitismes. Mobilités, identités, territoires*, La Tour d'Aigüe, Édition de l'Aube, 2000.

VERGER (Pierre), *Notes sur le culte des orisa et vodun à Bahia, la baie de tous les saints, au Brésil et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique*, Dakar, Institut Français d'Afrique Noire, 1957.

Argyriadis Kali, Capone S. (2011)

Adaptations et réappropriations dans la religion des orisha : la relocalisation des religions afro-américaines en question

In : Argyriadis Kali (ed.), Capone S. (ed.). *La religion des orisha : un champ social transnational en pleine recomposition*

Paris : Hermann, p. 9-44

ISBN 978-2-7056-8212-5