

Relocalisation de la santería dans le port de Veracruz : le marché, espace restreint de légitimité

Kali ARGYRIADIS

Les pratiques religieuses cubaines sont connues généralement au Mexique sous le terme générique de santería. En réalité, ce terme recouvre un système de représentations plus large qui, comme à Cuba, est fondé sur une complémentarité entre plusieurs modalités de culte (Argyriadis, 1999). Comme nous avons vu, ces dernières ne sont pas uniquement d'origine africaine : la santería et son corollaire, la divination par Ifá, le palo monte, le spiritisme (dans ses variantes cubaines et mexicaines) et les cultes locaux des saints et des vierges. Certes, un mouvement de retour aux « racines africaines », se développant depuis les États-Unis (Capone, 2005) et se connectant avec certains acteurs cubains et nigériens, a vu le jour dans la ville de Mexico au début des années 2000 (Juárez Huet, 2007 : 345-389). Dans ce cadre, les appellations telles que religion yoruba, religion lucumí ou Regla de Ocha-Ifá sont alors préférées, et les pratiques rituelles issues du spiritisme ou du catholicisme fermement écartées. Mais ce mouvement, très visible sur Internet, reste assez confidentiel à l'échelle de la pratique effective au Mexique.

C'est le cas, *a fortiori*, dans la ville de Veracruz qui, avec sa voisine Boca del Río, constitue une agglomération de taille moyenne pour ce pays, avec un peu plus de 654 000 habitants¹. Le port de

1. Sources : Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2005).
http://www.inegi.org.mx/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/geografia/publicaciones/delimex05/DZMM-2005_47.pdf

Veracruz a joué durant plusieurs siècles un rôle majeur de « porte d'entrée du Mexique » pour le reste du monde, et notamment de lieu de transit de migrants, artistes, idées, objets et pratiques nouvelles (García Díaz, 2011). En étroite relation, La Havane et Veracruz, « les deux rives d'une même Méditerranée » (García Díaz, 2002 : 9 ; Sorhegui, 2002), ont longtemps été considérés comme des villes sœurs, entretenant d'intenses échanges culturels, politiques et migratoires (García Díaz et Guerra Villaboy, 2002). C'est aussi par Veracruz qu'est entrée au Mexique la majorité des esclaves africains, jusqu'au remplacement de la main d'œuvre esclave par la main d'œuvre métisse et l'arrêt de la traite en 1829 (Aguirre Beltrán, 1989 [1946] : 85). Toutefois, la création d'autres grands centres portuaires et le développement du trafic aérien et routier ont contribué au déclin de cette ville qui, tout en conservant une première place nationale en termes de flux maritimes de marchandises, n'accueille plus guère de voyageurs et reste relativement écartée des trajets du tourisme international. Par ailleurs, l'avènement de la révolution cubaine a freiné considérablement les échanges entre La Havane et Veracruz, l'île se tournant pendant près de trente ans vers le bloc soviétique pour ses importations et ses exportations.

Les pratiques religieuses cubaines, de ce fait, sont arrivées à Veracruz il y a seulement une vingtaine d'années (et elles restent encore aujourd'hui très minoritaires), à travers les réseaux de parenté rituelle *santera*² se déployant depuis la ville de Mexico. C'est en effet dans cette capitale que ces pratiques se sont d'abord implantées dans les années 1970, comme résultat des contacts établis antérieurement entre migrants cubains et mexicains aux États-Unis, suivis ultérieurement par des initiations (Juárez Huet, 2007 : 121-125). L'arrivée de nouvelles vagues migratoires dans les années 1990 (cubaines en général pour le Mexique, issues de la capitale pour Veracruz), la circulation accrue des acteurs, le développement des nouvelles technologies de communication et l'ouverture du Mexique à de

2. La parenté rituelle *santera* se structure à partir d'un réseau polycentré d'adeptes gravitant chacun autour de plusieurs « parrains » et « marraines » (parents rituels) et susceptibles à tout moment de fonder à leur tour une descendance rituelle et de nouvelles alliances.

nouvelles pratiques religieuses³ ont accentué ce phénomène. Enfin, l'ouverture de Cuba au tourisme a permis assez rapidement aux initiés *veracruzanos* de contourner l'autorité rituelle de leurs « parains » *chilangos*⁴, en réalisant des initiations directement dans l'île.

Toutefois, c'est avant tout comme univers symbolique familier que ces pratiques s'insèrent dans le quotidien des habitants de Veracruz. Depuis les années 1940, à la grande époque de l'apogée du cinéma mexicain et des films de *rumberas exóticas* où les artistes cubains interprétaient des pièces dites « afro-cubaines » (Juárez Huet, 2011), puis plus tard à travers les chansons populaires s'y rapportant (*son*, *salsa*, mais aussi plus récemment rap et *reggaetón*), les noms des *orichas*, de leurs avatars catholiques et des plantes utilisées dans les cérémonies *santeras* et *paleras*, les rythmes de tambours *batá* et la gestuelle des chorégraphies rituelles, l'évocation des trances, des sacrifices d'animaux et de la « sorcellerie » sont connus de la plupart des Mexicains. Cette circulation de signifiants potentiellement globalisables⁵ reste cependant circonscrite à des représentations assez vagues, associant Cuba, sorcellerie et noirceur de

-
3. Malgré la prédominance historique de l'Église catholique au Mexique, il convient de rappeler que, pour nombre de Mexicains, l'affirmation d'une culture catholique est d'abord liée à la construction identitaire nationale. Elle se caractérise par la prédominance du culte des vierges, saints et chrétiens, souvent syncrétisés avec les cultes indigènes ou, plus récemment, avec de nouvelles pratiques urbaines, comme le culte à la Santa Muerte ou l'*Espiritualismo Trinitario Mariano* (voir Juárez Huet dans cet ouvrage) et/ou avec des pratiques importées, comme le New Age. Ainsi, par exemple, 45 % des Mexicains croient en la réincarnation, sans pour autant se démarquer du catholicisme. La connexion avec le New Age est analysée par certains auteurs comme De la Torre et Mora (2001 : 114-115) non pas comme une dilution, mais comme une re-sacralisation des traditions préexistantes. Pour une analyse détaillée de la diversité religieuse du Mexique contemporain, voir aussi De la Torre et Gutiérrez (2007).
 4. Les habitants de Veracruz appellent *chilangos* les habitants de Mexico, et ce terme prend dans leur bouche une connotation méprisante dans un contexte de rivalité classique entre une métropole et un port de province, lieu de villégiature des vacanciers de la capitale.
 5. Bien que ces signifiants soient résignifiés plus précisément à l'échelle de l'Amérique hispanophone, il s'agit bien ici de « se demander en quoi l'apparition et la diffusion de certains signifiants à vocation planétaire ont fourni une structure d'accueil à l'expression de signifiés particularistes » (Amselle, 2001 : 49).

peau. Plus récemment, ce sont les objets et les images évoquant la santería et le palo monte qui ont diversifié l'offre des échoppes d'herboristes (*yerberos*) ou « boutiques ésotériques » dans les marchés mexicains : cartes, bougies, lotions et sprays étiquetés au nom et à l'image des *orichas*, des « sept puissances africaines » ou des plantes rituelles, colliers rituels *santeros* et *paleros* vendus comme talismans, livres expliquant comment pratiquer la divination par les coquillages : une grande variété d'artefacts, provenant aussi bien de Cuba et de Miami que du Brésil, du Mexique ou du Venezuela, viennent s'ajouter à l'abondance de produits « magiques » ou « sorciers » en vente dans ces commerces très fréquentés à Veracruz comme dans le reste du pays.

Les pratiques religieuses cubaines font ainsi partie du paysage mercantile du Port. Elles circulent sur le marché, au sens propre comme au sens figuré. C'est donc à partir d'une ethnographie du marché Hidalgo (le plus important du centre-ville) que je vais interroger ici les modalités de la relocalisation de la santería à Veracruz. Un exemple, en particulier, a retenu mon attention : celui de l'assimilation locale de l'*oricha* de la mer Yemayá avec l'un des avatars de la Santa Muerte, « la Jeune Mort Incarnée ». Représentée le plus souvent sous la forme d'un squelette armé d'une faux, la Santa Muerte est identifiée par ses adeptes à la fois comme une entité préhispanique duelle (vie/mort) et comme une sainte catholique au même titre que la Vierge de Guadalupe. Son culte s'est popularisé à partir du quartier marginal de Tepito à Mexico dans les années 1990 (Hernández Hernández, 2005) et c'est pourquoi elle est souvent associée au monde de la délinquance, bien que ses fidèles soient aujourd'hui issus de toutes les classes sociales. Ces derniers, dans les villes de province comme dans la capitale mexicaine, militent aujourd'hui pour l'inscription du culte au Registre national des associations religieuses.

J'essayerai ici de comprendre d'abord les ressorts de l'irruption et de la réappropriation de cette image, transformée récemment en signe particulier des dévots de la Santa Muerte de Veracruz, et de décrire cette pratique singulière. Puis je montrerai de quelle manière le poids de l'hégémonie catholique, en tant que modèle ecclésial et religieux absolu, contraint le développement de la pratique *santera* et conditionne ses modes de réinterprétation dans le Port, en ne lui laissant pour unique espace de légitimité que l'échange marchand,

comme c'est le cas pour les pratiques dites de « sorcellerie », issues du New Age ou encore du culte de la Santa Muerte.

À la recherche des *santeros* : le marché

Lorsque je débutai ma recherche à Veracruz en 2004, je pris tout naturellement contact avec les *santeros* résidents dans cette ville, membres des familles rituelles que je connaissais déjà depuis La Havane où j'avais effectué au préalable plusieurs années de terrain. Prise d'emblée dans cet espace de relations particulier qu'est le réseau de parenté rituelle *santera*, je fus reconnue et accueillie sans problème par ces premiers informateurs, et devins même vite, en raison de mes voyages réguliers à Cuba, leur postière personnelle – et partie prenante de la circulation d'ingrédients rituels divers entre La Havane et Veracruz. Je fis ensuite la connaissance d'autres *santeros* parmi les Cubains habitant la ville, ou dans le petit cercle intellectuel et artistique des promoteurs locaux des cultures cubaine et afro-caribéennes, tous liés de près ou de loin au jeune *Instituto Veracruzano de Cultura*, créé en 1987 à l'initiative, entre autres, de l'anthropologue Luz Maria Martinez Montiel, militante de la reconnaissance de l'apport africain à la culture mexicaine et fondatrice du mouvement « *Nuestra Tercera Raiz*⁶ ».

Gravitant tous autour d'un nombre très restreint de « parrains » (initiateurs et chefs du culte) en rivalité les uns avec les autres, et préférant faire venir de Cuba, de Mexico ou de Cancún les aînés et collatéraux rituels indispensables au déroulement des cérémonies, voire se rendre directement dans l'île pour effectuer ces dernières, plutôt que de faire appel à leurs coreligionnaires voisins, ces quelques *santeros* du Port reproduisaient à première vue

6. Mouvement visant à faire reconnaître, à étudier et à mettre en valeur l'apport africain à la culture mexicaine, ou plus spécifiquement l'identité « afro-métisse » de certains lieux-clés, parmi lesquels l'État de Veracruz. Ce mouvement trouve ses origines dans les travaux pionniers de Gonzalo Aguirre Beltrán (1989[1946]), qui avait lui-même été stimulé et orienté par A. Métraux et M. Herskovits (*ibid.* : 10). Il s'est prolongé dans le cadre d'échanges permanents au sein du programme démarré en 1992 par l'UNESCO, la Route de l'esclave. Pour une analyse des enjeux de l'émergence des études afro-mexicaines, voir Hoffmann (2005). Sur les enjeux locaux de la création de l'IVEC, voir Rinaudo (2011).

fidèlement les rituels sur le modèle cubain, et en avaient intégré la cosmologie ainsi que la notion de personne pluri-facétique et en constante évolution (Argyriadis, 1999 : 244-249). Ils pratiquaient de façon complémentaire la santería, le palo monte, le spiritisme et le culte des saints et des vierges avec, pour les femmes mexicaines, une nette prédilection pour le spiritisme, modalité développée préalablement dans les centres spirites locaux et qui leur permettait, grâce à une expérience déjà ancienne de la médiumnité, d'acquérir un certain prestige et de se faire respecter de leurs parents rituels cubains (voir à ce sujet Argyriadis et Juárez Huet, 2008).

PALO MONTE

Le palo monte (et ses variantes, le palo mayombe, la briyumba et la kimbisa) est décrit communément comme étant d'origine « bantoue ». Il est fondé sur l'adoration de puissances non anthropomorphiques appelées *mpungus*, qui représentent les forces et les attributs de la nature. Celles-ci sont représentées par des esprits de défunts, les *nfumbis* ou « morts » (*muertos*) qui ont été abandonnés et ont besoin de l'attention des vivants. Matérialisés sous forme d'ossements, de pierres et/ou de poupées, ils sont « nourris » de façon régulière avec différentes substances (sang d'animaux sacrifiés, lumière, eau, alcool, miel...) pour les maintenir « forts ». En effet, dans le palo, chaque élément de la nature est susceptible d'action et de réaction. Toute élaboration rituelle consiste à manier, assembler, équilibrer et transmettre ces forces à des fins protectrices et/ou destructrices.

Pour se protéger des mauvais sorts, des actes de sorcellerie et, le cas échéant, en réaliser soi-même, on recommande à Cuba de s'initier au palo. L'initiation ou *rayamiento* consiste en l'acquisition et l'incorporation de plusieurs *nfumbis* personnels, dont le caractère et le comportement peuvent correspondre à ceux de l'initié. Les *pale-ros* communiquent avec les esprits de défunts par l'intermédiaire de la possession (ceux qui n'ont pas cette faculté utilisent les services de leurs « parents » rituels) ou bien à travers les *chamalongos* : quatre morceaux de coque de noix de coco qui, en tombant à l'endroit ou à l'envers, forment cinq combinaisons dont sont déduites les réponses des « morts ». Un autre outil de divination est parfois utilisé : une corne

appelée *mpaka mensú*, garnie d'éléments divers, fermée par un miroir et devant laquelle on souffle de la fumée de cigare.

Le novice conclut un pacte avec ses *nfumbis* : ceux-ci travaillent pour lui en échange d'une attention quotidienne. Il existe différents types de « morts » : certains d'entre eux, décédés de façon particulièrement violente, sont utilisés littéralement comme « esclaves » ou « chiens ». D'autres, « plus évolués », ne sont pas considérés comme facilement manipulables. Après le *rayamiento*, on peut atteindre des niveaux supérieurs d'initiation en acquérant des *nfumbis* complémentaires. Le niveau ultime, indispensable pour devenir « parrain » ou « marraine » (*tata* ou *yaya*, chefs de culte) consiste en la fabrication d'une *nganga*, un réceptacle (chaudron, pot ou sac) qui contient une somme d'éléments naturels fonctionnant comme une synthèse symbolique du cosmos et des relations entre les êtres : bâtons, pierres, métaux, terre et eau de différentes provenances, végétaux, sang d'animaux, chaînes, machettes, salive, sang de chaque nouvel initié, crâne ou os du « mort » principal du *palero*, crucifix lorsque l'on veut démontrer que l'on agit « pour le bien » (« *nganga* chrétienne ») et non « pour le mal » (« *nganga* juive »). De la *nganga* naissent les *prendas* (réceptacles simples) des « filleuls », lesquelles intègrent un peu de l'ensemble des substances accumulées.

Ces échanges de substances matérialisent le lien, théoriquement indestructible, qui unit le *palero* à son « parrain », à ses « frères » rituels, à ses « morts » et, de façon générale, à l'ensemble du réseau de parenté rituelle, lequel comprend les vivants et les morts. Les hiérarchies internes à une famille rituelle ou *rama* (« branche »), se fondent sur les niveaux d'initiation et l'âge rituel. En théorie, les parents rituels doivent s'aider mutuellement : cette aide, médiatisée par le « parrain » ou la « marraine », est matérialisée lors des cérémonies collectives où chaque membre a pour devoir minimal d'être présent pour unir sa « force » à celle des autres.

À la différence du spiritisme qui était déjà très populaire, la pratique *santera* semblait avoir du mal, à Veracruz, à devenir durablement collective, c'est-à-dire à se reproduire en créant de nouveaux lignages rituels, alors qu'à Mexico ces derniers existaient déjà sur trois ou quatre générations (Juárez Huet, 2007). Dans leur

grande majorité, les *santeros* « à la cubaine » du Port restaient circonscrits à une pratique localement individuelle, se sentaient perdus et isolés et manifestaient un malaise du fait de l'éloignement de leurs « parrains » et « marraines », tout en refusant de s'allier aux *santeros* voisins. Certains consultaient et remettaient des charges rituelles mineures, comme les colliers ou les « guerriers⁷ », mais n'arrivaient pas à fidéliser leurs « filleuls » (initiés).

Pourtant, les artefacts *santeros* vendus sur le marché remportaient un grand succès et lorsque je demandais aux commerçants qui étaient les consommateurs, ceux-ci me répondaient invariablement, comme s'il s'agissait d'une évidence et d'un public abondant : « les *santeros* ». Récupérant çà et là quelques adresses, je découvris une configuration très différente de celle que j'avais d'abord explorée : un monde de « sorciers », « guérisseurs », « psychiques », « guides », médiums spiritiques et dévots de la Santa Muerte (*brujos, curanderos, síquicos, guías, muerteros, santeros* – ici dans le sens d'adepte de la Santa Muerte), qui utilisaient les images, les objets, les noms et les symboles issus de la santería et du palo monte de façon totalement ou partiellement décontextualisée, en les resémantisant dans le cadre d'un système de représentations où la cosmologie catholique était la seule valide. Les pratiquants, organisés en groupes de prière, centres ou temples fortement hiérarchisés sur le modèle de l'organisation cléricale pyramidale, exprimaient clairement leur sentiment de faire partie de la marge et de ne s'adonner qu'à une forme pragmatique de religiosité non légitime, avec des affirmations réitérées telles que : « Ceci n'est pas une religion, c'est juste une croyance.⁸ »

7. La remise de ces deux charges/objets rituels, qui vont souvent de pair, marque une sorte de première étape avant l'initiation proprement dite. Les colliers (*collares*) en perles aux couleurs de chaque *oricha*, sont lavés avec un mélange d'eau et d'herbes spécifiques mâchées par la « marraine », et servent de protection. Les « guerriers » (*guerreros*) sont constitués des réceptacles des trois *orichas* « guerriers » (Eleguá, Ogún, Ochosi) et de l'*oricha* gardien Osun. Ils sont également lavés et alimentés avec du sang sacrificiel. Ils servent à « ouvrir les chemins » et à « vaincre » (les problèmes en général).

8. Aida, médium du temple Flor Universal Yemayá qui sera décrit plus loin, expliquait ainsi lors d'un entretien le 9 novembre 2006 : « *Antes que nada está Dios, está Dios, y esta no es una religión. No es una religión, es una creencia nada más* »



Photo 14. Mercado Hidalgo, Veracruz, novembre 2010.

La localisation du centre névralgique de ces pratiques n'est elle-même pas un hasard : le marché Hidalgo et ses extensions plus ou moins anarchiques dans les ruelles avoisinantes jusqu'au « Vieux marché » constituent déjà à eux seuls, dans l'imaginaire urbain, le paradigme de la marginalité sociale⁹ par opposition au centre commercial moderne, impersonnel et climatisé de Plaza Américas (et à ses équivalents répartis dans les quartiers neufs de la ville, sur les artères principales accessibles en automobile). Dédale de galeries étroites parfois fendues d'un caniveau toujours fangeux, véritable labyrinthe étouffant et inquiétant où il faut jouer des coudes pour réussir à avancer et où l'on croise les personnages les plus excentriques de la ville (mendiants, éclopés, clowns, gitanes, indigènes originaires du Chiapas en costume traditionnel¹⁰, vendeurs à la sauvette, musiciens de rue et malades mentaux aux accoutrements fantaisistes), ce lieu sale et malodorant est

(« Avant tout il y a Dieu, il y a Dieu, et ceci n'est pas une religion. Ce n'est pas une religion, c'est une croyance, rien de plus »).

9. Outre ce centre névralgique, les lieux évoqués comme riches en *brujos* (sorciers) sont ces autres espaces de marginalité que sont les *ranchos*, les villages environnant le port où vivaient encore, également, dans l'imaginaire local, des *negros* (terme employé ici pour désigner les « vraiment noirs », par opposition aux *morenos*, « bruns »). L'enquête ethnographique montre que ces spécialistes rituels sont en fait principalement installés dans les quartiers pauvres, périphériques, de la ville (La Pochota, Dos Caminos, 21 de abril, Carranza...).

10. C'est la condition requise par les autorités municipales pour obtenir l'autorisation de vendre leur artisanat.

censé n'être fréquenté que par les classes pauvres qui arrivent en bus des bidonvilles et des quartiers périphériques¹¹. Ses commerçants, qui parfois dorment, mangent et élèvent leurs enfants sur place, sont décrits comme la lie de l'humanité (« *lo más bajo que hay* ») et craints car ils sont réputés pour colporter les ragots, être sournois, amateurs de conflits et pratiquer la sorcellerie (« *chismosos, maniosos, conflictivos y brujeros* »).

Les marchés de Veracruz sont organisés en zones de ventes regroupant le même type de marchandises, à l'exception des échoppes d'herboristes que l'on trouve aussi bien joutant les vendeurs de sandwiches que les primeurs, les cordonniers ou les fleuristes. Cette disposition spatiale permet aux acheteurs de passer discrètement, comme par hasard, de leurs courses du jour à l'achat d'ingrédients pour un *trabajo* (travail magique, sort), soigneusement dissimulés dans des sacs en plastique opaques prévus à cet effet, ou à une rapide *limpia*¹². En effet, les arrière-boutiques de ces échoppes sont aussi des lieux de consultation où officient les *brujos*, tirant les cartes, s'appuyant sur les conseils que sont censés leur donner les esprits qui les accompagnent ou encore communiquant directement avec la Santa Muerte, pour laquelle un autel est érigé bien en vue à côté de l'enseigne du magasin. Les premier novembre de chaque année, des sessions de prière et des concerts de mariachis sont organisés en l'honneur de la statue de chaque local, et certains groupes en font le point de départ de leurs processions ou d'affichage de leurs activités hors-marché.

11. En réalité la clientèle des deux types de marché (centres commerciaux et vieux marchés) est très diversifiée.

12. Nettoyage/purification pour enlever par contact les mauvais sorts ou l'infortune. Les ingrédients utilisés sont, entre autres, les herbes fraîches comme le basilic ou le romarin, les œufs, l'encens ou le copal, les « lotions » à base d'éther ou d'ammoniaque dont les couleurs symbolisent les problèmes que l'on souhaite traiter (jaune pour l'argent, vert pour la santé, rouge pour l'amour). À Cuba comme au Mexique, cela évoque un grand nombre de pratiques équivalentes présentes en Afrique et dans les Amériques, ainsi que le rituel catholique local, lorsque le prêtre purifie l'assistance et l'église avec des bouquets de basilic (des vendeurs fournissent aussi les bouquets de basilic aux fidèles pour qu'ils procèdent à des auto-*limpias* dans les églises, devant l'autel ou la statue du saint qu'ils sollicitent), un rituel qui est aussi présent dans le culte orthodoxe.

La thérapie proposée, qu'elle soit défensive (*limpias*) ou offensive (*trabajos*), inclut toujours des éléments qui peuvent être achetés rapidement sur place. Dans ce cadre commercial, être le premier à proposer un produit nouveau ou à s'affirmer comme le point de vente le mieux achalandé joue un rôle essentiel pour attirer la clientèle. Les objets s'inspirant de l'univers symbolique de la santería et du palo monte sont donc proposés à côté d'une vaste gamme de produits : herbes médicinales et magiques locales, fers à cheval, talismans à l'effigie de la Santa Muerte, poupées de cire « vodou », pyramides « égyptiennes », « bouddhas de la chance »... Un client ne verra jamais sa demande refusée : le vendeur, s'il n'a pas le produit, prétend toujours l'avoir en réserve et envoie un coursier le chercher chez un concurrent, pour ensuite s'empresser de se le procurer.

Mais la cubanité de ces objets leur confère, à Veracruz, une aura particulière, une véritable valeur ajoutée : outre la familiarité des noms et des images déjà évoquée ici, la santería a été traitée depuis une quinzaine d'années de façon ambiguë dans les spectacles et festivals artistiques de la région, d'une part, dans un registre culturel valorisant, à travers le répertoire chorégraphique et musical « afro-cubain » porté par un mouvement artistique « afro » naissant (Argyriadis, 2009) et, d'autre part, dans un registre sensationnaliste¹³, du fait de l'inclusion dans certains de ces spectacles de mises en scène particulièrement sanglantes de sacrifices de coqs et de chèvres¹⁴, condamnées ultérieurement par l'Église catholique et

13. Lui-même relais de la façon dont le thème de la santería (comme celui de la Santa Muerte) est traité dans les médias : faits divers et scandale de la presse locale, accusations de « narcosatanisme » (Juárez Huet, 2007 : 188-199), reportages mis en scène sur le modèle des films d'horreurs dans des émissions grand public telles que *La mano peluda* (diffusée sur Radio Formula) ou *Difícil de creer* (diffusé sur TV Azteca).

14. Notamment lors des premiers Festivals internationaux afro-caribéens. Entre 1995 et 1998, le directeur de l'IVEC a eu à cœur d'organiser à cette occasion un forum intitulé *Rites, magie et sorcellerie* dont l'objectif était de montrer la dimension religieuse de la « Troisième racine ». Pour ce faire, il envoya des promoteurs culturels de l'IVEC dans divers pays caribéens, à la recherche de troupes pouvant présenter des mises en scènes de cérémonies. Cuba fut bien entendu privilégié, d'une part en tant que « pays frère » de Veracruz et, d'autre part, pour ses prix très compétitifs sur le marché international. L'objectif de cette démarche, portée par des promoteurs culturels qui étaient devenus

la Société Protectrice des Animaux. L'impact de ces spectacles sur l'imaginaire local a été considérable, confortant d'une part la santería dans une position « sorcière » attirante et terrifiante, tout en l'auréolant du prestige d'une tradition ancestrale digne de respect. C'est ainsi que les discours des militants de la « Troisième racine », *a priori* peu assimilés par une population ayant encore le plus grand mal à admettre la possibilité d'une ancestralité africaine (Argyriadis, 2010 ; Rinaudo, 2011), servent d'une façon assez inattendue ceux des *brujos* du marché, qui mettent en rapport les accusations dont ils sont l'objet, eux, les *morenos*, avec les persécutions de l'Inquisition espagnole dans la période coloniale et du gouvernement actuel contre les « cultes ancestraux » des Aztèques... et des Africains.

Les *yerberos* de Veracruz se présentent donc tous comme des *santeros*, en jouant sur l'ambivalence locale du terme (adepte de la santería/dévoit de la Santa Muerte), ou du moins comme les fournisseurs des *santeros* de la ville. En réalité ces deux mondes (santería et Santa Muerte) communiquent très peu et achètent tous deux leurs produits de préférence au marché de Sonora, à Mexico ou, pour les *santeros* mexicains qui ont besoin de plantes spécifiques, directement à Cuba. C'est ainsi que, paradoxalement, les noms des *orichas* et des herbes rituelles cubaines¹⁵ fleurissent sur les étiquettes et les emballages de savons, lotions, sprays, poudres, pommades, huiles, bougies, cartons d'invocations ou kits prêts à l'emploi de factures variées qui sont tous utilisés par les *brujos* du marché et par leurs clients, sans qu'aucune corrélation soit établie entre les noms de ces produits et les plantes dont ils sont issus, pourtant vendues et utilisées, fraîches, par les *yerberos*, mais sous leur nom local. Rares

entre-temps *santeros*, était de jeter les bases d'une mise en relation étroite des pratiques « sorcières » locales avec les religions « sœurs » afro-américaines. Le programme de 1998 expliquait par exemple que « les maladies de l'âme ou de l'esprit, les jalousies ou le mauvais œil, sont soignés de manière similaire par les *hougans*, les *mambos* [prêtres et prêtresses du vodou haïtien], les *santeros* ou les guérisseurs de San Andrés Tuxtla » (*Carpeta...*, 1998 : 61).

15. Dont les noms mêmes précisent d'emblée le mode d'emploi : *abre camino* (« ouvre-chemin »), *vence batalla* (vainc-bataille), *ven a mi* (« viens à moi »), etc.

sont ceux qui savent¹⁶ que le *pochote* et la *ceiba* (*Ceiba petandra*, L) ne sont qu'une et même plante, de même que le *palo de siete costillas* et le *palo vencedor* (*Zanthoxylum pistacifolium*, Gris.). C'est donc bien la dimension symbolique de ces noms qui est investie ici, resémantisée pour s'intégrer de façon logique dans l'offre locale de pratiques thérapeutico-religieuses non institutionnelles, 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, comme on le verra, par une Église catholique qui les combat et les rejette explicitement dans le champ de la superstition et du satanisme.

Yemayá, la Santa Muerte et l'Église catholique

Outre les noms des plantes et des *orichas*, une image se détache de façon significative de cet ensemble de produits d'évocation *santera* et marque en quelque sorte la spécificité de Veracruz par rapport au reste du pays. Il s'agit d'une représentation de l'*oricha* de la mer et de la maternité, Yemayá, présentée comme l'un des avatars de la Santa Muerte (représentée de la façon la plus courante sous la forme d'un squelette) : la « Jeune Mort Incarnée » (*Joven Muerte Encarnada*).

L'image de la déesse employée à Veracruz est issue de l'*umbanda* brésilienne : il s'agit d'une jeune femme blanche au visage paisible, drapée dans une longue robe bleue, couronnée d'une étoile et marchant sur la mer, la nuit. De ses mains s'échappent des étoiles et des perles. Elle semble être arrivée au Port, il y a une trentaine d'années, à travers des réseaux spirites mexicano-brésiliens. Selon plusieurs informateurs, aujourd'hui *santeros*, spirites et/ou dévots de la Santa Muerte, elle aurait été intégrée au départ dans quelques centres spirites de Veracruz sous le nom de *Lucero de la mañana* (« Étoile du matin », associée à la mort), puis sous celui de *Flor*

16. Je n'ai observé que quelques *santeros* cubains, vivant depuis plusieurs années à Veracruz, qui avaient repéré ces équivalences : ils se fournissaient donc directement dans les terrains vagues ou dans les champs, ou auprès de « filleuls » possédant des terrains dans les campagnes environnantes.

Universal ou *Flor Blanca del universo*, noms tous deux couramment donnés à la Santa Muerte.

En 1993, une médium maîtresse d'école appelée « La Maestra », adepte de la Santa Muerte et se réclamant également de l'enseignement d'un *chamán* de Mexico, l'a érigée en guide spirituel de son Temple nouvellement créé (*Templo Flor Universal Yemayá*). Elle s'est par la suite rendue célèbre à Veracruz en réalisant un rituel d'offrandes à la mer tous les premier novembre, à la veille de la très traditionnelle fête des morts mexicaine, également jour où l'on célèbre la Santa Muerte dans tout le pays. Pour créer cette cérémonie, elle s'était alors inspirée des performances présentées par les artistes-*santeros* invités du *Festival Internacional Afrocaribeño* : en 1995 notamment, une offrande symbolique à la mer avait été organisée, sous l'égide et en hommage à la célèbre actrice d'origine cubaine Ninon Séville, l'une des figures phares de l'Âge d'or du cinéma mexicain, et sans doute l'une des premières *santeras* notoires résidant au Mexique (Juárez Huet, 2007 : 85).

Déclinée par « La Maestra » en produits estampillés « Yemayá, la fleur de l'univers » (lotions, savons, bougies, t-shirts, amulettes), l'image a très vite été copiée sous le nom de « Yemayá, la Jeune Mort Incarnée » par tous les *yerberos* du Port. Juste avant sa mort, en 2007, « La Maestra » entendait asseoir sa légitimité en s'appuyant, d'une part, sur sa pratique de la transe de possession (les deux entités qu'elle développait étant censées être Yemayá et, depuis 1999, l'esprit d'une cubaine défunte) et, d'autre part, sur des connaissances et des charges/objets rituels acquis *a posteriori* auprès d'un *santero* de Veracruz initié à La Havane et résidant à Cancún, mais qui fréquentait plusieurs années auparavant le même centre spirite qu'elle. Ce dernier lui avait remis en 2003 les colliers sacrés et les « guerriers » à Veracruz, puis l'avait emmenée avec lui à La Havane en 2006 pour lui faire remettre le *kofá*¹⁷. Elle envisageait un nouveau voyage pour s'initier à Yemayá, tandis que des médiums commençaient à

17. Réceptacle de l'*oricha* de la divination Orula (Orunmilá) et bracelet aux couleurs de cette divinité, dans la version féminine de la charge rituelle, qui consiste en la première étape d'initiation au système divinatoire Ifá. Le bracelet est censé permettre à Ikú, la mort, de reconnaître les protégés d'Orula et de ne pas les emporter avec elle.

leur tour à recevoir de sa main les « guerriers » et les colliers, ce qui constituait d'emblée une hérésie au regard de la liturgie cubaine, car n'étant pas initiée elle ne pouvait pas devenir « marraine » (chef de culte). Dans sa propre logique, en effet, il n'était pas concevable que ses médiums subordonnés deviennent des quasi-égaux (des « frères » et « sœurs de religion », même cadets), en s'initiant avec d'autres *santeros*. Sa mort, survenue précisément un 31 octobre, veille de son rituel à la mer, a été interprétée par tous ses détracteurs comme un châtement : elle aurait été trop loin dans une pratique qu'elle ne maîtrisait pas.

C'est sur cette question de la connaissance que portent les accusations de ses concurrents opérant directement sur le marché ou dans les quartiers avoisinants. Ces derniers entendent démontrer qu'ils sont les uniques détenteurs d'un véritable savoir exotérique : l'un souligne que l'*oricha* lié à la mort et au cimetière n'est pas Yemayá mais Oyá, et exhibe des attributs rituels remis par ses amis *santeros* cubains de Mexico ; une autre s'est spécialisée dans la création d'objets hybrides : des colliers d'Olokun, l'*oricha* du fond de l'océan, parsemés de têtes de mort, ou encore des statuettes de Yemayá de sept couleurs comme celles de la Santa Muerte. Cette commerçante et leader de l'un des plus importants groupes de prière à la Santa Muerte du Port propose l'assortiment de produits *santeros* le plus fourni du marché, grâce à ses contacts au marché de Sonora à Mexico et avec une amie brésilienne *santera* vivant en Argentine avec laquelle elle entretient une correspondance électronique. Un autre leader de groupes de prière affirme, quant à lui, pratiquer le culte de la Santa Muerte « original », « c'est-à-dire tel qu'il se pratique à Cuba », d'où il prétend recevoir chaque mois l'eau rituelle gardée dans son autel. Or, à ce jour, aucun culte à la Santa Muerte ou à une figure squelettique équivalente n'a été répertorié dans l'île. En réponse à ses détracteurs, « La Maestra », pour justifier la correspondance entre Yemayá et la Santa Muerte, s'appuyait sur un mythe qu'elle aurait recueilli lors de sa cérémonie de *kofá* auprès du *babalao* havanais qui avait initié son « parrain », expliquant que Yemayá et Oyá avaient un jour échangé leurs royaumes.

À travers l'expression de ces rivalités, on voit que, à l'instar du spiritisme kardéciste au siècle dernier ou de certaines pratiques New Age utilisant un vocabulaire méta-scientifique également très prisé



© Kali Argyriadis

Photo 15. Autel de « La Maestra », dédié à Yemayá la *Joven Muerte Encarnada* et à ses avatars. Au premier plan, une statuette du dieu aztèque de la mort, Mitlantecuhtli, présentée du côté incarné (l'envers représente un squelette). Veracruz, décembre 2005.

des *brujos* et des *santeros* du Port (les « vibrations », les « énergies », les « opérations invisibles », la « médecine holistique »), la santería jouit actuellement au Mexique d'un statut savant et que la référence à sa cubanité confère un certain prestige dans les milieux populaires du moins¹⁸, permettant de s'extraire de l'accusation de

18. Dans les milieux artistiques liés au mouvement « afro » dans le Veracruz, cette cubanité se révèle finalement problématique car trop proche. Les percussionnistes et les danseurs refusent dans leur grande majorité toute implication (et initiation) dans la santería ou autre pratique religieuse d'origine cubaine, exprimant clairement une volonté de trouver un style propre et de se démarquer du répertoire « afro-cubain ». Voir à ce sujet Argyriadis (2009).

sorcellerie et de charlatanisme dont les *yerberos*, *curanderos* et dévots de la Santa Muerte de Veracruz sont régulièrement l'objet. Mais ces stratégies d'accommodation ou « d'alignement de cadres interprétatifs » (notion développée pour le cas des religions afro-brésiliennes en Argentine par A. Frigerio, 1999, s'inspirant lui-même de Snow *et al.*, 1986), restent moins efficaces que celle qui les supplante toutes : la volonté d'assimilation au modèle catholique.

Si l'on observe le déroulement des cérémonies liées au culte à la Santa Muerte, on se rend compte en effet que ce modèle reste prégnant, surpassant les modèles spirites¹⁹, *santeros* ou autres. La pratique rituelle reste fondamentalement organisée autour de processions et de réunions de prière hebdomadaires (*rosarios*, *rezos*) au domicile des fidèles, qui prennent en charge, à tour de rôle, la statue ou l'image principale de la sainte, exactement comme le font les groupes de laïcs avec les statues de saints ou de vierges dans le reste du Mexique, à cette différence près que dans le dernier cas, le rituel se fait avec l'assentiment et l'encouragement de l'Église (voir par exemple à ce sujet Suárez, 2008). Lorsque ses dévots réussissent à financer un point d'ancrage à la statue, celui-ci est invariablement construit, décoré et organisé sur le modèle d'une chapelle, en porte le nom (*capilla*, ou encore *iglesia*) et des messes y sont célébrées tous les dimanches.

L'Église catholique mexicaine n'autorise en aucun cas le culte à la Santa Muerte et le combat très fortement tout comme elle combat la santería, les protestantismes et les pratiques dites « de sorcellerie ». Elle a entrepris en ce sens depuis quelques années une grande campagne de « ré-évangélisation », n'hésitant pas à employer officiellement des moyens qui semblaient obsolètes. Ainsi, depuis 2004 ont lieu des Rencontre Internationales d'Exorcistes et Auxiliaires pour la Libération, convoquées par l'archevêché de Mexico, préoccupé par la prolifération de pratiques telles que « la sorcellerie, le spiritisme, les pratiques de guérison magique, la santería, l'ésotérisme, l'horoscope, la divination, le tarot, les prétendues sciences occultes, la maçonnerie, les Rose-Croix [...] » et tout ce qu'il appelle des

19. Modèles spirites qui sont eux-mêmes issus du christianisme, et dont les séances commencent invariablement à Veracruz par cette phrase : « Je déclare cette session officiellement ouverte pour le Bien et fermée pour le Mal. »

« sectes, sataniques ou protestantes », ainsi que le rock et les jeux vidéo, exhortant les fidèles à joindre leurs efforts pour faire leur la « victoire définitive du Christ sur Satan²⁰ ».

Un prêtre en particulier, le père Casto Simón, issu du Renouveau charismatique, a anticipé le mouvement en organisant chaque vendredi depuis trente ans, avec l'autorisation officielle du diocèse de Veracruz, une messe exorciste publique dans sa paroisse de Puente Jula, un petit village à l'Ouest du Port, où accourent des familles venues de tout le pays, dans l'espoir de guérir leur parent qu'ils supposent possédé par un démon. La violence inouïe des scènes qui s'y déroulent²¹ contraste, et ce n'est probablement pas un hasard, avec les transes très calmes et posées des spiritiques de la région. Quant aux *santeros*, il est remarquable de constater que, bien que plusieurs cérémonies avec des tambours *batá* (fondamentaux dans les rituels de *santería*) aient été réalisées dans la ville, ils n'aient jamais autorisé la moindre possession à s'y dérouler normalement.

À Veracruz, les prêtres sont également très stricts sur les questions morales et n'autorisent pas, par exemple, les filles-mères, les personnes vivant maritalement sans le sacrement du mariage religieux ou les homosexuels à communier. Une discrimination indirecte subtile s'opère également lors de la quête, où les fidèles les plus pauvres avouent avoir honte en déposant des sommes jugées trop modestes. Les dévots de la Santa Muerte trouvent un véritable réconfort dans ce culte, où ils peuvent s'affirmer comme « catholiques, apostoliques et non sataniques » – ce sont leurs revendications, celles

20. « Mexicanos enfrentan satanismo con Encuentro Nacional de Exorcistas », ACIPrensa, Mexico, 1^{er} septembre 2004, <http://www.aciprensa.com/noticia.php?n=5684>

21. Les possédés hurlent à leurs proches des insultes, en anglais et en espagnol le plus souvent : « *Fuck you, son of a bitch!* » ou encore « *¡ Suéltame perro!* » (« Lâche-moi, chien ! »). Ils vomissent et se tordent, tandis que des membres de leur famille les attachent à des bancs de bois, les rouent de coup, les étranglent ou les pincent brutalement, et que les aides de camp du prêtre, tout en scandant « *¡ Señor, ten piedad!* » (« Seigneur, aie pitié ! »), leur enfoncent des crucifix dans l'abdomen. Comme dans le film *L'exorciste*, qui semble être une source d'inspiration majeure pour les jeunes possédés, le prêtre les oint d'eau bénite et ils rugissent alors de plus belle en se tordant comme sous l'effet d'une brûlure intolérable.

qu'ils brandissent sur des banderoles lorsqu'ils font des processions publiques – face à une sainte qui ne fait aucune différence entre ses fidèles puisqu'elle « finit par les emporter tous sans distinction », et qu'ils présentent comme leur « avocate » auprès de Dieu. Les réunions de prière sont d'ailleurs entièrement calquées sur la messe catholique : les chants pour la Vierge sont adaptés et dédiés à la Santa Muerte, le Notre Père et l'Ave Maria abondamment psalmodiés, les prières reprises des livrets distribués chaque semaine par les curés. Comme dans le Renouveau charismatique, chacun est convié à témoigner des miracles concédés et de la force de sa foi, à grands renforts d'émotion et de larmes.

Enfin, certains groupes de prières entreprennent aujourd'hui de célébrer des communions et des mariages, imitant en cela une organisation basée à Mexico, l'Église Catholique Traditionnelle Mexicaine, qui milite pour la reconnaissance du culte à la Santa Muerte en tant que pratique religieuse légitime et dont le leader tente de rallier tous les petits groupes du pays. Ce prêtre, le « père David », se réclame officiellement d'un lignage chrétien orthodoxe russe, ce qui ne l'empêche pas de posséder lui aussi quelques charges/objets rituels *santeros* comme les colliers et les « guerriers ». C'est à travers cette connexion récemment constituée entre Veracruz et la ville de Mexico que la figure de Yemayá/*Joven Muerte Encarnada*, dans sa représentation umbandiste, poursuivant son processus de relocalisation, commence à être intégrée dans les marchés de la capitale en tant que « la Santa Muerte de Veracruz » (Juárez Huet, communication personnelle).

Cette hégémonie du catholicisme est observable également chez les personnes qui ont recours aux *santeros* de la ville pour résoudre leurs problèmes. En situation de consultation, ils ne cessent de rappeler qu'ils sont catholiques, se signent abondamment, tandis que le *santero* consacre un temps considérable, en introduction à la consultation proprement dite, à expliquer les équivalences entre saints et *orichas* et leur simple rôle d'intermédiaires, Dieu restant la référence première. « *La santería no es mala* » (« La santería n'est pas mauvaise »), répètent-ils à l'envi. Malgré ces précautions, ils éprouvent les plus grandes difficultés, lorsque l'un de leurs « fil-leuls » rencontre des problèmes, à les convaincre qu'ils n'ont pas commis un péché mortel en accueillant un *oricha* (un démon ?)

dans leur maison et dans leur corps. Parmi ces derniers, certains, paniqués, se font alors exorciser à Puente Jula.

La logique de marché, une contrainte contextuelle

Cette position dominante très forte du modèle catholique, qui freine considérablement le développement de la pratique *santera* en tant que religion à part entière à Veracruz (ou alors seulement au niveau intime, individuel), en conditionne les modes de réinterprétation, d'une part en « re-catholisant » la pratique rituelle *santera*, et d'autre part en la plaçant dans le champ des pratiques non-chrétiennes, champ dont le seul espace de liberté possible se révèle être le marché, dans tous les sens du terme.

Au-delà de l'idée que la santería – ou plutôt la référence à la santería par des spécialistes qui n'en ont souvent qu'une connaissance parcellaire, acquise au hasard des rencontres et des contacts rituels ponctuels avec des *santeros* résidant toujours à l'extérieur de la ville – est utilisée comme un outil rituel supplémentaire qui vient s'ajouter à l'offre préexistante, il convient donc d'étudier la façon même dont cette offre se constitue et ses effets sur la pratique *santera* à proprement parler.

Le fait que la plupart des spécialistes rituels locaux soient aussi les propriétaires des magasins d'herboristes des marchés du centre-ville constitue un élément important de l'analyse. Ces échoppes sont, on l'a vu, des espaces de culte, de consultations et de thérapies, ainsi que le lieu de toutes les attaques en sorcellerie qui rythment la concurrence entre *yerberos*. Quant aux *brujos* non propriétaires d'une échoppe au marché, ils prévoient toujours, dans leurs autels, un espace de vente des objets, qu'ils ont commandés au marché de Sonora à Mexico – jamais chez leurs rivaux de Veracruz –, puis spécialement resémantisés, c'est-à-dire transformés et préparés rituellement par eux-mêmes, comme dans le cas des « *elekés*²² ». Il en va

22. L'utilisation des colliers de santería par l'une des commerçantes/leaders des groupes de prière du marché, déjà mentionnée, est un bon exemple de ce processus. Celle-ci les fabrique et les « charge » à sa façon (comme « La Maestra », elle n'est pas initiée et n'a donc pas le droit, du point de vue *santero*, de se livrer à une telle activité) et les fait porter par ses aides subordonnés, qu'elle a

de même des *santeros* qui proposent sur place les ingrédients rituels qu'ils ramènent de chacun de leurs voyages à La Havane, en les revendant avec une marge de bénéfice non négligeable²³.

Le paradigme de l'échange marchand sous-tend également les relations entre les spécialistes 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 temples, centres ou *ilés* (maisons). Toutefois, dans la conversation entre pairs, c'est le terme *negocio* (négoce, commerce) 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 bien 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 : c'est la stratégie adoptée par une *santera* de Veracruz, qui maintient à dessein un niveau de prix très élevé, arguant du fait qu'elle est initiée et pratiquante depuis plus de dix ans et qu'elle travaille, selon elle, avec les meilleurs *santeros* de La Havane.

Ce type de relations est tellement prégnant que les termes « *hermanos* » (« frères », utilisé dans le contexte spirite) et « *ahijados* » (« filleuls », utilisé dans le contexte *santero*) sont parfois remplacés par le terme « clients », lapsus d'autant plus révélateur qu'il se répète avec une grande régularité. La *santera* suscitée, à l'instar de ses concurrents, se plaint d'ailleurs du fait que, à Veracruz, les gens viennent la voir pour résoudre des problèmes ponctuels, exigeant des résultats rapides et concrets, bref, qu'ils se comportent en clients et non en « filleuls », et ce même s'ils s'initient. Une de ses rivales récentes, Brésilienne initiée à Cuba, ayant exercé un temps comme

appelés « les *elekés* » (nom lucumí qui désigne en effet les colliers rituels *santeros*) pour qu'ils servent de « canaux énergétiques » pendant le rituel, où chaque participant est relié physiquement (mains sur l'épaule ou main dans la main) avec au moins un « *eleké* » et un autre participant, l'ensemble tissant un réseau physique hiérarchisé de corps qui aboutit jusqu'à elle et, en dernier lieu, à la statue de la Santa Muerte.

23. On pourra aussi remarquer que les églises catholiques mexicaines procèdent de la même manière, puisqu'elles comportent des espaces de vente propre à l'intérieur de leur enceinte.



© Sandra Rivilin-Rinaudo

Photo 16. Un « *eleké* » redistribuant l'énergie. Chapelle de la Santa Muerte, Grupo Blanca Flor, La Pochota. Veracruz, août 2008.

« marraine » de *religión* à Lisbonne puis à Cancún, exprime ainsi son dépit :

Les gens viennent acheter une solution à leurs problèmes [...] et je ne sais pas pourquoi ils n'ont pas la même croyance que nous, ou alors c'est peut-être qu'ils n'ont pas la même culture ? Ou l'habitude de connaître la *religión*, ou alors c'est juste qu'ils sont disposés à venir ici, demander combien c'est et payer, tu comprends ? Et c'est tout ! Un service, et ce n'est pas comme ça qu'on doit faire, mais à quoi bon²⁴ !

Ces « clients » vont parfois plus loin dans l'implication religieuse et acquièrent des charges/objets rituels mineurs (« guerriers »,

24. Entretien avec Luciana du 16 novembre 2007.

colliers...), s'initient au premier niveau du palo monte, voire plus rarement « font leur saint » (s'initient dans la santería). À quelques exceptions près, ces rituels et les objets qui leur sont alors remis ne sont vus que comme des « protections », des services magico-thérapeutiques plus puissants, certes, mais en aucun cas comme une entrée en prêtrise permettant de fonder à son tour un lignage rituel. Quelques-uns cependant y voient un débouché intéressant et cumulent les initiations dans une logique d'investissement et de spécialisation : devenir *santero* donne en effet une plus-value à leur offre en général déjà variée (ils sont souvent spirites, *chamanes*, *brujos*, médecins holistiques, voyants, maîtres reiki, etc.) Ils deviennent alors, pour les *santeros* « à la cubaine » qui ne cumulent en aucun cas leur pratique à celle du culte à la Santa Muerte, des concurrents redoutables car bien plus en phase avec la demande de la clientèle du Port.

Dans les quelques *ilés* (maisons de culte) du Port, à l'exception des membres de la famille biologique du « parrain » ou de la « marraine », les « filleuls » ne sont jamais les mêmes d'une année sur l'autre aux anniversaires d'initiation de leurs initiateurs. Ils fluctuent entre les modalités en présence et ne sont fidèles à la santería (ou plutôt au *santero* ou à la *santera*) que s'ils estiment qu'elle « fonctionne », en se cantonnant toujours scrupuleusement à une position d'inférieur. La rivalité elle-même se construit essentiellement autour de l'accusation de « *robo de ahijados* » (« vol de filleuls »), comme si ces derniers étaient des biens appartenant en propre au « parrain ». Sur ce point encore, 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 » qui ne sont pas censés acquérir un quelconque savoir rituel, et qui sont assortis éventuellement de quelques assistants, maintenus dans un statut de subordonnés.

Ces derniers n'ont de cesse de donner tous les signes de soumission à leur leader, rivalisant d'empressement à le servir, s'extasiant devant les nouveaux venus sur ses qualités humaines et spirituelles, voire acceptant toutes les humiliations (sarcasmes, insultes, réalisation de tâches subalternes considérées à Veracruz comme dégradantes car propres aux domestiques, telles que le nettoyage,

le service à table, etc.), admises comme faisant partie du processus naturel d'apprentissage. Pas question, d'ailleurs, de prétendre à un enseignement organisé. Par bribes, au hasard du bon vouloir de leur chef, ils récupèrent çà et là des morceaux de connaissance rituelle. Lorsque l'un d'eux estime qu'il en a assez accumulé, le conflit surgit, toujours très violent : une scission s'opère et le nouveau leader emporte avec lui quelques membres du groupe antérieur. Il s'affirme comme indépendant et rompt totalement ses liens avec son ancien leader, en interdisant à ses fidèles de se rendre dans le temple ou centre du ou des rivaux honnis ou de parler avec leurs disciples. C'est souvent *a posteriori* qu'il complète à son tour son savoir, au gré de ses investigations sur Internet et de ses contacts avec divers spécialistes, comme dans le cas préalablement décrit de « La Maestra ».



© Kali Argyriadis

Photo 17. Autel dressé pour l'anniversaire d'initiation de Luciana. Au premier plan, recouverts de fausses pièces en or, les *Eleguás* de ses clients présents à la cérémonie. Boca del Rio, janvier 2009.

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, acharnée²⁵,

25. Au marché, cet état de fait se traduit matériellement par la présence réitérée de résidus de sorcellerie trouvés au petit matin devant les échoppes et balayés avec résignation par les petits employés du propriétaire. Il n'est pas rare d'assister en ourre à des règlements de compte à l'ammoniaque ou au pistolet.

et la collaboration exceptionnelle. Nous sommes bien loin dès lors du modèle 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 de relations.

Les *santeros* du Port de Veracruz sont par conséquent 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 et se réservant le privilège du contact avec les membres de ce dernier. Localement, ils ne sont plus comme leurs homologues de La Havane des « axes », par lesquels transitent les relations entre pratiquants (Argyriadis, 2005b), mais ils deviennent au contraire les sommets d'une pyramide qui ne redistribuent que très partiellement le savoir et les compétences à leur base. On pourrait dire, en quelque sorte, qu'ils monopolisent le « capital social rituel » offert théoriquement à tous par l'initiation. En bons commerçants, ils acquièrent au gros les biens et services (matériels, spirituels et relationnels) qu'ils revendent ensuite au détail sans permettre à leurs clients de se passer de leur médiation.

Conclusions

L'analyse du rôle de la logique de marché dans le processus de relocalisation de la santería à Veracruz n'a pas, bien entendu, pour objectif de dénoncer une quelconque dérive ou dégénérescence de la pratique. La dimension commerciale, de fait, est bien présente également à La Havane et constitue l'un des enjeux de pouvoir dans

Ces altercations font les délices des pages de faits divers des journaux locaux : « Quelle mobilisation pour la bagarre entre deux locataires du marché Hidalgo de cette ville, spécialisées dans la vente d'herbes, de lotions et de remèdes de santería, qui ont fini par se hurler des malédictions gitanes et se lancer de l'amoníaque ! » (Alberto Ayala Rojas, *Se pelean las brujas del mercado*, « Bagarre entre les sorcières du marché », *Notiver*, 15 mars 2008).

les milieux de la *religi3n*. Elle s'y organise cependant d'une façon compl3ttement diff3rente, dans un contexte politique et social o3 le rapport 3 l'argent et au profit est fortement stigmatis3 et neutralis3 symboliquement par la mise en avant du rapport affectif (voir 3 ce sujet Argyriadis, 2005a).

L'int3r3t de cette r3flexion r3side surtout dans le fait qu'elle permet de repenser le r3le de l'3change marchand dans les processus de transnationalisation religieuse : certes, ces 3changes produisent d'intenses flux de signifiants religieux d3contextualis3s, lesquels pourraient en th3orie 3tre consomm3s et combin3s « 3 la carte » par n'importe quel individu. Pourtant, au regard de cet exemple, il appar3it que la logique de march3 constitue ici le cadre m3me de la relocalisation d'une pratique, en emp3chant dans ce cas son implantation sous sa forme originale et en situant le port de Veracruz en « fin de ligne » des circuits par lesquels transitent les r3seaux transnationaux de *santeros*. Le champ religieux local et ses relations de pouvoir internes viennent dans ce cas freiner ou plut3t contraindre la dynamique du champ social transnational (Glick-Schiller & Levitt, 2004). 3 l'instar de C. Guti3rrez et R. De la Torre (2005), on peut donc dire que la logique marchande produit et, en m3me temps, d3coule de l'intense flux de signifiants religieux qui circulent, et de leur d3contextualisation.

D3s lors, il convient de reconsid3rer sous un nouvel angle le r3le du « simple consommateur » dans le processus de transnationalisation de la *santer3a*. En effet, ce dernier, outre qu'il constitue 3 l'3chelle globale une majorit3 num3rique 3crasante par rapport aux initi3s, peut se transformer ici 3 son tour en distributeur, apr3s avoir investi dans l'obtention de grades rituels et la consultation d'ouvrages de r3f3rences, res3mantisant au passage, en fonction de la demande de la client3le locale, non seulement les objets rituels qui vont constituer son offre mais aussi le processus m3me de la filiation rituelle. Il devient alors l'un des acteurs cl3s de la transnationalisation religieuse, avec ses caract3ristiques sp3cifiques : le commerçant.

La prise en compte du r3le du commerçant permet 3galement d'observer de façon d3taill3e deux processus de relocalisation²⁶ qui

26. Ce terme est ici 3 bien diff3rencier de ceux de transculturation (Ortiz, 1940) ou d'acculturation (Herskovits, 1941) parce qu'en l'occurrence, aucun des 3l3ments

sont bien distincts mais complémentaires²⁷ : d'une part le processus de resémantisation de signifiés porteurs, hors de leur contexte original, de précontraintes²⁸ suffisamment faibles pour permettre de leur accoler un nouveau sens, et d'autre part le processus, toujours postérieur, de réappropriation. Ce dernier s'effectue au fil des recherches personnelles du nouveau pratiquant, des contacts qu'il établit par la suite et donc de la construction progressive d'un discours qui vise à rendre siens, à « indigéniser » (Appadurai, 1996) ou à « cannibaliser » (Flores Martos, 2004) des éléments auparavant étrangers. C'est le cas à Veracruz où s'effectue un double mouvement de réappropriation : de la figure de la Santa Muerte d'une part, et de celle de Yemayá d'autre part, pour aboutir à la création d'une entité propre, totalement locale, porteuse d'une identité forte et reconnue désormais comme telle hors de la ville.

C'est peut-être en cela, d'ailleurs, que réside toute l'originalité du phénomène de transnationalisation religieuse contemporaine. S'il induit, comme dans les cas anciennement documentés de transculturation culturelle et religieuse (pour reprendre à nouveau le concept de F. Ortiz, 1940), des changements profonds de la pratique et la naissance de nouvelles variantes localisées, il le fait désormais aussi en se nourrissant massivement d'éléments totalement désancrés de leur contexte d'émergence. Dans le cas de l'échange marchand, ces éléments deviennent indépendants des acteurs rituels qui les portaient à l'origine. Toutefois, on peut imaginer qu'une négociation sera forcément à l'œuvre entre ces nouveaux « *santeros* »

du culte de Yemayá, la Jeune Mort Incarnée, ne peut être considéré comme propre à un groupe, même minoritaire, qui serait constitutif de la société *veracruzana*. Elle n'a aucun lien historiquement établi avec les esclaves africains importés dans la région, avec les indigènes ou encore avec les groupes de migrants.

27. Ce qui va tout à fait dans le sens du commentaire que S. Capone (2001 : 50) fait des conclusions d'A. Mary (2000) : « On pourrait donc penser que “bricolage”, africain ou afro-brésilien, et “bris-collage postmoderne” sont deux phases d'un même processus et non deux phénomènes complètement différents. »
28. Comme le rappelle A. Mary dans son analyse du concept de bricolage de C. Lévi-Strauss (1962), cette notion évoque à la fois le fait que les éléments ou matériaux symboliques travaillés par le bricoleur sont déjà usés ou « prémarqués » par le sens donné par l'usage antérieur, et le fait que leur ajustement à un nouveau système modifie forcément le système lui-même (Mary, 2000 : 4).

de Veracruz et leurs rivaux cubains, nigériens ou mexicains, forts d'une légitimité puissante dans le champ social transnational de la religion des *orisha*.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- AGUILAR (A.), ARGYRIADIS (K.), DE LA TORRE (R.) et GUTIÉRREZ (C.) (éds.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO, 2008.
- AGUIRRE BELTRÁN (Gonzalo), *La población negra de México. Estudio etnohistórico*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1989 [1946].
- AMSELLE (Jean-Loup), *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*, Paris, Flammarion, 2001.
- APPADURAI (Arjun), *Modernity at large. Cultural Dimension of Globalization*, Minneapolis, London, Minnesota University Press, 1996.
- ARGYRIADIS (Kali), *La religión à la Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises*, Paris, Éditions des archives contemporaines, 1999.
- « El desarrollo del turismo religioso en La Habana y la acusación de mercantilismo », *Desacatos* n° 18, Mexico, mai-août, 2005a, p. 29-52.
 - « *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, 2005b, 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.
 - « Africanidad cubanocentrada, cubanidad problemática », *Observatorio cultural Veracruz*, 12 avril 2010.
<http://observatorioculturalveracruz.blogspot.com/2010/04/africanidad-cubanocentrada-cubanidad.html>

- ARGYRIADIS (Kali) et JUÁREZ HUET (Nahayeilli), « Sobre algunas estrategias de legitimación de los practicantes de la santería en el contexto mexicano », dans AGUILAR (A.), ARGYRIADIS (K.), DE LA TORRE (R.) et GUTIÉRREZ (C.) (éds.), *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*, Guadalajara, El Colegio de Jalisco/IRD/CEMCA/CIESAS/ITESO, 2008, p. 281-308.
- BOURDIEU (Pierre), « Genèse et structures du champ religieux », *Revue française de sociologie*, vol. XII, 1971, p. 295-334.
- CAPONE (Stefania), *Les Yoruba du Nouveau Monde. Religion, ethnicité et nationalisme noir aux États-Unis*, Paris, Karthala, 2005.
- CAPONE (Stefania), BERNAND (Carmen), CHAMPION (Françoise), et LENOIR (Frédéric), « Regards croisés sur le bricolage et le syncrétisme », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 114, 2001, p. 39-60.
- Carpeta de información básica. Festival Internacional Afrocaribeño Veracruz 98*, Veracruz, Instituto Veracruzano de Cultura, 1998.
- DE LA TORRE (Renée) et GUTIÉRREZ ZÚÑIGA (Cristina), « La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas », *Desacatos*, n° 18, mai-août, 2005, p. 53-70.
– (éds.) *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Mexico, CIESAS/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/SEGOB/CONACYT, 2007.
- DE LA TORRE (Renée) et MORA (José Manuel), « Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico », *Comunicación y Sociedad* (Universidad de Guadalajara), n° 39, 2001, p. 113-143.
- FLORES MARTOS (Juan Antonio), *Portales de múcara. Una etnografía del puerto de Veracruz*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2004.
- FRIGERIO (Alejandro), « Estableciendo puentes : articulación de significados y acomodación social en movimientos religiosos en el Cono Sur », *Alteridades*, vol. 9, n° 18, juillet-décembre, 1999, p. 5-17.
- GARCÍA DÍAZ (Bernardo), « La migración cubana a Veracruz 1870-1910 », dans GARCÍA DÍAZ (Bernardo) et GUERRA VILABOY (Sergio) (éds.), *La Habana/Veracruz, Veracruz/La Habana, las dos orillas*, Mexico, Universidad Veracruzana, 2002, p. 297-319.

- « El Puerto de Veracruz, cabeza de playa de la música cubana en México », dans ÁVILA DOMÍNGUEZ (Freddy), PÉREZ MONTFORT (Ricardo) et RINAUDO (Christian) (éds.), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz, y La Habana*, Mexico D.F., CIESAS/IRD/Universidad de Cartagena/AFRODESC, 2011 (sous presse).
- GARCÍA DÍAZ (Bernardo) et GUERRA VILABOY (Sergio) (éds.), *La Habana/Veracruz, Veracruz/La Habana, las dos orillas*, Mexico, Universidad Veracruzana, 2002.
- GLICK-SCHILLER (Nina) et LEVITT (Peggy), « Conceptualizing Simultaneity : A Transnational Social Field Perspective on Society », *International Migration Review*, vol. 38, n° 3, 2004, p. 1002-1039.
- HERNANDEZ HERNANDEZ (Alfonso), « El culto a la Santa Muerte en Tepito y Anexas », intervention au *VIII Encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno religioso en México*, Lagos de Moreno, Jalisco, 26 et 27 mai 2005.
- HERSKOVITS (Melville J.), *The Myth of the Negro Past*, Boston, Beacon, 1990 [1941].
- HOFFMANN (Odile), « Renaissance des études afro-mexicaines et productions de nouvelles identités ethniques », *Journal de la société des américanistes*, vol. 91, n° 2, 2005, p. 123-152.
- JUÁREZ HUET (Nahayeilli), *Un pedacito de Dios en casa : transnacionalización, relocalización y práctica de la santería en la ciudad de México*, Thèse de Doctorat en anthropologie sociale, Colegio de Michoacán, 2007.
- « 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).
- LEVI-STRAUSS (Claude), *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- MARY (André), *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Cerf, 2000.

- ORTIZ (Fernando), « El fenómeno social de la transculturación y su importancia en Cuba », *Revista Bimestre Cubana*, vol. XLVI, n° 2, La Havane, 1940, p. 273-278.
- RINAUDO (Christian), « Lo “afro”, lo “popular” y lo “caribeño” en las políticas culturales en Cartagena y Veracruz », dans ÁVILA DOMÍNGUEZ (Freddy), PÉREZ MONTFORT (Ricardo) et RINAUDO (Christian) (éds.), *Circulaciones culturales. Lo afrocaribeño entre Cartagena, Veracruz, y La Habana*, Mexico D.F., CIESAS/IRD/Universidad de Cartagena/AFRODESC, 2011 (sous presse).
- SNOW (David), ROCHFORD (E. Burke), WORDEN (Steven) et BENFORD (Robert), « Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation », *American Sociological Review*, vol. 51, août, 1986, p. 464-481.
- SORHEGUI (Arturo), « La Habana-Veracruz. El Mediterráneo americano y el circuito imperial hispano (1519-1821) », dans GARCÍA DÍAZ (Bernardo) et GUERRA VILABOY (Sergio) (éds.), *La Habana/Veracruz, Veracruz/La Habana, las dos orillas*, Mexico, Universidad Veracruzana, 2002, p. 23-43.
- SUAREZ (Hugo José), « Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 142, 2008, p. 87-111.

Argyriadis Kali (2011)

Relocalisation de la santeria dans le port de Veracruz :
le marché, espace restreint de légitimité

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

Paris : Hermann, p. 177-207

ISBN 978-2-7056-8212-5