

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

POLITIQUE ET RELIGION À CUBA SOUS LA RÉVOLUTION : L'ÉTONNANT
STATUT PARTICULIER DE LA *SANTERÍA*

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN SCIENCE POLITIQUE

PAR
JULIE FARALDO-BOULET

AOÛT 2009

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

La rédaction de ce mémoire doit beaucoup aux précieux conseils et commentaires de M. Daniel Holly, professeur de sciences politiques à l'Université du Québec à Montréal. Nous le remercions de son ouverture et de son accueil. Cette recherche lui doit sa meilleure part. Nous tenons à exprimer également notre gratitude à M. Lawrence Olivier, professeur de sciences politiques à l'Université du Québec à Montréal, qui nous a grandement aidé au niveau de la méthodologie. Nous le remercions de sa grande disponibilité et de son support. Nous souhaitons exprimer notre gratitude à Mme Latifa Elouagagui Elidrissi, docteure en études hébraïques à l'Université de Paris, pour ses commentaires pertinents. Finalement, nous tenons à remercier notre famille et nos amis pour leur soutien indéfectible.

TABLE DES MATIÈRES

TABLE DES MATIÈRES	iii
RÉSUMÉ	v
INTRODUCTION	1
PREMIÈRE PARTIE : LA <i>SANTERÍA</i> DANS LA SOCIÉTÉ CUBAINE	16
1. Une religion à part entière.....	16
1.1. Entre répression et résistance : une brève histoire de la <i>santería</i> sur l'île	17
Colonialisme et esclavage : un creuset propice.....	17
Un statut incertain	23
Émergence de mouvements afro-cubains et répression	26
1.2. Une religion à part entière.....	30
2 Religion et opposition	39
2.1 La restructuration de la société cubaine	39
2.2 Un primat : la lutte à la subversion et à la contre-révolution	43
2.3 Une indispensable répression.....	49
2.4 Une politique religieuse conséquente.....	55
2.4.1 La position de l'État.....	55
3 La politique religieuse en application	61
3.1 Une Église catholique objectivement contre-révolutionnaire	61
3.2 Un parti-pris justifié	65
DEUXIÈME PARTIE : LA RÉVOLUTION ET LES AFRO-CUBAINS : LA RÉCUPÉRATION DE LA <i>SANTERÍA</i>	71
1. Vers la construction d'une nouvelle identité cubaine	71
1.1. Les Afro-Cubains dans le processus révolutionnaire.....	72
1.2. Identité cubaine et démocratie raciale.....	79
1.1.1. José Martí : inspirateur de la révolution.....	79
1.2.2. La cubanidad, expression de la nouvelle identité cubaine	84
2. Une utilisation particulière.....	87

2. Une utilisation particulière.....	87
2.1. Une revalorisation révélatrice	88
2.1.1. La promotion de l'art afro-cubain	88
2.1.2. La promotion des études afro-cubaines.....	92
2.2. Une récupération politique de la <i>santería</i> ?	95
CONCLUSION	103
BIBLIOGRAPHIE	107

RÉSUMÉ

Ce mémoire se penche sur un aspect en apparence plutôt surprenant de la politique religieuse du gouvernement révolutionnaire cubain. L'orientation idéologique et politique des dirigeants révolutionnaires les prédisposait à contrôler les activités de groupes et d'institutions potentiellement prédisposés à l'action contre révolutionnaire. Dans cette perspective, les églises, notamment l'Église catholique et les différents cultes protestants, suspectés d'être des lieux de résistance à la révolution, subiront les foudres du régime. Une politique religieuse répressive sera mise en forme et appliquée. Toutefois, la *santería*, troisième religion en importance, connaît un sort différent. Et c'est le statut particulier de la *santería*, religion populaire par excellence, qui est l'objet de ce mémoire.

Aussi, ce mémoire tente de démontrer le caractère particulier de la *santería* et, surtout, de mettre en relief son enracinement dans les masses populaire. Ce qui est frappant, c'est le fait que la très grande majorité des « fidèles » de cette religion se recrute parmi la population afro-cubaine, une population traditionnellement opprimée et exploitée. De là le souci des dirigeants révolutionnaires de ne pas s'aliéner les masses et de s'attirer leur appui et le statut particulier de la *santería* dans cette politique religieuse. Ce « préjugé » favorable est conforme à des objectifs précis de la direction politique cubaine : la lutte contre le racisme, la définition d'une « nouvelle » identité cubaine sur fond de récupération de l'apport culturel afro-cubain et l'exploitation à des fins de promotion touristique d'éléments folkloriques propres à la tradition *santera*. Avec, en arrière-plan, le pari d'une atténuation progressive, voir la disparition éventuelle de cette religion jugée primitive par certains dirigeants, à la faveur de la généralisation de l'éducation. Un pari qui, à l'évidence, est très loin d'être gagné.

Mots-clé : Cuba, Religion, *Santería*, Folklorisation, Intégration raciale, identité

INTRODUCTION

La présente recherche se propose d'étudier la place de la religion à Cuba, un pays qui se veut socialiste. Plus particulièrement, nous nous pencherons sur la *santería*, religion afro-cubaine ayant pour origine les rites religieux du Nigeria, religion toujours présente dans la société cubaine. Introduite par les esclaves amenés sur l'île, elle a toujours été pratiquée dans la discrétion. Cependant, avec l'arrivée du régime socialiste sur l'île, la place de la religion est redéfinie. En effet, le régime castriste, au pouvoir depuis 1959, a dû établir ses domaines d'action. Ancienne colonie espagnole, le catholicisme avait une place importante dans l'histoire de l'île. Le nouveau régime, vu son désir et l'obligation (compte tenu de son projet politique) de contrôler la société cubaine, a donc dû définir la place qui revenait à la religion. La religion est ainsi un sujet de préoccupation constante dans l'analyse du régime politique cubain qui a d'ailleurs, au fil de son existence, adopté des lignes directrices différentes sur cette question et selon les religions présentes.

Dans le domaine religieux, le gouvernement révolutionnaire cubain jette les bases d'une politique différente de celle établie par les gouvernements précédents. Les religions pratiquées sur l'île sont l'objet d'attentions différentes de la part du nouveau gouvernement qui adopte en conséquence une position particulière vis-à-vis chaque religion. La *santería* n'y échappe pas. Dans la nouvelle politique religieuse, la *santería* jouit d'un statut à part comparé aux autres religions. Voilà qui étonne et soulève, à bon droit, des interrogations. Est-ce une forme de compensation face aux manques du régime socialiste ? Cette position des autorités cubaines vis-à-vis de la *santería*, religion syncrétiste, n'est-elle pas en contradiction directe avec les postulats de la théorie marxiste, théorie à la base du régime actuel ? En effet, le marxisme ne veut-il pas éliminer la religion, celle-ci représentant un outil de manipulation de

l'élite ? Le sujet est on ne peut plus intéressant, étant donné la particularité de la société cubaine depuis l'avènement de la révolution.

La *santería* est un phénomène présent dans la société cubaine, phénomène qui va au-delà du religieux. En effet, elle comprend une dimension culturelle importante. Les danses et rythmes spécifiques aux rituels n'ont-elles pas influencé le développement de la culture cubaine ? Malgré l'ostracisme qui a historiquement frappé les Afro-cubains et leur pratique religieuse, du moins pendant la période pré-révolutionnaire, on ne peut ignorer leur impact sur la société cubaine.

Religion afro-cubaine pratiquée par une minorité importante, historiquement opprimée, de la population, elle implique également une analyse de l'identité cubaine. Elle est de ce fait intimement liée à la place des noirs dans la société cubaine. La société cubaine, depuis la Révolution et selon l'idée avancée par José Martí, se veut une « société sans race », c'est-à-dire une société sans discrimination raciale. Les dirigeants cubains prônent la démocratie raciale, concept introduit par Martí. En ce sens, l'analyse de la survie de cette religion, malgré la révolution, devient une analyse non seulement politique, mais inclut également un aspect social et culturel.

Afin de mieux comprendre la place de la *santería* dans la société révolutionnaire cubaine, nous devons donc, dans un premier temps, tenter de cerner le rapport entre religion et société puis, établir la place de celle-ci dans le projet révolutionnaire cubain.

Religion et société : un éclairage théorique

La religion, un sujet traité par de nombreux auteurs, a soulevé des passions au cours des siècles. Encore d'actualité, la religion n'est pas perçue de la même façon par les théoriciens. En effet, le concept varie d'un auteur à l'autre. Pour Michael Angrosino,

la religion en tant que système est interreliée au système de la culture¹. Croyances, rituels et mythologie sont des éléments du système de la religion. Il s'en suit que la religion peut à la fois influencer les autres sphères de la société et être influencée par celle-ci. En outre, Angrosino décrit la culture comme « a system of learned and shared material productions, interpersonal relations, and ideas about what those productions and relations mean »². Et cela inclut également l'apport religieux. Voilà une position intéressante du point de vue de notre sujet. Bien qu'elle ait été pratiquée dans le secret, la *santería* a influencé la culture cubaine. L'interrelation entre pratiquants et non pratiquants a nécessairement eu un impact sur la culture cubaine. Aussi, il faut considérer que la religion peut être instrumentalisée par les autres sphères de la société. Un gouvernement, c'est apparemment le cas à Cuba depuis la révolution, peut, selon ses intérêts, utiliser la religion à ses propres fins. Il ne fait pas de doute que les dirigeants révolutionnaires cubains ont adopté une politique de tolérance vis-à-vis la *santería*. Il faut noter à ce propos que la religion, au cours du 19^e siècle, devient une force politique³. Elle est intrinsèquement liée au pouvoir et agit selon ses propres intérêts. En effet, les intérêts de l'Église croisent alors ceux de la bourgeoisie. Angrosino introduit un autre concept dans sa réflexion, le concept d'éthique, qui nous paraît utile puisqu'il établit d'ores et déjà les liens entre religieux et politique. La religion n'établit-elle pas, en effet, à travers les notions de bien et de mal, une moralité ? Or, une société ne doit-elle pas, pour assurer sa survie, avoir un sens du bien et du mal, c'est-à-dire un code moral ? La moralité doit être ancrée dans un système de valeurs. L'éthique, qui peut être basée sur des valeurs religieuses partagées par les membres d'une société, est la dimension sociale de la moralité : elle découle d'une discussion rationnelle au niveau de la prise de décision⁴. Ce concept d'éthique sera utile. Il éclaire en effet les liens entre politique et religion. Dans la

¹ Angrosino, Michael V. *The Culture of the Sacred. Exploring the Anthropology of Religion*, Illinois, Waveland Press, 2004, p. 175.

² *Ibid.*, p. 5.

³ *Ibid.*, p. 208.

⁴ *Ibid.*, p. 147.

santería, une éthique peut être dégagée. On y trouve en effet les notions de bien et de mal. Lorsque l'équilibre est rompu, les divinités réagissent en punissant le croyant. Celui-ci, afin de retrouver une situation normale, doit rétablir l'équilibre.

Vu les liens qui unissent la religion et les autres sphères de la société, la question des adaptations nécessaires lors d'un changement des structures de la société se pose inéluctablement. Comme le mentionne Gabriel Le Bras, la transformation de la pratique religieuse «provient de causes historiques générales (régime politique et juridique, transformation de la société, doctrines philosophiques et théologiques) et locales (situation géographique, langue, répartition de la propriété, des routes, influence de la presse régionale, de certains hommes, de certaines familles, des efforts et défaillances du clergé et des congrégations)»⁵. Ainsi, un changement de système politique pourrait affecter les pratiques religieuses dans un État. Pour Le Bras, on doit prendre en compte l'action des trois puissances, soit l'Église, l'État et la civilisation. L'État exerce, tout comme les deux autres puissances, une pression sur tous les membres de la communauté. Il s'ensuit que tout changement de régime affecte nécessairement les membres de la communauté qui, alors, doivent conjuguer avec une nouvelle idéologie. Certes, l'Église dont il est question chez Le Bras est une institution puissante avec beaucoup de moyens puisqu'il s'agit de l'Église catholique. Dans le cas qui nous intéresse, le pouvoir ou l'autorité associée à la *santería*, au niveau politique n'est pas comparable à celui de l'Église catholique. Toutefois, cette religion « populaire » cubaine exerce indéniablement une influence sur ses fidèles. En instaurant une conduite vie, la religion influence l'organisation domestique, politique et économique⁶. La pratique religieuse influence le comportement des pratiquants et peut même modifier le dogme. Dans ce processus, l'État occupe une place importante

⁵ Le Bras, Gabriel. *Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, Paris, Presses universitaires de France, 1955, p. 15.

⁶ *Ibid.*, p.413.

puisqu'il encourage ou rebute par sa politique envers l'Église⁷. En établissant un cadre à la société, l'État influence la pratique religieuse. Ainsi, en contrôlant les écoles ou en se déclarant laïque, l'État établit les structures de la société qui encadreront la pratique d'une religion. L'État est aussi le corps des lois⁸. Les lois édictées par un État catholique, comme le présente LeBras, sont nécessairement influencées par le mode de vie et les règles de l'Église. L'interrelation des deux sphères est indéniable. L'Église et l'État établissent des cadres et des règles qui dirigent la civilisation. Au sein même de la civilisation, plusieurs éléments peuvent influencer la pratique religieuse. Ainsi, l'appartenance à une classe, la profession, l'adhésion à un parti politique sont des éléments qui peuvent entrer en ligne de compte⁹. Dans le cas cubain, les politiques du gouvernement cubain, qui semblent favorables à la *santería*, ne représentent-elles pas un mécanisme de contrôle social? Ne s'agit-il pas d'un moyen de contrôle de la *santería*? L'œuvre de Gabriel LeBras nous semble utile, pour toutes les raisons mentionnées antérieurement, notamment en ce qui concerne le lien entre politique et religieux.

Sans pour autant abonder totalement dans son sens, notons que l'interrelation entre le protestantisme et le développement de l'économie capitaliste¹⁰, selon la théorie de Weber, est intéressante dans le sens où le protestantisme, en établissant un cadre à la société, a permis au capitalisme de se développer. Cette thèse vient valider l'idée d'interrelation entre religion, économie et politique. Ainsi, l'éthique protestantiste, c'est-à-dire le système de valeurs véhiculé par le protestantisme, a joué un rôle « dans le modelage de certains traits d'un état d'esprit favorable à la naissance de la forme occidentale et moderne de l'économie capitaliste »¹¹. L'environnement social et culturel a favorisé la naissance du capitalisme moderne.

⁷ Le Bras, Gabriel. *Op.cit.*, p. 314.

⁸ *Ibid.*, p.347.

⁹ *Ibid.*, p. 365.

¹⁰ Weber, Max. *Sociologie des religions*, Paris, Éditions Gallimard, 1996, p. 65.

¹¹ *Ibid.*, p.25.

Toutefois, le passage à la modernité a entraîné un changement dans la pratique et dans l'idée que l'on se fait des religions. Pour Laplantine, « la modernité ne conduit pas à la disparition des religions, mais à leur recomposition »¹². À un degré plus large, il est possible d'affirmer que tout changement à l'ordre social entraîne une adaptation des religions au nouveau modèle social. Selon Laplantine, la société, ne pouvant plus combler les aspirations et les angoisses dues aux bouleversements de la modernité, pousse à une « recomposition » du religieux, recomposition qui se fait par syncrétisme ou métissage, ou par un retour au traditionalisme¹³. Il existe, selon Laplantine, un phénomène religieux par soustraction et différenciation. Ainsi, un appui aux mouvements religieux non-traditionnels remet en question la pratique traditionnelle. Un tel appui se veut donc un désir de différenciation par rapport à l'ordre religieux établi. Cette tendance, selon l'auteur, est présente dans les religions monothéistes, mais également dans les religions polythéistes. De plus, pour Laplantine, dans les « nouveaux mouvements religieux », qu'il considère constitués à partir du modèle de la secte ou de la gnose, « la communication avec le sacré s'effectue à travers des phénomènes physiques (transe, glossolalie, exorcisme, incorporation des esprits par des médiums) dans le langage du corps familier aux cultures populaires et non dans celui de l'élaboration et de l'abstraction intellectuelle »¹⁴. L'interdépendance des diverses sphères de la société doit donc être considérée dans l'analyse de la place de la *santería* dans la société révolutionnaire cubaine. La révolution cubaine, si l'on retient ce point de vue, a nécessairement entraîné une recomposition des religions présentes dans la société pré-révolutionnaire. La *santería*, parce que force religieuse populaire, comme les autres religions, est nécessairement entraînée par ce mouvement de recomposition. Il s'agira alors d'en saisir, à partir d'une prise en compte de la réalité, les manifestations.

¹² Laplantine, François. « Penser anthropologiquement la religion », dans *Anthropologie et sociétés*, vol. 27, no.1, 2003, p.11.

¹³ *Ibid.*, p. 12.

¹⁴ *Ibid.*, p.24.

Une politique religieuse conséquente

Les politiques gouvernementales en matière de politique religieuse sont amenées à changer avec l'arrivée du gouvernement révolutionnaire cubain. En effet, alors qu'auparavant, l'État et la religion étaient liés, la nouvelle constitution, à l'article 8, indique que « l'État reconnaît, respecte et garantit la liberté religieuse. Dans la République de Cuba, les institutions religieuses sont séparées de l'État. Les différentes croyances et religions jouissent d'une égale considération »¹⁵. Par cet article, les institutions religieuses sont désormais séparées de l'État et celui-ci s'engage à respecter et garantir la liberté religieuse. En séparant l'Église de l'État, le gouvernement révolutionnaire souhaite éliminer les privilèges accordés à certains secteurs sociaux. Également, l'article 55 de la constitution mentionne que « l'État, qui reconnaît, respecte et garantit la liberté de chaque citoyen de changer de croyances religieuses ou n'en avoir aucune, et de professer, dans le respect de la loi, le culte religieux de son choix. La loi régule les relations entre l'État et les institutions religieuses »¹⁶. L'État prime donc sur les institutions religieuses, sans toutefois imposer de croyance aux citoyens. En effet, selon la constitution, l'État laisse les citoyens libres de suivre ou de ne pas suivre une croyance religieuse. La loi instaurée sert à réguler les relations entre l'Église et l'État. De prime abord, rien dans la Constitution ne laisse présager une rupture des relations entre l'Église catholique et l'État.

La rupture avec l'Église s'est faite avec les lois révolutionnaires : la réforme urbaine, la réforme agraire¹⁷. Les lois révolutionnaires provoquent alors des conflits avec la bourgeoisie, les propriétaires fonciers et les couches sociales aisées qui passent dans le camp contre-révolutionnaire. L'Église, qui était essentiellement accessible à ces

¹⁵ Constitución de la República de Cuba [en ligne] <http://www.cuba.cu/gobierbo/cuba.htm> (traduit par nous).

¹⁶ *Idem.* (traduit par nous).

¹⁷ Betto, Frei. *Entretiens sur la religion*, Paris, Éditions du Cerf, 1986, p.135.

groupes dans le Cuba pré-révolutionnaire, est ainsi entraînée dans le conflit puisque ces groupes cherchent à l'utiliser comme instrument antirévolutionnaire¹⁸. Les tensions entre l'État et l'Église s'expliquent par plusieurs éléments. Selon John M. Kirk, les réformes socioéconomiques entraînent une détérioration des relations entre l'État et l'Église¹⁹. Avec la réforme de l'éducation, l'État menace l'influence de l'Église : les cours alors dispensés par l'Église sont invalidés par l'État qui met en place l'éducation publique et gratuite. La réforme agraire entrave aussi la relation puisque l'État limite alors la possession de terres, obligeant ainsi l'Église à remettre certaines de ses possessions.

Suite aux tensions entre l'Église et l'État, le gouvernement perçoit les catholiques comme une force contre-révolutionnaire. Selon Frei Betto, le Parti communiste cubain n'admet pas de chrétiens au sein de ses membres. « Il s'agit d'un parti confessionnel (dans le sens de dogmatique) dans la mesure où c'est un parti athée qui proclame la non-existence de Dieu »²⁰. Selon Castro, le PCC n'exige pas « à proprement parler du militant qu'il soit athée, la prise de position ne relevait pas d'une intention anti-religieuse. Ce que [le parti exige, c'est] une adhésion totale et entière au marxisme-léninisme »²¹. L'explication de Castro à Frei Betto est importante puisqu'elle permet de mieux cerner l'idéologie révolutionnaire cubaine tel que Castro la perçoit.

L'idéologie marxiste-léniniste est caractérisée par un retrait face à la religion et une aversion face à la religion organisée. Selon Ayorinde, le gouvernement révolutionnaire a restreint, mais n'a jamais rendu l'activité religieuse illégale²². Suite

¹⁸ Betto, Frei. *Op.cit.*, p.135-136.

¹⁹ Kirk, John M. *Between god and the party : Religion and politics in Revolutionary Cuba*, University of South Florid Press, Tampa, 1989, p.66.

²⁰ Betto, Frei. *Op.cit.*, p.150.

²¹ *Ibid.*, p.164.

²² Ayorinde, Christine. 2004. *Afro-Cuban Religiosity, Revolution, and National Identity*, Gainesville, University Press of Florida, p.97.

à la révolution, le gouvernement crée un bureau qui administre les affaires religieuses, qui deviendra, en 1965, un département²³. Les croyances religieuses sont menaçantes pour la révolution lorsqu'elles reflètent une idéologie qui préserverait d'anciennes habitudes que celle-ci veut éliminer²⁴. Ceci expliquerait donc en partie l'attitude de tolérance du gouvernement face à la *santería*. Ainsi, la pratique de la *santería* est possible tant qu'elle n'est pas contre la loi, n'interfère pas avec les tâches militaires ou le travail des citoyens, avec leur santé ou ne viole pas les normes de la moralité sociale, comme il l'est présenté au premier Congrès communiste de 1975²⁵.

La situation de la *santería* diffère de celle de l'Église catholique puisque elle n'est pas, dans le Cuba pré-révolutionnaire, organisée de la même manière, étant forcée à la discrétion. Ne l'oublions pas, depuis l'esclavage, les cultes et cérémonies afro-cubaines sont pratiqués secrètement. L'arrivée du gouvernement révolutionnaire augure une ère nouvelle mettant ainsi un terme à la répression des croyances afro-cubaines. Les cultes afro-cubains bénéficient de leur association avec les classes exploitées. Selon Ayorinde, le gouvernement décourage les formes de culture qui ne cadrent pas avec l'aspect révolutionnaire²⁶. Ainsi, la *santería*, religion réprimée depuis son arrivée sur l'île, cadre avec le projet révolutionnaire puisqu'elle représente un groupe opprimé faisant partie de la masse. Cet élément est important puisque la place des Afro-cubains dans la société cubaine explique en partie l'attitude du gouvernement face à la *santería*. Il n'est pas étonnant, dès lors, que la race occupe également une importante place dans l'agenda politique révolutionnaire. En effet, bien que le leadership soit à prédominance blanc, la révolution devait bénéficier aux noirs car ceux-ci se retrouvent parmi les classes populaires²⁷. Cette attitude, notons-

²³ Ayorinde, Christine, *Op.cit.*, p.97.

²⁴ *Ibid.*, p.98.

²⁵ *Idem.*

²⁶ *Ibid.*, p.89.

²⁷ De la Fuente, Alejandro. *Race, Inequality and Politics in Twentieth-Century Cuba*, Chapel Hill & London: The University of North Carolina Press, 2001, p. 18.

le, est également due à l'influence de la pensée de José Martí chez les dirigeants du pays.

L'idéologie de Martí écarte la discrimination raciale tout en acceptant l'existence de différences culturelles parmi les Cubains, différences qui seraient nivelées par l'éducation²⁸. L'intégration de l'idéologie martienne à la révolution explique pourquoi aucune législation spécifique pour combattre le racisme n'a été mise en place. Selon Ayorinde, la révolution est solidaire de la majorité de la population, spécialement de la population afro-cubaine, ce qui est évident dans la politique de redistribution de la richesse et d'amélioration du niveau de vie pour les sans emplois, parmi lesquels les Afro-cubains représentaient une grande proportion²⁹. En outre, l'égalité raciale est enchâssée dans la constitution. L'article 42 mentionne en effet que « la discrimination pour des raisons liées à la race, couleur de peau, genre, origine, croyances religieuses ou autre élément lésant la dignité humaine est interdite et sanctionnée par la loi. Les institutions de l'État éduquent tous les citoyens, dès leur plus jeune âge, au principe de l'égalité des êtres humains »³⁰. Pour le gouvernement révolutionnaire, l'élimination de la discrimination raciale passe par l'éducation de la population.

C'est le point de vue de De la Fuente, pour qui le gouvernement révolutionnaire, fidèle en cela à l'idéologie de Martí, tente d'éliminer la discrimination raciale. Le gouvernement démantèle les anciennes structures de ségrégation et de discrimination, non seulement blanches, mais également les sociétés et clubs réservés aux Noirs³¹. La race est éliminée du discours public et ne fait surface que dans le secteur de la culture ou comme problématique dans l'arène politique. Cet élément est important car

²⁸ De la Fuente, Alejandro. *Op.cit.*, p.90.

²⁹ *Ibid.*, p. 91.

³⁰ Constitución de la República de Cuba [en ligne] <http://www.cuba.cu/gobierno/cuba.htm> (traduit par nous).

³¹ De la Fuente, Alejandro. *Op.cit.*, p.18.

il permet comprendre l'importance de la culture dans la compréhension de la place de la *santería* et, parallèlement à elle, de la race au sein du Cuba révolutionnaire. L'attitude du gouvernement face à la discrimination est davantage axée sur la mise en commun, plutôt que sur la répression.

Problématique

Avec la révolution socialiste de 1959, la société cubaine connaît de nombreux changements. La révolution entraîne un changement dans les structures traditionnelles de Cuba. En effet, le gouvernement révolutionnaire déclare rapidement Cuba un État socialiste. Or, le socialisme, dont l'un des postulats est que la religion aliène les masses prolétaires, ne devrait-il pas rejeter toute religion ? Pourquoi le gouvernement révolutionnaire manifeste-t-il autant de tolérance vis-à-vis la *santería* ?

L'État est un système composé de sous-systèmes. Aussi, lorsqu'un changement se produit dans les structures du système, on assiste à une adaptation des sous-systèmes afin d'assurer la reproduction de celui-ci. L'État cubain, avec la Révolution, passe d'un État ancré dans le système capitaliste, à un État socialiste. Ce changement entraîne ainsi un remplacement des structures capitalistes par des structures socialistes. Les valeurs promues par le mouvement socialiste sont une coupure par rapport à un état de chose précédant. Contrairement à une pratique antérieure, le gouvernement socialiste non seulement favorise l'égalité et la justice sociale, mais il adopte une nouvelle constitution et une série de réformes socio-économiques qui bouleversent les fondements de la société cubaine. Les institutions qui détenaient auparavant une place de choix auprès du pouvoir politique sont désormais reléguées à une place secondaire, du moins pour celles dont les intérêts correspondaient à ceux de l'élite. En effet, tout ce qui était lié aux intérêts de la bourgeoisie représente désormais une menace puisque associé à la contre-révolution.

La religion n'échappe pas à ces bouleversements. Les institutions, ainsi que la pratique religieuse, en subissent les conséquences. Afin de comprendre le comportement du gouvernement révolutionnaire vis-à-vis la *santería*, nous devons également prendre en compte sa position vis-à-vis la religion officielle introduite par le colonisateur espagnol : le catholicisme, et la religion introduite par les États-Unis suite à l'indépendance de l'île: le protestantisme. Ces religions historiques très influentes dans la société cubaine, n'ont pas été traitées de la même façon que la *santería*. En effet, Fidel Castro et son gouvernement perçoivent l'Église et plus particulièrement ses institutions, comme une force contre-révolutionnaire. Auparavant, l'élite était très liée à l'Église catholique qui représentait un instrument de contrôle de la population. Cette dernière ne contrôlait-elle pas les institutions scolaires les plus reconnues ? Le contrôle des écoles semble donc être une partie du problème puisque la réforme agraire entreprise par Castro menace également des propriétés de l'Église. Et, fait important, de nombreux croyants catholiques ne sont-ils pas engagés dans des groupes contre-révolutionnaires. Castro associe l'Églises aux classes bourgeoises que la Révolution veut éliminer. La Révolution cubaine, désireuse d'éliminer toutes les structures de domination de la bourgeoisie, décide de séparer l'Église et l'État. Ainsi, les religions demeurent à l'écart du pouvoir politique. Cependant, cette transformation ne change pas le statut de la *santería*, ni sa pratique, puisque historiquement interdite et marginalisée par tous les gouvernements antérieurs, elle a dû se faire discrète, ceci dès la période de l'esclavage : depuis cette période, elle a dû s'adapter aux diverses politiques gouvernementales.

La tolérance du gouvernement révolutionnaire s'explique d'une part par les liens entre la *santería* et le pouvoir pré-révolutionnaire, et d'autre part, par l'apport de la *santería* au folklore cubain et surtout par le fait que la très grande majorité des pratiquants sont des Afro-Cubains. En ce sens, le gouvernement révolutionnaire n'a pas perçu cette religion comme une menace au système, mais plutôt comme un allié.

Bien que pratiquée par une majorité de la population, la *santería* est intrinsèquement liée aux Afro-cubains, groupe opprimé depuis la colonisation. La tolérance du gouvernement révolutionnaire cubain face à la *santería* est possible parce que celle-ci ne représente pas une menace face au pouvoir établi et ne sert donc pas, dans le Cuba pré-révolutionnaire, d'instrument de domination à la bourgeoisie. Religion populaire, elle peut plus facilement appuyer le projet révolutionnaire vu sa proximité avec les classes exploitées. Les religions afro-cubaines, ne l'oublions pas, ont été historiquement des cultures de résistance à l'esclavage et au colonialisme, à l'Église catholique et à l'establishment³². Pour les croyants, il n'existe pas de dilemme moral avec la participation au projet révolutionnaire puisque les pratiques ne sont pas liées à des institutions. Alors que les Églises catholique et protestante étaient sous l'emprise de la bourgeoisie, la *santería* est plutôt pratiquée et contrôlée par les masses les plus pauvres et les plus opprimées de la population au nom desquelles s'est faite la révolution.

En outre, et c'est là un aspect important, on ne saurait nier l'important apport culturel de la *santería* au façonnement de l'identité cubaine. Conscient de cela, les dirigeants révolutionnaires, désireux de redéfinir l'identité cubaine, chercheront à instrumentaliser cette religion populaire et, fidèle en cela à leur vision d'une nation métisse ou mulâtre, tenteront de redéfinir la place des Noirs dans la révolution.

Les participants au projet révolutionnaire, il ne faut pas l'oublier, se recrutent surtout dans les masses. De ce fait, la tolérance du gouvernement envers la *santería* découle, entre autres, du fait qu'il s'agit d'une religion des opprimés dont les adeptes se recrutent dans les masses populaires.

³² Ayorinde, Christine. *Op.cit.*, p.105.

Il découle des développements précédents l'hypothèse suivante : parce que, en tant que religion, la *santería* est, à la différence des autres religions, faiblement institutionnalisée et fortement implantée dans les masses populaires, elle n'est pas une menace à la révolution et de ce fait, elle échappe à la règle générale de la politique religieuse du gouvernement révolutionnaire cubain. Pour conforter la révolution, les dirigeants du pays tenteront alors de récupérer la *santería* afin de renforcer l'intégration des Noirs et des Métis dans la société cubaine et leur mobilisation, d'une part, et surtout, de définir et de promouvoir une nouvelle identité cubaine, d'autre part, tout en espérant la diminution, sinon la disparition de la ferveur religieuse des masses à la faveur de la généralisation de l'éducation.

Le présent travail est en deux parties. La première est une discussion du projet révolutionnaire dans le domaine religieux et de son impact sur les différentes religions. Nous y brosserons, vu la spécificité de notre étude, un tableau général de la situation de la *santería* à Cuba depuis les origines. Y est présentée également la « politique religieuse » de l'État révolutionnaire cubain. La deuxième partie s'attache à l'analyse des politiques particulières des autorités cubaines vis-à-vis de la *santería*, notamment des tentatives d'instrumentalisation de certains aspects de celle-ci à la fois à des fins de promotion de la cohésion nationale, d'une part, et d'exploitation commerciale de certains attributs de cette religion, d'autre part.

Méthodologie

Notre travail consistera essentiellement en une analyse documentaire. Du point de vue de la documentation, il existe plusieurs ouvrages traitant de la révolution cubaine, de la *santería* et de la culture afro-cubaine. En plus de cela, des données sur les politiques du gouvernement révolutionnaire cubain en matière religieuse abondent, notamment en ce qui concerne le catholicisme. Il est hors de doute que les dimensions importantes de ces politiques concernent également les autres religions. Et, de ce fait,

cela ne peut que nous renseigner sur la position des autorités cubaines face à la *santería*. En ce qui concerne les positions du gouvernement cubain vis-à-vis de la *santería*, les politiques anti-discrimination raciale des autorités du pays nous fourniront, on ne peut en douter, des informations pertinentes sur leur attitude face à cette religion populaire.

L'hypothèse comporte deux parties. Dans la première partie du travail, nous tenterons de valider la première partie de l'hypothèse en démontrant que bien que le projet du gouvernement socialiste est de restreindre l'impact et le rôle des religions, le gouvernement révolutionnaire cubain a adopté une attitude de tolérance envers la *santería*. À cette fin, les entretiens sur la religion de Castro avec Frei Betto, plusieurs discours présentant ce que constitue, pour Castro, une menace au régime, ainsi que de nombreuses analyses seront utilisés afin de présenter ce que forme l'opposition. La deuxième partie du travail, centrée sur une analyse des politiques de lutte à la discrimination et la folklorisation des éléments culturels de la *santería*, établira, nous l'espérons, la « réalité » de cette tolérance « justifiant » ainsi du même coup notre hypothèse.

Première partie : La *santería* dans la société cubaine

La *santería* se développe dans un contexte où les Afro-Cubains et leurs pratiques religieuses font l'objet de mépris par l'élite et les gouvernements qui se succèdent au pouvoir³³. Ce contexte social façonne son évolution. L'arrivée au pouvoir du gouvernement révolutionnaire entraîne une série de politiques gouvernementales marquant un changement quant à la place des Afro-Cubains et de leurs pratiques religieuses. Vu son idéologie, la révolution perçoit la religion, particulièrement la religion catholique, comme une menace puisque très liée à la bourgeoisie. Qu'en est-il de la place de la *santería* dans la société révolutionnaire ?

Trois points seront discutés dans cette partie. Le premier s'évertuera à faire le point sur la *santería* pour bien marquer qu'il s'agit d'une religion. Le deuxième abordera la question des réactions « oppositionnelles » de certains secteurs sociaux – incluant les Églises – aux politiques du gouvernement révolutionnaire et la volonté intransigeante de celui-ci de contrer toute opposition. Certes, compte tenu de notre intérêt pour la politique religieuse de l'État cubain, il va sans dire que cette section de la première partie lui accordera une place importante. Mais c'est surtout au troisième point que sera discutée la politique en matière de religion.

1. Une religion à part entière

D'origine africaine, la *santería* est une religion particulière à Cuba qui pourrait s'apparenter à certaines religions du Brésil ou d'Haïti de par sa provenance. Bien que pratiquée par toutes les classes sociales, elle est surtout associée aux Afro-cubains. Pour comprendre les raisons pour lesquelles cette religion a survécu au cours des siècles et de quelle façon elle s'est adaptée à son environnement, nous retracerons son

³³ Wedel, Johan. 2004. *Santería Healing*, Gainesville, University Press of Florida, p.31.

parcours historique de l'époque coloniale jusqu'à la révolution, puis, nous en présenterons les principales caractéristiques.

1.1. Entre répression et résistance : une brève histoire de la *santería* sur l'île

Parce qu'elle est intimement liée à l'histoire cubaine et qu'elle est présente très tôt dans l'île, nous en retraçons, dans cette subdivision, brièvement l'histoire, pour mieux cadrer la politique du gouvernement révolutionnaire. Nous distinguerons et discuterons de trois périodes de cette histoire : la période coloniale, celle, très courte, qui suit l'accession à l'indépendance et finalement, le moment d'affirmation « militante » d'une identité noire marquée profondément par le rôle de la *santería*, d'une part, et la répression de toute manifestation religieuse apparentée de la part des dirigeants du pays, dans la période pré-révolutionnaire, d'autre part.

Colonialisme et esclavage : un creuset propice

La *santería* est un syncrétisme de traditions religieuses yoruba et de catholicisme. Elle s'est développée à partir de l'arrivée des esclaves à Cuba et a survécu malgré des siècles de répression. Plusieurs facteurs expliquent cette survivance. En premier lieu, il faut noter le rôle et l'importance de la traite des esclaves. On constate, en effet, un afflux massif et, pendant un temps, ininterrompu de Noirs à Cuba. Ceci dès le 16^e siècle et jusqu'au milieu du 19^e siècle.

Les premiers esclaves arrivent sur l'île avec Diego Velásquez, premier gouverneur espagnol de Cuba, au 16^e siècle. Ces derniers transitent d'abord par l'Espagne et se trouvent de ce fait christianisés³⁴. Par la suite, les esclaves seront amenés directement

³⁴ Dianteill, Erwan. 2000. *Des dieux et des signes*, Paris, Écoles des hautes études en sciences sociales, p.17.

d'Afrique à partir de 1530, engendrant du même coup des clivages au sein de la population. Du coup, s'établit une distinction entre les esclaves transitant par l'Espagne, ceux provenant directement de l'Afrique et ceux nés à Cuba.

Selon Erwan Dianteill, il faut distinguer deux périodes dans le commerce d'esclaves à Cuba, la première, de 1512 à 1789, assez restreinte au demeurant, et la seconde, au 19^e siècle, connaissant un essor incroyable dû au boom de l'économie sucrière³⁵. À partir de 1820, le gouvernement espagnol interdit le trafic d'esclaves qui sera cependant toléré jusqu'en 1845. L'importance du commerce d'esclaves lors de cette période est telle que, pendant la première moitié du 19^e siècle, les Noirs et les Mulâtres sont majoritaires sur l'île³⁶. En 1840, la population noire est évaluée à 60 %³⁷.

La pratique espagnole de l'esclavage est différente de la pratique américaine, ce qui peut expliquer en partie le fait que les religions d'origine africaine n'ont pas évolué de la même façon à Cuba qu'aux États-Unis. Les esclaves sous l'emprise coloniale espagnole jouissent de beaucoup de liberté dans le domaine religieux. Selon Rémy Herrera, dès 1511, sur la terre appartenant au roi, se développe une « colonisation par peuplement d'immigrés, selon les dispositions prévues par les statuts de « pureté de sang » (...), statuts interdisant l'ascension sociale des Indiens et des Noirs, comme celle des Juifs et des Maures en métropole »³⁸. Malgré la perception du danger d'un métissage, celui-ci devient la base de la cubanité.

Les populations esclaves étaient soumises et mises au travail forcé au profit des grands propriétaires. La colonie cubaine est une « économie d'exportation établie sur

³⁵ Dianteill, Erwan. *Op.cit.*, p. 17.

³⁶ *Ibid.*, p.17.

³⁷ Herrera, Remy et al. 2003. *Cuba révolutionnaire : histoire et culture, Tome 1*, Paris, L'Harmattan, p.11.

³⁸ *Ibid.*, p. 14.

la base du système esclavagiste »³⁹. Cependant, les esclaves cubains ont pu préserver leur pratique religieuse du fait qu'ils « n'étai(ent) pas [soumis] au contrôle permanent des Européens »⁴⁰. Selon Christine Ayorinde, le système d'esclavage en Amérique latine était plus libéral et paraissait, dans sa législation, relativement humanitaire puisque d'une part, on reconnaissait l'esclave comme une entité légale avec un droit de posséder une propriété et, d'autre part, du fait que le *Código Negro español* (Code de l'esclavage espagnol) n'ait pas été implanté entièrement à Cuba de peur d'une rébellion sur les plantations⁴¹. Le catholicisme, religion des colonisateurs, se limite, en ce qui concerne les esclaves, au baptême et, toujours dans l'optique d'un meilleur contrôle social, la préservation des traditions culturelles est encouragée. Les facteurs économiques ont limité l'assimilation des esclaves. En effet, les planteurs ont accepté que les jours fériés soient respectés, mais il était hors de question de diminuer le nombre de jours de travail pour que les esclaves puissent assister aux messes. De ce fait, la préservation des traditions africaines a été facilitée. Selon Miguel Barnet, les plantations sucrières sont devenues le lieu de survivance de cette religion⁴². Selon lui, les mythes ont pu se perpétuer grâce à l'industrie du sucre, qui devient le point focal de la société esclavagiste.

Le second facteur explicatif de la survivance de la *santería* est la création des *cabildos de nación*. L'Église catholique a contribué, malgré elle, à la perpétuation des religions afro-cubaines et tout particulièrement la *santería*. Pour Laënnec Hurbon, il existe une « réinterprétation continuelle menée souterrainement par les « vaincus » de telle sorte que tout un nouvel univers culturel se reconstruit à l'ombre, sinon parfois au cœur même des églises »⁴³. Bien qu'apparemment le christianisme triomphe, les pratiques et croyances non-occidentales se développent sans problème. Les *cabildos*

³⁹ Herrera, Remy et al. *Op. cit.*, p. 24.

⁴⁰ Dianteill, Erwan. *Op. cit.*, p.18.

⁴¹ Ayorinde, Christine. *Op.cit.*, p. 8.

⁴² Barnet, Miguel. *Afro-cuban religions*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 2001, p.3.

⁴³ Hurbon, Laënnec. 1989. *Le phénomène religieux dans la Caraïbe*, Montréal, Centre international de documentation et d'information haïtienne, caraïbéenne et afro-canadienne, p. 15.

de nación sont des lieux de rencontre créés par l'Église catholique afin de permettre aux esclaves la pratique et les activités reliées à la religion catholique. Ils sont de ce fait aussi un lieu de pratique et de résistance des religions afro-cubaines⁴⁴. Mieux, ils permettent aux pratiquants de la *santería* de développer une culture de résistance. Cet espace, conçu spécifiquement pour les esclaves africains, a contribué au maintien de leur héritage culturel et religieux. Ils regroupent des Africains de la même tribu, dans une ville, et, dans les faits, doivent être considérés comme « a representative body of a particular nation »⁴⁵. Les *cabildos*, il faut le noter, remplissent plusieurs fonctions. Ils sont tout à la fois des lieux de collecte d'argent ou d'autres ressources pour assister les membres malades de la communauté et un lieu de prières, un lieu où les esclaves pouvaient vivre leur foi. Il n'est pas étonnant, dès lors, que ces organisations aient contribué à la préservation de nombreux éléments des traditions africaines.

En autorisant la mise sur pied de ces associations, le gouvernement souhaitait promouvoir la séparation de la population esclave par affiliation tribale et linguistique, diminuant ainsi le risque de conspiration ou de révolte⁴⁶. Ces lieux permettaient, entre autres, de laisser cours à la culture traditionnelle en l'encadrant et en restreignant la pratique à ces lieux⁴⁷. Dans l'optique du gouvernement espagnol, les *cabildos* devaient permettre de divertir la population esclave et d'exercer en même temps un contrôle social calmant les tensions entre les maîtres et les esclaves. En revanche, les Espagnols et les Créoles cubains voyaient une nécessité malsaine et il n'est pas surprenant que vers la fin du 19^e siècle, une répression s'exerce sur ces associations. Ainsi, en 1887, le gouvernement espagnol exige que les *cabildos*

⁴⁴ Dianteill, Erwan. *Op. cit.*, p. 18.

⁴⁵ Gonzalez, Michelle. 2006. *Afro-cuban Theology : Religion, Race, Culture and identity*, Gainesville, University Press of Florida, p. 54.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁴⁷ Selon Philip A. Howard, les *cabildos* ont été créés afin de réduire le choc culturel et psychologique de la transplantation d'un contexte familial de sociétés africaines traditionnelles, à l'incertitude de la vie d'esclave en Amérique. Ces associations, pour Howard, n'ont pas uniquement apporté un sens de la communauté aux membres, mais ont également amorti le choc d'une dislocation culturelle. (dans Gonzalez, Michelle. *Ibid.*, p. 54).

obtiennent une reconnaissance officielle et un permis. L'année suivante, en 1888, il adopte une loi restructurant ces organisations. Désormais, celles-ci doivent être organisées en sociétés suivant les lois des sociétés cubaines blanches⁴⁸. Les dernières décennies du 19^e siècle sont marquées par des tensions entre le gouvernement et les *cabildos*⁴⁹.

C'est dans ce contexte, mêlant tradition orale et catholique, qu'évolue la *santería*. Le contact avec la religion catholique depuis l'arrivée des esclaves sur l'île et parfois même avant, dans le cas des esclaves ayant transité par l'Espagne, a facilité l'assimilation, par la *santería*, d'éléments empruntés au culte catholique. Ce syncrétisme en devient la caractéristique centrale.

Il n'est pas étonnant, dès lors, comme le précise Ewan Dianteill, que la *santería*, à la base, « signifiait "le culte populaire des saints et des vierges en Espagne". Ce nom provient de l'identification des *orishas* à des saints catholiques par les esclaves. (...) Il existe une réelle correspondance entre les *orishas* et leur pendant chrétien »⁵⁰. Bien que plusieurs considèrent ce syncrétisme comme une façade, il est on ne peut plus certain que la *santería* correspond à un amalgame d'éléments africains et catholiques. Outre l'association des *orishas* aux saints catholiques, la majorité des fêtes religieuses ont lieu en même temps. Malgré le fait que ce fut probablement au départ par accommodements, il n'en demeure pas moins qu'à l'heure actuelle, les carnivals et fêtes religieuses ont toujours lieu parallèlement aux fêtes catholiques. Pour Ayorinde, toutes les religions sont syncrétistes puisque toutes influencées par l'environnement⁵¹. Le mélange des dieux africains et saints catholiques s'explique par le fait que, d'une part, les esclaves ont relié leurs dieux à des saints catholiques pour éviter la

⁴⁸ Ramos, Miguel. 2000. *The Empire Beats On : Oyo, Batá drums, and Hegemony in Nineteenth-Century*, Master Thesis, Miami, Florida International University, chapitre 5, [en ligne] <http://ilaioba.tripod.com/cabildos.htm>

⁴⁹ Wedel, Johan. *Op.cit.*, p.31.

⁵⁰ Dianteill, Erwan. *Op.cit.*, p. 21.

⁵¹ Ayorinde, Christine. *Op.cit.*, p.22.

persécution religieuse et, d'autre part, les Africains ont identifié des ressemblances structurelles entre leur religion et le catholicisme romain⁵². Dans la *santería*, tout comme dans le catholicisme, il existe un dieu suprême qui crée, conçoit et supporte tout ce qui existe. Afin de faire des demandes à ce dieu, il existe des intermédiaires entre Dieu et les croyants, les saints, pour la religion catholique, ou les *orishas*, pour la *santería*⁵³. La *santería* n'est pas en contradiction avec la religion catholique. En effet, plusieurs pratiquants de la *santería* sont également pratiquants catholiques.

Avec l'indépendance et de par le changement de gouvernement, il était légitime de penser que la situation de la religion changerait, particulièrement celle de la *santería*, associée aux Afro-cubains. Or la perception des dirigeants vis-à-vis de ce groupe ne connaîtra pas de bouleversements profonds. Au contraire, les efforts pour limiter l'influence des Afro-cubains au sein de la société sont redoublés.

La guerre d'indépendance contre l'Espagne a lieu de 1895 à 1898. Elle est menée par l'aile radicale intellectuelle de la classe moyenne naissante à Cuba qui compte une majorité de Noirs. Cependant, avec l'intervention des États-Unis, le pouvoir au sein du mouvement indépendantiste se déplace vers les secteurs les plus réactionnaires de la bourgeoisie créole blanche, qui héritera du pouvoir en 1898. Après l'indépendance, le gouvernement, soutenu par les États-Unis, tente de désafricaniser la population en augmentant l'immigration blanche et en bannissant l'immigration noire. Le recensement de 1899 qui indique alors que le tiers de la population est native de l'île, entraîne une politique d'immigration sélective.

⁵² Ayorinde, Christine. *Op.cit.*, p.21.

⁵³ De la Torre, Miguel. 2004. *Santería. The Beliefs and Rituals of Growing religion in America*, Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, p.xii.

Un statut incertain

L'indépendance et la participation des Afro-cubains dans la lutte pour l'indépendance n'ont rien changé : le rejet par l'élite de la *santería* s'accroît⁵⁴. Malgré l'important apport de José Martí à la lutte pour l'indépendance et à sa vision de la fraternité raciale, les autorités, à la fin du 19^e siècle, relèguent les combattants de l'indépendance au second plan. En effet, l'indépendance est perçue comme une victoire américaine. Les États-Unis ont d'ailleurs occupé l'île de 1898 à 1902 et de 1905 à 1909. Ils profitent de cette situation pour se donner une mission civilisatrice⁵⁵. La religion fait partie de ce plan et la politique américaine est alors d'éradiquer les traditions afro-cubaines, perçues comme primitives. L'immigration de population non-blanche est restreinte. De plus, en 1900, le gouvernement émet une ordonnance pour interdire les tambours, particulièrement utilisés dans les rituels religieux afro-cubains⁵⁶. C'est à cette époque qu'est introduit le protestantisme sur l'île.

L'Église catholique demeure cependant une institution importante puisque les colons espagnols restés dans l'île poursuivent leur pratique et qu'ils sont majoritaires comparés aux Américains protestants. Au cours de cette période, l'Église catholique tente d'améliorer son image en faisant la promotion d'un clergé indigène. L'Église catholique fait un autre gain en s'impliquant dans l'éducation. En effet, elle cherche à gagner le support des Espagnols demeurés à Cuba et dans la classe moyenne urbaine⁵⁷. Les Espagnols venus faire fortune à Cuba sont devenus la bourgeoisie cubaine et ont conservé leurs valeurs catholiques. Ainsi l'Église contrôle, à travers l'élite croyante, plusieurs aspects de la société (éducation, santé, sections religieuses des journaux, etc.). Elle limite son action à l'élite urbaine et majoritairement blanche; l'école en est un bon exemple : « the large number of Catholic schools supplemented

⁵⁴ Ayorinde, Christine. *Op.cit.*, p. 40.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 38.

⁵⁶ *Ibid.*, p. 39.

⁵⁷ Kirk, John M. *Op.cit.*, p. 39.

the Church activities of this group, since they represented the future of the Church – elite, urban, and middle class, with a strong Spanish influence »⁵⁸. Cette préoccupation de l'Église catholique pour une certaine tranche de la société et, par le fait même, son désintérêt pour les classes plus pauvres et particulièrement les Afro-cubains, contribue à créer un environnement propice à la préservation de la culture traditionnelle chez les Afro-cubains, l'intégration ne faisant pas partie des objectifs pratiques de l'Église catholique. Bien que défendant des idéaux d'égalité, l'Église n'encourage pas la participation des Afro-cubains à la foi catholique, d'autant plus que la scolarisation est réservée aux Blancs⁵⁹.

Au début du 20^e siècle, la perception des religions afro-cubaines est toujours négative. Fernando Ortiz, intellectuel ayant étudié les religions afro-cubaines, dénonce l'insuffisante désafricanisation de la population noire. Il recommande la suppression des pratiques religieuses afro-cubaines et affirme que le retour aux traditions religieuses africaines est une menace à la population, équivalente à une autre sorte d'esclavage pour les Afro-cubains. Ce qui ne doit pas étonner, puisque dans les Amériques, l'abolition de l'esclavage n'élimine pas le racisme simpliste, c'est-à-dire un racisme caractérisé par le déni de tout passé africain et où les Noirs sont ciblés comme obstacle au développement⁶⁰.

Aline Helg, qui a analysé les diverses périodes des dynamiques raciales à Cuba, conclut qu'au début du 20^e siècle :

« race was a fundamental construct articulating the Cuban hierarchy; members of the *raza* or *clase de color* (colored race or class) had shared experience of white racism that called for a specific agenda, based on their self-perceptions as heroes, not victims; and Afro-Cuban consciousness and autonomous challenge incited the white elite to make

⁵⁸ Kirk, John M. *Op.cit.*, p. 43.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 43.

⁶⁰ Sarduy, Pierre et Jean Stubbs. 2000. *Afro-Cuban Voices: On Race and Identity in Contemporary Cuba*, Gainesville : University Press of Florida, p.17.

more explicit the ideology of white supremacy, diffusing the idea that Cuban slaves had been freed by their masters and that blacks needed to be grateful to whites for their freedom. The formation of a black collective consciousness was undermined by denying the existence of race and of a past discrimination and by resurrecting the fears of the Haitian Revolution, African religions and culture, and Afro-Cuban sexuality»⁶¹.

Les pratiques afro-cubaines sont à l'époque considérées comme de la sorcellerie. Elles ont d'ailleurs longtemps été qualifiées de *brujería* par plusieurs, c'est-à-dire littéralement de sorcellerie. À cette époque, une campagne systématique est menée contre les Noirs et leurs pratiques religieuses⁶². Bien que la liberté religieuse soit stipulée dans la constitution, les classes dirigeantes ont voulu criminaliser la pratique de la *santería* en déclarant ces pratiques comme étant de la sorcellerie et non des pratiques religieuses. De ce fait, elle est souvent, encore aujourd'hui, associée à la délinquance. Cette association à la sorcellerie a renforcé, dans la société cubaine de l'époque, la distinction entre les Noirs et les Blancs, bien que la *santería* ne soit pas uniquement pratiquée par les Afro-cubains.

Cependant, à cette époque, les religions afro-cubaines sont considérées comme une menace et le gouvernement tente de les éradiquer. L'argument principal du gouvernement vis-à-vis de la *santería* est que les contacts entre les rites religieux "sauvages" antillais et la sorcellerie atavique afro-cubaine pourraient produire des formes aggravées de criminalité et de fétichisme, et ainsi faire obstacle au programme culturel visant la désafricanisation de la population noire native du pays⁶³. Bien que la répression des pratiques africaines ne soit pas nouvelle, l'occupation américaine, de 1898 à 1902 et de 1905 à 1909, lui donne une nouvelle légitimité⁶⁴. Les processions et démonstrations publiques par les regroupements religieux afro-cubains sont alors

⁶¹ Sarduy, Pierre et Jean Stubbs. *Op.cit.*, pp. 24-25.

⁶² Ayorinde, Christine. *Op. cit.*, p. 48.

⁶³ De La Fuente, Alejandro. 2001. *Op.cit.*, p.50.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 50.

interdites. Les danses afro-cubaines, considérées comme obscènes et incitant à la dégradation sexuelle, le sont également.

La Constitution de 1902 institutionnalise la séparation des pouvoirs et reconnaît le pluralisme religieux. Le gouvernement conserve toutefois la moralité chrétienne comme guide de valeurs de la société. À l'article 26 du chapitre 4 de la constitution, il est stipulé que

« Est libre la profession de toutes les religions, tout comme la pratique des cultes, sans autre limitation que le respect de la morale chrétienne et de l'ordre public.
L'Église sera séparée de l'État, lequel ne pourra subventionner aucun culte. »⁶⁵

Malgré la Constitution, l'Église catholique demeure très proche du pouvoir et continue de tisser des liens avec les Espagnols restés sur l'île⁶⁶.

Émergence de mouvements afro-cubains et répression

Même si, en 1910, les États-Unis n'occupent plus officiellement le pays, l'ingérence politique persiste puisque l'amendement Platt⁶⁷, qui permet aux États-Unis d'intervenir lorsque leurs intérêts sont menacés, est toujours effectif. C'est dans ce contexte que sera créé, en 1908, le *Partido Independiente de Color*, antérieurement appelé *Agrupación Independiente de Color*. L'activisme afro-cubain fait alors pression sur les autres partis politiques afin de réclamer sa part⁶⁸. Bien qu'ayant officiellement mis fin à l'occupation, les États-Unis interviendront lors de rebellions

⁶⁵ Constitución de la República de Cuba du 20 mai 1902, traduit par nous [en ligne] http://www.liceocubano.com/Spn/Circular/Edicion_I/Aporte7.asp#19 (page consultée le 27 août 2007).

⁶⁶ Kirk, John M. *Op.cit.*, p. 39.

⁶⁷ Adopté en 1901 par le Congrès américain et annexé à la Constitution cubaine en 1902, l'Amendement Platt permet aux États-Unis d'intervenir dans les affaires internes de l'État cubain et d'installer des bases navales sur l'île en contrepartie de privilèges douaniers.

⁶⁸ De la Fuente, Alejandro. *Op.cit.*, p.68,

afro-cubaines, sous prétexte de protéger les citoyens américains dans la région. Outre la représentation dans les postes gouvernementaux et militaires, ce parti demande la réduction des journées de travail, l'immigration libre et la distribution de terres aux vétérans. Le parti sera banni avant les élections au Congrès de 1910.

Le gouvernement cubain reconduit la politique religieuse mise en place par les États-Unis lors de l'occupation. Les croyances afro-cubaines évoquent des images de rites ancestraux et primitifs, mélangés à la pratique de sacrifices humains et même à des actes de cannibalisme, bien que ces pratiques ne fassent pas partie de la *santería*. Dans l'esprit de l'élite et de la classe moyenne noire, la sorcellerie est liée à l'africanité, et contraire au progrès et à la modernité. Une campagne de dénonciation est orchestrée dans la presse. Il y est fait état de cas d'enlèvements et de meurtres d'enfants qui seraient utilisés lors de cérémonies religieuses curatives. La sorcellerie est utilisée pour expliquer les morts inconnues. Le gouvernement instaure donc un climat de peur afin de limiter la pratique des religions afro-cubaines. Ces stéréotypes facilitent et encouragent la répression de toute pratique afro-cubaine⁶⁹.

En 1922, le Secrétaire de l'Intérieur propose une résolution bannissant toute cérémonie religieuse et toute danse, sous prétexte qu'elles sont offensantes et qu'elles mènent fréquemment au vol, au kidnapping ou au meurtre d'enfants de race blanche⁷⁰. L'objectif est alors de limiter la pratique de la "sorcellerie". Pendant cette même période, le gouvernement tente de limiter l'immigration d'Antillais noirs provenant des îles avoisinantes. En 1906, le gouvernement adopte une loi sélective en matière d'immigration. L'immigration blanche est préconisée. Ainsi, dans les années 1920 et 1930, l'immigration d'Espagnols est fortement encouragée. Derrière ces politiques, on trouve l'idée que la proportion de Noirs ne devait pas être trop élevée si Cuba

⁶⁹ De la Fuente, Alejandro. *Op.cit.*, p. 50-51.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 51.

voulait aspirer à devenir une nation moderne⁷¹. Voilà qui, dans les faits, institutionnalise le racisme.

Ces idées, notons-le, ont été favorisées par l'occupation militaire américaine. L'influence américaine sur l'île a permis d'implanter les mêmes idées racistes observables dans les politiques discriminatoires en cours aux États-Unis. Dans ce sens, le contrôle hégémonique des États-Unis sur Cuba contribue à l'implantation d'un « racisme scientifique » alors très présent aux États-Unis.

Dès lors, il n'est pas surprenant que divers mouvements opposés à cette discrimination soient mis sur pied au cours de cette période. Il eût été étonnant que les Noirs acceptent passivement une telle situation. Leur participation active aux luttes pour l'indépendance militait contre l'alignement sur cette politique. Le mouvement *afrocubanismo*⁷² des années 1920 traduit le rejet du racisme. Réponse à la domination économique, politique et culturelle des États-Unis, il est articulé par des Cubains blancs⁷³, signe du refus par une partie importante de la population du système de valeurs étatsunien. C'est à cette époque aussi qu'apparaît le « movimiento de la poesía negrista o afrocubanista » (mouvement de la poésie nègre ou afro-cubaine)⁷⁴, alors qu'un poème de Ramón Guirao est publié dans le journal *Diario de la Marina* et qualifié par Arnedo comme une « recreación poética de la rumba, una forma de baile y música creada por los negros cubanos de los barrios pobres de las zonas urbanas de Cuba » (divertissement poétique de la rumba, forme de danse et de musique créé pour les Cubains noirs des quartiers pauvres des zones urbaines de Cuba)⁷⁵. Le mouvement tente de rassembler par la culture une population

⁷¹ De la Fuente, Alejandro. *Op.cit.*, p.100.

⁷² Ayorinde, Christine. *Op. cit.*, p. 54.

⁷³ *Ibid.*, p. 100.

⁷⁴ Arnedo-Gómez, Miguel. 2006. « El concepto de las literaturas heterogéneas de Antonio Cornejo Polar y la poesía negrista cubana de los 1930 », in *Reviste de crítica literaria latinoamericana*, no. 63-64, p. 89.

⁷⁵ *Ibid.*, p. 89.

laissée pour compte dans la société cubaine. Le mouvement répond également au besoin de créer une poésie et même une culture mulâtre qui représenterait l'identité cubaine. Les intellectuels ont donc voulu intégrer les Afro-cubains à l'identité cubaine afin qu'ils soient partie prenante d'une éventuelle lutte contre l'impérialisme américain. Le mouvement était mené par des blancs qui avaient pris en considération l'apport des éléments africains à la société cubaine. Ce mouvement sera cependant réprimé par le gouvernement.

L'existence du Dieu blanc, dans le catholicisme, ne permet pas à la population afro-cubaine de développer un sentiment d'appartenance à cette religion, cette vision établissant dès lors un rapport de domination entre Afro-Cubains et blancs⁷⁶. En ce sens, les religions traditionnelles prennent toute leur importance puisqu'elles représentent un mouvement de résistance de la population afro-cubaine. La prise en compte d'éléments afro-cubains est nécessaire à l'unification identitaire.

Cette affirmation identitaire des Afro-Cubains se développe sur fond de renforcement de la place de l'Église catholique dans la société cubaine. Entre 1940 et 1950, l'Église catholique connaît une croissance impressionnante⁷⁷, entre autre grâce à la popularité du système d'éducation et de la relation de plus en plus intime de la hiérarchie ecclésiastique avec les dirigeants du pays. Pour la première fois, la relation entre le gouvernement et l'Église ressemble à celle des autres pays latino-américains. La relation est symbiotique. En revanche, la *santería* conserve une place marginale dans l'espace public. Toujours très présente dans la population, elle est pratiquée dans le secret.

Il faut se rappeler que, depuis l'époque coloniale, il existe des « espaces noirs » exclusifs où les Afro-cubains se rassemblent en des sociétés religieuses et culturelles.

⁷⁶ Ayorinde, Christine. *Op. cit.*, p. 64.

⁷⁷ Kirk, John M. *Op.cit.*, p.44.

Ces sociétés ont joué un rôle clé dans la survivance, l'adaptation et la transmission des pratiques culturelles et sociales africaines, contribuant, par le fait même, à l'émergence d'une nouvelle identité afro-cubaine⁷⁸. Les activités de ces organisations se poursuivent tout au long de la période républicaine. Celles-ci sont souvent des centres de pratique des religions africaines et particulièrement de la *santería*.

En somme, malgré répressions et ostracisme, la *santería* a survécu et s'est développée. Les pratiques religieuses, bien implantées en font une religion⁷⁹ dans le plein sens du mot. Les prochains développements s'efforceront de l'établir.

1.2. Une religion à part entière

Évoluant à travers les diverses périodes de l'histoire cubaine, la *santería* possède ses propres caractéristiques. Certes influencée par la religion catholique et marquée de façon prépondérante par les apports et les éléments africains, la *santería* est néanmoins une religion à part entière, comme en témoignent son panthéon, sa hiérarchie et ses rituels.

Avant le milieu du 20^e siècle, il n'existait pas d'écrits sur la religion. La transmission des mythes et rituels s'est faite oralement. Or, depuis une cinquantaine d'années, plusieurs livres regroupant les rituels ont été publiés. Il ne s'agit pas d'écrits saints, mais de livres ayant été rédigés par des religieux qui « (prennent) de la valeur du fait du prestige de celui qui les avait écrits »⁸⁰.

⁷⁸ De la Fuente, Alejandro. *Op.cit.*, p. 161.

⁷⁹ La religion est un « système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites » (réf. : Durkheim, Émile. *Le suicide*. Paris : Presses universitaires de France, 1985, p. 65.).

⁸⁰ Argyriadis, Kali. « Des Noirs sorciers au *babalaos*. Analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane », dans *Cahier d'études africaines*, no. 160, p. 9.

La *santería* est une religion organisée. Elle est un système mythologique qui décrit les origines et exploits des dieux. Ces divinités, les *orishas*, sont regroupées au sein d'un panthéon. Chaque *orisha* a sa propre histoire et, à travers l'analyse de ces mythes, il est possible de comprendre la raison d'être des rituels, mais également la religion et la société⁸¹. Les rituels ont un rapport avec la force de la nature et l'habileté qui sont associés à chacun des *orishas*. Petit à petit, selon Barnet, les mythes les plus ésotériques perdent de leur essence religieuse et deviennent récits populaires⁸². Les rituels et *orishas* cadrant davantage avec l'environnement et la situation sociale de Cuba ont survécu.

La *santería*, comme le laisse entendre le concept de religion, suggère un comportement. En effet, dans ce cas-ci, les divinités définissent un cadre d'action. L'un des aspects de la *santería* est l'esprit de tolérance et l'absence de tout prosélytisme⁸³. Pour un croyant, tout s'explique à travers les *orishas*. L'important est que les divinités soient heureuses et satisfaites. Et la tenue de cérémonies y contribue. Messagers du dieu suprême Olodumare, les *orishas* sont des forces de la nature qui gèrent les affaires des hommes sur terre. Ils forment une hiérarchie et chacun contrôle un domaine déterminé à l'intérieur du système mythologique complexe. Il faut noter que les divinités cubaines ont pour origine les dieux régionaux d'Afrique de l'ouest. Elles ont été jumelées avec des saints catholiques. Au cours des ans, certaines divinités perdurent alors que d'autres s'effacent.

Bien qu'il y ait, dans la *santería*, un dieu suprême, aucun culte direct ne lui est consacré. Le culte est dirigé vers les *orishas*. Bien que l'on observe des variantes locales en ce qui concerne la prédominance de certains *orishas*, il n'existe qu'un seul et même panthéon. Certains *orishas*, selon les problématiques ou besoins régionaux,

⁸¹ Barnet, Miguel. *Op.cit.*, p. 3.

⁸² *Ibid.*, p. 5

⁸³ *Ibid.*, p.26.

sont plus présents. Miguel Barnet n'affirme-t-il pas, dans ce sens, que le contexte social particulier peut mener à l'émergence de certaines divinités qui n'étaient pas au premier plan auparavant : l'histoire et les besoins des croyants peuvent ainsi modifier la popularité des divinités : « agricultural work, economic necessity, precarious health, and traumatic sexual relations all influenced the retention of Yoruba deities such as Eleggúa, Babalú Ayé, Changó, Ochún and forest gods, healers and sorcerers like Inle and Osain »⁸⁴. L'*orisha* est un ancêtre déifié qui retourne dans l'un de ses descendants lors de cérémonies. Comme nous le verrons dans ce chapitre, les cérémonies sont souvent caractérisées par le phénomène de transe, véritable prise de possession du corps par un *orisha*, selon les croyances.

Les divinités étaient de l'ordre de 405 au Nigeria⁸⁵. Elles ne sont plus que 30 à Cuba. Certaines, qui occupaient une position importante dans le panthéon yoruba, ont pratiquement disparu à Cuba du fait du passage d'élément d'une culture à une autre. Cette transformation démontre la perméabilité d'une religion obligée, pour des raisons sociales et environnementales, de s'adapter à un nouveau cadre⁸⁶. La perte ou le gain en importance d'une divinité s'explique entre autres par le fait qu'une tribu impose son dieu sur une autre et vice versa. Ainsi, la transculturation mène parfois au gain d'importance de certaines divinités alors que d'autres deviennent moins importantes ou disparaissent⁸⁷. Également, les situations particulières auxquelles les esclaves ont été confrontés dans leur nouveau milieu et nouvelle réalité sociale et environnementale, ont mené à l'élévation de certaines divinités qui n'étaient pas prééminentes en Afrique. Selon ce que les divinités représentent (eau, forêt, etc.), certaines ont pris de l'importance par l'environnement dans lequel évoluaient les pratiquants.

⁸⁴ Barnet, Miguel. *Op.cit.*, p.63.

⁸⁵ *Ibid.*, p.38.

⁸⁶ *Ibid.*, p.39.

⁸⁷ *Ibid.*, p.62.

Parmi les divinités les plus répandues sur l'île se retrouvent Yemaya, Changó, Ochún, Obbatalá, Elegguá, Oggún, Ochosi, Orula, Oyá, Babalú Ayé. Chacune de ces divinités représente une force de la nature et possède ses propres domaines d'expertise. Les cérémonies de la *santería* commencent toutes par une invocation à Elegguá, soit par le chant ou en tapant trois fois sur une surface pour lui demander la permission de commencer la cérémonie. Cette divinité occupe une position privilégiée dans le panthéon. Elegguá est le maître des routes et est l'*orisha* le plus influent. Il fait partie du trio de saints guerriers avec Ochosi et Oggún. Ochosi représente la chasse. Les danses qui lui sont faites sont riches en mimes représentant la chasse. Oggún, pour sa part, est le plus grand guerrier et le frère de Changó. Il symbolise la force primitive et l'énergie terrestre. Sa danse peut être agressive. Changó est l'une des divinités les plus vénérées à Cuba. Pour plusieurs pratiquants, Changó est l'*orisha* le plus puissant et le plus important. Il est le dieu de la musique, propriétaire du tambour sacré *batá*, du tonnerre et des éclairs. Changó est un *orisha* violent. Il agit comme le patron des guerriers, des chasseurs et pêcheurs. Ses femmes sont les rivières Oyá, Ochún et Oba. À la fois craint et adoré, ses danses contiennent des figures guerrières et érotiques. Yemayá, reine de la mer et de l'eau salée, correspond à un modèle de mère universelle. Ses danses sont vivantes et ondulantes comme les vagues : certaines sont sauvages, d'autres sont calmes et sensuelles. Mère de Changó, elle est la déesse de l'intelligence et de la raison et la favorite parmi les *orishas*. Ainsi, les *orishas* possèdent des caractéristiques qui leur sont propres et qui proviennent de mythes et de traditions orales.

L'important, pour les pratiquants, est de garder l'*orisha* qui leur est attribué dès l'initiation, satisfait, sur une base régulière, à travers des cérémonies festives. L'adoration de l'*orisha* se fait à travers la dévotion, l'offrande et l'observance des rituels des dates importantes de la liturgie. Tout est déterminé par les *orishas* : le droit de recevoir les colliers et les guerriers, ou d'être initié et de recevoir l'*orisha*. Sans le consentement des *orishas*, rien ne peut être accompli dans la vie du pratiquant.

La place du croyant au sein de la hiérarchie de la *santería* dépend des rituels qu'il a accompli et de sa connaissance des secrets de la religion. Le genre détermine quel niveau un pratiquant peut atteindre puisque les catégories les plus élevées, soit celles pratiquant les sacrifices, sont réservées aux hommes. Le pratiquant ne naît pas dans la *santería* : la pratique de la religion est le choix du croyant ou de ses parents, dépendamment de l'âge. Plusieurs croyants ne sont pas initiés, c'est-à-dire qu'ils n'ont pas fait les rituels leur permettant d'entrer officiellement dans la religion, mais se considèrent néanmoins tout de même comme pratiquants. Les croyants sont organisés selon une hiérarchie généralement basée sur l'avancement dans les divers rituels.

Chaque pratiquant, lorsqu'il atteint le premier niveau de cette religion, « reçoit » les *elekes*, c'est-à-dire des colliers de perles de différentes couleurs qui représentent les *orishas*. Pour atteindre le second niveau, le pratiquant passe par le rituel lui permettant de recevoir les « *orishas* guerriers ». Ce second niveau dure trois jours. Lors de ce rituel est déterminé l'*orisha* protecteur. Ces deux niveaux offrent des paliers différents de protection et initient à la connaissance des rituels⁸⁸. Ces croyants possèdent, dans leur maison, un autel composé d'objet naturels (coquillage, noix de coco, etc.) et d'une pierre représentant l'*orisha*. La pierre reçoit un peu de son pouvoir lors d'un rituel. Ensuite, la pierre est placée dans un réceptacle pour former l'autel. Une grande partie des pratiquants ne poursuivent pas après le premier rituel : certains restent à cette première étape.

Ceux qui choisissent d'aller plus loin dans le culte sont « initiés », ce qui signifie une implication importante dans la religion. Pour pouvoir performer les rituels, le pratiquant doit atteindre un autre niveau en passant par une initiation, *hacerse santo*,

⁸⁸ Ayorinde, Christine. *Op.cit.*, p.13.

afin de devenir *santero*. Ce rituel dure une semaine et l'initié reçoit alors le pouvoir de l'*orisha* qui guide sa vie, déterminé par son parrain. La détermination de l'*orisha* est cruciale puisqu'un mauvais diagnostic pourrait entraîner des conséquences négatives dans la vie du pratiquant. L'initiation pour se faire *santero* coûte de l'argent (nécessaire pour le sacrifice, les vêtements, la nourriture, etc.). Cette initiation représente la renaissance. L'initié, suite à ce rituel, ne sera considéré *santero/a* qu'après un an. Pendant la première année, l'initié est un novice et doit s'habiller en blanc. Le *santero* occupe une place importante dans la hiérarchie puisqu'il est en charge de certaines liturgies, dont la divination par les coquillages appelée *diloggún*. Les devins, dans la *santería*, parlent toujours au nom des *orishas* et jamais en leur propre nom.

Le *babalao* est considéré comme père de tous les secrets. Il est le seul à pouvoir sacrifier les animaux pour les cérémonies et peut également pratiquer la divination. Seuls les hommes peuvent atteindre ce niveau de prêtrise. Ces prêtres peuvent performer plusieurs rituels interdits aux autres niveaux. Pour Miguel Barnet, le *babalao* correspond à un degré plus élevé de prêtrise que le *santero*⁸⁹. Il correspond au devin par excellence qui dicte la pratique de la *santería*. Une fois *babalao*, on ne peut plus être parrain dans la *santería*. Le *babalao* a un degré d'érudition plus élevé que le *santero*. Il intervient seulement dans l'*asiento*, c'est-à-dire l'initiation d'une semaine que doivent subir les initiés, et ce pour le sacrifice des animaux. Dès la première journée, le *babalao* sacrifie les animaux afin de nourrir les *orishas*.

Les rituels sont, dans cette religion, d'une très grande importance puisqu'il n'existe pas de doctrine centrale ou d'écrits formels sur la religion. C'est donc à travers les rituels que la *santería* peut être comprise. La communication avec les *orishas* passe par divers moyens : prière, divination, offrande, transe. Les rituels peuvent parfois

⁸⁹ Barnet, Miguel. *Op.cit.*, p. 28.

inclure un sacrifice animal, dans les cas où les demandes concernent la mort, la maladie ou la malchance. On offre le plus souvent à l'*orisha* des objets tels que des bonbons, des chandelles, des fruits, etc.

La transe et la possession jouent également un rôle important dans la vie religieuse. Cela se produit dans les cérémonies où les tambours, appelés *bembe*, sont utilisés. Le *bembe* participe à honorer l'*orisha* en servant à jouer des rythmes de tambour spécifiques, pour accompagner certaines figures de danse mimant le comportement des *orishas*⁹⁰. Un *orisha* peut alors être convaincu d'entrer dans le corps d'un prêtre. Les rythmes de percussions et les figures de danse ne sont pas dans ces circonstances, des fins en soi : ils sont utilisés pour atteindre un état sacré de conscience qui se manifeste par la transe ou la possession par un esprit⁹¹. Selon Argyriadis, les *santeros* utilisent la possession comme un moyen de communication avec les *orishas*. Le recours quotidien aux lancers des cauris, petits coquillages, et de morceaux de noix de coco sont d'autres façons courantes d'entrer en communication avec les *orishas*. Selon cette pratique, le *santero* peut répondre aux questions posées par le croyant. La cérémonie du *bembe* est ouverte à la participation d'un grand nombre de personnes, le propos étant le divertissement. Il existe plusieurs autres fêtes religieuses et cérémonies, les plus significatives étant dédiées à un *orisha*. Lors de ces cérémonies, les pratiquants peuvent exprimer leur joie et gratitude à certains saints et leur insatisfaction à d'autres.

Les tambours sont aussi utilisés durant les cérémonies sacrées à participation restreinte ou celles organisées pour l'anniversaire des *orishas*. La danse et les rythmes de percussion font partie intégrante de la religion. Les tambours *batá* sont sacrés : ils sont utilisés lors de cérémonies officielles de la *santería*. Si, lors d'une cérémonie où

⁹⁰ Lefever, Harry G. 1996. « When the saints go riding in : Santeria in Cuba and the US », in *Journal of Scientific Study of Religion*, no 35/3, p. 318.

⁹¹ *Ibid.*, p.318.

l'on utilise les tambours, il n'y a pas possession, c'est que les *orishas* n'acceptent pas la fête qu'on leur offre, ce qui est un mauvais présage. Les tambours, plus que tout autre instrument, sont devenus le son collectif des Afro-cubains. Les tambours *báta* représentent un élément purement cubain puisque ceux-ci n'ont pris leur forme finale et leur aspect sacré qu'au 19^e siècle⁹².

À côté des cérémonies religieuses, la divination est l'un des rituels les plus pratiqués dans la *santería*. Divers rituels divinatoires sont utilisés : l'*obi*, divination par les noix de coco, le *dilogún*, divination par les coquillages et la divination par le plateau d'*Ifá*. Ce dernier type de divination sert à déterminer si quelqu'un doit recevoir le *aché*, c'est-à-dire la grâce divine, qui lui permettra de poursuivre aux niveaux supérieurs de la *santería*⁹³. Bien que la divination soit également utilisée dans les rituels africains, ces systèmes particuliers de divination, particulièrement celui du *dilogún*, sont propres à Cuba : il s'agit d'un réel produit de la transculturation. « [A]lthough of African origin, [note Barnet,] this religion is a national creation, a living and eloquent example of the African component that has so strongly influenced Cuban culture »⁹⁴.

L'objectif de la *santería* est d'assister l'individu, sans considération de son passé religieux, afin qu'il vive en harmonie avec sa destinée en s'assurant qu'il connaisse les rituels nécessaires afin de traverser les difficultés de la vie⁹⁵, qu'il s'agisse des problèmes de santé, d'amour ou d'argent. Ceci d'autant plus que :

« Chaque individu [, affirme Argyriadis,] est censé posséder un « *orisha* ange gardien », qui sera fixé dans la tête du novice lors de l'initiation »⁹⁶.

⁹² Sarduy, Pierre et Jean Stubbs. *Op.cit.*, p.140.

⁹³ Barnet, Miguel. *Op. cit.*, p. 30.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 28.

⁹⁵ De La Torre, Miguel. *Op.cit.*, p. 4.

⁹⁶ Argyriadis, Kali. *Op.cit.*, p.1.

Le fait que cette religion n'ait pas été institutionnalisée comme l'a été la religion catholique lui assigne nécessairement une place différente dans la société cubaine. Avec l'arrivée du gouvernement révolutionnaire cubain, la place de tous les groupes de la société est appelée à être redéfinie. En effet, les groupes auparavant près du pouvoir sont perçus différemment par le gouvernement révolutionnaire. Ceci d'autant plus que la religion est tenue en suspicion par l'idéologie marxiste. Voilà autant d'éléments qui laissent supposer une redéfinition de la place de la religion dans l'espace public.

2 Religion et opposition

L'arrivée au pouvoir à Cuba, en 1959, d'un gouvernement révolutionnaire, socialiste de surcroît, entraîne nécessairement des changements structurels au sein de la société. Le pays connaît alors de nombreux bouleversements, tant au niveau économique que social. Le gouvernement souhaite, entre autres choses, éliminer l'exploitation de l'homme par l'homme et les inégalités occasionnées par celle-ci. De tels changements mécontentent non seulement la grande bourgeoisie dont les intérêts sont menacés, mais également d'autres secteurs, notamment les milieux religieux. Les religions seront dans la mire des révolutionnaires, bien que de manière inégale. L'Église catholique, proche des classes bourgeoises, se retrouve dans une situation incertaine. La religion, considérée dans l'idéologie socialiste comme une forme d'aliénation de la population et un outil de contrôle des élites et de la bourgeoisie, est d'emblée suspecte par le nouveau pouvoir. Elle est potentiellement foyer d'opposition et par conséquent, objet des politiques gouvernementales.

Afin d'établir la place de la religion au sein de la société révolutionnaire, nous présenterons d'abord les changements entrepris par le gouvernement révolutionnaire, dans le domaine social. Ensuite, compte tenu de leurs incidences sur les religions « officiellement » reconnues par l'État, nous nous pencherons sur les mesures prises par les dirigeants contre les opposants actuels ou potentiels. Finalement, il sera question de la position gouvernementale envers la religion.

2.1 La restructuration de la société cubaine

La révolution cubaine provoque de nombreux bouleversements dans la société cubaine qui ne sont pas sans conséquences pour les différentes Églises et religions. Le 1^{er} janvier 1959, l'armée révolutionnaire, avec pour principaux objectifs proclamés le

rétablissement de la justice sociale, l'indépendance économique et la souveraineté nationale, entre dans les principales villes de l'île. Commencée sept ans plus tôt, la révolution jouit du soutien de l'immense majorité du peuple⁹⁷. Alertés par le danger représenté par les révolutionnaires, les États-Unis donnent l'ordre à l'un des officiers de Batista, alors en fuite, d'effectuer un putsch militaire pour barrer la route à la révolution, espérant placer ainsi leur propre pion au pouvoir. En vain. Le 4 janvier 1959, les révolutionnaires sont officiellement au pouvoir, le putsch soutenu par les États-Unis ayant échoué. La révolution jouit de :

l'appui quasi unanime du prolétariat manuel et intellectuel, de la petite et moyenne paysannerie, des étudiants et de l'aile radicale de la petite bourgeoisie urbaine; ce qui signifie qu'[elle] fut totalement soutenu[e] par les classes et segments de classes qui avaient revendiqué des décennies durant une transformation profonde de la vie économique, sociale et politique du pays. Certaines couches même de la moyenne et haute bourgeoisie, y compris parmi les grands propriétaires fonciers, lui apportèrent un appui intéressé pour tenter d'éviter que la révolution ne sapât les bases du capitalisme et de l'assujettissement aux États-Unis.⁹⁸

La révolution cubaine s'est grandement inspirée de l'idéologie de José Martí, idéologie articulée, entre autres, autour des thèmes de la nécessité de gouverner avec les grandes masses et de constituer une démocratie anti-impérialiste. Fidel Castro les reprend lors d'un discours en 1962 : « la révolution est faite par les masses et pour les masses, avec un parti de masse qui travaille pour les masses. Voilà la raison d'être d'un parti, et tout son prestige, toute son autorité seront liés à l'union inaliénable avec les masses (...) »⁹⁹. La révolution de 1959 se veut donc une révolution populaire au profit des classes populaires. Cependant, tenant compte de la conjoncture et de sa victoire récente, le gouvernement agit de manière à « conserver l'appui des secteurs

⁹⁷ Herrera, Rémy et al. *Op.cit.*, p. 235.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 236.

⁹⁹ De la Vega, Henri et Raphaël Sorin. 1968. « Discours prononcé à la réunion du comité provincial des ORI de Matanzas, 11 avril 1962 », dans *Citations de Fidel Castro choisies et présentées par Henri de la Vega et Raphaël Sorin*, Paris, Éditions du Seuil, p. 57.

non radicaux et [à] éviter un conflit prématuré avec les États-Unis »¹⁰⁰, d'autant plus que certains, proches des révolutionnaires, défendaient les positions de la petite bourgeoisie. Très vite, des contradictions éclatent au sein du gouvernement forçant Fidel Castro, alors premier ministre, à choisir entre « renoncer aux réformes nationalistes désirées ou s'orienter vers la nationalisation complète de l'industrie et des banques et le socialisme »¹⁰¹. Poussée par l'orientation anti-impérialiste de la révolution, la direction révolutionnaire refuse de renoncer aux réformes nationalistes et se tourne vers le socialisme.

C'est dans cette optique que le gouvernement adopte diverses mesures afin d'améliorer le niveau de vie des masses, particulièrement dans le domaine de la santé, de l'éducation et de l'agriculture. Au nom de la nécessité de mieux contrôler ces sphères de la société et d'assurer une redistribution aux masses populaires, le gouvernement procède à de nombreuses nationalisations. Notons, dans cet ordre d'idées et à titre d'illustration, les dispositions adoptées par le gouvernement en matière de santé. Elles sont multiples. La part du budget allouée à la santé augmente et le gouvernement fait construire des hôpitaux et polycliniques et rend les soins accessibles aux zones rurales. Les services de santé deviennent gratuits et accessibles à toute la population.

Le gouvernement révolutionnaire procède de la même façon en matière d'éducation. L'école, auparavant réservée aux classes plus élevées de la population et fortement contrôlée par l'Église catholique qui dirigeait les meilleures écoles, est nationalisée. En décembre 1959, le gouvernement adopte la *Ley de Reforma integral de la Enseñanza* (loi de la réforme intégrale de l'enseignement) qui assure la continuité du système d'éducation au niveau du primaire et du secondaire, et crée les institutions

¹⁰⁰ Herrera, Rémy et al. *Op. cit.*, p. 238.

¹⁰¹ « Fidel Castro », *Wikipedia*, [en ligne] http://fr.wikipedia.org/wiki/Fidel_Castro (page consultée le 18 février 2008)

nécessaires à cette fin. En 1961, le gouvernement rend l'éducation publique et gratuite à toutes les couches de la population avec la *Ley de Nacionalización general y Gratuidad de la Enseñanza* (Loi de la nationalisation générale et de la gratuité de l'enseignement). À partir de ce point, toutes les écoles privées associées à l'élite et à la bourgeoisie sont nationalisées et contrôlées par l'État. De plus, elles sont désormais laïques. Ce retrait du contrôle de l'éducation porte un dur coup à l'Église catholique. Le gouvernement souhaitait, dans un premier temps, éviter l'utilisation de l'éducation à des fins contre-révolutionnaires et, dans un second temps, enlever à l'Église catholique un revenu susceptible d'être utilisé à des fins contre-révolutionnaires.

En matière d'agriculture, les mesures gouvernementales sont fortement inspirées de l'idéologie de José Martí, qui présente la terre comme un bien public. Le gouvernement « se rallie à la thèse (...) de la nationalisation des terres comme moyen de liquider les monopoles injustes »¹⁰². Cette idée devient la politique officielle à la proclamation de la Loi sur la réforme agraire, le 17 mai 1959. Avec cette loi, le gouvernement fixe une superficie maximale qu'un propriétaire peut exploiter et proscrit les *latifundia*, grandes propriétés sur lesquelles est pratiquée une agriculture extensive. En outre, avec cette loi, les ressortissants étrangers ou compagnies étrangères ne peuvent plus posséder de terre. Celles-ci sont récupérées par l'État, en même temps qu'une partie des terres des propriétaires terriens en échange d'indemnités¹⁰³. Le gouvernement nationalise aussi les grandes exploitations agricoles. Le gouvernement s'assure ainsi qu'aucune firme étrangère ne puisse contrôler l'agriculture.

Dès 1960, le gouvernement procède également à la nationalisation de centrales sucrières, de raffineries de pétrole, du téléphone et de l'électricité, des banques et entreprises privées, auparavant propriété américaine, en contrepartie d'indemnisations

¹⁰² Herrera, Remy et al. *Op. cit.*, p. 93.

¹⁰³ *Ibid.*, p. 247.

raisonnables, selon la valeur des propriétés déclarées au fisc. Le gouvernement, à l'automne 1960, dispose de toutes les firmes américaines de l'île¹⁰⁴.

Toutes ces mesures ne satisfont pas les groupes industriels. Une grande majorité des anciens propriétaires fuient alors l'île et se réfugient massivement aux États-Unis. Et bien entendu, ils mènent, de leur lieu d'exil, une active campagne contre le gouvernement révolutionnaire cubain. Certains seront d'ailleurs utilisés par les États-Unis dans des opérations armées contre le gouvernement cubain. Ce qui, par ailleurs, et sans étonnement, pousse les autorités cubaines à réprimer les mouvements d'opposition.

2.2 Un primat : la lutte à la subversion et à la contre-révolution

Comme il fallait s'y attendre, les mesures du gouvernement révolutionnaire suscitent l'opposition des groupes affectés. Pour ces derniers, les réformes sont inacceptables puisqu'elles s'en prennent aux bases du système économique de l'époque. Il faut comprendre que, désireux d'assurer la survie du système socialiste, les dirigeants ont dû déterminer leurs alliés et les opposants. Il en découle un raidissement du pouvoir politique et des politiques spécifiques envers les opposants, véritable menace au pouvoir révolutionnaire. Ces mesures transparaissent, entre autres, dans les diverses constitutions adoptées par le gouvernement révolutionnaire qui, toutes, comportent des dispositions qui seront utilisées par l'État cubain afin d'éliminer la menace que représente l'opposition pour la révolution.

La constitution cubaine de 1940, rétablie comme loi suprême au lendemain de la victoire, est, selon Margaret I. Short, égalitariste, progressiste et sans détour¹⁰⁵. Cette

¹⁰⁴ Herrera, Remy et al. *Op. cit.*, p. 257.

constitution établit la séparation des pouvoirs. Elle est le ciment liant les différentes factions de la révolution¹⁰⁶. Cependant, certains amendements sont apportés à la constitution de 1940 :

included in the amendments were the suspension of provisions establishing minimum age and minimum professional experience for the discharge of public functions; suspension of the "irremovability" of the judiciary, the public prosecutor, and the electoral courts; establishment of the retroactivity of criminal laws unfavourable to the accused; introduction of the penalty of confiscation of property; introduction of the death penalty for political crimes; elimination of the autonomy of mid-level administrators (specifically "governors, councils of mayors, mayors, and town councils"); provinces and municipalities to be administered by organs established by the Council of Ministers; suspension of habeas corpus; legalization of trial by special (revolutionary) courts; and the suspension of the right to challenge the constitutionality of "laws, decree-laws, decrees, resolutions, or acts".¹⁰⁷

Le gouvernement se dote ainsi d'outils lui permettant d'agir contre les opposants au nouveau régime. Avec ces amendements, il introduit la peine de mort pour les crimes politiques et s'assure de son pouvoir à travers l'île en réduisant l'autonomie des administrations locales et en rendant les provinces et municipalités subordonnées au Conseil des Ministres.

Cependant, le principe d'une révision constitutionnelle est posé dès les années 1960. Une décision du parti communiste cubain, lors de son premier congrès, en 1975, va dans ce sens. Il s'agit d'intégrer dans la nouvelle constitution les principes révolutionnaires. L'adoption de la constitution de 1976 répond ainsi à « la necesidad de consolidar los logros revolucionarios y de asegurar el camino socialista » (la

¹⁰⁵ Short, Margaret I. *Law and Religion in Marxist Cuba*, New Brunswick, Transaction publishers, 1993, p. 5.

¹⁰⁶ *Ibid.*, p. 7.

¹⁰⁷ *Idem.*

nécessité de consolider les réussites révolutionnaires et de garantir la voie socialiste)¹⁰⁸.

Celle-ci est beaucoup plus axée sur la défense de l'indépendance nationale et du territoire et le maintien du programme socialiste. Selon Jorge Tapia-Valdés, les caractéristiques principales de cette nouvelle constitution sont les suivantes :

Marxisme-leninisme comme doctrine officielle (...); Rôle directeur de la classe travaillante (...); Rôle d'avant-garde du PCC et du système de parti unique (...); Rejet du pluralisme (...); Centralisme démocratique, unité du pouvoir et démocratique dirigée (...); Économie socialiste (...); Internationalisme prolétaire (...); Inexistence d'individus élus par votation populaire pour exercer des fonctions politiques (...); Dictature du prolétariat (...)¹⁰⁹.

La Constitution de 1976 consolide ainsi le processus révolutionnaire en institutionnalisant les principes d'une société socialiste.

Rédigée et adoptée dix-sept ans après l'accession au pouvoir des révolutionnaires, elle proclame, en autres, que :

Tous les citoyens ont le droit de combattre par tous les moyens, incluant la lutte armée, lorsque aucun autre recours n'est possible, toute menace à l'ordre politique, social et économique établi par cette constitution¹¹⁰.

Ainsi, la constitution cubaine de 1976, conjointement avec les dispositions visant à protéger le système socialiste, appelle les citoyens à combattre, de quelque façon que ce soit, tout ce qui peut nuire à l'ordre politique, social et économique.

¹⁰⁸ Tapia-Valdés, Jorge. 1977. « Cuba Constitucional », dans *Nueva Sociedad*, no. 28, janvier-février [en ligne] http://www.nuso.org/upload/articulos/293_1.pdf (page consultée le 15 mai 2008).

¹⁰⁹ Tapia-Valdés, Jorge. Traduit par nous, *Op. cit.*

¹¹⁰ *Constitución de la Republica de Cuba : 1976*, chapitre 1, article 3, fondements politiques, sociaux et économiques de l'État, Traduit par nous [en ligne] <http://www.parlamentocubano.cu/> (page consultée le 5 mars 2008).

Le gouvernement révolutionnaire cubain, vu son orientation, devait nécessairement compter avec l'opposition des États-Unis et de la bourgeoisie cubaine. Il faut se rappeler que, dans l'esprit des dirigeants cubains, l'impérialisme se confond avec les États-Unis : « aujourd'hui, il est d'usage dans la terminologie politique de parler d'impérialisme dirigé par les États-Unis. En effet, dans la réalité contemporaine, le soutien de l'impérialisme, l'impérialisme en essence, est l'impérialisme nord-américain»¹¹¹, affirme Fidel Castro. Cette position est conforme à la constitution de 1976 qui annonce que :

La République de Cuba fait siens les principes anti-impérialistes et internationalistes (...) [et] condamne l'impérialisme, promoteur et soutien de toutes les manifestations fascistes, colonialistes, néocolonialistes et racistes, et principale force d'agression et de guerre, et pire ennemi des peuples¹¹².

Tous les groupes représentant les intérêts impérialistes sont perçus comme une menace et la principale force potentielle d'agression pour le pays. Aussi, n'est-il pas surprenant que le gouvernement reconnaisse la résistance armée contre l'agression¹¹³.

L'industrie sucrière est très touchée par les mesures du gouvernement. Les dirigeants révolutionnaires souhaitent stopper la dépendance de Cuba envers le sucre en promouvant la diversification agricole et une industrialisation, dans la perspective, entre autres, d'améliorer le niveau de vie pour tous, ainsi que de bâtir un socialisme auto-suffisant. Toute la bourgeoisie liée à ce domaine d'exploitation s'est retrouvée privée de ses privilèges. D'où une surveillance accrue de ces milieux pour palier éventuellement à toute menace contre l'ordre établi et être en mesure de les combattre. Il va de soi que l'Église, liée traditionnellement aux intérêts de la bourgeoisie, est également surveillée. La constitution de 1976 réaffirme la séparation

¹¹¹ De la Vega, Henri et Raphaël Sorin. *Op.cit.*, p. 139.

¹¹² *Constitución de la Republica de Cuba : 1976*, chapitre 1, article 12.1, Traduit par nous [en ligne] <http://www.parlamentocubano.cu/> (page consultée le 5 mars 2008).

¹¹³ *Constitución de la Republica de Cuba : 1976*, chapitre 1, article 12.4 [en ligne] <http://www.parlamentocubano.cu/> (page consultée le 5 mars 2008).

entre l'État et l'Église : « L'État reconnaît, respecte et garantit la liberté religieuse. Au sein de la République de Cuba, les institutions religieuses sont séparées de l'État (...) »¹¹⁴. Voilà qui met désormais l'Église catholique à l'écart des décisions gouvernementales.

L'article 39 de la Constitution sur la culture et la création artistique résume assez bien la pensée du gouvernement sur le rôle des divers secteurs sociaux : « es libre la creación artística siempre que su contenido no sea contrario a la Revolución » (est libre la création artistique pour autant que son contenu ne soit pas contraire à la Révolution)¹¹⁵. Il en découle qu'il suffit d'agir ou de penser à l'encontre de la Révolution pour être considéré opposant. Et Lee Lockwood n'a pas tort d'affirmer que : « in revolutionary process, *there are no neutrals* [emphasis added]; there are only partisans of the revolution or enemies »¹¹⁶. Les impérialistes, les exploités, les colonialistes et la bourgeoisie, il va sans dire, sont d'emblée considérés ennemis de la révolution¹¹⁷.

Comme le dit Fidel Castro dans son discours du 2 octobre 1963 devant les Écoles d'administration,

le bourgeois rural disparaîtra parce qu'il ne marchera jamais aux côtés de la révolution. Il sera toujours un ennemi de classe irréconciliable de la révolution. Il se trouvera peut-être, et il se trouve effectivement de temps en temps un bourgeois rural qui a une attitude correcte en tant qu'individu, mais sa classe, dans son ensemble, est l'ennemi irréductible de la révolution et elle le sera toujours.¹¹⁸

¹¹⁴ *Constitución de la Republica de Cuba : 1976*, chapitre 1, article 8, Traduit par nous [en ligne] <http://www.parlamentocubano.cu/> (page consultée le 5 mars 2008).

¹¹⁵ *Constitución de la Republica de Cuba : 1976*, chapitre 1, article 39 [en ligne] <http://www.parlamentocubano.cu/> (page consultée le 5 mars 2008).

¹¹⁶ Lockwood, Lee. *Castro's Cuba, Cuba's Fidel*, New York, Macmillan, 1967, p. 205.

¹¹⁷ Castro, Fidel Ruz. *Discurso pronunciado por el commandante Fidel Castro Rus, primer secretario del comite central del partido comunista de Cuba y primer ministro del gobierno revolucionario, en la clausura del primer congreso nacional de educacion y cultura, efectuado en el teatro de la CTC, el 30 de abril de 1971* [en ligne] <http://www.cuba.cu.gobierno/discursos/1971/eso/f300471e.html>

¹¹⁸ De la Vega, Henri et Raphaël Sorin. *Op.cit.*, p. 39.

La bourgeoisie est donc l'ennemi du gouvernement révolutionnaire puisqu'elle sera, selon lui, toujours liée à l'impérialisme. La lutte du régime castriste en est une de longue haleine. En effet, bien que la victoire du 1^{er} janvier 1959 soit considérable, le gouvernement estime qu'il s'agit d'une lutte de tous les jours et que les perdants, liés à l'impérialisme, tenteront, par tous les moyens, de récupérer le pouvoir. Le 15 décembre 1959, dans un discours prononcé devant le Congrès de la Fédération nationale des travailleurs du sucre, Castro affirme que :

Le Jour de l'An, une bataille a été gagnée, mais la révolution doit encore livrer d'autres batailles, car à aucun moment de l'histoire et dans aucune révolution au monde, les intérêts créés et les privilèges battus ne se sont résignés sans essayer de reconquérir le pouvoir...¹¹⁹.

Pour le gouvernement cubain, ceux qui ne sont pas avec la révolution, sont contre. « Quels sont les droits des écrivains et des artistes révolutionnaires ou non révolutionnaires ? [s'écrie Fidel Castro] Au sein de la révolution : tous; contre la révolution : aucun »¹²⁰. Nous l'avons déjà vu précédemment, le gouvernement révolutionnaire décourage les formes d'expression culturelle qui ne cadrent pas avec l'idéal révolutionnaire du régime. Aucune liberté ne peut être pratiquée si elle est en désaccord avec les buts du socialisme tels que dictés par le Parti communiste cubain¹²¹.

Malgré les dispositions des constitutions de 1940 et 1976 en ce qui concerne les libertés, la pratique du gouvernement envers les opposants est intransigeante et les lois adoptées par le gouvernement révolutionnaire sont placées au même niveau que la constitution, éliminant du même fait la protection constitutionnelle face aux lois arbitraires¹²². Les sanctions imposées par le gouvernement sont d'ailleurs

¹¹⁹ De la Vega, Henri et Raphaël Sorin. *Op.cit.* p. 51.

¹²⁰ *Ibid.* p. 42.

¹²¹ *Ibid.*, p. 15.

¹²² *Ibid.*, p. 15.

fréquemment dénoncées par les organisations internationales telle l'Organisation des Nations Unies. La pratique du gouvernement révolutionnaire envers les opposants ne vise rien de moins que son maintien au pouvoir et la survie du système socialiste. Aussi, n'est-il pas sans intérêt de présenter succinctement les initiatives gouvernementales en matière de protection de la révolution

2.3 Une indispensable répression

Les lois et mesures prises envers les opposants au régime sont nombreuses et strictes. La révolution est un combat quotidien. « [C]elui qui prétend que le capitalisme se décourage est un menteur [proclame Fidel Castro]; le capitalisme, il faut le déraciner; le parasitisme, il faut le déraciner; l'exploitation de l'homme, il faut la déraciner »¹²³. Et, pour y arriver, il est indispensable de s'en prendre à l'impérialisme, l'allié inébranlable des anciennes classes dirigeantes.

Cette lutte à l'impérialisme passe par la lutte aux intérêts américains dont les incursions et l'ingérence persistent et menacent le gouvernement cubain. En effet, les États-Unis soutiennent financièrement des activités des dissidents au régime et, comme c'est le cas dans plusieurs pays, financent des activités de surveillance et d'influence. Comme le mentionne Castro, les États-Unis font des incursions dans les pays latino-américains afin de pouvoir s'assurer du support de l'armée :

Les missions militaires des États-Unis en Amérique latine constituent un appareil d'espionnage permanent dans chaque nation, travaillant sous l'étroite dépendance de l'Agence américaine de renseignement (C.I.A) pour inculquer aux officiers les sentiments les plus réactionnaires et pour transformer les armées en instruments au service de leurs intérêts politico-économiques¹²⁴.

¹²³ De la Vega, Henri et Raphaël Sorin. *Op.cit*, p. 84.

¹²⁴ Fidel Castro, cite par De la Vega, Henri et Raphaël Sorin, *Ibid.*, p. 151.

Et c'est pour éviter d'en arriver là que le gouvernement cubain réprime les opposants. Un rapport de l'Organisation des Nations Unies sur la situation des droits de l'Homme à Cuba le reconnaît quand il avance que les tensions qui existent entre les États-Unis et Cuba contribuent à cette répression. « [L]es lois américaines et les financements apportés à "la construction de la démocratie à Cuba" [y lit-on,] font apparaître les opposants politiques sur l'île comme des sympathisants de l'étranger et donnent l'occasion aux autorités cubaines de renforcer la répression à leur rencontre »¹²⁵. Cette ingérence américaine légitime, aux yeux des autorités cubaines, la répression envers les opposants. Le gouvernement cubain y fait constamment référence lors d'arrestations ou d'emprisonnements de dissidents. Pour Aleida Godinez, journaliste « indépendante », « à Cuba, il n'y a pas d'opposition, à Cuba, il y a une contre-révolution stimulée et payée »¹²⁶. Et les journalistes n'y échappent pas non plus vu qu'ils sont toujours liés à la ligne éditoriale du journal pour lequel ils écrivent. Dès lors, ceux qui écrivent contre la révolution sont nécessairement soutenus par les États-Unis.

L'embargo américain et la loi Helms-Burton de 1996 renforcent la position des autorités cubaines et justifient l'adoption de lois répressives. D'ailleurs, corroborant tout cela, lors d'emprisonnements ou d'arrestations, le gouvernement cubain fait généralement référence à deux lois. La première est l'article 91 de la loi 62 du code pénal sur les délits contre la sécurité de l'État. Selon cette loi,

Celui qui, pour l'intérêt d'un État étranger, exécute un acte ayant pour but de nuire à l'indépendance de l'État cubain ou l'intégrité de son

¹²⁵ ONU. *Application de la résolution 60/251 de l'assemblée générale du 15 mars 2006, intitulée "Conseil des droits de l'homme" : situation des droits de l'homme à Cuba*, par Christine Chanut, 26 janvier 2006 [en ligne] <http://www2.ohchr.org/french/countries/CU/Index.htm> (page consultée le 26 février 2008).

¹²⁶ Gonzalez Suarez, Lisanka. « L'agent Vilma de la sûreté cubaine : À Cuba, il n'y a pas d'opposition mais une contre-révolution stimulée et payée », dans *Granma internacional*, 1^{er} avril 2005 [en ligne] <http://www.granma.cu/frances/2005/abril/vier1/14espe.html> (page consultée le 26 février 2008).

territoire, encourt une sanction de privation de liberté de 10 à 20 ans ou la mort¹²⁷.

Selon cette loi, tous ceux qui nuisent à l'indépendance de Cuba au profit d'une puissance étrangère sont passibles d'une peine d'emprisonnement de 10 à 20 ans ou encore de la peine de mort. Notons que, depuis 2000, Cuba a institué un moratoire relatif à la peine de mort, en vue de l'abolir.

La seconde loi à laquelle les autorités cubaines se réfèrent est la loi 88 sur la protection de l'indépendance nationale et de l'économie de Cuba :

Cette loi a pour finalité de montrer l'exemple et sanctionner les actes dirigés de façon à appuyer, faciliter ou collaborer aux objectifs de la loi "Helms-Burton", du blocus et de la guerre économique contre notre peuple, dirigés dans le but de nuire à l'ordre interne, déstabiliser le pays et détruire l'État socialiste et l'indépendance de Cuba¹²⁸.

Ainsi, tous ceux qui sont soutenus et qui agissent au profit des intérêts américains sont passibles de sanctions. Toute tentative de déstabilisation du régime est passible de représailles du gouvernement cubain.

C'est dans ce contexte que « de nombreux citoyens cubains qui sont considérés par le gouvernement cubain comme s'inscrivant dans cette démarche sont qualifiés de "mercenaires au service de l'étranger" »¹²⁹. Plusieurs personnes emprisonnées ont été accusées d'« avoir reçu des fonds de pays étranger ou [d']avoir exercé des activités considérées comme subversives par l'État, [d']avoir donné des interviews à Radio Martí, réseau émettant à partir des États-Unis, [d']avoir communiqué avec des

¹²⁷ Loi 68 du code pénal , Traduit par nous [en ligne] <http://www.parlamentocubano.cu/> (page consultée le 26 février 2008).

¹²⁸ Loi 88 du code pénal, Traduit par nous [en ligne] <http://www.parlamentocubano.cu/> page consultée le 26 février 2008).

¹²⁹ ONU. *Application de la résolution 60/251 de l'assemblée générale du 15 mars 2006, intitulée "Conseil des droits de l'homme" : situation des droits de l'homme à Cuba*, par Christine Chanut, 26 janvier 2006 [en ligne] <http://www2.ohchr.org/french/countries/CU/Index.htm> (page consultée le 26 février 2008).

organisations internationales des droits de l'homme, [d']avoir possédé du matériel radio ou vidéo, [d']avoir participé à des syndicats, associations, académies jugés "contre-révolutionnaires" »¹³⁰. L'emprisonnement des contre-révolutionnaires est pratique courante. En 1962, le gouvernement modifie la loi fondamentale et leur retire le droit à la libération conditionnelle : « those charged with counterrevolutionary violations accompanied by reasonable indications of guilt are not entitled to release on bail »¹³¹.

Bien que ces sanctions soient en contradiction avec la Déclaration universelle des droits de l'homme, et particulièrement les articles 19 à 21¹³², selon René Vázquez Díaz, même s'il faut déplorer les sanctions infligées aux opposants non violents, il n'en demeure pas moins que ces personnes avaient reçu des subventions ou des aides monétaires¹³³. Or, comme stipulé dans le code pénal, il est interdit de recevoir des subventions visant à promouvoir des activités politiques déstabilisatrices de l'ordre interne de Cuba. D'où l'affirmation des autorités cubaines de leur droit légitime de se défendre face à l'ingérence américaine dans sa politique intérieure.

Il est intéressant de relever que Cuba n'est pas le seul pays à avoir dans sa loi, des mesures sanctionnant les actes de puissances étrangères menaçant la sécurité d'un État. Plusieurs pays européens, dont la France et la Suède, ont adopté, dans leur code

¹³⁰ ONU. *Application de la résolution 60/251 de l'assemblée générale du 15 mars 2006, intitulée "Conseil des droits de l'homme" : situation des droits de l'homme à Cuba*, par Christine Chanet, 26 janvier 2006 [en ligne] <http://www2.ohchr.org/french/countries/CU/Index.htm> (page consultée le 26 février 2008).

¹³¹ Short, Margaret I. *Op.cit.*, p. 11.

¹³² L'article 19 garantit la liberté d'opinion et d'expression ainsi que le « droit de ne pas être inquiété pour ses opinions et celui de chercher, de recevoir et de répandre, sans considérations de frontières, les informations et les idées par quelque moyen d'expression que ce soit » (source : ONU. *Déclaration universelle des droits de l'homme* [en ligne] <http://www.un.org/french/aboutun/dudh.htm>). L'article 20 garantit la liberté de réunion et d'association pacifiques et l'article 21, celui de s'impliquer dans les affaires publiques de son pays et d'y participer activement.

¹³³ Vázquez Díaz, René. « Fallait-il sanctionner Cuba ? », dans *Le Monde diplomatique*, février 2004, p. 23 [en ligne] <http://www.monde-diplomatique.fr/imprimer/11014/81f9d740ac> (page consultée le 26 février 2008).

pénal, des mesures visant à sanctionner les relations avec une puissance étrangère dans le but de provoquer une agression vis-à-vis l'État ou d'influencer l'opinion publique quant à l'organisation interne de l'État¹³⁴.

L'emprisonnement sous prétexte de protection du territoire et de l'indépendance est fréquent et les méthodes sont souvent critiquées par les groupes d'observation internationaux. Ces mesures ont des conséquences sur la vie des Cubains. Selon l'ONU, les autorités cubaines détiennent arbitrairement des personnes alors que celles-ci exerçaient des « activités de journalistes, d'écrivains, de membres d'associations, de défenseurs des droits de l'homme ou de membres de partis politiques et de syndicats d'opposition »¹³⁵. De plus, les procédures d'arrestation et de jugement sont souvent critiquées puisque les délais de jugement sont souvent très courts, empêchant par le fait même la préparation d'une défense adéquate.

Selon Castro, lors d'un entretien donné à Lee Lockwood en 1967, il y avait, à ce moment, environ vingt mille prisonniers politiques, estimation incluant ceux jugés par les tribunaux révolutionnaires non seulement pour activités contre-révolutionnaires, mais également ceux coupables d'offenses commises contre le peuple sous le régime de Batista¹³⁶.

Le gouvernement révolutionnaire cubain, afin de mieux contrôler les menaces qui le guettent, crée plusieurs institutions. Suite aux diverses agressions soutenues par les États-Unis, il crée les *milicias nacionales revolucionarias (MNR)*, aujourd'hui les *milicias de tropas territoriales (MTT)*. Ces milices doivent « permett(re) à tous les

¹³⁴ Vázquez Díaz, René. *Op.cit.*

¹³⁵ ONU. *Application de la résolution 60/251 de l'assemblée générale du 15 mars 2006, intitulée "Conseil des droits de l'homme" : situation des droits de l'homme à Cuba*, par Christine Chanet, 26 janvier 2006 [en ligne] <http://www2.ohchr.org/french/countries/CU/Index.htm> (page consultée le 26 février 2008).

¹³⁵ ONU. *Déclaration universelle des droits de l'homme* [en ligne]

¹³⁶ Lockwood, Lee. *Op.cit.*, p. 137.

volontaires civils aptes au combat de venir renforcer les forces de l'armée régulière pour défendre le pouvoir révolutionnaire »¹³⁷. Comme le mentionne Anett Ríos Jáuregui dans le journal *Granma*, ces milices acceptent « el pueblo, sin distinción de edad, género, o profesión, dispuesto y responsable ante la defensa armada del proyecto revolucionario » (le peuple, sans distinction par rapport à l'âge, le genre ou la profession, disposé et responsable de la défense armée du projet révolutionnaire)¹³⁸. Elles entrent donc directement dans le projet révolutionnaire d'égalité des citoyens. Ces milices sont responsables de la défense du territoire cubain contre toute invasion ou projet contre-révolutionnaire.

De plus, il faut noter la mise en place d'Assemblées provinciales et municipales de pouvoir populaire (*Asambleas provinciales y municipales de poder popular*) chargées, entre autres choses, de voir à l'exécution des principes de la révolution, de renforcer la légalité, l'ordre intérieur et voir à la capacité défensive du pays. Le Parti communiste cubain crée également ses propres organisations responsables du maintien de la révolution. C'est le cas des Comités de défense de la révolution (*Comités de Defensa de la Revolución*), fondés en 1960, dont l'objectif est de « movilizar a todo el pueblo en las tareas de defensa de la Revolución y de las conquistas del socialismo, mediante el trabajo directo con las personas y las familias de la comunidad » (mobiliser tout le peuple pour la défense de la Révolution et des acquis du socialisme, grâce au travail auprès des personnes et familles de la communauté)¹³⁹. À l'origine, la lutte contre les activités contre-révolutionnaires et le repérage de tous les mouvements suspects figuraient parmi les activités des dits organismes¹⁴⁰. Ce qui comprenait également la surveillance des « mouvements »

¹³⁷ Herrera, Remy et al. *Op. cit.*, p. 254.

¹³⁸ Ríos Jáuregui, Anette. « Imagen real y poderosa », dans *Granma*, 26 octobre 2004, no. 300 [en ligne] <http://www.granma.cubaweb.cu/2004/10/26/nacional/articulo07.html> (page consultée le 24 février 2008).

¹³⁹ « Comités de Defensa de la Revolución », Partido Comunista de Cuba [en ligne] <http://www.pcc.cu/pccweb/cdr.php> (page consultée le 3 mars 2008).

¹⁴⁰ Clark, Juan. *Religious Repression in Cuba*, Coral Gables, University of Miami, p. 15.

religieux du voisinage. Mentionnons, enfin, la création de l'Union de la jeunesse communiste dont l'objectif principal est « la formación integral y multifacética de las nuevas generaciones » (la formation intégrale et multi facettes des nouvelles générations)¹⁴¹.

Cette politique étatique de contrôle général de la population ne pouvait laisser de côté les religions. L'adhésion au marxisme et à sa position sur la religion comme opium du peuple l'y prédisposait. La collusion historique entre les classes dominantes et l'Église catholique cubaine ne pouvait laisser indifférent le pouvoir politique. Aussi était-il normal que des politiques spécifiques en la matière soient définies et appliquées. Qu'en a-t-il été ?

2.4 Une politique religieuse conséquente

La définition que se fait le gouvernement révolutionnaire d'un opposant laisse croire que la religion, particulièrement si elle est institutionnalisée, pourrait représenter une menace au régime. L'intervention de l'État dépend ainsi du degré de menace de l'opposant. Cette partie présente les craintes du régime face à la religion en tant que force d'opposition, ainsi que les liens entre religion et pensée révolutionnaire.

2.4.1 La position de l'État

La politique gouvernementale en matière religieuse et politique est enchâssée dans la Constitution. L'article 43 de la Constitution de 1976 établit en effet l'égalité des citoyens sans regard à leur race, sexe ou religion et la liberté de religion :

¹⁴¹ « Unión de Jóvenes Comunistas », Partido Comunista de Cuba [en ligne] <http://www.pcc.cu/pccweb/ujc.php> (page consultée le 3 mars 2008).

L'État consacre le droit acquis par la Révolution selon lequel tous les citoyens, sans distinction de race, couleur de peau, sexe, croyances religieuses, origine et tout autre préjudice à la dignité humaine :

- Ont accès, selon les mérites et capacités, à tous les emplois au sein de l'État, de l'administration publique et de la production et prestation de services;
- Peuvent monter en grade dans la hiérarchie des forces armées révolutionnaires et de sécurité et de l'ordre intérieur, selon les mérites et capacités;
- Perçoivent un salaire égal pour un travail égal;
- Bénéficient de l'enseignement de toutes les institutions d'enseignement du pays, qui sont les mêmes pour tous, de l'école primaire aux universités;
- Reçoivent assistance dans toutes les institutions de santé;
- Trouvent domicile dans les secteurs, zones ou quartiers des villes et trouvent logis dans tous hôtels;
- Sont acceptés dans tous les restaurants et autres établissements de services publics;
- Utilisent, sans séparations par classe, les transports maritimes, ferroviaires, aériens et automobiles;
- Jouissent des mêmes stations balnéaires, plages, parcs, circuits sociaux, et autres centres culturels, sportifs, récréationnels et de détente.¹⁴²

La Constitution de 1940 est moins axée sur l'aspect socialiste et contient même certains aspects religieux, probablement parce qu'elle fut écrite par le gouvernement précédent. Comme le mentionne l'article 35,

Est libre la profession de toutes les religions, tel que la pratique de tous les cultes, sans autre limitation que le respect de la morale chrétienne et de l'ordre public.
L'Église sera séparée de l'État, lequel ne pourra subventionner aucun culte¹⁴³.

La Constitution de 1940 établit cependant la laïcité de l'éducation. Elle n'interdit pas l'enseignement religieux, mais exige qu'il soit fait à l'extérieur de l'école :

¹⁴² *Constitución de la Republica de Cuba : 1976*, chapitre VI, Igualdad, Traduit par nous [en ligne] <http://www.parlamentocubano.cu/> (page consultée le 5 mars 2008)

¹⁴³ *Constitución de la Republica de Cuba : 1940*, chapitre IV, article 35, Traduit par nous [en ligne] <http://www.parlamentocubano.cu/> (page consultée le 5 mars 2008).

L'enseignement officiel sera laïc. Les centres d'enseignement privés seront sujets à la réglementation et à l'inspection de l'État, mais dans tous les cas, conserveront le droit de dispenser, séparément de l'instruction technique, l'éducation religieuse qu'ils désirent¹⁴⁴.

La réforme de l'éducation, réduisant l'autonomie des programmes et écoles dirigés par l'Église catholique, ainsi que son influence sociale, pousse celle-ci à résister et à critiquer les réformes¹⁴⁵, créant ainsi un climat de tension avec l'État. Pour Castro, la nationalisation des écoles privées était nécessaire :

je ne vois pas d'autre alternative à partir du moment où elles se transforment en foyers d'activités contre-révolutionnaires, à plus forte raison s'il s'agit d'actions violentes, de sabotage de bombes et autres activités de la C.I.A. qui viennent s'ajouter aux agressions des États-Unis et au blocus économique.¹⁴⁶

Les pratiquants jouissent donc d'une égalité au sein de la société, pour autant que leurs croyances, culte et profession de foi respectent la loi et ne vont pas à l'encontre de l'idéologie marxiste prônée à Cuba. L'article 55 de la Constitution de 1976 établit la liberté de religion :

L'État, qui reconnaît, respecte et garantit la liberté de conscience et de religion, reconnaît, respecte et garantit en même temps la liberté de chaque citoyen de changer de croyances religieuses ou n'en avoir aucune, et de professer, dans le respect de la loi, le culte religieux de son choix. La loi régule les relations de l'État avec les institutions religieuses.¹⁴⁷

De façon plus générale en matière de religion et tel qu'il est prévu dans la constitution, Castro croit que les croyances doivent être respectées, autant en ce qui a trait à la philosophie qu'à la religion : « Nous pensons que le droit des citoyens à leur

¹⁴⁴ *Constitución de la Republica de Cuba : 1940*, chapitre IV, article 35, Traduit par nous [en ligne] <http://www.parlamentocubano.cu/> (page consultée le 5 mars 2008).

¹⁴⁵ Kirk, John M. *Op.cit.*, p. 68.

¹⁴⁶ Castro, Fidel. 1986. *Fidel Castro : Entretiens sur la religion avec Frei Betto*, Paris, Les Éditions du Cerf, p.142.

¹⁴⁷ *Constitución de la Republica de Cuba : 1976*, chapitre VII, Derechos, deberes y garantías fundamentales, Traduit par nous [en ligne] <http://www.parlamentocubano.cu/>

croyance doit être respecté, au même titre que leur droit à la santé, à la vie, à la liberté. Je considère que c'est un droit inaliénable de l'individu à avoir ou non une pensée philosophique, une croyance religieuse »¹⁴⁸. Dans le même souffle, il admet l'échec de la révolution à mettre tout en œuvre pour respecter ce droit, échec dont il impute la responsabilité aux tentatives américaines d'utiliser la religion contre la révolution.

Pour le gouvernement révolutionnaire, religion et révolution ne sont pas nécessairement en contradiction. Le problème réside dans le fait que « les classes riches [affirme Castro,] ont mystifié la religion, elles l'ont mise à leur service »¹⁴⁹, bref elles ont instrumentalisé la religion afin de subordonner les classes populaires. Cependant, les idées de base de la religion catholique rejoignent celles de la révolution : « il y a un grand point commun entre les objectifs du christianisme et ceux des communistes; entre la prédication chrétienne de l'humilité, de l'austérité, de l'esprit de sacrifice, de l'amour du prochain et de tout ce qu'on peut appeler le contenu de la vie, et le comportement d'un révolutionnaire. (...) Bien que nos motivations soient différentes, l'attitude et le comportement devant la vie que nous prônons sont tout à fait similaires. »¹⁵⁰ L'aspect égalitaire prôné par la révolution, l'est aussi par la religion catholique pour qui chaque homme et femme est égal devant Dieu et est frère.

Les idéaux de la révolution se retrouvent dans la religion catholique et plus particulièrement dans la théologie de libération, mouvement originaire d'Amérique Latine qui propose la libération des pauvres de la pauvreté en les mettant au premier plan de cette lutte. Plusieurs croyants ont d'ailleurs participé à la lutte révolutionnaire : « Tout au long de notre combat il y a eu une large participation de

¹⁴⁸ Castro, Fidel. *Op.cit.*, p.165-166.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 12.

¹⁵⁰ *Ibid.*, p.11.

l'ensemble du peuple, y compris de croyants religieux »¹⁵¹. L'objectif révolutionnaire de justice sociale s'inscrit dans la doctrine chrétienne qui est tournée vers les pauvres et les démunis : « il n'y a pas de contradiction entre ce que propose la religion et ce que propose le socialisme (...) nous devons faire (...) une alliance stratégique entre la religion et le socialisme, entre la religion et la révolution »¹⁵².

D'ailleurs, au départ, l'Église catholique était du côté de la révolution et plusieurs prêtres et croyants se sont joints à l'effort révolutionnaire. « Tout au long de notre combat, [dit Fidel Castro,] il y a eu une large participation de l'ensemble du peuple, y compris de croyants religieux »¹⁵³. De fait, bien que Castro ait déjà eu à cette époque, une formation marxiste, peu de questions sur leur foi étaient posées à ceux que l'on recrutait. La rupture entre l'Église catholique et le gouvernement survient lors du passage au communisme, au moment où les libertés deviennent subordonnées à l'idéologie du Parti communiste cubain. Ainsi, malgré les idéologies qui semblent se rejoindre, l'Église catholique a tout de même condamné le rapprochement avec l'Union soviétique et sa politique d'athéisme. Un communiqué des Évêques cubains, n'affirme-t-il pas, en effet, que le catholicisme et le communisme sont deux visions de l'homme et du monde opposées et irréconciliables¹⁵⁴. L'Église catholique encourage les croyants à s'opposer aux changements, ce que condamne le gouvernement qui considère ce geste comme une tentative d'instrumentalisation de la religion. « Les tensions avec l'Église commencent quand la révolution se heurte aux secteurs sociaux privilégiés »¹⁵⁵, déclare Castro. Cette position de la hiérarchie catholique illustre les liens particuliers qu'entretenait l'Église avec les classes privilégiées. Selon ce dernier, en effet, « le noyau de l'Église catholique (...) était représenté essentiellement par ces couches sociales, liées aux paroisses des quartiers

¹⁵¹ Castro, Fidel. *Op.cit.*, p.13.

¹⁵² *Ibid.*, p.13-14.

¹⁵³ *Ibid.*, p.13.

¹⁵⁴ Kirk, John M. *Op.cit.*, p. 83.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p.132.

riches »¹⁵⁶. Le gouvernement révolutionnaire ne saurait tolérer pareil état de choses. Sa réaction ne saurait tarder.

Afin de réguler la pratique religieuse et de surveiller les pratiquants, le gouvernement crée des institutions et s'assure de l'application des lois permettant de contrer l'implication contre-révolutionnaire. La mise en œuvre des politiques religieuses a-t-elle le même impact pour toutes les religions ? Vu la place de chaque religion, il est légitime de penser que les effets des politiques n'ont pas été identiques pour la religion catholique et pour la *santería*.

¹⁵⁶ Kirk, John M. *Op.cit.*, p.137.

3 La politique religieuse en application

La politique religieuse du gouvernement révolutionnaire n'est pas appliquée de la même façon à toutes les religions. Les religions associées historiquement à la bourgeoisie sont tenues en suspicion par le gouvernement qui mettra en œuvre une série d'actions pour contrer la constitution d'une opposition organisée. En revanche, les religions liées aux classes populaires, moins menaçantes pour le pouvoir établi, bénéficient de la tolérance du gouvernement. Compte tenu des objectifs de notre travail, il est important de présenter les actions menées par le gouvernement afin d'établir cette différence d'attitude. Aussi, les pages suivantes, sur la politique du gouvernement révolutionnaire à l'égard de l'Église catholique et à l'égard de la *santería* l'établiront clairement.

3.1 Une Église catholique objectivement contre-révolutionnaire

L'Église catholique peut être, de par sa situation au sein de la société, associée aux idées contre-révolutionnaires. Ce lien s'explique de trois façons : son alliance historique avec la bourgeoisie, la position de la haute hiérarchie de l'Église catholique qui ne pouvait se satisfaire d'un gouvernement marxiste anti-religieux et la crainte de perdre les nombreux avantages dont elle bénéficiait. Ces raisons vont alimenter sa position envers le gouvernement révolutionnaire.

Afin d'éviter l'organisation de mouvements d'opposition au sein de l'Église catholique, le gouvernement cubain prend une série de mesures. Le gouvernement ne s'attaque pas à la doctrine du catholicisme, mais plutôt à l'institution puisque c'est elle qui, très liée à la bourgeoisie, instrumentalise la religion au profit de celle-ci.

Le gouvernement, on se le rappellera, s'est doté de lois lui permettant de procéder à des arrestations et des emprisonnements lorsque certaines actions menacent l'existence du régime socialiste. Dès les premières années de la Révolution, ces dispositions sont utilisées. L'utilisation que pourraient en faire les États-Unis sert constamment de justification à la répression que pratique le gouvernement.

Dès 1960, des mesures sont prises afin de limiter les activités religieuses. Les processions religieuses sont interdites et des activités sportives et culturelles sont organisées, généralement le dimanche afin de faire compétition au service religieux du dimanche¹⁵⁷. Après 1961, plus aucun événement religieux public ne sera permis¹⁵⁸. Très tôt, des prêtres sont expulsés de l'île : « on 17 Septembre [1961] the government expelled 130 priest and religious (...) »¹⁵⁹. Le gouvernement se défend bien d'adopter des politiques dirigées contre les églises chrétiennes. Selon ses porte-paroles, il s'agit plutôt de politiques dirigées contre les groupes coupables de menées contre-révolutionnaires : « government officials claimed that the problem was political, not one of faith or theology »¹⁶⁰. Les autorités se défendent d'avoir fusillé ou même de maltraiter physiquement des prêtres ou des membres du clergé¹⁶¹. Il est clair que le gouvernement souhaitait limiter les activités religieuses, sans pour autant viser la destruction des religions organisées. Dans l'esprit des dirigeants cubains, l'Église catholique est associée à la contre-révolution, vu leur position anti-communiste. Fidel Castro n'avait-il pas proclamé, en 1960, que : « to be anti-Communist is to be a counter-revolutionary »¹⁶². Le 17 avril 1961, la participation de plusieurs catholiques accompagnés de membres du clergé au débarquement de la Baie des Cochons incite le gouvernement à prendre des actions contre l'Église. Cette

¹⁵⁷ Kirk, John M. *Op.cit.*, p. 104.

¹⁵⁸ Clark, Juan. *Op.cit.*, p. 12.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 103.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 103.

¹⁶¹ Castro, Fidel. *Op.cit.*, p.145.

¹⁶² Clark, Juan. *Op. cit.*, p. 8.

même année, il ferme le principal magazine catholique, *La Quincena*, dernière publication pouvant publiquement affirmer son désaccord envers le gouvernement¹⁶³.

Parallèlement, se met en place une politique discriminatoire à l'endroit des chrétiens, discrimination qui se perçoit à l'école, à l'université et dans le domaine du travail¹⁶⁴. En général, l'accès au mouvement révolutionnaire leur est interdit. C'est notamment le cas du Parti communiste cubain, qui n'accepte aucun Cubain chrétien dans ses rangs¹⁶⁵.

Les occasions d'affrontements avec l'Église catholique ne manquent pas. Il serait fastidieux de les analyser toutes. Notons simplement qu'il suffit parfois d'un rien pour faire monter la tension entre les « protagonistes ». Ce fut le cas, notamment, à la création des *Unidades Militares de Ayuda a la Producción* (UMAP), dont l'objectif est l'intégration des éléments potentiellement « anti-socialistes » (homosexuels, criminels, etc.)¹⁶⁶. Centres de détention pour les indésirables, on pouvait s'attendre à y retrouver n'importe qui. Et c'est ce qui se passe lorsque, en 1966, trois prêtres y sont transférés, révélant du même coup la vision négative du gouvernement envers les hommes d'Église¹⁶⁷.

Le retrait du contrôle de l'éducation a aussi permis de réduire le nombre de prêtres sur l'île, celui-ci diminuant de 800 à 300 en trois ans¹⁶⁸. De plus, la nationalisation de tous les médias par le gouvernement révolutionnaire lui permet de s'assurer que ceux-ci véhiculent une image négative de l'Église afin de décourager les Cubains d'adhérer à cette doctrine. L'image des prêtres et des sœurs est particulièrement visée par cette propagande. L'une des tactiques les plus utilisées contre les prêtres par les dirigeants

¹⁶³ Clark, Juan. *Op. cit.*, p. 9.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 12.

¹⁶⁵ Castro, Fidel. *Op. cit.*, p. 150.

¹⁶⁶ Kirk, John M. *Op. cit.*, p. 112.

¹⁶⁷ *Idem.*

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 103.

est le chantage visant à détruire leur réputation de façon à obtenir leur départ de l'île¹⁶⁹.

La pratique formelle de la foi catholique n'a jamais été aussi faible sur l'île. Cependant, l'Église en tant qu'institution sociale a survécu¹⁷⁰. L'Église a compris que si elle était moins menaçante pour le régime, le gouvernement serait alors plus tolérant. Elle s'est donc adaptée au régime. Cependant, la tolérance du gouvernement est rarement désintéressée. Tel que l'affirment Alain Basail Rodríguez et Yoimy Casteñada Sijas, le rapprochement de l'État cubain et de l'Église catholique dans les années 1990 répond à un objectif très précis :

La priorité des relations de l'État cubain avec le Vatican, depuis 1989, répondent à la nécessité de faire pression sur les autorités des États-Unis, en faveur d'une levée du blocus et rallier les gouvernement européens et latinoaméricains à cette position.¹⁷¹

Vu les liens serrés entre l'Église catholique et les gouvernements de divers pays capitalistes, ses relations avec le gouvernement cubain précédent et tout ce qu'elle représente comme institution, les relations entre l'Église catholique et le gouvernement révolutionnaire ont fréquemment été tendues, mais se sont quelque peu rétablies lorsque l'Église s'adapta au régime révolutionnaire. La *santería*, pour sa part, aucunement associée à la bourgeoisie, ne constitue pas une menace contre-révolutionnaire. Et, il n'est pas étonnant dès lors que les politiques du gouvernement révolutionnaire en matière de religion n'ont pas eu le même impact sur la *santería*. Celle-ci sera effectivement plus épargnée, bien que son aspect spirituel ne cadre pas avec l'idéologie révolutionnaire cubaine.

¹⁶⁹ Clark, Juan. *Op.cit.*, p. 75.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 89.

¹⁷¹ Basail Rodríguez, Alain et Yoimy Casteñada Seijas. Traduit par nous. 1999. « Conflictos y Cambios de Identidad Religiosa en Cuba », dans *Convergencia*, septembre-décembre, année 6, numéro 20, Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública, p. 186.

3.2 Un parti-pris justifié

Les intentions du gouvernement, rappelons-le, ne prétendent pas favoriser l'éradication de la religion. Il s'agit surtout d'en limiter les activités, particulièrement pour les religions institutionnalisées. En est-il de même de la *santería*, religion qui n'a pas le même statut que les autres ? Associée aux Afro-Cubains, cette religion n'a jamais été pratiquée ouvertement. L'appartenance de la majorité des Afro-Cubains aux classes les plus pauvres de la société cubaine portera-t-elle le gouvernement révolutionnaire à agir différemment envers elle ? Dans les années 1960, le gouvernement révolutionnaire cubain est pris entre le désir de reconnaître les racines africaines de la culture cubaine et son engagement pour un État athée¹⁷². Comment cette ambivalence se traduit-elle concrètement ?

Nous avons déjà vu que la *santería* n'a pas le même statut que les autres religions dans le Cuba pré-révolutionnaire. Depuis la colonisation, elle est pratiquée dans le secret et n'a pas d'institutions organisées. De ce fait, les mesures du gouvernement révolutionnaire n'ont pas le même impact sur elle. Perçue comme une religion primitive, certains leaders révolutionnaires pensent qu'elle est susceptible de disparaître avec l'éducation. La *santería* n'échappe cependant pas aux politiques gouvernementales, sauf que le gouvernement adopte, dans son cas, une politique de laisser faire afin de ne pas antagoniser les Afro-Cubains, dont l'appui à la révolution est estimé primordial.

Le gouvernement révolutionnaire espère que la *santería* disparaisse d'elle-même une fois les différences sociales éliminées puisque pour lui, toute religion a pour effet de détourner les exploités de leur réalité et d'apaiser leur souffrance. L'éducation, selon lui, est la clé de l'élimination des religions : en transmettant une nouvelle conception

¹⁷² Ayorinde, Christine. *Op.cit.*, p. 5.

du monde, celle associée à la religion serait désuète. En supprimant la lutte des classes, les révolutionnaires croyaient que la *santería* n'aurait plus lieu d'être. C'est, un peu, le point de vue de Kali Argyriadis, qui écrit : « en 1968, deux articles sur la *santería* sont publiés dans les journaux de propagande du Comité central du PCC. Dès le début, les coupables sont dénoncés : ce sont l'exploitation, la misère et l'analphabétisme »¹⁷³. Voilà qui est révélateur.

En effet, l'accession au pouvoir des révolutionnaires ne change pas complètement la vision d'une *santería* « primitive ». Selon le journal *El militante comunista* publié par le Comité central du PCC, « il est indéniable que ces résidus du passé rendent malheureuse la vie des personnes et n'aident en rien à la construction du socialisme (...) elles [ces croyances] constituent pour les opprimés un faux refuge, un espoir stérile, opium élémentaire et eau-de-vie pour anesthésier les souffrances... »¹⁷⁴. Un article intitulé « *La santería* », paru dans le journal *Trabajo Político*, également propriété du Comité central du Parti communiste de Cuba, présente la *santería* comme archaïque, comme cela avait été le cas par les autres gouvernements et par les études de Fernando Ortiz. On lit, dans cet article, que :

La *santería*, pour résumer, est un résidu religieux, obscurantiste, dont il est indispensable de libérer ceux qui la traînent. Son primitivisme, au-delà de la valeur folklorique que l'on peut lui concéder d'autre part, de même que les éléments empruntés (catholiques) qui la complètent, constituent quelque chose qui choque scandaleusement aussi bien par rapport à l'époque à laquelle nous vivons que par rapport au type de société et d'homme qui se construit dans notre Patrie.¹⁷⁵

¹⁷³ Argyriadis, Kali. *Op.cit.*

¹⁷⁴ « Ciencia y religión : la *santería* », dans *El Militante comunista*, cité dans Argyriadis, Kali. *Op.cit.*

¹⁷⁵ « *La santería* », dans *Trabajo Político*, cité dans Argyriadis, Kali. *Op.cit.*

El Militante Comunista renchérit dans le même sens : « there subsist, in our Fatherland, [y lit-on,] in the midst of a fullfledged revolutionary process, a horrible and mysterious chunk of fifteenth century equatorial Africa »¹⁷⁶.

Toujours perçue comme une survivance primitive, la *santería* ne cadre pas avec le concept d'Homme nouveau que la révolution veut créer :

« (...) the need to create a new man who will represent neither 19th century ideas nor those of our decadent and morbid century. It is the twenty-first century man whom we must create, although this is still a subjective and unsystematic aspiration »¹⁷⁷.

L'Homme nouveau doit ainsi être en accord avec la modernité. Les pratiques ancestrales de la *santería* nuisent à cette entrée dans la modernité puisque associées au primitivisme. L'objectif de la révolution étant de libérer l'homme de toute aliénation¹⁷⁸, la religion doit être éradiquée afin de le délivrer de la dépossession de ses forces au profit d'une puissance supérieure. En éduquant les individus, ceux-ci prendront conscience de leur situation dans la société, brisant du même fait la chaîne de l'aliénation. Et, l'homme pourra se réapproprier sa nature à travers son travail et l'expression de sa condition humaine dans la culture et l'art¹⁷⁹. Guanche a d'ailleurs fort pertinemment dit la même chose lorsqu'il écrit :

during the construction of socialism, there survive, like a remnant of the society divided in classes, forms of religious belief permitted within the existing freedom of religion, but their disintegration increases with the changes that have taken place in the economic base and the consequent gradual elimination of the antagonistic contradictions between classes in favor of the emergence of harmonic contradictions that will permit a qualitative leap toward a more fulfilled state of society.¹⁸⁰

¹⁷⁶ Palmié, Stephan. 2002. *Explorations in Afro-Cuban Modernity & Tradition*, Durham, Duke University Press, p. 268.

¹⁷⁷ Guevara, Ernesto. 1969. « Socialism and Man in Cuba », dans "*Che*" Guevara on Revolution, University of Miami Press, Florida, p.139.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p.135.

¹⁷⁹ *Ibid.*, p.135.

¹⁸⁰ Guanche, Jesús. 1982. *Procesos etnoculturales de Cuba*, Editorial Letras Cubanas, La Habana, pp. 450-451.

Encore aujourd'hui, les publications cubaines liées au Parti communiste cubain ne parlent pas, lorsqu'ils font référence à la *santería*, de religion. Elles font plutôt référence à des « leyendas y mitos afrocubanos » (légendes et mythes afrocubains)¹⁸¹. Le gouvernement désacralise la religion en l'analysant à travers la science, soit l'ethnographie ou l'anthropologie. Il va même jusqu'à parler de science du folklore. Le *Catauro*, revue officielle de la *Fundación Fernando Ortiz*, présente les contes afro-cubains comme des fables, davantage que des éléments religieux¹⁸². Le concept de religion, pour les dirigeants cubains, fait référence aux religions européennes : « cuando escribamos, "religión", estaremos pensando básicamente en un "cristianismo-versión protestante" » (quand nous écrivons religión, nous faisons référence à un christianisme- version protestance)¹⁸³.

La vision négative vis-à-vis de la religion est claire : « ese fenómeno socio-cultural que se conoce comúnmente como "creencia" o "fe religiosa", como cualquier otra "creencia" o "fe tenida como "no religiosa" o "irreligiosa" esconde en su seno la semilla de la más acabada y absoluta de las alienaciones humanas » (ce phénomène socioculturel communément appelé « croyance » ou « foi religieuse » comme toute autre « croyance » ou « foi » tenue comme « non religieuse » ou « irreligieuse », cache en son sein la semence la plus complète et absolue des aliénations humaines. Cependant, cette aliénation n'est pas due uniquement à la religion. Tout dogme est potentiellement aliénant. Il suffit qu'un individu n'agisse qu'en fonction de ce dogme.

¹⁸¹ Carpentier, Alejandro. 2000. « Lydia Cabrera : entre las mejores escritores de nuestro continente », dans *Catauro*, Publicación semestral de la Fundación Fernando Ortiz, La Habana, Année 1, No. 1, janvier-juin [en ligne] http://www.fundacionfernandoortiz.org/1catauro/catauro1_2000.pdf (page consultée le 3 octobre 2008).

¹⁸² Léon, Argeliers. 2000. « El monte de Lydia Cabrera », dans *Catauro*, Publicación semestral de la Fundación Fernando Ortiz, La Habana, Année 1, No. 1, janvier-juin [en ligne] http://www.fundacionfernandoortiz.org/1catauro/catauro1_2000.pdf (page consultée le 3 octobre 2008).

¹⁸³ Arce Martínez, Sergio. 2004. « Religion : Marxismo y reforma intelectual y moral », dans *Cuba Socialista*, Édité par le Comité central du Parti communiste cubain, février [en ligne] <http://www.cubasocialista.cu/texto/cs0029.htm> (page consultée le 3 octobre 2008).

Le gouvernement révolutionnaire est hostile aux manifestations lorsque celles-ci sont directement opposées au projet révolutionnaire ou lorsqu'elles vont à l'encontre de la loi. La loi interdisant les processions religieuses est appliquée à toutes les religions, y compris la *santería*. Cependant, en tant que religion pratiquée dans le secret, l'impact de cette mesure ne fut pas aussi important que pour les autres religions.

Les croyances religieuses sont menaçantes pour la révolution lorsqu'elles reflètent une idéologie qui préserverait d'anciennes habitudes que celle-ci veut éliminer¹⁸⁴. Comme la *santería* est associée principalement aux classes dominées et qu'il y a peu de chances qu'elle alimente des activités contre-révolutionnaires, les lois concernant les sanctions et emprisonnements pour tout groupe pratiquant ce type d'activités ne s'appliquent pas aux adeptes de la *santería*. La pratique de la *santería* peut donc continuer tant qu'elle ne contrevient pas à la loi et n'interfère pas avec les tâches militaires ou le travail des citoyens, avec leur santé ou ne viole pas les normes de la moralité sociale, selon les décisions du premier Congrès communiste de 1975¹⁸⁵. Il fut alors décidé d'intégrer les principes marxistes à la prochaine constitution (1976), le but étant alors d'institutionnaliser la révolution socialiste. Le PCC souhaitait augmenter la participation des masses au sein du gouvernement et doter le pays d'une constitution socialiste.

L'arrivée du gouvernement révolutionnaire inaugure une ère nouvelle mettant ainsi un terme à la répression des croyances afro-cubaines. Les cultes afro-cubains bénéficient de leur association avec les classes exploitées. La *santería*, religion populaire réprimée depuis son arrivée sur l'île, n'est pas antinomique avec le projet révolutionnaire, vu ses racines populaires. Cet élément est important. La position sociale des Afro-cubains à Cuba explique en partie l'attitude du gouvernement face à

¹⁸⁴ Ayorine, Christine. *Op.cit.*, p.98.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p.98.

la *santería*. Il n'est pas étonnant, dès lors, que la race occupe une place relativement centrale dans l'agenda politique révolutionnaire. Bien que le leadership soit à prédominance blanc, la révolution devait naturellement se préoccuper de la situation des Noirs généralement surreprésentés dans les classes populaires¹⁸⁶. Cette attitude, notons-le, est conforme à la pensée de José Martí, inspirateur des dirigeants du pays. Bien qu'étant régie par les mêmes lois que les religions institutionnalisées, la *santería* bénéficie d'un soutien du gouvernement révolutionnaire qui voit en elle une façon de gagner l'appui des Afro-cubains à la révolution. En érigeant la *santería* au rang de folklore national et en intégrant certains éléments à la nouvelle identité cubaine, le gouvernement s'assure du soutien des Afro-cubains qui y voient une revalorisation des aspects africains de la société cubaine.

¹⁸⁶ De la Fuente, Alejandro. *Op.cit.*, p. 18.

Deuxième partie : La révolution et les Afro-Cubains : la récupération de la *santería*

Étant donné son idéologie égalitariste, le gouvernement révolutionnaire cubain souhaite arriver à une société sans classes et sans discrimination. Les Afro-Cubains, traditionnellement l'objet de ségrégation, se retrouvent, avec le nouveau gouvernement, devant de nouvelles opportunités. Engagés activement dans le processus révolutionnaire, ils peuvent aspirer à des postes au sein de l'appareil d'État. Ces aspirations rejoignent le projet du gouvernement révolutionnaire de refaçonner l'identité cubaine en y intégrant, entre autres, plusieurs éléments afro-cubains. Et, dans cet ordre d'idées, plusieurs éléments culturels de la *santería* sont incorporés au folklore cubain. Sous couvert de tolérance envers la *santería*, le gouvernement instrumentalise plutôt celle-ci afin de mieux la contrôler et éventuellement, dans le long terme, de diminuer son importance et libérer les pratiquants de son emprise, contribuant ainsi à sa disparition. Deux points seront discutés dans ce qui suit : la construction d'une nouvelle identité cubaine, d'une part, et la valorisation et l'intégration à la culture cubaine des éléments afro-cubains empruntés à la *santería*, d'autre part.

1. Vers la construction d'une nouvelle identité cubaine

L'un des défis confronté par le gouvernement révolutionnaire est celui de l'unité nationale. Les bouleversements causés par la guerre révolutionnaire et les politiques appliquées depuis le triomphe des révolutionnaires posent, de toute urgence, les problèmes de l'unité du pays. À cette nécessité s'ajoute l'exclusion dont la majorité de la population noire et mulâtre a été l'objet. Aussi, pour y arriver, le gouvernement se propose, entre autres choses, de redéfinir l'identité cubaine. La Cuba révolutionnaire

doit être construite comme nation métisse ou mulâtre¹⁸⁷. D'où l'utilisation d'éléments empruntés à la *santería*. L'implication des Afro-Cubains dans le projet révolutionnaire et l'idéologie égalitariste prônée par la révolution, facilitent la mise en œuvre de ce projet. Aussi, n'est-il pas superflu de se pencher sur l'engagement de ces derniers dans la révolution pour tenter de décrypter le sens et les origines de cette politique.

1.1. Les Afro-Cubains dans le processus révolutionnaire

L'implication politique des Afro-Cubains dans la vie politique du pays ne date pas d'hier. Elle remonte aux guerres de l'indépendance de l'île. Il faut rappeler, à ce sujet, qu'ils y ont fortement contribué¹⁸⁸. Cependant, après l'indépendance, leurs conditions sociales changeant peu, ils seront attirés par les idées égalitaristes véhiculées par le Parti communiste de Cuba. Dès 1912, une fraction notable de la classe moyenne noire, en effet, se joint au Parti communiste de Cuba. Les communistes cubains dénoncent la discrimination dans l'emploi, mais également le racisme américain et utilisent le racisme aux États-Unis pour renforcer les sentiments anti-impérialistes chez les Afro-Cubains¹⁸⁹. En 1934, le tiers des militants communistes étaient Noirs¹⁹⁰. Les communistes s'étant ralliés à la lutte armée contre Batista, dès 1958, on peut supposer qu'un bon nombre des révolutionnaires cubains étaient Afro-Cubains.

La race, enjeu politique important dès les années 1930 avec l'élaboration de la constitution de 1940, devient un enjeu important du fait que le principe d'égalité y est enchâssé, suscitant de ce fait l'opposition de plusieurs groupes conservateurs. Au cours de la deuxième république, de 1933 à 1958, le pays est aux prises avec des

¹⁸⁷ De la Fuente, Alejandro. *Op.cit.*, p.3.

¹⁸⁸ La participation des Afro-cubains était telle que les autorités croyaient que la guerre aurait décimé la population noire, ce qui ne fut cependant pas le cas (De la Fuente, Alejandro. *Op.cit.*, p. 45).

¹⁸⁹ *Ibid.*, p. 192.

¹⁹⁰ *Ibid.*, p. 192.

tensions raciales menant à des violences et entraînant une mobilisation afro-cubaine. La question de la race est alors au centre des luttes politiques. Alors que pour certains, la république doit être égalitaire, pour d'autres, les Noirs méritent d'être exclus du nouvel ordre, ayant soutenu la première république et en ayant été les principaux bénéficiaires, vu leur implication dans la lutte pour l'indépendance. De ce fait, la loi anti-discriminatoire complémentaire à la Constitution n'est jamais approuvée¹⁹¹. C'est dans ce contexte qu'en 1959, bien que le leadership du mouvement soit en prédominance blanc, la race figure à l'agenda politique des révolutionnaires. Dans l'idéologie révolutionnaire, la révolution doit bénéficier aux classes populaires, ce qui inclut nécessairement les Noirs. Cela était conforme, d'ailleurs, avec l'engagement de la direction révolutionnaire de reconduire et d'appliquer la constitution de 1940, où sont enchâssés ces principes d'égalité.

La participation des Noirs à la révolution est un fait avéré et explique ce parti pris. Il faut rappeler que lors de l'attaque de la Moncada, environ le quart des participants étaient non blancs. Notons également la participation, en 1956, de plusieurs Afro-Cubains à l'expédition du *Granma*. Bon nombre d'entre eux atteindront des positions de commandement dans les forces de la révolution¹⁹².

Les idéaux de la révolution correspondaient bien aux aspirations des Afro-Cubains, victimes, et ce depuis la période de l'esclavage, d'oppression et de ségrégation. Parmi les principaux supports de Castro on trouve trois Afro-Cubains communistes : Lázaro Peña, Ramón Calcines et Severo Aguirre¹⁹³. Il s'agissait d'appuis importants puisque Lázaro Peña était le secrétaire général de la Confédération des travailleurs cubains, fondée en 1939, et menait une lutte clandestine contre la dictature de

¹⁹¹ De la Fuente, Alejandro. *Op.cit.*, p.17.

¹⁹² *Ibid.*, p.251.

¹⁹³ *Ibid.*, p.84.

Batista¹⁹⁴. Pour sa part, Ramón Calcines était à la tête du mouvement syndical du commerce agricole (Agricultural Trade Union) et Severo Aguirre, secrétaire général de la Ligue juvénile communiste de 1934 à 1938, puis de la Jeunesse révolutionnaire cubaine à partir de sa fondation, en 1941, toutes deux organes du Parti communiste de Cuba¹⁹⁵. Le gouvernement révolutionnaire ayant établi un culte des héros, il s'assure, fidèle en ce sens à sa politique d'intégration des divers groupes sociaux, que toutes les catégories sociales y soient représentées, y compris les Afro-Cubains et les mulâtres¹⁹⁶.

Les appuis à la révolution viennent surtout des Noirs et des sans-emplois, et également d'éléments des classes défavorisées. À ce titre, il est bon de rappeler que 75 % des chômeurs et 85 % des sous-employés sont Noirs¹⁹⁷. Selon Maurice Zeitlin, en 1962, 80 % des travailleurs industriels Noirs accordaient leur appui à la révolution, comparés à 67 % des travailleurs industriels blancs¹⁹⁸. Ils constituent donc la base sociale de la révolution de 1959. D'où leur intérêt pour les mesures d'égalité sociale, de droit à l'éducation, au travail et de libre accès aux plages.

La révolution amena certes des améliorations quant aux opportunités offertes aux Afro-Cubains dans la société cubaine. L'accès à l'éducation et l'élimination des structures de ségrégation en font partie. Toutefois, à en croire certains auteurs, dont Carlos Moore, la révolution n'a pas amélioré les chances d'accès des Afro-Cubains à des postes de pouvoir. Au recensement de 1953, les Noirs et Métis représentent près de 27 % de la population¹⁹⁹. Or, en 1965, le Comité central du Parti

¹⁹⁴ Karnouh, Lorraine. « Cuba : la pédagogie des héros », dans *Outre-terre*, no 12, 2005/3 [en ligne] <http://www.cairn.info/revue-outre-terre-2005-3-page-301.htm> (page consultée le 20 mars 2008).

¹⁹⁵ Parti communiste de Cuba [en ligne] <http://www.pcc.cu/pccweb/> (page consultée le 15 mars 2008).

¹⁹⁶ Karnouh, Lorraine. *Op.cit.*, p. 306.

¹⁹⁷ De la Fuente, Alejandro. *Op.cit.*, p.52.

¹⁹⁸ Zeitlin, Maurice. 1967. *Revolutionary Politics and the Cuban Working Class*, Princeton, Princeton University Press, p. 77.

¹⁹⁹ Nodal, Roberto. 1986. « The Black Man in Cuban Society : From Colonial Times to the Revolution », dans *Journal of Black Study*, vol. 16, p. 260.

communiste de Cuba était composé à 9 % de Noirs. Il est légitime de penser que les transformations apportées par la révolution puissent prendre un certain temps avant de voir des changements notables dans ce domaine. Bien qu'il n'existe pas, selon Lourdes Casal, de statistiques sur les changements de la composition du Comité central après 1965, l'on doit noter qu'en 1975, le Bureau Politique, composé de treize membres, comptait 23 % de Noirs²⁰⁰. Et en 1976, 28,4% des délégués élus étaient Noirs ou Mulâtres. En 2008, selon les données du gouvernement cubain, 19,23% des membres de l'Assemblée nationale de pouvoir populaire, l'organe suprême de l'État, sont Noirs et 16,45% sont Métis²⁰¹. Ces données illustrent bien les progrès réalisés comparés à la situation au début de la révolution. Il y a mieux.

Pour la direction révolutionnaire, aucun Cubain ne peut se considérer d'une race pure ou supérieure. Le métissage, en effet, a produit un type de mulâtre à la peau plus claire qui a graduellement été assimilé au sein de la population blanche et rapidement considéré blanc²⁰². Il est donc difficile de classer les Cubains par race ou couleur de peau.

En outre, Nodal indique que bien que le recensement de 1953 indique que 12,4% de la population soit noire et 14,5% métisse, les éléments culturels et physiques liés aux Noirs ont été sous-estimés. Et R. Fagen n'a pas tort quand il écrit que « African forms, vocabulary and blood were diffused through the society to a much greater degree than the census statistics indicated »²⁰³.

Pour la direction révolutionnaire, la discrimination liée à la race ou au genre serait éliminée avec la disparition des classes sociales. Pour le marxisme, rappelons-le, le

²⁰⁰ Casal, Lourdes. 1979. *Revolution and Race : Blacks in Contemporary Cuba*, Wilson Center: Latin American Program, Washington DC, p. 17.

²⁰¹ Parlement cubain [en ligne] <http://www.parlamentocubano.cu/espanol/legislatura7/conten.htm> (page consultée le 10 mars 2008).

²⁰² Nodal, Roberto. *Op.cit.*, p. 257.

²⁰³ *Ibid.*, p. 260.

racisme est un phénomène qui traduit l'existence de conflit de classes, conflit qui devrait disparaître suite aux transformations engendrées par la révolution :

the official Cuban position stresses the eradication of public racial discrimination and institutionalized racism. It is based on traditional Marxist view that places the root of black oppression in the black man's position within the process of production. It asserts the primacy of the class struggle and sees the elimination of racism as the inevitable and almost immediate consequence of the implementation of socialism.²⁰⁴

Dès son accession au pouvoir, dans un discours prononcé le 22 mars 1959, Castro présente les quatre objectifs du gouvernement révolutionnaire : la réduction du chômage, l'augmentation du niveau de vie des pauvres, la diminution du coût de la vie et l'éradication de la discrimination raciale dans le travail²⁰⁵. Comme il le dit à propos de la discrimination raciale, « la peor es aquella que limita el acceso del cubano negro a las fuentes de trabajo porque es cierto que ha existido en nuestra patria, en algunos sectores, el bochornoso procedimiento de excluir al negro del trabajo » (la pire est celle limitant l'accès du Cubain noir aux sources de travail car il est certain qu'a existé dans notre patrie, dans plusieurs secteurs, la procédure onteuse d'exclure le Noir du travail)²⁰⁶.

Pour le gouvernement révolutionnaire, l'élimination de la discrimination raciale passe par la mise en commun des espaces publics et privés. L'unité devient donc une priorité du gouvernement révolutionnaire qui appelle à la réunion des Blancs et des Noirs et prêche pour que tous apprennent à vivre ensemble. Les mesures prises en ce sens ont été plus difficiles que prévues : « the process of desegregating recreational facilities and lifting racial barriers in occupations that had been traditionnaly closed to

²⁰⁴ Nodal, Roberto. *Op.cit.*, p. 262.

²⁰⁵ De la Fuente, Alejandro. *Op.cit.*, p.263.

²⁰⁶ Castro, Fidel. « Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, Primer ministro del gobierno revolucionario, en el Palacio presidencial, el 22 de marzo de 1959 » [en ligne] <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/f220359e.html> (page consultée le 20 mars 2008).

blacks was slower and more painful that is usually realized »²⁰⁷. Le gouvernement cubain décide, dans sa volonté de déségrégation de la société, que les plages seront dorénavant publiques, que tout le peuple cubain y aura accès et que des mesures seront prises pour que dès leur jeune âge, les enfants puissent se retrouver ensemble, indépendamment de la couleur de leur peau :

Construire des cours de récréation dans les écoles publiques où jouent ensemble le Blanc et le Noir, et également établir des clubs, ou mieux, nous changerons ce terme pour « centres récréatifs ». Tel que nous le ferons pour toutes les plages, nous ferons des centres récréatifs pour les enfants des écoles publiques, où se divertissent, jouent et profitent des avantages de notre nature, et jouissent du bonheur dont chaque enfant a droit. Ensemble, comme dans les écoles, l'enfant blanc et l'enfant noir, afin qu'ensuite, toujours ensemble et comme des frères, ils gagnent leur vie dans le même centre de travail, l'Homme blanc et l'Homme noir.²⁰⁸

Les révolutionnaires croyaient que de telles pratiques égalitaires élimineraient les inégalités raciales historiques.

Si, dans les premières années de la révolution, les références à l'élimination de la discrimination raciale étaient repérables dans les discours des autorités, à la fin des années 1960, ce n'est plus le cas. Les allusions à la race sont quasiment inexistantes dans les déclarations publiques. Cette attitude reflète bien le parti-pris des dirigeants de tenir un discours d'unité. Cette position est repérable dans le fait que le recensement de 1970 ne fait aucunement référence à la race. Parallèlement, le gouvernement prend également des mesures afin de rendre les identifications raciales obsolètes, en fermant, par exemple, les clubs afro-cubains et les journaux afro-cubains²⁰⁹.

²⁰⁷ De la Fuente, Alejandro. *Op. cit.*, p.268.

²⁰⁸ Castro, Fidel. Traduit par nous. « Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, Primer ministro del gobierno revolucionario, en el Palacio presidencial, el 22 de marzo de 1959 » [en ligne] <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/f220359e.html> (page consultée le 20 mars 2008).

²⁰⁹ Fernandes, Sujatha. 1998. « Fear of Black Nation : Local Rappers, Transnational Crossings and State Power in Contemporary Cuba », dans *Anthropological Quarterly*, no. 76.4 (2003), p. 579.

Fait notable à retenir, depuis la prise de pouvoir en 1959, des liens évidents se sont tissés entre les dynamiques raciales domestiques de Cuba et les politiques globales de la Révolution²¹⁰, comme en fait foi l'engagement cubain en Afrique. Dans les années 1960 et 1970, en effet, Cuba intervient en Angola et en Éthiopie, dans le but d'aider ces pays à se défendre contre l'agression externe. L'héritage africain à Cuba explique en partie cette politique : « the Latin American connection and the African heritage, as well as relations with the liberation movements that had come to power on that continent, were fundamental ideological issues in the 1960s and the 1970s »²¹¹. Les interventions en Afrique ont également permis aux militaires cubains et aux délégations envoyés sur le continent africain, d'être exposés à la réalité du Tiers-Monde et de créer des liens avec l'héritage africain sur l'île.

En résumé, pour le gouvernement révolutionnaire, l'oppression des Noirs était, en partie, fonction de leur place dans le processus de production. De ce fait, le racisme est perçu comme un outil au service des classes dirigeantes : « we believe [déclare Fidel Castro,] that the problem of discrimination has economic content and basis appropriate to a class society in which man is exploited by man »²¹². Les Noirs étant à la base du processus de production, la discrimination à leur endroit viendrait de la place qu'ils occupent dans la société et serait utilisée par la bourgeoisie afin de maintenir les classes pauvres dans la servitude. Selon cette logique, l'élimination de l'exploitation de l'homme par l'homme entraînerait nécessairement la disparition du racisme.

²¹⁰ Moore, Carlos. *Castro, The Blacks and Africa*, Los Angeles, Center for American Studies University of California, p. 3.

²¹¹ Hernández, Rafael et al. 1991. « Political Culture and Popular Participation in Cuba », dans *Latin American Perspectives*, no, 18, p. 42.

²¹² Lockwood, Lee. *Op.cit.*, p. 128.

En outre, il est légitime de penser qu'un changement structurel de la société entraînerait du même fait un changement des valeurs de la société. En ce sens, la révolution redéfinit l'identité cubaine. Puisque les Afro-Cubains sont partie prenante de cette révolution, ils influencent cette redéfinition de l'identité cubaine. Cette intégration, bien que fondée sur les principes marxistes d'égalité, reflète également l'influence de l'héritage idéologique de Martí, héritage revendiqué par la révolution, le gouvernement cubain se définissant généralement au plan idéologique de "martiste-marxisme-leninisme"²¹³.

1.2. Identité cubaine et démocratie raciale

Dès son arrivée au pouvoir, le gouvernement révolutionnaire entreprend donc la construction d'une nouvelle identité à travers « une histoire, des héros et des mythes, en puisant loin en arrière, aux sources de toutes les luttes vécues dans l'île »²¹⁴. Ces éléments se retrouvent dans tous les publications et discours gouvernementaux. José Martí est le héros par excellence dont l'influence sur la conception de la nation est indéniable. Son concept de démocratie raciale est un élément central du discours sur cette nouvelle identité.

1.2.1. José Martí : inspirateur de la révolution

Pour Martí, la division raciale empêche une société d'aller de l'avant : la population doit lutter ensemble pour l'indépendance et pour le respect de ses droits :

Insister sur les division raciales, [écrit José Martí le 16 avril 1893,] sur les différences raciales d'un peuple naturellement divisé, c'est rendre difficile la félicité publique ou individuelle, qui sont le meilleur facteur de rapprochement qu'ils ont pour vivre en commun. (...) La paix exige

²¹³ Karnoouh, Lorraine. *Op.cit*, p. 302.

²¹⁴ Argyriadis, Kali et Stefania Capone. *Op. cit.*, p. 5.

des droits communs de la nature; les droits différentiels, contraires à la nature, sont ennemis de la paix.

L'Homme est plus que blanc, plus que mulâtre, plus que noir. Ensemble, les blancs et les noirs travaillent pour la culture de l'esprit, pour la propagation de la vertu, pour le triomphe du travail créatif et de la charité sublime.²¹⁵

La notion de métissage devient la notion principale de l'identité cubaine. La couleur de la peau n'a pas d'importance. L'important c'est le caractère national, c'est-à-dire « être cubain ». La *cubanidad* transcenderait donc les notions de race : « Martí breaks down the racial-hierarchical signifiers (white, mulatto, and black) and displaces them into a national one (Cuban) »²¹⁶. Martí rejette toute discrimination raciale tout en acceptant l'existence de différences culturelles parmi les Cubains, différences qui seraient éventuellement nivelées par l'éducation²¹⁷. Et on comprend que, fidèle en cela à l'idéologie martienne, la révolution n'adopte aucune législation spécifique pour combattre le racisme.

La révolution est solidaire de la majorité de la population, spécialement de la population afro-cubaine. D'où une politique de redistribution de la richesse et d'amélioration du niveau de vie pour les sans emplois, constitués en grande proportion d'Afro-Cubains²¹⁸.

Rappelons que l'égalité raciale est enchâssée dans la constitution de 1940²¹⁹. Pour le gouvernement révolutionnaire, l'élimination de la discrimination raciale passe par

²¹⁵ Martí, José. Traduit par nous. « Mi raza », dans *La Patria*, New York, 16 avril 1893 [en ligne] http://www.analitica.com/bitbliblioteca/jmarti/mi_raza.asp (page consultée le 24 mars 2008).

²¹⁶ Martínez-Echazábal, Lourdes. « Mestizaje and the Discourse of National/Cultural Identity in Latin America », dans *Latin American Perspectives*, vol. 25, no. 3, mai 1998, p. 31.

²¹⁷ De la Fuente, Alejandro. *Op.cit.*, p.90.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 91.

²¹⁹ L'article 42 mentionne en effet que « la discriminación por motivo de raza, color de piel, sexo, origen nacional, creencias religiosas y cualquiera otra lesiva a la dignidad humana está proscrita y es sancionada por la ley. Las insituciones del Estado educan a todos, desde la más temprana edad, en el

l'éducation de la population. « (...) [T]he roots of social prejudice [note Casal,] are seen as related to the existence of discriminatory private educational institutions »²²⁰.

Il s'ensuit l'adoption de mesures afin d'établir l'égalité raciale. Les distinctions raciales sont contraires au caractère humain. Pour Martí,

if "social equality" means the respectful and fair treatment, without limitations unjustified by corresponding limitations in ability or virtue, of men of either color, who can honor the human race, "social equality" is no more than the recognition of the visible equity of nature.²²¹

Au nombre des mesures adoptées pour éliminer la discrimination raciale, retenons le démantèlement par le gouvernement des anciennes structures de ségrégation et de discrimination, non seulement blanches, mais également les sociétés et clubs réservées aux Noirs²²². Il rend accessible l'école à tous, sans distinction aucune. La race est éliminée du discours public et ne fait surface que dans le secteur de la culture ou comme problématique dans l'arène politique. Cet élément est important car il permet comprendre l'importance de la sphère culturelle dans la compréhension de la place de la *santería* et de la race dans la Cuba révolutionnaire. L'attitude du gouvernement face à la discrimination est davantage axée sur la mise en commun, plutôt que sur la répression. La révolution suit les traces de José Martí en ce sens que les intérêts des classes populaires seront sa force de motivation première. De cette façon, les révolutionnaires s'assurent du support des masses²²³.

Le gouvernement révolutionnaire comprend qu'il peut se servir de la race comme arme idéologique contre les États-Unis et utiliser celle-ci en appui à sa politique interne et internationale. Il peut ainsi s'attaquer à la discrimination en présentant les

principio de la igualdad de los seres humanos » (Constitución de la República de Cuba [en ligne] <http://www.cuba.cu/gobierno/cuba.htm>).

²²⁰ Casal, Lourdes. *Op.cit.*, p.5.

²²¹ Ortiz, Fernando et Fernando Fernandez. 1942. « Cuba, Martí and the Race Problem », dans *Phylon*, vol. 3, no. 3, p. 274.

²²² De la Fuente, Alejandro. *Op.cit.*, p.18.

²²³ Ayorinde, Christine. *Op.cit.*, p. 84.

inégalités raciales comme le produit des privilèges de classes. En se comparant aux États-Unis, Cuba peut désormais affirmer que l'élimination des privilèges mène à l'élimination de la discrimination raciale²²⁴ puisque celle-ci a été supprimée de ses structures institutionnelles. Cuba mène d'ailleurs une campagne contre les États-Unis pour dénoncer le racisme :

Cuba's domestic silence was matched by an aggressive campaign that, while praising the elimination of racism in the country, denounces the exploitation of colored peoples throughout the world, especially in the United States. The Cuban government effectively used racism as political tool to discredit the U.S. social order and gave moral and political support to the black movement.²²⁵

Suivant les instructions de Martí, face à l'impérialisme nord-américain, Cuba doit opposer l'unité de la nation²²⁶. Les objectifs de la lutte anti-impérialiste que proposait ce dernier se retrouvent dans le programme révolutionnaire : « dignité nationale, intégrité administrative, justice sociale, antiracisme, latino-américanisme et solidarité avec les peuples opprimés du monde »²²⁷. L'identité nationale a continuellement été menacée par les influences étrangères. On doit noter que le nationalisme cubain n'est pas uniquement orienté vers l'anti-américanisme. Il intègre également des idéaux universalistes, ainsi qu'un projet pour l'Amérique Latine²²⁸. Sur fond de l'unité indispensable à la victoire sur les Espagnols, Martí croyait que « political and economic independence were inseparable, and he had argued that Cuban democracy must be based on a small-holding peasantry in a diversified economy »²²⁹. Les révolutionnaires cubains s'approprient ce précepte dans leur dessein de reprendre le contrôle de l'île. Ce sont d'ailleurs les étudiants de la génération de Fidel Castro qui

²²⁴ De la Fuente, Alejandro. *Ibid.*, p.18.

²²⁵ De la Fuente, Alejandro. 1998 « Race, National Discourse, and Politics in Cuba: An Overview », in *Latin American Perspective*, Vol. 25, No. 3, p. 62.

²²⁶ Martí, José. *La guerre de Cuba et le destin de l'Amérique Latine*, Paris, Éditions Aubier Montaigne, 1973, p. 32.

²²⁷ *Ibid.*, p. 35.

²²⁸ Hennesy, Charles Alistair Michael. 1963. « The Roots of Cuban Nationalism », dans *International Affairs*, vol. 39, no. 3, p. 347.

²²⁹ *Ibid.*, p. 350.

redécouvrirent les écrits de José Martí et sa vision d'unité sociale, de pays racialement harmonieux et économiquement indépendant²³⁰. Selon Hennessy, « the relationship between Martí's Cuba-oriented humanism and Castro's Marxist-Leninism has not, so far, been widely recognised; but (...) Castro sees himself as a disciple who undertakes the second liberation of Latin America which the "Apostle" had preached »²³¹.

L'identité cubaine s'est donc développée avec l'idée que « true Cubans (...) were neither blacks nor whites, just Cubans »²³². Il était important, afin de cimenter les liens au sein de la population, d'adopter une politique d'unité et de créer un espace national dans lequel les Cubains accepteraient le principe de société sans race, pour faciliter la réalisation des objectifs de la révolution. L'unité nationale devait se faire aux dépens des identités raciales.

[T]he struggle against racial prejudice and discrimination by the revolutionary government [avance Lourdes Casal] must be seen in the context of its search for unity, for bringing together all possible energies in defence of the Revolution »²³³.

L'unité, particulièrement des masses, devient effectivement la priorité du gouvernement révolutionnaire²³⁴.

Les Afro-Cubains devaient donc choisir entre leur appartenance raciale ou l'intégration à une nation qui refuse d'en faire un signe de discrimination. D'où

²³⁰ Hennessy, Charles Alistair Michael. *Op.cit.*, p. 352.

²³¹ *Ibid.*, p. 355.

²³² De la Fuente, Alejandro. *Op.cit.*, p. 44.

²³³ Casal, Lourdes. *Op.cit.*, p. 6.

²³⁴ Cependant, pour d'autre, tel De la Fuente, cette lutte contre le racisme, par les minorités, peut être récupérée par les autorités afin de maintenir celles-ci subordonnées en les accusant de nuire à l'unité nationale : « the ideology of mestizaje sets racial and ethnic minorities on a dead-end road. When they try to organize and voice the uniqueness of their situation, these minorities are labeled as "racists" who undermine national unity and endanger the existence of their racially harmonious societies. But if they accept the validity of the myth [of the racial democracy], then they legitimize the social order that keeps them at the bottom of the social order » (De la Fuente, Alejandro. « Myths of Racial Democracy : Cuba, 1900-1912 », dans *Latin American Research Review*, vol. 34, no. 3, 1999, p. 44.)

l'importance de souligner et de mettre en relief leur apport à la culture et à la définition de cette identité et de l'utiliser afin de resserrer l'unité du pays.

1.2.2. La cubanidad, expression de la nouvelle identité cubaine

L'identité se développe dans un souci de différenciation de l'autre. Ainsi, la révolution amène le besoin de créer une identité qui se démarque des valeurs et caractéristiques du précédent régime. L'un des objectifs dans la redéfinition de l'identité est d'éliminer les irritants et les différenciations entre les diverses races présentes sur l'île afin qu'émerge une nouvelle « race cubaine ». L'identité n'est pas uniquement le résultat de cette mixité : « Cubanness is not only in the result but also in its complex process of formation [...], in the substantial elements involved in it, in the environment in which it takes place and in the events which occur during it »²³⁵. L'identité apparaît davantage comme un processus que comme un concept fixe. Pour Arnedo, le résultat de ce processus est la consolidation d'une conscience collective²³⁶.

Le processus de construction de la *cubanidad* est certes antérieur à la révolution. Ses origines remontent aux années 1930. Mais ce concept a été repris et renforcé avec vigueur et détermination par cette dernière. Le concept de *cubanidad* affirme sans ambages que la nation cubaine est métisse²³⁷. C'est d'ailleurs la position des leaders communistes avant la révolution, pour qui l'égalité raciale est un objectif. Celle-ci fut d'ailleurs objet de contestation lors de l'élaboration de la constitution de 1940. Et, fait notable, aucune loi n'a été adoptée sous la seconde république, contre la discrimination raciale.

²³⁵ Arnedo, Miguel. 2001. « *Arte Blanco con Motivos Negros* : Fernando Ortiz's Concept of Cuban National Culture and Identity », dans *Bulletin of Latin American Research*, vol. 20, no. 1, p. 89.

²³⁶ *Idem*.

²³⁷ De la Fuente, Alejandro. *Op.cit.*, p. 57.

Fernando Ortiz, intellectuel cubain spécialiste des religions afro-cubaines et de l'influence africaine sur la culture nationale cubaine, a souligné le rôle des éléments africains dans la formation de la culture nationale cubaine. L'incorporation d'éléments africains dans le cours de la construction de la *cubanidad* traduit bien l'importance de la transculturation dans ce processus. La transculturation correspond, rappelons-le, à un échange dans lequel chacune des parties est modifiée et donne naissance à un nouvel ensemble socioculturel²³⁸ sans qu'il y ait domination de l'une ou l'autre des parties. La culture cubaine a pris des éléments des traditions afro-cubaines : « the social elements which since its liberation the Negro race has added to the island of Cuba »²³⁹. L'incorporation d'éléments empruntés aux religions d'origine africaine, éléments considérés significatifs de la culture nationale, a nécessairement un impact sur la conscience collective²⁴⁰, étant donné l'utilisation qui en est faite lors de manifestations artistiques d'une part, leur intégration dans les politiques culturelles et l'image présentée aux touristes d'autre part. Cette ritualisation et folklorisation ne sont pas sans conséquences éventuelles pour les pratiques religieuses²⁴¹.

Fernando Ortiz a également analysé la pensée de Martí en termes raciaux. Pour Ortiz, Martí devait nécessairement, comme il souhaitait constituer une démocratie, tenir compte de la problématique raciale dans la formation de Cuba. Pour lui, la race n'existe pas : il s'agit plutôt d'un concept inventé par les anthropologues, concept qu'il rebaptise « library races » afin d'indiquer qu'il s'agit de constructions artificielles²⁴². Selon Ortiz, Martí n'est pas lui-même convaincu par le concept de race puisqu'il présente son utilisation à des fins politiques comme une transgression à l'humanité. Martí saisit l'importance de cette conception de la race dans la définition

²³⁸ Martínez-Echazábal, Lourdes. *Op.cit.*, p. 37.

²³⁹ Ortiz, Fernando et Fernando Fernandez. *Op.cit.*, p. 262.

²⁴⁰ Basail Rodríguez, Alain et Yoimy Casteñada Seijas. 1999. « Conflictos y Cambios de Identidad Religiosa en Cuba », dans *Convergencia*, année 6, numéro 20, Universidad Autónoma del Estado de México, Facultad de Ciencias Políticas y Administración Pública, p. 183.

²⁴¹ *Idem.*

²⁴² Ortiz, Fernando et Fernando Fernandez. *Op.cit.*, p. 260.

du caractère humain, mais perçoit l'esprit humain au-delà de toutes ces conceptions : « Man has no special right because he belongs to one race or the other. The word "man" includes all rights. »²⁴³

Nicolás Guillén, poète cubain mulâtre, abonde dans le sens de Fernando Ortiz en terme de transculturation. Selon lui, et tel que le présente Lourdes Martínez-Echazábal, « the two races that emerge on the surface on the island, although apparently distant, reach out subterraneously to each other like the underwater bridges that secretly joint two continents »²⁴⁴ et de ce fait, « the spirit of Cuba is mestizo »²⁴⁵. Nancy Morejón abonde en ce sens : pour elle, l'identité nationale cubaine « presupposes a variety of races and one mixed culture »²⁴⁶.

Selon Lourdes Martínez-Echazábal, la race est une construction sociale d'une couleur ou culture et est utilisée par l'État, pour l'unification nationale²⁴⁷. Nicolás Guillén rejoint en ce sens Fernando Ortiz et son concept de transculturation puisque, selon lui, il existe un esprit cubain, qui fait davantage référence à une culture cubaine, caractérisée par le métissage, donc influencée par plusieurs cultures. Tel que le mentionne Eric Williams, Guillén « describes Cuba as a mulatto mixture of an African and Spanish ancestors who dance the same song, progeny of a white grandparent and a Negro grandparent, both the same size »²⁴⁸.

Tel que mentionné précédemment, l'identité cubaine en est une mulâtre ou métisse et cette caractéristique semble acceptée par la population. Tel que le mentionne Ortiz :

²⁴³ Ortiz, Fernando et Fernando Fernandez. *Op.cit.*, p. 264.

²⁴⁴ Martínez-Echazábal, Lourdes. *Op.cit.*, p. 22.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 22.

²⁴⁶ Morejón, Nancy. 1982. *Nación y mestizaje en Nicolás Guillén*, La Habana, Unión Nacional de Escritores y Artistas de Cuba, p. 31.

²⁴⁷ Martínez-Echazábal, Lourdes. *Ibid.*, p. 24.

²⁴⁸ Williams, Eric. 1955. « The Contemporary Pattern of Race Relations in the Caribbeans », dans *Phylon*, vol. 16, no. 4, p. 368.

« where Martí becomes wisest and most expressive in his treatment of races is with reference to black-skinned folk. They are something Cuban, something of his own »²⁴⁹. Plus particulièrement, la culture cubaine a adopté plusieurs caractéristiques afro-cubaines, également sur le plan religieux. Les religions afro-cubaines, comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, sont le résultat d'un syncrétisme qui fait de celles-ci une construction proprement cubaine. La révolution, d'abord nationaliste, souhaite récupérer les éléments qui peuvent unir les Cubains dans la redéfinition de l'identité cubaine. Dans le point suivant, il sera question de l'intégration des éléments culturels et religieux afro-cubains dans la construction de la nouvelle identité et de la folklorisation de ceux-ci afin de mieux les contrôler et de les dépouiller de tout élément lié au sacré. À cette fin, le gouvernement révolutionnaire reprend certains éléments de la culture noire afin de les intégrer à l'identité cubaine en les incorporant de ce fait au folklore national, contribuant, de ce fait, à la définition de l'identité cubaine.

2. Une utilisation particulière

Historiquement, la société cubaine a intégré plusieurs éléments culturels inspirés de la *santería*. C'est le cas notamment des danses et musiques profondément marquées par des rythmes et pratiques afro-cubains. On y trouve de nombreuses références aux divinités yoruba. Le gouvernement révolutionnaire l'a compris et a décidé d'exploiter systématiquement ces éléments, espérant mieux contrôler la ferveur religieuse des adeptes de la *santería*. La « folklorisation » d'éléments de la *santería* devrait vider la religion de tout sentiment religieux. Il faut toutefois souligner qu'aux yeux des dirigeants révolutionnaires, ces éléments étaient considérés proprement cubains. Deux points seront discutés qui tenteront de faire ressortir l'utilisation des traditions culturelles afro-cubaines dans le processus de construction de la nouvelle identité

²⁴⁹ Ortiz, Fernando et Fernando Fernández. *Op.cit.*, p. 266.

cubaine. Dans un premier temps, nous présenterons les mesures prises par le gouvernement révolutionnaire afin de promouvoir les expressions artistiques afro-cubaines et les études afro-cubaines. Ensuite, nous analyserons l'instrumentalisation qu'en fait le gouvernement.

2.1. Une revalorisation révélatrice

Au cours des années suivant son arrivée au pouvoir, le gouvernement encourage, à travers son ouverture, les formes d'expression afro-cubaines. La tolérance de celui-ci vis-à-vis des formes d'expressions artistiques proches de la tradition *santera* frise l'acceptation. Il crée d'ailleurs des institutions visant la promotion d'études afro-cubaines. Ces mesures ont un double objectif, soit, d'une part, de renforcer l'unité du pays à travers la réconciliation des différentes composantes de la population, et, d'autre part, de donner aux Noirs, un sens de leur appartenance au peuple cubain via la mise en relief de leur apport à la société.

2.1.1. La promotion de l'art afro-cubain

Nous l'avons déjà vu, l'intégration des éléments africains au folklore cubain est telle qu'il n'est pas faux de parler de folklore afro-cubain²⁵⁰. Il est utile de rappeler à ce sujet, l'émergence, avant le triomphe de la révolution, d'un mouvement spécifique afro-cubain, l'*afrocubanismo*, particulièrement présent dans le mouvement artistique. Et il n'est pas surprenant que cet apport culturel se soit « imposé » aux dirigeants révolutionnaires. Avec l'avènement du gouvernement révolutionnaire, toutefois, l'attitude générale change. Les traditions d'origine africaine sont revalorisées et des initiatives politiques conséquentes définies et appliquées : « Castro's revolutionaries changed this dynamic for the better in a number of respects by creating more

²⁵⁰ Ortiz, Fernando et Fernando Fernandez. *Op.cit*, p. 2.

opportunities for folkloric ensembles and establishing centers for the study of Afrocuban heritages »²⁵¹.

Pour le gouvernement révolutionnaire, l'art afro-cubain fait partie intégrante de l'identité cubaine. Robin Moore n'a pas tort d'affirmer que « the revolutionary government has always recognized Afrocuban arts as a repository of Cuba's unique character, a powerful populist symbol of the nation »²⁵². Pour le gouvernement révolutionnaire, les formes différentes d'art afro-cubain sont des créations populaires²⁵³.

D'où une politique d'ouverture qui voit un certain foisonnement de créativité. En effet, dans les années 1960, plusieurs ensembles musicaux sont créés. Et, dans certains cas, les références à la *santería* sont évidentes. C'est le cas de *Los Tambores*, un groupe musical fondé en 1960, et du *Cabildo Teatral Santiago*, dirigé par Ramiro Herrero²⁵⁴. D'ailleurs, les noms de certains groupes musicaux ne sont pas sans rappeler la *santería*, ses pratiques et ses rituels. Les tambours font partie intégrante des rituels de cette religion et les *cabildos* sont des lieux de rassemblement pour la pratique religieuse. Le groupe *Los Tambores*, supporté par Lázaro Peña, va jusqu'à inclure à son répertoire des rythmes sacrés divers tels le *chachalokefún*, rythmes associés à la performance sacrée des tambours *báta*, et le rythme *bembé*, également sacré, et plusieurs autres.

²⁵¹ Moore, Robin. 2006. « Black Music in a Raceless Society: Afrocuban Folklore and Socialism », dans *Cuban Studies*, Volume 37, p. 3.

²⁵² Moore, Robin. *Op.cit.*, p. 6.

²⁵³ Les discours d'authenticité quant aux formes culturelles afro-cubaines constituent aussi une stratégie de commercialisation pour l'industrie du tourisme (Hernandez, Deborah Pacini. 1998. « Dancing with the Enemy: Cuban Popular Music, Race, Authenticity, and the World Music Landscape », dans *Latin American Perspectives*, vol. 25, no. 3, p.113.)

²⁵⁴ Moore, Robin. *Ibid.*, p. 7.

Les liens entre la musique d'inspiration afro-cubaine et le sacré (*santería*) sont nombreux. Robin Moore donne l'exemple d'un rythme de danse, le *mozambique*, qui a été enregistré par le groupe *Izquierdo*, et très influencé par la musique sacrée d'origine yoruba. Un de leur enregistrement *Pello El Afrokan : Un sabor que canta*, contient plusieurs mélodies de la *santería*, bien que son contenu soit dépouillé de tout aspect religieux. Certaines de leurs compositions antérieures contiennent certainement des références aux *orishas* et étaient même chantées en yoruba. Une autre chanson intitulée « *Ogún cholo cholo* », du même album, conserve même son contenu religieux : la référence à un *orisha* y est évidente. Notons, en outre, que cette dernière chanson est identique à une chanson de rituel généralement associée aux offrandes des pratiquants aux divinités²⁵⁵.

En rapport avec cette exploitation, aux fins déjà identifiées, d'éléments empruntés à la pratique de la *santería*, il n'est pas sans intérêt de noter à quel point l'influence de cette dernière imprègne la vie culturelle cubaine au temps de la révolution. La vigilance des pouvoirs publics n'a pas, en effet, empêché l'intégration d'éléments culturels importés à la musique, en particulier le hip-hop et le rap. L'influence de la *santería* n'en a pas été moins forte sur ces nouvelles formes d'expression musicales. La prégnance de la *santería* semble telle que son influence s'insère dans toutes les fibres de la société.

L'exemple le plus évident, à notre sens, est celui du groupe *Orishas*, groupe rap havanais, dont le nom est directement lié à la *santería*. Des références aux divinités sont repérables dans certaines de leurs chansons. C'est le cas, par exemple, de la chanson *A lo Cubano*. Il y est question d'Elegua, une divinité de la *santería* :

La rumba est commencée
Avec Anga Flaco-Pro

²⁵⁵ Moore, Robin. *Op.cit.*, p. 13.

Le Noir Yoruba et la chandelle d'Elegua²⁵⁶

Cet album du groupe *Orishas* compte également une chanson qui évoque directement des divinités de la *santería*. Cette chanson *Canto Para Elegua Y Chango* est on ne peut plus explicite.

Fils Elewa, mon saint Elewa, ma vie Elewa
 Mafereo Ochún le roi des chemins
 La loi de mon destin
 Rouge et noir comme la teinte du vin
 Qui m'ouvre les chemins avec ses gribouillis
 Gorgée d'eau de vie, fumée de tabac, vêtu de bourses
 Qui m'éclaire lorsque je suis dans le brouillard
 Suis les pas, demande-lui la santé
 Et qu'il te garde à l'écart des mauvais moments
 Je demande la bénédiction pour exprimer mes sentiments
 Tout ce que tu me demande, considère le comme fait
 Je ne professe pas, ma philosophie quand il est question d'Echún
 Mafereo Ofún Elewa

Chant pour Elewa et pour Changó
 Chant de vérité je le dis
 Chant pour Elewa et pour Changó
 Chant de vérité je le dis
 Ce que je dis est ce que je pense
 Ce que je pense est ce que je ressens
 Chant pour Elewa et pour Changó
 Chant de vérité²⁵⁷

Dans cette chanson, le groupe présente son *orisha* qui est en même temps son guide. Il s'agit en quelque sorte d'une déclaration de foi. Fait intéressant, la problématique de la race, contrairement aux États-Unis, est étrangère au hip hop cubain : « Cubano have been able to avoid emphasizing racial differences by seeing rap as a youthful rather than a racial phenomenon »²⁵⁸. D'ailleurs, contrairement à leurs collègues américains, les rappeurs cubains ne se sont jamais perçus comme victimes d'un

²⁵⁶ Orishas, Traduit par nous, « *A lo Cubano* », sur l'album *A lo Cubano*, 1999

²⁵⁷ Orishas, Traduit par nous, « *Canto para elewa y changó* », sur l'album *A lo Cubano*, 1999.

²⁵⁸ Hernandez, Deborah Pacini et Reebee Garofalo. « Hip Hop in Havana : Rap, Race and National Identity in Contemporary Cuba », dans *Journal of Popular Music Studies*, vol.11-12, p.35.

racisme institutionnalisé. Ils ont plutôt développé une conscience collective et perçoivent leur rap comme proprement cubain : « the rappers we interviewed perceived their rap to be distinctly Cuban because it was in (Cuban) Spanish and because its lyrics spoke to Cuban realities »²⁵⁹.

Les formes d'expression artistiques permettent donc d'unir la population en dépit de la race. Tel que vu dans le cas du rap et contrairement à la situation prévalant dans les États occidentaux tels les États-Unis et la France, l'élément à la base de ce mouvement est l'âge et non la couleur de peau. Le gouvernement révolutionnaire, dans le but d'exercer un meilleur contrôle sur les éléments culturels proche de la tradition *santera*, va créer des institutions mettant de l'avant les traditions afro-cubaines. Celles-ci, outre leur fonction de contrôle, permettront de créer un sentiment d'appartenance des Noirs à la société cubaine.

2.1.2. La promotion des études afro-cubaines

Les études afro-cubaines connaissent un regain au lendemain de la révolution. Sont créés ainsi, en 1960, des centres de recherche axés sur les composantes afro-cubaines de la culture nationale, tel que le Séminaire de Folklore, administré par le *Teatro Nacional de Cuba*. Notons également la création, en 1960, d'un département de musique à la bibliothèque nationale José Martí, création qui démontre l'intérêt porté aux études afro-cubaines²⁶⁰.

D'autres institutions de promotion de la culture afro-cubaine sont également créées au début de la révolution. En 1961, le gouvernement démontre son engagement dans la promotion des arts afro-cubains en créant l'*Instituto de Etnología y Folklore* (Institut

²⁵⁹ Hernandez, Deborah Pacini et Reebee Garofalo. *Op.cit.*, p. 40.

²⁶⁰ Duany, Jorge. 1988. « Review : After the Revolution : The Search for Roots in Afro-Cuban Culture », dans *Latin American Research Review*, vol. 23, no. 1, p. 245.

d'ethnologie et de folklore) dont l'*Academia de ciencias de Cuba* publiait les articles liés au folklore afro-cubain. Cet institut se spécialise dans l'étude de l'ethnologie et de la transculturation des éléments d'origine africaine. La création de festivals de musique est également une claire indication de la volonté du gouvernement de promouvoir la culture cubaine. C'est le cas du *Festival de cultura popular*, dont la première présentation a lieu en 1962. En créant ces événements, le gouvernement visait à encadrer ces manifestations culturelles et donc d'exercer un contrôle sur ce qui y était présenté.

D'autres organisations sont créées dans le même but. Ainsi, en 1962 est fondé le *Conjunto Folklórico Nacional* (CFN) qui devient, en 1964, la première institution révolutionnaire dédiée exclusivement à la performance du folklore national, mélangeant à la fois les chants du rituel sacré de la *santería* aux musiques traditionnelles d'origine espagnole, en passant par le folklore d'inspiration haïtienne et la musique de carnaval²⁶¹. Cependant, son objectif principal est la mise en relief des formes d'expression afro-cubaines ainsi que l'éducation du public quant à leur beauté et leur complexité²⁶². Comme l'annonce le site du CFN, on y lit, en effet, que le projet est de « contribuir al rescate y rehabilitación de nuestras raíces danzarias y musicales » (contribuer à sauvegarde et à la réhabilitation de nos racines au niveau de la danse et de la musique)²⁶³.

Cette politique générale se poursuit dans les années 1980. Plusieurs institutions de même nature que les précédentes voient le jour. En 1986, un festival est créé dans la ville de Guanabacoa. Des artistes locaux et internationaux s'y produisent. La *Casa de*

²⁶¹ Moore, Robin. 2006. « Black Music in a Raceless Society: Afro-Cuban Folklore and Socialism », dans *Cuban Studies*, Volume 37, p. 13.

²⁶² *Ibid.* p. 15.

²⁶³ Conjunto Folklórico Nacional de Cuba [en ligne] <http://www.folkcuba.cult.cu/historia.htm> (page consultée le 10 avril 2008).

Africa, sorte de musée ethnographique de l'influence africaine²⁶⁴, ouvre ses portes à La Havane. La *Casa de Africa* est à un lieu d'information sur les traditions afro-cubaines.

Toutefois, ce n'est que dans les années 1990 que la *santería* prend de l'importance dans l'espace public. Bien que toujours pratiquée en secret, les années 1990 ont vu croître la ferveur populaire pour les religions afro-cubaines. Le rap cubain y a, dans cette perspective, joué un rôle non négligeable. En intégrant aux textes et aux rythmes des éléments de la *santería*, il y a contribué de façon importante, tout en donnant une voix aux Noirs de Cuba. Le gouvernement a d'ailleurs appuyé ce mouvement par des contributions à diverses initiatives culturelles telles l'organisation de concerts dans les *Casas de la Cultura* (maison de la culture)²⁶⁵. Voilà qui ne trompe pas. Le gouvernement révolutionnaire, compte tenu du contexte international, semble décidé à utiliser la *santería* à des fins de promotion de l'intérêt national de Cuba. La politique étrangère cubaine s'évertuera à exploiter cette religion afin de rehausser le rayonnement international du pays, à alimenter une active politique de rapprochement avec l'Afrique, notamment, au risque de réveiller ces ardeurs religieuses qu'on aimerait bien voir éventuellement disparaître. Mais, c'est un risque calculé et assumé. Vu la solidité relative des liens tissés avec la communauté afro-cubaine, il y a là, à la base de tels développements, une reconnaissance de la profondeur des sentiments religieux des pratiquants et croyants, donc de l'inanité relative des efforts de réduction des pratiques religieuses. Mais surtout, et c'est une hypothèse, on y trouve une transposition, sur un autre plan, de la volonté de contrôle de cette religion impossible à « éradiquer » en l'inscrivant dans le contexte relationnel international. Trois points seront discutés brièvement : l'offensive diplomatique de la Havane, offensive à « contenu religieux » et la contribution de la *santería* à « l'ouverture

²⁶⁴ Moore, Robin. *Ibid.*, p. 22.

²⁶⁵ Fernandes, Sujatha. 2003. « Fear of a Black Nation: Local Rappers, Transnational Crossings, and State Power in Contemporary Cuba », dans *Anthropological Quarterly*, volume 76, no. 4, p.580.

économique ». Mais avant d'aborder la discussion de ces questions, nous croyons utile d'évoquer brièvement une utilisation particulière des symboles religieux de la *santería* par le leadership cubain à des fins de consolidation de son pouvoir politique.

2.2. Une récupération politique de la *santería* ?

La valorisation des formes d'art inspirées par les éléments afro-cubains n'est pas dénuée d'intérêt. En effet, « the government recognizes that support from black community is crucial to the success of the revolution, and that valorization of its artistic forms contributes to that end »²⁶⁶. La récupération des traditions musicales afro-cubaines, comme vu précédemment, n'est pas sans liens avec les buts de la révolution socialiste, dont un des objectifs est la création d'une société sans exclusion où tous les citoyens pourraient participer librement. L'objectif est clairement politique : s'assurer par ce biais, entre autres, de consolider l'alliance née du temps de la lutte révolutionnaire, d'une part, et de rallier les secteurs politiques non encore engagés à la révolution, d'autre part.

Fidel Castro s'est d'ailleurs déjà servi de la collaboration d'ensembles musicaux pour rallier la population au travail dans les champs. Robin Moore fait état d'une scène typique illustrative de ce jeu du pouvoir politique : « Castro approached the band leader [of the group *Izquierdo*] and urged him to write a song that would help inspire volunteer workers to take part in the yearly sugar harvest »²⁶⁷. Donnant suite à cette demande, le groupe enregistre la chanson « Bailando mozambique me voy a cortar la caña » (en dansant le mozambique je vais couper la canne), dont la mélodie correspond à une chanson yoruba. Et dans la même foulée, le ministère de la Culture

²⁶⁶ Moore, Robin. *Op.cit.*, p. 7.

²⁶⁷ *Ibid.*, p. 13.

érige la *rumba*, auparavant associée à la population pauvre, principalement noire, au rang de danse nationale²⁶⁸.

En outre, il n'est pas exclu de penser, comme souligné au chapitre précédent, que la banalisation consécutive à cette récupération ait été un moyen de réduire l'emprise des religions afro-cubaines, d'en diminuer l'audience, voire, à très long terme, de contribuer, via cet affaiblissement, à la « disparition » éventuelle de la *santería*. Ceci, en l'absence de poursuites ou de persécutions susceptibles de déboucher sur la désaffection des masses. Matibag, dans son ouvrage *Afro-Cuban Religious Experience: Cultural reflections in Narrative*, semble le penser. Il écrit, en effet, que « folklorisation serves to relegate a vital, lived cultural form to the category of the artistic and picturesque thus neutralizing its ideological power »²⁶⁹. Ainsi, selon lui, le fait de folkloriser les éléments culturels de la *santería* permettrait d'en dépouiller leur pouvoir idéologique. Robin Moore va même plus loin dans sa perception de la folklorisation des formes culturelles afro-cubaines en affirmant qu'elle vise une désafricanisation de celles-ci²⁷⁰.

Le conflit latent entre l'État et l'Église catholique n'éclate pas, dans la mesure où l'idéologie et la pratique ne contiennent pas d'idées contre-révolutionnaires. Cependant, dans les années suivantes émergent des tensions dues au fait que le gouvernement révolutionnaire souhaite créer un État athée. La *santería*, toutefois, n'est pas visée, puisque sont toujours « exploités » ses apports culturels, conformément à la politique du gouvernement de construction d'une identité cubaine.

Religious-associated folklore [écrit Robin Moore,] never disappeared from public view entirely, however. Many *aficionado* ensembles continued performing within their own communities, often as part of

²⁶⁸ Hernandez, Deborah Pacini. 1998. « Dancing with the Enemy: Cuban Popular Music, Race, Authenticity, and the World Music Landscape », dans *Latin American Perspectives*, vol. 25, no. 3, p.115.

²⁶⁹ Moore, Robin. *Op.cit.*, p. 17.

²⁷⁰ *Idem.*

events scheduled in neighborhood *casas de cultura* or local festivals. Modern dancers based at the National Arts School (ENA) incorporated sacred movements into their choreographies and performed with traditional drummers. Members of CFN performed religious repertoire in public on an ongoing basis. After 1979, advanced percussion students began to receive limited instruction on *batá* drums and other religious instruments as part of state-sponsored curricula.²⁷¹

Dans l'esprit des dirigeants révolutionnaires, la dimension religieuse était indésirable et disparaîtrait à terme. En intégrant les éléments folkloriques associés à la *santería*, le gouvernement en séparait l'aspect mystique en permettant le maintien des coutumes. Certains auteurs avancent que, dans leur désir de promouvoir l'unité du peuple et de renforcer l'identité nationale, certains dirigeants n'ont pas hésité à utiliser certains symboles religieux de la *santería* ou laissé courir des rumeurs sur leur supposé adhésion à la *santería*, témoignant ainsi de leur aptitude à manipuler les symboles qui lui sont associés. C'est le point de vue d'Argyriadis et Capone, qui écrivent que « conscients de leur démarche, les acteurs de la révolution produisent (...) des signes qui font sens pour les religieux »²⁷².

C'est ainsi que Castro est d'ailleurs lui-même soupçonné par plusieurs, d'être lié à la *santería*. Certains en ont vu la preuve dans des faits survenus lors de manifestations publiques. Ce fut notamment le cas lors de son premier discours à la nation, en janvier 1959. Pendant la cérémonie, une colombe blanche s'est posée sur son épaule et une autre, sur sa tribune :

in Cuban *Santería*, (...) a white dove represents the divinity Obatalá (...). While the international press regarded the spectacle as a freak accident involving "doves of peace", many Cubans read it as evidence of Castro's selection by supernatural forces.²⁷³

²⁷¹ Moore, Robin. *Op.cit.*. p. 18.

²⁷² Argyriadis, Kali et Stefania Capone, *Op. cit.*, p.6.

²⁷³ Miller, Ivor L. 2000. « Religious Symbolism in Cuban Political Performance », dans *The Drama Review*, vol. 44, no. 2, p.30

Certains ont perçu cet événement comme une façon, pour Castro, d'utiliser la religion. Comme ces symboles dérivent d'une religion secrète, leur utilisation implique que Castro est un initié de cette religion, car il n'est pas pratique courante, dans la *santería*, que les pratiquants annoncent ouvertement leur appartenance religieuse. L'utilisation d'un symbolisme élaboré suffit. Comme le dit Miller, « by sharing a symbolic language created from the legacy of African bondage, their use demonstrates a leader's ties to the local population »²⁷⁴. Ceci confirme donc l'importance accordée par les dirigeants à la population afro-cubaine dont la religion n'est pas aussi menaçante que les religions institutionnalisées.

Mieux, le choix des couleurs du drapeau rouge et noir du Mouvement du 26 juillet est perçu par plus d'un comme un signe de l'appartenance de Castro à la *santería*, le rouge et le noir étant les couleurs associées à l'*orisha Elegguá*, maître des chemins. Officiellement, le rouge fut choisi pour représenter le sang de ceux qui ont été tués sous le régime de Batista, et le noir pour représenter les rideaux noirs accrochés à leurs fenêtres. Cependant, pour les religieux, la symbolique de ce choix est forte, le mouvement correspondant ainsi à une voie à suivre, guidée par *Elegguá*.

Là ne s'arrête cependant pas la politique gouvernementale envers la *santería*. Des développements politiques internationaux dans les années 1970 et 1980 donneront un nouvel élan à l'action gouvernementale. Le développement et l'approfondissement de la crise africaine, l'exacerbation de la guerre froide et la pénétration de l'influence soviétique au cœur de l'Afrique et la participation de troupes cubaines aux luttes politiques de certains pays africains, ouvrent des opportunités que Cuba tente d'exploiter.

²⁷⁴ Miller, Ivor L. *Op.cit.*, p. 30.

C'est dans cette perspective que se situe la visite à Cuba de l'Oní d'Ifé, descendant des rois d'Ifé, pères de la nation yoruba, en 1987. Ce qui a permis à Cuba de prendre sa place au rang de pays de religion yoruba. Le soutien du gouvernement lors de cette visite, outre les autorisations nécessaires à son voyage sur l'île, ne fait aucun doute, les autorités cubaines ayant participé à l'organisation d'« un tambour à Orula [dieu de la divination] pour la paix », regroupant plusieurs *babalaos* de l'île²⁷⁵. La visite de l'Oní est l'occasion, pour le gouvernement, de regrouper les *babalaos* représentant l'État au sein d'une association : l'Association culturelle yoruba, celle-ci « devenant ainsi la seule organisation *santera* officiellement légitime »²⁷⁶. Notons également que « c'est bien avec le soutien administratif et financier du gouvernement qu'[Antonio Casteñada, à la tête de l'Association culturelle yoruba,] organise depuis 1992 plusieurs « Rencontres internationales yoruba » au Palais des Congrès, en partenariat avec divers instituts de recherche »²⁷⁷.

Voilà qui marque un changement certain dans la politique générale de l'État cubain. Cette orientation diplomatique, il faut le dire, remonte aux années 1970. À cette époque, l'île reçoit, en effet, de nombreuses personnalités noires en provenance de divers pays au nombre desquels figurent des musiciens ou des danseurs. C'est la période où Cuba s'implique militairement en Afrique. Les visiteurs d'origine africaine qui viennent sur l'île embrassent les coutumes africaines tant au niveau de l'habillement que de la musique, ce qui a un grand effet sur la population cubaine de couleur.

L'effondrement de l'URSS et l'accroissement des difficultés économiques de Cuba forcent, en quelque sorte, la définition d'une politique d'ouverture. Cela se traduit par un développement considérable du tourisme avec pour conséquence l'exploitation des

²⁷⁵ Argyradis, Kali et Stefanie Capone. *Op.cit.*, p. 5.

²⁷⁶ *Ibid.* p. 6.

²⁷⁷ *Idem.*

éléments folkloriques de la *santería*, expliquant par ce fait le parti pris du gouvernement pour cette religion. Les traditions afro-cubaines, présentées comme folklore cubain, sont exploitées au bénéfice des touristes qui visitent l'île. Tout ce qui entoure ces formes culturelles et pratiques religieuses est perçu comme un moyen de faire entrer des devises dans l'île. En effet, les spectacles musicaux et de danse s'inspirant de la *santería* attirent les touristes.

Les étrangers qui s'intéressent directement à cette religion et qui souhaitent être initiés doivent payer pour participer aux diverses cérémonies. La religion est donc instrumentalisée par l'industrie touristique. Selon Robin Moore et tel que le mentionne Martínez Furé, les traditions sont « "converted into tourist merchandise" and calls for additional educational programs to ensure that Cuban themselves will achieve a more profound understanding of their own heritage »²⁷⁸.

C'est l'État, d'ailleurs, qui fournit également le financement nécessaire à la réfection d'un édifice qui abrite aujourd'hui une galerie d'art, une boutique, des salles de conférence et salles de cours pour les stages de danse et de musique, une bibliothèque, un restaurant et un musée-temple, le *Museo de los orishas*, où les religieux viennent se prosterner, entre autres choses, devant les statues. L'association culturelle yoruba à l'origine de ce musée comptait « clairement affirmer la suprématie cubaine en matière de préservation des traditions, face à une Afrique laminée par le colonialisme et les monothéisme. En cela, elle s'assure l'agrément d'un nombre croissant de *religieux* »²⁷⁹. De cette façon, le tourisme religieux grandissant retrouve en Cuba le berceau de la *santería*.

L'enjeu économique derrière ces développements n'est pas négligeable. Cuba, dans les années 1990, souhaite « affirmer sur la scène mondiale le monopole de l'île – et

²⁷⁸ Moore, Robin. *Op. cit.*, p. 24.

²⁷⁹ Argyradis, Kali et Stefanie Capone. *Op. cit.*, p. 10.

non de la communauté exilée à Miami, ni de l'Afrique de l'Ouest – comme lieu de pèlerinage religieux et touristique («culturel») privilégié »²⁸⁰. Le gouvernement encourage donc l'ouverture de certains lieux touristiques proposant objets de culte et spectacles associés à la *santería*. Bien que plusieurs *santeros* et *babalaos* reprochent à ceux impliqués dans les activités touristiques d'utiliser la religion à des fins pécuniaires, il n'en demeure pas moins que ces lieux sont devenus des lieux de rassemblement entre pratiquants et touristes.

Les *santeros* et *babalaos* tentent aujourd'hui d'institutionnaliser les réseaux religieux et adaptent leur discours selon l'auditoire. Ils privilégient souvent l'aspect culturel, attirant ainsi les touristes, mais également l'aspect identitaire, intéressant davantage les chercheurs. Il ne faut cependant pas se tromper, l'État est toujours étroitement lié à ces actions²⁸¹. En effet, les apports financiers et le renforcement de l'identité nationale liés au contrôle du tourisme culturel et religieux sont tels que le gouvernement ne peut s'y désintéresser.

En s'ingérant des affaires religieuses de la *santería*, le gouvernement s'assure d'un plus grand contrôle des affaires internes de l'État. Il peut également séparer les éléments culturels des éléments religieux afin de les désacraliser. « Selon Rafael López-Valdés (...), le gouvernement cubain se serait aperçu que, par la *santería*, il pouvait exercer un plus grand contrôle sur la population »²⁸². Chaque année, les *babalaos* publient la lettre de l'année qui correspond à leurs prédictions pour l'année à venir. Il est intéressant de relever que depuis le rapprochement de l'État de la *santería*, les exilés cubains accusent les *babalaos* de l'île de manipulation, leurs prédictions étant favorables à Castro.

²⁸⁰ Argyradis, Kali et Stefanie Capone. *Op. cit.*, p. 6.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 17.

²⁸² *Ibid.*, p. 29.

Vu les nombreuses interrelations entre les diverses sphères de la société, on ne devrait pas s'étonner de la jonction entre le politique et le religieux. Argyriadis et Capone résumement bien la relation entre le gouvernement et la religion :

au niveau gouvernemental (macro-politique ou niveau global), la religion est souvent utilisée à des fins politiques (marchés africains, construction identitaire nationale, tourisme culturel, image d'ouverture pour la communauté internationale, entre autre). Dans ce cas, le politique prime sur le religieux, et les valeurs identitaires et morales sont mises en avant et déclinées selon un idiome "religieux".²⁸³

En résumé, vu la place des Afro-cubains dans la société cubaine, le gouvernement révolutionnaire, à travers sa redéfinition de l'identité cubaine, ne pouvait que tout faire pour les intégrer à la révolution de manière à s'assurer leur appui. C'est d'ailleurs ce qu'il établit en reprenant le concept de démocratie raciale dans la construction de la nouvelle identité cubaine. Son utilisation de la *santería* vient d'ailleurs appuyer cela. En effet, le gouvernement révolutionnaire revalorise les éléments culturels de la *santería* et l'érige au rang de folklore national, souhaitant du même fait les dénuier de tout aspect religieux. Le gouvernement y voit également une façon de développer un nouveau type de tourisme et d'accéder ainsi à une nouvelle source de revenus, soit la commercialisation de la *santería*.

²⁸³ Argyriadis, Kali et Stefanie Capone. *Op. cit.*, p. 36.

CONCLUSION

La présente recherche se proposait d'élucider l'énigme de la *santería* dans la société révolutionnaire cubain. En ce sens, nous avons procédé à une analyse documentaire exhaustive sur la *santería*, l'interrelation entre le politique et le religieux à Cuba, ainsi que l'influence de la *santería* sur la culture cubaine. De cette recherche ressortent plusieurs constats.

Le gouvernement révolutionnaire, à son arrivée au pouvoir, suspicieux des rapports de l'Église catholique et des autres Églises avec l'opposition, adopte une politique radicale envers les religions. Par souci de défense de la révolution, des mesures contraignantes pour la pratique sont prises envers les religions institutionnalisées.

Paradoxalement, ces politiques religieuses ont été biaisées en faveur de la *santería*. La tolérance du gouvernement, malgré qu'il perçoive toujours cette religion comme un relent du passé, découle du fait que la *santería* ne représente pas une menace à la révolution. D'autant plus qu'outre sa non affiliation au pouvoir et aux classes dominantes, la *santería* contrairement aux autres religions, n'est pas institutionnalisée. Les mesures adoptées alors l'ont peu affectée, celle-ci ayant notamment toujours été pratiquée dans le secret. Les lois visant à contrer l'organisation d'une contre-révolution n'ont pas modifié cette situation puisqu'elles visaient surtout les religions institutionnalisées, particulièrement le catholicisme, fréquemment soupçonné de financer les activités contre-révolutionnaires.

Il a été établi également que le statut particulier de la *santería* tient de l'appartenance de la majorité des fidèles aux masses populaires où l'on retrouve une majorité de Noirs. La révolution cubaine se voulait une reprise du pouvoir par les classes opprimées et visait l'abolition de la lutte des classes. L'appui des masses au projet révolutionnaire était donc nécessaire à sa réalisation. La *santería* étant associée aux

Afro-Cubains, il était « normal » que le gouvernement tolère davantage son existence afin de rallier ce groupe. La promotion d'études afro-cubaines servira cette fin, le gouvernement voulant s'assurer du contrôle des recherches dans ce domaine et en même temps renforcer le sentiment d'appartenance des Afro-Cubains à la société cubaine en insistant sur leur apport à celle-ci.

Cette démarche de valorisation du fait cubain s'inscrit plus largement, comme nous l'avons vu, dans un projet de redéfinition d'une nouvelle identité cubaine, selon l'idéal de José Martí. Inspiré par l'idéal de démocratie raciale de ce dernier, le gouvernement souhaite consolider la base populaire du mouvement révolutionnaire, les Afro-Cubains représentant une grande proportion de la classe pauvre. La folklorisation des éléments culturels afro-cubains, dont bon nombre proviennent directement de la *santería*, en partie, répond à cet objectif. Cette « instrumentalisation » de la *santería* à des fins politiques revalorise la culture populaire afro-cubaine. Bien que ses aspects spirituels soient relégués à l'espace privé, ses aspects culturels sont repris comme éléments à la base de l'identité cubaine nouvelle et sont ainsi présents dans l'espace public : la *santería* retrouve un espace libre. La revalorisation de la *santería* démontre l'acceptation de l'existence de cette religion et de son influence sur la société.

Cependant, il faut se rappeler que le gouvernement était persuadé qu'en éduquant la population, il réussirait à éliminer cette forme de croyance religieuse. Le pari de la disparition de la *santería* a échoué et contrairement à ce que croyait le gouvernement, on a assisté, depuis les années 1990, à un regain de popularité de ces pratiques religieuses. À Cuba, désormais, une partie importante²⁸⁴ de la population croit aux divinités *santera*. Sa popularité est indéniable. Ce retour aux pratiques religieuses

²⁸⁴ Selon l'estimation d'un haut-officiel du clergé catholique cubain, la proportion de la population adepte des cultes afro-cubains atteindrait 85% (réf. : Moore, Carlos. *The Blacks and Africa, Op.cit.*, p. 344.). Selon Johan Wedel, les religions afro-cubaines sont pratiquées par 60% à 85% de la population cubaine (Wedel, Johan, *Op.cit.*, p.xi).

associées à la *santería* vient certainement combler un manque dans la société. C'est d'ailleurs dans les années 1990, où la disponibilité des médicaments se faisait plus rare sur l'île, que bon nombre de croyants se sont tournés vers les méthodes de guérison en usage dans la *santería*. Outre le comblement de certains besoins, l'intérêt économique et le développement du tourisme religieux y est sans doute pour beaucoup. Au-delà de l'aspect religieux, elle est, vu l'intérêt voué à celle-ci à l'extérieur des frontières, devenue une « mode ».

C'est donc dire que, contrairement aux espoirs de disparition éventuelle des pratiques *santeras* par l'éducation et par l'exercice d'un certain contrôle sur la *santería*, celle-ci est aujourd'hui plus que jamais présente dans le quotidien des Cubains. Aujourd'hui la pratique de cette religion est ouverte, les croyants ne se cachant dorénavant plus pour affirmer leur foi. Cette ferveur religieuse sera-t-elle tolérée longtemps par le gouvernement cubain? L'histoire seule le dira.

Les acquis ont parfois l'heur de ne pas être éternels. En ces temps de timide renouveau à Cuba, des questions sont soulevées à propos de la pérennité de certaines percées. Ainsi en est-il de la question raciale, question intimement liée comme nous l'avons vu à projet révolutionnaire. Les initiatives du gouvernement révolutionnaire cubain en matière d'élimination de la discrimination raciale n'ont pas manqué. Or, malgré les efforts soutenus des dirigeants cubains, se pourrait-il que la question raciale resurgisse et devienne une question politique ? La politique d'intégration nationale transcendant les lignes raciales a-t-elle modifié notablement les mœurs cubaines et favorisé l'éclosion de cette civilisation exempte de clivages raciaux si chèrement désirée ? Voilà autant de questions impossibles à répondre maintenant, à côté d'autres tout aussi, sinon davantage importantes.

La *santería*, originellement espace afro-cubain, pourrait-elle jouer un rôle rassembleur au sein de la société cubaine puisque dorénavant pratiquée par une

majorité de la population, toutes races confondues ? Dans l'optique où la question raciale devienne une question politique, il n'est pas impossible que la *santería* soit utilisée, à nouveau cette fois, dans une politique de lutte au racisme. Élément unificateur de la société cubaine, il n'est pas exclu, paradoxalement, qu'elle prouve ainsi son utilité sociale mettant ainsi en relief le rôle de la religion dans les sociétés humaines.

BIBLIOGRAPHIE

LIVRES

ANGROSINO, Michael V. *The Culture of the Sacred. Exploring the Anthropology of Religion*, Illinois, Waveland Press, 2004, 246 p.

ARGYRIADIS, Kali. *La religión à la Havane*, Amsterdam, Archives contemporaines, 1999, 373 p.

AROSTEGUI, Natalia Bolívar. *Mitos y Leyendas de la Comida afrocubana*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1993, 155 p.

ATWOOD MASON, Michael. *Living Santería : Rituals and Experiences in AfroCuban religion*, Washington, Smithsonian Institution Press, 2002, 165 p.

AYORINDE, Christine. *Afro-Cuban Religiosity, Revolution, and National Identity*, Gainesville, University Press of Florida, 2004, 283 p.

BARNET, Miguel. *Afro-Cuban Religions*, Princeton, Markus Wiener Publishers, 2001, 160 p.

BETTO, Frei. *Entretiens sur la religion avec Fidel Castro*, Montréal, Bellarmin, 1986, 267 p.

BIGO, Pierre. *L'Église et la révolution du Tiers-Monde*, Paris, Presses universitaires de France, 1974, 284 p.

BOBES, Velia Cecilia et al. *Cuba : sociedad, cultura y politica en tiempos de globalización*, Bogotá, Centre Editorial Javeriano, 2003, 202 p.

BROCK, Lisa. *Between race and empire : African-Americans and Cubans before the Cuban Revolution*, Philadelphia, Temple University Press, 1998, 298 p.

BROWN, David H. *Santería Enthroned : Art, Ritual, and Innovation in an Afro-Cuban Religion*, Chicago, University Press of Chicago, 2003, 413 p.

BUNCK, Julie M. *Fidel Castro and the Quest for a Revolutionary Culture in Cuba*, Pennsylvania, Pennsylvania University Press Park, 1994, 254 p.

CABRERA, Lydia. *La forêt et les dieux*, Paris, Jean-Michel Place, 2003, 603 p.

CASAL, Lourdes. *Revolution and Race : Blacks in Contemporary Cuba*, Wilson Center: Latin American Program, Washington DC, 1979, 29 pages.

CASTELLANOS, Jorge et Isabel CASTELLANOS. *Cultura afrocubana I El negro en Cuba 1492-1844*, Miami, Ediciones Universal, 1988, 369 pages.

CASTRO, Fidel. 2002. «Cuba construye el socialismo y defiende la revolución. A 30 años del Moncada», discours transcrit par Eusebio Tapia, Bolivie, Ediciones Qhanachauri, 2002, 39 p.

CASTRO, Fidel. *Humanismo revolucionario : 4 piezas de oratoria*, La Habana, Editorial Tierra Nueva, 1959, 120 p.

CASTRO, Fidel, *L'Histoire m'acquittera*, La Havane, Institut du livre, 1967, 170 p.

CASTRO, Fidel, *Revolutionary struggle 1947-1958*, Cambridge, MIT Press, 1972, 471 p.

CARDONNEL, Jean. *L'Homme chrétien et l'Homme marxiste*, Paris, La Palatine, 1964, 268 p.

CASTRO, Fidel. *Bilan de la révolution cubaine*, Paris, Éditions Maspéro, 1976, 340 p.

CHOMSKY, Aviva et al. *The Cuba reader : history, culture, politics*, Durham, Duke University Press, 2003, 723 p.

CLARK, Juan. *Religious Repression in Cuba*, North-South Center for the Cuban Studies Project of the Institute of Interamerican Studies, 1986, 115 pages.

COLE, Ken. *Cuba: from Revolution to development*, London, Pinter, 1998, 174 p.

CORS SANDOVAL, Mercedes. *Worldview, the Orichas, and Santería: Africa to Cuba and Beyond*, Gainesville, University Press of Florida, 2007, 400 p.

CORSE, Theron. *Protestants, Revolution and the Cuba-U.S. Bond*, Gainesville, University Press of Florida, 2007, 208 p.

CORTEN, André. *Le pentecôtisme au Brésil : émotion du pauvre et romantisme théologique*, Paris, Karthala, 1995, 307 p.

CORTEN, André. *Misère, religion et politique en Haïti : diabolisation et mal politique*, Paris, Karthala, 2001, 245 p.

- DANIEL, Yvonne. *Rumba : Dance and Social Change in Contemporary Cuba*, Bloomington, Indiana University Press, 1995, 208 p.
- DEL AGUILA, Juan M. *Cuba, Dilemmas of a Revolution*, Boulder, Westview Press, 1994, 212 p.
- DE LA FUENTE, Alejandro. *A nation for all. Race, Inequality, and Politics in Twentieth Century Cuba*, Chapel Hill & London, The University of North Carolina Press, 2001, 449 p.
- DE LA TORRE, Miguel A. *Santería. The Beliefs and Rituals of Growing religion in America*, Cambridge, William B. Eerdmans Publishing Company, 2004, 246 p.
- DESROCHE, Henri. *Marxisme et religions*, Paris, Presses universitaires de France, 1962, 125 p.
- DIANTEILL, Erwan. *Des dieux et des signes*, Paris, Écoles des hautes études en sciences sociales, 2000, 381 p.
- DIANTEILL, Erwan. *La modernité rituelle*, Paris, L'Harmattan, 2004, 297 p.
- DIANTEILL, Erwan. *Le savant et le santero : Naissance de l'étude scientifique des religions afro-cubaines (1906-1954)*, Paris, Publications de l'Équipe de recherche de l'Université de Paris-VIII, 1995, 174 p.
- DOLGOFF, Sam. *The Cuban revolution : a critical perspective*, Montréal, Black Rose Books, 1976, 199 p.
- DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse; le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France, 1960, 647 p.
- DZIDZIEBYO, Anani. *The Position of Black in Brazilian and Cuban society*, London, Minority Rights Group, 1979, 28 p.
- EARLY, James. *Afro-Cuban Voices : on Race and Identity in Contemporary Cuba*, Gainesville, University Press of Florida, 2000, 312 p.
- FAGEN, Richard R. *The Transformation of Political Culture in Cuba*, Stanford, Stanford University Press, 1976, 271 p.
- FERNANDEZ, Damián. *Cuba : Politics of Passion*, Texas, University of Texas Press, 2000, 192 p.

FERNANDEZ, Manuel. *Religion y Revolucion en Cuba : 25 Amos Lucha Ateista*, Miami, Saete Ediciones, 1984.

FERNANDEZ OLMOS, Margarite. *Creole religion of the Caribbean : an introduction from Vodou and Santería to Obeah and Espiritismo*, New York, New York University Press, 2003, 262 p.

FERAUDY ESPINO, Heriberto. *Irna : un encuentro con la santería, el espiritismo y el Palo Monte*, Santo Domingo, Editora Manatí, 2002, 182 p.

GUEVARA, Ernesto. *Le socialisme et l'Homme*, Paris, La Découverte, 1987, 132 p.

GUEVARA, Ernesto et Fidel CASTRO. *Socialisme et l'Homme a Cuba*, Atlanta, Pathfinder Press, 1960, 134 p.

GONZALEZ, Michelle A. *Afro-cuban Theology : Religion, Race, Culture and identity*, Gainesville, University Press of Florida, 2006, 191 pages.

GONZALEZ, Reinol. *Y Fidel creo punto X*, Miami, Saete Ediciones, 1987, 313 p.

HAGEDORN, Katherine J. *Divine Utterances : The Performance of Afro-Cuban Santería*, Washington DC, Smithsonian Institution Press, 2001, 295 pages.

HARNECKER, María. *Fidel Castro : Del Moncada a la victoria*, Caracas, Ediciones Cantauro, 1986, 121 p.

HENKE, Holger. *Modern political culture in the Caribbean*, Kingston, University of the West Indies Press, 2003, 455 p.

HERBERT, Lionel. *Revolution in Cuba : an essay in understanding*, New York, Scribner, 1975, 468 p.

HERNANDEZ, Rafael. *Looking at Cuba : Essays on Culture and Civil Society*, Gainesville, University Press of Florida, 2003, 176 p.

HERRERA, Rémy. *Cuba révolutionnaire*, Paris, L'Harmattan, 2003, 346 p.

HUBERMAN, Leo et Paul M. SWEEZY. *Cuba. Anatomy of a Revolution*, New York, Monthly Review Press, 1968, 208 p.

HURBON, LAËNNEC. *Le phénomène religieux dans la Caraïbe*, Montréal, Centre international de documentation et d'information haïtienne, caraïbienne et afro-canadienne, 1989, 364 p.

IBARRA, Jorge. *José Martí : dirigente e ideologo revolucionario*, Mexico, Editorial Nuestro Tiempo, 1981, 237 p.

IBARRA, Jorge. *Prologue to revolution, Cuba 1898-1958*, Boulder, Lynne Rienner Publishers, 1998, 231 p.

JAMES FIGAROLA, Joel. *Los sistemas magicos-religiosos cubanos : principios rectores*, Caracas, Editorial UNESCO, 1999.

JANZ, Denis R. *World Christianity and Marxism*, New York, Oxford University Press, 1998, 188 pages.

KIRK, John M. *Between God and the Party. Religion and Politics in Revolutionary Cuba*, Tampa, University of South Florida Press, 1988, 231 p.

KIRK, John M. *José Martí, Mentor of the Cuban Nation*, Gainesville, University Press of Florida, 1984, 201 p.

KIRK, John M. *Cuba : Twenty-Five Years of Revolution, 1959-1984*, Oxford, Greenwood Publishing Group, 1985, 480 p.

KIRK, John M. *Cuba in the International System*, New York, Palgrave Macmillan, 1995, 294 p.

KIRK, John M. et Leonardo Padura FUENTES. *Culture and the Cuba Revolution : conversation in Havana*, Gainesville, University Press of Florida, 2001, 188 p.

LACHATEÑARÉ, Romulo. *El sistema religioso de los afrocubanos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1992, 414 p.

LE BRAS, Gabriel. *Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises*, Paris, Presses universitaires de France, 1955, 391 p.

LÓPEZ, Alfred J. *José Martí and the Future of Cuban Nationalisms*, Gainesville, University Press of Florida, 2006, 192 p.

LÖWY, Michael. *The War of Fods : Religion and Politics in Latin America*, New York, Verso, 1996, 163 pages.

MARTÍ, José. *Our America : Writings on Latin America and the struggle for Cuban independence*, New York, Monthly Review Press, 1977, 448 p.

- MARTINEZ, Juan A. *Cuban Art and National Identity*, Gainesville, University Press of Florida, 1994, 189 p.
- MARY, André. *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2000, 224 p.
- MATIBAG, Eugenio. *Afro-Cuban Experience*, Gainesville, University Press of Florida, 2001, 320 p.
- MIGUEL BONINO, José. *Christians an Marxists : the mutual challenge to revolution*, London, Hodder and Stoughton, 1976, 157 p.
- MILLS, Charles W. *Blackness Visible : Essays on Philosophy and Race*, Ithaca, Cornell University Press, 1998, 224 p.
- MOORE, Carlos. *The Blacks and Africa*, Los Angeles, Center for Afro-American Studies University of California, 1998, 471 p.
- MOORE, Robin. *Music and Revolution : Cultural change in socialist Cuba*, Berkeley, University of California Press, 2006, 350 p.
- MORALES FUNDORA, Sandra. *El negro y su representación social*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2001, 106 p.
- NIEDERGANG, Marcel. *1959 : Castro prend le pouvoir*, Paris, Éditions du Seuil, 255 p.
- OKPEWHO, Isodore. *The African Diaspora : African origins and New World identities*, Bloomington, Indiana University Press, 1999, 566 p.
- OSÍO CABRICES, Rafael. *Salitre en el corazon. La vida cotidiana en la Cuba del siglo XXI*, Caracas, Editorial Debate, 2003, 131 p.
- ORTIZ, Fernando. *Cuban Festivals : a Century of Afro-Cuban Culture*, Kingston, Ian Randle Pub., 2001, 220 p.
- ORTIZ, Fernando. *Estudios etnosociológicos*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1991, 280 p.
- ORTIZ, Fernando. *Etnia y Sociedad*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1993, 287 p.

ORTIZ, Fernando. *El pueblo cubano*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 1993, 287 p.

ORTIZ, Fernando. *Santería : an African religion in America*, Boston, Beacon Press, 1988, 189 p.

PARKER, Richard. *Cuba : A Story of Revival*, ACW Press, 2003.

PATTNAYAK, Satya R. et al. *Organized Religion in the Political Transformation of Latin America*, Lanham, University Press of America, 1995, 239 pages.

PEREZ STABLE, Marifeli. *The Cuban Revolution : Origins, Course and Legacy*, New York, Oxford University Press, 1994, 272 p.

PEREZ SARDUY, Pedro. *Afro-Cuban Voices : On Race and Identity in Contemporary Cuba*, Gainesville, University Press of Florida, 200 p.

RODRIGUEZ-MANGUAL, Edna M. *Lydia Cabrera and the Construction of an AfroCuban Cultural Identity*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2004, 199 pages.

SANEY, Isaac. *Cuba : a Revolution in Motion*, New York, Zed Books, 2004, 240 p.

SCHUON, Frithjof. *Approches du phénomène religieux*, Paris, Le Courrier du livre, 1984, 185 p.

SHORT, Margaret I. *Law and religion in Marxist Cuba : a Human Rights Inquiry*, New Brunswick, Transaction, 1993, 209 p.

THALES, Max-Raymond. *Cuba : la révolution incomprise ou la radicalisation conjoncturelle (1959-1962)*, Montréal, Presses de l'Université du Québec, 1980, 164 p.

TOTOWA, Eddy. *Understanding Marxism*, New Jersey, Rowman and Littlefield, 1979, 157 pages.

TRENTO, Angelo. *Castro et la Révolution cubaine*, Paris, Casterman, 1988, 127 p.

TRETO, Raúl Gomez. *The Church and Socialism in Cuba*, Maryknoll, Orbis, 1989.

TURNER, Denys. *Marxism and Christianity*, Oxford, Blackwell, 1983, 256 p.

WADE, Peter. *Race and Ethnicity in Latin America*, London, Pluto Press, 1997, 96 p.

WEBER, Max. *Sociologie des religions*, Paris, Éditions Gallimard, 1996, 545 p.

WEDEL, Johan. *Santería Healing*, Gainesville, University Press of Florida, 2004, 209 p.

WEST, Allan. *Tropic of History : Cuba imagined*, Westport, Bergin Garvey, 1997, 214 p.

WILLIAMS, Rowan et al. *Theology and the political : the new debate*, Durham, Duke University Press, 2005, 476 pages.

WIRTZ, Kristina. *Ritual, Discourses and Community in Cuban Santería : Speaking a Sacred World*, Gainesville, University Press of Florida, 2007, 288, pages

MÉMOIRES OU THÈSES

BERTAZZO, Diane. 1994. « Art cubain actuel ». Mémoire de maîtrise, Montréal, Université du Québec à Montréal, 1994, 39 p.

REVUES SCIENTIFIQUES

AGYEMAN, Opoku. «The Supermarxists and Pan-Africanism», in *Journal of Black Studies*, vol. 8, no. 4, juin 1978, pp. 489-510.

AGUIRRE, Benigno E. « Social Control in Cuba », dans *Latin American Politics and Society*, vol. 44, no. 2, été 2002, pp. 67-98.

ARGYRIADIS, Kali. « Des Noirs sorciers aux *babalaos*. Analyse du paradoxe du rapport à l'Afrique à La Havane », dans *Cahiers d'études africaines*, vol. 160 [en ligne] <http://etudesafricaines.revues.org/document43.html?format=print> (page consultée le 22 mai 2007).

ARGYRIADIS, Kali. « Le tourisme religieux à La Havane et l'accusation de mercantilisme », dans *Religions afro-américaines : nouveaux terrains, nouveaux enjeux*, atelier 31, 2007 [en ligne] <http://ateliers.revues.org/document672.html> (page consultée le 25 mai 2008).

ARGYRIADIS, Kali et Stefania CAPONE. « Cubanía et *Santería* : Les enjeux politiques de la transnationalisation religieuse », dans *Civilisations*, 2004, vol. 51, n° 1-2, p. 81-137.

ARNEDO, Miguel. «Arte Blanco con Motivos Negros: Fernando Ortiz's Concept of Cuban National Culture and Identity», in *Bulletin of Latin American Research*, vol. 20, no. 1, 2001, pp. 88-101.

ARNEDO-GÓMEZ, Miguel. « El concepto de las literaturas heterogéneas de Antonio Cornejo Polar y la poesía negrista cubana de los 1930 », dans *Revista de crítica literaria latinoamericana*, année 32, no 63-64, 2006, pp. 87-103.

ATWOOD MASON, Michael. «"I Bow My Head to the Ground": The Creation of Bodily Experience in a Cuban American *Santería* Initiation», in *The Journal of American Folklore*, vol. 107, no. 423, hiver 1994, pp. 23-39.

BASAIL RODRÍGUEZ, Alain et Yoimy CASTEÑADAS SEIJAS. « Conflictos y Cambios de Identidad Religiosa en Cuba », dans *Convergencia*, Mexico, Universidad Autónoma del Estado de México, 6^e année, no. 20, pp. 173-195.

BASCOM, William R. «The Focus of Cuban Santería», in *Southwestern Journal of Anthropology*, vol. 6, no. 1, printemps 1950, pp. 64-68.

BETTELHEIM, Judith. «Negotiations of Power in Carnival Culture in Santiago de Cuba», in *African Arts*, vol. 24, no. 2, special issue: Memorial to Arnold Rubin, part I, avril 1991, pp. 66-75, 91-92.

BLUE, Sarah A. « The Erosion of Racial Equality in the Context of Cuba's Dual Economy », dans *Latin American Politics and Society*, vol. 49, no. 3, automne 2007, pp. 35-68.

BRANDON, George. «The Uses of Plants in Healing in an Afro-Cuban Religion, Santería», in *Journal of Black Studies*, vol. 22, no. 1, septembre 1991, pp. 55-76.

BRANDON' George. « Hierarchy without a head: Observations on changes in the social organization of some afroamerican religions in the United States, 1959-1999 with special reference to santería », dans *Sciences sociales de religions*, no. 117, janvier-mars 2002, pp. 151-174.

BRODY, Jeanne. « Que viva Chango : Afro-Cuban Syncretic Cults and Culture in Cuba », dans *Textes d'anthropologie urbaine offerts à Jacques Gutwirth, réunis par Colette Pétonnet et Yves Delaporte*, Paris, L'Harmattan, 1993m pp. 139-153.

CARR, Barry. « Identity, Class, and Nation : Black Immigrant Workers, Cuban Communism, and the Sugar Insurgency, 1935-1934 », dans *The Hispanic American Historical Review*, vol. 78, no. 1, février 1998, pp. 83-116.

CHILDS, Matt D. « Expanding Perspectives on Race, Nation, and Culture in Cuban History », dans *Latin American Research Review*, vol. 39, no. 1, 2004, pp. 286-301.

CRAHAN, Margaret E. « Salvation through Christ or Marx: Religion in Revolutionary Cuba », dans *Journal of Interamerican Studies and World Affairs*, vol. 21, no.1, février 1979, pp. 156-184.

CRAHAN, Margaret E. « Religion and Revolutionary Institutionalization », dans *Journal of Latin American Studies*, vol. 17, no. 2, novembre, 1985, pp. 319-340.

CORTEN, André. « Instruments de l'impérialisme ou culture populaire? Explosion des pentecôtismes africains et latino-américain ». *Le Monde Diplomatique*, décembre 2001, p. 22-23.

DAVIS, Darien J., « Nationalism and Civil Rights in Cuba : A Comparative Perspective, 1930-1960 », dans *The Journal of Negro History*, vol. 83, no. 1, hiver 1998, pp. 35-51.

DE FERRARI, Guillermina. « Cuba : a Curated Culture », dans *Journal of Latin American Cultural Studies*, vol. 16, no. 2, août 2007, pp.219-140.

DE LA FUENTE, Alejandro. « Race, National Discourse, and Politics in Cuba : An Overview », dans *Latin American Perspectives*, vol. 25, no. 3, 1998, pp. 43-69.

DE LA FUENTE, Alejandro. « Myths of Racial Democracy : Cuba, 1900-1912 », dans *Latin American Research Review*, vol. 34, no.3, 1999, pp. 39-73.

DEL REY ROA, Annet et Yalaxy CASTAÑEDA MACHE. « El reavivamiento religioso en Cuba », dans *Temas*, no, 31, octobre-décembre 2002, pp. 93-100.

DIANTEILL, Erwan. « Kongo à Cuba. Transformation d'une religion africaine », dans *Science sociale des religions*, no. 117, 2002, pp. 59-80.

DIANTEILL, Erwan. « Pierre Bourdieu et la religion. Synthèse critique d'une synthèse critique », dans *Science sociale des religions*, no. 118, 2002, pp. 5-19.

DUANY, Jorge. «Review: After the Revolution: The Search for Roots in Afro-Cuban Culture», in *Latin American Research Review*, vol. 23, no. 1, 1988, pp. 244-255.

DUMOUCHEL, Paul. « La religion comme problème politique », dans *Revue du Mauss*, no. 22, 2003/2, pp. 236-247.

FANCELLO, Sandra. Compte rendu de « La religion à La Havane. Actualité des représentations et des pratiques culturelles havanaises », dans *Cahiers d'études africaines*, no. 171 [en ligne] <http://etudesafriaines.revues.org/document1529.html?format=print> (page consultée le 15 mars 2008).

FERACHO, Lesley. «Arrivals and Farewells: The Dynamics of Cuban Homespace through African Mythology in Two Elegua Poems by Nancy Morejón», in *Hispania*, vol. 83, no. 1, mars 2000, pp. 51-58.

FERNANDEZ, Sujatha. « Fear of Black Nation : Local Rappers, Transnational Crossings, and State Power in Contemporary Cuba », dans *Anthropological Quarterly*, vol. 76, no. 4, automne 2008, pp. 575-608.

FOURQUET, François. « Une religion mondiale », dans *Revue du Mauss*, no. 19, 2002/1, pp. 25-38.

HELG, Aline. « Race and Black Mobilization in Colonial and Early Independent Cuba: A Comparative Perspective », dans *Ethnohistory*, vol. 44, no. 1, 1997, pp. 53-74.

HENNESSY, C.A.M. « The Roots of Cuban Nationalism », dans *International Affairs*, vol. 39, no. 3, juillet 1963, pp. 345-359.

HERNANDEZ, Rafael et al. « Political Culture and Popular Participation in Cuba », dans *Latin American Perspective*, no.18, 1991, pp. 38-54.

JACQUES, Daniel. « Furet, la révolution et nous », dans *Politiques et sociétés*, vol. 22, no. 3, 2003, pp.99-118.

KARNOOUIH, Lorraine. « Cuba : la pédagogie des héros », dans *Outre – Terre*, no. 12, 2005, pp. 301-311.

KARNOOUIH, Lorraine. « À propos de la permanence et du changement dans la Cuba contemporaine : un essai sur la "Période spéciale" », dans *Outre – Terre*, no. 1, 2007, pp.337-344.

LAPLANTINE, François. «Penser anthropologiquement la religion», dans *Anthropologie et sociétés*, vol.27, no.1, 2003, pp.11-33.

LEFEVER, Harry G. «When the Saints Go Riding in: Santeria in Cuba and the United States», in *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 35, no. 3, septembre 1996, pp. 318-330.

LUX, William R. «Black Power in the Carribean», in *Journal of Black Studies*, vol. 3, no. 2, décembre 1972, pp. 207-225.

MARTÍNEZ-ECHAZÁBAL, Lourdes. « Mestizaje and the Discourse of National/Cultural Identity in Latin America, 1845-1959 », dans *Latin American Perspectives*, vol. 25, no. 3, mai 1998, pp. 21-42.

MATIBAG, Eugenio. « Afro-Cuban Religious Experience: Cultural Reflections in Narrative », dans *Hispania*, vol. 80, no. 2, mai 1997, pp.310-311.

MILLER, Ivor. « A Secret Society Goes Public : The Relationship between Abakúa and Cuban Popular Culture », dans *African Studies Review*, vol. 43, no. 1, avril 2000, pp. 161-188.

MILLER, Ivor L. «Religious Symbolism in Cuban Political Performance», in *The Drama Review*, vol. 44, no. 2, été 2000, pp. 30-55.

MOORE, Robin. « Representations of AfroCuban Expressive Culture in the Writings of Fernando Ortiz », in *Latin American Music Review/Revista de Música Latinoamericana*, vol. 15, no. 1, Printemps-Été 1994, pp. 32-54.

MOORE, Robin. « Black Music in a Raceless Society: AfroCuban Folklore and Socialism », dans *Estudios Cubanos*, no. 37, 2006, pp. 1-32.

MORENO VEGA, Marta. «Interlocking African Diaspora Cultures in Work of Fernando Ortiz», in *Journal of Black Studies*, vol. 31, no. 1, septembre 2000, pp. 39-50.

NODAL, Roberto. «The Black Man in Cuban Society: From Colonial Times to the Revolution», in *Journal of Black Studies*, vol. 16, no. 3, mars 1986, pp. 251-267.

ORTIZ, Fernando et Fernando FERNANDEZ. « Cuba, Martí and the Race Problem », dans *Phylon*, vol. 3, no. 3, 192, pp. 250, 253-276.

OTERO, Gerardo et Janice O'BRYAN. « Cuba in Transition? The Civil Sphere's Challenge to the Castro Regime », dans *Latin American Politics ad Society*, vol. 44, no. 4, hiver 2002, pp. 29-57.

PACINI HERNANDEZ, Deborah. «Dancing with the Enemy: Cuban Popular Music, Race, Authenticity, and the World-Music Landscape», in *Latin American Perspectives*, vol. 25, no.3, mai 1998, pp. 110-125.

PACINO HERNANDEZ, Deborah et Reebee GAROFALO. «Hip Hop in Havana: Rap, Race and National Identity in Contemporary Cuba», in *Journal of Popular Music Studies*, no. 11-12, 1999, pp. 18-47.

PÉREZ y MENA, Andrés I. «Cuban *Santería*, Hatian Vodun, Perto Rican Spiritualism: A Multiculturalist Inquiry into Syncretism», in *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 37, no. 1, mars 1998, pp. 15-27.

RAMÍREZ CALZADILLA, Jorge. « Religión, sultura y sociedad en Cuba », no. 52m 1997, pp. 139-153

RUCKER, Walter. «Conjure, Magic, and Power: The Influence of Afro-Atlantic Religious Practices on Slave Resistance and Rebellion», in *Afro-Atlantic Religious Practices*, vol. 32, 2001, pp. 84-103.

RUF, Elizabeth. «¡Qué Linda es Cuba!: Issues of Gender, Color, and Nationalism in Cuba's Tropicana Nightclub Performance», in *The Drama Review*, vol. 41, no. 1, printemps 1997, pp. 86-105.

SCUBLA, Lucien. « Les Hommes peuvent-ils se passer de toute religion ? », dans *Revue du Mauss*, no. 22, 2003/2, pp. 90-117.

SERRA, Ana. *The « New Man » in Cuba: Culture and Identity in the Revolution*, Gainesville, University Press of Florida, 2007, 224 p.

SMALLWOOD, Lawrence L. «African Cultural Dimensions in Cuba», in *Journal of Black Studies*, vol. 6, no. 2, décembre 1975, pp. 191-199.

SUNDIATA, Ibrahim K. «Africanity, Identity and Culture», in *Issue: A Journal of Opinion*, vol. 24, no. 2, African [Diaspora] Studies, 1996, pp. 13-17.

TANNENBAUM, Frank. «Castro and Social Change», in *Political Science Quarterly*, vol. 77, no. 2, juin 1962, pp. 178-204.

TAPIA-VALDES, Jorge. « Cuba Constitucional », dans *Nueva Sociedad*, no. 28, janvier-février 1977, pp. 87-101.

TISHKEN, Joel E. «Ethnic vs. Evangelical Religions: Beyond Teaching the World Religion Approach», in *The History Teacher*, vol. 33, no. 3, mai 2000, pp. 303-320.

VALDÉS-CRUZ, Rosa. «The Black Man's Contribution to Cuban Culture», in *The Americas*, vol. 34, no. 2, octobre 1977, pp. 244-251.

WAYNE LEACH, Colin. « Democracy's Dilemma: Explaining Racial Inequality in Egalitarian Societies », dans *Sociological Forum*, vol. 17, no. 4, décembre 2002, pp. 681-696.

WEST-DURÁN, Alan. « Rap's Diasporic Dialogues: Cuba's Redefinition of Blackness », in *Journal of Popular Music Studies*, vol. 16, avril 2004, pp. 4-39.

WILLAIME Jean-Paul. « La religion : un lien social articulé au don », dans *Revue du Mauss*, no 22, 2003/2, pp. 248-269.

WILLIAMS, Eric. « The Contemporary Pattern of Race Relations in the Caribbeans », dans *Phylon*, vol. 16, no. 4, 1955, pp. 367-379.

WINOCUR, Marcos. « Les calculs politiques de la bourgeoisie face à la révolution de Fidel Castro », dans *Le mouvement social*, no. 194, 2001/1, pp. 25-37.

ACTES DE COLLOQUE

AMNESTY INTERNATIONAL. « Cuba : une répression massive frappe l'opposition » [en ligne]
<http://www.amnesty.org/fr/library/asset/AMR25/008/2003/fr/a1515986-d70e-11dd-b0cc-1f0860013475/amr250082003fr.pdf> (page consultée le 11 novembre 2008)

Capítulo VII – Derecho a la libertad religiosa y de culto, Comisión interamericana de derechos humanos [en ligne] <http://www.cidh.org/contryrep/Cuba83sp/capitulo7.htm> (page consultée le 14 août 2006).

Constitution cubaine de 1940 [en ligne]
<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Cuba/cuba1940.html> (page consultée le 5 mars 2008).

Constitution cubaine de 1976 [en ligne]
<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Cuba/cuba1976.html> (page consultée le 5 mars 2008).

Constitution cubaine de 1976 avec les réformes de 2002 [en ligne]
<http://pdba.georgetown.edu/Constitutions/Cuba/cuba2002.html> (page consultée le 5 mars 2008).

Declaraciones de la Habana (Primera y Segunda), Le parti communiste cubain, 2 septembre 1960 et 4 février 1962 [en ligne]

http://www.pcc.ca/pccweb/documentos/declaraciones_habana.php (page consultée le 16 mars 2007).

Déclaration universelle des droits de l'homme, Organisation des Nations Unies [en ligne] <http://www.un.org/french/aboutun/dudh.htm> (page consultée le 27 février 2008).

Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, el parque Cespedes, de Santiago de Cuba, el 1ro de enero de 1959 [en ligne] <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/f010159e.html> (page consultée le 7 janvier 2008).

Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, en la plaza de la ciudad de Camagüey, el 4 de enero de 1959 [en ligne] <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/f040159.html> (page consultée le 7 janvier 2008).

Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, en la ciudad de Santa Clara, el 6 de enero de 1959 [en ligne] <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/c060159e.html> (page consultée le 7 janvier 2008).

Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, desde el balcon de la sociedad « El progreso », de Sancti Spiritus, Las Villas, el 6 de enero de 1959 [en ligne] <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/f060159e.htm> (page consultée le 7 janvier 2008).

Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, primer ministro del gobierno revolucionario, en el desfile efectuado en la plaza civica, el 2 de enero de 1961 [en ligne] <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/f020161e.html> (page consultée le 22 janvier 2008).

Discurso pronunciado por el comandante Fidel Castro Ruz, primer secretario del comite central del Partido comunista de Cuba y primer ministro del gobierno revolucionario, en la claudura del Primer congreso nacional de educacion y cylytra, efectuado en el teatro de la CTC, el 30 abril de 1971 [en ligne] <http://www.cuba.cu/gobierno/discursos/1959/esp/f300471e.html> (page consultée le 23 janvier 2008).

Estatutos del partido comunista de Cuba, Le parti communiste cubain [en ligne] <http://www.pcc.cu/pccweb/documentos/estatutos> (page consultée le 16 mars 2007).

Ley 88 de Protección de la Independencia Nacional y la Economía de Cuba [en ligne] <http://cubanet.org/ref/dis/021699.htm> (page consultée le 27 février 2008).

Ley no. 62, dans *Código penal de Cuba* [en ligne] http://cubanet.org/ref/dis/penal_2.htm (page consultée le 27 février 2008).

ORGANISATION DES NATIONS UNIES. *Observations finales du Comité contre la torture : Cuba. 21/11/97* [en ligne] <http://www.unhchr.ch/tbs/doc.nsfSymbol/A.53.44.pparas.101-118.Fr?Opendocument> (page consultée le 27 février 2008)

ORGANISATION DES NATIONS UNIES. *Situation des droits de l'homme à Cuba*, 26 janvier 2006 [en ligne] <http://daccessdds.un.org/doc/UNDOC/GEN/G07/105/24/PDF/G0710524.pdf?OpenElement> (page consultée le 26 février 2008)

PARTIDO COMUNISTA DE CUBA. *Estatutos del partido comunista de Cuba* [en ligne] <http://www.pcc.cu/pccweb/documentos/estatutos/> (page consultée le 16 mars 2007).

PARTIDO COMUNISTA DE CUBA. *Primera Declaración de La Habana*, 2 septembre 1960 [en ligne] <http://www.pcc.cu/pccweb/documentos/estatutos/> (page consultée le 16 mars 2008).

SITES INTERNET

Composition de l'assemblée nationale du pouvoir populaire [en ligne] <http://www.parlamentocubano.cu/espanol/legislatura7/conten.htm> (page consultée le 10 mars 2008).

FERRER RAMIREZ, Darsi. « Percepción sobre la problemática racial » [en ligne] <http://www.cubademocraciayvida.org/web/article.asp?artID=7863> (page consultée le 23 janvier 2009).

GONZALES SUAREZ, Lisanka. « À Cuba, il n'y a pas d'opposition mais une contre-révolution stimulée et payée », dans *Granma internacional*, 1^{er} avril 2005 [en ligne] <http://www.granma.cu/frances/2005/abril/vier1/14espe.html> (page consultée le 26 février 2008)

Orishas. « A lo Cubano », *A lo Cubano*, septembre 1999, paroles [en ligne] <http://www.letrascanciones.org/orishas/a-lo-cubano/a-lo-cubano.php> (page consultée le 18 avril 2008).

Orishas. « Canto para elewa y changó », *A lo Cubano*, septembre 1999, paroles [en ligne] <http://www.letrascanciones.org/orishas/a-lo-cubano/canto-para-elewa-y-chango.php> (page consultée le 18 avril 2008).

Orishas. « Orishas llegó », *A lo Cubano*, septembre 1999, paroles [en ligne] <http://www.letrascanciones.org/orishas/a-lo-cubano/orishas-llego.php> (page consultée le 18 avril 2008).

PARANAGUA, Paulo A. « L'élection de M. Obama ravive le débat racial à La Havane », dans *Le Monde*, 2 janvier 2009 [en ligne] http://www.lemonde.fr/ameriques/article/2009/01/02/l-election-de-m-obama-ravive-le-debat-racial-a-la-havane_1137178_3222.html (page consultée le 23 janvier 2009).

REPORTERS SANS FRONTIÈRES. « Nouvelle vague de répression à Cuba : Reporters sans frontières demande l'intervention de la présidence britannique de l'Union européenne », 29 août 2005 [en ligne] http://www.rsf.org/imprimer.php3?id_article-14802 (page consultée le 27 février 2008).

« Santeria » [en ligne] <http://religiousmovements.lib.virginia.edu/nrms/santeria.html> (page consultée le 21 janvier 2005).

VÁSQUEZ DÍAZ, René. « Fallait-il sanctionner Cuba? », dans *Le Monde diplomatique*, février 2004, p. 23 [en ligne] <http://www.monde-diplomatique.fr/imprimer/11014/81f9d740ac> (page consultée le 26 février 2008).

Gouvernement cubain [en ligne] http://www.cubagob.cu/otras_info/minfar/doctrina/bpd.htm (page consultée le 27 février 2008).

University Museum of Cultural Heritage [en ligne] http://www.ukm.uio.no/utstillinger/santeria/english/omsant_side6e.html (page consultée le 28 janvier 2008).