



**HAL**  
open science

## Religions et croyances populaires dans Biografía de un cimarrón de M. Barnet.

Jean-Pierre Tardieu

► **To cite this version:**

Jean-Pierre Tardieu. Religions et croyances populaires dans Biografía de un cimarrón de M. Barnet. : Du refus à la tolérance.. Caravelle. Cahiers du monde hispanique et luso-brésilien, 1984, 43, pp.43 - 67. 10.3406/carav.1984.1683 . hal-04050007

**HAL Id: hal-04050007**

**<https://hal.univ-reunion.fr/hal-04050007>**

Submitted on 29 Mar 2023

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Distributed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial - NoDerivatives 4.0 International License

Religions et croyances populaires dans *Biografía de un cimarrón* de  
M. Barnet. Du refus à la tolérance

Jean-Pierre Tardieu

---

**Citer ce document / Cite this document :**

Tardieu Jean-Pierre. Religions et croyances populaires dans *Biografía de un cimarrón* de M. Barnet. Du refus à la tolérance.  
In: Cahiers du monde hispanique et lusobrasilien, n°43, 1984. pp. 43-67;

doi : <https://doi.org/10.3406/carav.1984.1683>

[https://www.persee.fr/doc/carav\\_0008-0152\\_1984\\_num\\_43\\_1\\_1683](https://www.persee.fr/doc/carav_0008-0152_1984_num_43_1_1683)

---

Fichier pdf généré le 13/05/2018

# Religions et croyances populaires dans *Biografía de un cimarrón* de M. Barnet.

## Du refus à la tolérance

PAR

**Jean-Pierre TARDIEU**

*Ecole Normale Supérieure d'Abidjan*



L'un des thèmes préférés de la recherche ethnologique actuelle est l'analyse du substrat africain et de son évolution dans les Caraïbes, qui a donné lieu à de nombreuses publications et à quelques colloques patronnés par l'UNESCO. Mais on n'a peut-être pas assez insisté sur un fait historique qui a pris une grande importance dès le début de l'esclavage des Noirs aux Caraïbes : la fuite des esclaves et leur tentative de créer des structures autonomes, phénomène qui a pris le nom de « marronnage ». Les « cimarrones » ont donné lieu à bien des inquiétudes aux gouvernements espagnols jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, c'est-à-dire jusqu'à l'abolition de l'esclavage. Certes des études monographiques ont été faites, comme « The history of the Maroons » de R.C. Dallas, parue dès 1809 à Londres et qui traite du cas de la Jamaïque anglaise. J. Fouchard, en 1972, donc beaucoup plus tard, a écrit « Les marrons de la liberté », où il expose les vellétés de liberté qui animaient les esclaves des Antilles françaises. Il ne manque pas d'autres articles qui présentent des études plus partielles ou plus spécialisées (\*). Mais le besoin se faisait sentir d'une œuvre de portée générale. Richard Price a comblé partiellement cette lacune

---

(\*) Je me suis moi-même intéressé aux aspects historiques de ce phénomène aux XVI<sup>e</sup>, XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles dans un article paru dans le « Bulletin de l'IFAN » t. 42, série B, n<sup>o</sup> 4, intitulé : « La double marginalité du nègre marron ».

en compilant en 1973 diverses publications sous le titre original de « Maroon societies, rebel slave communities », œuvre en grande partie traduite en espagnol en 1981 sous le titre de « Sociedades cimarronas ».

Des littérateurs ont exploité ce thème, comme Alejo Carpentier qui l'a développé dans sa nouvelle « Los fugitivos » parue dans « Guerra del tiempo ». En 1975, le cubain César Leante publiait « Los guerrilleros negros » (Siglo veintiuno editores), roman élaboré à partir des documents d'archives sur les révoltes noires qui avaient d'ailleurs été mis à profit par des historiens. La même œuvre, dont l'intérêt littéraire cède le pas à la reconstitution historique, fit l'objet d'une réédition en 1982 sous le titre de « Capitán de cimarrones » (ediciones Arcos-Vergara). A la vérité, ces ouvrages ne parviennent pas à faire oublier celui publié en 1967 par le cubain Miguel Barnet : « Biografía de un cimarrón » (Instituto del Libro, La Habana). La version imprimée l'année suivante à Barcelone par les éditions Ariel (1) réparaît les nombreuses lacunes imposées par la censure étonnement puritaine de la Havane. Dans l'introduction à cette édition que j'utiliserai dans cet article, Barnet décrit sa méthode. Il a recueilli grâce à plusieurs entretiens les souvenirs d'un ancien esclave de 104 ans, du nom d'Esteban Montejo. Le résultat a bien vite dépassé le projet initial qu'il révèle dans cette même introduction :

« ... nuestro interés primordial radicaba en aspectos generales de las religiones de origen africano que se conservan en Cuba... » (p. 5).

L'œuvre est devenue un témoignage particulièrement riche qui appréhende de nombreux aspects de la vie des esclaves noirs à Cuba. Pour ma part, parmi les divers centres d'intérêt que comporte cette autobiographie à la Oscar Lewis (voir : *Los hijos de Sánchez*, 1964), je voudrais m'étendre sur celui qui avait motivé initialement l'expérience de Barnet. Et plus particulièrement sur la vision que nous offre l'œuvre au sujet des rapports de la religion chrétienne — celle des exploitateurs —, et des religions africaines — celles qu'avaient introduites les exploités.

## I. ATTITUDE D'ESTEBAN MONTEJO FACE AU CHRISTIANISME

Pour celui qui parcourt les archives coloniales espagnoles jusqu'au XIX<sup>e</sup> siècle, il est un fait qui attire l'attention : le souci de l'admi-

---

(1) Barnet (Miguel) — *Biografía de un Cimarrón*-Ediciones Ariel, Barcelona, 1968.

nistration centrale d'éduquer les esclaves dans la foi chrétienne. Pendant plus de trois siècles, les cédulas et les ordonnances royales ne cessent de donner des instructions précises à cet égard. Les divers règlements élaborés, influencés par le célèbre Code Noir français de Colbert, insistent sur un point capital : la survie et le développement économique des îles espagnoles des Caraïbes sont étroitement dépendants de l'instruction religieuse que l'on inculquera aux esclaves (2). A la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle un prêtre de la Congrégation de l'Oratoire publiera à la Havane une « Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales... » (3). Certains évêques accordent un soin particulier à l'évangélisation des esclaves, comme Fray Pablo Benigno Carrión de Málaga, évêque de Puerto Rico dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> siècle (4). Certes l'incessant afflux des esclaves « bozales » en provenance directe de l'Afrique ne rend pas la tâche facile. Mais du moins pourrait-on s'attendre à ce que les esclaves reçoivent un minimum de formation religieuse. Le témoignage d'Esteban Montejo nous est donc précieux en ce sens où il lève en partie le voile sur l'impact de la pastorale auprès des masses noires.

### I-1. *Superficialité des connaissances religieuses d'Esteban.*

Esteban n'ignore pas le rôle que joue la religion catholique pour les espagnols : « La iglesia era muy importante para los españoles », reconnaît-il. Il admet que l'instruction religieuse des Noirs est donnée tous les jours. Mais il semble qu'il n'était point fait obligation de la suivre, contrairement à ce qui se passait auparavant. Tout dépend de la bonne volonté des parents :

(2) Voir : Ordenanzas de octubre de 1528 ; Ordenanzas de 1535, 41, y 45 ; Ordenanzas de 1544 ; Capítulos de ordenanzas dirigidas a establecer las más proporcionadas providencias así para ocurrir a la deserción de negros esclavos como para la sujeción y asistencia de éstos - 27 Abril de 1768.

— Código negro carolino — Código de legislación para el gobierno moral, político y económico de los negros de la Isla Española ; Real Cédula de su Magestad sobre la Educación, Teatro y Ocupaciones de todos los Esclavos, en Todos sus dominios de Indias, e Islas Filipinas, Baxo las reglas que se expresan. 31 de Mayo de 1784.

— Reglamento sobre la Educación, Trato y Ocupaciones que deben dar a sus esclavos los Dueños y Mayordomos en esta Isla (Puerto Rico) (1826) — Texto en : Ramos (Francisco) — Prontuario de Disposiciones Oficiales — 1860, pp. 164-168.

— Reglamento de Esclavos (de Cuba) — in : Rodríguez San Pedro (Joaquin) — Legislación Ultramarina Concordada y Anotada-Tomo Segundo, Madrid, 1863.

(3) Duque de Estrada (Antonio) — Explicación de la doctrina cristiana acomodada a la capacidad de los negros bozales... por un Presbítero de la Congregación del Oratorio de la Habana — La Habana, 1979.

(4) Voir : Dávila (Arturo V). — Aspectos de una Pastoral de Esclavitud en Puerto Rico durante el siglo diecinueve : 1803-1873 — in : *La Torre*-Revista general de la Universidad de Puerto Rico, Año XXI, núms. 81-82, julio-diciembre 1973.

« Ya en esos años los niños no recibían la doctrina cristiana. Pero algunos padres habían heredado esa manía y los llevaban a la iglesia. »

Pour sa part, Esteban ne fréquente pas l'église. Il n'est d'ailleurs pas le seul : ses amis Fabás préfèrent s'adonner à la sorcellerie (p. 82).

L'on comprend dès lors la superficialité des connaissances religieuses de notre personnage tout au long de son récit. L'incompréhension de la spécificité chrétienne apparaît clairement. Ainsi Jésus-Christ est mis sur le même plan que les autres divinités. Certes, Esteban reconnaît que « estamos sujetos a un Dios : Jesucristo », mais la fin de cette phrase limite singulièrement la portée de cette reconnaissance. Qui est donc ce Dieu ? « Es del que más se habla ». Si Esteban admet la suprématie de Jésus-Christ, cela n'est pas dû à une réflexion théologique ou à un acte de foi, mais à l'acceptation d'un fait accompli et indépendant de sa propre volonté (pp. 13-14). Il ne s'exprime donc ici aucune contestation d'une situation imposée par le colonialisme. Mais il ressort que notre personnage considère l'audience du christianisme parmi les esclaves comme étant plus due à un conditionnement religieux qu'à une adhésion personnelle.

D'où le relativisme avec lequel il considère Jésus-Christ, malgré l'implantation du catholicisme. De toute évidence, la Révélation est une notion inconnue d'Esteban qui ne perçoit apparemment rien du rôle rédempteur du Christ. Pourtant l'on ne peut dire qu'il ignore absolument tout des dogmes chrétiens. Il en a entendu parler. Il les évoque même, mais avec un certain scepticisme. Ainsi, comment ne pas voir la gêne qu'il éprouve devant le mystère de l'Incarnation ? « ...ése vino de la misma Naturaleza, porque la Virgen María era señorita » (pp. 31-14). Donc en apparence la virginité de Marie est acceptée, sans que la paternité divine soit reconnue pour autant. C'est qu'Esteban devait éprouver quelque difficulté à admettre un dogme qui va contre la nature. Il se cantonne donc dans la généralité, en mettant l'origine miraculeuse du Christ sur le compte de la « Nature » : derrière elle se cache tout ce que notre personnage ne parvient pas à s'expliquer. Il reviendra sur cet aspect vers la fin de son récit : « Yo sé que Cristo es el hijo de Dios. Que vino de la naturaleza » (p. 130). Cette fois-ci, Esteban franchit le pas qui le situerait dans l'orthodoxie, mais l'affirmation « yo sé » traduit plus une acceptation sceptique qu'une conviction intime.

Le scepticisme est plus profond lors de l'évocation de la mort du Christ :

« Pero eso de la muerte está oscuro todavía. La verdad es que a él lo he visto muchas veces, pero nunca lo conocí. »

Qui plus est, Esteban accuse les Blancs de vouloir tromper les gens : « A mi entender engañaban a la gente ». Cette fois-ci, la réaction est violente, et l'incompréhension est totale. Pour une mentalité « primitive » comme celle d'Esteban, il est difficile d'admettre la mort d'un Dieu tout puissant, ou plutôt les mobiles de sa mort comme sacrifice rédempteur. D'autant plus que la superficialité de ses connaissances religieuses lui fait comprendre la mort du Christ comme une sorte de règlement de comptes entre plusieurs factions juives, version qui n'est pas très éloignée de celle de certains historiens :

« El Júa (Judas dans la tradition populaire cubaine) venía siendo el enemigo de los cristianos, el que había asesinado a Cristo, como decían los blancos. Asesinó a Cristo en una guerra de judíos. Todo eso me lo contaron una vez, pero a mí se me ha pasado un poco por los años. Lo que yo sé es el que él existió y que fue el asesino de Cristo » (*id.*).

Mais l'attitude d'Esteban face au christianisme n'est pas motivée uniquement par un mouvement de scepticisme face à des dogmes qui résistent à l'entendement d'un esprit simple.

### I-2. *Les réticences d'Esteban.*

Le profond malaise d'Esteban est dû au fait que le christianisme est la religion des esclavagistes. Certes, il ne l'avoue pas ouvertement, mais de nombreuses réflexions tout au long de son autobiographie mettent ce sentiment en exergue, à tel point que l'on peut dire qu'il se transforme en ressentiment. L'appartenance de Jésus-Christ au monde des exploités, ou du moins sa non-appartenance au monde des exploités est clairement affirmée dans une sentence sans appel : « Jesucristo no nació en África » (p. 13), qui est chargée du poids de l'histoire. Cette négation, de par sa concision même, est lourde de circonspection, voire de méfiance. Mais il semble qu'il faille aller plus loin dans l'interprétation de cette phrase en la rapprochant d'un passage qui se trouve un peu plus loin :

« Ahora mismo, uno coge y va a una iglesia católica y no ve manzanas, ni piedras ni plumas de gallo. Pero en una casa africana eso es lo que está en primer lugar. El africano es más burdo » (p. 30).

Cette remarque éclaire d'une lumière plus vive l'attitude d'Esteban. Non seulement Jésus-Christ n'est pas africain, mais le christianisme ne correspond pas à la mentalité africaine, ce qui explique en partie le désintérêt de notre personnage. A ses yeux, la religion catholique serait trop abstraite pour un africain qui a besoin d'extérioriser son sentiment, de le concrétiser dans des manifestations qui sont rédhibi-

toires au regard de l'Eglise dans la mesure où elle y voit un relent de paganisme. D'où une difficulté supplémentaire pour un esclave en provenance d'Afrique d'assimiler entièrement une religion si différente de la sienne, quelle que soit sa bonne volonté. Lorsqu'il met en valeur le hiatus qui sépare la mentalité judéo-chrétienne de la mentalité africaine, Esteban fait preuve d'une clairvoyance psychologique indéniable. Quant à la remarque « *el africano es más burdo* », il ne faut pas la prendre dans un sens péjoratif, mais comme un désir de souligner la différence de façon irrévocable. L'expression populaire de ce constat le rend encore plus authentique et plus significatif.

Si nous laissons de côté cet aspect qu'il ne faudra cependant jamais perdre de vue (des auteurs noirs contemporains en ont fait un élément de première importance de leur littérature), nous nous apercevons que les réticences d'Esteban sont beaucoup plus motivées par l'aspect extérieur du catholicisme. En effet, notre personnage ne s'attarde pas sur des considérations qui le dépassent et qu'il ne fait qu'entrevoir même s'il les ressent profondément. Il se place sur un terrain beaucoup plus accessible pour le commun des mortels dont il fait partie et qui rejoint la remarque que j'ai faite au début. Son attitude est dictée par la vision critique du rôle des prêtres catholiques. Et cette vision est profondément conditionnée par son état d'ancien esclave noir.

Tout d'abord Esteban éprouve un mouvement de répulsion face à la religion catholique perçue comme alliée de l'exploitation. C'est la conclusion qu'il tire de sa propre expérience à la centrale sucrière San Agustín Ariosa près du village de Zulueta, après l'abolition de l'esclavage :

« *En Ariosa la religión era fuerte. Había una iglesia cerca, pero yo nunca fui porque sabía bien que los verdaderos sembradores de la Inquisición en Cuba eran los curas, y eso lo digo porque los curas apoyaban ciertas determinadas cosas...* » (p. 78).

L'assimilation du rôle des curés à celui des inquisiteurs est significative de l'opinion de Montejo face aux prêtres. Certes l'on est en droit de penser que notre personnage est loin de pouvoir donner une définition scientifique de l'Inquisition. Pour lui l'Inquisition est sans doute synonyme de coercition et de répression institutionnalisées : c'est bien ainsi qu'il faut l'entendre, à en juger par l'accusation qu'il porte contre les clercs de collusion avec les auteurs de « *ciertas determinadas cosas...* ». Les points de suspension qui suivent cette formule vague laissent entendre qu'il n'y a pas de liste limitative : pour le moment, Esteban préfère rester dans le vague, quitte à revenir par



la suite sur certains points précis. Il appartient donc à l'auditeur de comprendre les sous-entendus.

A vrai dire, c'est à travers le comportement des prêtres tel qu'il l'a connu qu'Esteban juge la religion. Nous avons vu plus haut qu'il éprouve une certaine gêne face aux raisonnements abstraits. Encore une fois, il s'en tient à un certain pragmatisme normal chez un esprit simple. De même l'on ne peut l'accuser de généraliser à partir d'une expérience personnelle : c'est une tendance bien naturelle chez qui a profondément souffert de son état. D'ailleurs la subjectivité de cette expérience personnelle est en partie corrigée par ses dimensions temporelle et spatiale. Ce qui l'offusque dans un premier temps, c'est le mépris des prêtres pour les esclaves. Quoiqu'il ne le dise pas ouvertement, Esteban sent que ce mépris est en flagrante contradiction avec le message d'amour dont ils sont les porteurs. Manifestement ils appartiennent au monde des maîtres par leur aspect vestimentaire, leur allure qui détonnerait dans les barracons, si tant est qu'ils eussent la volonté d'y pénétrer :

« Esa (la religión católica) la introducían los curas que por nada del mundo entraban a los barracones de la esclavitud. Los curas eran muy aseados. Tenían un aspecto serio que no jugaba con los barracones » (p. 32).

De sorte que les conversions qu'ils opèrent, Esteban les met plus sur le compte de la crainte qu'ils inspirent que de la persuasion. Les néophytes sont recrutés parmi les esclaves domestiques dont l'abord est beaucoup plus facile. A leur tour, ceux-ci servent d'intermédiaires auprès des esclaves de la plantation :

« Eran tan serios que hasta había negros que los seguían al pie de la letra. Tiraban para ellos de mala manera. Se aprendían el catecismo y se lo leían a los demás. Con todas las palabras y las oraciones. Estos negros eran esclavos domésticos y se reunían con los otros esclavos, los del campo, en los bateyes. Venían siendo como mensajeros de los curas » (p. 33).

Ce qui était probablement une mesure destinée à pallier le manque de prêtres dans les plantations par la formation de catéchistes choisis parmi les domestiques qui étaient forcément plus instruits, est donc considéré par Esteban comme une preuve irréfutable du sentiment de supériorité qui caractérise le comportement des prêtres à ses yeux. Il ne comprend pas que les domestiques se soient laissé attirer par une doctrine qui leur est somme toute si étrangère. Il les soupçonne de duplicité afin de conserver les meilleurs traitements que leur vaut leur position, d'autant que leur attitude vis à vis de leurs congénères moins favorisés par le sort laisse beaucoup à désirer :

« La verdad es que yo jamás me aprendí esa doctrina porque no entendia nada. Yo creo que los domésticos tampoco, aunque, como eran tan finos y tan bien tratados, se hacían los cristianos » (*id.*).

Le christianisme des domestiques n'est pas loin d'être ressenti, selon Esteban, comme une trahison, une collaboration honteuse avec les exploiters, à tel point que les esclaves de plantation ne voulaient pas les voir en peinture.

Le comportement des prêtres, tel qu'il apparaît dans le récit d'Esteban, est totalement négatif. Il ne leur reconnaît aucune qualité qui puisse lui permettre de nuancer son jugement qui prend une allure catégorique quelque peu gênante pour la vraisemblance de ses dires. En fait non seulement il ne comprend pas la doctrine et n'admet pas ce qu'il prend pour du mépris, mais encore la vie des prêtres lui paraît profondément scandaleuse. Il ne manque pas par exemple de dénoncer leur convoitise. Leurs relations avec les fidèles sont dictées par l'intérêt qu'Esteban décrit comme une véritable rapacité :

« Los santuarios esos lo que buscaban era la cogioca. Cuando una persona se iba a casar tenía que pagar unos seis o siete pesos. Pobres y ricos pagaban » (p. 93).

Ainsi s'établit une discrimination religieuse basée sur la richesse des fidèles :

« En la capilla se casaban los pobres, los trabajadores del ingenio. Esa capilla quedaba por atrás. Y en la iglesia, en el centro, por la vía del altar mayor se casaban los ricos. Ahí tenían bancos y cojines, mientras que los pobres se sentaban en banquetas de palo que había en la capilla o sacristía, como también la llamaban » (*id.*).

Et comme les riches sont les Blancs et les pauvres les Noirs, cette discrimination se transforme inévitablement en racisme pour Esteban, ce qui ne fait qu'accroître sa méfiance. L'une des principales préoccupations des prêtres sera donc de s'enrichir. L'indignation de l'ancien esclave est telle qu'il se laisse aller à donner crédit aux pires bruits. Il n'hésite pas à affirmer que « tenían todo el oro » (p. 79).

Pour lui, les prêtres sont des hommes comme les autres, de sorte que leur réserve lui paraît une autre preuve d'hypocrisie :

« Y no gastaban : nunca vide yo a un cura en una taberna divirtiéndose. »

Cette hypocrisie se manifeste également sur le plan de la sexualité. Le célibat sacerdotal plonge Esteban dans la plus grande perplexité, à tel point qu'il en perd tout sens critique, et rapporte les bruits les plus fantaisistes colportés par la rumeur publique. A cet égard, la naïveté et la crédulité du personnage sont totales :

« Con las mujeres ellos eran diablos. Convertían la sacristía en un prostíbulo... ». « Los curas metían a las mujeres en subterráneos, en huecos donde tenían verdugos preparados para asesinarlas. Otros subterráneos estaban llenos de agua y los pobres se ahogaban. Eso me lo han contado muchas veces » (p. 78).

Les prêtres sont donc des hommes profondément lubriques et qui profitent de leur situation pour assouvir leur perversité, quitte à se débarrasser d'une façon criminelle de leurs victimes. Ce sont là des griefs dignes de la plus sinistre des légendes noires. Il est intéressant de voir avec quelle facilité des victimes de l'injustice peuvent s'adonner elles-mêmes à l'injustice dès l'instant où le ressentiment fait qu'elles perdent tout esprit critique, chose d'autant plus facile que leur ignorance en fait des esprits crédules.

A la vérité les prêtres ne sont pas pour Esteban de véritables hommes, malgré leurs excès lubriques, et peut-être en partie à cause d'eux. Ils ne possèdent pas cette virilité qui permet de résister aux pires conditions de vie. La force physique ne pouvait qu'être un motif d'admiration pour des esclaves, car elle était la condition de leur survie. De sorte qu'on en arrive à une exaltation du « machismo » dont les prêtres sont loin de faire preuve. Leur faiblesse ne mérite que sarcasmes :

« Nunca se llegaban hasta las máquinas. Tenían miedo de asfixiarse o quedar sordos. Eran delicados como nadie » (*id.*).

Le portrait que trace Esteban est fait à base des pires lieux communs de l'anticléricisme qui ne sont spécifiques ni à l'époque ni au lieu. Il dénote une totale incompréhension d'un genre de vie qui de par sa particularité attire les critiques les plus violentes de ceux qui ne peuvent ou ne veulent pas l'admettre et prennent les exceptions pour la règle. Disons que la culture de notre personnage le range parmi ceux qui ne le peuvent pas, ce qui l'innocente en grande partie. Cet anticléricisme, que l'on pourrait qualifier de primaire, ne s'explique peut-être pas uniquement par l'incompréhension et la crédulité, mais aussi par un choix politique qui voit dans les prêtres les alliés, comme je l'ai souligné plus haut, d'un système d'exploitation haï. La haine efface tout sens critique et donne lieu à des excès qui, dans d'autres circonstances, paraîtraient condamnables à ceux-mêmes les commettent. C'est qu'Esteban Montejo est un homme engagé. C'est par refus des structures coloniales esclavagistes qu'il est devenu nègre marron. Après l'abolition de l'esclavage, il s'est fait « mambí » pour lutter en faveur de l'Indépendance. Sur le déclin de sa vie, il s'est affilié au Parti Socialiste Populaire. C'est dire que la collusion entre les privilégiés et certains prêtres ne pouvaient que le révolter. La propagande qui présente les communistes comme des fils du

démon, s'appuyant sur une sorte de chantage au salut spirituel, le met hors de lui-même :

« Yo fui hace más de diez años a una iglesia que queda cerca de Arroyo Apolo, ... con todos los veteranos en caravana. Nos habían invitado los curas. Uno de ellos, el que dio la misa, quiso atraerse a los veteranos con palabras de Cristo y otras boberías. Llegó a decir en la misma misa que a los comunistas había que exterminarlos y que eran hijos del demonio. Me encabroné, porque por aquellos años yo estaba afiliado al Partido Socialista Popular ; por las formas que tenía y por las ideas. Sobre todo por las ideas, que eran para bienestar de los obreros. Más nunca volví a esa iglesia. Y al cura no lo vide tampoco » (p. 134).

A la vérité, le récit d'Esteban met en évidence l'évolution du personnage. Du refus individuel de l'esclave noir face à l'injustice, l'on arrive au refus du militant engagé dans une action politique structurée. Son attitude envers l'Eglise catholique évoluera parallèlement. Dans un premier temps, même s'il ne rejette pas entièrement le christianisme, Esteban ressent la profonde inadéquation qui sépare cette religion de l'africain ou du descendant d'africains. Par la suite, il est plus sensible à l'attitude réactionnaire de clercs qui mettent à profit leur pouvoir spirituel pour s'opposer aux changements sociaux pour lesquels il lutte. Cette évolution pose d'ailleurs un problème. Dans quelle mesure le manque d'esprit critique et l'anticléricalisme primaire que nous avons notés ne sont-ils pas dictés par la prise de position politique ? L'introduction de Miguel Barnet à l'édition Ariel met en valeur le militantisme révolutionnaire d'Esteban Montejo :

« Esteban Montejo a los 104 años de edad, constituye un buen ejemplo de conducta y calidad revolucionaria. Su tradición de revolucionario, cimarrón primero, luego libertador, miembro del Partido Socialista Popular más tarde, se vivifica en nuestros días en su identificación con la Revolución cubana » (p. 10).

Comme on peut s'y attendre l'attitude d'Esteban face aux manifestations religieuses d'origine africaine sera différente, probablement parce que leurs implications sociales sont également différentes.

## 2. LA RELIGIOSITÉ DES NOIRS VUE PAR ESTEBAN MONTEJO

### 2-1. *Croyances des Noirs.*

Si le militantisme révolutionnaire d'Esteban le met en garde contre les excès de certains prêtres qu'il aura tôt fait de considérer comme inhérents au christianisme, notre personnage ne rejette pas pour autant toute religion. Nous avons même vu qu'en définitive il ne

rejette pas le Christ en lui-même, bien qu'il soit rebuté par certains dogmes. En fait, si l'on met à part la violente diatribe anticléricale que je viens de mettre en évidence, il semblerait qu'Esteban se caractérise par un certain esprit de tolérance, dans la mesure où la religion n'est pas un facteur d'exploitation. Donc nous ne trouvons aucune négation des « dieux européens », mais l'affirmation de la suprématie des dieux africains. Une fois de plus, Esteban se place sur un plan très concret : celui du pouvoir des dieux. Et sur ce plan, il n'hésite pas à affirmer que « los dioses más fuertes son los de Africa ». La réaction d'Esteban est bien africaine, car c'est effectivement en termes de puissance que l'on définissait les divinités de l'Ouest africain. Ces pouvoirs, ils les doivent à la sorcellerie : « Y hacían lo que les daba la gana con las hechicerías ». Cette dernière phrase suscite deux réflexions. D'abord, les dieux africains sont dotés d'une psychologie humaine : ils ont des ambitions qu'ils cherchent à concrétiser; d'autre part, bien qu'ils soient supérieurs aux dieux chrétiens, leur pouvoir semble limité puisqu'ils doivent avoir recours à un élément extérieur qui est la sorcellerie pour réaliser leurs aspirations. Esteban imagine donc un panthéon africain à dimensions humaines. Cependant, il éprouve un certain malaise, car l'esclavage des Noirs apporte un démenti à la toute puissance des dieux africains : « No sé cómo permitirían la esclavitud ». Cette rupture est capitale pour notre personnage qui ne parvient pas à comprendre l'abandon des Noirs par leurs dieux : « La verdad es que yo me pongo a pensar y no doy pie con bola ». Serait-ce une reconnaissance implicite des limites du pouvoir de ces dieux ? En fait ils ne sont pas responsables de l'esclavage, mais seulement impuissants face à son établissement, car si les dieux sont des êtres supérieurs, ils n'ont pas un pouvoir absolu sur l'homme, ou lui laissent du moins un certain libre-arbitre. Le principal fautif, c'est l'avidité de l'homme :

« Para mí que todo empezó cuando los pañuelos punzó. El día que cruzaron la muralla. La muralla era vieja en Africa. Pero el punzó los hundió a todos. Y los reyes y todos los demás se entregaron facilito » (p. 14).

Ces mouchoirs de couleur ponceau, qui faisaient effectivement partie du troc négrier <sup>(5)</sup>, symbolisent toutes les marchandises de traite échangées contre des esclaves. L'interprétation d'Esteban n'est pas

---

(5) Voir par exemple P. Labarthe — Voyage à la Côte de Guinée-Paris, 1803, p. 140. Parmi les marchandises de traite se trouvent des pièces de mouchoirs de Cholet. Simone Berbain, dans « Etudes sur la traite des noirs au Golfe de Guinée — Le Comptoir Français de Juda (Ouidah) au XVIII<sup>e</sup> siècle » donne l'exemple d'une cargaison destinée à Juda où l'on trouve 300 douzaines de mouchoirs de Cholet et des mouchoirs façon des Indes.

aussi ingénue qu'elle en a l'air. Elle s'appuie sur des éléments authentiques : la convoitise des potentats noirs et la duplicité des portugais furent les bases de la traite :

« Cuando los reyes veían que los blancos, yo creo que los portugueses fueron los primeros, sacaban los pañuelos punzó como saludando, les decían a los negros : « Anda, ve a buscar pañuelos punzó, anda ». Y los negros, embullados con el punzó, corrían como ovejitas para los barcos y ahí mismo los cogían » (*id.*).

La responsabilité des dieux africains est donc en partie dégagée, puisque les Noirs doivent leur réduction en esclavage à leurs propres défauts.

Dès à présent, nous voyons que ces dieux ont une dimension bien différente de celle du monothéisme chrétien. En réalité les croyances des Noirs telles qu'elles apparaissent dans l'autobiographie de Montejo sont d'une certaine complexité. Tout d'abord la notion de divinité est floue, diffuse pourrait-on dire. Elle ne correspond pas à une entité abstraite, purement spirituelle, à laquelle nous a habitués la civilisation judéo-chrétienne. D'après Esteban, les esclaves congos se distinguaient par leur panthéisme, d'où leur vénération pour les arbres en tant que représentants de la nature. Il ne faut pas s'arrêter à l'aspect primaire de cette dendrolâtrie. L'animisme n'est en fait qu'un intermédiaire face à la divinité suprême dont les caractéristiques ne sont pas très connues :

« Para los congos el árbol es una cosa muy grande. De él nace todo y en él se da todo. Es como un dios. Se le da de comer, habla, pide, se le cuida. Ellos lo consiguen todo de la naturaleza, del árbol, que es el alma de ella (6) » (p. 124).

Cette divinité suprême, nous l'avions déjà deviné, Esteban l'appelle « naturaleza ».

Esteban s'efforce de réfléchir sur la vie, à tel point qu'à travers son discours surgit une véritable conception métaphysique de l'être humain. C'est ainsi qu'il est conscient de la dualité de l'homme composé d'un corps et d'une âme insubstantielle. Il éprouve le plus grand respect pour l'âme qui lui semble mystérieuse : on ne peut en avoir conscience que grâce aux rêves qui donnent à l'homme une idée de sa double dimension. La vie spirituelle est basée sur le manichéisme dont on peut penser ici qu'il est plus d'origine chrétienne qu'africaine : il y a des âmes dans le « sens naturel » et d'autres qui ont

---

(6) L'arbre qu'on nomme Iroko est réputé sacré tout le long de la côte. Chez les Fon, c'est le loko ; on lui voue un culte spécial. Diverses légendes racontent comment hommes et femmes descendirent des branches d'un énorme loko mythique ». In : Parrinder (Geoffrey) — *La religion en Afrique Occidentale* — Payot, Paris, 1950, p. 78.

un pacte avec le diable, personnage que l'on ne retrouve pas dans les conceptions théologiques africaines :

« Lo que sí los hombres no estamos dados a ver es el alma. No podemos decir que ella tenga tal o cual color. El alma es una de las cosas más grandes del mundo. Los sueños están hechos para el contacto con ella. Los congos viejos decían que el alma era como una brujería que uno tenía por dentro. Ellos decían también que había espíritus buenos y espíritus malos ; o sea almas buenas y almas malas. Y que todo el mundo las llevaba. A mi entender hay quien tiene el alma en el sentido de la brujería nada más. Otras personas la tienen en el sentido natural. Yo prefiero ésa, la natural porque la otra tiene pacto con el diablo » (pp. 52-53).

Le syncrétisme de cette définition de l'âme est évident. Certains aspects sont chrétiens comme l'immortalité : ainsi l'âme quitte le corps après la mort de l'être humain. Mais d'autres sont plus particulièrement africains, comme cette vie personnelle qu'elle mène indépendamment du corps ; le lien entre les deux facettes de l'être n'est pas aussi étroit que dans la métaphysique chrétienne :

« Puede suceder que el alma se vaya del cuerpo. Eso es cuando una persona se muere o cuando está dormida. Ahí es donde el alma se sale con las suyas y empieza a recorrer el espacio. Lo hace para descansar, porque tanto litigio a todas horas no hay quien lo aguante (7) » (*id.*).

La présentation de cette théorie ne manque pas d'un humour qui n'existe certes pas dans la métaphysique chrétienne, mais que l'on trouve dans les contes africains dont Esteban dit à maintes reprises qu'il a été un amateur fidèle. En fait la conception ontologique de l'homme que se fait Esteban, malgré l'indéniable syncrétisme qui la caractérise, s'exprime d'une façon africaine concrète, à partir des données de la vie quotidienne.

Bien que l'âme telle que se l'imagine Esteban soit pourvue d'une certaine autonomie, puisqu'elle n'hésite pas à quitter le corps humain

(7) Dans ses « West African studies » Mary Kingsley appelle cette âme « l'âme de rêve ». « C'est pour en parler avec modération, un nigaud, un étourdi. L'âme de rêve sort souvent quand son propriétaire fait un somme, et elle s'en va folâtrant, faisant des farces, s'attaquant à d'autres âmes de rêve ou cancanant avec elles, si bien que parfois elle ne rentre pas chez son propriétaire quand celui-ci se réveille ». In : Parrinder — *op. cit.*, p. 138.

— Voir également ce que dit E. Dammann : « L'âme que nous venons de décrire a deux qualités : la liberté et la personnalité. La liberté se manifeste dans l'indépendance par rapport au corps. Même pendant la vie, l'âme peut abandonner momentanément l'homme. Chez les Danes, cela se produit dans le rêve, à la mort et quand la force spirituelle s'incarne dans une sorcière et se livre quelque temps à des maléfices, en dehors du corps. In : *Les religions de l'Afrique*-Payot, Paris, 1978, pp. 20-21.

pour se reposer, il n'empêche qu'elle est inféodée à un être supérieur : l'ange gardien. On est quelque peu surpris de trouver cette référence chrétienne dans les croyances de notre personnage : elle est à rapprocher de l'existence du diable qu'il admet et dont j'ai parlé plus haut. Nous verrons d'ailleurs que l'influence chrétienne ne s'arrête pas là. Quoi que dise Esteban sur son ignorance de la doctrine chrétienne, il s'avère que la définition qu'il donne de l'ange gardien correspond exactement à l'orthodoxie chrétienne. Il admet le primat de l'ange gardien sur l'âme, son rôle de protection envers elle qui suppose une sorte de préscience :

« Ahora, lo más importante en esa materia es el ángel. El Angel de la Guarda. Ese es el que lo hace avanzar o retroceder a uno. Para mí el ángel está por arriba del alma y del corazón, siempre al pie de uno, cuidándole a uno y viéndolo todo. Por nada del mundo se va » (*id.*).

Comment expliquer la facilité avec laquelle Esteban admet cette définition qui ne laisse pas cependant de le plonger dans une certaine perplexité, puisqu'il avoue : « Yo he pensado mucho sobre estas cosas y todavía las veo un poco oscuras » ? Cette remarque est à rapprocher de celle que nous avons notée précédemment : « La verdad es que yo me pongo a pensar y no doy pie con bola », et traduit le profond désir qu'éprouve Esteban de dépasser son ignorance pour appréhender les phénomènes métaphysiques ou les événements historiques qui conditionnent la vie de l'homme. Ne faudrait-il pas pour comprendre l'attitude d'Esteban en l'occurrence se référer au substrat africain qui lui est parvenu par la tradition orale grâce à l'intermédiaire des Noirs « bozales » dont il s'est plu à écouter les contes ? Or nous savons que les contes africains contiennent l'essentiel de la philosophie africaine sous des aspects ludiques. A la vérité cet ange gardien est peut-être d'autant plus facile à assimiler qu'il ressemble particulièrement à l'esprit protecteur que l'on retrouve dans presque toutes les religions de l'Afrique, parfois considéré comme l'ancêtre, et dont la protection s'étend à tout le clan. Le totem peut être également personnel. Encore de nos jours, de nombreux chrétiens africains continuent d'observer certains tabous totémiques.

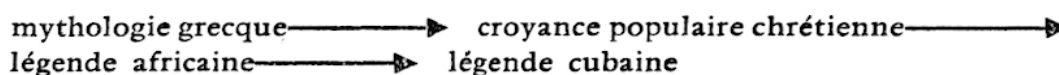
En dehors de ces grands principes métaphysiques dont l'origine chrétienne est indéniable dans le cas d'Esteban, même s'il s'agit de structures que l'on retrouve dans de nombreuses civilisations dites « primitives », l'existence d'un monde surnaturel prend une place considérable dans le récit de l'ancien nègre marron. A cet égard, nous noterons les nombreuses interférences de légendes païennes européennes, héritage parfois de la mythologie gréco-latine, et de croyances africaines. C'est bien la preuve de l'émergence d'un nouveau



monde noir à laquelle je me référais plus haut. L'évocation des sirènes est significative :

« Las sirenas eran otra visión. Salián en el mar. Sobre todo los días de San Juan. Subían a peinarse y a buscar hombres. Ellas eran muy zalameras. Se ha dado el caso muchas veces de sirenas que se han llevado a los hombres, que los han metido debajo del mar. Tenían preferencias con los pescadores. Los bajaban y después de tenerlos un cierto tiempo, los dejaban irse. No sé qué preparo hacían para que el hombre no se ahogara » (p. 113).

L'héritage grec est évident. Telles Parthénopé, Leucosia et Ligia, les sirènes qu'évoque Esteban ont un aspect féminin. La différence physique réside toutefois dans les attributs empruntés aux animaux telles les longues ailes et les pattes d'oiseaux qui disparaissent dans la vision d'Esteban. Le rôle joué par ces divinités est absolument identique à celui qu'elles jouaient dans la tradition antique : elles attirent par leurs charmes des hommes de mer (pêcheurs dans le récit d'Esteban, navigateurs chez les grecs). Disons que l'aspect érotique est plus apparent dans notre texte qui ne subit pas la catharsis littéraire ! Il y a toutefois dans ce dernier une référence chrétienne qui ne manque point d'intérêt : ces sirènes se manifestent particulièrement le jour de la Saint-Jean. Or il est bien connu que cette fête a recouvert dans le calendrier chrétien des manifestations païennes qui marquaient le solstice d'été. C'est là une première interférence. La seconde est africaine, car il se trouve que cette croyance en une divinité féminine de la mer aux charmes dangereux pour l'homme n'est pas inconnue des légendes africaines. On la retrouve sur toute la côte ouest-africaine dans le personnage de « mamiwata », altération de « mammy water » qui tire probablement son origine de la présence dans ces eaux du lamantin, mammifère marin au corps en fuseau et au cri spécial (8). L'on peut d'ailleurs se demander dans quelle mesure des navigateurs européens n'ont pas contribué à l'essor de cette divinité sur les côtes ouest-africaines, de sorte que cette légende serait un bel exemple de trans-textualité dont on pourrait suivre le déplacement géographique :



(8) Voir en particulier ce que dit Dammann de la société Djengu au Cameroun, caractérisée par le commerce des esprits de l'eau appelés mēngú (en pidgin anglais : mammy water) : « Ils prennent même l'apparence de sirènes pour s'approcher du rivage et tenter les hommes » — *op. cit.*, p. 201.

Il y a un autre exemple de cette interpénétration mythique : c'est celui du zoomorphisme qui semble impressionner particulièrement Esteban et le milieu dont il est issu. A l'en croire, c'était une faculté réservée aux vieux congos :

« Lo más emocionante que he visto en mi vida ha sido lo de los congos viejos que se volvían animales, fieras... A veces decían que fulano, el palero (qui pratique un rite congo), había salido del batey como un gato o un perro. O, si no, alguna negra salía halándose los pelos y gritando : « ¡Ay, auxilio, ví un perro del tamaño de mi marido ! » Ese perro podía ser el marido en persona, en persona de perro quiero decir » (p. 124).

Le zoomorphisme est un élément de première importance dans les croyances africaines dont la longévité est surprenante puisqu'il est encore fortement ancré de nos jours dans les mentalités<sup>(9)</sup>. Le rationalisme n'a pas déraciné la conviction profonde qu'il n'y a pas de cloisonnement entre les différentes composantes de la nature (serait-ce l'encodage mythique de l'évolution de l'espèce humaine ?) d'où la possibilité d'évoluer de l'une à l'autre donnée à certaines personnes qui jouissent de pouvoir spéciaux, tels les sorciers que j'évoquerai plus tard. Encore une fois, grâce à la traite et à la colonisation espagnole, cette croyance pouvait s'amalgamer à celle, fort semblable il faut l'avouer, de la lycanthropie qui anime de nombreux contes populaires européens et a donné fort à faire aux tribunaux de l'Inquisition. En fait la psychanalyse enseigne que ces deux croyances partent probablement d'une même situation qui n'est autre qu'un trouble psychique dans lequel le sujet se croit possédé par un animal, ou changé en animal (zoanthropie).

Toujours dans le domaine du surnaturel, les mentalités afro-cubaines ne dédaignent pas d'emprunter au christianisme des croyances qui font partie des structures mentales universelles. Ainsi ces âmes en peine qui apparaissent sous la forme de cavaliers sans tête ont incontestablement des points communs avec les ancêtres qui manifestent leur mécontentement lorsque leurs descendants ne nourrissent pas leurs mânes. Ne peut-on voir dans cette croyance une réaction contre la mort et le désir universel d'immortalité ?

« Otra visión positiva es la de los jinetes sin cabeza. Jinetes que salían a penar. Metían un miedo espantoso. Un día, yo me topé con uno y me dijo : « Ve allí a recoger centenes (pièces

---

(9) Voir ce que dit le P. Van Wing sur la possibilité des Bakongos de se transformer en homme animal quant à son « être intérieur », alors qu'il reste un home quant à son « être extérieur ». In : Levy-Brulh (Lucien) — *Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* — P.U.F., Paris, 1963, p. XXXVII.

d'or)». Yo me fui medio enfriado y cuando saqué me encontré carbón nada más. Era un muerto bromero que no tenía cruz... » (p. 114).

En somme, toutes les croyances présentées par Esteban Montejo, personnelles ou populaires, même celles qui sont particulières à certaines ethnies comme les congos par exemple, portent la trace indélébile de l'influence chrétienne. Cette interpénétration est d'autant plus facile que les croyances, quelle que soit leur origine, ne font que traduire des préoccupations profondes et universelles.

Quelle est la réaction personnelle d'Esteban face aux croyances populaires ? Nous avons déjà vu qu'une velléité de rationalisme se manifeste de temps à autre. Lorsqu'il évoque la légende des sirènes, il ne peut s'empêcher de réutiliser l'une de ses formules préférées : « Esa es de las cosas raras de la vida. De lo que queda oscuro ». S'il confesse qu'il n'a pu s'assurer lui-même de la véracité de certains faits qu'il rapporte comme les exemples de zoomorphisme, il avoue qu'ils l'impressionnent fortement : « pero nada más que los cuentos asustaban bastante. » En fait, Esteban ressent le besoin de se rattacher à des croyances qui donnent un sens à la vie : « Hay que tener una fe. Creer en algo. Si no, estamos jodidos » (p. 125). Le tour populaire de cette phrase donne toute sa valeur à l'angoisse métaphysique qui s'empare de lui et qu'il traduit avec sa propre culture. Dès l'instant où une explication est trouvée à des phénomènes inquiétants, l'homme est à même de les appréhender avec sérénité. C'est la déduction que l'on peut tirer du conseil qu'il donne à ceux qui entendent des voix; ce sont des âmes en peine : il faut donc savoir les accueillir :

« Si el muerto se acerca a uno, no huir, preguntar : « ¿ Qué quiere usted, hermano ? » El contestará o lo llevará a uno a un lugar. Nunca virarles la cara. Después de todo, no se puede decir que son enemigos » (p. 115).

Car, ajoute-t-il, « los vivos son más peligrosos ».

Ce que ressent donc Esteban, c'est la nécessité impérieuse de structurer un monde qu'il ne comprend pas toujours, et cela seule la religion le lui permet, mais une religion qui corresponde à ses préoccupations personnelles, d'où le profond syncrétisme que nous avons noté, ainsi que certaines réticences face à la religion d'état.

## 2-2. *La sorcellerie.*

L'autobiographie d'Esteban Montejo renferme d'intéressantes indications sur la sorcellerie pratiquée par les Noirs « bozales » et leurs descendants. Elle apparaît comme une pratique quotidienne, une

sorte de relation personnelle avec le sacré. Esteban adopte un comportement d'une extrême prudence vis-à-vis de la sorcellerie, à tel point que l'on peut mettre en évidence un certain souci d'objectivité. C'est que l'affaire est d'importance et les accusations graves. Les accusations sont d'ailleurs les mêmes que celles que l'on portait contre les sorciers européens. Il ne veut bien les accepter que dans la mesure où elles reposent sur des preuves précises qu'il convient de vérifier sans se laisser entraîner par des médisances intéressées ou des psychoses collectives non fondées. Ainsi il rejette catégoriquement l'accusation de cannibalisme rituel et de sacrifices humains dont on accable traditionnellement les sorciers africains :

« Mucha gente les cogía miedo. Se ponían a decir que se comían a los niños, que sacaban el corazón y un montón de porquerías más. Cuando uno oye todo eso no se debe atemorizar. Debe cerciorarse de todo. Los que hablan así es porque algo les pica » (pp. 109-110).

Les médisances sont suscitées par le fait que les sorciers disposent de pouvoirs spéciaux qui les singularisent : dès cet instant l'affabulation entre en jeu. Pour Montejo, il s'agit plutôt de devins et de conseillers dont le rôle est de résoudre les conflits relationnels : c'est du moins la situation qu'il a connue à Ariosa :

« Por eso, yo digo que los brujos serán brujos y todo, pero no se callan las verdades. Le dicen a uno quién es su enemigo y cómo se lo puede quitar de arriba. En Ariosa, los únicos que hablaban claro eran ellos. Y si uno les pagaba, más » (id.).

Dans sa tentative de définir les objectifs de la sorcellerie, Esteban considère ses manifestations particulières dans les deux groupes qui rassemblent l'essentiel des Noirs cubains : les « lucumis », nom donné aux esclaves d'origine yoruba et des régions avoisinantes de l'Afrique de l'Ouest, et les « congos », qui proviennent de la région bantou.

Pour les lucumis, la géomancie serait la principale activité que l'on pourrait taxer de sorcellerie : « ...el lucumí adivina ». Leurs facultés de devins sont exceptionnelles et rien ne leur reste caché : « Los viejos lucumises se trancaban en los cuartos del barracón y le sacaban a uno hasta lo malo que uno hacía » (10). Les accessoires dont les lucumis se servent sont typiquement africains : « Lo sabe (el lucumí) todo por los diloggunes, que son caracoles de Africa. Con miste-

---

(10) Les historiens ont mis en évidence ce que Melville J. Herskovits appelle le « culte du Destin », dont la divination est l'aspect le plus important, en particulier au Dahomey et chez les yorubas, lieux d'origine des Lucumis. Ce système de divination y est à base de combinaisons et de permutation de graines.

rio dentro. Son blancos y abultados » (11). En réalité, il s'agit probablement des célèbres cauris qui ont servi de monnaie pendant toute la traite et qui ne sont autres que de petits coquillages (*Cypraea moneta*) qui proviennent des îles Maldives et d'autres îles de l'Océan Indien. Ils servaient déjà de monnaie lors de l'arrivée des Portugais, ce qui semblerait indiquer que leur pénétration aurait eu lieu par l'Afrique de l'Est que parcouraient les marchands musulmans (12). Les cocos faisaient également partie du matériel de divination des lucumis sous le nom yoruba de « obi », qui provient du mot « ópé » (13). Aux dires d'Esteban « por los cocos hablaban todos los santos », c'est-à-dire les divinités yorubas vénérées à Cuba. Ainsi donc il s'établissait un véritable dialogue entre les devins lucumis et leurs dieux, dont le plus fort était Obatalá (14) sorte de divinité démiurge en provenance directe du Nigéria : « Ellos decían que Obatalá era el que lo había hecho a uno. » Les autres dieux étaient Elleggua (15), Changó (16) et Yemayá (17) représentés par des statuettes en bois appelées « oché » qui sont les héritières de celles que connaît bien le pays yoruba encore de nos jours. Montejo ne nous fournit guère de renseignements au sujet des différents cultes, si ce n'est l'usage de dessins ésotériques faits avec du charbon végétal et du plâtre qui prenaient la forme de cercles et de lignes droites. Ce manque de précision est dû au caractère secret de ces pratiques religieuses : « Esos negros todo lo tenían como secreto. Hoy día han cambiado mucho, pero lo mas difícil que había era conquistar a uno de ellos. »

Bien qu'il soit d'origine lucumi par son père, natif d'Oyó au Nigéria, Esteban semble avoir eu plus de relations avec les congos dont

(11) Voir : Herskovits (Melville J. — *L'héritage du noir - Présence africaine*, 1966, pp. 97 et sq.

« Une méthode plus ancienne consistait à jeter des cauris sur une tombe. Des libations d'eau, de poivre, de rhum et de Kola se déversaient, puis quatre cauris tombaient sur la sépulture. Un nombre impair apparaissant convexe était un signe de défaveur ». In : Parrinder — *op. cit.*, p. 179.

(12) Voir : Pérez de la Riva (Juan) — *Monedas utilizadas en la costa de Africa* — In : *El barracón. Esclavitud y capitalismo en Cuba* - Editorial crítica, Madrid, 1978, p. 45.

(13) Parrinder assure que « c'est chez les Yorubas que la divination a pris le plus grand développement, avec leur dieu Ifa, donneur d'oracles ». Le devin est un « babalawo » (père de mystères). Entre autre, il se sert de 18 noix du palmier (ópé — lifa en yoruba) — p. 168.

(14) Voir : Parrinder : Obatala = créateur principal chez les yorubas — *op. cit.*, p. 39.

(15) Id. : Elégbara chez les yorubas = être rusé, malfaisant qui sert à amener le malheur dans une maison, et qu'on envoie parfois pour se venger de ses ennemis — p. 80.

(16) Id. : Shàngu = dieu yoruba du tonnerre — p. 53.

(17) Obatala avait une fille, du nom de Yémaja ; « celle-ci enfanta un fils qui, plus tard, commit avec elle un inceste ; du corps enflé de Yémaja jaillirent les cours de chutes d'eau du Nigéria » — *op. cit.*, p. 67.

faisait partie son parrain Gin Congo (p. 15). Cela est dû en partie aux vicissitudes de l'esclavage et à sa vie de nègre marron, de sorte que les données qu'il nous fournit au sujet de la sorcellerie congo sont nettement plus importantes. De même que pour les lucumis, la magie congo a un but essentiellement utilitaire. Ce sont les mêmes exigences que l'on cherche à satisfaire par son intermédiaire : la santé et l'harmonie au sein du groupe sont deux préoccupations essentielles. Mais à ces deux aspects que l'on pourrait qualifier en employant une expression européenne de « magie blanche » (quoiqu'il faille être prudent, car ce qui est positif pour l'un peut être négatif pour l'autre), s'en ajoutent d'autres qui tiennent de la « magie noire ». La sorcellerie congo est mise à profit pour assouvir des désirs de vengeance, en particulier contre les maîtres qui maltraitaient leurs esclaves :

« Cuando el amo castigaba a algún esclavo, los demás recogían un poquito de tierra y la metían en la cazuela. Con esa tierra resolvían lo que querían. Y el amo se enfermaba o pasaba algún daño en su familia. Porque mientras la tierra esa estaba dentro de la cazuela, el amo estaba apresado ahí y ni el diablo lo sacaba. Esa era la venganza del « congo » con el amo » (p. 24-25).

L'élément essentiel de cette magie est la « cazuela » plus particulièrement appelée du nom bantou « nganga » dont je donne la définition en note (18). La cérémonie pendant laquelle se déroule le processus magique, accompagnée de battements de tamtam, est le « mayombé ». Les diverses manipulations qui auront lieu dans la « cazuela » sont des « enkangues » (19) effectués avec de la terre de cimetière dont on fait quatre petits tas qui symbolisent les points cardinaux. L'homme est ainsi situé dans un univers symbolique. Lorsqu'un congo a un problème avec quelqu'un, il lui suffit de prélever de la terre que cette personne aura foulée et de la déposer dans la « nganga » : au fur et à mesure que le soleil baissera, la vie de la personne visée se retirera.

Les desservants des pratiques religieuses congos appelés « pale-ros » (de « palo », morceau de bois) devaient leurs pouvoirs à une « prenda », objet surnaturel, comme par exemple une pierre extraite d'un endroit où le tonnerre était tombé sept ans auparavant. Cette pierre était utilisée dans la « cazuela » dont j'ai parlé plus haut. La pierre légendaire extraite de la mer par l'urubu (tiñosa), et qui permet à cet oiseau de faire éclore un œuf rendu stérile, a également de

(18) Voir : Dammann — *op. cit.*, — Le « nganga » chez les Venda (peuple Bantou) a des fonctions de devin. En bantou, il y a un substantif formé sur un verbe ayant pour sens premier « entourer, guérir ». C'est en Douala « ngang », en Swahéli « mganga » et en zoulou « inyanga » — p. 60.

(19) Ne peut-on pas rapprocher le « enkangue » d'Esteban du « inyanga » zoulou ? voir : *supra*.

grandes vertus. Le « palero » doit se dessaisir de sa « prenda » avant sa mort.

La magie congo offre aussi la possibilité, affirme Esteban, d'obtenir les services d'une sorte de génie appelé « diablillo », créé à partir d'un œuf de poule exposé au soleil deux ou trois jours et placé sous l'aisselle trois vendredis de suite. Il en naît un « diablillo » couleur de caméléon que l'on enferme dans un flacon rempli de vin. Grâce à ce génie, l'on réalise tous ses souhaits, à condition de le changer tous les ans. Les rapprochements avec la sorcellerie occidentale sont tellement évidents qu'il n'est pas besoin d'insister davantage.

Autre pratique religieuse qui relève de la magie : l'emploi d'amulettes, appelées « resguardos ». Elles se fabriquent à partir de morceaux de bois, d'os, de cailloux enfermés dans de petites poches suspendues au cou. Le préparateur de l'amulette définit le genre de nourriture qu'elle doit recevoir, à base d'ail, de poivre de Guinée, de piment et d'eau-de-vie. Esteban avoue avoir utilisé lui-même de telles amulettes pendant la guerre pour se protéger. Elles n'ont d'ailleurs pas d'autres facultés que la protection de leurs détenteurs contre tout danger. Ces amulettes ressemblent étrangement aux gris-gris africains, à tel point que l'on peut dire qu'elles en sont les pendants à Cuba (p. 122).

Pour en revenir aux « cazuelas » de « mayombé », il est bon de souligner que même dans ces pratiques magiques s'introduit une influence chrétienne indéniable. Chose curieuse, pour parler de scènes de magie noire, Esteban emploie l'expression « mayombé judío ». Ainsi « judío » désigne le mal, en souvenir sans aucun doute de l'accusation traditionnellement portée contre les juifs de la mort du Christ. Une telle « cazuela » se fait à partir de viande animale et d'os de chrétien. Elle est enterrée un mardi dans une fourmillère (bibijagüero) pendant deux ou trois semaines. Lors de son extraction, un mardi également, il faut jurer de l'utiliser pour faire le mal, à minuit, car c'est l'heure du diable, avec lequel le congo va établir un pacte. Cette « prenda » sera nourrie de poivre de Guinée, d'ail et de piment. On lui offrira une tête de mort et un os humain long (canilla) entouré d'une étoffe noire. Les pouvoirs d'une telle préparation sont terribles : Esteban affirme qu'elle pouvait tuer des gens, faire dérailler des trains et incendier des maisons.

Quant aux pactes avec le diable, Esteban n'est pas pris de court, grâce aux renseignements qu'il a recueillis auprès d'un noir congo de la plantation de Timbirito. Le rendez-vous s'obtient en enfonçant un clou de trois coups de marteau dans un fromager (ceiba). Le personnage qui arrive correspond parfaitement à l'image traditionnelle du diable chrétien :

« **L**Lega rojo todo como una llama de candela, con la boca llena de fuego y una lanza en forma de garabato en una mano (pp. 120-1) (20). »

Et pourtant Esteban affirme que « **nunca llega de diablo** ».

En fin de compte, nous sommes obligés de reconnaître que si certains aspects de la sorcellerie telle qu'elle apparaît dans le récit d'Esteban ont des origines africaines, d'autres, et parfois les mêmes, font appel à des notions chrétiennes, à tel point que nous pouvons parler là aussi de l'apparition d'une sorcellerie spécifiquement cubaine puisqu'elle est le résultat de la miscégenation de deux cultures.

### 2-3. *La revanche des religions africaines.*

Cette miscégenation n'est pas à sens unique. Je veux dire par là que si les croyances et les pratiques religieuses africaines s'ouvrent aux influences chrétiennes, le christianisme tel que nous le montre Esteban subit également les influences de l'Afrique. Un exemple patent est la continuité des cultes africains à travers les structures religieuses catholiques. La « **santería** » n'est autre que le culte des divinités yorubas que les Noirs ont dû assimiler aux saints chrétiens pour endormir la méfiance des censeurs espagnols :

« **Ellos decían San Juan, pero era Oggún. Oggún es el dios de la guerra. En esos años era el más conocido en la zona. Siempre está en el campo y lo visten de verde o de morado. Oggún Arere, Oggún Oké, Oggún Aguanillé.** » (p. 74) (21)

Mais ce qui réjouit le plus l'ancien esclave marron, c'est que les cultes pratiqués clandestinement à l'origine, et considérés comme un remède à l'aliénation, ont fait des adeptes parmi les Blancs. Quelle revanche de l'histoire : les opprimés ont pu introduire leurs croyances parmi les oppresseurs qui avaient pourtant tout fait pour les anéantir ! Même s'il ne le dit pas ouvertement, il n'y a aucun doute qu'Esteban considère ce fait sociologique comme une preuve de la suprématie des dieux africains, à travers laquelle il faut voir la force de la spiritualité africaine. Car c'est bien elle qui se manifeste ici. Des Blancs participent-ils à des « **mayombés** » ? : « **...hoy nadie se puede asombrar de que los blancos crean en estas cosas** » assure Esteban (p. 24). Il y a même des prêtres de cultes yorubas (babalaos) aux bonnes joues rouges : « **Hoy uno ve un babalao blanco con los cachetes colorados** » (p. 74). Point n'est besoin d'insister sur l'ironie de la

---

(20) Le dieu du tonnerre des Ewé, Xévioso revêt l'aspect d'un bélier peint en rouge ; l'éclair sort de sa gueule. Voir : Parrinder, p. 52.

(21) Voir : Parrinder : Ogû = dieu des forgerons yorubas, aussi dieu de la guerre et de la chasse.



phrase. Qui plus est, Esteban assure que ce ne sont pas forcément les blancs les plus démunis qui se laissent aller à ce mimétisme renversé, tentés en désespoir de cause par une complicité dans la marginalité. Les maîtres de la colonie, aux titres ronflants de comtes et de marquis, se laissent convaincre et ont secrètement recours au « mayombé », bien qu'ils se prétendent chrétiens, et même francs-maçons. A quoi ne les pousserait pas leur cupidité :

« Los viejos enseñaban a los condes y a los marqueses a trabajar palo. Y les decían : « Mientras tu trabaja mayombé, tu son dueño e tierra ». Los condes cumplían todo lo que los viejos les mandaban (p. 121) ».

La conclusion de cet état de choses selon Esteban, c'est qu'il faut être tolérant, car personne n'est sûr de la pureté de sa foi. Les religions cubaines ont forcément des aspects syncrétiques :

« Hoy mismo hay mucha gente que le dice a uno : « Yo soy católico y apostólico ». ¡ Qué va !, ese cuento que se lo hagan a otro. Aquí, el que más y el que menos tiene su librito, su regla. Nadie es puro así de blanco. Todas las religiones se han mezclado aquí en esta tierra. El africano trajo la suya, la más fuerte, y el español también trajo la suya, pero no es tan fuerte. Hay que respetarlas todas (p. 126) ».

\*  
\*\*

De toute évidence, Esteban Montejo n'est pas satisfait par le christianisme. Il n'a aucune envie d'approfondir ses connaissances d'une religion qui se présente comme le soutien spirituel d'une idéologie qui a plongé ses semblables dans les affres de l'esclavage. Cette prise de position s'accompagne parfois d'une ingénuité et d'un manque d'esprit critique qui constituent l'une des contradictions d'Esteban, car en d'autres occasions, son analyse de la société cubaine, malgré son caractère empirique, ne manque pas d'une certaine profondeur. D'ailleurs l'originalité d'Esteban, c'est précisément de décrire les choses telles qu'il les ressent. Mais son insatisfaction face au christianisme ne procède pas fondamentalement de son engagement politique, bien qu'il soit mis en exergue par Miguel Barnet dans son introduction, ce qui atténue considérablement les aspects négatifs d'une attitude trop partisane. Lorsqu'il essaie de s'intéresser aux idées — car malgré son manque de culture, il ne renonce pas à vouloir s'expliquer les choses de la vie — il reconnaît que certains dogmes chrétiens le laissent sceptique, probablement parce qu'ils ne lui apportent pas une réponse aux problèmes qui sont les siens et ceux de ses frères. D'où le recours aux croyances populaires d'origine africaine mar-

ginalisées par le pouvoir colonial, qu'il avoue ouvertement malgré son « militantisme révolutionnaire », ce qui prouve bien que l'impact de celui-ci n'est pas aussi profond qu'on voudrait bien le faire croire. Montejo nous dépeint la vivacité de ces pratiques qui présentent une alternative aux déracinés que sont les esclaves puis les travailleurs noirs. La sorcellerie prend une grande place dans ce monde, ce qui est normal, car seules les croyances marginales offrent aux marginalisés un recours au drame de leur aliénation, au déracinement culturel que le christianisme était bien incapable de compenser, même s'il l'avait voulu et bien qu'il l'eût parfois voulu. Et ces croyances se sont montrées d'autant plus vivaces qu'elles ont fait l'objet de la répression coloniale. Cette vivacité s'est accentuée grâce à une dynamisation qui leur a évité l'oubli légal. Ce constat qui se détache d'une façon implicite du récit d'Esteban est bien la preuve de cette acuité à laquelle je faisais allusion ci-dessus. Il n'y a pas eu rejet en bloc de la religion chrétienne pour la bonne raison qu'elle présente des aspects fort semblables aux religions africaines, ou plutôt qui ne leur sont pas incompatibles. Toute religion n'est-elle pas une recherche de solutions aux angoisses métaphysiques des hommes qui sont universelles ? Il est donc inévitable que les réponses se ressemblent. D'où la possibilité d'une certaine « adaptation » des croyances africaines d'abord stratégique, puis purement idéologique au fur et à mesure que les temps ont passé.

La longue vie d'Esteban Montejo lui a permis de voir un renversement spectaculaire et qui lui est d'un très grand réconfort. De débitrices, les religions africaines sont devenues créancières. Il s'est établi une osmose due peut-être au caractère trop spirituel du christianisme qui ne manque pas de décevoir certaines aspirations. La revanche des opprimés a consisté à avoir vu les limites du christianisme et su s'en prévaloir auprès des plus dignes représentants de la société chrétienne dont certains se sont laissés convaincre. Après tout n'est-il pas plus difficile pour un riche de renoncer aux réalités terrestres que pour un exploité ? Les croyances africaines présentent l'énorme avantage de ne pas établir de rupture avec le monde. L'osmose évoquée ci-dessus a facilité cette conversion en endormant la méfiance des chrétiens.

Ainsi l'autobiographie d'Esteban Montejo est un témoignage sur l'émergence d'une nouvelle culture spécifiquement afro-latinoaméricaine. Ce constat établi de façon empirique par un ancien nègre maron a pour corollaire l'apparition d'une éthique nouvelle clairement énoncée : l'invitation à la tolérance qui découle naturellement de ce syncrétisme. Esteban Montejo fait figure de sage. C'est lorsqu'il semble s'éloigner de l'« africanité » qu'il s'en rapproche peut-être le plus.

Ce n'est pas un paradoxe : les religions africaines ne sont pas intolérantes, elles assimilent les religions des voisins, des vainqueurs, des vaincus, parce qu'elles ne prétendent pas détenir toute la vérité (22).

Je voudrais enfin mettre l'accent sur une constatation qui me semble importante. Esteban Montejo ne renie jamais ses origines. Cela le rend particulièrement attachant. Il n'en va pas de même du héros d'un autre récit autobiographique, écrit celui-ci et plus ancien il est vrai. Je me réfère à l'« Autobiografía de un esclavo » (23) où l'esclave poète Juan Francisco Manzano décrit vers 1825 ses années d'esclavage. Mais la solution qu'il choisit, c'est le mimétisme. Son désir le plus cher, c'est d'être assimilé à la société des Blancs vers laquelle il est sans cesse attiré malgré ses cuisantes déconvenues. Manzano ne pouvait pas choisir le même chemin qu'Esteban Montejo pour la bonne raison que l'éducation de domestique privilégié qu'il a reçue l'a irrémédiablement conditionné. Souvenons-nous qu'Esteban avait dénoncé dans son récit cette situation des esclaves domestiques.



---

(22) Herskovits — *op. cit.*, p. 96 a attiré l'attention de ses lecteurs sur le manque de prosélytisme des religions africaines qui ne refusent pas de nouvelles divinités. Voir aussi : Parrinder : « ... pas de remparts doctrinaux étroits, pas de dieux jaloux qui prohiberaient l'admission de croyance nouvelles s'ajoutant aux précédentes ; cela s'accepte fort bien du moment que les divinités traditionnelles ne se voient pas, pour autant, attaquées ». *Op. cit.*, pp. 28-29.

(23) Manzano (Jan Francisco) — *Autobiografía de un esclavo* — Edition de Ivan A. Schulman, Ediciones Guadarrama, Madrid, 1975.