

EL MONTE: PETITE LECTURE MÉTA-ETHNOGRAPHIQUE¹

RAPHAËLLE FIVAZ

[Ce qui] est devenu curieux n'est plus l'autre mais la description culturelle elle-même.

James Clifford

L'œuvre ethnographique de Lydia Cabrera reste passablement méconnue dans les milieux francophones, bien que l'auteure fasse partie des figures centrales des études afro-américaines, au même titre que Roger Bastide ou Pierre Verger. *El Monte*, best-seller cubain avéré², n'a été traduit en français qu'en 2003.

Les religions afro-américaines n'ont pas toujours constitué un objet d'étude légitime des sciences sociales. Elles ont commencé par être abordées sous l'aspect de la pathologie sociale et mentale, dans une conception évolutionniste propre au début du xx^e siècle. La rencontre entre la civilisation européenne et les formes culturelles « inférieures » ne pouvait qu'aboutir à des conclusions abondant dans le sens de l'anthropologie biologique, qui condamnait toute forme de métissage. L'approche de Lydia Cabrera dans les années trente se distingue largement de ces conceptions. L'auteure aborde en effet les religions afro-cubaines sans préjugés, du moins de type raciste.

L'auteure et sa monographie

Lydia Cabrera est née à Cuba en 1899, dans un environnement familial favorable à l'indépendance de l'île. Dès l'enfance, elle baigne dans la culture « magique » africaine véhiculée

¹ Le présent article a été écrit dans le cadre d'un séminaire de méthodologie en histoire des religions donné pendant l'année 2004-2005 à l'Université de Genève. Le thème en était « Aux sources de l'histoire des religions : la genèse des corpus de référence », et les étudiants étaient invités à réfléchir sur la manière dont un texte « sacré », religieux ou portant sur la religion, en était venu à constituer un texte canonique ou un ouvrage de référence dans son domaine. Le travail proposé pour ce premier numéro d'*Asdiwal* porte sur la genèse de *El Monte*, une enquête ethnographique sur les pratiques afro-cubaines publiée dans les années 50 par Lydia Cabrera, et à la double destination de monographie scientifique et de manuel de *santería* cubaine de cet ouvrage.

² L. CABRERA, *El Monte*, La Havane, 1954.



Lydia Cabrera
EL MONTE



par les esclaves, grâce aux nombreux domestiques qui travaillent au service de sa famille et qui lui racontent des mythes africains, provenant d'un « ailleurs » lointain.

En 1927, Lydia Cabrera part pour Paris étudier à l'École du Louvre et à l'École des beaux-arts, à un moment où l'intérêt européen pour les « arts primitifs » grandit. On sait que l'art africain est à l'époque très prisé et influence de nombreux artistes; d'où l'intérêt grandissant de Lydia Cabrera pour la culture africaine, notamment celle « importée » à Cuba. Elle décide plus tard de mettre par écrit les souvenirs et récits de l'un de ses domestiques à Cuba, un certain Omí Tomí. Cela aboutit à un livre : *Les Contes nègres de Cuba*, publié et traduit en 1936 chez Gallimard, puis à Cuba en 1940. Elle retourne ensuite en 1938 à Cuba étudier la culture, les religions, le mode de vie des anciens esclaves : en fait, le folklore de l'île ainsi que les langues et les traditions afro-cubaines. Ce genre d'études, si l'on considère le sens du terme folklore au début du xx^e siècle, implique « qu'il y a production de folklore dès que deux cultures, l'une dominante, l'autre dominée, coexistent l'une avec l'autre »³. Sa démarche s'inscrit dans une perspective d'urgence : elle cherche à sauver et valoriser l'héritage de la civilisation afro-cubaine. Ses recherches s'étendent également à la linguistique puisqu'elle publie en 1959 un dictionnaire lucumi, la langue yoruba parlée à Cuba.

Lydia Cabrera quitte Cuba en 1960 pour des raisons politiques et s'installe en Espagne, puis en Floride, où elle décède en 1991. Ouvrage majeur de Lydia Cabrera, *El Monte* est publié pour la première fois en 1954. L'édition utilisée dans la présente étude est celle de 1989, en version originale espagnole. Il s'agit d'un texte de six cent cinquante pages, divisé en deux parties et enrichi de photos en annexe, qui traite des religions d'origine africaine et de la culture populaire à Cuba. La première partie du livre concerne la transcription de rites, formules sacrées, mythes, légendes, anecdotes et confidences des informateurs de l'ethnologue. La seconde est composée d'un indice alphabétique de plus de cinq cent cinquante noms de plantes et d'herbes avec leurs utilisations diverses. Ces végétaux sont mis en lien avec des *orichas*, divinités afro-cubaines, grâce auxquelles on peut bénéficier des propriétés positives ou négatives des plantes, qui peuvent amener protection ou guérison, voire la mort dans certains cas. Il existe une traduction récente de ce texte en français⁴ sur laquelle je reviendrai, car la réédition d'un ouvrage s'inscrit toujours dans un contexte donné et constitue dans ce cas un « événement scientifique »⁵. L'édition espagnole de 1989 est quant à elle introduite

³ N. BELMONT, « Folklore », in P. BONTE & M. IZARD (éds.), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, 2002, pp. 283-284.

⁴ Par B. CHAVAGNAC, *La forêt et les dieux : religions afro-cubaines et médecine sacrée à Cuba*, Paris, 2003.

⁵ M. AUBRÉE & E. DIANTEILL, « Misères et splendeurs de l'afro-américanisme : une introduction », in *Archives de Science sociales des Religions* 117 (2002), pp. 5-15.

par un prologue (*prólogo*) d'Enrique Sosa, qui offre quelques informations précieuses sur le contexte de production de la monographie elle-même et sur les conditions de l'enquête. On y trouve également une préface rédigée par l'auteure et adressée au lecteur.

Le propos sera ici d'examiner la manière dont est écrite la monographie *El Monte* afin de saisir les enjeux présents dans la rédaction d'un texte de référence en ethnologie. C'est la dimension textuelle de l'anthropologie qui sera principalement traitée. Il s'agira de relire l'ouvrage de Lydia Cabrera à la lumière de la réflexion de certains auteurs, plus particulièrement de Clifford Geertz et James Clifford⁶, qui ont traité la question de l'écriture en profondeur et qui m'ont ainsi permis de disposer d'outils conceptuels pour l'analyse de cette monographie.

C'est donc en sa qualité d'auteure que j'examinerai Lydia Cabrera, plus qu'en celle d'ethnologue, même si les deux vont de pair. C'est pourquoi le présent article ne traitera pas des religions afro-cubaines en tant que telles, même si elles constituent l'objet principal de la monographie de Lydia Cabrera. Mon approche consistera à essayer de voir à travers le texte. Il faut se rappeler qu'on assiste dans les années quatre-vingt à un tournant épistémologique dans l'anthropologie: les mécanismes d'écriture font l'objet d'une nouvelle préoccupation dans la discipline. Le recueil de textes *Writing Culture: The Poetic and Politics of Ethnography*⁷, paru en 1986, a notamment apporté une réflexion très critique à ce sujet, contribuant à faire avancer la discipline et la conduisant à relire ses écrits d'un autre œil. Les théories littéraires sont, en quelque sorte, venues en renfort de l'anthropologie et lui ont suggéré un retour sur ses écrits. Cette relecture se situe « au fondement même du projet anthropologique »⁸.

Sur les pas de Clifford Geertz...

Dans son ouvrage *Ici et Là-bas: l'anthropologue comme auteur*⁹, Clifford Geertz attire l'attention de ses lecteurs sur le fait que derrière un texte, aussi « scientifique » qu'il soit, se cache un auteur. Cette dimension de l'auteur est souvent oubliée au profit de celle de l'ethnographe, personnage scientifique et sérieux, devenu le principal « narrateur » aux yeux des lecteurs.

⁶ Je pense également aux analyses de monographies classiques réalisées par exemple par M. KILANI (cf. *Introduction à l'anthropologie*, Lausanne, 1992; *L'invention de l'autre: essai sur le discours anthropologique*, Lausanne, 1994) ou T. BARTHELEMY, « Notes sur l'écriture monographique », *Journal des anthropologues* (1998), pp.31-43.

⁷ J. CLIFFORD & G.E. MARCUS (eds.), Berkeley, 1986.

⁸ C. GHASARIAN, *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive: Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux*, Paris, Armand Colin, 2002, p.16.

⁹ C. GEERTZ, *Ici et Là-bas: l'anthropologue comme auteur*, Paris, 1996 (orig.1988).

En effet, pour que son travail soit lu et reconnu par son lectorat, un auteur doit recourir à des stratégies convaincantes, en vue d'obtenir une certaine crédibilité. Pour intéresser le lecteur ainsi que la communauté des ethnologues, les auteurs-anthropologues doivent donc non seulement nous convaincre qu'ils sont vraiment allés sur le terrain, mais, en plus, qu'« à leur place, on aurait vu ce qu'ils voyaient, éprouvé ce qu'ils éprouvaient, conclu ce qu'ils concluaient »¹⁰.

Certes, les auteurs en anthropologie se démarquent des auteurs littéraires (même si tous deux doivent être « crédibles » dans leur domaine) dans la mesure où ils ne produisent pas le même genre de textes. Le statut de l'anthropologue reste d'ailleurs ambigu, car comme le dit Geertz, il n'est ni romancier, ni physicien, même si son travail ressemble autant à un roman qu'à un rapport de laboratoire. Geertz met donc l'accent sur l'aspect textuel de l'anthropologie. Il souligne le primat de certains problèmes épistémologiques : comment raconter honnêtement ce que l'on a vu ? Comment être le plus « objectif » possible ? Ces préoccupations masquent pour les auteurs les problèmes d'ordre proprement narratif. En effet, les anthropologues, depuis leurs débuts, se soucient d'être bien intégrés dans la société qu'ils étudient afin de bien observer, donc de bien décrire ; c'est donc le travail sur le terrain qui constitue leur principal souci méthodologique et non leur discours : « S'il est possible de gérer la relation entre l'observateur et l'observé (rapport), la relation entre l'auteur et le texte (signature) ira, croit-on, de soi »¹¹, affirme Geertz. Il faut non seulement affronter l'Autre, mais aussi « la page blanche », poursuit-il.

La difficulté vient notamment du fait qu'il faut élaborer des textes d'aspect scientifique à partir d'expériences biographiques, sans pour autant rédiger, ni un roman, ni un rapport de laboratoire ; car si l'anthropologue est trop romancier, il tendra vers une sorte d'« impressionnisme », et s'il se rapproche trop du physicien, il sera taxé d'insensibilité. Or, il est difficile d'écrire un texte élaboré à partir d'une expérience de terrain « qui puisse être en même temps un sentiment intime et un compte-rendu distancié ». Les deux choix le conduisent d'ailleurs sur la voie de l'ethnocentrisme¹². Geertz insiste sur la difficulté, pour l'auteur, de se représenter dans son propre texte : « Entrer dans son texte est sans doute aussi difficile pour l'ethnographe qu'entrer dans la culture »¹³, de même « être ici en tant qu'auteur » est tout aussi difficile qu'« être là-bas ».

¹⁰ Ibid. p. 23.

¹¹ Ibid. p. 17.

¹² Pour éviter cette dérive, on peut notamment user de la méthode comparatiste qui caractérise l'anthropologie ainsi que l'histoire des religions. Mais cela ne règle pas forcément le problème de l'écriture...

¹³ Ibid. p. 23.

Quel remède alors ? Depuis la fin du colonialisme, l'anthropologie a subi de nombreux changements. En effet, les « Autres » sont passés de l'état de sujets coloniaux au statut de citoyens souverains, ce qui a considérablement modifié les perceptions et a révolutionné la discipline, d'ailleurs elle-même née de ce contexte colonial. Il n'est plus tolérable d'expliquer l'étrangeté des Autres simplement par le fait que l'on a vécu avec eux. Geertz dresse ainsi une liste de « remèdes » (sans prétention d'efficacité absolue) pour contrer la simplification de l'« Autre » objectivé dans un texte : entre autres la réflexivité, la conscience rhétorique de soi, la transcription mot à mot ou encore la narration à la troisième personne.

De nouvelles préoccupations sont survenues au sein de la discipline. Geertz se demande : « Qui faut-il convaincre à présent ? [...], Les africanistes ou les Africains, les américanistes ou les Indiens d'Amérique ? Et de quoi ? De l'exactitude des faits ? De la validité de la théorie ? De la puissance de l'imagination ? » Et il répond : « De tout cela »¹⁴ ; cependant, l'élaboration d'un tel texte demeure impossible. On peut et doit d'ailleurs se demander s'il s'agit d'une fin en soi. C'est en somme le « fardeau de l'auteur [qui] est le plus lourd »¹⁵, surtout si l'on se focalise sur le texte ethnographique au lieu de regarder à travers lui. De toute manière, écrire un texte anthropologique constitue toujours une prise de risque. Il n'existe pas de recette qui mette les anthropologues à l'abri de la critique. Les ethnologues, qui ne sont pas irréprochables sur de nombreux points, ont toujours fait avancer les choses, ne serait-ce que par la critique¹⁶.

Il faut néanmoins garder en tête que le but de la discipline, comme l'exprime Geertz, est en somme d'« amener un groupe de gens à prendre (un peu) conscience (d'une partie) de la manière dont vit un autre, et, par là, (d'une partie) de la sienne »¹⁷. Si la discipline a changé et ne cesse de se renouveler avec chaque anthropologue, les nouveautés sur le terrain doivent impérativement apparaître dans le texte. L'anthropologie, en tant que texte, ne doit pas constituer un enjeu secondaire, elle ne doit pas être évincée par le souci de la méthode de terrain.

¹⁴ Ibid. p. 132.

¹⁵ Ibid. p. 137.

¹⁶ Je pense ici à des figures incontournables de l'anthropologie, comme B. Malinowski ou Cl. Lévi-Strauss.

¹⁷ Ibid. p. 142. Il faut néanmoins savoir que Geertz est très porté sur l'anthropologie interprétative. Dans sa pratique de terrain il a intégré toutes ces réflexions ; en effet, il conçoit le terrain comme une véritable grille de lecture, « une interprétation du réel, un élan vital exprimé [qui repose] sur [une] aptitude à analyser, expliquer, distraire, déconcerter, louer, édifier, excuser, étonner, ébranler ».

...et ceux de James Clifford

Clifford aborde un autre aspect de la problématique. Dans son article « Partial Truth »¹⁸, il se demande comment s'écrit mais aussi comment se lit l'anthropologie, deux actions n'allant pas de soi. Il réfléchit donc également sur la manière dont sont produits les textes anthropologiques élaborés à partir de données ethnographiques. Selon son analyse, le travail de l'ethnographe consiste dans un premier temps à décrire, décodifier, puis dans un second temps à recodifier une réalité, son terrain. En effet, l'anthropologue revient de son terrain avec des données ethnographiques : des notes, éventuellement des objets, des enregistrements, des textes, etc., et c'est lui qui va organiser et construire son texte à partir de ses propres données.

Il faut noter que l'observation participante – formule classique de l'ethnologie – qui se trouve à l'origine de l'ethnologie contemporaine a bien changé depuis Malinowski. En effet, le retour des ethnologues à l'étude de leur propre civilisation a bouleversé leur manière de théoriser. Cette véritable révolution en anthropologie s'est inéluctablement répercutée sur la manière d'écrire la discipline. Ainsi, la manière d'écrire est devenue elle-même révélatrice d'une autre manière de penser ; écrire est bel et bien une action conditionnée par son époque. Selon Clifford, la nature du texte anthropologique est déterminée par plusieurs conditions de production¹⁹ : le contexte, la rhétorique, l'institution (c'est-à-dire la « tradition » d'écrire), le genre, le contexte historique et politique. La « vérité » du texte ethnographique est donc par définition « partielle », puisque dépendante de tous ces facteurs. En effet, chaque ethnologue, en construisant son objet d'étude et en véhiculant avec lui un certain nombre de facteurs qui lui sont inhérents, produit son propre terrain. Ainsi, aucune vérité n'est définitive ou fermée à d'autres propositions ou vérités. Avec l'observation participante de Malinowski, on avait l'ambition de représenter une réalité la plus objective possible ; d'où la séparation entre textes proprement ethnographiques et textes plus intimes, tels que son journal²⁰ ; l'« écart » entre ces deux textes serait essentiellement dû aux conventions de l'époque. « Qui parle ? Qui écrit ? Où ? Quand ? Pour qui ? »²¹ Voilà autant de questions auxquelles il faut pouvoir répondre pour revoir la nature du discours anthropologique.

¹⁸ J. CLIFFORD, « Partial Truth », in J. CLIFFORD & G.E. MARCUS (eds.), *Writing Culture : The Poetic and Politics of Ethnography*, Berkeley, 1986, pp.1-26.

¹⁹ Ibid. p. 6.

²⁰ B. MALINOWSKI, *Journal d'ethnographie*, Paris, 1985.

²¹ J. CLIFFORD, op.cit., 1986, p. 13.

Les ethnographes sont donc eux-mêmes au cœur de leur problématique, découverte dont ils prennent conscience surtout dès les années soixante; ils intègrent dès lors dans leur discours ces nouveaux paramètres, alors qu'auparavant, leur « je » était comme déguisé pour laisser place à une apparente objectivité. De ce fait, ils ne se positionnent plus comme de simples observateurs tentant d'interpréter ce qui leur est donné à voir. Leurs expériences sur le terrain, la relation (parfois économique) qu'ils entretiennent avec les informateurs, de même que ce qui a trait à leur subjectivité, sont exprimés. Une anthropologie plus réflexive est apparue. On sait ainsi désormais que parler de l'Autre nécessite de passer par le filtre de sa propre subjectivité et que parfois, si l'on nie cet aspect, on risque de révéler plus d'éléments sur soi-même que sur une pseudo-réalité objective. En effet, les stéréotypes formulés donnent plus d'informations sur la personne qui les énonce – son contexte, son milieu, etc. – que sur les gens « observés ». D'où l'intérêt de pouvoir lire « entre les lignes », démarche qui fait maintenant partie de la méthode anthropologique. Clifford souligne encore le fait qu'il n'y a pas de point de vue neutre, même au niveau du lecteur: « No one reads from a neutral point »²². En effet, le lecteur, autre entité subjective, fait partie du processus et amène lui aussi sa propre grille de lecture²³. Clifford propose donc une large perspective réflexive et autoréflexive, en insistant sur une prise de distance et un recul supplémentaire, nécessaire à la discipline anthropologique.

Le contexte de El Monte

Des dieux et des signes : initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines d'Erwan Dian-teill, paru en 2000, traite en profondeur des questions du statut de l'écrit à Cuba. Il s'intéresse aux procédés d'écriture des religions afro-cubaines et constate qu'on ne trouve pas à Cuba de religion entièrement « avec » ou « sans » écriture. Il note dans l'île une forte présence de manuels qui, selon lui, ne constituent en aucun cas les uniques sources de transmission; de même que la transmission orale ne détient pas le monopole.

De nombreux manuels²⁴ circulaient déjà à Cuba durant les années cinquante, période de publication importante (*El Monte* est paru en 1954). En revanche, la période révolutionnaire n'a pas été propice aux manuels de *santería*²⁵ par exemple, d'où le peu de publications

²² Ibid. p. 18.

²³ Grille de lecture qui dépend des mêmes facteurs énumérés auparavant en ce qui concerne les conditions de production de la matière anthropologique.

²⁴ Ouvrages servant à la transmission de savoirs en lien avec la religion.

²⁵ Culte religieux syncrétique propre à Cuba.

parues entre les années soixante et quatre-vingt. Un changement s'opère dans les années nonante : Dianteill signale l'apparition de textes rédigés et imprimés sur ordinateur dans des stands de libraires, dans la rue ou chez les marchands d'objets et de plantes destinées à des pratiques religieuses, et ce parallèlement à la réimpression de documents plus anciens. Ces petits commerces sont à nouveau autorisés dès 1994. On assiste dès lors à la reconstitution du marché des documents religieux, du moins à La Havane. Dianteill prend le parti d'étudier principalement les écrits qui servent aux membres de religions afro-cubaines. Il ne considère pas comme pertinents les textes du type article ou monographie anthropologique, écrits à des fins scientifiques, du fait qu'ils ont une fonction de représentation des religions afro-cubaines mais ne sont pas intégrés à l'activité religieuse. Or, je pense que ce n'est pas vraiment le cas pour *El Monte*, et Dianteill nous apprend d'ailleurs que certains textes anthropologiques sont utilisés par des rédacteurs de manuels, qui puisent soit dans l'anthropologie afro-cubaine, soit dans l'anthropologie africaine²⁶. Ces manuels, contrairement aux ouvrages anthropologiques, sont pour la plupart anonymes et se diffusent en petite quantité dans le milieu religieux afro-cubain.

Si les anthropologues ont un objectif scientifique, les « copieurs » de manuels cherchent quant à eux à conserver les informations religieuses et à les transmettre. Il ne s'agit pas des mêmes entreprises, d'où la divergence des circuits et des réseaux de production et de diffusion de leurs écrits. Or, Dianteill ne considère pas *El Monte* comme un manuel proprement dit, mais note que l'ouvrage peut en avoir les fonctions ; en effet, certains textes semblent pouvoir appartenir à la catégorie anthropologique et avoir des usages religieux simultanément. Il choisit de les intégrer dans son corpus de textes à étudier, à condition qu'ils circulent parmi les adeptes des religions afro-cubaines. Dianteill a pu établir que *El Monte* sert de source à d'autres ouvrages. Lors de ses recherches approfondies, il a découvert à plusieurs reprises certaines formules ou fragments puisés tels quels dans la monographie. Cela a notamment contribué à élargir le lectorat de certains textes qui se situaient dans la sphère du privé (« famille » de *santeros*) et qui se retrouvent dans une sphère plus large, celle du public. Il fait une typologie des différents textes : cahiers de *santeros*, manuels, avec la dimension privé / public.

Bien qu'il ne soit pas le seul, *El Monte*, reste le texte le plus fréquemment copié et c'est surtout chez Lydia Cabrera que les auteurs de manuels se servent pour l'anthropologie afro-cubaine, sans forcément la citer. Dianteill se base sur le style littéraire de Lydia Cabrera et peut attribuer avec certitude certains passages à la plume de l'auteure. Or, s'il y a une grande

²⁶ E. DIANTEILL, *Des dieux et des signes : initiation, écriture et divination dans les religions afro-cubaines*, Paris, 2000.

probabilité que ces textes soient les originaux, c'est-à-dire ceux qu'elle a elle-même écrits à partir de ses données ethnographiques, il y a d'autres cas où l'on peut douter: ces manuels pourraient-ils donc être des sources et non des copies de l'ouvrage de Lydia Cabrera?

Si Dianteill affirme que *El Monte* n'est pas un manuel – il met l'accent sur une définition formelle – il a montré que l'ouvrage pouvait être utilisé partiellement comme tel et c'est bien ce qu'il m'est apparu, lors d'un séjour à Cuba en 2002. Je voulais en effet obtenir des renseignements sur la *santería* et obtenir également un ouvrage religieux²⁷. Plusieurs personnes, dont un *santero* (sorte de prêtre qui exerce des fonctions religieuses dans les cultes de *santería*) m'ont conseillé de me procurer l'« incontournable » *El Monte* qui semble faire apparemment partie de la « formation religieuse », par exemple dans la *santería* actuelle. Une fois le livre en main, j'ai été surprise de constater qu'il s'agissait d'une monographie ethnologique. Le rôle du destinataire est donc considérable, car ce dernier peut transformer, de par sa lecture, la nature de l'ouvrage, en le lisant dans un certain contexte, à sa manière, avec ses propres représentations et selon sa propre subjectivité. Je reviendrai sur les différentes lectures possibles de la monographie.

La méthode de Lydia Cabrera

L'examen de la préface de *El Monte* se révèle intéressant pour cerner la méthode de Lydia Cabrera, dans la mesure où, comme l'a vu Geertz, c'est là que l'auteur se manifeste de manière explicite avant de s'effacer dans la suite du texte. Sa préface permet d'étudier comment se crée une source, un texte de référence. Intitulée « au lecteur » – il est intéressant de noter que cet avertissement ne figure pas tel quel dans la version française puisque la traductrice choisit la formule « préface de l'auteure » – elle se distingue du texte principal. L'auteure déclare que son travail est le fruit de plusieurs années de recherches et annonce d'ores et déjà l'absence de prétention scientifique:

La méthode suivie, si l'on peut parler de méthode, m'a d'une certaine manière été imposée par mes informateurs dont les explications et les digressions inséparables les unes des autres s'ordonnent sans que l'on puisse les enfermer dans un plan rigoureux. J'ai choisi de respecter cet enchaînement par souci d'exactitude, pour ne pas altérer leur jugement et leur langage²⁸.

On décèle une priorité: reproduire « avec fidélité » une certaine réalité, au risque de se

²⁷ Il s'agissait d'un traité d'*Ifa*.

²⁸ p. 19 de la traduction de *El Monte* (B. Chavagnac).

répéter ou de perdre une certaine cohérence au niveau du texte. Mais de quel « enchaînement » s'agit-il réellement ? D'une sorte de chronologie de son terrain ? On peut remarquer une volonté de représenter une certaine réalité. Or, exprimer la réalité « telle qu'elle est » est bien entendu impossible²⁹. Si l'on compare le texte au film ethnographique, par exemple, on constate qu'il est impossible de filmer en continu ce qui se passe sur le terrain : il faut nécessairement sélectionner certains passages pour en faire un montage cohérent et visible. Il ne faut pas oublier non plus que la caméra ne s'oriente pas toute seule, même si on en a parfois l'impression. La prise de vue, prise d'« une réalité », suppose un choix délibéré de la part de l'ethnographe. Ainsi, écrire, tout comme filmer, implique un certain nombre de paramètres. Donc, c'est bien elle, l'auteure, qui organise les propos de ses informateurs – qu'elle les mette entre guillemets ou non – pour façonner sa propre réalité. Travail qui ne s'avère pas moins intéressant, mais il faudrait le préciser. Même la « récolte » de données (si on la considère comme une phase antérieure, comme le propose Lévi-Strauss) ne peut se faire de manière « objective », puisque chaque ethnographe l'accomplira de manière différente selon sa démarche, son genre, etc. Plus bas, Lydia Cabrera affirme :

Je me suis limitée à consigner rigoureusement, avec la plus grande objectivité et la plus grande exactitude ce que j'ai vu et entendu³⁰.

Clifford a envisagé ce point en termes d'autorité³¹, laquelle s'acquiert notamment par la recherche même de matériaux et d'informations sur le terrain. Avant que le terrain ne soit devenu la condition *sine qua non* de l'ethnologie, c'était le savoir encyclopédique des compilateurs qui garantissait l'autorité. C'est par l'autorité que le chercheur garantit la justification de ses objets ethnographiques³².

La seule valeur de ce livre est la participation directe des Noirs, ce sont eux qui en sont les vrais auteurs, hormis cela, j'accepte toutes les autres critiques qu'on peut me faire³³.

²⁹ Cette manière de faire, une sorte de « voir sans être vu » a été fréquemment critiquée en ce qui concerne les monographies classiques. Selon Geertz, il s'agit d'une stratégie rhétorique, d'un mode de persuasion pour paraître plus crédible.

³⁰ p. 21 de la traduction de *El Monte* (B. Chavagnac).

³¹ Cf. J. CLIFFORD, « De l'autorité en ethnographie », in *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^e siècle*, Paris, 1996, pp. 29-59.

³² L'autorité se crée grâce à de nombreuses stratégies, comme par exemple le choix du présent ethnographique.

³³ p. 21 de la traduction de *El Monte* (B. Chavagnac).

L'auteure semble se débattre contre cette forme d'autorité en donnant justement la parole à ses informateurs. Mais, quoiqu'il en soit, elle reste l'auteur de son ouvrage et, même si elle restitue les paroles de ses informateurs, ce qui est une résolution politique tout à fait louable, elle agit en tant qu'écrivain et ne peut restituer tous les propos. C'est peut-être pour cette raison qu'on qualifie actuellement son travail d'« ethnographie compréhensive » ou encore qu'on parle de « cordialité méthodologique »³⁴; on ne peut en revanche pas parler de réflexivité, puisque l'auteure supprime dans sa rhétorique sa propre partialité et veut à tout prix faire parler ses informateurs, comme si elle n'était pas là. Alors, quand mettre des guillemets, puisqu'elle a presque tout appris de ses informateurs ? On voit comme il est difficile d'échapper à la condition de narrateur omniscient, même si les informateurs sont des coauteurs. Voilà qui illustre bien la phrase de Geertz: « L'ethnologue comme chercheur [est] explicitement présent, mais comme auteur, implicitement absent »³⁵. En outre, l'écriture favorise toujours le discours dominant, même si elle est polyphonique. Aujourd'hui, en ethnologie, la tendance semble être à assumer et laisser « transparents » les mécanismes de son autorité inhérents au texte. Ainsi, Christian Ghasarian relève que plus l'ethnologue – et l'auteur également – donne des informations sur les conditions de production de son texte, mieux il justifie son analyse. Lydia Cabrera poursuit :

J'ai essayé de restituer l'originalité et le charme du langage de ces vieux Noirs, fils d'Africains pour beaucoup, grands connaisseurs et respectueux continuateurs de la tradition, afin qu'ils puissent être entendus fidèlement, sans intermédiaire et avec leurs propres mots, par ceux qui s'intéressent et étudient les empreintes profondes et vivantes qu'ont laissées à Cuba au cours de plusieurs siècles d'esclavage ininterrompu, les croyances et les pratiques magiques et religieuses venues d'Afrique³⁶.

La démarche politique de l'auteure paraît claire, elle s'inscrit dans une perspective d'ethnologie d'urgence. En ce qui concerne les difficultés rencontrées sur le terrain, elle affirme :

[Les informateurs] mettent à l'épreuve la patience du chercheur et exigent de lui une grande disponibilité. [...] il faut apprendre à penser comme eux, il faut se soumettre à leurs caprices, à leur inconstance et à leurs états d'âme, et s'adapter à leurs horaires, à leur inexactitude et à leur lenteur désespérante. Il faut être tenace, ruser parfois et

³⁴ Cf. préface de Dianteill à la traduction de *El Monte* (B. Chavagnac), p. 11.

³⁵ Cité par C. GHASARIAN, op.cit., 2002, p. 17.

³⁶ p. 19 de la traduction de *El Monte* (B. Chavagnac).

surtout être patient. Ils ne connaissent pas la rapidité qui mine la vie moderne et l'esprit des Blancs, ni la précipitation qui est oppression, aliénation et angoisse³⁷.

En dehors du fait que le discours ethnographique produit un discours sur l'altérité, ce qui souligne inévitablement la distance entre soi et les autres, se déclinent dans le texte une série de dichotomies, plus ou moins explicites: Blanc/Noir, Rapidité/Lenteur, Tranquillité/Inconstance, Modernité/Archaïsme. Or, à cette époque, ces «Noirs» vivent dans le même temps physique et le même monde que l'ethnologue! Cette dernière opposition fait partie des dichotomies évolutionnistes traditionnelles qui classent «les Autres» dans un temps typologique différent, de même que la dichotomie Civilisé/Sauvage, grille de lecture logique des ethnologues de cabinet³⁸. Certes, les recherches de Lydia Cabrera se font dans les années trente, ce qui peut expliquer son système de représentation. Néanmoins, si elle étudie l'«Autre», il s'agit pourtant de Cubains, comme elle, mais pourtant différents puisqu'elle les étudie et produit un discours sur eux. Elle s'intéresse à son «folklore», ce qui participe à la compréhension de *lo cubano*³⁹:

On ne peut pas comprendre le peuple cubain sans connaître les Noirs [...] On entre pas en profondeur dans la vie cubaine sans être confronté à la présence africaine qui ne se manifeste pas seulement par la couleur de la peau.⁴⁰

Les Noirs sont pour elle, au même titre que les Européens, les inventeurs de la culture cubaine. Mais, on peut constater par ailleurs une tentative d'essentialisation. En effet, elle parle de «l'esprit des Blancs», de «mentalité de Blanc» ou encore de «bonne humeur africaine», stéréotypes qui tendent à stigmatiser certains traits de caractère, comme s'il s'agissait de caractéristiques naturelles ou biologiques immuables. Parler en ces termes révèle plus de choses sur la manière de voir de l'ethnologue que sur les personnes étudiées. C'est bien le propre des stéréotypes, ethnocentriques par définition.

On peut encore observer un autre type implicite de dichotomies, ayant trait cette fois à sa recherche, même si elle prétend ne pas avoir de méthode préétablie au niveau théorique:

Mon propos est d'offrir aux spécialistes, avec la plus grande modestie et la plus grande fidélité possible, un matériel qui ne soit pas passé par le filtre de l'interprétation, afin

³⁷ Ibid. p. 19.

³⁸ Pensons à Tylor, Morgan, Frazer, etc.

³⁹ La «cubanité».

⁴⁰ p. 20 de la traduction de *El Monte* (B. Chavagnac).

qu'ils puissent se confronter aux documents vivants auxquels j'ai eu la chance d'avoir accès⁴¹.

En effet, on remarque une production de dichotomies de type: sujet/objet, observation/interprétation, comme s'il y avait une sorte de phase neutre, antérieure à l'interprétation. Or, le chercheur conditionne sa recherche à tous les stades (pour autant qu'il y en ait). L'écriture se construit indubitablement, et ce « sous l'action de subjectivités multiples qui mettent en œuvre des stratégies particulières par le biais du chercheur »⁴².

Le prologue d'Enrique Sosa

Tout comme le fera Dianteill dans la préface de la version française de *El Monte*, Enrique Sosa prend, en 1987, de la distance par rapport à la démarche de Lydia Cabrera et commente certains passages concernant sa méthode. On remarque l'importance des préfaces, qui resituent à chaque fois une œuvre en refaisant, en quelque sorte, le trajet historique parcouru dans la discipline. Le prologue d'Enrique Sosa⁴³ donne un complément d'informations sur les conditions de production de la monographie qui ne figurent pas dans la préface de Cabrera: il nous apprend par exemple que la « cueillette » des données ethnographiques s'est faite entre 1928 et 1930, soit vingt et un ans avant la publication de l'ouvrage. Certains propos d'informateurs figureraient même dans des textes antérieurs. Sosa critique d'autre part le fait que Lydia Cabrera ne mentionne pas certains de ses informateurs et en évoque d'autres pour lesquels il manque des données qui pourraient être utiles (condition sociale, âge, etc.)⁴⁴. Pour sa défense, l'auteure n'a pas eu la prétention de réaliser une analyse. Dans sa préface de l'édition française, Dianteill, contrairement à Sosa, loue la capacité de Cabrera à organiser ses données foisonnantes: « Le génie de l'ethnographe est d'avoir discerné dans cette luxuriance un fil conducteur: c'est par les arbres, les plantes, les feuilles, les graines, que les hommes commercent avec l'esprit des dieux »⁴⁵. Sosa relève néanmoins, à juste titre, bon nombre de contradictions, confusions, imprécisions, qu'il attribue à la volonté de l'ethnologue de transcrire l'information comme elle la reçoit. Or, si l'on ne peut pas transcrire l'information sans la faire passer par le biais de sa propre subjectivité, c'est bien l'auteur

⁴¹ Ibid.

⁴² C. GHASARIAN, op.cit., 2002, p.14.

⁴³ Cf. *El Monte*, La Havane, édition de 1989.

⁴⁴ J. Clifford a fait remarquer que tous les ethnologues des monographies classiques le font avec des phrases du type: « la forêt regorge d'esprits ». Comment pourraient-ils écrire cela sans en avoir été informé ?

⁴⁵ p. 12 de la traduction de *El Monte* (B. Chavagnac).

qui maîtrise toutes les interactions possibles dans son texte. Il faut alors se demander si ces « imprécisions » ne font pas partie de la méthode ou d'un autre effet de réel, d'une sorte de réalisme ethnographique. Au moins, la confusion figure dans le texte, ce qui n'est pas le cas dans les monographies classiques : Cabrera, pourrait-on dire, ne veut pas faire acte d'autorité consciemment.

Entrée dans le texte : le chapitre premier

La croyance dans les esprits de la forêt persiste avec une étonnante ténacité à Cuba. La forêt et la brousse cubaine sont peuplées, comme la forêt africaine, des mêmes divinités ancestrales et des mêmes esprits puissants que le Noir cubain, aujourd'hui comme au temps de la traite, craint et vénère, et dont l'hostilité ou la bienveillance influe sur les succès ou ses échecs. Le Noir qui s'aventure dans la brousse et pénètre en plein cœur de la forêt est conscient du contact direct qu'il établit avec les forces naturelles qui l'entourent et qui règnent là sur un domaine qui est le leur [...] « La forêt est sacrée » parce que les divinités résident et « vivent » en son sein. « Les saints sont dans la forêt plutôt qu'au ciel »⁴⁶.

Le début du texte est entrecoupé par des citations, ce qui crée un certain style. On a là une véritable mise en scène du discours indigène. Pourquoi certains informateurs ont-ils le privilège d'être cités ? On a simultanément un effet de réel (l'auteure a obtenu ses informations auprès d'informateurs) et un effet romanesque dû à la rhétorique. L'auteure va même plus loin par la suite : « Je cède la parole à Gabino Sandoval »⁴⁷, un de ses informateurs. Ce type de procédé masque l'autorité de l'auteure. Par ailleurs, le fait de dire que « la croyance [...] persiste » rappelle le courant évolutionniste qui fait se succéder la magie, la religion et enfin la science. Plus loin, elle rapporte les paroles d'un de ses informateurs pour faire comprendre l'état d'esprit « du Noir » – au singulier, ce qui renforce encore l'aspect essentialiste – lorsqu'il se rend dans la forêt :

J'ai vu, je le jure sur mon âme, [...], la tête d'un « nègre » poilu comme une araignée, pendu par la patte à une branche, avec les pieds qui lui sortaient des oreilles.

⁴⁶ Ibid. p. 25.

⁴⁷ Ibid. p. 26.

Et elle en conclut:

Pourquoi mettre en doute l'effrayante réalité de cette tête entrevue dans les broussailles, dans le mystère de la pénombre et de la peur, ou d'autres visions qu'il aurait pu avoir, produit de l'illusion, mais qui pour un Noir croyant se transforment instantanément en réalité comme tout ce qu'il rêve ou imagine. Ces mensonges, si souvent improvisés et dus chez lui à une extraordinaire prédisposition à l'autosuggestion que nous ne devons pas perdre de vue si nous ne voulons pas constamment douter de sa sincérité et si nous voulons mieux le comprendre, finissent par s'imposer à son esprit avec l'évidence d'une expérience véritablement vécue⁴⁸.

Elle poursuit en disant en substance que cette tendance à l'autosuggestion explique chez le Noir « certains traits de son âme, sa grande émotivité religieuse, etc. » Voilà une explication culturelle mais biologisante, tendant elle aussi à l'essentialisation. De plus, on a typiquement affaire à une traduction culturelle: exprimer en ses propres termes les catégories de l'Autre. Or, comment peut-on, dans ce cas, réduire l'expérience d'une personne à des phénomènes psychologiques? Selon C. Ghasarian, traduire implique la transformation de l'inconnu vers le connu⁴⁹, avec le risque d'être très réducteur.

Lydia Cabrera a tendance à rendre surnaturels les événements racontés par ses informateurs. Pour elle, les « Noirs humanisent tout »⁵⁰. Avec ce type de traduction biaisée, elle perd non seulement du sens, mais elle tend de plus à infantiliser ses « Noirs », même si elle le fait en toute sympathie. La forêt est par exemple conçue comme un « domaine naturel des esprits », « vérité que nous autres Blancs avons coutume d'ignorer ou que nous avons oubliée avec l'âge. »⁵¹ Il est néanmoins important de souligner que sa démarche ethnographique se démarque des perspectives positivistes à la mode pour les religions d'origine africaine des régions Caraïbes au début du xx^e siècle. L'auteure ne cherche pas à comparer les religions afro-cubaines aux religions africaines; elle ne cherche pas à remonter à une quelconque origine.

⁴⁸ Ibid. p. 26.

⁴⁹ C. GHASARIAN, op.cit., 2002.

⁵⁰ p. 28 de la traduction de *El Monte* (B. Chavagnac).

⁵¹ Cela renvoie à la conception freudienne de la phylogenèse et de l'ontogenèse.

Différentes lectures de la monographie

La portée d'un tel ouvrage demeure considérable compte tenu du fait que la littérature sur les religions afro-cubaines est relativement pauvre, du moins dans les années cinquante. Aujourd'hui, la traduction récente de *El Monte* contribue à réactualiser l'ouvrage et lui donne une nouvelle résonance. Elle arbore un titre modifié⁵²: *La forêt et les dieux: Religions afro-cubaines et médecine sacrée à Cuba*, qui en dit beaucoup plus long sur le contenu que le titre original: *El Monte*, à savoir la montagne ou la forêt. Ainsi, on voit que traduire n'est pas un acte anodin mais comporte un réel enjeu et oriente fortement la lecture.

Sur la quatrième de couverture de l'édition française, on peut lire une phrase de Guillermo Cabrera Infante: « *La Forêt et les Dieux (El Monte)* est peut-être le meilleur livre jamais écrit à Cuba ». On y trouve aussi une citation de Roger Bastide, grande figure de l'anthropologie afro-américaine, qui reconnaît et légitime l'œuvre: « *La Forêt et les Dieux (El Monte)* est un livre extraordinaire où les fleurs séchées se transforment en danses de jeunes femmes ravies par les Dieux; tout le parfum enchanteur des tropiques se dégage de ces feuilles collectées ». Il met clairement en avant l'aspect littéraire et surtout poétique de l'ouvrage. On peut lire également: « [...] C'est certainement le livre de référence le plus important dans ce domaine. [...] C'est une grande œuvre ethnographique et littéraire ». Il est donc clair que le livre se prête à plusieurs types de lecture: on peut le lire comme une monographie ethnologique ou comme un roman. Mais on peut encore le concevoir comme un traité de médecine, ou, comme l'affirme Morton Marks, comme un traité d'ethnobotanique et même d'ethnopharmacologie, « qui illustre une certaine science du concret »⁵³. Il se réfère sans doute à la seconde partie de l'ouvrage, à savoir l'indice alphabétique qui donne des informations sur les usages thérapeutiques populaires.

Enfin, les ethnologues se fondent eux aussi sur *El Monte*. On sait, par exemple que P. Verger a utilisé cet ouvrage lors de recherches qu'il effectuait en Afrique pour investiguer sur les religions afro-américaines. En 1986, il déclare: « J'ai cet exemplaire sous les yeux, précieusement gardé et copieusement consulté au cours de ces trente-deux dernières années où je l'ai inlassablement baladé avec moi entre l'Afrique et le Nouveau Monde »⁵⁴.

Sur les sites Internet, qui constituent un bon moyen d'accès pour connaître les « rumeurs » qui courent sur les livres, on peut lire par exemple qu'il s'agit de « la Bible des religions et de

⁵² Phénomène qui se produit très souvent. Le nouveau titre donne d'autres informations sur le contenu.

⁵³ Dianteill le cite à la p. 12 de sa préface à la traduction de *El Monte* (B. Chavagnac).

⁵⁴ Ibid. p. 14.

la liturgie afro-cubaine », ou encore : « *El Monte* est considéré comme la Bible pour beaucoup de croyants ». Comparer cet ouvrage à la Bible n'est à mon avis pas dénué de sens, dans la mesure où les personnes qui pratiquent la *santería* s'en servent⁵⁵. Mais, il s'agit encore une fois d'une sorte de traduction culturelle. Dans l'annonce publicitaire de l'édition française, on qualifie également l'ouvrage de « véritable Bible du panthéon des divinités afro-cubaines, plus précisément yoruba, [qui] nous propose de rentrer dans l'univers vaudou... ». Voilà encore une autre interprétation. En effet, cette phrase souligne le caractère religieux de l'ouvrage, la Bible étant apparemment la métaphore qui semble la plus probante.

El Monte : un classique ?

Au niveau de la restitution anthropologique, les Cubains, principaux concernés, ont assez facilement accès à cet ouvrage. Aujourd'hui, les anthropologues sont conscients qu'ils ne font pas que prendre, mais qu'ils doivent également donner en retour les résultats de leurs analyses aux gens qui les ont aidés à les réaliser. Lydia Cabrera était peut-être sur ce point en avance sur son temps ou peut-être est-ce plutôt le contexte de revalorisation du patrimoine cubain qui a permis à son ouvrage de se diffuser de telle manière.

J'ai essayé de montrer que *El Monte* peut servir à beaucoup de monde : aux gens qui veulent en savoir plus sur les religions afro-cubaines, aux pratiquants de ces religions, aux ethnologues, aux ethnobotanistes, aux Cubains en général et à bien d'autres encore. Il s'agit véritablement d'un ouvrage de référence, voire de références plurielles. Si cette monographie est incontournable pour les ethnologues qui travaillent sur les religions afro-cubaines, elle est également fortement appréciée du grand public, puisqu'elle est même devenue un best-seller. Faire l'objet d'autant de lectures possibles me semble un phénomène assez rare, qui valait, à mon avis le détour de cette analyse.

⁵⁵ C'est du moins ce qu'il m'a semblé à Cuba ; il faudrait bien évidemment vérifier cela plus en profondeur.