

“Construction identitaire et demande de reconnaissance : le recours au religieux à la Martinique à l’ère de la délocalisation des pratiques et des croyances”.

À la Martinique, société créole postcoloniale, les préjugés socio-raciaux et le mépris de classe perdurent et sont intimement liés aux rapports de domination entre les différents groupes sociaux : les Békés, les Mulâtres, les Noirs et les métropolitains. Beaucoup de Martiniquais « noirs », notamment parmi les milieux défavorisés, sont victimes de discriminations socio-raciales, d’inégalités et d’injustices sociales qui viennent entraver toute projection de soi avec le risque d’être progressivement conduit vers un processus de disqualification sociale. Ces violences sociales génèrent des souffrances souvent difficilement gérables lorsque l’on dispose de peu de capital relationnel, financier et d’instruction scolaire. Cependant, dans la lutte contre l’injustice socio-raciale, nombre de Martiniquais mobilise une multiplicité de répertoires de ressources (Rochais, 2011)¹ dont le recours au religieux. Ce dernier qui est corollaire à la demande de reconnaissance identitaire est une quête de liberté qui se manifeste par une capacité d’action à transformer sa vie, tout au moins en partie.

Dans un premier temps est présenté un état des lieux de la diversité des Églises et Nouveaux Mouvements Religieux (NMR) importés d’Europe, des États-Unis et d’Asie.

Cet inventaire a pour objectif, dans un second temps, de montrer que les Martiniquais en quête de reconnaissance identitaire collective ou individuelle y puisent des ressources afin de personnaliser un modèle social et religieux. L’observation de l’usage du religieux à travers trois études de cas spécifiques montre que chaque Martiniquais identifie, maîtrise et mobilise l’espace géographique culturelle selon le moment et ses besoins. Par ailleurs, les trois cas donnent à voir que les séjours en métropole, très fréquents chez les Antillais, influencent les choix religieux et les pratiques après un retour au pays.

Enfin, l’adoption de pratiques religieuses originaires de différents espaces internationaux et leur réappropriation dans l’espace local martiniquais fait, d’une part, ressortir la porosité et la dynamique des frontières et des échanges religieux. D’autre part, ces réappropriations religieuses soulèvent la question du sentiment d’appartenance identitaire à des communautés élargies.

I/ Une nouvelle configuration spatiale religieuse à la Martinique : état des lieux des Églises et des nouveaux mouvements religieux (NMR)

Le paysage martiniquais est imprégné d’une ambiance religieuse particulièrement visible lorsque l’on circule à travers l’île. D’un côté, les associations caritatives souvent constituées sur une base confessionnelle (Secours catholique, Secours adventiste, Saint-Vincent de Paul) sont très actives dans leur lutte contre la détresse sociale et la pauvreté des plus nécessiteux quelle que soit leur appartenance religieuse. De l’autre côté, l’Église catholique et les NMR, nombreux et diversifiés, sont répartis sur les 34 communes martiniquaises. L’Église catholique reste encore la référence institutionnelle et possède une multitude d’édifices très fréquentés tout au long de l’année : églises, chapelles, oratoires, grottes dédiées au culte marial, chemins de croix et calvaires. On les découvre sur les bords de mer et le long des routes, sur les mornes et dans les ravines (petites vallées), dans la forêt, au milieu des savanes et dans les champs de canne ou encore sur certaines propriétés privées. Néanmoins, aujourd’hui, un nouveau courant spirituel

¹ Rochais Véronique, 2011, *Les souffrances sociales à la Martinique et leurs modes de gestion*, thèse de doctorat en anthropologie sociale, EHESS, Paris.

intégré dans l'Église catholique, le Renouveau charismatique², s'est développé à la Martinique comme stratégie de revitalisation de la communauté catholique qui devient « agissante » grâce à l'effusion du Saint-Esprit.

Par ailleurs, l'implantation de NMR transnationaux³ reconfigure l'espace et rivalise avec l'Église catholique qu'ils s'efforcent de supplanter. On a notamment la présence du protestantisme nord-étasunien tels que les adventistes du 7^{ème} jour⁴, les témoins de Jéhovah⁵, ainsi que les mouvements religieux évangéliques : Baptiste (16)⁶, Mission chrétienne évangélique (30) ; des courants pentecôtistes tels que la Mission Plein Evangile (13), l'Assemblée chrétienne du réveil des nations (2), l'Association Merci Seigneur (4)⁷, l'Assemblée de Dieu (8), l'Église pentecôtiste Unie de Martinique⁸ ; Assemblée chrétienne de la révélation de Jésus-Christ (200 membres), Église évangélique du Nazaréen (3) et de nombreuses petites associations chrétiennes évangéliques indépendantes, notamment implantées dans les quartiers populaires de Fort-de-France. C'est le cas des Églises protestantes haïtiennes de la communauté haïtienne exilée à la Martinique (Bélaïse, 2007)⁹. Si certaines des petites structures créées sur place naissent et meurent régulièrement, en revanche, les plus répandues internationalement -lesquelles ont d'abord généralement transité par l'Europe dont la métropole- possèdent d'imposants édifices qui ont largement pignon sur rue. Pour attirer un grand nombre de Martiniquais, mais aussi de Caribéens originaires des îles voisines (Sainte Lucie, la Dominique, Haïti), les leaders charismatiques de ces NMR, généralement autoproclamés, sont très actifs dans l'espace public (plages, terrains vagues, terrains sportifs, places publiques) où ils organisent toute l'année des campagnes d'évangélisation. Ils proposent un large champ de guérison des souffrances allant du traitement spirituel des maladies, à celui des vicissitudes de la vie, en passant par le traitement de l'infortune.

²Ce mouvement de réveil spirituel a commencé dans la deuxième moitié du 19^{ème} siècle dans les Églises Méthodistes américaines, puis s'est poursuivi au 20^{ème} siècle avec le Pasteur Charles Parham. Au sein de l'église catholique, le Renouveau a pris naissance au cours des années 1966 et 1967, aux États-Unis.

³En 2006, j'ai relevé sur le bottin téléphonique un minimum de 130 Églises et associations culturelles chrétiennes dont 40 pour la seule ville de Fort-de-France. Une émission de télé-évangélisation était émise hebdomadairement sur la chaîne privée KMT et il existait plusieurs radios locales exclusivement religieuses : radio Merci Seigneur 92.4, radio évangélique Martinique, radio St-Louis, radio espérance, radio Espoir (Basse-Pointe) 99.7 ; 88.9 FM Plus (pasteur Lowenski le mercredi à 16h).

⁴La première salle de culte fut ouverte en 1919 par le pasteur Philipps Giddings, originaire de Guyana, qui s'établit en Martinique. En 2003, l'Église adventiste martiniquaise comptait 76 édifices et 14150 membres baptisés.

⁵L'implantation des témoins de Jéhovah commence dès 1946 avec G. Moustache, puis se poursuit notamment avec le couple Noll qui s'installe en Martinique en 1954. Les statistiques concernant l'année 2010 évaluent le nombre de congrégations à 57 avec 4 659 membres et seulement 149 personnes baptisées.

http://www.watchtower.org/e/statistics/worldwide_report.htm

⁶L'œuvre Évangélique Baptiste qui a été implantée en 1940 par les missionnaires américains se compose aujourd'hui de 16 églises indépendantes dirigées par des pasteurs martiniquais. Les églises baptistes martiniquaises sont membres de la Caribbean Baptist Fellowship, laquelle est l'une des six associations régionales de la Baptist World Alliance. <http://www.aebm.fr/APERCU-HISTORIQUE-DE-L-A-E-E-B-M.html> ; <http://www.carbapfel.org/index.html>

⁷L'AMS fut créée en 1985 par un Martiniquais qui pratique une liturgie de type pentecôtiste. Cette congrégation a essaimé en Guadeloupe, Guyane et en région parisienne au sein de la communauté antillo-guyanaise.

⁸L'Église Pentecôtiste Unie de Fort-de-France, fondée en 1985, est le siège de *l'Institut Biblique de la Caraïbe – Martinique*.

⁹Bélaïse Max, Août 2010, « Les églises protestantes haïtiennes de Martinique : des *tiers-lieux* d'éducation et d'intégration? », *Études caribéennes*, « Diasporas protéiformes : Problématiques caribéennes », n° 16. <http://etudescaribeennes.revues.org/4600>

À côté de ces grandes religions importées des États-Unis, sont aussi présents des mouvements religieux originaires d'Asie comme le Sûkyo Mahikari¹⁰ et certaines formes de bouddhisme : zen et soka gakkai¹¹.

Comme ailleurs en Caraïbe, le rastafarisme, bien ancré, est visible à travers le style des adeptes, mais aussi l'existence de diverses associations qui organisent des réunions et l'organisation annuelle d'un grand marché à Saint-Pierre.

Notons encore la présence d'un hindouisme créole ou *Bondyé kouli* en créole, importé par les Tamouls, essentiellement originaires de la région de Madras, venus à la Martinique comme engagés (29 000) entre 1852 et 1883 pour assurer la main-d'œuvre bon marché dans les plantations après l'abolition de l'esclavage. Les temples sont surtout implantés dans la région nord-est de la Martinique.

En outre, il existe une synagogue à Fort-de-France pour les pratiquants du judaïsme (Miles, 2010)¹² et des lieux de culte pour les pratiquants musulmans (3 lieux de prière¹³ et une grande mosquée était en construction en 2007). Selon L. Kuczynski¹⁴, ces derniers sont essentiellement constitués d'Africains de l'Ouest, originaires principalement de la Guinée, du Sénégal et du Mali, lesquels sont pour la plupart marabouts et marchands ambulants, même si certains ont un statut de cadre. L'autre groupe de musulmans est constitué de Palestiniens arrivés dans l'île dans les années 1930-1940, voire dès la fin du 19^{ème} siècle, pour des raisons économiques et politiques. S'ils exerçaient comme colporteurs, ils se sont sédentarisés pour se spécialiser dans le commerce de vêtements et de tissus. Il y a aussi une petite communauté maghrébine qui pratique l'islam. D'autres enfin, très minoritaires, viennent de la Réunion, des Comores et de Turquie. Selon cette même chercheuse, la circulation est intense entre les divers lieux d'origine (Afrique Noire, Maghreb et Moyen-Orient) et la Martinique. Outre ces musulmans étrangers, de plus en plus de Martiniquais se convertissent à l'islam même s'ils restent très minoritaires. Toujours selon cette auteure, les conversions à l'islam des Martiniquais sont très diversifiées. Les uns se sont convertis auprès de marabouts africains consultés pour obtenir une guérison, les autres sont issus du mouvement rastafariens, d'autres encore ont rencontré l'islam en métropole. Toutefois, les conversions de Martiniquais restent réduites et l'investissement dans l'espace religieux musulman est souvent éphémère.

Enfin, sont très présents à la Martinique les spécialistes du magico-religieux dont certains ont pignon sur rue : marabouts africains, médiums martiniquais, guadeloupéen ou encore

¹⁰ Mouvement spirituel d'origine japonaise, fondé en 1959 par Sukuinushi Sama rassemble des éléments de doctrine extrême-orientale et de la doctrine chrétienne (croyances apocalyptiques ...). Présent à la Martinique depuis les années 1970, le Mahikari se pratique entre deux personnes, l'une qui reçoit la Lumière de Dieu et l'autre qui la transmet par la paume de la main, en la maintenant à une certaine distance du corps. Se référer aux travaux de L. Hurbon (1980 ; 1991 ; 2000) qui s'est intéressé au Sûkyo Mahikari pratiqué en Guadeloupe.

¹¹ Le mouvement bouddhiste Soka Gakkai réunit les pratiquants du bouddhisme de Nichiren, enseignement humaniste établi par Nichiren Daishonin, moine japonais du XIII^e siècle, sur la base du Sûtra du Lotus. Ce mouvement international est présent en France métropolitaine depuis 1961. Voir le site : <http://www.soka-bouddhisme.fr/>

¹² Miles William F.S., 2010, « La créolité et les Juifs de la Martinique », *Pouvoirs dans la Caraïbe*, n° 16. <http://plc.revues.org/823>

¹³ L'un a été fondé par le premier Malien arrivé dans l'île ; l'autre est tenu par un Martiniquais converti ; et le dernier, le plus important, rassemble les musulmans de toutes origines et est dirigé par un imam sénégalais ayant étudié en Arabie Saoudite.

¹⁴ Kuczynski Liliane, 2006, « L'islam en Martinique : Entre universalisme et élaboration d'une mémoire antillaise », *Colloque « Expériences et mémoire : partager en français la diversité du monde »*, Bucarest, septembre 2006 : 69-93.

d'origine haïtienne qui composent avec certaines pratiques vaudou, sans oublier les rituels de l'hindouisme créole très populaires (l'Etang 2006)¹⁵. À l'inverse, les sorciers voyants guérisseurs traditionnels martiniquais appelés *quimboiseurs* ou *séanciers* (Rochais 2003)¹⁶ exercent de façon cachée.

Ainsi, en raison de la pluralité du champ religieux, beaucoup de Martiniquais n'hésitent pas à pratiquer des micro-mobilités intra-insulaires. La carte géographique culturelle bien présente à leur esprit n'est pas utilisée de façon homogène puisque les croyants ne la visualisent pas au quotidien comme un espace sacré ; ils l'investissent à certaines occasions (cérémonies ritualisées : baptême, mariage, décès, Noël, Pâques, évangélisation) et lorsqu'ils se sentent en souffrance, menacés ou qu'ils souhaitent réaliser rapidement des projets. Dans ces cas de figures, ils font appel à plusieurs registres tels que l'invocation de la Vierge ou des saints guérisseurs du christianisme, l'aide d'un prêtre, d'un pasteur, d'un groupe de prière ou du *séancier* et du prêtre hindou.

Par ailleurs, cet état des lieux de l'espace religieux martiniquais souligne comme ailleurs dans le monde, la prédominance d'une logique de marché marquée par la concurrence des entreprises religieuses. La transnationalisation de biens symboliques de salut montre que le religieux circule, se développe et s'organise dans de nouveaux territoires afin de satisfaire les besoins et les demandes des différents groupes sociaux en quête de promotion sociale et culturelle, de restructuration personnelle et de nouvelles formes d'affirmations identitaires toujours plus marquées d'indépendance. Chacun pourra bricoler son propre système de références religieuses et l'adapter selon ses besoins. C'est ainsi que cette transnationalisation du religieux, au lieu de conduire à une homogénéité comme on pourrait le croire, suscite des particularismes perceptibles dans les revendications identitaires collective et individuelle.

II/ La mobilisation du religieux comme quête de reconnaissance identitaire personnalisée

1. Contestation politique et revendication identitaire collective : l'exemple de l'hindouisme créole et du rastafarisme

1. Depuis la fin des années 1970, la minorité martiniquaise d'origine tamoule s'efforce de revaloriser l'hindouisme créole auprès des Créoles noirs et mulâtres. D'une part, la revendication de l'indianité par la perpétuation de certains rites de l'Inde dans la pratique du *Bondyé-Kouli*¹⁷ va à l'encontre du mouvement identitaire longtemps orienté sur la négritude dans sa lutte anticolonialiste. D'autre part, cette religion se conçoit comme une stratégie de résistance à un catholicisme pratiqué de force et valorisé par les strates dominantes (békés, métropolitains). Enfin, sa préservation répond au désir de se distinguer de la société créole d'origine africaine qui

¹⁵ L'Etang Gerry, 2000, « Culte indien et évolution sociale en Martinique et en Guadeloupe », *Le Phénomène religieux dans la Caraïbe : Guadeloupe, Martinique, Guyane, Haïti*, HURBON L. (sous la direction), Paris : Karthala : 263-283.

¹⁶ Rochais Véronique, 2003, *Les procédés rituels nécessaires à l'efficacité d'une cure chez un voyant-guérisseur martiniquais*, mémoire de maîtrise en ethnologie, Université Paris X-Nanterre.

¹⁷ Le rituel s'organise autour de l'invocation de divinités villageoises hindoues *Maliémin* et *Maldévilin* (originaires du sud de l'Inde), mais aussi dans la possession d'un prêtre, de son maintien en équilibre sur un coutelas en faisant des invocations chantées en tamoul sur des rythmes sacrés de tambours, puis dans l'immolation d'animaux (sacrifice sanglant par tranchage de la tête au coutelas) comme offrande aux dieux.

les a longtemps méprisés et stigmatisés par le fait, selon J. Benoist (1998 : 262)¹⁸, d'avoir pris le relai de l'esclavage, comme il lui permet aussi de protéger une identité culturelle et religieuse martiniquaise spécifique. Cette sauvegarde s'observe dans la popularité des cultes qui attirent de nombreux touristes et locaux à chacune des cérémonies ; mais aussi par les voyages des prêtres en Inde afin d'améliorer leurs savoirs techniques rituels, de se perfectionner dans la langue tamoule ou encore dans leur désir d'intégrer de nouvelles divinités.

Toutefois, la reviviscence de l'hindouisme créole ne se manifeste pas seulement dans la sphère culturelle, mais dans une diversification de pratiques culturelles qui va de l'apprentissage de la langue tamoule au sein d'associations, en passant par celui de la danse classique indienne ou d'instruments de musique tels que les *tablas*, les *cithares* et la *tampura* pour l'interprétation de la musique carnatique et hindoustani, ou encore avec l'art culinaire. Du reste, ces « nouveaux » arts sont mis publiquement en spectacle dans les hôtels et dans les espaces culturels grâce à l'implication de plus en plus d'Indo-martiniquais qui circulent entre la Martinique et la région du sud du sous continent indien, ou encore Trinidad et l'île de la Réunion où les descendants indiens sont plus nombreux et très actifs. Le fait culturel indien à la Martinique se manifeste également dans certaines pratiques aujourd'hui très prisées par les Martiniquais de toutes origines telles que les techniques de relaxation et la conception philosophique de l'hindouisme ou encore à travers l'alimentation végétarienne.

Enfin, l'implication de certains intellectuels antillais contribue à valoriser les différentes facettes de cette indianité à travers des conférences et autres manifestations à caractère culturel. Ainsi, l'hindouisme créole dépasse le cadre religieux pour rappeler à toutes les couches de la société que les descendants d'immigrants Indiens, eux aussi, contribuent au développement et à l'existence du peuple martiniquais.

2. Certains NMR, tels que le rastafarisme qui a pris de l'expansion en Martinique dans les années 1980, apparaissent également comme des formes de contestation en réponse à l'exclusion et aux souffrances sociales. Ce mouvement messianique, apocalyptique et millénariste est vécu comme un mouvement de contre-culture de résistance (Hurbon 2003)¹⁹ qui offre à certaines populations de l'espace caribéen et afro-américain l'opportunité de trouver une réponse à l'injustice, aux inégalités et aux rapports de domination. Le « Babylone », c'est-à-dire le monde blanc qu'incarne le colonisateur, est perçu comme un monde démoniaque, tandis que l'identité de l'homme noir est valorisée à travers l'Afrique des ancêtres (le paradis perdu) qui reflète la dignité et la fierté des peuples noirs. Deux pays sont souvent désignés : l'Éthiopie comme terre promise et lieu de rapatriement dans l'imaginaire des rastafariens et l'Égypte Ancienne des pharaons dont descendrait le peuple noir²⁰.

Des mobilités caribéennes vers l'Éthiopie ont été effectuées dès 1930 puisqu'une centaine d'Afro-américains et de Caribéens vivaient dans la capitale Addis-Abeba (Bonnacci, 2007)²¹. Puis dans les années 1950, d'autres rastafariens se sont installés en zone rurale près de

¹⁸ Benoist Jean, 1998, *Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles*, Paris, C.T.H.S.

¹⁹ Hurbon Laënnec, 2003, « Religions et génération dans la Caraïbe », *Peuples & Monde*, « Changements anthropologiques ». <http://www.peuplesmonde.com/spip.php?article18>

²⁰ Lors d'une réunion associative à laquelle j'assistais, des rastafariens retraçaient ou plus exactement réinventaient sur une carte murale les parcours de leurs ancêtres depuis l'Égypte Ancienne vers les divers pays d'Afrique noire subsaharienne. De la même manière, l'un de mes informateurs privilégiés n'avait pas manqué de se référer à cette Égypte Ancienne dans ses revendications identitaires noires, au point d'avoir attribué un surnom égyptien à sa fille.

²¹ Bonacci Giulia, déc. 2007, « Á contre-courant : les mobilités caribéennes vers l'Éthiopie », *Études caribéennes*, « Migrations, mobilités et constructions identitaires caribéennes », n°8.

Shashemene où des terres avaient été offertes par l'empereur d'Éthiopie Hailé Sélassié I à l'intention des Noirs du monde. Dans cette ville vivent plus de quatre cent rastafariens originaires de la Caraïbe ainsi que des espaces migratoires où circule la deuxième strate de la diaspora caribéenne (Chivallon, 2004)²². Selon G. Bonacci (*op.cit.*) qui a étudié les dynamiques des mobilités caribéennes vers l'Éthiopie celles-ci sont majoritairement masculines, en lien avec la dimension patriarcale du mouvement rastafari et concernent les Rastafariens qui se définissent comme de « vrais Éthiopiens » et se disent « rapatriés » en Éthiopie, « rentrés chez eux ».

Ces deux modèles de religions délocalisées donnent à voir que le local est érigé en réceptacle d'identités particularistes. La relocalisation religieuse provoque de nouveaux enjeux identitaires par une réactivation du local comme le montre notamment le cas de l'hindouisme créole.

Le large panel de structures religieuses importées encourage les Martiniquais à abandonner leur communauté d'appartenance lorsqu'ils n'en sont plus satisfaits ou qu'ils souhaitent résoudre des difficultés. Loin d'être subies, les mobilités religieuses ou l'expérience de la religiosité pèlerine (Hervieu-Léger, 1999)²³ attribuée à la multiplication des expériences et des affiliations sont des stratégies gérées comme une ressource. En effet, mon observation de terrain de thèse m'a permis de constater que tous les croyants n'adhèrent pas dans la durée à une structure religieuse ni ne se convertissent au conformisme d'un dogme à une religion établie. Néanmoins, l'affiliation même temporaire à un courant religieux sélectionné offre l'opportunité de développer des nouvelles facettes de l'identité personnelle donnant ainsi un caractère unique à chaque individu comme le montre les trois cas suivant.

2. Reconstruction identitaire personnelle et quête de reconnaissance sociale personnalisée

A) Le recours au religieux dans la création du personnage de leader charismatique

La trajectoire d'Omer permet de proposer un exemple de Martiniquais vulnérable qui transforme son identité sociale de délinquant en personnage charismatique. Omer, très tôt déscolarisé, quitte ses parents et la Martinique pour vivre chez l'un de ses frères dans une cité de la banlieue parisienne. Sans véritable soutien de sa famille, sans copain avec qui recréer des liens dans un pays qu'il ne connaît pas, livré à lui-même et affecté par le racisme et le rejet comme la plupart des immigrés, ce dernier sombre rapidement dans la petite délinquance (d'abord le vol) puis dans la toxicomanie (trafic et consommation). Après avoir vécu l'isolement social, Omer trouve dans la complicité d'un groupe de pairs, la possibilité de recréer une réaffiliation identitaire transformant durant quelque temps son identité négative en une identité positive. Or, la vie en métropole le prive de ses références et ses valeurs culturelles martiniquaises. La construction identitaire étant un processus dynamique, Omer opère de nouvelles transformations qui s'inscrivent dans un cheminement personnel. Il redécouvre la foi qui l'avait abandonnée et prend progressivement de la distance avec la vie à la rue. Il explique que ce sont des esprits mauvais qui lui ont été envoyés et l'ont plongé dans cette déchéance durant plusieurs années. Il se sentait possédé : « Ça veut dire que tu es rempli de quelque chose qui n'est pas toi », jusqu'à ce que l'action du Saint-Esprit se révèle à travers des visions divines : « C'est Dieu qui m'a sorti ». La migration en métropole est l'occasion pour Omer d'une prise de conscience de l'expérience religieuse comme stratégie de survie qu'un

²² Chivallon Christine, 2004, *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Paris : CNRS Éditions.

²³ Hervieu-Léger Danielle, 1999, *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris : Flammarion.

retour au pays va concrétiser. F. Desplan²⁴ qui a étudié les migrants antillais adventistes à Lille explique que le recours au religieux prend le sens d'une recherche de stabilité. Selon lui, perpétuer une pratique religieuse dont on connaît déjà les normes donne l'impression aux migrants antillais de pouvoir mieux affronter l'univers métropolitain inconnu. De manière comparable, Omer qui se sent investi d'une « mission divine » pour « sauver les autres » trouvera son équilibre dans l'investissement religieux. Or n'ayant jamais abandonné l'idée d'un retour, c'est en rentrant en Martinique que va s'opérer la reconstruction radicale de son identité sociale et religieuse. Il se lance dans la création d'une association de lutte contre l'alcoolisme et la toxicomanie adaptée à un public populaire et défavorisé. Afin de sensibiliser un grand nombre de Martiniquais, Omer organise des campagnes de prévention à travers l'île, lesquelles se doublent de discours d'évangélisation où sont sollicités d'anciens drogués ou alcooliques charismatiques, ainsi que des musiciens et des choristes évangéliques. À la Martinique, les paroles, les louanges et les chants religieux accompagnés de la danse attirent toujours un public important et diversifié dans des espaces publics (plages, places, terrains de sport). Ces manifestations concourent à augmenter la popularité de son leader qui est toujours présent lors des campagnes de prévention.

Ce cas montre que dans un contexte de migration, marqué par l'instabilité, puis de retour, le recours au religieux s'avère parfois un outil stratégique pour acquérir un nouveau statut social et une place de parole dans la société d'origine. En effet, nombre de responsables de culte essentiellement évangéliques ont d'abord re-découvert la foi dans le contexte d'une expérience métropolitaine défavorable. Ils ont fréquenté des Églises et certains ont découvert une « vocation » avant d'opérer une rupture par le retour en terre natale. Ces « migrants religieux » sont dans des réseaux religieux transnationaux et participent au marché religieux martiniquais tout en reconfigurant les pratiques acquises en métropole dès leur retour au pays.

B) L'adhésion à une institution religieuse dans la recherche d'un espace d'émancipation

Catherine, une infirmière d'une trentaine d'années, épouse un Martiniquais sans savoir qu'il sera alcoolique et violent. Elle quitte la maison maternelle et s'installe chez son mari dans le quartier populaire de Cité Mangrove. Son mari qui n'a pas de situation professionnelle stable passe beaucoup de temps à boire avec des amis dans la même situation de précarité d'emploi. Sous l'emprise de l'alcool il la gifle et la frappe régulièrement à coups de pied dans le ventre. Sa violence s'exprime aussi dans l'interdiction pour sa femme de rencontrer et recevoir ses propres amies. Par crainte de représailles à son encontre et celui de son bébé, Catherine renonce à porter plainte et vit son temps de maternité enfermée dans le quartier, sans lien de voisinage. Ce n'est qu'après son congé maternité qu'elle met en place des stratégies actives de survie. Dans l'espoir de comprendre la dépendance alcoolique de son mari, elle suit d'abord une formation d'alcoologie à l'hôpital avant de lui proposer une cure de désintoxication qu'il refusera. Or malgré sa formation paramédicale d'infirmière en métropole, Catherine qui reste enracinée dans un système de représentation traditionnel se tourne vers les pratiques magico-religieuses. Selon elle, comme pour Omer, l'alcoolisme est associé à un sort jeté et à la possession de son mari par un esprit malveillant. Sur les conseils d'une collègue, elle consulte alors un *quimboiseur* qui accomplira un travail contre les agressions sorcellaires. Les causes du mal, selon C. Bougerol²⁵, ne peuvent se

²⁴ Desplan Fabrice, nov. 2005, « Le religieux minoritaire comme outil de reconstruction identitaire. Le cas des Antillais français adventistes en France », *ethnographiques.org*, n°8.

<http://www.ethnographiques.org/2005/Desplan.html>

²⁵ Bougerol Christiane, 2008, 2008, « Actualité de la sorcellerie aux Antilles », *Cahiers d'études africaines*, Volume 1-2, Numéro 189 : 267-281.

résoudre qu'en termes de « pourquoi » et « qui ». Pour L. Pourchez²⁶, l'alcoolisme devient une maladie exogène dans le discours des femmes réunionnaises alcooliques qui invoquent le sort. Toutefois, après quelques séances, Catherine qui est partagée entre deux représentations culturelles opposées (métropolitaine et martiniquaise) renonce à poursuivre la voie de ma magie. Sur les conseils d'une autre collègue qu'elle accompagne dans une église évangélique, elle redécouvre la foi. Selon elle, un changement s'est produit grâce au prêche du pasteur : « *La première fois j'ai pleuré, le message était sur la paix de Dieu, je croyais que c'était pour moi, et j'ai continué à y aller* ». Déjà, durant son adolescence, Catherine avait été sensibilisée au culte évangélique en participant à des camps de jeunesse chrétienne organisés en métropole pendant les vacances scolaires. Quelques années plus tard, elle se retrouve à Paris pour poursuivre des études d'infirmière qui dureront trois ans. Durant cette période où elle est pensionnaire, le contact quotidien avec d'autres étudiantes qui ne sont ni pratiquantes ni croyantes lui fait perdre progressivement la foi. Les sorties entre amies en discothèque remplacent la fréquentation des Églises. Ce n'est que dans un contexte martiniquais de violence conjugale qu'elle requière la foi, laquelle est fortifiée par la relation de confiance établie avec le pasteur et les coreligionnaires. Dès lors, la religion devient l'objet même de sa vie lui permettant de s'épanouir tant moralement que psychiquement. L'église qu'elle fréquente assidument est l'occasion d'élaborer de nouveaux liens et une nouvelle « famille » d'appartenance, laquelle lui offre l'opportunité de rompre définitivement avec l'isolement. Pour optimiser et renforcer les liens, elle met en place des formes de solidarités en faisant appel à des membres de son église pour de menus travaux d'entretien de son appartement (plomberie, électricité) ou en les recommandant à son entourage. Elle aide également matériellement un couple de Haïtiens dont elle fut l'instigatrice de leur mariage évangélique. En prodiguant une succession de petits services et des attentions personnalisées, Catherine gagne le respect et la confiance du groupe qui l'aide à donner un sens à sa vie et à restructurer progressivement sa vie personnelle. Du fait de son assiduité et de son investissement auprès des coreligionnaires, le pasteur lui confie de nouvelles responsabilités en l'engageant comme leader d'un groupe de prière, puis comme organisatrice d'une cellule d'écoute radiophonique. Par ailleurs, les campagnes d'évangélisation sont l'occasion de se produire sur scène face à des publics très diversifiés : jeunes, moins jeunes, personnes âgées, hommes, femmes, tous de diverses confessions religieuses. Selon Catherine, la foi ne se révèle pas seulement par la prière, mais aussi dans l'expression de la joie et du corps en mouvement. « *Dieu aime la danse et la joie* » dit-elle. Être au sein du groupe de jeunes choristes lui permet de partager avec le public son exultation. Enfin, Catherine qui dispose de suffisamment de ressources économiques et de capital intellectuel pour prendre son indépendance, quitte son mari et loue un appartement dans un quartier résidentiel de Fort-de-France, éloigné de Cité Mangrove.

Comme le montre l'exemple de Catherine, le recours religieux offre la possibilité de s'intégrer dans des institutions qui deviennent alors des espaces d'émancipation lorsque le croyant est impliqué au sein de son Église dans une logique de conversion. L'espace religieux favorise l'acquisition voire le cumul de responsabilités, lesquels participent de l'ascension sociale et de la reconnaissance au sein de la communauté religieuse. La pratique religieuse constitue alors l'un des jalons de l'autonomie et de l'émancipation. Selon l'enquête « Genre et Violences à la Martinique »²⁷

http://www.cairn.info/article.php?ID_REVUE=CEA&ID_NUMPUBLIE=CEA_189&ID_ARTICLE=CEA_189_026

7

²⁶ Pourchez Laurence, oct-déc. 2002, « On ne devient pas alcoolique par hasard. Alcoolisme, interprétation de la maladie, thérapie et religion à l'île de la Réunion », *Ethnologie française*, vol. 32, n° 4, pp. 689-697.

²⁷ Enquête coordonnée pour le Centre de recherche des pouvoirs locaux dans la Caraïbe/ Université des Antilles et de la Guyane par N. Lefàcheur, en collaboration avec E. Brown du Centre de recherche de l'institut de démographie de l'Université de Paris 1, pour la partie statistique.

menée récemment, « *la religion constitue à la fois un obstacle (culpabilisation, « la place de la femme est auprès de son mari », « la femme doit être soumise à son mari ») et une ressource (la foi, la prière comme support des « épreuves », le support de la communauté...) face aux violences conjugales* ».

C) L'instrumentalisation de la pratique religieuse comme valorisation professionnelle statutaire

Guy, la cinquantaine, employé dans le tourisme, a erré pendant plusieurs années d'une religion protestante à une autre jusqu'à ce qu'une amie initiée au Mahikari lui propose de rejoindre leur communauté. Très intéressé par les thérapies holistiques et déjà formé en Martinique et en métropole à certaines techniques alternatives de soins orientaux (Reiki, Shiatsu, Qi gong, Yoga) qu'il dispense à son entourage, Guy décide de compléter ses savoirs thérapeutiques en se faisant initier au Mahikari pour purifier ses proches et la nature environnante en transmettant la lumière par la paume de sa main ouverte. Cette technique de transmission « d'une parcelle divine de la lumière de Dieu » est associée à l'énergie cosmique vitale afin de revitaliser l'homme dans sa globalité et d'œuvrer à son harmonie avec l'environnement dans le but de « régénérer et de sauver l'humanité ». En outre, l'initiation s'achève par la remise d'une médaille protectrice, *Omitama*, contre les esprits mauvais. De manière simplifiée, Mahikari est l'art de purifier ces esprits qui perturbent la vie des individus et provoquent des maladies (Hurbon 1980)²⁸. Pour Guy qui souhaite répondre aux attentes de sa clientèle, l'apprentissage du Mahikari vient en complément des techniques qu'il maîtrise déjà. Cette recherche de soins, type New Age, par la convocation du religieux pour améliorer le bien-être donne à voir que les savoirs et les pratiques provenant d'Asie sont très présentes sur l'île afin de répondre aux sollicitations de plus en plus nombreuses de Martiniquais en quête de nouvelles pratiques religio-thérapeutiques. Les pratiques de l'art oriental de guérir conforte la tendance occidentale contemporaine, qui consiste à inscrire expressément la thérapie dans le domaine religieux, voire de les confondre, notamment pour le cas du bouddhisme. Dans une logique de marché international, l'interaction des religions d'Asie avec l'Occident et certains espaces de la Caraïbe met en relief les aspects religieux, spirituel, ésotérique et thérapeutique. En effet, l'approche holistique de la vie, de l'équilibre entre l'esprit, le corps et l'environnement dans l'enseignement des religions asiatiques telles que le Mahikari et le bouddhisme zen ou soka gakkai en fait des pratiques attrayantes pour un certain nombre de Martiniquais et de métropolitains. Cette stratégie commerciale s'avère particulièrement efficace en Martinique où religieux, maladie, souffrance et esprits sont étroitement imbriqués. Quelle que soient les religions pratiquées, la plupart des Martiniquais rencontrés sur mon terrain associe la foi à la quête de guérison et de sens. Dans le cas de Guy, la réappropriation et l'adaptation de la dimension spirituelle du Mahikari rend la pratique intelligible dans sa démarche pragmatique d'une qualification thérapeutique alternative. Le rituel religieux et son usage sont alors le produit d'une instrumentalisation au service d'une forme de développement personnel pragmatique qui ne prend sens que par la construction identitaire personnelle de l'acteur.

Enfin, ce dernier cas montre que cette quête de l'expérience personnelle incluant spiritualité individuelle et thérapie ne peut se réaliser que dans des espaces marchands ayant la capacité à délivrer sous différentes formes une telle expérience. Dans la mesure où de plus en plus de Martiniquais consommateurs de bien-être sont en demande de découverte de pratiques venant d'ailleurs, notamment d'Asie, le développement de mouvements religieux, de services et

²⁸ Hurbon Laënnec, 1980, « Le double fonctionnement des sectes aux Antilles », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 50-1, vol. 50, pp. 59-75.

de produits²⁹ traitant directement ou indirectement de la sphère spirituelle et thérapeutique est en progression depuis une dizaine d'années.

III/ Le sentiment d'appartenance à des communautés religieuses transnationales³⁰

Les départements d'outremer n'échappent ni à la revitalisation ni à la reconfiguration des dynamiques religieuses qui servent à dépasser le cadre local ainsi qu'à créer et renforcer de nouveaux liens transnationaux. La prolifération des groupes religieux entraîne une intensification des contacts interculturels ainsi que l'apparition de nouvelles catégories d'idées et d'identités. En effet, l'appartenance à un mouvement religieux importé permet, parfois, de développer et de défendre une identité religieuse transculturelle et transnationale en dépassant l'environnement local comme le témoignent quelques adeptes côtoyés lors de mon observation chez les adventistes, les témoins de Jéhovah et les pratiquants du Sûkyo Mahikari.

Le Mahikari dont la maison-mère de l'organisation est située à Takayama au Japon s'est propagé rapidement vers la Martinique, la Guadeloupe, St Martin, la République dominicaine ou encore Porto Rico. Des centres de Mahikari existent dans plus de 75 pays et sont regroupés autour de centres régionaux pour les régions Europe-Afrique, Amérique latine, Amérique du nord, Australie-Océanie et Asie. En Europe, le siège est basé au Luxembourg et Paris dispose d'un dojo dans le 13^{ème} arrondissement depuis 1970.

Lors de mon enquête de terrain, un groupe de cinq femmes qui se réunissait régulièrement pour prier et transmettre la lumière m'avait expliqué que comme la plupart des Martiniquais, elles avaient circulé dans différentes religions et avait connu Mahikari par l'intermédiaire de proches initiés. Selon elles, l'intérêt de la pratique concernait la dimension expérientielle individuelle très forte qui ne trouve son sens qu'à l'intérieur de soi et non dans l'autre. L'amélioration individuelle par capillarité conduirait à une amélioration de l'humanité entière. Deuxièmement, ces femmes ont mentionné leur bonheur d'appartenir à un mouvement religieux qui leur permettait de voyager. En effet, l'unité du Mahikari est maintenue grâce à la circulation de certains membres dans les différentes antennes internationales. La plus ancienne du groupe, âgée de 70 ans, était allée trois fois au Japon et de multiples fois au dojo à Paris, lorsqu'elle était en visite chez ses enfants. Elle s'était aussi rendue au Luxembourg pour assister à des congrès et des formations. Les autres femmes avaient eu plusieurs fois l'occasion de fréquenter le dojo de Paris lors de leur séjour en métropole. L'une d'elles rapportait qu'à chacun de ses séjours, elle discutait avec des adeptes étrangers également de passage à Paris. L'un d'entre eux avec qui elle avait sympathisé était allé lui rendre visite à la Martinique où ils avaient été ensemble au dojo.

²⁹ À Fort-de-France est apparu depuis quelques années quelques magasins « bio » de type Biocoop, mais aussi une multitude de centres de soins et de formation où l'on pratique la sophrologie, la réflexologie, le yoga, le reiki ou encore la médecine indienne ayurvédique.

³⁰ Concernant les mobilités, la transnationalisation et la globalisation du religieux, on pourra se référer par exemple aux travaux de : Hurbon Laënnec, 2000, « Les nouveaux mouvements religieux dans la Caraïbe », *Le phénomène religieux dans la Caraïbe*, Paris : Karthala ; Bastian J.-P., Champion F., Rousselet K. (dir.), 2001, *La globalisation du religieux*, Paris, L'Harmattan, 2001 ; Capone Stephania, 2004, « À propos des notions de globalisation et de transnationalisation », *Civilisations*, n° 54, « Religions transnationales » ; Louveau Frédérique, 5 mai 2010, « Logiques de transnationalisation d'un "Nouveau Mouvement Religieux" japonais (Sukyo Mahikari) », Table ronde du RAE/FMSH, « Territoire, politique, religion en Afrique, en Europe et en Asie ».

De manière comparable, un couple de témoins de Jéhovah martiniquais relatait que quasiment chaque année il se rendait à Londres chez des amis témoins qu'ils avaient rencontré lors d'un voyage. Ces derniers, à leur tour, venaient parfois en Martinique. Un autre couple se rendait régulièrement chez une parente émigrée au Canada, elle aussi témoin. D'autres qui ont de la famille en Guadeloupe, par exemple parmi les couples martiniquais-guadeloupéen, fréquentent une salle du Royaume lors de leur séjour. Quelles que soient les mobilités religieuses, elles aident à tisser des liens avec des coreligionnaires étrangers et renforcent les liens de proximités. En assistant à diverses cérémonies de différentes confessions religieuses, j'ai constaté que les responsables étrangers de ces différents NMR sont fréquemment invités à la Martinique. L'association Sûkyo Mahikari de Fort-de-France reçoit régulièrement des personnalités et des adeptes japonais, notamment lors de la cérémonie annuelle organisée au mois de juin à l'occasion de la fête d'anniversaire de l'édification du dojo. Cette cérémonie offre l'occasion de faire la fête et d'assister à une mise en scène teintée d'orientalisme avec de courts spectacles de danses et de musique entrecoupés de prières. Il en est de même des adventistes du 7^{ème} jour ou des mouvements évangéliques qui accueillent lors de campagnes d'évangélisation des pasteurs étrangers, souvent originaires de la Caraïbe ou Afro-Américains. Ce ne sont que par ces échanges réguliers (rencontres et visites, ou encore télé-évangélisations et échanges virtuels à travers des chaînes de prières coordonnées par l'Internet³¹) que des réseaux de relations affinitaires sont entretenues. C'est moins la proximité territoriale qui maintient l'homogénéité de ces mouvements que la circulation de ses membres à travers les stages, les campagnes de conversion et dans différents sites d'implantation.

Enfin, l'adoption de pratiques religieuses extérieures est l'occasion de lutter contre un sentiment d'enfermement ou d'exclusion et de revendiquer une reconnaissance identitaire élargie qui semble plus valorisante aux yeux de certains adeptes. Pour un grand nombre de pratiquants, l'identité religieuse ne se limite plus au localisme, elle dépasse le territoire. Cet élargissement des réseaux sociaux religieux procure le sentiment d'appartenir à une même communauté de coreligionnaires et favorise le dépassement des différences socio-raciales. Il est donc possible d'avoir de nouveaux repères identitaires interculturels à l'origine de nouveaux rapports relationnels choisis. Les pratiquants martiniquais rencontrés entretiennent un rapport avec le global, c'est-à-dire avec l'espace asiatique ou étasunien et européen, l'espace national métropolitain et la dimension locale. Ils interagissent avec ces espaces de manière alternée ou concomitante.

Véronique Rochais,
Anthropologie sociale.

³¹ Par exemple, le site Web.troisanges.com permet à la communauté adventiste de la Caraïbe et des Départements d'outre-mer d'être en lien avec d'autres communautés adventistes à travers le monde.