Laënnec HURBON

docteur en Théologie (Institut catholique de Paris) et en Sociologie (Sorbonne),
directeur de recherche au CNRS et professeur à l'Université Quisqueya de Port-au-Prince

(2004)

"Le concept d'utopie concrète et les nouveaux mouvements religieux de la Caraïbe."

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@ugac.ca

Site web pédagogique : <http://www.ugac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.ugac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.ugac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Laënnec HURBON

"Le concept d'utopie concrète et les nouveaux mouvements religieux de la Caraïbe."

Un texte publié sur le portail *Anales del Caribe*, 2004.

<http://www.casadelasamericas.org/publicaciones/analescaribe/2004/hurbon.htm>

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 19 mai 2009 de diffuser toutes ses publications dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : lhurbon@yahoo.com

Polices de caractères utilisée : Comic Sans, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11".

Édition numérique réalisée le 28 avril 2011 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.

Laënnec HURBON

docteur en Théologie (Institut catholique de Paris) et en Sociologie (Sorbonne),
directeur de recherche au CNRS et professeur
à l'Université Quisqueya de Port-au-Prince Doyen

"Le concept d'utopie concrète et les nouveaux mouvements religieux de la Caraïbe."

Un texte publié sur le portail [Anaïes del Caribe](#), 2004.

Table des matières

Introduction

Pentecôtisme et Rastafari

Apôtres de L'amour infini et Mormons de la Guadeloupe

I. Un premier palier d'analyse sociologique

II. L'utopie concrète à l'épreuve des nouveaux mouvements religieux

1) Le rêve diurne

2) L'imaginaire

3) L'utopique

Polyphonie des cultures et diversité culturelle de la Caraïbe

RÉFÉRENCES

Laënnec HURBON

**"Le concept d'utopie concrète
et les nouveaux mouvements religieux de la Caraïbe".**

Un texte publié sur le portail *Anales del Caribe*, 2004.

<http://www.casadelasamericas.org/publicaciones/analescaribe/2004/hurbon.htm>

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Le développement des nouveaux mouvements religieux dans la Caraïbe depuis une trentaine d'années est non seulement l'expression de la fin de l'hégémonie des cultes officiellement établis (comme le catholicisme, l'anglicanisme, le méthodisme et le baptisme) mais aussi et surtout celle d'une désarticulation des rapports villes-campagnes, laquelle a conduit à une émigration massive vers les métropoles occidentales (notamment aux États-Unis, en Grande Bretagne et en France). Tout observateur de l'évolution de la Caraïbe découvre obligatoirement sur le terrain le succès croissant de ces mouvements religieux et leur diversité ¹. Si plusieurs d'entre eux sont importés des États-Unis

¹ Parmi les travaux que nous avons publiés sur les nouveaux mouvements religieux, on se reportera en particulier au Phénomène religieux dans la Caraïbe (1989 et 1999), au chapitre sur « Le pentecôtisme et l'imaginaire de l'espace public » dans notre ouvrage Pour une sociologie d'Haïti au XXI^e siècle (2001) et aux articles sur « Pentecôtisme et transnationalisation dans la Caraïbe » (1999) et « Religion et génération dans la Caraïbe » (2004). Bien entendu, de nombreux ouvrages sont

ou de l'Europe, d'autres sont apparus sur place et, dans tous les cas, tous ont subi une inflexion particulière en fonction des problèmes propres de la région au plan culturel, social et politique.

Des mouvements comme les Témoins de Jéhovah ou les Adventistes ne connaissent un essor qu'à partir du début des années 70. En revanche, c'est au cours de cette même période que le Mahikari en provenance du Japon parvient à toucher plusieurs îles dont la Guadeloupe, Puerto-Rico et la République dominicaine. Mais le pentecôtisme et le Renouveau charismatique apparu chez les catholiques ainsi que le rastafari sont des systèmes religieux transversaux à toute la Caraïbe et qui ne cessent de se développer. On devrait y ajouter les cultes à la Vierge Marie, souvent syncrétiques comme au Venezuela avec le culte de Maria Lionza, ou en Haïti avec le vodou qui fait de la Vierge le support symbolique des déesses Erzulie Freda et Erzulie Dantor, ou encore en Guadeloupe avec les Apôtres de l'amour infini qui, eux, on réussi à mobiliser autour de rumeurs d'apparitions de la Vierge plusieurs dizaines de milliers de personnes en 1977.

Signalons également deux autres mouvements apparus aussi vers les années 70 : la Mita à Puerto-Rico issue des milieux pentecôtistes et les Mormons des saints des derniers jours de la Guadeloupe dont le fondateur est le Guadeloupéen Michel Gamiette. Nous nous proposons de présenter une description sommaire des mouvements qui nous paraissent les plus significatifs de l'évolution actuelle de la Caraïbe comme le pentecôtisme et le rastafari, puis de donner un premier palier d'analyse sociologique qui tienne compte des visées des adeptes et enfin de tenter autour du concept d'utopie concrète employé dans le Principe Espérance d'Ernst Bloch une compréhension en profondeur de la diversité culturelle dans la région de la Caraïbe.

de nos jours disponibles sur les sectes et les nouveaux mouvements religieux en général dans le monde, il n'est pas possible d'en faire état dans cette communication. Qu'il nous suffise de citer l'ouvrage sous la direction de James A. Beckford (1986), et celui de D. Hervieu-Léger (2001) qui donnent tous une vue d'ensemble sur le phénomène. Par ailleurs, nous restons proche des analyses théoriques de J. Séguy (1999) ainsi qu'on le verra plus loin.

Pentecôtisme et Rastafari

[Retour à la table des matières](#)

Le pentecôtisme ne cesse de gagner de nouveaux adeptes dans presque tous les pays de la Caraïbe, à Puerto-Rico comme à Cuba et en République dominicaine, en Haïti comme dans les départements français (Guadeloupe, Martinique et Saint-Martin) et à la Jamaïque. En Haïti par exemple, alors qu'en 1972 seulement 15,3% de la population se déclaraient protestants, en 1997 ils atteignent le chiffre de 28,7%. Mais plus du tiers des protestants a été classé comme pentecôtiste en 1980. Aujourd'hui, les enquêtes entreprises dans la capitale (Port-au-Prince) et les grandes villes de province montrent que dans la catégorie d'âge de 18 à 25 ans, les protestants atteignent 48,3% contre 39,3% pour les catholiques. Or la plupart des nouvelles églises sont implantées dans les nombreux bidonvilles de la capitale qui ne cessent de s'étendre. La capitale comptait 715 959 habitants en 1980, mais en 1996 elle abrite 2 274 606 habitants. Selon l'avis du ministère des cultes, ce sont les églises pentecôtistes indépendantes qui s'installent avec le plus de rapidité dans les milieux populaires. De surcroît de nombreuses églises baptistes sont de manière informelle pentecôtalisées, pendant que les charismatiques d'obédience catholique développent des pratiques tout à fait similaires à celles du pentecôtisme, en sorte qu'on retrouve de nombreux pentecôtistes dans les congrès annuels de charismatiques regroupant comme l'an passé jusqu'à 100 000 personnes dans la capitale.

À la Jamaïque, les travaux récents de Diane Austin Broos (1997) et de Nicole Rodriguez Toulis (1997) signalent la spectaculaire progression du pentecôtisme à la Jamaïque comme dans l'immigration jamaïcaine en Grande Bretagne. Dans les années 1980, environ un demi-million de Jamaïcains sur 2,3 millions se reconnaissent pentecôtistes, et les dénominations Church of God sont devenues les églises les plus communes et les plus populaires dans le pays. Comme en Haïti, ce sont les

milieux pauvres qui fournissent le plus grand nombre de convertis pentecôtistes. En Grande Bretagne, le pentecôtisme afro-américain est également considéré comme la forme dominante de l'expression des migrants d'origine caribéenne, d'après Nicole Rodriguez Toulis (1997) qui remarque que 2/3 des pratiquants dans la Church of God de Birmingham sont des femmes.

En revanche, le rastafari qui, parti de la Jamaïque, se répand dans les périphéries des villes de divers pays de la Caraïbe (comme par exemple Guadeloupe, Martinique, Haïti, Sainte-Lucie) et dans les grandes métropoles de l'Amérique du Nord et de l'Europe (où s'installent des immigrés caribéens) touche en particulier des jeunes surtout de sexe masculin. Même si l'on constate un affaiblissement des pratiques cultuelles, le rastafari se développe grâce au rayonnement que lui procure la musique reggae qui diffuse sa doctrine, ses principes et ses valeurs.

Apôtres de L'amour infini et Mormons de la Guadeloupe

[Retour à la table des matières](#)

Les Apôtres de l'amour infini sont une « secte » dissidente du catholicisme romain en provenance de la ville de Saint Jovitte au Canada. Au cours des années 1970, le mouvement est parti d'un groupe de trois prêtres catholiques qui décident de vivre de prière et de travail manuel près d'un sanctuaire qu'ils déclarent dédié à la Vierge Marie. Plusieurs milliers de pèlerins venus de tout le Québec y accourent, pour retrouver les traditions catholiques qui se perdent à cause des changements apportés par le concile Vatican II. En butte à des procès au Canada, ils ont cherché à s'implanter dans les Antilles françaises, et très vite sur les hauteurs de la ville de Deshaies en Guadeloupe ils obtiennent en 1977 en concession un terrain pour ouvrir un sanctuaire encore dédié à la Vierge. De nombreux fidèles catholiques ne parviennent pas à voir les différences entre le culte offert par les Apôtres

de l'amour infini et les pratiques en vigueur dans les paroisses catholiques.

Trois sources du succès des Apôtres de l'amour infini méritent d'être signalées : l'emploi massif de la liturgie traditionnelle catholique avec annexion des lieux de pèlerinage, des grottes et des sanctuaires abandonnés par l'Église ; une prédication apocalyptique qui donne à voir dans les prêtres de l'amour infini les apôtres des derniers temps ; l'annonce de miracles divers avec les apparitions individuelles de la Vierge Marie à travers une jeune fille guadeloupéenne, appelée messagère de la Vierge et des apparitions collectives dans les chutes d'eau près de la ville de Deshaies. On estime à 75 000 le nombre de catholiques qui ont fréquenté le mouvement des Apôtres de l'amour infini entre 1977 et 1980.

Au cours des mêmes années 70, un certain Michel Gamiette, dissident des Mormons de la Guadeloupe, fonde avec son fils sa propre communauté mormone en s'installant avec une famille dite plurale composée de 13 femmes qu'il déclare être ses épouses. Il avait d'abord été membre de la religion mormone en métropole, mais c'est en 1982 qu'il en sera exclu, et même officiellement excommunié. Toutefois, il continue à officier dans une chapelle au quartier de Grand Camp à Pointe-à-Pitre et dans une maison située dans la commune de Goyave. Dénoncé par une des jeunes femmes pour extorsion de fonds et coups et blessures, Michel Gamiette, dénommé dans la presse « le prophète de Goyave » a passé quatre mois dans la maison d'arrêt de Pointe-à-Pitre.

Lors du procès entrepris contre lui, toutes les femmes de sa « famille plurale » témoignent en sa faveur et il a pu sans difficulté être déclaré non coupable. Dans sa communauté, il passait à la fois pour un chef de famille qui recevait tous les salaires perçus par les femmes (qui sont soit infirmières, laborantines, enseignantes ou employées des services administratifs), un prophète, un président, un guérisseur et un prêtre. Mais ce qui est censé le confirmer dans sa vocation pour la Guadeloupe a été Madame Lesuperbe, dite Man Fofò, âgée de 73 ans alors, connue pour être une de ses femmes et qui en même temps est une « gadèdzafè » (guérisseuse et interprète des dons que peuvent

recevoir un guadeloupéen des « esprits » ou des « saints »). C'est elle qui eut un jour la révélation que Michel Gamiette dont elle le medium, devait fonder cette communauté.]

I/Un premier palier d'analyse sociologique

[Retour à la table des matières](#)

Nous avons tenté ailleurs de produire une analyse sociologique du succès constant que le pentecôtisme a eu dans la Caraïbe au cours des trois dernières décennies. Nous sommes intéressé ici à suivre une voie comparative qui consiste à étudier ce succès dans le rapport aux autres mouvements religieux concurrents sur le même terrain, aux églises établies comme aux systèmes magico-religieux de type afro-américain.

Il est tentant au départ de s'appesantir sur les frustrations sociales et économiques comme cause principale du développement du pentecôtisme dans la région. Cette hypothèse, nous l'écartons provisoirement au moins en partie, même si l'on retrouve la plupart du temps les couches sociales les plus pauvres parmi les adeptes du mouvement. Nicole Rodriguez Toulis (1997) fait justement remarquer qu'à Birmingham les jeunes de la deuxième et de la troisième génération de migrants continuent à choisir la Church of God comme Église, alors que leur situation sociale et économique connaît une nette amélioration par rapport à celle de la première génération de migrants. C'est que les Noirs venus de la Jamaïque sont continuellement perçus comme des « minorités ethniques » et non comme de simples immigrés. Face à une expérience de stigmatisation raciale, les églises britanniques établies comme l'anglicanisme, le presbytérianisme, le catholicisme romain paraissent « inhospitalières », d'autant plus que la religion ne remplit pas un rôle central dans la structure de la société, explique Nicole Toulis. Les convertis au pentecôtisme, que ce soit en milieu d'immigration ou à

la Jamaïque ou encore en Haïti, cherchent dans le mouvement des ressources pour se donner une place propre dans la société globale dans la mesure où celle-ci ne leur offre pas une définition du monde qui s'adresse à leurs expériences de ce monde. Cette remarque de Nicole Toulis mérite d'être approfondie. En effet, on peut à bon droit se demander s'il ne s'agit pas d'une volonté de rester à l'écart de la modernité dans la mesure où celle-ci présuppose ce que Weber appelle la séparation des sphères du politique, de l'économique et du religieux, ou encore ce qui apparaît, pour reprendre l'expression de Danièle Hervieu-Léger comme « un désajustement de l'ordre objectif du monde, de l'univers collectif des significations et l'expérience subjectivement vécue du sens par rapport à l'ordre ² ». Pour rester dans cette problématique ouverte sur les « Nouveaux émotionnels contemporains », peut-on dire que la situation des pentecôtistes d'origine caribéenne se trouve dans une condition identique à celle des « éléments des classes moyennes intellectuelles et techniciennes » des pays occidentaux, qui, intéressées par la recherche d'un épanouissement individuel, manifestent un engouement très fort pour une religion de l'émotion ? Certes, dans les deux cas une telle tendance contre la modernité est encore et en dernière instance une expression de la modernité, car les sociétés caribéennes sont d'une certaine manière nées de la modernité elle-même, ayant été arrachées à leurs traditions (que celles-ci soient d'origine africaine, amérindienne ou européenne). Mais la critique qui est faite de l'affaiblissement du religieux dans l'espace public par les pentecôtistes caribéens laisse entendre qu'ils chercheraient à préserver un espace culturel propre ou, si l'on veut, une mémoire propre, puisque celle-ci est mise en échec par le mode de déploiement de la modernité occidentale. En tant que formant une masse de laissés-pour-compte par cette modernité, les pentecôtistes caribéens produisent une critique pratique spontanée de la modernité en portant le soupçon sur le désenchantement du monde ou sur la rationalisation « sans reste » du monde. Cette rationalisation serait comme frappée de fausseté et comme démythifiée par l'effervescence pentecôtiste.

² Danièle Hervieu-Léger et Françoise Champion (1990, p. 243).

Précisons toutefois que nous ne serions pas en présence d'un retour du refoulé, mais plutôt d'une tâche de dévoilement de pratiques non rationnelles occultées de la modernité comme telle. Sans doute, la puissance protestataire des pentecôtistes paraît perdue sinon ajournée dans l'immédiateté de l'intensité émotionnelle et semble avoir un faible impact sur l'espace public, mais elle garde une visée vers l'espace public à travers un « imaginaire politique » dont il convient de découvrir la grammaire. Dans le cas de la Caraïbe et de l'Amérique latine, il est probable que l'acceptation de la séparation des sphères du politique et du religieux est loin d'être à l'ordre du jour pour les pentecôtistes, même quand ils produisent leurs propres partis et mouvements politiques.

Pour revenir à la problématique de l'écart par rapport à la modernité occidentale, il est bon de comparer le mode de fonctionnement du pentecôtisme jamaïcain et haïtien avec le rastafari qui, lui, est tout aussi transversal à toute la Caraïbe. Tout d'abord, dans le processus de conversion au pentecôtisme, comme au rastafari, l'individu est amené à une confrontation avec le système magico-religieux hérité de la période esclavagiste ou plus exactement de l'Afrique. Cette confrontation doit être comprise comme un moment de réévaluation critique de cet héritage, parce qu'il constitue une part importante de sa mémoire, c'est à dire de ce qui le relie à son origine. Cet héritage semble devenir obsolète ou en tout cas semble perdre de son efficacité devant la montée de la modernité. L'individu, de surcroît, détaché de sa famille et de sa communauté par suite de l'exode rural et de l'émigration massive vers les grandes métropoles des anciens pays colonisateurs, ne peut plus se rabattre sur l'héritage afro-américain comme seul lieu de constitution et de préservation d'une identité individuelle et collective. Il éprouve le besoin de reconstruire un système symbolique qui lui permet de ne pas être dissout dans l'anonymat des grandes villes et de trouver un nouveau sens à sa vie.

L'un des premiers gestes de l'individu dans la conversion est paradoxalement la répudiation des croyances de type africain aux « esprits » censés capables d'intervenir dans les corps soit comme protec-

teurs soit comme agresseurs. Ces « esprits », reliquat d'un ordre symbolique encore opératoire avant les années 70, sont cette fois-ci diabolisés et répudiés, mais dans un même mouvement toutes formes qui servaient de moule à l'accueil de ces « esprits » sont repris à travers le culte. Transes, guérisons miraculeuses, rêves, parler en langues ou glossolalie sont mis à l'honneur comme lieu de rencontre ou de fusion avec l'Esprit-Saint. Le culte devient alors un lieu de retrouvailles avec soi-même : on peut librement exprimer ses besoins et ses problèmes (qu'ils soit d'ordre économique ou familial), on se crée de nouveaux liens comme si l'assemblée pentecôtiste se donnait comme une nouvelle famille dans laquelle on dispose d'une place suffisamment honorable pour favoriser une adaptation à un environnement hostile fait de ségrégation raciale ou sociale. La « puissance de l'Esprit » éprouvée dans le corps permet que l'environnement n'ait plus la même emprise sur la vie du converti. À vrai dire, tout un travail de purification de l'environnement est mis en œuvre dans les églises pentecôtistes. Il est judicieux de penser cette opération qui se déroule au niveau de l'imaginaire de l'espace public comme le soutiennent récemment les analyses de Corten et Mary (2000).

Dans le pentecôtisme haïtien, on découvre sans peine surtout à travers le groupe dit Armée céleste une véritable obsession de l'imaginaire des « esprits » diabolisés avec lesquels le converti engage — au cours de chaque cérémonie — un combat de type guerrier dans lequel existent capitaines et soldats. Mais c'est justement dans l'Armée céleste qu'on découvre la plus grande proximité du culte avec les éléments symboliques de fond du vodou haïtien. Mais encore une fois, l'individu ne cherche pas à se contenter de juxtaposer des univers religieux différents, tout se passe plutôt comme s'il travaillait à une intégration des éléments des deux systèmes religieux de type vodou et du christianisme pour à la fois rejoindre le monde moderne et maintenir des éléments qui signifient son appartenance à son histoire propre (celle de la Traite, de l'esclavage et de l'expérience du racisme).

Des changements importants s'opèrent dans la vie du pentecôtiste, au sens où il ne peut plus se rabattre sur les interdits et les codes du système traditionnel magico-religieux, il y va cette fois d'une scission intérieure qu'entraîne sa mise sur orbite du mouvement pentecôtiste et d'où il parvient à acquérir un nouveau code spirituel, un autre langage d'interprétation et de transformation de tous les problèmes rencontrés au niveau social, culturel et politique (statut, santé, travail, éducation, etc.).

Là où le pentecôtisme prétend offrir une voie d'adaptation au monde environnant, c'est à dire un espace intermédiaire de vie qui permette d'articuler un rapport au monde sans complexe et désormais avec sérénité, hors de toute intériorisation de la domination sociale et politique, le rastafari pousse à la confrontation avec un système de ségrégation raciale instauré depuis la Traite et l'esclavage. A travers ce mouvement de type prophétique, messianique et apocalyptique, l'individu entreprend une véritable anamnèse qui révèle comment il passe par un processus de constitution de soi comme individu et en même temps comment ce processus est rapidement capté par la communauté qui lui est offerte et dans laquelle il lui est possible de trouver un certain épanouissement même provisoire. Le rastafari conduit en effet à revisiter l'histoire de la Traite et de l'esclavage et à interroger les sources du racisme anti-noir dans le monde moderne. Cette perspective ne conduit pas à une simple restauration des valeurs de la culture africaine, mais s'appuie sur la Bible pour soutenir l'idée d'une occultation de la vérité sur l'histoire réelle de la domination de l'Occident sur le monde noir. Au cours de cette confrontation que vit explicitement le rastafariste, on pourrait croire qu'on aboutit à une exacerbation de la haine et du ressentiment. Bien au contraire, en sortant des préjugés diffusés contre le mouvement lors de ses premières manifestations, on peut découvrir que l'individu apprend de plus en plus à s'ouvrir à l'universel dans et à travers la reconnaissance du conflit actuel vécu avec les structures de domination culturelle, sociale et politique. Mais — et c'est ce qui est fructueux dans la méthode comparative — le rastafari semble attirer plus d'hommes que de femmes

contrairement à ce qu'on observe dans le pentecôtisme jamaïcain et haïtien. On dirait en conséquence que les sociétés de la Caraïbe sont aux prises avec un double problème qui relève explicitement du symbolique et que cependant l'individu vit sur le registre de l'inconscient. En effet, le pentecôtisme semble porté par un visage « féminin » de Dieu, peu enclin à la confrontation, mais qui apaise l'individu en le portant à relativiser les conflits avec son environnement, tandis que le rastafari propose une réhabilitation de la fonction paternelle perdue et/ou supprimée par le système esclavagiste dans lequel le maître est également propriétaire de la progéniture de l'esclave.

On sait que le système matriarcal est resté dominant dans toutes les sociétés afro-américaines et que le père est considéré comme un « running man », sans responsabilité vis-à-vis de ses enfants. Dans le rastafari, ce qu'on a pris pour une simple revitalisation du système patriarcal est en fait l'expression d'une volonté de restauration de la fonction paternelle, par quoi serait surmontée et cicatrisée la blessure profonde créée par l'héritage de l'esclavage. Un travail de la mémoire est ici en cours, qui part en quête d'une reconstruction de l'identité individuelle et collective, d'où les conflits générés par la ségrégation raciale peuvent être surmontés, ou en tout cas l'on peut espérer les surmonter. Le rastafari ne vise pas une reprise pure et simple des pratiques et croyances en provenance de l'Afrique, il nous fait assister plutôt à un effort de restructuration de ce dispositif culturel, c'est à dire à sa modernisation ou à son adaptation à la modernité dont maints aspects sont critiqués et abandonnés.

Quant aux mouvements des Apôtres de l'amour infini et de l'Ordre uni des saints des derniers jours de la Guadeloupe, ils sont tous les deux articulés à la problématique du système magico-religieux traditionnel de type afro-américain. D'un côté, le fondateur de la communauté des Mormons guadeloupéens trouve sa légitimité grâce à la révélation d'une gadèdzafè ; de l'autre, les Apôtres de l'amour infini offrent une nouvelle légitimation aux gadèdzafè qui ne parviennent plus à exercer leurs rôles traditionnels à cause des changements opérés dans l'Église catholique au plan liturgique par le concile Vatican II. Les

cultes de la Vierge Marie ne sont revitalisés que pour permettre justement la continuité des pratiques qui expriment la double appartenance, celle qui ne voit aucune contradiction à recourir aux gadèdzafè comme au culte catholique, ou, pour être plus précis, celle qui consiste à s'appuyer sur les symboles catholiques et le culte des saints pour maintenir vivant le système magico-religieux hérité de l'Afrique et du contexte esclavagiste. Il nous faudrait renforcer cette analyse en prenant l'exemple du Mahikari dont l'activité principale est d'ordre thérapeutique, mais qui prétend favoriser la reconnaissance des « esprits des ancêtres » en travail dans le corps des individus. Toute guérison procède d'une tâche d'apaisement de ces « esprits ».

Si l'on veut comprendre en profondeur les raisons du succès des nouveaux mouvements religieux dans la Caraïbe, l'on doit se rendre compte qu'ils renvoient aux problèmes de fond qui agitent les sociétés de la région et qui sont devenus plus aigus en particulier depuis une trentaine d'années. En effet, le caractère allogène du système juridique, culturel et politique dominant, imposé par les États et les anciennes puissances coloniales, a permis qu'une bonne partie de la population — celle qui est récemment déruralisée et placée en condition d'émigration — dans des pays comme la Jamaïque, ou Puerto-Rico ou les départements français de la Caraïbe vivent dans une sorte de marronnage par rapport à ce système. Ces couches sociales semblent être encore en quête d'un lien social et de modalités de sauvegarde d'une mémoire commune, source de construction d'une identité culturelle individuelle et collective. Les nouveaux mouvements religieux offrent alors de nouveaux repères symboliques ou en tout cas rendent possible la création d'un système symbolique qui met en place un espace intermédiaire de vie susceptible de favoriser l'adaptation au monde moderne et de conduire à une réévaluation critique l'ancien dispositif de croyances et de valeurs hérité du contexte esclavagiste. Dans tous les cas, ce que le succès des nouveaux mouvements religieux dans la Caraïbe ne cesse de montrer, c'est sans doute comment la région demeure encore un laboratoire de réinterprétation permanente ou de capture de signifiants en vue de la construction d'une mémoire, qui permette

de surmonter le traumatisme de la Traite et de l'esclavage et de penser à un avenir. C'est justement à ce niveau, c'est à dire à partir de la question de l'avenir que la problématique élaborée par Ernst Bloch dans son Principe Espérance devient pertinente pour une nouvelle compréhension de la nature des nouveaux mouvements religieux dans la région de la Caraïbe.

II/L'utopie concrète à l'épreuve des nouveaux mouvements religieux

[Retour à la table des matières](#)

Un certain nombre de précautions s'impose à nous avant de pouvoir ouvrir un débat sur une mise à l'épreuve des catégories du Principe Espérance dans les nouveaux mouvements religieux sommairement décrits plus haut. Il y a un tel soupçon porté sur ces mouvements appelés communément nouvelles sectes que le sociologue des religions est lui-même soupçonné de complaisance pour prétendre leur appliquer les concepts philosophiques de Bloch, alors qu'ils semblent plus appropriés et plus nobles de les appliquer à la théologie de la libération. Dans la naissance même de la sociologie des religions, on présuppose une obsolescence du religieux là où il fonctionne en intrication avec le politique et les autres sphères de la vie (économique et culturelle, par exemple). Justement avec les nouvelles sectes, on est enclin à parler d'un retour du religieux qu'on croyait dissout ou en voie de dissolution par les Lumières, puisque dorénavant c'est le politique dans sa rationalité qui est sorti du religieux et qui prendrait son essor par lui-même, laissant le religieux comme le papillon sa chrysalide ³. Les nouveaux mouvements religieux représenteraient un reste, exprimeraient un retard, se don-

³ Nous reprenons succinctement les éléments de réflexion critique de S. Trigano (p. 51ss), de J.P. Willaime (p. 247ss), de P. Dumonchel (p. 235ss) dans la Revue du MAUSS, Qu'est-ce que le religieux ? (2003), dans la mesure où ils contestent tous une vision fonctionnaliste et réductrice du religieux.

neraient comme une survivance dont la disparition est inéluctable. S'il y a effervescence émotionnelle avec ces mouvements comme on a pu s'en apercevoir plus haut, c'est que le traditionnel n'aurait pas disparu pour laisser place à la modernité qui attendrait toute transformation sociale à partir du politique délivré du religieux. Le deuxième obstacle que rencontre le Principe Espérance est, corrélativement à la théorie du religieux considéré comme un reste, est ce qu'on appelle aujourd'hui l'individualisation du croire ⁴. Cette perspective prend acte d'un affaiblissement sinon d'une perte de l'impact du religieux sur le social et donc, en reconnaissant la domination du processus de sécularisation, prétend invalider le recours à la philosophie de Bloch. Le dernier obstacle et pas le moindre est le compagnonnage marxiste ou, si l'on préfère, l'enracinement marxiste du Principe Espérance de Bloch, dans la mesure où l'on pourrait déceler une tendance à des prises de position politique qui risquent de faire douter de l'objectivité du chercheur.

Nous ne prétendons pas ici évacuer ni surmonter ces écueils que nous venons de signaler ; nous choisissons plutôt de les assumer et de les garder en contrepoint dans notre analyse, le plus important pour nous étant non pas de nous lancer dans une apologie ou une illustration de la philosophie de Bloch, mais de voir dans quelle mesure les catégories qu'il a utilisées peuvent avoir encore un impact heuristique dans une sociologie des nouveaux mouvements religieux dans la Caraïbe. A vrai dire, notre tentative se situe d'emblée dans une tradition de recherche qui a fait ses preuves dans la production d'une sociologie du rêve et de l'imaginaire (Roger Bastide, 1972), d'une sociologie de l'espérance (Henri Desroches, 1972 et 1973) et d'une sociologie de l'utopie (Jean Séguy, 1999). Chez ces trois auteurs, les nouveaux mouvements religieux n'apparaissent point comme des marges ou des dissidences propres à valoriser en creux les religions instituées ou établies, ils sont censés révéler des aspects cachés de la société dans laquelle

⁴ Sur l'individualisation du croire, voir l'article de Roland J. Campiche dans *Social Compass* (2003).

ils prennent naissance ⁵. Les notions de rêve, d'imaginaire et d'utopie sont justement celles qu'on retrouve dans le Principe Espérance, sans qu'on puisse dire pour autant qu'elles sont employées dans la perspective de Bloch qui, elle, demeure de bout en bout philosophique. Nous allons essayer de mettre à l'épreuve ces mêmes notions, mais précisément depuis le point de vue de Bloch.

Bloch s'est intéressé fort tôt aux mouvements religieux dissidents et peut être même considéré comme un pionnier parmi les chercheurs qui valorisent ces mouvements. En se mettant sur les traces de Ernest Troeltsch dont les recherches sur les sectes ont guidé notamment les sociologies de Desroches et de Séguy, Bloch s'est engagé dans un travail qui reste phare dans les débats sur les sectes, nous voulons signaler ainsi l'ouvrage sur Thomas Münzer, théologien de la révolution (1921). Il y aurait fort à gagner si l'on parvenait à dévoiler une certaine filiation ou influence de Bloch et de Troeltsch sur le nouveau regard porté par les trois sociologues évoqués ci-dessus sur les dissidences religieuses. Thomas Münzer annonce déjà les thèses qui seront développées dans *Le Principe Espérance*. En particulier, le chapitre sur « La secte et le radicalisme hérétique » reprend et commente le point de vue de Troeltsch sur la distinction aujourd'hui très connue des sociologues entre secte et église. La perspective de Bloch restera déterminante dans l'approche des nouvelles sectes modernes, sans qu'on puisse directement le reconnaître.

Je me propose de souligner trois modes de construction de l'utopie qu'on peut retrouver à la genèse ou aux sources des NMR ⁶. Bien entendu, l'utopie concrète ⁷ doit être ici tenue pour un idéal-type, au

⁵ Cf. Danièle Hervieu-Léger (2001) où elle souligne l'apport de Henri Desroches dans la mise en relief des capacités des religions à « travailler le social, au-delà de la perte d'emprise sociale et culturelle des institutions religieuses... » (p. 279).

⁶ Nous utilisons le sigle NMR pour désigner : les nouveaux mouvements religieux.

⁷ Plusieurs travaux sur l'œuvre philosophique de Bloch ont été publiés et sont aujourd'hui connus. Nous nous contentons de renvoyer au travail de 1984 de Arno Munster sur *Figures de l'utopie dans l'œuvre de Bloch* ou au mon ouvrage de 1974.

sens où Jean Séguy (1999) l'emploie après Max Weber. Peine perdue par conséquent de chercher dans les NMR toutes les caractéristiques de l'utopie.

1) Le rêve diurne

[Retour à la table des matières](#)

Les NMR expriment une certaine rupture avec l'ordre établi ; ainsi par exemple, le pentecôtisme et le rastafari constituent une critique pratique de l'oppression qui n'est pas comprise seulement comme oppression économique, mais qui touche toutes les sphères de la vie quotidienne comme le racisme anti-noir. La rupture en question correspond à une volonté de se détacher du monde tel qu'il est et elle suppose la conscience d'une domination sociale et culturelle subie. À partir de là, l'individu se construit un monde de rêve. Ce serait, comme le souligne J.C. Monod dans son ouvrage sur La querelle de la sécularisation (2002, pp. 231-232), « par le biais des domaines dans le renversement de la domination qu'a pu s'opérer la sécularisation de ce qui avait été repoussé par l'Église dominante comme hérésie, l'imaginaire eschatologique et messianique de la "religion des pauvres", avec le sens du contraste qui le caractérise ». On peut en toute rigueur parler ici d'une affinité élective — au sens de Max Weber — entre ces NMR (pentecôtisme et rastafari) et les groupes sociaux prolétariés ou en voie de prolétarianisation, dans la mesure où ces groupes n'ont aucune perspective d'amélioration immédiate de leur condition économique et de leur position dans la société globale. La possibilité offerte d'une expression émotionnelle de l'oppression à travers son corps (transe, glossolalie dans le cas du pentecôtisme, ou la communion provoquée par ce que le rastafari appelle la ganja ou l'herbe sainte laissent percevoir le corps comme lieu géométrique des effets de l'oppression) représente une contestation implicite de la domination.

Mais le rêve que Bloch privilégie dans son œuvre est le rêve diurne ou le rêve éveillé qui s'oppose au rêve nocturne, sur lequel s'exercent

des formes diverses de censure pouvant donner lieu à une interprétation psychanalytique ; le rêve éveillé tire plutôt l'individu vers l'avenir et renvoie à une conscience anticipante et par là à l'activité de l'imaginaire.

2) L'imaginaire

[Retour à la table des matières](#)

En regardant vers l'avenir, l'individu parvient à s'ouvrir au travail de l'imaginaire. Celui-ci prend ses matériaux dans la culture, il choisit toujours une série de signifiants en vue d'organiser un système symbolique, un langage spécifique qui permet de figurer l'infigurable, à savoir l'objet réel du désir et que l'individu ne peut obtenir tout de suite dans le présent. C'est là qu'apparaît le phénomène du syncrétisme, comme bricolage opéré par l'imaginaire. En rassemblant des éléments provenant de cultes différents, l'individu aboutit à une nouvelle création culturelle. On peut dire — avant tout jugement de valeur — que les NMR constituent une expérience de rapt de signifiants pour survivre à l'esclavage et à la blessure gardée de cette époque.

3) L'utopique

Le système symbolique qui résulte du syncrétisme est la matrice des créations culturelles et artistiques. Ce système n'est pas une fois pour toutes établi, il se présente, comme le souligne Bloch, à la manière d'un laboratoire de possibilités cachées dans le monde et qui seraient en expérimentation. Il s'agit de la projection dans l'avenir et dans un monde non-existant réellement ce qui serait « le summum bonum », c'est-à-dire la fin de toute oppression. Bloch précise qu'il existe diverses utopies dans tous les domaines et que souvent elles sont des utopies abstraites. Mais en s'appuyant sur les réflexions de Marx sur les conditions de production des utopies, on doit pouvoir parler désor-

mais d'utopie concrète, dans la mesure où l'on apprend à repérer et à mettre en avant les forces de transformations sociales et politiques que recèle une utopie.

Cependant dans les NMR on observe une tendance très nette à ce que Max Weber appelle « la routinisation » qui consiste chez les prophètes ou les leaders charismatiques à enfermer dans le présent ce qui ne peut se réaliser que dans l'avenir. Car la part de rêve, d'imaginaire et d'utopie doit être à tout instant revitalisée pour faire qu'apparaisse l'utopie comme utopie concrète.

Polyphonie des cultures et diversité culturelle de la Caraïbe

[Retour à la table des matières](#)

Les NMR s'étendent à travers la région de la Caraïbe, comme nous l'avons suggéré dans le premier palier d'analyse, comme un symptôme de la persistance d'une mémoire de la Traite et de l'esclavage. D'un côté, la problématique de la mémoire donne à penser l'originalité culturelle et l'unité de la Caraïbe. La force profonde de la région réside dans la manière dont divers héritages culturels (amérindien, européen, africain, asiatique) ont été réorganisés et assumés. Comme si donc la diversité culturelle était la marque principale des sociétés caribéennes. Les NMR essaient justement de s'engager dans une révision de tous les héritages culturels provenant de l'époque esclavagiste et du xix^e siècle, afin de trouver un langage propre, un langage ouvert au divers comme tel, ainsi que le propose Édouard Glissant dans *Le discours antillais* (1981, p. 190ss). D'un autre côté, pendant qu'on parle de la fin de l'histoire, on découvre en même temps dans les NMR de la Caraïbe une croyance en un avenir. Tout se passe comme si la région était encore en pleine production de son identité et qu'elle était un terrain où l'utopie avait encore droit de cité. Cela ne signifie pas qu'une sociologie des NMR pourraient se dispenser d'une critique claire des

éléments conservateurs et dangereux que sont les tendances fondamentalistes qui traversent les doctrines et pratiques de ces mouvements, comme on le constate aisément dans de nombreux mouvements fondamentalistes aux États-Unis. J'ai pour ma part tenté de proposer, en recourant au concept d'utopie concrète, une analyse qui porte sur les sources du succès des NMR dans la Caraïbe. Il n'est pas inutile de rappeler que la Caraïbe naît avec le commencement de l'histoire de la modernité et représente ce qui reste à la fois occulté et impensé par cette histoire. Peut-être que la polyphonie des cultures que Bloch considère comme un objectif, et en tout cas un possible de l'histoire universelle, est une antithèse à une mondialisation destructrice de la diversité culturelle. Or la Caraïbe a la capacité d'assumer et de sauvegarder la diversité culturelle qui est sa marque spécifique et disposerait ainsi en elle-même des ressources importantes contre les aspects négatifs et uniformisateurs de la mondialisation.

Laënnec Hurbon est un prestigieux sociologue et théologien d'Haïti et le directeur de recherche au Centre national de la recherche scientifique (CNRS) de France.

RÉFÉRENCES

[Retour à la table des matières](#)

Austin-Broos, D. (1997) : *Jamaica Genesis. Religion and the politics of moral order*, Chicago and London, The University of Chicago Press.

Bastide, R. (1972) : *Le rêve, la transe et la folie*, Paris, Flammarion.

Beckford, J.A. (édit.) (1986) : *New religious movements and rapid social change*, London et Unesco-Paris, Sage Publication.

Bloch, E. (1921) : *Thomas Münzer, théologien de la révolution*, trad. Maurice de Gandillac, Paris, Julliard (rééd. 1964).

———— (1938) : *Le Principe Espérance*, trad. F. Wullmart, Gallimard (rééd. 1976), 3 t.

Campiche, R.J. (2003) : « L'individualisation du croire constitue-t-elle encore le paradigme de la religion en modernité tardive ? », dans *Social Compass*, 50(3), 297-309.

Corten A. et A. Mary (2000) : *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique/Amérique latine*, Paris, Karthala.

Desroches, H. (1972) : *Les dieux rêves. Théisme et athéisme en utopie*, Paris, Desclée.

———— (1973) : *Sociologie de l'espérance*, Paris, Calmann-Lévy.

Dumonchel, P. (2003) : « La religion comme problème politique », dans *Qu'est-ce que le religieux?*, numéro de la *Revue du MAUSS*, Paris, La Découverte, pp. 235-246.

Glissant, É. (1981) : *Le discours antillais*, Paris, Seuil.

Hervieu-Léger, D. (2001) : *La religion en miettes ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy.

———— (1990) : « Renouveaux émotionnels contemporains », dans D. Hervieu-Léger et F. Champion (édit.) : *De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions*, Paris, éd. du Centurion.

Hervieu-Léger D. et J.P. Willaime (2001) : *Sociologies et religions. Approches classiques*, Paris, PUF.

Hurbon, L. (1974) : Ernst Bloch. *Utopie et espérance*, coll. Horizon philosophique, Paris, Cerf.

———— (édit.) (1989) : *Le phénomène religieux dans la Caraïbe*, Montréal, CIDHICA (rééd. 1999), Paris, Karthala.

———— (2001) : *Sociologie d'Haïti au XXI^e siècle. La démocratie introuvable*, Paris, Karthala.

———— (2001) : « Pentecôtisme et transnationalisation dans la Caraïbe », coll. La globalisation du religieux, éd. de Champion, Bastian et Rousselet, Paris, l'Harmattan, pp. 125-138.

Monod, J.C. (2002) : *La querelle de la sécularisation de Hegel à Blumenberg*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

Munster, A. (1984) : *Figures de l'utopie dans la pensée d'Ernst Bloch*, Paris, Aubier.

Rodriguez Toulis, N. (1997) : *Believing Identity. Pentecostalism and the mediation of Jamaican Ethnicity and Gender in England*, Oxford-New York, Berg.

Séguy, J. (1999) : *Conflit et utopie ou Réformer l'Église. Parcours wébérien en douze essais*, Paris, Cerf.

Trigano, S. (2003) : « Les torsions de la transcendance », dans *Qu'est-ce que le religieux ?*, numéro de la *Revue du MAUSS*, Paris, La Découverte, pp. 51-61.

Willaime, J.P. (2003) : « La religion : un lien social articulé au don », dans *Qu'est-ce que le religieux ?*, numéro de la *Revue du MAUSS*, Paris, La Découverte, pp. 247-268.

Fin du texte