Raymond MASSÉ et Véronique POULIN

M. Massé est anthropologue, spécialiste en anthropologie de la santé
Professeur titulaire, département d'anthropologie, Université Laval.

(2000)

“La place des églises fondamentalistes dans la société et dans la culture martiniquaise.”

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

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.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.uqac.ca/>

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

Site web: <http://bibliotheque.uqac.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 :

Raymond MASSÉ et Véronique POULIN

Anthropologue, spécialiste en anthropologie de la santé, Professeur titulaire, département d'anthropologie, Université Laval.

“La place des églises fondamentalistes dans la société et dans la culture martiniquaise.”

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Jean Bernabé, Jean-Luc Bonniol, Raphaël Constant et Gerry L'Étang, **Au visiteur lumineux. Des îles créoles aux sociétés plurielles. Mélanges offerts à Jean Benoist**, pp. 403-415. Petit-bourg, Guadeloupe : IBIS Rouge Éditions, 2000, 716 pp.

[Autorisation formelle accordée par l'auteur le 14 novembre 2008 de diffuser cette œuvre dans Les Classiques des sciences sociales.]

Courriel : Raymond.Masse@ant.ulaval.ca

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

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

Mise en page sur papier format : LETTRE (US letter), 8.5'' x 11'')

Édition numérique réalisée le 12 juin 2009 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Raymond MASSÉ et Véronique POULIN

Anthropologue, spécialiste en anthropologie de la santé
Professeur titulaire, département d'anthropologie, Université Laval.

“La place des églises fondamentalistes dans la société et dans la culture martiniquaise.”

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Jean Bernabé, Jean-Luc Bonniol, Raphaël Constant et Gerry L'Étang, **Au visiteur lumineux. Des îles créoles aux sociétés plurielles. Mélanges offerts à Jean Benoist**, pp. 403-415. Petit-bourg, Guadeloupe : IBIS Rouge Éditions, 2000, 716 pp.

Table des matières

Introduction

Les Églises fondamentalistes comme refuge

Les Églises comme refuge psychologique : les nouveaux lieux de prise en charge de la détresse psychologique

Les Églises locales comme refuge social : les nouveaux lieux de solidarité

Les Églises comme refuge identitaire : construction d'une identité religieuse transculturelle

Les Églises comme refuge contre les agressions des mauvais esprits

La religion comme piège

La religion comme piège thérapeutique : le métissage culturel pathogène

Le piège du désengagement social et politique

Le piège identitaire : conversion et négation de l'identité antillaise

Conclusion

Références bibliographiques

Raymond MASSÉ et Véronique POULIN

**“La place des églises fondamentalistes dans la société
et dans la culture martiniquaise”.**

Un article publié dans l'ouvrage sous la direction de Jean Bernabé, Jean-Luc Bonniol, Raphaël Constant et Gerry L'Étang, **Au visiteur lumineux. Des îles créoles aux sociétés plurielles. Mélanges offerts à Jean Benoist**, pp. 403-415. Petit-bourg, Guadeloupe : IBIS Rouge Éditions, 2000, 716 pp.

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

Certains anthropologues ont marqué leur discipline en laissant en héritage des productions scientifiques significatives. D'autres seront d'abord reconnus à travers la passion de la recherche qu'ils auront fait naître chez de jeunes chercheurs. Jean Benoist aura marqué la recherche sur les sociétés créoles à travers cette double implication. Les ouvrages bilans traitant de l'anthropologie médicale en société créole (Benoist, 1993) et des hindouismes créoles (Benoist, 1998), pour ne citer que ces textes, confirment l'importance de l'implication scientifique. Le nombre impressionnant de vocations de recherche qu'il a suscitées, en dehors de tout esprit de chapelle théorique, témoigne de la seconde. Plus significatif, encore cet héritage se transmet à travers une troisième génération d'antillanistes. Le présent article témoigne d'une telle filiation à travers la contribution de la coauteur de ce texte à l'analyse de la place des Églises fondamentalistes dans la société martiniquaise (Poulin, 1999).

Profitant du soutien du Centre de Recherches Caraïbes dirigé par Jean Benoist, l'un d'entre nous concluait deux ans de terrain par la production d'un ouvrage traitant du rôle joué par ces Églises dans la vie sociale, voire politique, de la Martinique (Massé, 1978a ; 1978b). Les motifs de conversion du Catholicisme traditionnel vers l'Église Adventiste du Septième Jour étaient analysés à travers une grille d'explication qui mettait l'accent sur les fonctions sociales (ex : offrir un

nouveau lieu de solidarité sociale), politiques (ex : servir d'exutoires à la critique du néocolonialisme, légitimer un désengagement sociopolitique) et magico-religieuses (ex : offrir un outil de prévention efficace contre le travail fait sur soi par les quimboiseurs). Au cours des quatre dernières années, nous avons tous deux eu l'occasion de faire plusieurs séjours sur le terrain dans le cadre d'un projet de recherche plus large portant sur le thème « Culture et dépression ; complémentarité dans la prise en charge biomédicale, ethnomédicale et religieuse de la détresse psychologique ¹ ». Vingt ans plus tard, des données nouvelles sur les Adventistes de même qu'un élargissement de l'analyse à d'autres Églises fondamentalistes (ex : évangéliste, pentecôtiste, baptiste) nous permettent de refaire le point sur la place ² croissante que tiennent ces Églises dans la société et la culture martiniquaise.

Nous sommes conscients des risques de surdétermination du sens qui guettent toute lecture à caractère fonctionnaliste des phénomènes sociaux. La signification du phénomène de la conversion aux Églises fondamentalistes ne se résume pas aux usages sociaux qu'en font, plus ou moins consciemment, tant les individus que les institutions sociopolitiques. Toutefois, dans le cadre restreint du présent texte, nous identifierons certaines des façons dont les corps et les âmes sont liés au corps social et certaines avenues à travers lesquelles la société profite de l'adhésion à ces Églises pour gérer ses mutations. Nous éliminons d'emblée, toutefois, une lecture post-moderne du développement de ces nouvelles Églises. On ne peut y voir la marque d'une critique du discours dogmatique catholique et d'une adhésion à une religion personnalisée, issue du bricolage de dieux fragmentés (Bibby,

¹ Projet de recherche financé par le Conseil de recherche en sciences sociales du Canada (Subv. # 410-96-1208) dans le cadre duquel une autre étudiante, Sophie Pouliot a réalisé une thèse sur les nouveaux guérisseurs à la Martinique (Pouliot, 1999).

² L'absence de statistiques fiables n'autorise que des approximations quant à l'évaluation de l'importance numérique des fidèles de ces Églises à la Martinique. Globalement, on peut estimer qu'environ 10% de la population y participe activement. L'île compterait aujourd'hui environ 18 000 Adventistes et 4 000 Témoins de Jéhovah (Régis, 1997 : 34-36), 3 000 pentecôtistes, 4 000 membres de la Mission Chrétienne Évangélique de la Martinique, plus environ 3 000 membres d'églises évangélistes indépendantes telle celle du Plein Évangile ou Merci Seigneur (selon les évaluations rapportés par les pasteurs des églises concernées). Les vingt dernières années ont été marquées par un accroissement continu des conversions du Catholicisme vers ces églises.

1988) dans laquelle l'Antillais post-colonisé « se confectionnera une croyance religieuse à sa convenance [et] magasinera sans vergogne de groupe de croissance en nouvelle religion, jusqu'à ce qu'il ait trouvé une niche religieuse correspondant à peu près à sa quête - de sens, d'identité ou d'appartenance » (Ménard, 1998 : 108). Tel n'est pas le cas : ces Églises sont, elles-mêmes, profondément dogmatiques et ne tolèrent aucun écart aux prescriptions et proscriptions fondamentales. S'il est incontestable que la Martinique se caractérise par une pluralité d'églises et de religions sur un marché libre en forte compétition, on est très loin, sur une base individuelle, de la construction d'une « religion à la carte » personnalisée fondée sur un bricolage de croyances. Pas plus ne peut-on associer la pratique religieuse à une religiosité tribale soit, comme le suggère Maffesoli (1998), une forme d'être-ensemble typique de la post-modernité, mouvante et non exclusive, oscillant entre l'individualisme et la masse, davantage fondée sur l'affectif et les affinités identitaires que sur la rationalité et les identités préétablies. La participation à la vie sociale de ces Églises ne laisse aucune place à la mouvance et à la non-exclusivité. Ce point mérite toutefois d'être pondéré en regard d'une mobilité croissante chez des convertis des années 70, qui reviennent au Catholicisme ou qui passent d'une église protestante fondamentaliste à une autre.

Sommairement donc, nous analyserons à tour de rôle les rôles de « refuge » que jouent ces Églises, mais aussi les « pièges » qui guettent les convertis ³ et la société. Nous nous attarderons aux fonctions de refuge (psychologique, social, identitaire et thérapeutique), non seulement de la religion comme ensemble de croyances et de principes, mais surtout de la communauté de fidèles, au sens anthropologique du terme. De façon à ne pas occulter les conséquences moins positives de l'adhésion à de tels systèmes de croyances dogmatiques et d'une solidarité parfois exacerbée, nous porterons ensuite notre attention sur l'impact de l'adhésion à ces Églises en termes d'isolement social, d'acculturation et de désengagement sociopolitique, qui peuvent conduire à un métissage pathogène.

³ Notons que, contrairement à la situation prévalant au milieu des années 70, une fraction importante des fidèles ne sont pas des convertis au sens où les jeunes adultes sont nés dans des familles de fidèles déjà convertis.

LES ÉGLISES FONDAMENTALISTES COMME REFUGE

[Retour à la table des matières](#)

Les Antilles françaises vivent une « modernisation » sociale et culturelle accélérée. Il n'est pas surprenant que certaines franges de la population vivent plus ou moins difficilement l'adaptation forcée à un nouvel environnement social, économique et culturel. Les Églises semblent offrir à ces individus divers refuges qui les protégeront contre ces agressions et les outilleront pour en gérer les impacts déstabilisants. D'ailleurs, l'explosion des Églises fondamentalistes à la Martinique est tout autant un symptôme que la cause de l'accroissement de la détresse psychologique dans leur clientèle. Chacune offre des modes originaux de prise en charge des tensions et des insécurités générées par ces changements socioculturels accélérés.

Les Églises comme refuge psychologique : les nouveaux lieux de prise en charge de la détresse psychologique

Les effets positifs de la religion sur l'équilibre psychologique des fidèles de mouvements religieux ont été largement étudiés (Brown et al. 1990 Roberts 1992 ; Pargament et al. 1992 ; Csordas 1994 ; Belgum 1992 Elizabeth et Seymour 1981, etc.). Bourguignon (1973) voyait, par exemple, dans le « shakerism » à St-Vincent, une alternative légitimée à la révolte contre la misère sociale qui favorisait le relâchement des frustrations sociales et des tensions intrapsychiques. A la Martinique, une telle interprétation psychopolitique serait risquée. Toutefois, la sérénité affichée par les fidèles, la paix intérieure que semble procurer la certitude de la « vraie » foi, l'assurance du salut et la protection enveloppante qu'offrent la communauté et le pasteur, définissent les contours d'un oasis de certitudes apaisantes pour les âmes torturées. Il ne faut pas oublier que, pour chacune de ces Églises, la conversion signifie le salut éternel. L'individu est non seulement sau-

vé, il est protégé contre les agressions du monde profane. L'adhésion à ces Églises est profondément sécurisante. De plus, les interdits et prescriptions de comportement, les structures rigides qui règlent les moindres aspects de la vie quotidienne contribuent à sécuriser les individus qui ont le plus besoin d'un tel encadrement (Taggart, 1994).

Une relecture phénoménologique de la pratique religieuse nous a permis, au cours des dernières années, de prendre la pleine mesure de l'influence du savoir biblique dans le vécu quotidien des convertis. Ce savoir imprègne toutes les épaisseurs de la vie personnelle et sociale. Il devient un second langage, avec ses propres codes et sa grammaire qui permet d'interpréter les événements critiques et même la politique à travers le prisme de la Bible. En tant que filtre, ce second système de signes, de sens et de significations se superpose à celui de la culture locale. Les fidèles ne parlent plus qu'à travers des images bibliques, des paraboles, des interprétations, des citations bibliques. La Bible a réponse à toutes les questions. Toujours à la portée de la main, l'objet-livre devient une sorte de talisman protégeant le fidèle contre les incertitudes et les questionnements profanes déstabilisants. La vie sociopolitique est subordonnée à l'impératif de se préparer pour la vie éternelle. Toutes autres activités profanes, tous les plaisirs ne sont que des obstacles qui risquent de nous détourner de cette tâche sacrée.

Une telle sécurisation résulte aussi du rôle préventif que joue l'église à plusieurs niveaux. Les pasteurs d'abord, proches des fidèles au quotidien, sont en mesure de détecter très tôt les fidèles qui ont besoin d'un soutien psychologique (Roberts, 1992 : Pargament et al., 1992). Certaines églises élaborent même des programmes de prévention en santé mentale, soit de façon formelle comme dans le cas des Adventistes, soit par le biais des réunions de prière et des sessions d'écoute informelles, comme chez les groupes charismatiques ou à l'Église « Merci Seigneur ». Le suivi serré des membres les plus fragiles, le fait de disposer de lieux d'écoute et de soutien psychologique font des groupes de prières, voire des assemblées de prière hebdomadaires, des refuges sécurisants. La relecture des mal-être et des épreuves à la lumière du credo religieux permet une réinterprétation de ces infortunes en des termes symboliquement signifiants.

Les Églises locales comme refuge social : les nouveaux lieux de solidarité

[Retour à la table des matières](#)

Il est largement reconnu que les Églises fondamentalistes de petits groupes offrent aux membres un lieu d'ancrage et d'identification communautaire où ils peuvent profiter d'un soutien social indéfectible. Ces grandes familles présentent généralement un haut niveau de cohésion (Hartz et Everett, 1989) et deviennent les lieux privilégiés de l'entraide dans un contexte sociétal marqué par l'impersonnalité des services technocratiques et bureaucratisés. L'entraide entre les membres de l'Église devient le leitmotiv au moment où les institutions sociales traditionnelles comme la famille élargie et la commune jouent de moins en moins le rôle d'univers sociaux de référence. Pour certains (Roberts, 1992), l'adhésion à de telles Églises consacre un sentiment d'appartenance très fort dans des sociétés menacées par l'anomie. Il apparaît clairement, à la Martinique, que l'une des fonctions fondamentales remplies par ces Églises est d'offrir de tels lieux communautaires d'échanges, d'entraide, de solidarité. Elles réactivent une éthique de solidarité sociale en moussant une morale des rapports d'entraide. La plupart ont des « départements » d'aide aux plus démunis, aux victimes de catastrophes, aux prisonniers (association le Repos), aux toxicomanes (Association Arc-en-ciel). Les Adventistes, par exemple, offrent des soupers au « Sans Domicile Fixe » sur une base régulière (trois fois par semaine) ; l'Église « Merci Seigneur » a mis sur pied des lignes d'écoute téléphonique (SOS Détresse) (Voir Poulin, 1999 : 97-105). Des visites à domicile et des soirées de prière sont organisées pour les malades et pour ceux qui vivent des moments difficiles dans leur vie familiale.

Devish (1997) invoque, dans le cas des Églises du Saint-Esprit au Zaïre, un phénomène de « villagisation de la ville » à travers la reconstruction de réseaux d'entraide parmi les migrants des campagnes à Kinshasa. Si ce dernier concept ne s'applique pas en contexte antillais, même à Fort-de-France, l'analyse suivante est parfaitement adaptée. « Ces églises, [dit-il], s'évertuent à changer la dépression, la solitude et autres contingences de la vie en une solidarité et une union spirituelle d'élan, de forces et de destins. Les églises replacent les citoyens de différentes

origines dans une économie spirituelle d'échanges entre frères et sœurs en esprit ; elles remettent les individus en contact avec les prédispositions familiales et communautaires qui étaient les leurs avant l'arrivée du capitalisme, tout en les restituant au sein de leur voisinage » (Devish, 1997 : 147).

Il faut éviter, bien sûr, d'idéaliser la situation. La vie intracommunautaire dans ces lieux de culte locaux n'est pas exempte de tensions comme il nous a été donné de voir sur le terrain. Tensions entre pasteurs et certains fidèles, tensions inter-églises, transposition de conflits interpersonnels dans l'arène du temple. Les nombreuses scissions qui amènent certains assistants (frustrés de jouer les seconds rôles auprès du pasteur en poste dans le temple) à fonder leur propre temple, voire leur propre église à partir d'un noyau de fidèles dévoyés, en témoignent. Toutefois, il est clair que la formule d'« églises de petits groupes », comme l'a reconnu plus tardivement l'Église catholique, « à la différence de l'assemblée paroissiale, présente un rassemblement de personnes suffisamment réduit pour que chacune puisse entretenir avec l'autre une relation interpersonnelle » (Yang-Ting, 1971). De telles Églises colleraient mieux à la nouvelle pastorale centrée sur l'intériorisation de valeurs religieuses et l'appropriation des écrits bibliques plutôt que sur les rituels (ex : messes, baptêmes) de figurants passifs. Le développement récent des multiples groupes du Renouveau Charismatique témoigne tout autant d'une prise de conscience par le Catholicisme de l'importance de ces petits groupes que du besoin des paroissiens de participer à des solidarités plus serrées.

Les Églises comme refuge identitaire : construction d'une identité religieuse transculturelle

[Retour à la table des matières](#)

L'un d'entre-nous avait suggéré (Massé, 1978) que la conversion à l'Adventisme entraînait la construction d'une nouvelle identité. Non seulement, le converti devait-il mettre de côté plusieurs des lieux forts de l'identité culturelle antillaise désormais proscrits (ex : aliments traditionnels, danse, football, musique antillaise, bijoux, relations sexuelles pré ou extra maritales, usage de la langue créole au temple) mais il adhérerait à une morale et à des valeurs véhiculées par une Église d'origine américaine insensible aux réalités culturelles locales. L'impérialisme

culturel qui accompagne plus ou moins consciemment l'impérialisme religieux opérait une redéfinition identitaire : le converti devenait un citoyen de la communauté adventiste internationale partageant les mêmes valeurs, un même langage, un même rêve millénariste, une même identité transnationale. La culture locale est ainsi associée au péché, aux tentations ; les valeurs et les pratiques sociales adventistes, quant à elles, sont associées au salut. Il en résulte une déqualification de l'identité culturelle locale au profit d'une culture morale déterritorialisée. D'objet colonial antillais, le converti devient le sujet d'une utopie universelle et a-culturée. Le réenchantement millénariste du monde qu'opère la conversion lui rend sa légèreté « en débarrassant la vie de sa lourdeur inquiétante, de sa sombre oppression et des habitudes compulsives » comme l'exprime Devish (1997 : 157). L'impact est aussi tout aussi important au plan de l'identité personnelle alors que le converti se trouve valorisé par rapport à ses voisins, fort de son statut de membre du peuple élu, mais aussi des responsabilités qui lui sont conférées dans l'administration et l'animation pastorale du temple. La conversion devient, pour certains, un outil de promotion sociale comme le confirment les observations de Poulin (1999).

Une telle lecture colle encore plus à la situation contemporaine. L'adhésion à la plupart de ces Églises s'inscrit de façon encore plus évidente dans le cadre du processus de mondialisation, d'ouverture sur le monde. Les pasteurs ont tous reçu leur formation aux États-Unis ou en France métropolitaine. Les publications distribuées dans les temples font régulièrement mention des réalisations et des difficultés vécues par l'Église dans divers pays du monde. Des voyages-échanges sont organisés avec des fidèles d'autres pays (et de plus en plus fréquemment dans d'autres îles de la Caraïbe). Ultimement, les débats politiques sur l'identité antillaise, sur l'impérialisme culturel métropolitain, sur l'antillanité, sur la place du créole, sont disqualifiés. Notre analyse va dans le sens de celle de Meyer pour qui « le succès du pentecôtisme réside dans son attitude conciliante envers la globalisation et la modernité de même que dans son éthique individualiste... Les Églises pentecôtistes s'efforcent ainsi de se dissocier de ce qu'elles considèrent être la tradition ou le passé afin de développer, à l'inverse, des contenus nouveaux modernes dans de nouvelles formes » (Meyer, 1998 : 64). Ces Églises opèrent, en partie, comme des relais de la mondialisation culturelle.

Les Églises comme refuge contre les agressions des mauvais esprits

[Retour à la table des matières](#)

Massé (1978) en arrivait à la conclusion de son étude sur les motifs de conversion à l'Adventisme que le principal facteur était le souci d'obtenir une protection efficace contre les agressions des mauvais esprits et contre le travail que des quimboiseurs pouvaient faire sur soi. Les données récemment recueillies confirment la centralité de ce motif, et ce tout autant pour les Baptistes, les Pentecôtistes ou les membres de l'Église de Dieu. Le processus de démonisation, encore actuel, est utilisé pour qualifier l'invasion de la télévision, de la musique rock, surtout du crack, dernier fléau social démonisé (Poulin, 1999 : 125-132). Cette forme de refuge contredit donc, au moins partiellement, les réflexions faisant de ces Églises, les ferments d'une identité dépouillée de ses référents culturels locaux dans le cadre d'une mondialisation culturelle nivelante. En fait, les deux phénomènes évoluent en parallèle. D'abord, les thèmes des forces du mal, de Satan, des forces occultes qui s'attaquent aux croyants pour les détourner du droit chemin sont omniprésents dans les prêches des pasteurs. Les attaques régulières faites par les pasteurs contre ceux qui manipulent les mauvais esprits pour leurs fins personnelles ne font que confirmer, aux yeux des fidèles, la réalité de ces forces surnaturelles et l'impératif de se protéger adéquatement. « Les sectes rejettent formellement le recours à de telles pratiques mais non la croyance en leur efficacité. Elles croient à l'existence des mauvais esprits et au pouvoir des quimboiseurs mais interdisent leur utilisation » comme le rappelle Florentiny (1988). Brodwin (1996 : 130) en conclut, à partir du cas haïtien que, pour les Antillais, se situer en dehors de l'univers de significations entourant la sorcellerie n'est pas plus possible que concevable.

Le Catholicisme (et les prêtres) étant invariablement associés à une tolérance envers les quimboiseurs, ces Églises renchérissent sur l'efficacité de la protection qu'offre leur foi respective. Elle offre l'intercession des pasteurs et de la communauté, via des soirées de prières, pour exorciser le mal qui frappe un frère ou une

sœur [Voir (Massé, 1997) pour une analyse détaillée]. Soulignant le rôle joué par ce souci de protection, un jeune chercheur adventiste rappelle que « des familles entières se convertirent à l'Adventisme après qu'un de leurs membres ait été délivré d'un esprit... Quoiqu'il en soit, les Adventistes du Septième Jour et les Témoins de Jéhovah ont lutté à des degrés divers contre le quimbois et en ont tiré un grand avantage sur le plan prosélytique » (Olivier, 1997 : 28). On assiste à une réinterprétation des mauvais esprits et du rôle des quimboiseurs traditionnels dans des termes religieux marquant une démonisation systématique des forces du mal. Toutes ces Églises ont comme point commun (de même que les groupes charismatiques catholiques) une ambiguïté de fond ; décrire le phénomène du quimbois tout en remplaçant les mauvais esprits et les forces du mal (en combat contre celles du bien) au cœur des préoccupations des Antillais. Benoist souligne que « les prêtres, missionnaires catholiques, pasteurs charismatiques... sont eux aussi parmi ces passeurs, constructeurs d'un pluralisme qui enveloppe ce qui paraît à d'autres des contradictions. L'exorciste diocésain qui cautionne les croyances aux esprits responsables des maux, le missionnaire qui dénonce la présence de Satan dans les temples vaudou, en se plaçant en adversaires au sein d'un système de croyance, en cautionnent en même temps la véracité » (Benoist, 1996 : 13).

LA RELIGION COMME PIÈGE

[Retour à la table des matières](#)

L'adhésion de la population à ces Églises a aussi un prix, tant pour certains individus que pour la société. Certaines conséquences se présentent comme l'envers de la médaille des refuges thérapeutique, identitaire ou communautaire. Bien sûr, il faut ici déborder de la simple dénonciation radicale de la dépersonnalisation et du fanatisme des sectes (ex : Zécler, 1994). On ne peut généraliser à toutes les églises les impacts de certains mouvements religieux dysfonctionnels. En fait, l'établissement d'une relation de cause à effet entre conversion et santé mentale, par exemple, est rendu difficile par les interactions d'une multitude de facteurs secondaires (Hartz et Everett, 1989 ; Pargament et al. 1992 ; Roberts, 1992). Les analyses demeurent donc souvent plus théoriques qu'empiriques. Dans les lignes

qui suivent, nous identifierons certains des lieux d'impact de l'adhésion aux Églises fondamentalistes martiniquaises.

La religion comme piège thérapeutique : le métissage culturel pathogène

[Retour à la table des matières](#)

Les études de cas que nous avons réalisées sur le terrain, de même que nos entretiens avec des thérapeutes professionnels (psychiatres, psychologues, infirmiers) et traditionnels confirment que l'adhésion à ces Églises peut devenir, à la limite, pathogène pour certains membres plus fragiles. Au-delà des bénéfices retirés du soutien de la communauté, des sessions de prières ou d'exorcisme, certains vivent difficilement la pression à la conformité, aux règles et rituels imposés. Cette pression provient, par contre, fréquemment de l'extérieur du groupe. Les psychologues scolaires soulignent, par exemple, les problèmes identitaires et les sentiments de rejet vécus par les jeunes convertis qui ne peuvent aller danser avec les copains dans les *zouks*, qui ne peuvent participer aux fêtes communales, au carnaval ou échanger sur les derniers films à la mode. On peut suggérer que le converti est déchiré entre ses deux nouvelles identités, deux cultures : celle des Antilles, marquée par la liberté, l'expressivité, la fête, la danse ; celle des credos et proscriptions de l'Église. Lesne (1990 : 38) a déjà illustré ce point à partir du cas d'un jeune Guadeloupéen profondément déstabilisé psychologiquement (crise d'angoisse et dépression) par le remords, après avoir manipulé lui-même la sorcellerie pour se protéger contre une agression et ce, en dépit du rejet de ces pratiques par sa famille pentecôtiste. Dans ce cas, et certains autres qui nous furent rapportés à la Martinique, c'est moins la sorcellerie ou la conversion qui génèrent le déséquilibre que le conflit de valeurs engendré par un recours à la sorcellerie dans un milieu religieux qui combat féroce le mal et Satan. L'individu vit difficilement le rejet par sa communauté religieuse, suite à sa faute ; mais plus profondément encore, il est déstabilisé par l'incommensurabilité de deux cultures : une culture protestante (fondée sur les interdits, la conformité et les forces du bien) et une culture antillaise (fondée sur la permissivité, la liberté et une cohabitation

avec l'univers magico-religieux). C'est le difficile métissage culturel qui est en soi, pathogène.

Le piège du désengagement social et politique

[Retour à la table des matières](#)

Le constat fait à l'époque (Massé, 1978) d'un désengagement sociopolitique chez les convertis adventistes est toujours de rigueur. Le portrait semble moins figé toutefois ; un Adventiste est reconnu pour son implication en politique municipale ; un autre pour son engagement syndical. Pratique inconcevable dans les années 70, des fidèles adventistes, baptistes et pentecôtistes ont critiqué publiquement des décisions prises par les responsables de leur fédération ou par les pasteurs locaux. Mais il s'agit toujours d'exceptions. En trame de fond, pour ces Églises, la source des problèmes sociaux réside dans la victoire des forces du mal sur celles du bien chez certains citoyens dépositaires des pouvoirs civils. La solution réside donc dans l'entraide intracommunautaire et le respect des codes de vie clairement identifiés dans la Bible. Le discours dominant chez les convertis interviewés veut que la politique (internationale, nationale ou syndicale) expose au péché : abus de pouvoir, défense d'intérêts profanes, corruption. La politique est une activité laïque qui ne peut que détourner le croyant du chemin du salut.

Il faut toutefois être prudent dans nos interprétations. Bien sûr, il est hasardeux de voir, à la suite de Sartre (1961 : 49), le transfert vers Dieu de la responsabilité civile face à l'exploitation et aux inégalités sociales, comme une fuite par laquelle « les colonisés se défendent de l'aliénation coloniale en renchérissant sur l'aliénation religieuse ». On risque alors de surdéterminer le sens (pas exclusivement politique) de la conversion. On ne peut, non plus, voir dans le développement des Églises fondamentalistes martiniquaises une façon de « combler le vide éthique et législatif suscité par la faillite de la modernisation et la dissolution du parti-État » (Devish 1997 : 140). On ne peut certainement pas parler de vide politique dans une société secouée par l'activisme d'une multitude de partis et de groupes politiques militants et organisés. Pas plus ne peut-on y voir des lieux d'exorcisme des attentes hédonistes et des frustrations de populations désespérées de voir, un jour, leurs conditions de vie s'améliorer et de là, des moyens de « régu-

lariser les tensions générées par les espoirs déçus face aux promesses des pouvoirs politiques, des églises officielles et des promesses du développement moderne » (Devish, 1997 : 149). En fait, ces Églises se développent, non pas dans la Martinique coloniale sous-développée de la première moitié du XXe siècle, mais plutôt dans la Martinique départementalisée, qui a gagné la lutte pour l'alignement du niveau de vie local sur celui de la France métropolitaine. En fait, si ces Églises ne recrutent que très peu dans l'élite économique et sociale antillaise, leur base active provient autant des fonctionnaires de l'État que d'ouvriers et de paysans. On ne peut certainement pas y voir un phénomène propre aux masses socio-économiquement les plus défavorisées. On peut toutefois toujours y déceler une forme sévère d'abdication face à l'engagement politique critique et à la lutte pour une modification des structures économiques et politiques qui sont à la source des inégalités sociales.

Le piège identitaire : conversion et négation de l'identité antillaise

[Retour à la table des matières](#)

L'adhésion aux Églises fondamentalistes implique l'abandon de plusieurs pratiques sociales qui sont au cœur de l'identité antillaise. Qu'il s'agisse des interdicts de consommation de viande de porc, du port de bijoux, de participation aux festivités du carnaval, de la pratique des danses et des musiques traditionnelles (jugées trop lascives), le protestantisme avec sa rhétorique du *leaving the world*, déplace le vécu culturel en dehors de la communauté et entraîne un affaiblissement de l'attachement sentimental et social à son village. C'est ainsi que les protestants ne participent plus aux fêtes des saints patrons du village, mais participent plutôt à des regroupements régionaux de convertis. Ils se replient sur une forme de communauté virtuelle de « frères et de sœurs et Dieu ». C'est bel et bien d'une communauté qu'il s'agit mais d'une communauté déracinée de ses bases. Si la conversion est un langage de résistance, c'est peut-être aussi une résistance au déchirement identitaire martiniquais ; une voie de contournement des sempiternels débats portant sur l'identité de couleur ou sur les rapports néo-coloniaux avec la France. Le converti n'est plus que martiniquais ; il est membre d'un mouvement interna-

tional, d'une communauté transnationale qui le place au-dessus de la mêlée politique locale.

Ce déni de la culture locale a tout de même évolué au cours des dernières années. Dans certaines églises adventistes par exemple, on a vu apparaître l'usage des tambours et autres instruments de musique locaux. Les jeunes et les adultes ne sont plus habillés du classique costume noir et blanc ; les couleurs sont de mise et les jupes écourtées ont fait leur apparition. Le créole est maintenant parlé régulièrement autour du temple et même dans le cadre d'activités socioculturelles, alors qu'il était sévèrement interdit dans les années 70. Il demeure, toutefois, que le renoncement aux *péchés* et aux marqueurs de l'identité antillaise (rhum, sexualité libre, danse, musique) conforte un renoncement à l'ordre culturel antillais à travers un alignement sur l'ordre religieux.

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

Qu'en est-il du rôle de ces Églises dans la Martinique de la fin des années 90 ? L'analyse du matériel recueilli sur le terrain par les auteurs, et en particulier par une jeune anthropologue (Poulin, 1999) qui explore l'une des pistes de recherche qu'avait déjà pressenties Jean Benoist au début des années 70, confirme que les impacts débordent largement le champ du religieux au sens strict. L'adhésion aux Églises fondamentalistes sert toujours de refuge psychologique sécurisant tout en comblant un besoin, probablement croissant, pour de nouveaux lieux de solidarité sociale. Les débats toujours très animés autour de la nature de l'identité antillaise trouvent dans la fusion à une identité religieuse délocalisée, déculturalisée, un exutoire qui s'inscrit dans le cadre d'une mondialisation (religieuse) de la culture. Toutefois, l'empreinte de la culture créole est loin d'être totalement effacée comme en atteste la centralité de la fonction de protection contre les attaques des forces surnaturelles et de la quimboiserie dont l'Antillais se sent toujours menacé. Le chemin vers une culture religieuse (ex : adventiste, baptiste, pentecôtiste) mondialisée, désincarnée, s'arrête, encore aujourd'hui, au seuil de la résistance à l'acculturation. La créolité n'est pas un produit fini, un état acquis une fois pour toute. Il s'agit d'un processus, toujours actif, de réinterprétation synchrétique de nouveaux

éléments de culture. Tel est le sort réservé ici, en partie tout au moins, aux appels à conversion.

Références bibliographiques

[Retour à la table des matières](#)

BELGUM, D., « Guilt and/or Self-Esteem as Consequences of Religion », *Journal of Religion and Health*, 31 (1), 1992, p. 73-85.

BENOIST, J. :

***Anthropologie médicale en société créole**, Presses Universitaires de France, Paris, 1993. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

• **Soigner au pluriel, Essais sur le pluralisme médical**, Éditions Karthala, Paris, 1996. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

• **Hindouismes créoles**, Éditions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques de France, Mascareignes, Antilles, 1998.

BIBBY, R., *La Religion à la carte. Pauvreté et potentiel de la religion au Canada*, Fides, Montréal, 1988. Traduit de « *Fragmented Gods : The Poverty and Potential of Religion in Canada* », Irwin, Toronto, 1987.

BOURGUIGNON, E. (éd.), *Religion, Altered States of Consciousness, and Social Change*, Ohio State University Press, Columbus, 1973.

BRODWIN, P., *Medicine and Morality in Haiti. The Contest for Healing Power*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

BROWN, D. et al., « Religiosity and Psychological Distress Among Blacks », *Journal of Religion and Health*, 29 (1), 1990.

CSORDAS, T.J., *The Sacred Self*, University of California Press, Berkeley, 1994.

DEVISH, R., « Les Églises de guérison et la villagisation de Kinshasa », in *PTAH, Revue de l'association Rencontres, Psychanalyse, Anthropologie et Recherches sur les processus de socialisation*, vol. 3-4, 1997, p. 139-160.

ELIZABETH, H. et SEYMOUR, J.J., *Les Caraïbes : des brûlots sur la mer*, Éditions Caribéennes, Paris, 1981.

FLORENTINY, D., *Derrière le délire, la dépression*, thèse pour le doctorat en médecine, Faculté mixte de médecine et de pharmacie de Rouen, 1988.

HARTZ, G.W et EVERETT, H.C., « Fundamentalist Religion and its Effect on Mental Health », *Journal of Religion and Health*, 28 (3), 1989, p. 202-217.

LESNE, C., *Cinq essais d'ethnopsychiatrie antillaise*, L'Harmattan, Paris, 1990.

MAFFESOLI, M., « De la postmédiévalité à la postmodernité » in Yves Boisvert (dir.) *Postmodernité et Sciences Humaines*, Éditions Liber, Ville St-Laurent, Qc, Canada, 1998.

MASSÉ, R. :

* « Le développement du protestantisme aux Antilles françaises », *Revue canadienne de sociologie et d'anthropologie*, 15 (4), 1978a, p. 452-465.

* *Les Adventistes du Septième Jour aux Antilles françaises*, Publications du Centre de Recherches Caraïbes, Montréal, 1978b. [Texte disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#), JMT.]

* *Entre traditions et post-modernité : métissage des savoirs et itinéraires de soins de santé mentale dans la Martinique d'aujourd'hui*, (1997), texte présenté au 123, Congrès national des sociétés historiques et scientifiques, Antilles-Guyane, Martinique, 6 au 10 avril 1998, (à paraître dans les Actes du colloque).

MÉNARD, G., « Le bricolage des dieux : pour une lecture postmoderniste du phénomène religieux », in Yves Boisvert, *Postmodernité et sciences humaines : une notion pour comprendre notre temps*, Éditions Liber, Ville St-Laurent, Qc, Canada, 1998, p. 89-115.

MEYER, B., « Les Églises pentecôtistes africaines, Satan et la dissociation de la tradition », *Anthropologie et Sociétés*, 22 (1), 1998, p. 63-84.

PARGAMENT, K.I. et al., *Religion and Prevention in Mental Health : Research, Vision, and Action*, The Haworth Press, New-York, 1992.

POULIN, V., *Détresse et religion à la Martinique : L'Église protestante comme nouveau lieu d'identité sociale*, mémoire de maîtrise, Université Laval, 1999.

REGIS, O., *Adventistes du 7e Jour et témoins de Jéhovah aux Antilles françaises de 1945 à nos jours. Évolution de courants protestants*, mémoire de maîtrise, Université des Antilles et de la Guyane, 1997.

ROBERTS, K.A., « A Sociological Overview : Mental Health Implications of Religio-Cultural Megatrends in the United States », in Pargament et al., *Religion and Prevention in Mental Health : Research, Vision, and Action*, The Haworth Press, New-York, 1992, p. 37-57.

SARTRE, J-P., préface au livre de Fanon F., *Les Damnés de la terre*, « Folio », Gallimard, Paris, 1991, (éd. original, François Maspéro, 1961).

TAGGART, S.R., *Leaving as if : Belief Systems in Mental Health Practice*, Jossey-Bass Publishers, San Francisco, 1994.

YANG-TING, J.M., *Mentalités antillaises et Église de petits groupes*, mémoire produit pour la Faculté Catholique de Lille, France, 1971.

ZECLER, L., *Les Sectes et groupes pseudo-religieux à la Martinique : Eldorado ou enfer*, Fort-de-France, Martinique, 1994.

ZEMPLINI, A., « Anciens et nouveaux usages sociaux de la maladie en Afrique ». *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 54 (1), 1982, p. 5-19.

FIN