
Valérie Aubourg

Christianismes charismatiques à l'île de La Réunion



KARTHALA

Le christianisme charismatique s'implante à La Réunion à partir de la seconde moitié des années 60. En 1966, Aimé Cizeron, pasteur des assemblées de Dieu françaises, fonde la « Mission Salut et Guérison ». En 1974, Marie-Lise Corson, franciscaine missionnaire de Marie, introduit le Renouveau charismatique catholique dans l'île. À partir de 1983, le paysage pentecôtiste-charismatique réunionnais fait face à une série de fragmentations résultant principalement de divisions produites à partir des Assemblées de Dieu et du Renouveau charismatique sous l'égide de leaders locaux. L'étude minutieuse de ces multiples groupes fait apparaître un troisième type d'assemblées : indépendantes, particulièrement effervescentes et re-mobilisatrices d'éléments propres à la sensibilité religieuse créole.

Replaçant cette évolution dans une perspective plus large, l'auteure montre comment la situation socio-historique de La Réunion et les dynamiques religieuses propres aux Églises ont contribué à la formation de ces groupements charismatiques. En se penchant sur l'itinéraire de nombreux convertis circulant de groupe en groupe, elle observe comment leur expérience de conversion se décline dans le temps.

Grâce à cette exploration minutieuse, « on dispose désormais d'une vision panoramique très complète de la mouvance charismatique à La Réunion » (Bernard Bouter). Mais surtout, « elle apporte aussi de précieux éléments en matière d'analyse des processus de créolisation, des dynamiques interculturelles et des régulations du pluralisme religieux, proposant ainsi, au travers du passionnant terrain réunionnais, des outils d'analyse transposables en terrain métropolitain » (Sébastien Fath). « Bref, une plongée passionnante dans un milieu religieux et culturel complexe » (Yannick Fer).

Valérie Aubourg est ethnologue, post-doctorante au Groupe sociétés religions laïcités (GSRL, CNRS-EPHE), enseignante à l'Université catholique de Lyon et membre associée du Centre de recherches historiques et littéraires de l'Océan Indien (CRLHOI). De 2005 à 2011, elle a séjourné à l'île de La Réunion où elle a mené une recherche sur les mouvements charismatiques insulaires. En 2011, elle a coordonné la publication des actes du colloque scientifique international Religions populaires et nouveaux syncrétismes (éditions Surya) organisé par l'Université de La Réunion.



Karthala sur internet : <http://www.karthala.com>
(Païement sécurisé)

Couverture :
Rassemblement du Renouveau charismatique catholique,
Saint-Denis, 24 mai 2008 (Photo : S. Delcourt)

© Editions KARTHALA, 2014
ISBN : 978-2-8111-1254-7

Valérie Aubourg

**Christianismes
charismatiques à l'île
de la Réunion**

Préface de Yannick Fer

Editions KARTHALA
22-24, boulevard Arago
75013 Paris

à Frédérique et Luco Sautron

Préface

L'île de La Réunion est un de ces terrains d'observation où les sciences sociales doivent apprendre à conjuguer la réalité au pluriel, en dépassant des jeux d'oppositions trop théoriques pour embrasser toute la diversité concrète des expériences religieuses. C'est tout le défi d'un livre comme celui-ci : un défi que Valérie Aubourg, qui s'appuie sur un travail d'observation patient et minutieux, relève avec beaucoup d'habileté. Si l'on sait regarder avec attention, si l'on prend le temps d'aller d'église en église comme le fait Valérie Aubourg (qui a arpenté l'île du nord au sud, depuis les banlieues de Saint-Denis jusqu'à la plaine des Cafres), le christianisme réunionnais éclaire en effet un large spectre des transformations liées à la globalisation contemporaine, mais aussi les réfractions que ces évolutions subissent en s'ancrant dans la société réunionnaise. Il nous montre que les chemins empruntés aujourd'hui par la diffusion mondiale des christianismes charismatiques ne relient pas simplement un centre à des périphéries : on y croise plutôt une myriade d'acteurs d'envergures très diverses, chacun contribuant à sa mesure à « des formes d'appropriation culturelle, de reconditionnement et de redissémination dans l'espace transnational » (Coleman, 1991 : 36).

Jusqu'à la fin des années 1960, l'immense majorité de la société réunionnaise s'est reconnue dans un catholicisme où la diversité des cultures et des mémoires – africaines et malgaches, indiennes « malbar » ou créole blanche – se rejoignait autour d'un fond religieux commun, nourri de dévotions populaires. Le quasi-monopole catholique s'accompagnait d'une porosité des croyances, d'une circulation des individus entre plusieurs univers de sens, les traditions familiales et culturelles trouvant ainsi place dans un espace pluriel dominé par le catholicisme. Cette domination n'a pas tout à fait disparu, mais le catholicisme a changé, notamment sous l'effet des communautés charismatiques qui se sont multipliées à partir des années 1970. Le pentecôtisme, dans sa version classique ou historique (les assemblées de Dieu), puis les divers courants évangéliques charismatiques, ont en outre introduit au sein du christianisme réunionnais des logiques de concurrence, voire de confrontation.

Le paysage apparaît donc à première vue fragmenté, changeant et presque insaisissable. Les conversions individuelles et les circulations locales se conjuguent aux courants mondiaux qui, du Pacifique à l'Afrique en passant par la France ou les Etats-Unis, recomposent constamment la physionomie du christianisme charismatique et irriguent les églises de l'île. Dans le creuset de la culture créole réunionnaise, des passerelles s'établissent entre le versant catholique (où s'entrecroisent des dynamiques d'ecclésialisation

et de dissémination) et les ramifications de l'évangélisme charismatique. La diversité propre aux sociétés créoles rencontre la pluralité d'un univers religieux très dispersé. Face à ce paysage foisonnant, Valérie Aubourg reprend patiemment les fils de la complexité charismatique, démêle méthodiquement l'écheveau. Tout en nous conduisant au plus près des expériences, des acteurs locaux grâce à des descriptions ethnographiques vivantes et précises, elle apporte des clés de compréhension qui permettent une mise en perspective théorique de la situation réunionnaise. C'est pourquoi ce livre constitue, sous trois aspects au moins, une contribution précieuse à la sociologie et l'anthropologie du christianisme charismatique.

En premier lieu, il démontre de manière tout à fait convaincante l'intérêt que peut représenter l'étude comparée (et croisée) des versions protestantes et catholiques du christianisme charismatique sur un même terrain. La généalogie des différents mouvements (catholiques, pentecôtistes, charismatiques), complétée par l'étude des itinéraires individuels, éclaire bien les écarts et les convergences qui relient entre eux ces trois espaces. On mesure aussi à quel point l'histoire réunionnaise et les relations nouées entre christianisme et cultures locales – notamment à travers la « religion populaire » catholique – ont pu influencer sur la structuration de ce champ charismatique réunionnais.

Deuxièmement, ce livre plaide avec justesse pour une lecture du christianisme charismatique qui ne le réduit pas à une simple expérience « émotionnelle » donc immédiate : sans réelle profondeur de sens ni d'effet durable sur les existences quotidiennes, comme l'écrivait M. Weber (1996 : 177-240). Au contraire, il est ici réinscrit dans des dynamiques socio-historiques locales, dans un contexte culturel avec lequel il entre en dialogue. Et Valérie Aubourg montre bien comment l'expérience charismatique, loin d'être « élémentaire », s'élabore à travers des processus complexes de socialisation, d'encadrement et de différenciation qui font émerger un ensemble de cultures charismatiques distinctes, perçues comme telles par les croyants, qui s'y reconnaissent ou s'en éloignent au cours de leurs itinéraires personnels.

Enfin, le travail de Valérie Aubourg souligne l'apport scientifique des études portant sur les christianismes de l'outre-mer français. Cet espace ultramarin associe des sociétés culturellement et géographiquement disparates, sans autre lien évident que celui d'une commune appartenance à la république française. Elles partagent toutefois un ensemble de caractéristiques complémentaires : une dépendance économique souvent forte vis-à-vis de la métropole, une évolution historique marquée par les changements de statuts (à la Réunion, la départementalisation de 1946 et la décentralisation des années 1980) et, pour plusieurs d'entre elles, des migrations importantes qui ont notamment abouti à la structuration, en métropole, de communautés à la fois diasporiques et françaises. Ce sont aussi, pour la plupart, des sociétés où le christianisme conserve une vitalité remarquable – qui contraste avec l'influence déclinante des églises chrétiennes en France métropolitaine – et où il se trouve étroitement associé

à la définition d'identités culturelles distinctives. A l'intersection entre la globalisation religieuse et la sécularisation française, ces « christianismes du Sud » ultramarins invitent donc à réfléchir aux recompositions d'une France plurielle où coexistent la représentation dominante d'une « sortie de religion » et des mouvements de revitalisation religieuse portés par des cultures certes minoritaires ou « périphériques » mais néanmoins parties intégrantes de la communauté nationale.

Yannick Fer



Introduction

La distinction entre le domaine des *sacra* et celui des *signa* peut être établie dans toutes les religions. Au cours de sa description de la religion romaine archaïque, Georges Dumézil la mentionne : « Deux sections composent l'ensemble des rapports cultuels des hommes et des dieux, les offrandes que les hommes adressent aux dieux, les avis que les dieux envoient aux hommes. L'importance relative de ces deux sections est un caractère important dans n'importe quelle religion » (1966 : 125). Le premier domaine, celui des sacrifices et des offrandes que l'homme adresse à Dieu, nécessite l'intermédiaire de spécialistes du sacré pour sa mise en œuvre. Il s'accompagne de paroles et d'actes formels, répétitifs, propres à influencer efficacement le divin. Le second domaine, celui des oracles, des messages prophétiques, des possessions, nécessite le plus souvent des techniques d'interprétation mais s'exempte d'intermédiaires et de pratiques rituelles : c'est l'individu lui-même qui se fait parole ou acte par les mots qu'il prononce ou par la modification de son corps. « Présents ensemble, à des différences de pondération près, dans toutes les religions » (Herrenschmidt, 1991 : 624), ces deux champs sont complémentaires dans l'étude des phénomènes religieux, mais dans la réalité, ils se trouvent bien souvent opposés. Ainsi, dans l'histoire du christianisme, les *revivals*, les messianismes et les courants mystiques, donnent au *signa* un soin qui en fait le principe directeur de leur conduite au détriment des *sacra*.

C'est dans cette lignée que s'inscrit le christianisme charismatique. Le nom de ce mouvement fait explicitement référence aux manifestations charismatiques qui découlent de l'expérience de Pentecôte lors de laquelle, les disciples de Jésus enfermés au Cénacle après sa mort, furent remplis du Saint-Esprit et se mirent à parler en d'autres langues (Actes 2,4). À l'instar de ces premiers chrétiens, les charismatiques insistent sur le baptême dans le Saint-Esprit et les dons spirituels qui en découlent : glossolalie, prophétie, guérison. Les multiples assemblées et dénominations nées dans cette mouvance valorisent une relation personnelle et immédiate avec le sacré. Elles privilégient l'expérience sensible de rencontre avec le divin aux discours spéculatifs, au pur jeu intellectuel, aux élaborations théoriques. Ce Réveil s'est tout d'abord produit en terrain protestant avec le pentecôtisme – dit « historique », « traditionnel » ou encore « classique » (au début du XX^e siècle) –, puis en terrain catholique avec la naissance du Renouveau charismatique catholique (à la fin des années 60), avant qu'une nouvelle vague de mouvements néo-pentecôtistes – encore désignés sous l'appellation d'évangéliques charismatiques, néo-charismatiques ou charismatiques indépendants –, ne vienne relativiser les frontières denomina-

tionnelles depuis la fin des années 70. En milieu protestant comme en milieu catholique, le christianisme charismatique se caractérise par sa dimension affective et spontanée paraissant échapper à la raison, à la codification de la tradition, aux règles institutionnelles. L'expression publique des émotions et de l'intime apparaît consubstantielle à l'expérience religieuse. Le critère de validation du croire passe principalement par l'effervescence des cultes, par des manifestations surnaturelles spectaculaires, par l'intensité du ressenti des croyants. Ce sont là autant d'éléments venant attester du fait que l'Esprit-Saint agit en eux, alors que la puissance divine opère *hic et nunc*. De ce fait, le christianisme charismatique interroge l'autorité, il met en tension l'institution. En termes wébériens nous pourrions parler d'une remise en cause de « la bureaucratie rationnelle des Églises » par « l'autorité charismatique » des prophètes-pasteurs pentecôtistes.

À l'île de La Réunion, les mouvements « pentecôtistes-charismatiques » – une appellation forgée par les anthropologues anglo-saxons (Robbins, Coleman, et autres) – se développent depuis une quarantaine d'années. L'importance particulière que cette mouvance religieuse accorde à l'émotion exerce un rôle pivot dans sa capacité d'attraction. Une large part de son essor tient à la centralité de l'expérimentation personnelle des bénédictions divines. « *La lé gayar !* » (C'est grandiose !), « *Le Sénier la touth mon ker* » (Le Seigneur m'a profondément ému), « *Sénier done amoin in sign, in prévnanss !* » (Seigneur, donne-moi un signe), « *Le Siner lé gran !* » (Le Seigneur est grand), « *Avèk tout la forss lo bann mo Lévanjil* » (Par la puissance de l'Évangile), « *Dopi le tan Jésus la rant dan mon ker* » (Depuis que Jésus est entré dans mon cœur), ce sont là autant d'exclamations récurrentes dans la bouche des fidèles qui viennent souligner l'efficacité d'un Dieu avec lequel ils établissent un contact direct. « Les Réunionnais sont très friands de merveilleux et de gestes spectaculaires » (Aubry, 1988 : 104) affirme Mgr Aubry, l'évêque de La Réunion. Dans ce contexte, une religion de l'émotion et de la puissance – telle que le christianisme charismatique – entre particulièrement en résonance avec une culture religieuse insulaire se nourrissant de l'exceptionnel. Accordant une grande place au corps et aux sentiments, comme le note Danielle Palmyre, « la religion populaire créole se rapproche souvent des cultes chauds et effervescents où les chants, la danse ou la transe ont leur part » (Palmyre, 2007 : 105). Sur cette île dominée par un « système religieux » original fait de « l'omniprésence du divin et du surnaturel dans le quotidien » (Benoist, 2000 : 180), le christianisme charismatique, par sa prétention à « réenchanter le monde » présente une forte capacité d'interaction avec une telle religion englobante. Il la rejoint encore par sa dimension individualiste et la démocratisation des expressions religieuses qu'elle encourage. Cela étant dit, ces deux derniers éléments procèdent tout autant du fait religieux créole que de la modernité du croire. Il s'agit là d'une autre caractéristique du christianisme charismatique : il entretient un rapport de congruence avec les mutations contemporaines du religieux. Favorisant les preuves tangibles de l'agir divin au détriment des

dogmes, il concourt à l'imprécision des croyances et à la fluidification des itinéraires religieux. Christianisme de conversion amenant le nouveau baptisé à rompre avec sa lignée croyante et son héritage ethno-culturel, il contribue à l'affirmation des individualismes religieux. Privilégiant le charisme de ses leaders à leur formation théologique et à leur légitimation institutionnelle, il encourage la scissiparité ecclésiale. En ces différents éléments, il participe à la fragilisation des institutions que les spécialistes du religieux contemporain observent dans les sociétés occidentales.

Néanmoins, l'analyse des expériences pentecôtistes-charismatiques à l'île de La Réunion nous conduit à interroger cette relativisation des institutions, de la tradition, des médiations, autrement dit la dévalorisation des *sacra* dont nos interlocuteurs se prévalent. En dépit des idées émises au sujet du christianisme charismatique, qui rejoignent en ce domaine le discours du christianisme charismatique, la réalité nous paraît plus nuancée. Les pasteurs pentecôtistes et évangéliques charismatiques insistent constamment sur l'idée selon laquelle le christianisme charismatique « n'est pas une religion ». Mais l'expérience religieuse de type émotionnel est loin de rimer – exclusivement et en permanence – avec effervescence, anarchie, archaïsme, spontanéité, immédiateté, perte de contrôle de soi, malléabilité, volatilité, flou, etc. Elle comporte aussi sa part de réflexion, de régulation, de socialisation, de transmission, d'encadrement, de normes, de codes.

C'est au cœur de cette dialectique *sacra/signa* que s'inscrit notre étude en terre réunionnaise. Pour point de départ, nous prendrons deux exemples : le constat d'un pasteur et une situation familiale.

Lors de la « grande fête protestante » en l'honneur du 500^e anniversaire de Calvin, à La Rivière Saint-Louis, le 25 octobre 2009, un pasteur réformé en poste dans l'île depuis deux ans fait la remarque suivante : « En arrivant à La Réunion, je m'attendais à ce que les (membres des) Assemblées de Dieu se comportent comme des « dévisseurs d'ampoules » (des illuminés), mais en fait, pas du tout ! Ils sont beaucoup plus proches de nous que les évangéliques charismatiques, ils sont austères comme nous ». En côtoyant de plus près le milieu pentecôtiste-charismatique insulaire, le ministre du culte découvre la pluralité inhérente à cette mouvance religieuse et les écarts séparant les différents groupes les uns des autres. Ainsi, à son grand étonnement, le pentecôtisme historique des Assemblées de Dieu se rapproche de manière significative du protestantisme luthéro-réformé, alors qu'il s'éloigne notoirement du pentecôtisme « nouvelle vague » : les assemblées néo-pentecôtistes, évangéliques-charismatiques, *Charismatics*, charismatiques-indépendantes, néo-charismatiques. En faisant part de sa surprise, le pasteur laisse apparaître en creux les présupposés sur lesquels repose la conception habituelle du christianisme charismatique : en tant qu'expérience religieuse de type émotionnel, elle est communément considérée comme immédiate, irrationnelle et universelle. Autrement dit, en se fixant sur l'expérience du baptême dans le Saint-Esprit

– point commun entre ces différents groupes – et les manifestations spectaculaires qui caractérisent les réunions de prière collectives, l'approche classique de l'expérience charismatique se centre sur l'exaltation des fidèles *ici et maintenant*. Ce type d'approche de l'expérience religieuse passe sous silence les tentatives de rationalisation éthiques effectuées par les croyants. Elle met au second plan la diversité des émotions qui distingue les groupes entre eux. Elle occulte toute référence à l'histoire de l'implantation de ces communautés variées, les liens qui les unissent, les désaccords qui les opposent. Or, ce que pointe plus précisément le pasteur réformé ici, c'est en premier lieu, le fait que tout en clamant « la puissance et la liberté de l'Esprit », les Assemblées de Dieu ont régulé les manifestations charismatiques. Elles ont même à ce point combattu le désordre dans leurs Églises, qu'il en viendrait à confondre un fidèle pentecôtiste avec un authentique « parpaillot »¹... Et c'est peu dire ! En second lieu, ce que pointe ce pasteur réformé, c'est la diversité inhérente au christianisme charismatique, qu'une description succincte d'une situation familiale permet d'illustrer.

Jacqueline a quarante-quatre ans. Elle est née dans une famille catholique vivant à l'ouest de La Réunion. Catéchisée enfant, elle a laissé de côté toute pratique religieuse au moment de l'adolescence. Lorsqu'à l'âge adulte, elle découvre avec son mari la Mission Salut et Guérison, c'est « le coup de foudre immédiat ». En 2007, elle raconte qu'au cours d'un culte, le pasteur lance un « appel » en direction de ceux qui « cherchent la guérison, ou de ceux qui ont besoin d'un changement dans leur vie ». Elle se souvient de s'être avancée sans hésiter : « C'était extraordinaire... J'ai senti une force ! ». Aujourd'hui, cela fait plus de vingt ans qu'elle participe plusieurs fois par semaine aux rencontres organisées par cette Assemblée de Dieu. Les rencontres se déroulent dans une des cinquante salles de cultes construites au fil du temps par la Mission Salut et Guérison. Son mari et ses deux filles, militants actifs dans le mouvement, l'accompagnent. Selon sa tante Thérèse, cette famille « témoigne d'une unité et d'une vie de prière exemplaires ».

Thérèse, la tante de Jacqueline est âgée de soixante ans. Cette mère de trois enfants est originaire du sud de l'île où elle réside encore actuellement. Baptisée et catéchisée durant son enfance, adulte, elle perd tout lien avec l'Église catholique en raison de sa situation matrimoniale : après deux divorces, elle habite avec un troisième compagnon. À l'âge de quarante ans, alors qu'elle traverse de « graves difficultés » sur le plan conjugal, elle se tourne vers un prêtre qui lui conseille de participer à une assemblée de prière du Renouveau charismatique catholique. Au sein de ce groupe, elle fait une expérience surnaturelle intense qui lui donne, selon ses propres termes : le « courage de rompre avec cet homme qui lui en faisait voir de

1. Parpaillot : surnom donné aux huguenots dès le XVI^e siècle (attesté dans Rabelais en 1535). Son étymologie est controversée mais la plus plausible serait celle de « papillon » (du gascon *parpailhol* « papillon blanc » ou de l'occitan *parpaillon* « papillon »).

toutes les couleurs ». Depuis, elle vit seule et tente de mener une « conduite droite ». Chaque semaine, elle rejoint un groupe de prière du Renouveau se réunissant à l'Église. Elle s'est du reste particulièrement investie dans sa paroisse : au sein de la chorale et dans les équipes du Rosaire notamment. Son engagement ecclésial ne l'empêche pas de privilégier une relation directe avec Dieu et de remettre en cause les pratiques de ses coreligionnaires : Cendres, carême, Rameaux, autant de « manière de se protéger » qui, à ses yeux « frisent la superstition ». Evoquant la situation de sa nièce, membre des Assemblées de Dieu, Thérèse admet que, dans un premier temps, cela « lui a posé problème qu'elle soit ailleurs ». Mais, elle se dit « moins contrariée » depuis qu'elle en a parlé à un prêtre du Renouveau qui l'a rassurée en lui affirmant que sa nièce pentecôtiste « n'était pas perdue puisqu'elle était avec le Seigneur ». De son côté, Jacqueline a, elle aussi, longtemps prié pour sa tante qui risquait de « ne pas être sauvée parce qu'elle priait encore le chapelet ».

Emmanuelle, la fille cadette de Thérèse a trente-huit ans. Elle vit également dans le Sud. Dans un premier temps, son parcours ressemble à celui de sa mère : catholique pratiquante durant son enfance, elle prend ses distances avec l'Église à l'âge adulte. Et puis, après s'être séparée de son mari, elle se met en quête d'un soutien qu'elle trouve dans un groupe de prière du Renouveau catholique. Une expérience religieuse intime est également au point de départ de son cheminement : « Un jour, complètement désespérée [...] je priais et j'ai reçu une « locution » dans mon cœur qui me disait : « tu comptes pour moi ». Je me souviens (qu') à ce moment-là, je me suis mise à trembler ».

A la différence de sa mère, Emmanuelle ne reste pas dans le Renouveau catholique. Elle le quitte pour la « Mission Salut et Guérison » avant d'intégrer une première Église évangélique charismatique, puis une seconde : l'Eglise Hosanna, dans laquelle elle vient de recevoir le baptême. Cette dernière Église célèbre son culte dans un ancien théâtre alors que la précédente rassemblait ses fidèles dans un bâtiment artisanal. Dans cette nouvelle assemblée, elle apprécie particulièrement la personnalité du leader et les prédications de Marc Bredenkamp – un « prophète » sud-africain venant régulièrement prêcher à La Réunion –. Elle reconnaît également trouver plus de liberté et de force dans cette Église qu'à la Mission Salut et Guérison. Par rapport au Renouveau catholique, elle apprécie le fait de pouvoir entrer directement en relation avec Dieu : « Je n'ai pas besoin d'un prêtre pour lire la parole de Dieu, je n'ai besoin que du Saint-Esprit... Dans l'Église catholique, c'est comme si l'enseignement était réservé à une élite ». Elle aime également le fait de ne plus avoir à prier la Vierge et les saints, bref, d'être « sortie du religieux » comme elle dit. De l'avis de sa mère, ce dont elle ne parle pas mais qui aurait pesé sur son choix, ce sont les responsabilités que cette Église évangélique n'a pas hésité à lui confier en dépit de sa situation matrimoniale et de son faible niveau d'instruction alors que les groupes précédents les lui refusaient. Cependant, même si la situation conjugale d'Emmanuelle n'est plus conforme aux règles du droit

canon², la jeune femme soutient l'idée selon laquelle sa « vie a pourtant changé » : elle cherche à demeurer fidèle à son compagnon actuel.

En dépit du fait que ces femmes aient passé sous silence les éléments qui auraient pu réunir leurs expériences, plusieurs points communs peuvent être relevés. Toutes trois furent initialement motivées par des difficultés familiales et conjugales. Toutes trois vécurent de manière déterminante une expérience de relation directe avec le divin. Qu'elles aient été baptisées dans une assemblée protestante (comme Emmanuelle et Jacqueline) ou qu'elles soient, comme Thérèse, restées fidèles à leur baptême catholique, toutes trois présentent leur démarche de foi en termes de choix personnel. Leurs parcours s'inscrivent dans un processus d'autonomisation. Alors que traditionnellement, la religion était affaire d'héritage, ces trois femmes nées dans une même cellule familiale catholique ont opté pour des univers religieux distincts. Et c'est bien sur ce dernier point que la complexité du phénomène apparaît : en dépit des éléments pouvant rapprocher l'itinéraire de ces trois Réunionnaises, leur expérience diverge cependant assez pour laisser poindre trois milieux croyants distincts.

Ces exemples posent plusieurs questions : Quels sont les éléments personnels pouvant expliquer la construction d'expériences à la fois toutes semblables et différentes ? Quels sont les facteurs relevant du contexte extérieur ayant pu influencer sur leurs parcours ? Comment des expériences religieuses cohérentes peuvent-elles s'élaborer pour des croyants qui circulent d'un univers à un autre ? Autrement dit, si le passage des croyants par différentes Églises fragilise les institutions ecclésiales, ces dernières ne continuent-elles pas cependant à jouer un rôle dans la structuration des comportements et du champ pentecôtiste-charismatique ?

Telles sont *in fine*, les questions centrales autour desquelles cet ouvrage s'articule. Deux dimensions en particulier sont mises en avant.

En premier, la situation socio-historique de La Réunion ainsi que les dynamiques religieuses externes (de globalisation du religieux) et internes (de scissions propres au protestantisme et d'inclusions propre au catholicisme, entre autres). Toutes deux ont contribué à la formation de « groupements volontaires » (Séguy, 1988 : 133-158) concurrents – charismatiques protestants et charismatiques catholiques – suffisamment distincts pour ne pas être assimilés à un même milieu. Il apparaît donc nécessaire d'aborder la mouvance pentecôtiste-charismatique insulaire en commençant par reconstituer la généalogie et la géographie de ces mouvements en lien avec le contexte insulaire dans lequel ils sont nés. Cette contextualisation fait l'objet des premières parties.

2. Selon le droit canon, « les propriétés essentielles du mariage sont l'unité et l'indissolubilité qui, dans le mariage chrétien, en raison du sacrement, acquièrent une solidité particulière » (Canon, 1056).

Ensuite, la maturation du temps, au fil duquel les croyants modifient progressivement leurs attentes envers l'Église. C'est pourquoi, dans une dernière partie, une présentation de trajectoires de vie sera effectuée. Elle veillera à identifier les différents éléments qui ont conduit leurs auteurs à se convertir, puis la manière dont cette expérience religieuse se décline dans le cours de leur existence à plus ou moins long terme.

Ces deux dimensions peuvent encore se décliner à partir de différents constats qui remettent en cause les présupposés classiques concernant l'émotion religieuse.

Tout d'abord, en dépit de l'« amnésie » de la plupart des pasteurs que nous avons rencontrés, qui prétendent avoir créé leur Église *ex nihilo* en réponse à un « appel divin », les différentes assemblées sont le fruit de quarante années au cours desquelles des groupes sont nés, se sont divisés, se sont concurrencés, ont fusionné, ont pris contact avec des leaders étrangers, ont expérimenté de nouvelles pratiques en dehors du département, etc. La reconfiguration du paysage ecclésial s'imbrique par ailleurs avec les mutations enregistrées par la société réunionnaise consécutivement à la départementalisation puis à la régionalisation. Alors que les acteurs du christianisme charismatique insistent sur la spontanéité de leur vécu religieux – le Saint-Esprit ne surgit-il pas « *repente de caelo* »³ ? – ces expériences charismatiques apparaissant comme une réponse aux transformations socio-économiques rapides de La Réunion et à leurs conséquences sur le plan identitaire – réponse qui se décline en termes d'attestation et de contestation.

De plus, la naissance de ces mouvements s'opère dans un univers religieux marqué par un contexte dominé par des logiques de pluralisation et de transnationalisation. Autant d'éléments qui incitent à dépasser une conception des émotions en religion comme une expérience « élémentaire » pour tenter de saisir les facteurs historiques, culturels et culturels qui influencèrent leur genèse et leur développement.

Par ailleurs, ces phénomènes se produisent dans un milieu particulièrement complexe, celui des mondes créoles⁴. Pour Jean Benoist : « La créolité est certes avant tout la mise progressive en système d'éléments auparavant disparates et la fixation d'une identification collective sur ce système qui devient peu à peu un patrimoine partagé. Elle ne cesse cependant de se débattre dans les mailles d'une dévalorisation qui n'est pas seulement le fait des regards extérieurs, mais d'une conviction intime qu'il fait aussi mal de maintenir que de déraciner » (Benoist, 1999 : 28). En effet, les sociétés édifiées en terre créole le furent par la confluence de migrants qui, placés au contact les uns des autres dans des situations

3. « *Tout d'un coup, vint du ciel...* », Actes 2, 2.

4. Le terme créole, dérivé du verbe *criar* signifiant élevé, apparaît dans les milieux de la traite portugaise alimentant l'ensemble des colonies ibériques à partir de l'Afrique. Il désignait alors l'esclave né chez un maître (à la différence du *bossale* né en Afrique). À La Réunion, il désigne actuellement tous ceux qui sont nés dans l'île (Bonniol, 2006).

les plus diverses, en sont venus à élaborer des synthèses inédites. Le fait religieux à La Réunion, est décrit par Marc Kichenapanaïdou comme un phénomène original, constitutif de « la permanence d'un melting pot initié par l'histoire, et fait de résistance à l'oppression en même temps que de soumission à l'au-delà » (Kichenapanaïdou, 2000). Impossible alors de considérer les faits religieux insulaires sans les situer au sein de cette trame des mouvements migratoires et parmi l'abondance des faits sociaux et culturels enregistrés par l'île de La Réunion. Comme le soutient Georges Balandier : « Pour l'anthropologie comme pour la sociologie, il n'y a pas d'autre recours que de mettre les faits observés en perspective historique. Quelles que soient les cassures, les ruptures les grands chambardements que l'Histoire introduit, il y a la nécessité de reconstituer un parcours » (Balandier, 1997 : 32).

D'autre part, au cœur même des pratiques collectives de haute intensité émotionnelle, la gamme des émotions qui se manifestent, le moment où elles apparaissent et les modalités de leur expression, varient selon le type d'assemblée où elles surgissent : évangélique de Pentecôte, charismatique catholique, ou évangélique charismatique. Cette observation incite à dépasser l'idée selon laquelle l'émotion religieuse serait une donnée brute, universelle et extra-sociale. Elle pousse à recourir au comparatisme afin de déterminer avec plus de précision les contours des différents univers charismatiques d'une part, et la manière dont chacun de ces univers produit des manifestations émotionnelles distinctes, d'autre part.

Ensuite, le christianisme charismatique ne se réduit pas à ses cultes bouillonnants, à ses séances de délivrance, à ses témoignages passionnés de « rencontre avec le Seigneur ». Le réaménagement de l'existence ordinaire des croyants auquel la majorité des convertis ont procédé nous paraît tout aussi significatif que les « ondulations » auxquelles leurs corps s'adonnent lors des réunions de prière. Ce constat incite à dépasser l'idée selon laquelle l'expérience à caractère sensible serait inapte à produire un effet rationnel sur l'existence des convertis. Elle nous encourage à ne pas restreindre les observations menées aux seuls rassemblements collectifs mais à saisir les conséquences de leur engagement religieux sur leur vie quotidienne.

Enfin, la manière dont l'itinéraire des convertis se modifie au fil des années, les compromis auxquels ils cèdent, les allers-retours qu'ils effectuent... Ce sont là autant d'éléments invalidant l'idée selon laquelle l'émotion religieuse serait exclusivement inscrite dans l'immédiateté.

Précisions méthodologiques

Cet ouvrage, issu d'une recherche menée entre 2005 et 2010, a débuté par une « enquête systématique » auprès de l'ensemble des pasteurs évangéliques – de « type piétiste-orthodoxe »⁵ –, des pasteurs évangéliques

5. Selon la désignation de Sébastien Fath (2005 : 303).

charismatiques, des différents pasteurs luthéro-réformés qui se sont succédés en six ans et des pasteurs adventistes et pentecôtistes responsables de leurs fédérations d'Églises respectives, soit cinquante-quatre personnes exactement. Puis, les premiers entretiens furent complétés par la rencontre des fondateurs des groupes catholiques charismatiques dans l'île.

La participation au culte dans chacune de ces communautés croyantes (une cinquantaine) a permis l'identification de cinq grands types d'assemblées⁶, dans lesquelles nous avons cherché à nous intégrer aussi simplement que discrètement. Tentant de nous mettre à l'école de nos hôtes, nous avons écouté les pasteurs, chanté avec les fidèles, partagé nos repas avec ceux qui nous y invitaient, et même bercé des nouveau-nés agités... Parce que l'île est petite, nous avons aussi été amenée à croiser nos interlocuteurs en dehors de tout contexte ecclésial. Ces brefs échanges nous permirent, entre autres, de nous imprégner de chaque « culture ecclésiale » et plus largement, de nous familiariser avec la vie locale.

Enfin, cherchant à retracer l'itinéraire des convertis sur une longue durée, cinquante-huit entretiens semi-directifs avec des fidèles furent menés. Ces derniers étaient de situations socio-professionnelles, d'origines ethno-culturelles, d'appartenances ecclésiales et d'âges variés. Suite à cela, ces entretiens furent retranscrits « à l'identique »⁷. Dans le cas d'énoncés entièrement en créole, d'expressions difficilement traduisibles en français, ou de passages suffisamment longs exprimés en langue créole au sein d'un énoncé en français, ils furent retranscrits en créole réunionnais. Habituellement, les linguistes distinguent trois formes de créole réunionnais qui diffèrent en fonction des groupes ethno-culturels auxquels les interlocuteurs appartiennent : la forme basilectale, éloignée du français, parlée par les descendants d'esclaves et d'engagés d'origine africaine, malgache et indienne ; la forme acrolectale, plus proche du français, parlée par les Créoles des Hauts ; le créole urbain, de type acrolectal, se rapprochant encore davantage du français en raison du contexte de diglossie présent à La Réunion. Mais, cette distinction entre les trois formes de créoles mérite bien évidemment d'être nuancée. En effet, les diverses ethnies s'entremêlent depuis les débuts du peuplement insulaire pour former un peuple métissé, y compris dans la manière de parler. Ainsi, il n'est pas rare d'entendre un Réunionnais supposé parler un créole basilectal s'exprimer dans un créole urbain (de type acrolectal) par exemple. À ce jour, il existe quatre graphies du créole réunionnais : la graphie étymologique, qui conserve des liens forts avec l'écriture du français ; la graphie de 1977 : *lékritir 77* (l'écriture 77), qui a fait l'objet d'une codification par un collectif d'intellectuels réunionnais. Cette transcription du créole s'inspire de l'écriture phonologique ; la graphie de 1983 : « KWZ », qui est l'une des plus éloignées de la graphie

6. 1. luthéro-réformées, 2. évangéliques-charismatiques, 3. évangéliques « de piété orthodoxe », 4. pentecôtistes, 5. catholiques charismatiques.

7. Sans rien modifier des fautes, des hésitations, des répétitions ou des erreurs de nos interlocuteurs.

française ; la graphie de 2001 : « Tangol », qui a été réalisée par l'association Tangol. Elle renonce au principe phonologique en introduisant des différences orthographiques entre des sons identiques. En raison de ce que Jacqueline Andoche désigne comme « la réalité multivariée du vécu linguistique en situation », le choix d'une forme graphique s'avère toujours délicat d'un point de vue anthropologique. En effet, employer systématiquement une codification (*lékritir* 77 par exemple) semble ignorer le fait que l'individu présent derrière le propos transcrit ne se reconnaîtra pas nécessairement dans la forme choisie. Cela dit, n'appartenant pas à la société réunionnaise et n'ayant pas de connaissances linguistiques suffisantes pour effectuer une retranscription qui serait systématiquement fondée sur la forme de langue employée par nos interlocuteurs, nous avons épousé le choix de celui qui a bien voulu nous aider dans cette entreprise de retranscription, Alain Ferrère, membre actif de *Lofis Lalang Kreol*, et nous avons donc opté pour la graphie de 2001 dite « Tangol »⁸.

Après avoir tout d'abord tracé un cercle de plus en plus large : incluant les différentes dénominations protestantes d'une part et les charismatiques catholiques d'autre part, nos investigations se sont recentrées sur la seule mouvance pentecôtiste-charismatique. Notre cheminement peut être décomposé en trois entrées successives.

Le protestantisme évangélique

Afin de ne pas restreindre notre enquête à quelques assemblées pentecôtistes-charismatiques, dans un premier temps, il s'est avéré opportun d'élargir le champ de nos investigations au protestantisme évangélique. Église du Nazaréen, assemblées de frères, Église de Dieu, assemblée chrétienne missionnaire, Église pentecôtiste unie, centre évangélique protestant, Église évangélique baptiste, centre chrétien de la grâce... Derrière ce foisonnement d'appellations, un milieu hétérogène et varié se dessine. Néanmoins, ces formations religieuses peuvent se regrouper autour de trois grandes catégories :

– En premier, viennent les assemblées évangéliques dites « traditionnelles » (baptiste, évangélique, Église du Nazaréen, assemblée de frères), ou encore « piétistes orthodoxes » héritières des mouvements de Réveils nés en Europe ou aux États-Unis aux XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles. Actuellement, dans le monde, l'univers évangélique se compose d'une mosaïque de mouvements et sous mouvements extrêmement divers. Afin de préciser ce qui les rassemble, les quatre critères de l'historien britannique David

8. Seul le « sh » a été ajouté à cette écriture.

Bebbington (1989) font dorénavant référence⁹ : le biblicisme, le crucicentrisme, la conversion et le militantisme.

À La Réunion, le protestantisme évangélique se développe depuis 1971 avec la venue dans l'île de missionnaires étrangers au département. Il s'agit actuellement d'une douzaine d'assemblées regroupant environ deux mille fidèles. Ces groupes, qui ont pour particularité de favoriser l'autonomie des assemblées locales, entretiennent entre eux des liens étroits et plusieurs sont directement affiliés à la fédération évangélique de France¹⁰ et au Conseil national des Évangéliques de France¹¹. Cette catégorie d'assemblées se distingue des deux suivantes par le fait qu'elles ne conçoivent pas le baptême dans le Saint-Esprit comme une expérience distincte de celle du baptême d'eau et de ce fait, n'intègrent donc pas la pratique des charismes à leur vie ecclésiale.

– La deuxième catégorie regroupe les assemblées relevant du pentecôtisme dit « classique » ou encore « historique » qui sont nées dans le sillage du mouvement de Pentecôte tel qu'il prit naissance aux États-Unis au début du XX^e siècle. Ce mouvement met particulièrement l'accent sur le Saint-Esprit et les manifestations surnaturelles qui l'accompagnent.

À La Réunion, il s'agit avant tout des Assemblées de Dieu qui se sont implantées en 1966 et qui ont pris localement le nom de la « Mission Salut et Guérison ». Dans les années 2000, elles comptent 22 000 membres répartis dans une cinquantaine de lieux de cultes. Leur point commun est de valoriser l'expérience du baptême dans le Saint-Esprit. En défendant, selon l'expression de Sébastien Fath, « une version ascétique des charismes » dans un cadre biblique bien normé, ces assemblées évangéliques¹² se distinguent de la troisième catégorie d'assemblées.

– Le troisième groupe comprend une trentaine de communautés indépendantes, se situant dans la mouvance dite de la « troisième vague pentecôtiste », qui s'est répandue depuis les États-Unis à la fin des années 70.

9. Si ces quatre critères sont habituellement repris par la plupart des spécialistes des sciences religieuses, d'autres spécialistes se montrent dubitatifs sur leur intérêt pratique et leur capacité à définir vraiment ce que c'est qu'être évangélique aujourd'hui. Dans sa thèse de doctorat (2009), Philippe Gonzales par exemple, préfère partir de la manière dont les évangéliques se présentent plutôt que des définitions qu'en donne habituellement la sociologie des religions.

10. La Fédération évangélique de France est née en 1969 avec l'intention de regrouper l'ensemble des évangéliques – non pentecotisans – dans le but de les représenter auprès des autorités. Au terme de 40 ans d'existence, elle n'a représenté en fait qu'un peu plus de 20 % des Églises évangéliques. Dans les années 2000, la FEF contribue à la création du Conseil national des Évangéliques de France (le CNEF) le 15 juin 2010. Elle fait alors le choix de transférer au CNEF (qui comprend désormais les mouvements pentecotisans) une partie de ses missions. Ce changement se concrétise par son changement de nom : le Réseau FEF prend le relais de la FEF.

11. Le CNEF rassemble principalement l'Alliance évangélique française (AEF), la Fédération évangélique de France (FEF) et les Assemblées de Dieu (ADD).

12. À La Réunion comme en métropole, les Assemblées de Dieu se présentent comme des « Assemblées évangéliques de Pentecôte ».

Ce courant et les groupes qui s'en réclament se caractérisent – dans un premier temps tout du moins – par leur absence d'attache dénominationnelle. En second lieu, ce nouveau mouvement se distingue de ses prédécesseurs par l'accent spécifique qu'il fait porter sur le combat spirituel (*spiritual warfare*), la spiritualisation des lieux et des nations et la puissance de l'Évangile (*power evangelism*). Ensuite, il se différencie du pentecôtisme historique par les manifestations charismatiques qu'il encourage : plus spectaculaires et plus diverses. En effet, dans les Assemblées de Dieu, la pratique des charismes est strictement encadrée par des critères bibliques (ne sont admises que les manifestations surnaturelles explicitement mentionnées dans les Écritures).

Dans les assemblées néo-pentecôtistes en revanche, de nouvelles pratiques charismatiques sont introduites, à l'instar de la *Toronto Airport Christian Fellowship* (TACF)¹³, une Église protestante évangélique canadienne fondée à Toronto par le pasteur John Arnott et son épouse Carol. Cette dernière est à l'origine de la « Bénédiction du Père » (encore appelée « Bénédiction de Toronto » ou « torontisme »), un courant né en 1994 qui encourage le développement de pratiques charismatiques inédites : rire prolongé, secousses corporelles, cris et parfois comportements simulant ceux des animaux, pratique du « *Fetal Birthing* », (contractions) et du « *popoing* » (sauts sur place), etc.

Outre les nouvelles expressions des charismes qui y sont favorisées, les assemblées de prière influencées par la « Bénédiction de Toronto » sont également conduites différemment : « la prédiction s'accompagne d'un style d'animation plus typique des assemblées évangéliques : louange sous l'inspiration et l'improvisation des musiciens, préférence donnée aux exhortations plutôt qu'aux enseignements, attente d'effets visibles de la prière pour ceux qui la demande », constate Pierre Chieux (2010 : 57). Ce dernier souligne combien le phénomène du repos dans l'Esprit paraît « désormais jouer pour les nouvelles générations un rôle d'identifiant de groupe comme le parler en langues a pu l'être pour les générations précédentes¹⁴ ».

À La Réunion, la « troisième vague pentecôtiste » fut introduite au début des années 80 par des pasteurs dissidents des Assemblées de Dieu ou par des missionnaires qui fondèrent des communautés se reconnaissant toutes sous le vocable d'assemblées « évangéliques charismatiques ».

13. En 1994, La *Toronto Airport Christian Fellowship* était membre du mouvement charismatique « Vineyard », mais elle le quittera par la suite. Aujourd'hui, la TACF a pris le nom de « Catch The Fire »,

14. Pierre Chieux figure parmi les responsables du Renouveau charismatique en France : membre et administrateur de la Fraternité Pentecôte (une instance nationale regroupant les groupes de prière charismatique), il est également vice-président du sous-comité européen de l'ICCRS (Vatican). Il œuvre à plus d'un titre au sein du diocèse de Grenoble : membre du conseil de la pastorale, membre de l'équipe diocésaine pour l'apostolat des laïcs, coordinateur des mouvements spirituels (Chieux, 2010 : 67).

Ce vocable, elles l'ont ensuite décliné en autant de noms qu'il existe de groupes : « Nouvelle Alliance », « Église victorieuse de Jésus-Christ », « l'Arche de l'espérance », « Les semeurs du Christ », « Flamme de Vie »... Alors que 10 000 individus se rattachent aujourd'hui à l'un de ces groupes, ces pratiquants se caractérisent plus particulièrement par la multiplication de leurs affiliations ecclésiales.

Derrière une multiplicité d'étiquettes, ce qui rapproche ces néo-protestants, c'est leur profil conversionniste. S'ils peuvent être ainsi rassemblés à l'intérieur d'un même cercle d'étude, par-delà les fragmentations qui les séparent et dont nous nous attacherons à rendre compte par la suite, c'est en raison du fait qu'ils se sont tous démarqués de la tradition religieuse dont ils avaient hérité (le catholicisme) pour adhérer volontairement à une autre forme de christianisme (le protestantisme). L'expérience de conversion dont se prévalent tous leurs adeptes vient bousculer les terres tranquilles d'un catholicisme de masse.

Le protestantisme luthéro-réformé

Dans un second temps, nous nous sommes intéressée au développement du protestantisme réformé à travers la création de l'Église protestante de La Réunion, puis d'une dizaine d'Églises luthéro-réformées malgaches regroupant au total, 2000 fidèles. Outre le fait que ce quatrième type d'assemblées partage avec les groupes évangéliques un même héritage (celui de la Réforme), il nous est apparu clairement que la mutation du christianisme insulaire se jouait non seulement autour des assemblées évangéliques mais plus largement autour de toutes les dénominations protestantes. Après des siècles d'hégémonie catholique, les héritiers de Calvin ont pris place dans l'île d'Éden. Le paysage chrétien se pluralise et l'Église de Rome perd progressivement son « monopole institutionnel du salut »¹⁵.

Le Renouveau charismatique catholique

Dans un troisième temps, nous avons élargi notre champ d'observation, côté catholique cette fois-ci. En effet, l'analyse de la situation socio-historique du christianisme charismatique insulaire mettait en lumière de multiples convergences entre l'évolution et les caractéristiques du pentecô-

15. Le Renouveau que connurent les religions locales (islam, hindouisme) et le développement de nouvelles mouvances religieuses (New Age par exemple), partagent nombre de caractéristiques communes avec le protestantisme insulaire et témoignent d'une même transformation du croire dans une société en mutation. Cela dit, ne pouvant étendre notre analyse à l'ensemble des groupes religieux de La Réunion, nous l'avons limitée au christianisme et nous l'avons plus particulièrement recentrée sur la mouvance pentecôtiste-charismatique.

tisme d'une part, et celles du Renouveau charismatique catholique d'autre part. Né aux États-Unis dans les années 1960, le Renouveau charismatique correspond à l'introduction du pentecôtisme classique dans les Églises historiques (protestante puis catholique). Il se caractérise notamment par le fait que les nouveaux baptisés dans le Saint-Esprit ne quittent pas leur Église d'origine, mais que, tout en participant à des assemblées de prière hebdomadaires, ces charismatiques demeurent fidèles au culte dominical et à leurs divers engagements ecclésiaux.

À La Réunion, le Renouveau charismatique dénombre environ 20 000 sympathisants et compte une cinquantaine de groupes de prière dans l'île qui, tout en favorisant une même expression des charismes que les pentecôtistes, firent le choix de demeurer au sein de l'Église catholique. Comme les Assemblées de Dieu, le Renouveau catholique fait l'objet d'un même processus de fragmentation à partir des années 80, qui se solde également par la naissance de plusieurs groupes charismatiques « adventifs »¹⁶ dans la zone sud de l'île. Le plus important parmi ces groupes est celui des « Cellules de maison » qui regroupe 4 000 membres.

Par ailleurs, notons que les groupes relevant du milieu pentecôtiste et évangélique charismatique se conçoivent tous en tant qu'Églises. Nous avons alors reconduit ce terme d'Église et laissé une majuscule – comme le font les croyants appartenant à ces groupes –, mais nous ne lui avons pas donné un sens théologique ou institutionnel – comme c'est souvent le cas dans l'aire francophone qui le réserve à l'Église catholique. C'est donc dans son acceptation sociologique que le terme Église sera employé. Cela dit, en raison du manque de nuances de la typologie wébérienne d'une part, et de l'acceptation péjorative que le terme secte a pris dans le sens commun¹⁷ d'autre part, nous avons fait le choix d'éviter l'usage du mot secte.

16. L'analogie avec les cônes adventifs (cônes volcaniques annexes édifiés par une nouvelle éruption) nous paraît intéressante sur cette terre volcanique.

17. On pourra se reporter à ce sujet aux précautions prises par Bernard Boutter dans l'introduction de sa thèse (Boutter, 1999 : 23).

PREMIÈRE PARTIE

**L'ÉMERGENCE DE LA MOUVANCE
PENTECÔTISTE-CHARISMATIQUE (1966-1982)**

L'implantation des mouvements charismatiques à La Réunion se décline en deux phases historiques distinctes : de 1966 à 1982 puis de 1983 à nos jours. La première phase correspond à la naissance et au développement d'un pentecôtisme « classique » puis du Renouveau catholique charismatique. En 1966, lorsque les Assemblées de Dieu s'implantent à La Réunion, elles entendent rompre avec un catholicisme en situation hégémonique depuis les débuts du peuplement de l'île. En se désignant comme « pionnier dans l'océan Indien », Aimé Cizeron, le fondateur de la « Mission Salut et Guérison »¹ crie à la nouveauté et paraît même ignorer l'entreprise de christianisation accomplie par ses prédécesseurs. Pourtant, la naissance et le développement des assemblées pentecôtistes tendent à montrer combien celles-ci partagent nombre de caractéristiques communes avec les stratégies et les convictions de leurs prédécesseurs : même entreprise de territorialisation, même condamnation farouche des autres rites et pratiques religieuses (cultes dédiés aux divinités hindoues ou aux ancêtres africains et malgaches), même annonce explicite du Salut dans une perspective où mission et prosélytisme se trouvent systématiquement confondus.

Moins de dix ans après la naissance de ce que l'on désigne habituellement sous le terme de Mission, le Renouveau charismatique est introduit à La Réunion. Son émergence au sein du catholicisme vient concurrencer l'offre protestante déjà présente : il s'adresse à son tour à des Réunionnais issus des couches sociales les plus modestes de l'île, et son développement suit une courbe ascendante dans des proportions quasi similaires à celles de la Mission Salut et Guérison. D'autre part, ces deux formations religieuses apparaissent comme une réponse semblable au mouvement de modernisation rapide de la société insulaire et cette réponse, de manière contradictoire, se décline à la fois en termes de rupture et de continuité vis-à-vis de la religiosité populaire

Dans cette première partie, nous présenterons les facteurs politiques, socio-économiques et culturels qui ont favorisé l'implantation du pentecôtisme puis du Renouveau charismatique à La Réunion. Nous évoquerons les transformations enregistrées par ce département d'Outre-mer depuis la départementalisation. Ce phénomène religieux est tout à la fois une réponse et le produit d'une société en forte mutation. La naissance et le développement de ces deux mouvements résulte d'une dynamique de « concurrence en mission ». Cette dynamique permet de comprendre l'attitude bienveillante de l'Église catholique vis-à-vis du Renouveau charismatique qui se révèle un moyen efficace de reprise en main des fidèles et de neutralisation de courants progressistes et politisés répandus au sein du clergé.

1. Il donne à l'ouvrage relatant son expérience le titre de : *Aimé Cizeron, pionnier de l'océan Indien* (1992).

Le christianisme à l'île d'Éden (1665-1965)

« Morceau de terre » perdu au sud de l'océan Indien, l'île de La Réunion est située au sud-est de l'Afrique, à l'est de Madagascar, dans l'Archipel des Mascareignes. « Petit grain de beauté sur la mappemonde » (Barret, 1997), le département français d'outre-mer cultive les contrastes : associée au cliché exotique d'une « île palmier » douce et paisible, « l'île intense », comme aiment à la présenter les brochures touristiques, est aussi l'« île de tous les dangers », selon l'expression de David Cizeron, pasteur des assemblées de Dieu, après l'épidémie de chikungunya concomitante aux effondrements d'éboulis qui coupèrent la route du littoral, en mars 2006. Ce relief particulièrement escarpé, La Réunion le doit à son volcan emblématique qui en modèle les contours et lui donne ce relief accidenté fait de cirques, de ravines profondes, de remparts vertigineux, de cascades gigantesques. Pendant longtemps, la prééminence de la montagne a contraint une grande partie des habitations à se concentrer sur les zones littorales. Actuellement, les 808 200 d'habitants (INSEE, 2008) se répartissent sur une bande littorale large de 5 kms accueillant près de 80 % de la population de l'île. Cette donnée géographique – l'opposition entre la zone littorale et celle des montagnes –, associée à la situation historique de La Réunion – l'ancienne domination coloniale –, explique le fait que l'espace insulaire se soit structuré autour du dualisme Hauts-Bas. En effet, dans les Bas, une ceinture sucrière « modèle le paysage et les hommes » (Benoist, 1984 : 149). Au début du XIX^e siècle, devenant une « île à sucre »¹, c'est autour de cette production que s'est édifié un système de plantation porteur d'une organisation spécifique des rapports sociaux : la société de plantation »². À l'op-

1. Pour une description plus détaillée de cette transformation de l'île autour de la production sucrière, voir Sudel Fuma (1989).

2. « La plantation est une « institution économique totale »... (qui) prend en main tous les champs du social. Elle induit, par les exigences propres à son fonctionnement et à son articulation avec son environnement, des formes sociologiques, politiques et culturelles originales... Par-delà l'abolition d'un esclavage qui lui avait donné naissance, une remarquable continuité structurelle marque les rapports sociaux. Cette continuité trouve ses racines dans le système économique de la plantation (...) La production de denrées destinées à l'exportation vers des pays qui détiennent le contrôle du marché et qui sont les fournisseurs des biens de consommation, le contraste entre la masse de la population et une petite classe possédante qui détient grâce à une structure foncière très inégalitaire la quasi-totalité des meilleures terres, une disparité raciale liée aux origines du peuplement et qui

posé, jusqu'à une période récente, les Hauts étaient présentés comme des paysages de marge, connotés négativement ; c'est dans ces espaces reculés et difficiles d'accès que s'étaient réfugiés les esclaves marrons³, et sur ces terres peu productives que s'étaient fixés les Petits-Blancs. La situation de ces derniers mérite d'être soulignée car, si ce schéma classique d'une classe minoritaire (les Gros-Blancs détenteurs du pouvoir et de la richesse) dirigeant une masse de gens « de couleur » n'est pas spécifique à La Réunion, celle-ci se distingue néanmoins des autres « îles à sucre » par la présence de « Blancs » dans toutes les strates de la pyramide sociale. La paupérisation de certaines populations blanches, qui commence au début du XVIII^e siècle, résulte d'une combinaison de deux facteurs : la pression démographique et la raréfaction des terres consécutives à l'application du partage des terres entre tous les héritiers selon la Coutume de Paris. Les petits Blancs éliminés « des Bas » ont alors survécu dans les écarts des Hauts où ils développèrent une autonomie vis-à-vis de la société de plantation et des Gros Blancs. Aujourd'hui encore, les Bas constituent non seulement les zones les plus densément peuplées et urbanisées, mais elles concentrent également les équipements, les activités de commerce et agricoles. Les Hauts, en revanche, où la densité de population est plus faible, se sont principalement orientés vers l'agriculture (maraîchage et élevage) et une partie des activités liées au tourisme. Comme le relève M.-G. Dalama, l'île de La Réunion est aussi, à travers ses Hauts et ses Bas, une « île de la désunion » (2005 : 342).

Un catholicisme omniprésent

L'histoire religieuse de La Réunion se confond avec l'histoire de ceux qui émigrèrent vers Bourbon⁴ et s'y installèrent. Au XVII^e siècle, celle qui n'est alors qu'une île déserte fait office d'escale, sur la route des Indes, pour les bateaux anglais, portugais et hollandais. En 1642, une flotte française prend possession de Mascarin au nom du roi de France la baptisant « île Bourbon ». Puis, douze mutins en exil y sont envoyés avant que vingt colons ne débarquent en 1665 pour peupler définitivement⁵ cette « île créée à partir de rien ». Comme le souligne Carpanin Marimoutou, « Dans les îles créoles de l'océan Indien, nulle autochtonie au départ ; tout le monde est, à l'origine, étranger à l'espace » (2005 : 144). L'île Bourbon semble

double le contraste économique, des cultures diverses qui confluent dans une créolisation culturelle et linguistique. » (Benoist, 1989 (b), p. 337).

3. Le marronnage correspond à la période de l'esclavage durant laquelle les esclaves fuyaient des plantations vers les zones hautes et inaccessibles de l'île (cirques et forêts).

4. Connue sous le nom de Mascareigne, l'île prend le nom de Bourbon de 1649 à 1793 (Barassin, 1953 : 28).

5. 1665 est la date de prise de possession par la Compagnie des Indes. En réalité, l'île était peuplée depuis 1663 par Louis Payen, qui était venu s'y établir accompagné d'une dizaine de Malgaches.

n'avoir connu qu'assez tard le bienfait d'une messe célébrée sur son sol (Barassin, 1953 : 16). En effet, ce n'est qu'en 1665 qu'une première messe y est dite, par les aumôniers Montmasson et Bourrot, des navires de la flotte de Pierre de Beausse qui avaient abordé le 10 juillet 1665⁶. Par la suite, il faudra attendre 1672 et la venue des capucins pour que l'île compte un prêtre à demeure⁷. Au préalable, elle devait se contenter de la venue épisodique de ministres du culte, tels les aumôniers voyageant sur les navires qui, au gré de leurs escales, baptisaient, mariaient, bénissaient les tombes, etc. En 1711, Bourbon est constituée en préfecture apostolique. L'année suivante, en décembre 1712, la Compagnie des Indes conclut un accord avec Vincent de Paul stipulant l'envoi de prêtres lazaristes. Leur arrivée dans l'île, en 1714, coïncide avec son évolution économique : après la culture des épices, le café y est introduit⁸ pour être exporté en direction de la métropole. Les « messieurs de Saint-Lazare », des ministres du culte réputés capables, viennent suffisamment longtemps – jusqu'en 1816 – et suffisamment nombreux – ils sont quatre – pour assurer convenablement l'encadrement de la population insulaire. Autant d'atouts qui font dire à Claude Prudhomme qu'à partir de leur arrivée « plus rien ne semble s'opposer au triomphe complet du catholicisme dans la colonie » (1984 : 16). Cette époque n'a d'ailleurs de cesse de nourrir les images d'une chrétienté idyllique où Bourbon fait figure d'exemple. Notons cependant que ce « mythe de la chrétienté originelle », qui souligne la situation de monopole du catholicisme – situation qui va perdurer au long des siècles –, mérite néanmoins plusieurs retouches. En effet, dès les débuts du peuplement de l'île, ce paradis est aussi un pays de « sacripants » réfractaires à l'évangélisation, où les baptisés sont décrits par le préfet apostolique Criaïs comme de « mauvais chrétiens responsables de la dégradation des mœurs de la colonie » (Eve, 1985 : 44). Quant aux ministres du culte, « ce clergé se distingue par sa mauvaise qualité et est loin de mener une vie au-dessus de tout soupçon » (1985 : 41).

Au XIX^e siècle, la culture de la canne à sucre occupe une place majeure dans la colonie. Devenue société de plantation, l'île assiste à la modification de son habitat. Les terres sont regroupées autour de grandes propriétés, véritables cellules économiques et sociales structurant la société insulaire. Surtout, ce recentrage sur la culture de la canne implique l'arrivée massive d'esclaves venant fournir la main-d'œuvre devenue nécessaire. Dans la sphère catholique, plusieurs congrégations s'installent à Bourbon : les pères du Saint-Esprit (1817), la Compagnie de Jésus (1844) et deux communautés enseignantes : celles des frères des Écoles chrétiennes (1817) et

6. Le fait qu'une messe ait été dite par les aumôniers de Goubert et de Digart lors de la prise de possession de l'île le 30 juin 1638 reste une hypothèse. Il est en revanche certain qu'une eucharistie fut célébrée en 1665.

7. C'est essentiellement à partir de mai 1676 que l'île bénéficie, dix années durant, de la présence du capucin Bernardin de Quimper.

8. Le café est introduit autour de 1715. Les premières récoltes datent de 1717.

celle des sœurs de Saint-Joseph de Cluny (1817). Dans ces décennies qui précèdent l'abolition de l'esclavage, le positionnement catholique est ambigu. Évoquant cette période de l'histoire, des Réunionnais insistent sur sa compromission avec la société esclavagiste au détriment de l'émancipation des esclaves. D'autres mettent en avant le rôle de prêtres tels qu'Alexandre Monnet⁹ (arrivé en 1840), F. Levavasseur¹⁰ ou J.-B. Rousseau¹¹ dans l'émancipation des esclaves¹². C'est ainsi qu'Alexandre Monnet initie la « Mission des Noirs », qui contribue de manière particulièrement efficace à l'évangélisation de cette population. Prolongeant ses pratiques et ses méthodes, Frédéric Levavasseur et les pères du Saint-Cœur de Marie développent avec succès une pastorale qui donne, sur le plan statistique, de très bons résultats, mais leur attire en retour les critiques de l'administration coloniale.

À partir de l'abolition de l'esclavage (1848), le christianisme insulaire franchit une nouvelle étape : la préfecture apostolique devient un diocèse colonial, rattaché à celui de Bordeaux. L'évêché de Saint-Denis est érigé en 1850, octroyant à l'Église une plus grande autonomie vis-à-vis des autorités civiles. Ce changement de statut s'accompagne d'un renouveau au niveau de la vie religieuse. Toutes les congrégations voient leur recrutement augmenter, alors que de nouvelles communautés s'implantent dans l'île. Les lazaristes reviennent. Les sœurs de Saint-Vincent de Paul et celles de Marie-Réparatrice s'y installent. Avec l'aide de son cousin Frédéric Levavasseur, Aimée Pignolet de Fresnes¹³ fonde en 1949 la première congrégation religieuse missionnaire locale : la Société des Filles de Marie. Au temps de la colonie (1850-1946), un christianisme conquérant poursuit son déploiement à travers le marquage et le quadrillage géographique du territoire. Afin d'être au plus près de la population – y compris celle qui habite dans les Hauts et dans les Cirques –, les lieux de culte se multiplient et le nombre de paroisses passe de douze à cinquante-deux, entre 1851 et 1869. Alors que le clergé cherche à établir son pouvoir dans tous les secteurs de la société, l'Église se positionne à La Réunion en agent de socialisation, de moralisation et de conversion. La liberté acquise par les anciens esclaves les conduit en masse vers l'Église : « ils dépensent sans réfléchir leur énergie pour (...) apprendre le catéchisme, écouter la parole divine, chanter des

9. Alexander Monnet (1812-1856), né à Mouchin, près de Lille. Membre de la Congrégation des pères du Saint-Esprit.

10. Frédéric Levavasseur (1811-1881), né à Sainte-Marie. Après s'être lié d'amitié avec les pères Libermann et Tisserand à Paris, il jette les bases de la société du Saint-Cœur de Marie pour l'évangélisation des Noirs qui, en 1848, fusionnera ensuite avec la congrégation du Saint-Esprit dont il deviendra le supérieur.

11. Jean-Bernard Rousseau (1797-1867), appelé « frère Scubillion », né à Annay-la-Côte (Yonne) et frère des Écoles chrétiennes.

12. Concernant les opinions abolitionnistes d'Alexandre Monnet et de son action missionnaire, on se pourra se reporter aux six conférences prononcées par Prosper Eve en 2005 (2008 : 99-188).

13. Aimée Pignolet de Fresnes (1810- 1889), appelée Mère Marie-Magdeleine de la Croix, née à Saint-André.

cantiques », écrit P. Eve. Quant aux colons – réputés jusqu'alors pour leur manque de piété –, la conversion massive des affranchis de 1848 les pousse à rejoindre eux aussi les bancs de l'Église. Bien malgré eux, les anciens esclaves leur ont montré la voie. Dans ce contexte, le catholicisme gagne un prestige social qui constituera un des principaux éléments d'attraction dans les décennies qui vont suivre. Comme le souligne C. Prudhomme : « Il [le catholicisme] y acquiert la conviction de cimenter une population caractérisée par la diversité de ses origines ethniques et l'inégalité de ses catégories sociales. Il y puise la certitude d'atteindre son but civilisateur et de s'identifier totalement à la population créole, selon l'affirmation du vicaire général Favra : "Regardez autour de vous mes enfants, et vous verrez que ceux qui n'entrent pas dans la religion restent toujours sauvages. *Ceux-là seuls qui se font chrétiens sont comptés comme étant du pays* ; les autres sont toujours des étrangers" » (1984 : 179). Par ailleurs, la colonie française, devenue « Réunion » le 9 juillet 1848, recrute à nouveau à l'extérieur les travailleurs dont elle a besoin en faisant venir des engagés africains et indiens. Et, même si l'enracinement du catholicisme a ses limites – la faible christianisation de ces engagés indiens notamment –, à l'aube du XX^e siècle, la chrétienté réunionnaise apparaît comme une réussite. Mais ce tableau idyllique mérite bien des retouches : le catholicisme peine à influencer les élites, le clergé local est peu important et celui qui vient de métropole est bien souvent défectueux. Quant aux laïcs, ils sont le plus souvent cantonnés dans des tâches subalternes. Si l'influence de l'Église sur la société paraît non négligeable, elle est loin cependant d'être à la hauteur des ambitions affichées. Sur la scène publique, elle doit essayer nombre de critiques et faire face à la montée d'un courant laïc et anticlérical.

Dans la première moitié du siècle suivant, les évêques qui se succèdent poursuivent la pastorale initiée par Libermann en 1850. L'édification de la chrétienté demeure la ligne suivie. Mgr Beaumont (1917-1934) et Mgr Langavant (1935-1960) promeuvent un clergé local, alors que le petit séminaire de Cilaos est créé en 1918. De leurs côtés, les engagés indiens qui s'étaient montrés jusqu'alors réfractaires au baptême catholique, se convertissent massivement. Prosper Eve montre que contrairement à ce qui fut souvent dit ou écrit, ce n'est pas au XIX^e mais au XX^e siècle que « l'effort de l'Église [catholique] pour convertir les Indiens enregistre un vrai succès » (2000 : 64). À partir des années cinquante, ce sont les Chinois qui adhèrent en nombre au catholicisme. Depuis le début de leur implantation¹⁴, les Chinois firent fréquemment baptisés leurs enfants, en raison de leur union avec des Créoles catholiques notamment, mais se montrèrent peu enclins à se convertir à l'âge adulte. À partir de 1954, l'Église mène une action spécifique en leur faveur : respect de leur langue avec la venue de deux prêtres d'origine chinoise et tolérance des coutumes traditionnelles (fête de Guan Di, fête des morts, etc.). Cette

14. La première phase d'immigration chinoise a eut lieu en 1844.

stratégie permet alors une adhésion beaucoup plus massive au catholicisme (Ève, 2000 : 65-68).

Jusque dans les années 1960, le contexte politique et social ne manque cependant pas de remettre en cause l'idéal catholique poursuivi : mise en application des lois de séparation entre l'Église et l'État (1912), naissance du syndicalisme, progrès du socialisme, Seconde Guerre mondiale. Néanmoins, en dépit de ces assauts conjoncturels, à l'aube des années 1960, l'Église jouit encore d'un immense prestige en terre réunionnaise et son influence est localement indéniable. C'est ainsi qu'en 1960, Jean Defos du Rau note que « 310 000 Réunionnais sur 320 000 sont des catholiques baptisés » (1960 : 498).

Une expression religieuse populaire¹⁵

Le peuplement de l'île résulte de plusieurs flux migratoires : elle débute avec l'arrivée de colons français originaires de Bretagne, de Normandie et de Saintonge et d'esclaves malgaches et africains. Les Indiens hindouistes sont présents dès le début du peuplement mais leur arrivée devient massive à partir de la seconde moitié du XIX^e siècle (période durant laquelle des immigrés Indiens engagés sous contrat viennent travailler dans les plantations de canne à sucre suite à l'abolition de l'esclavage). À ceux-ci s'ajoutent des Indiens musulmans sunnites de rite hanafite et des Chinois qui s'installent dans l'île où ils travaillent dans des activités liées au commerce. La première phase d'immigration chinoise a eu lieu de 1844 à 1846 et la seconde de 1901 à 1902. Mais, la quasi-totalité de ces engagés quittèrent l'île. Ceux qui s'y installèrent sont issus de l'immigration chinoise du XX^e siècle (à partir de 1920). Si les musulmans à La Réunion se particularisent par leur résistance continue à la conversion au christianisme, les Chinois en revanche se distinguent en continuant à respecter quelques rites bouddhiques. Au début du XX^e siècle, des Malgaches, des Africains et des Comoriens s'installent à La Réunion en qualité d'engagés. Après la départementalisation de 1946, de plus en plus de Métropolitains s'installent dans l'île. Depuis les Indépendances des Comores et de Madagascar, des immigrés comoriens et malgaches affluent vers le département français. Dans la langue créole, ces différents groupes sont désignés par les termes de *Kaf* (métis d'origine africaine et malgache), *Yab* (Blancs paupérisés), *Groblan* (Blancs nantis), *Malbars* (Tamouls), *Zarab* (Indo-musulmans), *Komor*

15. L'usage de la catégorie « religions populaires » (terme que l'on écrivait au singulier jusqu'aux années 1980) occasionne depuis plus de trente ans d'âpres débats que le colloque « *Religions populaires et nouveaux syncrétismes* » (La Réunion, 2010) s'est attaché à rappeler (Aubourg, 2011).

(Comoriens), *Malgash* (Malgaches) et *Zorèy* (Métropolitains)¹⁶. C'est ainsi qu'au fil du temps, ces populations d'horizons géographiques variés ont continuellement enrichi le creuset réunionnais de leurs cultures et de leurs croyances, mêlant leur sang mais aussi leurs habitudes culinaires, leurs danses, leurs techniques de maternage, leurs langues, et jusqu'à leurs dieux. Dans les îles et les continents que ce phénomène a affectés, Jean Bernabé, Patrick Chamoiseau et Raphaël Confiant (1989 : 26), constatent que ces territoires, « ont été les véritables forgeries d'une humanité nouvelle, celles où langues, races, religions, coutumes, manière d'être de toutes les races du monde, se trouvèrent brutalement déterritorialisées, transplantées dans un environnement où elles durent réinventer la vie ». Dès lors, ce « maillage » culturel engendra non seulement de nouveaux systèmes symboliques mais il a également produit un phénomène religieux singulier, caractérisé par la « porosité » (pour reprendre le mot de Philippe Chanson) des croyances religieuses et la circulation des individus entre les différentes composantes de ces croyances et pratiques. Ainsi, La Réunion se fit le théâtre d'emprunts constants entre ses habitants allant jusqu'à la pratique conjointe de plusieurs religions. Cet entrelacement de croyances, ce « bricolage » kaléidoscopique que Lévi-Strauss explore dans les mythologies indiennes, d'autres comme de Certeau préfèrent y voir des « collages » à la manière des « arts de faire » de certains peintres, et Bastide évoque à propos des cultes afro-brésiliens un « syncrétisme en mosaïque » ou une « logique de cumul » (repris par Palmyre à l'île Maurice et Bougerol en Guyane). Les termes théologiques d'inculturation (catholique) et de contextualisation (protestant) qui emboîtent le pas à ces productions culturelles ou ces formations religieuses, relèvent eux-mêmes d'une sorte de bricolage théologique : l'inculturation n'est-elle pas un précipité d'incarnation et d'acculturation ? En parlant de « travail syncrétique » pour évoquer cette multiplicité des outils conceptuels en quête d'un « introuvable objet », A. Mary veut surtout retenir le défi auquel est confronté toute entreprise qui cherche à décrire une dynamique toujours en voie d'élaboration (Mary, 2000). En contexte créole antillais, c'est la métaphore du rhizome – avancée par Gilles Deleuze et Félix Guattari (1980) –, qu'Édouard Glissant met en rapport avec l'image de la mangrove (groupement de végétaux typiques des littoraux tropicaux, formées d'entrelacs de racines rhizomes aériennes, marines et souterraines) pour rendre compte de la spécificité de ces sociétés. L'idée sur laquelle Glissant fonde sa réflexion se résume dans le terme de « créolisation » : « La créolisation est la mise en contact de plusieurs cultures ou du moins de plusieurs éléments de cultures distincts dans un endroit du monde, avec pour résultante une donnée nouvelle, totalement imprévisible par rapport à la somme ou à la simple synthèse de ces éléments » (1997 : 37). En contexte

16. Le terme *zorèy* donne lieu à plusieurs interprétations : la première – la plus habituelle – consiste à affirmer que ce mot désigne les métropolitains tendant l'oreille pour comprendre ce que leurs interlocuteurs parlant créole leur disaient. Une seconde prétend que ce terme s'origine dans celui de *ourey*, mot tamoul signifiant « maître ».

créole réunionnais, Carpanin Marimoutou préfère parler de « dynamique de créolisation » qu'il désigne comme le processus auquel chaque groupe arrivant à La Réunion a été soumis : « C'est-à-dire que ses membres ont été amenés à la fois à renoncer à des croyances, des traditions, des pratiques et à préserver des aspects de ces croyances, traditions et pratiques tout en empruntant aux autres. La créolisation est cette dynamique de la perte et de la préservation de croyances et de pratiques nécessairement altérées. Ainsi, chaque groupe nouveau d'esclaves, d'engagés, d'immigrants était soumis à un processus de créolisation par ceux qui étaient déjà établis et qui leur transmettaient parfois violemment les manières de survivre, mais eux-mêmes recevaient des nouveaux arrivants des traces de traditions, de croyances oubliées » (Marimoutou & Vergès, 2006 : 31). Par rapport à la situation antillaise, Marimoutou met en avant la particularité de l'espace india-océanique comme étant « le plus ancien espace marin constitué par les êtres humains en espace d'échanges : il a une histoire vieille de cinq mille ans, quand l'histoire humaine de l'Atlantique en a cinq cents et le Pacifique deux mille » (*Ibid.*, p. 127). Au sein de ce « carrefour de civilisation », des hommes et des femmes transitent depuis l'Antiquité. C'est ainsi qu'à l'île de La Réunion, l'arrivée constante de populations diverses occasionna un métissage à partir duquel les individus remodelent constamment leurs références. Jean Benoist insiste sur l'axe contraignant, inégalitaire, « fait de dépossession », des sociétés créoles dans lesquelles se sont opérés ces « bricolages ». Il critique du reste les approches « aseptisées » de la créolité qui passeraient sous silence le fait que « les éléments culturels qui sont engagés dans les synthèses sont toujours des messagers de valeurs affrontées » (1999 : 28). Parce qu'elle évite cet écueil, la définition que fait Philippe Chanson de la créolisation mérite d'être ici rapportée. En effet, il décrit la créolisation comme un « processus qui a conduit des sociétés constituées de groupes esclavagistes et immigrés sous la férule d'un pouvoir totalitaire imposé (le colonialisme) à élaborer de façon continue, simple, mouvante des représentations et des pratiques culturelles et religieuses contextuelles à leur nouveau lieu de vie, à partir de systèmes culturels et religieux originaux provenant de tous ces groupes (...) et sans pour autant en être des résidus, des scories ou des bribes » (2010 : 47).

En raison de ce métissage initié par l'histoire, la délimitation de « communautés ethniques » totalement distinctes est aujourd'hui rendue impossible. Différentes influences œuvrent à l'intérieur d'une même famille voire en chaque individu. De plus, loin d'être figée, la situation religieuse est constamment influencée par l'arrivée de nouvelles croyances et pratiques. C'est la raison pour laquelle le terme de « milieu » est préféré ici à celui de « groupe ». À la suite de C. Prudhomme, on peut néanmoins discerner trois « milieux »¹⁷ socio-ethniques, héritiers d'éléments culturels résultant

17. Nous reprenons ici une classification à partir de critères socio-ethniques désignant tout à la fois le statut social et l'apparence biologique. Cela dit, si la délimitation d'entités distinctes s'avère pratique du point de vue pédagogique, elle encourt le risque de donner