



HAL
open science

Reconnaître et intégrer les Antillais catholiques en Île-de-France.

Gwendoline Malogne-Fer

► **To cite this version:**

Gwendoline Malogne-Fer. Reconnaître et intégrer les Antillais catholiques en Île-de-France.: L'aumônerie Antilles-Guyane et les ambivalences de l'Église. Social sciences and missions/Sciences sociales et missions, 2022, 35 (162), pp.67-96. 10.1163/18748945-bja10045 . halshs-03644124

HAL Id: halshs-03644124

<https://shs.hal.science/halshs-03644124>

Submitted on 18 Apr 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Reconnaître et intégrer les Antillais catholiques en Île-de-France. *L' aumônerie Antilles-Guyane et les ambivalences de l' Église*

Gwendoline Malogne-Fer

Sciences Po (CERI) et Centre Maurice Halbwachs, Paris, France gmalogne@gmail.com

Abstract

Following the important French Carribeans' migration to the mainland from the 1960s onwards, the Catholic Church set up a national chaplaincy to help French Carribean and Guianian Catholics integrate into their respective parishes. After recalling the historical context of these Carribean migrations to French mainland, this article analyses the genesis and the limits of the organizational model of the Carribean-Guianian national chaplaincy. In the third part, based on the study of the parish of Saint-Denys de l' Estrée (in Saint-Denis), we will examine the modalities of commitment of Carribean Catholics and show how they combine local commitment with frequent visits of other prominent places of Parisian Catholicism. These cumulative or circulatory practices reveal a whole range of popular practices, sometimes qualified as "magic-religious" by the church hierarchy, which prompt us to question the church categorizations and the relationship that Carribean Catholics establish with the church institution.

Résumé

Face à l' ampleur des migrations antillaises vers la métropole à partir des années 1960, l'Église catholique a mis en place une aumônerie nationale antillo-guyanaise destinée à aider les Antillais catholiques à s' insérer dans leurs paroisses respectives. Après avoir rappelé le contexte historique de ces migrations antillaises en métropole, cet article analyse la genèse et les limites de ce modèle organisationnel de l'aumônerie nationale antillo-guyanaise. Dans un troisième temps, à partir de l' étude de la paroisse de Saint-Denys de l' Estrée (à Saint-Denis), nous nous interrogerons sur les modalités d'engagement des Antillais catholiques en montrant comment l'engagement local se conjugue avec la fréquentation d' autres hauts lieux du catholicisme parisien. Ces pratiques cumulatives ou circulatoires laissent entrevoir toute une gamme de pratiques populaires parfois qualifiées de «magico-religieuses» par la hiérarchie ecclésiastique qui invitent à s'interroger sur les modalités de catégorisation de l'Église et sur le rapport que les Antillais catholiques entretiennent à l' institution ecclésiastique.

Keywords

Catholic Church – Carribean migrations – chaplaincy – Paris region – magic-religious practices – popular catholicism – integration

Mots-clés

Église catholique – migrations antillaises – aumônerie – région parisienne – pratiques magico-religieuses – catholicisme populaire – intégration

A partir des années 1960 les migrations des Antillais vers la métropole s'intensifient dans le cadre d'une politique incitative de l'État français et des départs individuels volontaires en recherche d'emploi ou en poursuite d'études. Ces Antillais de métropole résident en grande partie en région parisienne et ont quasiment tous reçu une éducation catholique. Dans ce contexte, l'Église catholique met en place une aumônerie dont l'objectif n'est pas de se substituer aux paroisses locales mais d'aider les Antillais à mieux s'insérer dans leurs paroisses respectives.

Cet article se propose de montrer comment se conjuguent expériences religieuses et expériences migratoires chez les Antillais catholiques en région parisienne, et parallèlement, comment l'Église catholique – à la fois universelle, centralisée et culturellement diversifiée – prend (ou non) en compte des manières de croire et de pratiquer catégorisées comme spécifiquement «antillaises». Ces analyses s'appuient sur des enquêtes de terrain effectuées dans le cadre d'un programme de recherche dirigé par Valérie Aubourg intitulé « Migrants catholiques dans une société plurielle. Ancrage religieux et social »¹ dont l'ambition était d'étudier le rôle de l'appartenance au catholicisme – qui reste en France la religion majoritaire – dans la démarche d'ancrage social des populations migrantes, et la façon dont ces populations contribuent à la reconfiguration du catholicisme métropolitain. Ce programme avait également pour objectif d'analyser la diversité culturelle au sein de l'Église catholique ainsi que les processus d'intégration et de discrimination à l'œuvre, habituellement peu analysés dans le champ français des sciences sociales des religions. Les Antillais en tant que citoyens français «noirs» constituent un cas d'analyse intéressant de ces processus puisque malgré l'ancienneté de leur citoyenneté, l'incorporation des Antillais dans la société française demeure ambivalente². Il s'agira ainsi d'étudier comment cette ambivalence – qui s'inscrit dans un double rapport d'appartenance commune à la nation française et de perpétuation d'une domination de type (post)colonial – est appréhendée, reproduite ou dépassée dans le cadre des pratiques religieuses et des activités et structures mises en place par l'institution catholique.

La méthode mobilisée repose sur la lecture de la presse écrite (la revue antillo-guyanaise d'inspiration chrétienne *Alizés*), l'observation d'activités religieuses ordinaires et exceptionnelles ainsi qu'une vingtaine d'entretiens semi-directifs réalisés auprès de catholiques antillais engagés (à la paroisse de Saint-Denys de l'Estrée et à la basilique de Saint-Denis) et de prêtres métropolitains (qui exercent à Saint-Denis) ou antillais (en Île-de-France)³.

Après avoir rappelé le contexte historique et le cadre juridique de ces migrations antillaises en métropole, cet article analysera la genèse et les limites de ce modèle organisationnel de l'aumônerie nationale antillo-guyanaise et les différentes activités ponctuellement proposées en direction des Antillais. Dans un troisième temps, à partir de l'étude de la paroisse de Saint-Denys de l'Estrée, nous nous interrogerons sur les modalités d'engagement des Antillais catholiques en montrant comment l'engagement local se conjugue avec la fréquentation d'autres hauts lieux du catholicisme parisien. Ces pratiques cumulatives ou circulatoires laissent entrevoir toute une gamme de pratiques populaires parfois qualifiées de « magico-religieuses » par la hiérarchie ecclésiastique qui invitent à s'interroger sur les modalités de catégorisation de l'Église et sur le rapport que les Antillais catholiques entretiennent à l'institution ecclésiastique.

¹ Programme ANR 17-ce41-0012, porté par l'Université catholique de Lyon.

² Célestine (2018).

³ Les entretiens, réalisés entre septembre 2018 et novembre 2019, abordaient l'expérience de la migration, l'installation en région parisienne et le maintien des liens transrégionaux ainsi que l'éducation familiale et les pratiques et croyances religieuses aux Antilles et en métropole. Ces catholiques antillais sont tous nés aux Antilles (Guadeloupe, Martinique, Marie-Galante) entre 1936 et 1972 et sont arrivés en région parisienne le plus souvent dans les années 1960 et 1970, entre l'âge de 14 et de 24 ans.

1 Les Antillais d'Île-de-France : migrations, discrimination et intégration

Le fait de s'intéresser aux Antillais dans le cadre d'une étude sur les migrants catholiques se justifie pour deux raisons au moins: si les Antillais effectuent d'un point de vue juridique une migration interne au sein du territoire national, ces derniers ont vécu, au cours des années 1960 et 1970, une expérience migratoire qui est, par bien des aspects, comparable à celle des étrangers⁴ ; Ils sont également confrontés en métropole à l'expérience des discriminations⁵ et du « déni de francité »⁶. Pour accompagner ces Antillais de métropole, l'Église catholique a créé une aumônerie, qui fait partie de la pastorale des migrants (un service d'Église diocésain dont l'objectif est d'aider les migrants catholiques à vivre leur foi en France). Cette inclusion des Antillais dans la catégorie de « migrants » permet ainsi d'aborder les questions d'intégration et de discrimination au sein de l'Église. Elle comporte néanmoins le risque d'une assignation identitaire et suscite de ce fait des interrogations qui ne sont pas réservées au sociologue. Les responsables de la pastorale des migrants sont régulièrement amenés à devoir justifier cette organisation ecclésiale comme le rappelle Jaklin Pavilla, déléguée diocésaine de la pastorale des migrants en Seine Saint-Denis :

Les Antillais, nous ne sommes pas des migrants, oui on le sait! Mais la question de la couleur de la peau, la question de la manière de faire restera toujours ! [...] même si nous sommes français on a nos spécificités : notre façon de prier, notre façon un peu de croire, de voir le monde donc l'idée de se dire qu'on puisse faire partie de la pastorale des migrants [reste pertinente]⁷.

Au niveau théorique, ces interrogations soulignent, comme le rappelle l'historien Sylvain Pattieu, les tensions entre l'égalité juridique et civile et le maintien de différences, notamment de traitement, qui sont au cœur de l'histoire coloniale et des relations entre la métropole et les « vieilles colonies » – devenues des départements d'Outre-mer (DOM) en 1946⁸. A partir de 1963, l'État français organise en effet – à travers le Bureau pour le développement des migrations dans les départements d'outre-mer (bumidom) – le départ massif d'une partie de la jeunesse antillaise dans un contexte économique et social (chômage, exode rural) fortement dégradé⁹; L'objectif de cette politique étatique est également de recruter dans les anciennes colonies une main d'œuvre bon marché, afin de répondre aux besoins des secteurs en forte croissance de l'économie d'après-guerre en France métropolitaine. Entre 1963 et 1981, 200,000 personnes ont migré dans le cadre du Bumidom et un nombre quasi-équivalent de migrants dits « spontanés » sont arrivés en métropole au cours de la même période¹⁰. La conséquence démographique de cette politique migratoire est la présence d'une forte population originaire des DOM en France métropolitaine, estimée à 365,000 en 2008¹¹, en particulier pour les originaires des Antilles: «en 2011, une personne sur quatre née aux Antilles réside en métropole»¹². La spécificité de ces

⁴ L'enquête *Trajectoires et Origines*, dont l'objectif est d'étudier l'impact des origines sur les conditions de vie et les trajectoires sociales en France inclut les originaires de départements d'Outre-mer. <https://teo.site.ined.fr/>.

⁵ Haddad (2018).

⁶ Escafré-Dublet et Simon (2014), p. 253.

⁷ Entretiens des 8 octobre et 1er novembre 2018.

⁸ Pattieu (2016), p. 83-84.

⁹ Marie (2002), p. 26.

¹⁰ Pattieu (2016), p. 83.

¹¹ Insee (2012).

¹² Marie (2014), p. 44.

migrations antillaises est également liée, d'une part, à une proportion importante de migrations féminines et, d'autre part, à une forte concentration en région parisienne. Le taux d'activité des femmes antillaises en Île-de-France en 1999 était de 78 % (contre 68% pour les hommes antillais et 56% pour les femmes franciliennes)¹³. En 2008, deux tiers des Antillais de métropole sont installés en Île-de-France, soit 153,000 personnes, et la moitié des ménages antillais franciliens vit en logement social (HLM)¹⁴. Désormais plusieurs vagues migratoires, anciennes et récentes, coexistent en métropole et s'accompagnent d'expériences de la migration fortement diversifiées : certains développent un sentiment de double absence¹⁵ et s'installent dans «un provisoire qui dure»¹⁶; d'autres, en revanche, parmi les migrants arrivés récemment et les catégories sociales supérieures, s'inscrivent désormais dans un espace «transrégional» à la fois ici et là-bas, en métropole et aux Antilles.

Les personnes rencontrées dans le cadre de cette recherche sont très peu nombreuses à être directement arrivées par le biais du Bumidom¹⁷. Les récits recueillis illustrent donc l'autre versant de la «période Bumidom» (1963-1981) c'est-à-dire des migrations qui ont lieu à la même époque mais ne sont pas encadrées par les dispositifs étatiques. Ce sont donc des parcours de migrations «spontanées» selon deux modalités distinctes. Dans le premier cas, il s'agit de jeunes hommes qui «profitent» de leur service militaire effectué en métropole pour y rester et trouver un travail¹⁸. Dans le second cas, les migrations s'organisent autour des solidarités familiales entre parents et enfants ou entre frères et sœurs dans le cas des fratries nombreuses : les aînés, une fois établis en région parisienne, prennent en charge les frais de transport des cadets et les hébergent temporairement le temps qu'ils trouvent à leur tour un travail et un logement. La décision de partir n'est donc pas toujours individuelle : elle s'explique davantage par un ensemble de facteurs familiaux et personnels et de circonstances qui incitent à saisir ce qui apparaît comme une opportunité. L'arrivée en métropole est généralement décrite comme un «choc» qui provoque parfois déception, découragement ou tristesse. Le changement climatique est systématiquement évoqué de même que la découverte des transports en commun qui, en région parisienne permettent d'accéder à une mobilité appréciée et de découvrir sans cesse de nouveaux lieux.

Lors de cette recherche sociologique, les personnes rencontrées l'ont été dans le cadre des activités paroissiales ou de l'aumônerie: il s'agit donc de catholiques pratiquants. Cette pratique, loin d'être linéaire, s'est le plus souvent accrue avec l'âge. L'accentuation de la pratique intervient après une période, plus ou moins longue, initiée généralement à l'adolescence, de prise de distance avec l'Église. Cette pratique accrue – qui n'est jamais attribuée à la migration – est décrite en termes de maturité, d'approfondissement de la foi et de cheminement personnel.

A leur arrivée en métropole, les Antillais catholiques, alors adolescents ou jeunes adultes, ne retrouvent pas forcément tout de suite le chemin de l'église bien qu'ils aient tous reçu une

¹³ Ibid.

¹⁴ Insee (2012).

¹⁵ Sayad (1999).

¹⁶ Marie (2002), p. 33.

¹⁷ Il est probable qu'un sentiment de honte ou de gêne a conduit à taire le rôle joué par cet organisme étatique dans leurs parcours. Le Bumidom reste en effet associé à une migration contrainte qui obligea les Antillais à devoir accepter, une fois en métropole, des métiers non qualifiés et faiblement rémunérés.

¹⁸ A partir de 1960, le service militaire est rendu obligatoire dans les DOM et l'État encourage fortement les nouveaux conscrits à partir en métropole. Condon (2008), p. 70.

éducation catholique¹⁹. Ils se remémorent l'obligation d'aller au catéchisme et à la messe tous les dimanches aux Antilles, et surtout le rôle central joué par leur mère ou grand-mère maternelle dans la transmission de la pratique religieuse, en particulier l'apprentissage des prières quotidiennes. Les souvenirs religieux sont aussi fortement associés à l'espace domestique: nombreux sont ceux qui évoquent les petits «coins prière», les bougies, statues ou images de la Vierge Marie dans la maison. Plusieurs facteurs font que désormais la pratique religieuse, qui rythmait la vie sociale et familiale aux Antilles, ne va plus de soi en métropole: la priorité accordée à la recherche d'une formation ou d'un emploi, les déménagements successifs, l'éloignement géographique de la paroisse ou le sentiment d'étrangeté lors des messes.

Cette pratique religieuse moindre associée à une non-implication dans les activités paroissiales n'est jamais décrite comme la conséquence de discriminations. Les attitudes ou propos racistes sont circonscrits à des interactions interpersonnelles épisodiques auxquelles il convient de ne pas prêter attention. En revanche, les expériences de la discrimination, lorsqu'elles sont explicitement évoquées, sont toutes liées au monde travail. Les difficultés à trouver un emploi autre que précaire, l'absence d'évolution de carrière ou la non-reconnaissance de compétences, de diplômes ou d'une réussite à un concours sont fréquemment et parfois longuement abordées.

Mariette²⁰, originaire de la Martinique, arrive à Paris en 1972 à 18 ans pour poursuivre ses études dans un établissement privé catholique du XVI^e arrondissement puis à Fontenay-aux-Roses où elle prépare un BTS de secrétariat. Si l'adaptation au sein des établissements scolaire et universitaire est facile, Mariette évoque par la suite longuement son insertion dans le monde du travail – elle a débuté comme secrétaire dans le milieu de l'assurance – et conclut : « Je pense que j'aurais été dans la peau d'une Blanche ma carrière professionnelle aurait été autre et ça je n'ai pas peur de le dire, c'est une réalité et voilà »²¹.

Ce type de récit souligne la fréquence des discriminations à l'embauche dont sont victimes les Antillais, mise en évidence dans plusieurs études statistiques et sociologiques²². Ces récits permettent de mieux comprendre pour-quoi tant d'Antillais se sont tournés vers les concours de la Fonction publique face à ces difficultés à trouver un emploi dans le secteur privé. Ils rappellent également l'importance de l'accès à l'emploi dans le processus d'intégration sociale²³.

Si l'Église catholique n'est pas décrite comme un lieu de discrimination elle n'est pas considérée pour autant comme un facteur d'intégration à la société locale. Lorsqu'on leur demande si l'appartenance au catholicisme a pu être un facteur d'intégration, les Antillais catholiques rencontrés répondent tous par la négative, à l'instar de Filip Pavilla qui est arrivé en métropole en 1981 à l'âge de 22 ans à la recherche d'un emploi :

Je ne peux pas parler pour tous les Antillais, mais je ne pense pas qu'être catholiques, chrétiens nous intègre en métropole plus que ça... ça a peut-être joué mais vu toutes les difficultés qu'on a... pour se faire accepter, on est différents, c'est pas simple, c'est pas simple et après il faut essayer de trouver sa place²⁴.

¹⁹ Une enquête réalisée en 1973 et 1974 montre en effet une pratique en forte baisse parmi les Antillais de la région parisienne. Delisle (2000), p. 137 ; Lacroix (1984), p. 31.

²⁰ Pour respecter l'anonymat des enquêtés, les prénoms ont été modifiés, à l'exception des personnes ayant des responsabilités officielles dans l'Église.

²¹ Entretien du 9 novembre 2018, Paris, Châtelet.

²² Marie (2002), p. 29 ; Célestine (2018), p. 119.

²³ Paugam (2014), p. 14.

²⁴ Entretien du 17 octobre 2018, Arcueil.

Outre le fait que l'expérience religieuse reste prioritairement vécue comme une démarche éminemment personnelle et privée, la sécularisation de la société française semble influencer l'idéal-type de l'intégration, comme le note un Antillais engagé dans le diocèse de Seine Saint-Denis: « Quelquefois je dis de manière grimaçante, ça peut être un bon signe d'intégration, un Antillais qui ne va plus à la messe! »²⁵

En revanche, les prêtres antillais ont sur ce sujet un point de vue sensiblement différent, nous permettant de préciser deux approches du processus d'intégration. Dans le premier cas, la paroisse, à travers la vie communautaire et les activités sociales, aide les individus à s'intégrer au niveau local; dans le second cas, l'intégration est davantage appréhendée comme un processus par lequel les individus arrivent à surmonter les difficultés rencontrées. C'est ainsi que Marcel Crépin, alors responsable de l'aumônerie nationale antillo-guyanaise, attribue aux croyances et pratiques catholiques un rôle clef dans l'intégration sociale :

Quand on arrive on peut se sentir parfois... certains peuvent vivre un petit peu... je ne vais pas dire une forme de racisme mais c'est pas facile parfois... et c'est vrai que la foi permet en tout cas de prendre du recul par rapport à certaines attitudes, par rapport à ce qu'ils peuvent éprouver etc. (...) donc je pense que la religion permet cela. (...) Elle est comme un support, une aide pour justement aider à dépasser effectivement ce qui pourrait rebuter²⁶.

Les convictions et croyances religieuses sont ici transformées en qualités morales – la patience, la résistance – les mieux à même d'aider à surmonter les difficultés sociales, économiques, professionnelles de la vie quotidienne. Bien que divergentes, ces deux approches des prêtres antillais – l'une sociale, l'autre individuelle – soulignent le rôle positif des croyances, pratiques et organisations religieuses dans le processus d'intégration. Elles rejoignent ici le point de vue de l'institution qui, dans les documents officiels, rappelle que le rôle de la foi et de la pratique religieuse dans le processus migratoire et dans l'intégration ne doit pas être négligé ou minimisé. En apportant aides matérielle, sociale et ressources identitaires, l'Église catholique estime que les organisations religieuses participent à l'insertion des migrants dans la société d'accueil²⁷. C'est dans ce cadre que l'Église a mis en place en France, à partir de la seconde moitié du XIXe siècle, des missions catholiques chargées d'accompagner les migrants, notamment italiens et polonais, et à partir de la seconde moitié du xxe siècle, une mission antillaise.

2 Une reconnaissance institutionnelle partielle : l'aumônerie plutôt que des paroisses antillaises

D'une manière générale, l'Église reconnaît l'existence de communautés nationales ou régionales, le plus souvent sur une base linguistique, à condition qu'elles participent au processus d'intégration sociale des migrants catholiques. Mais cette orientation générale est à géométrie variable selon les origines nationales et l'ancienneté des vagues migratoires. Alors qu'il existe des paroisses polonaises administrées par des prêtres polonais, la création d'une aumônerie antillaise n'a pas débouché sur la création d'une ou plusieurs paroisses antillaises en région parisienne. De fait, la reconnaissance par l'institution catholique de manières de croire et de pratiquer spécifiques aux Antillais s'est opérée de manière ambivalente. D'un côté, l'établissement d'une mission puis d'une aumônerie antillaise traduit la prise de conscience par l'Église de spécificités antillaises qu'il convient d'accompagner et d'encadrer. D'un autre côté,

²⁵ Entretien du 5 novembre 2018, Paris.

²⁶ Entretien du 30 novembre 2018, Pantin.

²⁷ Conférence des évêques de France (2016), p. 5.

cette reconnaissance partielle et temporaire est conditionnée à une injonction adressée aux catholiques antillais : celle de venir se « ressourcer » à l'aumônerie pour mieux s'intégrer dans leurs paroisses locales respectives. Après avoir retracé l'histoire et les activités de l'aumônerie nationale antillo-guyanaise, nous analyserons le caractère inachevé de cette reconnaissance institutionnelle.

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale une « mission antillaise » est créée qui « fonctionne largement comme un lieu de convivialité. Elle organise des messes, des pèlerinages, mais aussi des kermesses ou des concerts »²⁸. Parallèlement, une aumônerie à destination des étudiants d'Outre-mer antillais, africains et malgaches – les différents groupes devenant par la suite autonomes – est mise en place en 1950²⁹. A la différence de la mission antillaise, l'aumônerie s'adresse à des jeunes de milieux sociaux aisés qui retourneront aux Antilles à la fin de leurs études supérieures³⁰.

L'arrivée massive des Antillais, au cours de la période du Bumidom, et le militantisme des étudiants antillais incitent l'Église à repenser les structures destinées à accompagner cette migration. L'aumônerie nationale antillo-guyanaise (ANAG) est officiellement établie en 1970 à partir de la fusion de deux structures que l'Église souhaite réformer: d'un côté la mission des étudiants d'Outre-mer fortement engagés à partir des années 1950 et 1960 dans les courants anticoloniaux et les mouvements étudiants de mai 1968 « mais – pour reprendre les termes de Jack Manlius, prêtre à l'aumônerie nationale des étudiants à partir de 1968 – il faut l'avouer de moins en moins concernés, dans leur ensemble, par l'Évangile » ; et de l'autre côté, la mission antillaise à destination des Antillais non étudiants venus pour des raisons économiques « voulant se rattacher à l'Église, mais vivant en circuit fermé dans une optique pastorale de pèlerinages et de bénédictions, les maintenant dans l'aliénation religieuse et la résignation »³¹.

L'aumônerie nationale est dirigée successivement par Jack Manlius (1968- 1977) puis pendant 22 ans par Pierre Lacroix, originaire de Guadeloupe (1977- 1999), qui marque durablement toute une génération d'Antillais. L'aumônerie se structure à partir des années 1970 autour d'activités mensuelles et, à partir de 1983, d'une grande messe célébrée le 11 novembre à l'Église Saint-Sulpice par les évêques et archevêque des Antilles et de Guyane de passage en métropole lors de la conférence des évêques de France³². Les activités de l'ANAG sont également prises en charge au niveau diocésain avec la nomination, dans chaque diocèse d'Île-de-France, d'un prêtre chargé de faire le lien entre les services de l'aumônerie au niveau national et les paroisses du diocèse. C'est dans ce cadre qu'à partir de la fin des années 1970, plusieurs paroisses des diocèses de Paris et de Saint-Denis mettent en place des équipes antillaises pour animer des moments forts du calendrier liturgique qui ont aux Antilles une importance particulière, notamment les *chanté Nwel* (cantiques de Noël) et le jour de l'an.

²⁸ Delisle (2000) p. 140.

²⁹ Lacroix (2001), p. 4.

³⁰ La revue *Alizés*, qui est créée en 1951, initialement à destination des étudiants, élargit son lectorat en 1972 en devenant une « revue antillo-guyanaise d'inspiration chrétienne » (Lacroix (2001), p. 6) ; en abordant des thèmes variés, religieux, sociaux, culturels et politiques, elle constitue la revue de référence des Antillais catholiques de métropole.

³¹ Cité par Lacroix (2001), p. 6.

³² Une enquête par questionnaire (409 enquêtés) réalisée le 11 novembre 2007 révèle que 72 % des personnes assistant à cette messe annuelle sont des femmes et 28 % des hommes, venant de Martinique et de Guadeloupe (les Guyanais ne représentent que 3%). Les plus de 50 ans constituent plus de la moitié du public (51%) et la cérémonie rassemble essentiellement des Antillais de la première génération (80% sont nés aux Antilles ou en Guyane). *Alizés*, « Les attentes et les besoins des antillais et guyanais vivant dans l'hexagone », janvier-mars 2009, p. 7.

L'aumônerie s'adresse en outre à des prêtres métropolitains qui exercent leur ministère dans des paroisses où la présence de paroissiens antillais est importante, notamment dans les arrondissements nord et est de Paris (XI^e, XVIII^e, XIX^e) et dans le diocèse de Saint-Denis. Ces prêtres, le plus souvent sensibles aux orientations du concile de Vatican II, ont été profondément interpellés par l'arrivée massive des Antillais qui privilégiaient une approche sacramentelle et ritualisée de la pratique religieuse. Roland Lacharpagne qui fut, de 1967 à 1979, prêtre à la « cité 3000 » regroupant 4500 logements HLM à Aulnay-sous-Bois, se souvient :

Dans cette cité, dans ces années-là en 1974, 1975, 1976 on a vu arriver... c'était le Bumidom qui nous envoyait des régiments d'Antillais qui se précipitaient à la sacristie où j'étais pour me demander de l'eau bénite, pour me demander une messe pour saint Pantaléon, saint etc., une messe pour ceci pour cela, si c'était un péché de manger du poulet, enfin des trucs comme ça... Et moi j'étais complètement déconcerté parce qu'on était dans une perspective de mission ouvrière, de mondes ouvriers, de mondes indépendants de ceci de cela : tout à fait ailleurs, on était ailleurs. Et donc ces gens-là nous ont sacrament bousculés³³.

Pour mieux comprendre les pratiques et croyances antillaises, outre les voyages aux Antilles que certains prêtres ont pu organiser à titre personnel, l'ANAG devient donc aussi un lieu d'échanges, de discussion et de formation pour ces prêtres métropolitains.

L'orientation générale de l'ANAG – qui est un service d'Église et non un lieu de culte – est de ne pas créer de paroisse antillaise mais d'inciter les catholiques antillais à s'insérer et à s'engager dans leur paroisse locale respective. Cette orientation générale est destinée du point de vue de l'institution à promouvoir le message universel – la catholicité – de l'Église ; en d'autres termes à refuser la création d'Églises « ethniques »³⁴. Le refus d'une ghettoïisation est régulièrement rappelé par le père Marcel Crépin lors des activités de l'ANAG, comme en février 2019 :

Le but de l'aumônerie, ce n'est même pas pour nous, c'est à dire entre nous, le but c'est pour que le Seigneur vous donne d'être témoin là où vous êtes dans vos paroisses ; le but ce n'est pas une paroisse, ce n'est pas le repli sur soi, qu'on se ghettoïse, ce n'est pas ça le but ! C'est la mission, là où nous sommes. L'aumônerie peut servir de tremplin, de sas, de tout ce qu'on veut mais le but c'est d'être en paroisse pour témoigner de Dieu³⁵.

Cette injonction à « ne pas se ghettoïser », à « s'ouvrir aux autres », est particulièrement bien intégrée par les catholiques antillais rencontrés, qu'ils participent ou non aux activités de l'aumônerie. Ces derniers n'envisagent pas la création d'une paroisse antillaise et trouvent le plus souvent l'idée saugrenue. Ce positionnement rejoint les analyses de Christine Chivallon qui a montré, à propos de la diaspora antillaise au Royaume-Uni et de sa fréquentation des Églises pentecôtistes, que « l'identité religieuse est animée par un désir de se défaire d'une appartenance ethnique quelconque »³⁶. Pour autant ces catholiques antillais sont également nombreux à se souvenir du faible degré de sociabilité dans les paroisses franciliennes lors de leur arrivée en métropole, et du sentiment d'étrangeté qui a conduit certains proches – lorsque le décalage avec

³³ Entretien du 30 octobre 2018, Saint-Denis.

³⁴ Un document du service de la Pastorale des Migrants édité en mars 1987 rappelle qu'« il ne s'agit pas de faire coexister différentes Églises nationales ou des Églises parallèles sur un même territoire (...) Mais dans une même Église, il s'agit d'assurer l'originalité de chaque communauté, et d'accompagner les itinéraires de foi de ses membres, afin de surmonter les particularismes ethniques et d'accueillir leur dynamisme dans la vie et la mission de l'Église locale ». Lacroix (2001), p. 7.

³⁵ Réunion de l'ANAG, vendredi 15 février 2019 à Notre-Dame de l'Assomption des Buttes-Chaumont (Paris 19^e arr.).

³⁶ Chivallon (2000), p. 316.

la pratique catholique aux Antilles était trop important – à quitter l'Église catholique. Tout en refusant d'adopter une approche culturelle ou identitaire au sein de l'Église, plusieurs catholiques antillais regrettent dans le même temps qu'il y ait finalement si peu d'activités organisées à destination des Antillais d'Île-de-France. Charlie est arrivé en métropole en 1968 à l'âge de 18 ans pour effectuer son service militaire et plus largement « sortir de l'île » (la Martinique) et « s'en sortir ». Il approuve l'orientation générale de l'aumônerie: «Ce n'est pas créer une église nouvelle avec des Antillais, non! Nous sommes des membres de l'église et nous devons agir là où nous sommes et prendre notre place dans notre paroisse ». Pourtant au cours de l'entretien, Charlie remarque à propos de la messe nationale du 11 novembre que « ça fait du bien de retrouver la communauté rassemblée (...) Et de vivre quelque chose ensemble, c'est très fort, c'est extra ; des fois on se dit : mais on devrait vivre des choses comme ça plus souvent dans l'année ! »³⁷

Plusieurs raisons auraient donc pu justifier l'établissement de paroisses antillaises: l'importance démographique des Antillais catholiques en région parisienne ; la reconnaissance par l'Église catholique de pratiques et croyances spécifiques aux Antillais; enfin la prise de conscience d'une pratique catholique en forte baisse chez les Antillais de métropole – comparée à celle de ceux restés aux Antilles – aurait dû inciter la hiérarchie à s'interroger sur le mode de fonctionnement de l'Église et sa nécessaire adaptation. La revue *Alizés* mentionne en outre la demande de création d'une paroisse antillaise au cours des années 1980 à laquelle la hiérarchie catholique n'a pas répondu favorablement, avançant comme justification le manque de prêtres antillais sans lesquels la paroisse ne peut fonctionner³⁸. Comment dès lors expliquer que la revendication d'une paroisse antillaise ne soit plus considérée comme légitime ? Plusieurs raisons peuvent être avancées pour tenter de mieux comprendre ce rapport ambivalent à la culture créole et à l'institution catholique : l'histoire du catholicisme aux Antilles, l'absence de revendication linguistique dans l'Église et l'intégration d'un républicanisme universaliste.

L'histoire de l'Église catholique aux Antilles est celle d'une Église associée à la colonisation et à l'esclavage qui est perçue comme une institution blanche. Au cours des xvii^e et xviii^e siècles, l'Église catholique « demeure silencieuse à l'égard de la traite des Noirs (...) plus préoccupée par la conversion des esclaves que par leur émancipation»³⁹. Malgré l'engagement pour l'abolition de l'esclavage de personnalités comme l'Abbé Grégoire, discréditées à la Restauration du fait de leur participation à la Révolution française, l'Église catholique apporte une légitimation religieuse et morale à l'esclavage en exhortant les colons à traiter convenablement leurs esclaves et en appelant ces derniers à la soumission⁴⁰. Les religieux regrettent néanmoins les obstacles à leur entreprise d'évangélisation – la conversion se limitant au baptême des esclaves – dus au refus des colons d'accorder aux esclaves du temps libre pour leur instruction religieuse. En 1848, à l'abolition de l'esclavage, les nouveaux affranchis fréquentent en masse les églises et les sacrements – jusque-là réservés aux blancs – qui sont alors considérés comme une source de dignité et de respectabilité. Le clergé local note néanmoins, derrière l'explosion de la pratique religieuse, plusieurs facteurs d'inquiétude : les pratiques et croyances catholiques sont largement imprégnées de magie, sorcellerie et superstitions qui contribuent à accentuer les demandes de protections divines et à définir les contours d'un catholicisme créole spécifique qui ne se juxtapose qu'imparfaitement aux attentes de l'institution ecclésiale⁴¹.

³⁷ Entretien du 31 octobre 2018 à Saint-Denis.

³⁸ *Alizés*, mars-avril 1986, p. 4.

³⁹ Delisle (2000b), p. 27.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 31.

⁴¹ *Ibid.*, p. 253-264.

La perception d'une Église blanche associée au pouvoir n' a pas aujourd' hui disparu et le catholicisme demeure profondément associé à la métropole et à la langue française. L'absence de revendication linguistique au sein de l' Église apparaît comme une autre spécificité des Antillais en métropole. Le critère linguistique reste en effet déterminant pour justifier l'établissement de messes dans une langue autre que le français. Un consensus existe à tous les niveaux de la hiérarchie ecclésiale pour rappeler que la relation qui se noue entre le croyant et Dieu ne peut se réaliser pleinement qu'à travers la langue maternelle. L'Église catholique admet ainsi assez facilement que les messes en langues étrangères soient organisées, notamment pour les communautés d'implantation récente⁴². Et même lorsqu'ils deviennent bilingues, les immigrants catholiques peuvent demander le maintien de messes en langues étrangères. L'absence de paroisse antillaise en région parisienne ou des messes célébrées en créole peut dès lors mieux se comprendre au regard de la situation linguistique aux Antilles analysée par Stéphanie Condon. Le français est perçu comme la langue de la civilisation, celle qui permet de sortir de la condition d'esclave, puis lors de l'abolition de l'esclavage en 1848, la langue de l'instruction⁴³. Pour autant le créole s'est maintenu comme langue parlée en famille, y compris au sein des foyers antillais de métropole dont plus de la moitié transmettent le créole à leurs enfants, conduisant de fait à une situation de bilinguisme⁴⁴. Mais si le créole est la langue maternelle de la grande majorité des Antillais catholiques rencontrés, elle n'est pas la langue dans laquelle on s'adresse à Dieu. Les Antillais qui sont arrivés en métropole au cours des années 1960 et 1970 se rappellent tous qu'il était interdit de parler créole aux parents et à l'école et que les messes se déroulaient en latin ou en français. Parler créole est alors considéré comme « impoli » et « irrespectueux », entraînant réprobation et parfois punitions. Aux Antilles, le créole n'a pas le statut de langue légitime au sein de l'Église et malgré l'introduction de chants en créole dans la liturgie à partir des années 1970, prier en créole reste difficile, comme l'admet le Père Marcel Crépin qui regrette qu'il soit toujours si difficile de s'adresser à Dieu en créole « parce qu'on respecte trop Dieu ! »⁴⁵.

Enfin, la forte intégration d'un républicanisme universaliste parmi les Antillais d' Île-de-France explique la faiblesse des mobilisations identitaires dans l' Église catholique. Analysant les mobilisations des Antillais en France métropolitaine, Audrey Célestine a montré que ces militants antillais mettaient en avant la citoyenneté française et l'appartenance à la nation française et légitimaient leur engagement au nom de revendications égalitaires (comme la défense des valeurs républicaines ou la lutte contre les discriminations) plutôt qu'identitaires⁴⁶. La politiste note « l'hyper-correction sociale » des Antillais ainsi qu' une « forte internalisation de l' éthique républicaine »⁴⁷. Cette analyse rejoint les travaux de Sarah Mazouz qui souligne le recours, parmi les populations minorisées, au registre d'un « républicanisme minoritaire » qui consiste « à affirmer avec d'autant plus de vigueur son adhésion à l'exigence républicaine de *colorblindness* que l' on ressent le soupçon qui pèse sur ses propos ou ses prises de position du fait de l' origine à laquelle on risque d' être réduit »⁴⁸. Au sein de l'Église catholique, cette mise à distance des revendications identitaires semble d' autant plus forte que les courants autonomistes et indépendantistes se sont structurés au cours des années 1970 en dehors de – et

⁴² « L' Église universelle prévoit un “accompagnement pastoral spécifique” donnant aux migrants la possibilité d' exprimer dans leur langue leurs manières de penser, leur culture, les caractéristiques mêmes de leur vie spirituelle et des traditions de leur Église d' origine ». Conférence des évêques de France, (2016), p. 11.

⁴³ Condon (2004), p. 294.

⁴⁴ Condon (2004), p. 294.

⁴⁵ 45 Messe organisée par l'ANAG à Montreuil, samedi 16 mars 2019.

⁴⁶ 46 Célestine (2018), p. 219-220.

⁴⁷ 47 Ibid., p. 218 et 220.

⁴⁸ Mazouz (2017), p. 13.

parfois contre – l'Église catholique. Violette se souvient ainsi de « l'émergence de cette quête identitaire », à laquelle elle a participé au sein de l'Union générale des travailleurs de Guadeloupe et de l'Union populaire pour la libération de la Guadeloupe, qui correspond également à une période où elle s'est éloignée de l'Église :

Dans le mouvement identitaire, l'Église était très contestée parce que c'était aussi ce biais-là, qu'on était conditionnés intellectuellement; et nous quand on rejetait, on rejetait la puissance étatique, le colonisateur mais on rejetait aussi l'Église qui participait aussi à ce que nous ne soyons pas nous-mêmes⁴⁹.

Du fait de l'absence de paroisse antillaise en région parisienne, les Antillais sont dispersés dans les paroisses du nord et de l'est de Paris et de l'Île-de-France. Leur présence en nombre est régulièrement mise en avant pour souligner à quel point les Antillais sont indispensables à la vitalité et parfois à la survie de paroisses dont certaines sont désertées par les non-migrants. Les Antillais sont nombreux à s'investir dans des tâches de nettoyage, de décoration, d'accueil, de catéchisme, d'animation liturgique; en revanche ils deviennent rarement diacres ou prêtres⁵⁰. Et l'institution ecclésiale semble être attentive à ce que l'insertion des Antillais dans les paroisses locales ne se fasse pas au détriment des non-migrants. Ces derniers peuvent être surreprésentés aux postes à responsabilité afin qu'ils ne se sentent pas en position minoritaire et tentés de quitter la paroisse :

Souvent – précise un prêtre antillais – je dis aux prêtres ici métropolitains « de souche », je leur dis de faire très attention à la manière de vivre cet équilibre-là sinon ils peuvent tout faire capoter : s'il y a une communauté qui prend de l'ampleur, par exemple antillaise ou africaine, s'il y a quelques Métropolitains, faire en sorte qu'ils soient toujours présents par exemple dans les lectures, dans etc. Si dans une messe vous mettez les Antillais à la première, deuxième lecture, à chanter, à faire ceci à faire cela, ils [les Métropolitains] ne s'y retrouvent plus. Déjà l'accent, moi quand je parle je suis obligé de faire un effort, on ne comprend pas toujours, on rigole « qu'est-ce qu'il a dit? on ne comprend pas », voilà. Si on met du rythme alors qu'avant c'était très posé vous imaginez pour les personnes le basculement qui s'opère ! Et on voit les personnes quitter une église – au sens propre comme au sens figuré – noire de monde véritablement et je dis « faites attention » (...). Moi j'aurais été curé d'une paroisse ici, j'aurais été très très vigilant à cela pour que, voilà, même si le nombre de Métropolitains est moindre mais de faire en sorte qu'au niveau de l'expression liturgique et au niveau du vécu, que tous y trouvent leur place et qu'il y ait un bon équilibre et qu'au contraire, que ça attire les Métropolitains⁵¹.

L'Église catholique n'autorise pas les Antillais à revendiquer une identité culturelle qui se concrétiserait par l'établissement de paroisses antillaises, mais ce positionnement ne signifie pas qu'elle soit aveugle à l'origine des croyants, surtout lorsque ces derniers, majoritaires dans la société, sont en passe de devenir minoritaires dans leur paroisse. La surreprésentation aux postes de responsabilité est alors perçue comme un moyen d'enrayer ce processus d'invisibilisation des autochtones, et ce faisant d'ethnicisation des églises.

Enfin, l'ANAG connaît depuis plusieurs années une réorientation charismatique mise en œuvre par le père Marcel Crépin qui génère des tensions avec l'ancienne génération formée à l'

⁴⁹ Entretien du 21 novembre 2018, Paris.

⁵⁰ Cette situation est expliquée par l'absence de vocation au diaconat ou à la prêtrise aux Antilles. Jaklin Pavilla propose néanmoins une lecture plus nuancée en rappelant que l'institution n'a pas joué le rôle de discernement et d'encouragement des vocations (1er novembre 2018, Saint-Denis).

⁵¹ Entretien de novembre 2018.

aumônerie au cours des années 1980 et 1990 autour du père Lacroix. Cette réorientation charismatique, impulsée depuis les Antilles par Mgr Macaire, archevêque de Martinique depuis 2015, traduit également la volonté de la hiérarchie d'accorder une attention particulière aux jeunes, supposés plus sensibles au style d'expression charismatique. L'objectif est d'accompagner prioritairement les jeunes Antillais qui partent en métropole en poursuite d'études ou à la recherche d'un travail et qui, lorsqu'ils reviennent aux Antilles, se sont éloignés durablement de l'Église. Pour la première fois, semble-t-il, le caractère inadapté de l'organisation ecclésiale à destination des Antillais en métropole est clairement mis en avant pour expliquer le désengagement religieux de ces Antillais :

Monseigneur Méranville [archevêque de Martinique de 2004 à 2015] a tapé un jour du poing sur la table au niveau des évêques de France – se souvient un prêtre antillais – il leur a dit : « Les gars qu'est-ce que vous foutez ? ! Nous, on forme nos jeunes aux Antilles – Martinique, Guadeloupe, Guyane c'est pareil aussi – et quand ils viennent chez vous on les perd, qu'est-ce que vous vous faites dans vos églises? » (...). Avant l'arrivée du père Crépin, l'aumônerie c'était un fief du troisième âge⁵².

L'attention particulière aux jeunes est donc ici associée au sein de l'ANAG à une orientation charismatique qui n'est pas simplement une sensibilité religieuse spécifique; elle implique à travers les groupes de prière et les communautés nouvelles un mode d'organisation qui ne s'adapte qu'imparfaitement au fonctionnement de l'aumônerie nationale. Cette dernière a été établie comme devant faire le lien entre des Antillais disséminés dans différentes paroisses franciliennes, étant donné que le modèle territorial des paroisses de l'Église catholique reste le schéma implicite permettant à l'aumônerie nationale de fonctionner. Or les mouvements charismatiques privilégient l'établissement de communautés sur une base affinitaire plutôt que territoriale et développent leurs propres circuits de diffusion.

Les activités de l'aumônerie, en direction des jeunes et des Antillais de sensibilité charismatique, concurrencent directement des groupes de prière du Renouveau charismatique, comme *Le feu de la source*, *Cœur de Jésus*, *Christ est vivant* et la communauté nouvelle *Vie et Partage*⁵³. Ces groupes de prière, qui se réunissent le samedi après-midi (une ou deux fois par mois) dans différentes églises catholiques de Paris, ne se revendiquent pas antillais mais rassemblent *de facto* une population très majoritairement antillaise.

La situation des Antillais catholiques en Île-de-France est donc paradoxale : d'un côté l'aumônerie nationale refuse que les Antillais puissent développer des activités religieuses exclusivement entre Antillais et rappelle inlassablement le refus de tout enfermement communautaire; d'un autre côté, ces rassemblements catholiques entre Antillais existent déjà en région parisienne depuis une vingtaine d'années sous la forme de groupes charismatiques sans que l'identité antillaise de ces groupes ne soit revendiquée. La création d'une affinité supposée entre une origine culturelle (antillaise) et une orientation catholique (charismatique) permet donc aux Antillais charismatiques de la région parisienne de vivre leur foi sur un registre à la fois culturel et religieux. En revanche, les Antillais qui ne fréquentent pas ces groupes de prière,

⁵² Entretien avec un prêtre antillais de mars 2019.

⁵³ *Le feu de la source* est une association reconnue par l'évêque de Guyane qui regroupe des jeunes étudiants et professionnels catholiques vivant en région parisienne autour de partages bibliques une fois par mois. [<https://www.lefeudelasourcepaname.com/>]

Cœur de Jésus est un groupe créé en 1998 à la paroisse de la Trinité (Paris, 9e) confiée aux prêtres de la communauté de l'Emmanuel. [<https://groupecoeurdejesus.com/>]

Christ est vivant est le plus ancien et le plus important groupe de prière en région parisienne, dirigé par Ernest Marcelin (décédé en 2021). Créé en 1995, il rassemble deux samedis par mois plusieurs centaines de personnes à la paroisse Sainte Jeanne d'Arc (Paris, 18e) confiée à la communauté du chemin neuf [christestvivant.fr].

et qui appliquent à la lettre la directive officielle de l'Église de s'insérer dans une paroisse locale, ont plus de mal à concilier ces deux registres.

3 L' injonction à l' intégration paroissiale : le cas de Saint-Denys de l' Estrée

La forte concentration des Antillais en Seine Saint-Denis et l' ancienneté d' un groupe antillais au sein de la paroisse de Saint-Denys de l' Estrée expliquent que cette paroisse ait été choisie pour étudier concrètement comment les Antillais catholiques répondent à l'injonction de l'aumônerie de s'intégrer dans une paroisse locale. Après avoir décrit les orientations diocésaines et les activités paroissiales, nous analyserons les modalités d'engagement des Antillais qui fréquentent à la fois une paroisse de proximité et d' autres lieux de culte catholique (ou protestant) parisiens.

Le diocèse de Saint-Denis, érigé en 1966 est, à l'origine marqué par une orientation forte en direction du monde de travail et particulièrement du monde ouvrier. Il existe de fait une affinité entre la doctrine sociale de l' Église et l'orientation communiste des municipalités du département. Les orientations diocésaines de 2015-2020 rappellent aussi, à côté de l'histoire ouvrière du département et des caractéristiques socioéconomiques marquées par le chômage et la pauvreté⁵⁴, la grande diversité culturelle – et religieuse – du département où se côtoient 130 nationalités⁵⁵. L' expression de cette diversité culturelle doit être favorisée « dans toutes les instances de l' Église et à tous les niveaux de responsabilité »⁵⁶. L' équipe d'animation paroissiale (EAP) de Saint-Denys de l' Estrée comprend ainsi trois Antillais sur un total de sept laïcs chargés, avec le curé, d'organiser les activités de la paroisse. Pour autant, les Antillais de l'EAP n'ont pas pour mission de représenter les Antillais de la paroisse, leur implication paroissiale étant avant tout interprétée comme la conséquence logique d' engagements personnels.

Cette paroisse de Saint-Denis est depuis une dizaine d' années confiée à des jésuites qui inscrivent leur ministère pastoral dans le cadre d' une réflexion générale sur l'annonce de l'Évangile parmi des populations pauvres et défavorisées économiquement. Lors des homélies, il est régulièrement rappelé, versets bibliques à l'appui (Matthieu 19: 24), que les richesses matérielles ne sont pas un signe de richesse spirituelle: « Jésus a dit: comme il sera difficile à ceux qui possèdent des richesses d'entrer dans le royaume de Dieu!» [Extrait de l'homélie du dimanche 30 septembre 2018]. Poussant le raisonnement jusqu' au bout, l' Église de Saint-Denis, « une Église plurielle qui accueille différentes cultures », est décrite comme une Église qui « n'est pas très riche financièrement mais très riche humainement »⁵⁷.

Pour autant, la paroisse de Saint-Denys de l' Estrée n' apparaît pas comme un haut lieu de sociabilité et de convivialité. Participer à la messe, ou à d' autres activités comme le groupe du rosaire, ne signifie pas nouer des relations sociales faisant de la paroisse un lieu de rencontre et de discussions. Bien que la messe dominicale ne débute qu' à onze heures, une partie importante

⁵⁴ La ville de Saint-Denis, avec une population de 111,000 habitants est la troisième plus grande ville d' Île-de-France après Paris et Boulogne-Billancourt. Le taux de chômage des 15-64 ans est de 23,7% en 2015 et le taux de pauvreté de 38,8% (Insee, Comparateur de territoire).

⁵⁵ Orientations missionnaires du diocèse de Saint-Denis-en-France 2015-2020, « Pour annoncer la joie de l' Évangile » [<https://saint-denis.catholique.fr/bannieres/annoncer-la-joie-de-l-evangile-1>].

⁵⁶ *Ibidem* : 28.

⁵⁷ « Deux Vincent, deux ordinations, deux jésuites témoignent »

<https://saint-denis.catholique.fr/actualites/deux-vincent-deux-ordinations-deux-jesuites-temoignent>.

des participants arrivent en retard et très peu restent discuter après la messe. La difficulté à établir des relations stables se remarque jusque sur les tableaux d'affichage de répartition des responsabilités : à chaque étape de la cérémonie (lecture, etc.) sont associés un nom et celui de son remplaçant (qui découvre le jour même si le « titulaire » est présent ou absent). Lors d'une messe en septembre 2018, au moment de la distribution de la communion, deux femmes engagées dans l'allée centrale font demi-tour pour aller chercher leurs sacs laissés sur le banc et reprennent leur place dans la file des fidèles : l'église n'est donc pas appréhendée comme un lieu sécurisé. Plusieurs initiatives ont été tentées pour «retenir» les paroissiens en les invitant par exemple à prendre un verre de l'amitié à la fin de la messe – lors de la rentrée paroissiale en septembre 2018, ou après la messe commune avec la communauté polonaise en novembre 2018 – sans grand succès. Filip Pavilla, diacre de la paroisse, souligne les difficultés à « faire Église » :

Le public du samedi [soir, messe anticipée], c'est un public de consommateurs, le public du samedi on a tout fait ! Tout essayé pour les impliquer et on n'y arrive pas. Ils viennent là pour leur messe et point à la ligne, ils sont à l'heure, ils sont réguliers mais ne leur demandez rien, c'est un peu ça. Le public du dimanche... moi c'est une question que j'ai soulevée en EAP: «comment faire Église?» C'est une vraie question: comment rejoindre les gens dans ce qu'ils vivent, comment faire communauté ? (...) C'est très très difficile. On a l'impression les gens sont les uns à côté des autres⁵⁸.

Les solidarités, lorsqu'elles sont mentionnées, apparaissent davantage familiales que locales. Et le fait que l'Estrée se situe dans un quartier où l'on ne s'attarde pas et où les relations sociales sont empreintes d'une certaine retenue a eu une incidence directe sur la démarche ethnographique. La suggestion de «prendre un café dans le coin» est apparue incongrue, nos interlocuteurs nous faisant comprendre qu'ils n'avaient pas pour habitude de « traîner » dans le quartier. Et la difficulté à trouver un lieu de rendez-vous a été, à plusieurs reprises, un motif sérieux de refus d'entretien.

Saint-Denis apparaît plus généralement comme un choix contraint de lieu d'habitation: soit les personnes vivent en HLM et n'ont pas choisi cette ville, soit elles ont voulu accéder à la propriété et ont « choisi » cette ville accessible par métro parce que les prix de l'immobilier y restent relativement abordables. Une autre manière de mesurer le caractère déprécié du quartier est que l'on n'y reste pas : tous les dix ans, 50 % de la population du département se renouvelle⁵⁹. De retour à Saint-Denis en tant que prêtre retraité, dix-sept ans après avoir quitté cette ville, Robert Phalip constate: «Les gens que j'avais connus, plus là... c'est un *turn over* pas croyable»⁶⁰.

Cette absence d'ancrage territorial est associée à une forte mobilité géographique et religieuse. Les personnes rencontrées à Saint-Denis de l'Estrée ne fréquentent pas uniquement cette paroisse: d'autres lieux de culte, catholique et parfois protestant, sont régulièrement mentionnés, notamment Notre Dame de la Médaille miraculeuse rue du Bac, le Sacré cœur de Montmartre et les paroisses parisiennes qui sont confiées à des prêtres de l'Emmanuel, une communauté charismatique⁶¹. Les Antillais rencontrés ne sont pas particulièrement attachés à leur paroisse locale, celle proche de leur domicile :

⁵⁸ Entretien du 17 octobre 2018, Arcueil.

⁵⁹ Orientations missionnaires du diocèse de Saint-Denis-en-France 2015-2020.

⁶⁰ Entretien du 7 décembre 2018, salle paroissiale de Saint-Denis.

⁶¹ A Paris, les paroisses confiées à cette communauté charismatique sont: la Sainte-Trinité (9e arr.), Saint-Nicolas-des-Champs (3e arr.), Saint-Louis-d'Antin (près de la gare Saint-Lazare et des grands boulevards), Saint-Laurent (10e arr.) et, en Seine Saint-Denis, la paroisse de Bondy.

Ça fait longtemps [que je vais à l' Estrée] parce que comme j'habite à Villeneuve la Garenne le tram[way] me dépose à côté, ça m'arrange. Mais sinon je vais à Saint-Ouen, je vais à Saint-Denis Basilique, je vais dans Paris, mais je ne reste pas toujours dans la même église... J' aime cheminer à ma manière, je n' aime pas être trop dans un groupe⁶².

Je vais [à la messe] tous les dimanches, sauf à cause du travail [...] et puis dans la semaine, quand j'en ai envie, je pars sur Paris à la messe et me confesser aussi [...] Des fois quand je passe je vois une église, je me dis, tiens un jour pourquoi pas. Voilà, tout le monde connaît Montmartre tandis que les autres églises... ça m' est arrivé de partir en pèlerinage, d' églises en églises⁶³.

La capitale est décrite comme un espace social et spatial appréhendé à partir des stations de métro et des gares. En concentrant les grands magasins, les lieux de travail et les lieux de culte, Paris *intramuros* est ainsi associé à un ensemble de pratiques considérées comme banales ou quotidiennes comme se rendre au travail, faire ses courses ou aller dans une église à Paris. Deux raisons permettent de mieux comprendre ces mobilités religieuses et géographiques. Les transports en commun, leur efficacité et leur densité, constituent une opportunité illimitée de se déplacer librement et rendent ainsi un nombre impressionnant d' églises accessibles. Par comparaison, les Antillais regrettent, lors de leurs séjours aux Antilles, les horaires aléatoires de passage des bus pour pouvoir assister à la messe. Le moindre contrôle social et familial explique également cette forte mobilité religieuse en région parisienne. A partir d' une analyse des conflits en Guadeloupe, l' ethnologue Christiane Bougerol a mis en évidence la densité des relations sociales et l' importance du contrôle communautaire⁶⁴. Dans ce contexte, la migration en région parisienne peut être vécue comme un relâchement du contrôle familial et de voisinage. Janette souligne ainsi qu' elle n' aurait pas eu la même liberté si elle était restée aux Antilles : « En Martinique. (...) si tu es catholique et que tu rentres dans une autre église, oh mon Dieu ! tu as toute la Martinique sur ta tête ! »⁶⁵

Cette forte mobilité religieuse n' est pas propre à Saint-Denis de l' Estrée, même si la situation géographique de cette paroisse, dans un espace ségrégué et de relégation, accentue le sentiment de non-attachement à un territoire ou une paroisse locale. Du point de vue de la hiérarchie catholique, notamment des prêtres de l' aumônerie, cette mobilité explique une autre particularité: l' implication insuffisante des Antillais dans les paroisses locales, parfois abordée sous l' angle des difficultés d' intégration⁶⁶. L' expression de Pierre Lacroix, « des chrétiens sans domicile fixe »⁶⁷, résume cette forte mobilité religieuse des Antillais en région parisienne. En 1981, le prêtre notait que les lieux de culte catholiques les plus fréquentés par les Antillais sont de lieux de pèlerinage et des sanctuaires, en d' autres termes des « lieux de passage et non de participation » ; les Antillais sont également à la recherche de liturgies traditionnelles, de pratiques d' exorcisme et de demande de protection : « Cette série de remarques confirme que nombre d' entre nous, migrants antillais, pourtant catholiques, ne nous sentons pas partie prenante d' une communauté, de quartier ou de milieu, qui se réunit pour l' Eucharistie et

⁶² Entretien 30 octobre 2018.

⁶³ Entretien du 14 octobre 2018, MacDonald's de Saint-Denis.

⁶⁴ Bougerol (1997).

⁶⁵ Entretien du 30 octobre 2018, Saint Denis.

⁶⁶ En 1990, le père Marie-Sainte, alors archevêque de Fort-de-France, après avoir rencontré les responsables de l' aumônerie antillaise guyanaise à Paris constate: «L' isolement, le manque d' accueil souvent ressentis dans les églises à l' atmosphère différente de chez nous... Apparemment personne ne connaît personne, et les autres, déjà installés dans leurs communautés ont de la difficulté à nous comprendre et à nous intégrer» (*Alizés*, juillet-septembre 1990, p. 17).

⁶⁷ Revue *Alizés*, nov-décembre 1981, « Avec les chrétiens "sans domicile fixe" », p. 13-14.

s'efforce, même imparfaitement, de tisser des liens fraternels, de soutenir un engagement chrétien dans la vie »⁶⁸. Cette mobilité religieuse associée à une implication insuffisante dans les paroisses locales inquiète la hiérarchie ecclésiale parce qu'elle y voit une des raisons majeures de pratiques religieuses considérées comme problématiques.

4 Du « magico-religieux » au catholicisme populaire

Face à la fréquentation d'autres lieux de culte que l'Église catholique, la hiérarchie ecclésiale a élaboré une thématique, celle du « magico-religieux », afin de sensibiliser les Antillais catholiques au caractère peu orthodoxe de ces pratiques. Le « magico-religieux » – qui était le thème général de l'année 2019-2020 de l'ANAG – construit la spécificité antillaise sur un registre problématique en établissant une distinction entre « bons » et « mauvais » catholiques et en catégorisant les mauvaises pratiques dans le registre « culturel » – ou « traditionnel » – qu'il convient de réformer. Après avoir décrit les arguments utilisés pour condamner ces pratiques « magico-religieuses », qui s'inscrivent dans une histoire sociale et religieuse particulière, nous montrerons l'efficacité limitée du discours de la hiérarchie catholique. Ces circulations religieuses s'inscrivent en effet dans un ensemble de pratiques, que nous qualifions de « populaires », qui renvoie à un rapport particulier que les Antillais catholiques entretiennent vis-à-vis de l'institution ecclésiale.

Ces pratiques et croyances magico-religieuses renvoient, en premier lieu, à une compréhension des sacrements et rites catholiques qui sont recherchés pour leur efficacité immédiate de protection et d'exorcisme, indépendamment des intentions ou du cheminement personnel des croyants. Elles désignent également des pratiques condamnées par l'Église: lorsque les paroissiens recourent aux *gadedzafé* (guérisseurs traditionnels) ou aux pasteurs évangéliques considérés plus à même de répondre rapidement à leurs demandes. Ces pratiques « magico-religieuses » s'inscrivent dans une histoire spécifique que Philippe Delisle a mise en évidence: au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle, l'explosion de la pratique catholique après l'abolition de l'esclavage en 1848 allait de pair avec l'intégration de ces rites catholiques dans un univers saturé de peurs, de magie et de sorcellerie⁶⁹. Dans ce contexte, les demandes de protection sont nombreuses. Tout en condamnant les croyances magiques, les prêtres catholiques « encouragent involontairement l'assimilation des rites catholiques à des recettes magiques. Désireux de provoquer à tout prix des conversions, ils insistent sur l'efficacité immédiate des pratiques chrétiennes »⁷⁰. C'est également à partir des années 1850 que l'Église catholique de France encourage, en métropole et dans les colonies, les pratiques de dévotion et de procession mariales (ainsi que le recours aux chapelets, bougies et prières), associées à une Vierge Marie consolatrice et protectrice⁷¹.

Aujourd'hui, les pratiques des Antillais en Île-de-France se caractérisent toujours par une forte demande de bénédiction de personnes, d'objets religieux (le chapelet, la bible etc.) et du domicile. Les demandes d'exorcisme sont, quant à elles, habituellement prises en charge par l'ANAG (Pavilla, 2005). Les personnes rencontrées sont généralement peu disertes sur le sujet et évoquent plutôt les pratiques auxquelles elles ont dû participer enfants et adolescentes: le bain rituel de rentrée scolaire et avant les examens avec des herbes et des feuillages particuliers; le *gadedzafé* peut aussi être consulté lorsque l'enfant ne travaille plus à l'école, et plus largement

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Delisle (2000b), p. 258-259.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 263.

⁷¹ *Ibid.*, (2000b), p. 191-194.

«pour enlever les mauvaises choses»⁷². Le prêtre responsable de l'ANAG, directement confronté aux demandes des paroissiens, atteste de la permanence de ces pratiques et le regrette: «la bible ouverte comme un objet décoratif (...), la bénédiction des chapelets – c' est pas pour prier – le chapelet devient une sorte d'instrument qui est chargé d'une force protectrice qui va me protéger. À la Martinique le nombre de chapelets accrochés dans les rétroviseurs, mais c'est extraordinaire! dans les portes, les croix dans les fenêtres, on part dans des choses affolantes»⁷³. Porter sur soi des prières (écrites sur des feuilles soigneusement repliées et préalablement récitées) et des objets de dévotion catholiques, pour leurs pouvoirs protecteurs, semble demeurer fréquent comme l'illustrent les enseignements des prêtres et évêques antillais et les réactions que ces enseignements suscitent. Mais le clergé antillais contribue aussi à entretenir la confusion entre pratiques catholiques et «magico-religieuses» puisque tout en condamnant la fréquentation de lieux non-catholiques (« aller voir quelqu' un » « courir partout »), il continue à présenter les objets catholiques comme des objets potentiellement protecteurs indépendamment des intentions et dispositions c' est à dire du cheminement et de la « maturité spirituelle » de celui qui le porte. Lors d' une conférence à destination des Antillais d'Île-de-France intitulée «Protection, délivrance, guérison: qu'attendons-nous de Dieu?», Monseigneur Macaire, archevêque de Martinique, relate ainsi les pérégrinations d'un jeune homme qui, bien qu' ayant participé à une cérémonie vodou, n' a pas reçu « d' influence négative » parce qu' il avait sa bible dans sa poche : « Le fait d' avoir sur soi des objets saints, ce n'est pas magique mais parce que ces objets saints nous rappellent la protection de Dieu »⁷⁴.

Présentés de la sorte, les objets catholiques ont une efficacité telle qu'ils encouragent, en les protégeant, les circulations religieuses condamnées par l' Église. D' une manière générale, le clergé antillais de sensibilité charismatique présente une lecture binaire du monde social structuré autour de la dichotomie entre le bien et le mal. Face à la succession et à l' enchaînement de malheurs, l' archevêque rappelle au fidèle qu' il ne doit pas aller chercher une solution en consultant un *gadedzafé* ou en allant dans une église évangélique. Lorsque tout va mal, le clergé prône la confiance en Dieu – une confiance faite de patience et d'attente –, en d'autres termes une forme d'acceptation de la souffrance, renforçant une compréhension doloriste de la vie chrétienne décrite comme un « chemin de croix ». En soulignant la dépendance du fidèle à Dieu et dans une certaine mesure sa fragilité, le discours ecclésial ne fait qu' accroître le sentiment d'insécurité auquel sont confrontés les fidèles qui, pour y remédier, ont recours aux demandes de protection, y compris celles considérées comme magico-religieuses. De surcroît, en insistant à ce point sur les pratiques magico-religieuses qu'il faut éviter, la hiérarchie catholique ne fait que souligner la fréquence – et d'une certaine façon la relative banalité – de ces pratiques ; cette insistance a également pour conséquence de rappeler la position centrale du diable ou du malin – accusateur, menteur et tentateur – autour duquel tout un ensemble de mécanismes de résistance et de méfiance doit être sans cesse réactiver.

Les propos recueillis auprès des catholiques antillais ne reprennent qu' imparfaitement l'opposition entre religion et magie (ou superstition) et au niveau de l' autorité religieuse, celle entre le prêtre et le *gadedzafé*. Ces récits suggèrent au contraire des pratiques qui s'inscrivent dans un continuum: le *gadedzafé* utilise les prières, objets et terminologies de l'Église catholique et cette dernière, en insistant à ce point sur ce qui les différencie, renforce paradoxalement leur proximité. Au discours officiel de la hiérarchie ecclésiale insistant sur la dichotomie entre le bien et du mal s'oppose, chez les membres d'Église, une multitude de pratiques et d'interprétations insérées dans un ensemble dense et mobile de relations sociales.

⁷² Entretiens des 30 octobre 2018 et 18 janvier 2019, Saint-Denis.

⁷³ Entretien du 30 novembre 2018, Pantin.

⁷⁴ 11 novembre 2018, Saint-Sulpice, Paris.

Les travaux de Chritiane Bougerol sur les conflits aux Antilles confirment la compréhension largement partagée selon laquelle le *gadedzafé* a un don qui vient de Dieu⁷⁵ rendant pour le moins difficile le travail de distinction entre ce qui relèverait du catholicisme et de la magie/sorcellerie. Philippe Chanson décrit ainsi les croyances et pratiques magico-religieuses aux Antilles comme étant « non institutionnalisées, cachées ou glissées sous le catholicisme obligé. (...) ce type de croyances peut être défini telle une sorte de spiritualité ambiante masquée, “oblique”, à la fois individualisée, privatisée tout en étant populairement partagée »⁷⁶. L’expression de « christianisme magique » permet de rendre compte à quel point le catholicisme et les pratiques magico-religieuses participent d’un même univers de sens et de pratiques⁷⁷.

Pour délégitimer ces pratiques magico-religieuses, la hiérarchie antillaise mobilise le registre de la tradition comme référent négatif. La tradition sert à décrire des pratiques répétitives et dépourvues de sens qui risquent, de ce fait, d’entraîner le croyant vers des pratiques qui ne sont plus tout à fait catholiques. Or la tradition est également considérée comme le lieu par excellence de la socialisation religieuse familiale et de la transmission intergénérationnelle comme le rappelle Danièle Hervieu-Léger dans *La religion pour mémoire* (1993). En d’autres termes, condamner ce qui est perçu comme « traditionnel » interroge directement les modalités d’apprentissage et d’enseignement catholiques au sein de la famille. Lors d’une rencontre organisée par l’aumônerie en février 2019 à Paris, le prêtre Marcel Crépin regrette que les Antillais continuent à faire la prière de la sainte croix – une prière écrite qu’on porte sur soi – sans parvenir entièrement à convaincre l’assistance d’abandonner cette pratique. Une femme dans le public intervient vigoureusement : « J’ai mon père qui a 90 ans, depuis que j’ai souvenir, il ne va pas à l’église mais il dit “J’ai ma prière sur moi”, il y croit... comme une magie c’est comme ça... » ; et Marcel Crépin de conclure : « On n’est pas dans l’accusation parce que c’est notre héritage malheureusement c’est lié... »

En répétant que la religion transmise, celle qu’ils croyaient être la vraie, serait en fait une religion pas tout à fait catholique les propos du prêtre génèrent un sentiment d’incertitude, vis-à-vis de leur propre foi et de celle de leurs parents, d’autant plus fort que le périmètre des pratiques non-orthodoxes n’est pas clairement identifié. Et lorsque Marcel Crépin interpelle à plusieurs reprises des membres de l’assemblée en leur demandant « Est-ce que dans un mois je vais apprendre que tu es parti ailleurs ? », la frontière entre charismatiques catholiques et évangéliques apparaît particulièrement fragile⁷⁸. Le mouvement charismatique, qui peut être vu à bien des égards comme « une riposte catholique » aux églises évangéliques et pentecôtistes⁷⁹ peut aussi être analysé comme un puissant diffuseur des idées et courants pentecôtistes au sein du catholicisme. Ce mouvement contribue à euphémiser la frontière entre charismatiques catholiques et évangéliques/pentecôtistes et, dans le même temps, à créer une distance parfois infranchissable au sein de l’Église catholique entre charismatiques et non charismatiques. A titre d’exemple, des prêtres métropolitains du diocèse de Saint-Denis savent parfois que leurs fidèles fréquentent d’autres lieux de culte sans toujours établir de différence très claire entre charismatiques catholiques et évangéliques protestants.

⁷⁵ Bougerol (1997), p. 134.

⁷⁶ Chanson (2009) p.29.

⁷⁷ Ibid., p.31

⁷⁸ L’usage du registre de la tradition pour condamner des pratiques dépourvues de sens est en effet ici très proche de celui tenu par les pasteurs évangéliques notamment pentecôtistes, à la différence près que ces derniers incluent dans les pratiques « traditionnelles » condamnables des pratiques catholiques comme l’usage d’objets de dévotion, des statues et les prières à la Vierge Marie.

⁷⁹ Aubourg (2014).

Ces circulations religieuses traduisent en définitive un rapport particulier à l'institution ecclésiale, fait de méfiance et de mise à distance. Elles permettent en effet aux fidèles de pratiquer un « comparatisme ordinaire »⁸⁰ entre différentes Églises chrétiennes (catholique et évangéliques), questionnant ainsi le caractère absolu des dogmes et pratiques de l'Église catholique. Chez les fidèles, ce travail de comparaison et de questionnement participe plus largement d'une relativisation et d'une mise à distance de certaines prescriptions de l'Église, particulièrement visible en matière de vie conjugale et de morale sexuelle. En effet les familles et couples antillais ne se conforment que rarement aux injonctions catholiques (couple hétérosexuel marié avec enfants, indissolubilité du mariage) et la diversité des configurations familiales n'apparaît pas comme une source de culpabilité ni un frein à la pratique catholique, notamment la participation à la communion (Malogne-Fer, à paraître). Ces circulations religieuses ou « butinages » sont donc aussi, du point de vue des pratiquants, un moyen de s'affranchir des prescriptions de l'institution religieuse⁸¹.

5 Conclusion

A partir de l'exemple des Antillais catholiques de la région parisienne, il s'agit d'analyser comment les Antillais vivent leurs expériences religieuses et migratoires et parallèlement comment l'Église catholique accompagne ces Antillais. Si l'Église reconnaît des manières de croire et de pratiquer spécifiquement antillaises, cette reconnaissance ambivalente s'est traduite par l'établissement d'une aumônerie qui n'a pas vocation à devenir une paroisse antillaise mais à aider les Antillais, à travers la fréquentation de ce « lieu de ressource », à s'insérer et s'engager dans leurs paroisses locales respectives. Cette configuration justifiée par l'ancienneté de la citoyenneté française des Antillais et surtout par le peu de place et de valeur accordées au créole dans les cérémonies catholiques n'est pas remise en cause par les catholiques antillais rencontrés qui refusent tout risque « d'enfermement communautaire » et perçoivent l'espace religieux comme une occasion de mise à distance des assignations identitaires.

Pour autant cette dispersion dans les paroisses franciliennes se traduit, dans certaines paroisses comme celles de Saint-Denis, par un non-attachement à la paroisse locale et un non-engagement dans la communauté ecclésiale qui va de pair avec une forte mobilité religieuse. La fréquentation d'autres lieux de culte catholiques, charismatiques ou évangéliques est moins vue par l'institution comme un défaut de structuration des activités catholiques en direction des Antillais que comme une spécificité culturelle appréhendée sous le vocable des « pratiques magico-religieuses ». Or ces pratiques qualifiées de problématiques par l'institution – qui mobilise ici le registre culturaliste – ne sont pas spécifiques aux Antillais (bien que ces derniers soient particulièrement actifs dans ces mobilités religieuses), comme le montrent les nombreux travaux en sciences sociales des religions sur le catholicisme populaire.

Cette étude de cas permet ainsi de mieux comprendre l'imbrication des rapports sociaux de classe et de « race » dans les rapports de pouvoir entre la hiérarchie et les fidèles et la place ambivalente des Antillais catholiques au sein de l'Église. L'approche culturaliste privilégiée par la hiérarchie prend sens dans le cadre d'une structuration interne de l'Église qui reconnaît – au moins ponctuellement à travers les activités de l'ANAG – des spécificités antillaises en termes de pratiques et croyances religieuses. Si l'approche culturaliste permet au clergé de s'adresser potentiellement à l'ensemble des croyants antillais quelle que soit leur catégorie sociale, la mise

⁸⁰ Vidal (2012).

⁸¹ Soares (2009), p. 23.

en avant d'une spécificité culturelle fonctionne également comme une euphémisation des hiérarchies sociales et occulte ce qui fait la force de ces pratiques populaires, qui ne prennent sens que dans le cadre de relations de pouvoir au sein de l'Église entre la hiérarchie et les fidèles. Du point de vue des croyants antillais, les pratiques populaires, qui s'inscrivent dans des rapports sociaux imbriqués de «race» et de classe, se caractérisent avant tout par une mise à distance du contrôle ecclésial. Ces pratiques populaires soulignent ainsi le dynamisme des Antillais en termes de réinterprétations et réappropriations des normes et doctrines officielles de l'Église, que cette dernière a d'autant plus de mal à circonscrire que les Antillais, dispersés dans l'ensemble des paroisses de la région parisienne, font preuve d'une grande mobilité géographique et parfois religieuse.

Bibliographie

Aubourg, Valérie. (2014). *Christianismes charismatiques à l'île de La Réunion*, Paris, Karthala.

Bougerol, Christiane. (1997). *Une ethnographie des conflits aux Antilles. Jalousie, commérages, sorcellerie*, Paris, puf.

Célestine, Audrey. (2018). *La fabrique des identités. L'encadrement politique des minorités caribéennes à Paris et New York*, Paris, Karthala.

Chanson, Philippe. (2009). Le magico-religieux créole comme expression du métissage thérapeutique et culturel aux Antilles. *Histoire et missions chrétiennes*, 2009/4 n° 12, p. 27-51.

Chivallon, Christine. (2000). La diaspora antillaise au Royaume-Uni et le religieux. Appropriation d'un espace symbolique et reformulations des identités urbaines, *Espace géographique* tome 29, n°4, p. 315-328.

Condon, Stéphanie. (2004). Pratiques et transmission des créoles antillais dans la « troisième île ». *Espace, populations, sociétés* n°2004/2, p. 293-305.

Condon, Stéphanie. (2008). Travail et genre dans l'histoire des migrations antillaises, *Travail, genre et sociétés*, 2008/2 n°20, p. 67-86.

Conférence des évêques de France, (2016). *Foi et cultures, une relation vitale. La catholicité de l'Église à l'épreuve des migrants*, documents épiscopat publié par le secrétariat général de la cef, n°3/2016, Paris.

Delisle, Philippe. (2000). Les catholiques antillais en France métropolitaine. Tentation de repli et essai de dialogue. In : Marc Spindler et Annie Lenoble-Bart (dir.), *Chrétiens d'outre-mer en Europe. Un autre visage de l'immigration*, Paris, Karthala, p. 133-143.

Delisle, Philippe. (2000b). *Histoire religieuse des Antilles et de la Guyane françaises. Des chrétientés sous les tropiques ? 1815-1911*. Paris, Karthala.

Escafré-Dublet, Angéline et Simon, Patrick. (2014). Une citoyenneté controversée : descendants d'immigrés et imaginaire national. In : Marie Poinsoot et Serge Weber (dir.), *Migrations et mutations de la société française : l'état des savoirs*, p. 248-256.

Haddad, Marine. (2018), Des femmes noires dans des institutions de soin : quels récits des frontières ethno-raciales ?, *Les Mondes du travail*, 21, p. 47-57.

Hervieu-Léger, Danièle. (1993). *La religion pour mémoire*. Paris, éditions du Cerf.

Insee Première, n°1389 février 2012, 365,000 *Dominiens vivent en métropole*.

Lacroix, Pierre. (1984). La migration antillaise. *Cahiers de la pastorale des migrants*, n°18-19.

Lacroix, Pierre. (2001). Alizés au fil de la migration antillaise et guyanaise. *Dossier spécial 50 ans d'Alizés*, février 2001, p. 4-7.

Malogne-Fer, Gwendoline. [à paraître]. « Le paradigme de la sécularisation à l'épreuve du terrain. Catholicisme et normes de genre parmi les Antillais en région parisienne ». In : Gabrielle Angey, Yannick Fer, Juliette Galonnier (dir.), *Sociologie critique des religions*, Éditions ENS Lyon.

Marie, Claude-Valentin. (2002). Les Antillais en France : une nouvelle donne, *Hommes et Migrations*, n° 1237 mai-juin 2002, p. 26-39.

Marie, Claude-Valentin. (2014). Des «nés» aux «originaires» DOM en Métropole: les effets de cinquante ans d'une politique publique ininterrompue d'émigration, *Informations sociales*, 2014/6, n°186, p. 40-48.

Mazouz, Sarah. (2017). *La République et ses autres. Politique de l'altérité dans la France des années 2000*. ENS Lyon.

Pattieu, Sylvain. (2016). Un traitement spécifique des migrations d'outre-mer: le Bumidom (1963-1982) et ses ambiguïtés, *Politix*, n°116, p. 81-113.

Paugam, Serge. (dir.), (2014). *L'intégration inégale. Force, fragilité et rupture des liens sociaux*, Paris, Puf.

Pavilla, Jacqueline. (2005). *L'aumônerie Antilles-Guyane. De l'accueil à la thérapie*, Mémoire pour le desu pratiques cliniques avec les familles migrantes, Université Paris viii Centre Devereux.

Sayad, Abdelmalek. (1999). *La double absence. Des illusions de l'émigré aux souffrances de l'immigré*. Paris, Seuil.

Soares, Edio. (2009). *Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*, Paris & Genève Karthala & Institut de hautes études internationales et du développement.

Vidal, Dominique. (2012). Comparer le comparatisme ordinaire. *Terrains & Travaux*, n°21, p. 55-73.