



HAL
open science

Entre malaise et rédemption: l'Église Catholique à l'île Maurice à l'aube du XXIe siècle

Jocelyn Chan Low

► **To cite this version:**

Jocelyn Chan Low. Entre malaise et rédemption: l'Église Catholique à l'île Maurice à l'aube du XXIe siècle. *Revue historique des Mascareignes*, 2002, *Chrétientés australes du 18e siècle à nos jours*, 03, pp.207-215. hal-03454016

HAL Id: hal-03454016

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-03454016v1>

Submitted on 29 Nov 2021

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.

Entre malaise et rédemption : l'Église Catholique à l'île Maurice à l'aube du XXI^e siècle

Jocelyn Chan Low

En ce début du III^e millénaire, l'Église Catholique apparaît comme l'une des plus puissantes institutions religieuses du pays. Représentant 28 % de la population au dernier recensement (1990) ^[1], solidement implantée dans le milieu populaire créole, elle s'est résolument établie au sein des bourgeoisies franco-mauricienne et sino-mauricienne et, à travers la mission catholique indienne, atteint une section des indo-mauriciens. À Rodrigues, l'Église catholique est en situation de quasi monopole religieux. ^[2]

En outre, partenaire privilégié de l'État dans le secteur éducatif, elle est d'une influence considérable dans ce secteur étroitement associé à la mobilité sociale dans le pays. Cette vitalité de l'Église catholique tient tout d'abord à la qualité de son clergé, composé en majeure partie de prêtres mauriciens dont certains, plus particulièrement ceux issus de la bourgeoisie franco-mauricienne, disposant de fortunes personnelles conséquentes, ont poursuivi de longues formations scientifiques et théologiques. Forte de ses capacités intellectuelles et de son autorité morale, l'Église peut se permettre d'intervenir formellement à travers mandements de carême et autres lettres pastorales dans le débat national autour des grands enjeux politiques, économiques et sociaux de la République de Maurice, notamment en faveur de la justice sociale, de l'élargissement du champ démocratique et contre toute atteinte aux droits humains ^[3] : en effet elle s'est élevée contre l'instauration de l'état d'urgence dans les années 70 et en 1984, contre la loi-baillon sur la presse (le Newspaper & Periodicals Bill).

[1] *Housing and Population Census of Mauritius*, vol. II, p. 84-85.

[2] Barat C, Carayol M. et Chaudenson R., *Rodrigues, la Cendrillon des Mascareignes*, 1985, p. 24.

[3] Diocèse de Port Louis, *Cardinal Margéot, Évêque de Port Louis*, 1969-1993, 1993, p. 49-51.

Il n'est guère surprenant que, dans la période post-indépendance, cette vitalité de l'Église catholique mauricienne fut reconnue par le Vatican d'abord à travers la béatification du Père Laval en 1979 et ensuite à travers l'élévation du premier évêque mauricien, Jean Margéot, au rang de cardinal en 1988.

Cependant cette vitalité de l'Église mauricienne découle d'une histoire ambiguë et controversée. L'Église catholique a longtemps exercé un monopole religieux étroitement lié à la justification du système esclavagiste. Certes, elle ne décolle véritablement qu'après l'abolition de l'esclavage et au moment où la société mauricienne se restructure avec l'arrivée massive des engagés indiens. Mais, si dans une colonie britannique elle put résister aux assauts des missionnaires anglicans, ce fut principalement parce qu'elle fut étroitement liée au processus de construction identitaire de l'oligarchie franco-mauricienne. L'étude des correspondances des gouverneurs britanniques des années 1840 révèle clairement le lien étroit entre catholicisme et défense de la langue et de la culture française.

De même, comme le souligne Didier Colson, au XIX^e siècle l'Église catholique participa activement à la justification morale de la mise en place d'une véritable hégémonie politique, économique, sociale et culturelle d'une élite minoritaire franco-mauricienne sur l'ensemble de la société insulaire. La mission civilisatrice fut la justification morale de cet ordre colonial post-esclavagiste. Et le processus de civilisation passait nécessairement par la christianisation ^[4].

Il est vrai que dans la période de l'après-guerre, cet édifice colonial fut ébranlé par le processus de démocratisation et de décolonisation, suite à l'émergence du « mass politics », des revendications de l'intelligentsia indo-mauricienne et des développements politiques et économiques au niveau international. Et comme le souligne une étude sur l'inter-ethnicité et la politique à l'île Maurice ^[5], la vision des hindous dans le champ politique a toujours été extrêmement historicisée, organisée autour d'un sentiment de la nécessité d'une légitime restitution de leur rôle dans la société mauricienne après une longue série de privations au niveau de leurs droits civiques et politiques et le mépris de leur culture et de leur religion dans une île où la culture dominante d'origine judéo-chrétienne imposait une vision manichéenne d'un monde divisé entre chrétiens et païens. Comme le souligne Benedict Burton, une conséquence durable du système de l'engagisme tel qu'il a fonctionné à l'île Maurice a été un lourd héritage de méfiance et d'antipathie entre Franco-Mauriciens et Indo-Mauriciens. ^[6]

Dans ce contexte il était inévitable que l'Église fut l'objet de critiques acerbes lors du processus de démocratisation et de décolonisation d'autant plus que les conservateurs, tel Noël Marrier d'Unienville, (NMU de son nom de plume) n'hésitaient pas à présenter le débat politique sous forme d'un conflit entre l'Occident civilisé et chrétien et l'Orient « barbare » souvent associé au communisme. L'Église, de par ses prises de position (par exemple la lettre pastorale de Mgr Liston sur le communisme en 1954 au beau milieu de l'hystérie anticommuniste de NMU ^[7] ou à

[4] Colson Didier, *Les approches de la pratique missionnaire catholique à l'île Maurice (1840-1895)*, thèse de doctorat, Institut Toulouse, 1980, p. 199.

[5] Lau Thi Kengt, *Inter-ethnicité et politique à l'île Maurice*, 1991, L'harmattan p. 88-89.

[6] Burton Benedict, *Indians in a plural society*, 1961, p. 23.

[7] Nagapen Amédée, *Histoire de l'Église Isle de France - Ile Maurice : 1721-1968*, 1996, p. 1966.

l'ouverture de la campagne contre le planning familial en 1961 au moment même où s'ouvrait le débat sur l'indépendance, pouvait donner la perception qu'elle se rangeait du côté des conservateurs. ^[8]

Cependant, l'Église catholique sortira indemne de ce processus de démocratisation et de décolonisation non seulement en raison du souci des autorités britanniques de maintenir un équilibre entre les « minority rights » et le « majority rule » mais aussi parce que la démocratisation des structures politiques devait aboutir à un « New Deal », un concordat tacite entre la bourgeoisie historique franco-mauricienne et la bourgeoisie d'État indo-mauricienne sur un strict partage du pouvoir, secteur économique/secteur privé et secteur étatique sur une base ethnique. ^[9] Et les privilèges de l'Église, notamment ses assises dans le secteur éducatif, furent consacrés dans la constitution de 1968. Il n'est pas étonnant, que le 12 mars 1968 ce fut Mgr Margéot qui célébra l'indépendance par une messe de réconciliation à la Cathédrale St Louis.

Certes, dans l'île Maurice post-coloniale, les relations entre l'Église et les groupes socio-politiques et culturels non-chrétiens n'ont pas toujours été harmonieuses, notamment en raison de divergences au sujet du recrutement du personnel, des admissions aux écoles et du traitement même accordé aux écoles confessionnelles. ^[10] De plus, la création d'un système ethnicisé ne pouvait que susciter des divisions au sein de la communauté majoritaire. Grande alors est la tentation de ramener l'unité au sein du groupe majoritaire en ciblant l'Église, les écoles confessionnelles et l'industrie sucrière. ^[11] Cependant l'Église catholique semble immunisée face à ce discours politique qui a tendance plutôt à resserrer les liens au sein de la famille catholique, à l'instar de l'affaire Diard en 1986. ^[12]

Mais ce qui caractérise la situation actuelle, c'est que, pour la première fois de son histoire, l'Église est interpellée de l'intérieur au niveau de ses structures et au niveau de sa pastorale. Car la vitalité apparente de l'Église catholique ne saurait masquer un malaise grandissant. À l'origine tout d'abord il y a le constat de l'inefficacité de sa pastorale dans les milieux populaires créoles. À la suite d'une soudaine résurgence de religiosité populaire, une étude anthropologique démarra en 1993 à l'initiative de Mgr M. Piat, sous la direction du Père Zimmerman avec la collaboration de l'anthropologue Eric de Rosny et avec l'assistance de collaborateurs et d'informateurs issus du milieu créole populaire. ^[13] L'étude révéla les dysfonctionnements entre catholicisme et religion populaire, l'immense fossé entre la religion vécue et la religion prêchée et conclut à l'existence parmi la population créole d'une religion autonome. En effet l'inventaire du comportement religieux en

[8] Chan Low LJ, *The debate on Independence: First phase (1954-1963)*, conférence on "Transfer of power and decolonisation process: The Mauritian experience, Mahatma Gandhi Institute".

[9] Chan Low LJ, *Democratising politics in a smaller, plural territory*, Conférence on British Legacy, Mahatma Gandhi Institute, 1997.

[10] Nagapen A, op cit p. 204.

[11] Chan Low LJ, *Une perspective historique du processus de construction identitaire à l'île Maurice en séminaire sur l'interculturalité dans la zone indioocéanique: Bilans et perspectives*, Université de La Réunion/ Chaire Unesco, 2000, p. 36.

[12] Le Père Diard, prêtre français, fut expulsé du territoire mauricien pour avoir dénoncé les conditions de travail dans la zone franche. Lors du rassemblement de solidarité envers ce prêtre ouvrieriste on nota la présence de barons sucriers et des patrons de la zone franche. Voir Eriksen TH, *Communicating Cultural differences and identity: Ethnicity and Nationalism in Mauritius*, p. 87-88.

[13] Centre d'accueil Saint Michel/Pont Praslin, *Mo pas croire dans ca banne z'affaires là mais le mal existe*, 1995, p. 2.

milieu populaire montra que si la plupart des actes religieux, qui se multiplient et s'intensifient lors des naissances, premières communions, mariages, maladies, et mortalités, sont d'inspiration chrétienne, par contre d'autres sont empruntés d'autres cultes religieux présents dans l'île, issus de l'hindouisme et de l'islam. Mais ces pratiques sont souvent vécues de manière clandestine, en marge de l'Église. Et l'explication principale tient du postulat que le mal existe. Comme l'écrit Alain Romaine dans son étude sur l'accompagnement pastoral de Créoles dans le contexte de la religion populaire, « *cette formule péremptoire hante les 500 récits compilés dans le rapport* », ^[14] et renvoie à une croyance fondamentale selon laquelle tout bonheur humain (santé, relation conjugale ou familiale, promotion sociale) est constamment menacé par la méchanceté d'un semblable. Le malheur n'est pas le fruit du hasard. Il est le résultat de quelqu'un qui utilise les forces maléfiqes pour nuire. Dès lors, dans le contexte de la religion populaire, il convient d'identifier l'auteur du mal, de le conjurer avec des rites de prière, quelquefois en utilisant une tierce personne qui peut être un traiteur, un longaniste (sorcier) ou prêtre tamoul (poussari) et renvoyer la « méchanceté » à l'auteur.

Dans le cadre de cette religion - recours contre le mal, la figure de Dieu apparaît comme le juge du ciel, redouté et redoutable, capable d'identifier le faiseur de méchanceté. L'image de Dieu le Père provient ainsi de l'imagerie chrétienne des siècles passés. À ses côtés, on retrouve les saints dont le saint Esprit, saint Georges, saint Michel, saint Antoine de Padoue qu'on invoque pour combattre les esprits et les saints équivoques qui collaborent avec le diable ou le mal. L'étude révèle que Jésus, Dieu d'amour et du salut éternel, est le grand absent de la dévotion populaire à l'exception de celle des groupes charismatiques. ^[15]

Elle démontra aussi que ces pratiques qui, à première vue, peuvent apparaître disparates, possèdent une cohérence interne articulée autour du couple menace-recours. Mais ce système religieux autonome n'est guère inspiré dans son fond par une dynamique chrétienne en dépit des références au christianisme et malgré le fait que certains de ses rites se déroulent dans des sanctuaires chrétiens. Les acteurs du salut sont soit absents soit subversivement intégrés dans un paysage qui leur assigne des rôles contraires aux données de la révélation chrétienne. Alain Romaine souligne que cette vision religieuse vise surtout la recherche d'un salut temporel sans référence à la promesse d'un salut éternel. « *L'Église locale pensait pouvoir au fil des temps, à travers une pastorale d'encadrement du milieu créole, englober et digérer ce qu'elle considérait comme les vestiges de religions traditionnelles des esclaves. Mais en fait c'est elle qui se retrouve enserrée et instrumentalisée* ». ^[16] Dès lors, souligne Alain Romaine, elle est vivement interpellée pour trouver des pistes en vue d'un renouvellement de sa pastorale. ^[17]

Ce renouvellement se devait de prendre en ligne de compte le portrait anthropologique que l'étude dresse du Créole mauricien : celui d'un être qui se sent constamment menacé par des forces invisibles. ^[18] Cette angoisse existentielle découle

[14] Romaine A, *L'accompagnement pastoral de Créoles (Ile Maurice) dans le contexte de la religion populaire*, Mémoire de DES Institut International de Catechèse et pastorale, 1999, p. 31.

[15] *Mo pas croire...* p. 110.

[16] Romaine A, *Les comportements religieux en monde populaire créole – l'île Maurice présentation d'une étude anthropologique*, 2000, p. 8.

[17] Romaine A, *ibid.*

[18] *Mo pas croire...*, p. 125.

tout d'abord de la précarité matérielle d'une grande partie de la population créole mais aussi des séquelles de l'esclavage et de la marginalisation des ex-esclaves dans la société post-esclavagiste. De même, la vision pessimiste du monde qui caractérise la religion populaire où l'attente d'un avenir occupe une place fort restreinte, n'est pas surprenante dans un milieu où peu de personnes réalisent vraiment leurs ambitions sociales. ^[19]

Cette désespérance est associée dans le milieu populaire créole à un cri : « *Nou l'église pas finn donn nous* » ^[20]: « *Nou l'Eglise* » (notre église) parce que l'Église représente non seulement un réservoir de recours indispensables pour affronter l'existence mais aussi une réserve de sacralité qui fournit l'essentiel des rites identitaires, qui permet de se différencier des autres ethnies présentes dans l'île. « *Pas finn donne nou* » (*ne nous a rien donné*), parce que l'Église n'a pas su dégager une stratégie « *d'empowerment* » des créoles à l'opposé des organisations religieuses d'autres groupes ethniques.

Ce cri fut le leitmotiv du discours du « malaise créole ». L'émergence du discours du malaise créole dans les années 80-90 est un sujet complexe que nous avons traité ailleurs. ^[21] En bref, ce discours découle d'une perception d'exclusion et de marginalisation dans la nouvelle société industrielle qui se met en place dans les années 80. Dans un contexte de globalisation marqué par l'ultra-libéralisme économique, où le développement se fait au détriment du social, où la modernisation affecte sensiblement les secteurs d'emploi traditionnellement réservés aux ouvriers et artisans créoles tel le secteur de la manutention où le vrac remplace les dockers, ou encore le secteur sucrier où la centralisation affecte les artisans, et où l'émergence des « *job contractors* » diminue le statut de l'ouvrier créole, et dans un contexte politique marqué par l'abandon de la lutte des classes par le MMM et le retour de « *l'ethnic politics* » après la cassure de 1983, dans un contexte culturel marqué par le recul du slogan « *enn sel lepep enn sel nasyon* » en faveur de la nation arc en ciel, et du multiculturalisme, la communauté créole va enclencher un processus d'auto-redéfinition au sein de la société mauricienne, afin de se construire une identité ethnique séparée. Les années 80-90 constituent un véritable « *defining moment* » de la communauté créole, le moment où l'on vit émerger pour la première fois dans l'histoire du pays un(e) « *black consciousness* » authentique avec ses chanteurs tels que Kaya, Ras Natty Baby, et autres seggaemen issus du milieu populaire créole.

Comme le soulignent les situationnistes, la mobilisation ethnique est souvent la réponse d'un groupe donné à une situation où il se sent exclu et en danger.

Dans cette situation, il tente de se forger une nouvelle identité à travers une réappropriation de son passé, à travers une redéfinition de sa culture, le plus souvent en empruntant ses modèles au groupe qu'il considère comme le groupe dominant. ^[22]

Or, à l'île Maurice, l'ethnicité est intimement lié au religieux. La constitution de l'île Maurice définit deux groupes à partir de l'appartenance religieuse

[19] *Ibid.* p. 118.

[20] *Mo pas croire*,... p. 125.

[21] Chan Low LJ, "Les séquelles de l'esclavage dans l'île Maurice contemporaine : une perspective historique du malaise créole" in Rakoto I, *La Route des esclaves. Système servile et traite dans l'Est malgache*, L'Harmattan, 2001, p. 281-314. Voir aussi Chan Low LJ et Reddi S (2001): "Malaise Créole : Towards a new ethnic identity" in Nirsimloo-Gayan S, éd., *Towards the Making of a multi-cultural society*, 2001.

[22] Brown D, *Ethnic Revival : Perspectives on State and Society in Third World*, Quarterly, Vol II, n° 41? 1989, p. 1-17.

(les Hindous et les Musulmans). En outre, chez la communauté majoritaire hindoue, les référents identitaires restent l'appartenance à des « fédérations » de temples qui, depuis l'octroi des subsides de l'État en 1962, sont organisées sur une base linguistique ou sur une base de caste-fédérations qui sont perçues comme de puissants lobbys auprès du pouvoir politique.

À cela, il faut ajouter que la communauté créole, issue de tous les métissages, reste une communauté traversée par de grandes divisions internes: l'Église demeure le seul élément fédérateur. Dans ce processus de construction identitaire il était inévitable que l'Église fût interpellée.

Et elle le fut à l'intérieur même de ses structures. Tout d'abord, l'Église de l'île Maurice indépendante sous l'éclairage de Vatican II avait introduit des changements qui amenèrent une participation plus active des laïcs tant sur le plan paroissial que sur le plan diocésain. Une des idées fortes de l'enseignement du Cardinal Jean Margéot a été le renouvellement des paroisses à travers les communautés ecclésiales de base.^[23] Et ces comités de quartiers se recrutent majoritairement dans les milieux ouvriers créoles.

Plus important fut le changement sociologique qui s'est opéré dans le clergé mauricien. La crise des vocations dans la communauté franco-mauricienne, ajoutée à l'accès des Créoles à l'éducation secondaire parce que dorénavant gratuite, a amené le recrutement de prêtres créoles tel Jocelyn Grégoire, issu d'un milieu ouvrier modeste.

Plus de la moitié du clergé est aujourd'hui d'origine créole. Mais les instances de décision au niveau diocésain restent solidement aux mains d'une hiérarchie issue principalement de la communauté franco-mauricienne. La cause des prêtres créoles, c'est tout d'abord la réclamation d'une plus grande représentation dans les instances dirigeantes de l'Église.^[24]

Mais cette demande se trouve étroitement associée à la revendication d'un changement d'orientation de la mission de l'Église catholique à l'île Maurice. En contact permanent avec un milieu où les échecs scolaires ne se comptent plus, où la misère et la désespérance sont le lot quotidien, ces prêtres, issus de milieu ouvrier, interpellent l'Église en faveur d'un changement radical de sa mission à l'île Maurice.

Ce fut le Père Roger Cerveaux qui au cours d'une conférence publique organisée par « L'Organisation des Créoles afro-Mauriciens » à Grand Gaube, village de pêcheurs, à la veille de l'anniversaire de l'abolition de l'esclavage, inventa le slogan explosif du « malaise créole ». Le Père Cerveaux déclarait sans ambiguïté: « *L'Église ne doit pas craindre d'aborder les problèmes auxquels est confronté le Créole. Si nous jetons un regard objectif sur l'Histoire, nous constatons que l'Église a favorisé les riches. Je crois qu'il est grand temps pour les autorités de rétablir le dialogue avec ses enfants pauvres* ». ^[25]

[23] Nagapen A, op cit., p. 200.

[24] 5 Plus, 6 Septembre 2000.

[25] L'Express, 1 février 1993. Voir aussi Benoit, "Les séquelles de l'esclavage: Le malaise créole" in Rakoto I, éd., *L'esclavage à Madagascar. Aspects historiques et résurgences contemporaines*, 1997, p. 400-414.

En outre, le Père Cervaux condamnait le mutisme dans lequel l'Église s'était confinée devant les demandes fondamentales de la communauté créole et suggérait un recentrage du projet éducatif de l'Église Catholique, qui jusque-là, ne favorisait qu'un groupe exclusif. De même, l'Église se devait de soutenir les Créoles dans leur émancipation politique et économique.

Comme l'écrit Monseigneur Nagapen « *cette détonation envoya des ondes de choc au sein même de la vie ecclésiale et produisit un frémissement prolongé dans le clergé autant que chez les fidèles* ». ^[26]

Dans le débat qui s'ensuivit, il y eut des remises en question non seulement de l'histoire de l'Église mais aussi de son fonctionnement et de sa pastorale. Des critiques furent émises à l'effet que l'Église avait contribué à maintenir les Créoles dans une situation de dépendance en privilégiant davantage les élites. Il y eut aussi de pressantes demandes afin que les Créoles, largement majoritaires au sein de l'Église, fussent appelés à participer davantage aux instances de décision de l'Église et que l'Église cherche un nouveau style, loin des modèles européens, plus proche de la culture créole et qui tienne compte en particulier des éléments tels que le sens de la fête, la joie, le rythme et les différentes sensibilités véhiculées par la langue créole. Et finalement l'Église fut invitée à prendre le leadership social, voire politique, de la communauté créole afin d'aider celle-ci à trouver une place plus honorable dans la société mauricienne. ^[27]

La réponse de la hiérarchie de l'Église est contenue dans la lettre pastorale d'octobre 1993 de Mgr Maurice Piat, « *Réflexions sur le malaise créole* ». D'emblée, le nouvel évêque, après avoir tenté de cerner les contours du malaise créole, confirmait l'incapacité de l'Église à prendre le leadership social et politique de cette communauté afin de la faire sortir de l'exclusion. Cette incapacité selon Mgr Piat, découle tout d'abord du caractère pluriel de l'Église catholique à Maurice où l'on retrouve à côté des Créoles, un groupe de culture française, un autre de culture tamoule et un autre encore de culture chinoise. Ensuite, la mission de l'Église ne pouvait être réduite aux seules dimensions socio-économiques et politiques. L'évêque réaffirmait, cependant, l'option préférentielle de l'Église pour les pauvres et que la mission d'évangélisation comportait un travail d'inculturation. ^[28]

Cependant dans la dernière décennie, en dépit des réticences de sa hiérarchie, l'Église Catholique se vit contrainte de prendre paradoxalement le leadership des revendications créoles vis-à-vis de l'État en raison d'incapacité des organisations socioculturelles créoles à se fédérer. Par exemple, il échut au Père Patrick Fabien de dénoncer, au cours de la messe de la St-Louis en 1998, l'ostracisme, dont étaient victimes, selon lui, les Créoles au sein de la fonction publique. ^[29] Et, au cours des émeutes de février 1999, suite à la mort de Kaya, en l'absence d'un leadership reconnu et accepté, il échut au Cardinal Margéot, au plus fort des émeutes, de porter les revendications des émeutiers. ^[30]

[26] Nagapen A., op cit., p. 204, *L'Express*, 1 février 1993.

[27] "Réflexions sur le malaise créole", *la Vie Catholique* 31/10/93. Voir aussi Benoit N. C., op. cit.

[28] *La Vie Catholique*, 31/10/93.

[29] *5 Plus*, 30 Août 1998.

[30] *Le Mauricien*, 25/2/99.

En outre, si Monseigneur Piat a multiplié depuis 1993 les gestes en faveur de la communauté créole (notamment à travers la création d'écoles complémentaires pour les recalés de fin du cycle primaire, à travers les demandes de pardon pour l'esclavage et la condamnation sans réserve du racisme, ou encore la reconnaissance en 1997 au cours d'une messe pour les Chagossiens de l'existence d'une culture créole authentique qui avait sa place au sein de l'Église) par contre le synode de 1997-2000 révéla l'étendue de la frustration de la communauté créole vis-à-vis de l'Église. Le rapport final évoque le cri « *des pauvres, des petits, particulièrement ceux de la masse créole trop souvent déçus dans leurs attentes* », « *parce que leurs enfants sont les délaissés du système éducatif actuel ou qu'ils n'ont pas de places dans les écoles et les collèges catholiques* ». « *Parce que l'Église, n'est pas assez proche de la misère humaine telle qu'elle se vit dans les quartiers* ». « *Parce que l'Église ne dénonce pas suffisamment les injustices dont ils sont victimes, parce que le communalisme et les discriminations présents dans la société se retrouvent dans l'Église : les mouvements se recrutent sur une base ethnique et sociale, il y a des faveurs et des privilèges au niveau des responsabilités et de la célébration du sacrement* ». « *Parce que l'Église favorise les Blancs qui l'accaparent* ». ^[31]

Mais si le document final reconnaît la nécessité du renouvellement des pratiques et des structures, par contre, selon les observateurs au sein de l'Église catholique mauricienne, deux courants s'affrontent. D'un côté, les conservateurs étanches à tout changement, très présents au niveau de la hiérarchie (issue en majorité de la population franco-mauricienne), et de l'autre, les prêtres modernes, plus attentifs aux clameurs de la population créole. ^[32] Le cas « Jocelyn Grégoire » illustre parfaitement cela. Jocelyn Grégoire, prêtre, psychothérapeute et enseignant à l'Université de Pittsburgh aux États-Unis, issu d'une famille créole modeste de Batimaraï, et se proclamant créole avant d'être prêtre, est perçu aujourd'hui comme le nouveau messie par un nombre croissant de fidèles catholiques qui se rallient autour de lui. Ses sessions d'évangélisation rassemblent régulièrement 30 000 à 40 000 personnes. Et ses CD. et cassettes s'arrachent. Le succès de ses sessions d'évangélisation repose essentiellement sur un mode de communication original. Le Père Grégoire utilise exclusivement la langue créole avec ses rythmes et ses ségas tout en prenant en ligne de compte d'autres sous-cultures, celles des cités ouvrières – rap-techno, ragga. La créolisation des textes de la Bible les rend accessibles alors que les chants et danses rendent l'évangélisation moins austère, plus proche de la culture créole. ^[33] Grégoire semble avoir trouvé le chemin de l'inculturation de l'Évangile, tout en étant un symbole identitaire et emblématique de la communauté créole - un symbole de libération. ^[34]

Pour l'Église catholique, en quête d'une pastorale et d'une réponse au malaise créole, Grégoire apparaît comme une chance inouïe. Comme le soulignait le Cardinal J. Margéot le 29 juillet 2001 à une session d'évangélisation qui avait rassemblé à Marie-Reine-de-la-Paix autant de personnes que lors de la visite papale,

[31] Diocèse de Port Louis, Synode 1997-2000, 2001, p. 46-47.

[32] 5 plus, 11 février 2001, p. 11

[33] La Vie Catholique, 13-15 Juillet 2001.

[34] 5 Plus, 1^{er} Juillet 2001.

« Pendant 25 ans nou finn litté pou tire sorcellerie dans l'esprit le pep. Avec dé santé Jocelyn li fine dire tout », tout en ajoutant que « c'est bann santé l'identité créole ». ^[35]

Cependant, les méthodes de Jocelyn Grégoire, qui constituent un retour en force des Créoles au sein de leur Église, ne fait pas l'unanimité. Pouvait-il en être autrement dans une Église où, selon l'anthropologue Norvégien Thomas Hylland Eriksen, les Franco-Mauriciens, pour marquer leur supériorité et leur ascendance, organisent des messes grégoriennes traditionnelles, en latin ? ^[36] En effet le catholicisme est aussi lié à l'identité d'autres groupes sociaux de l'île. Et le document final du synode illustre bien que chez nombre de Franco-Mauriciens subsiste un sentiment que « l'Église nous abandonne ». ^[37]

Le 1^{er} février 2001, jour férié en signe de reconnaissance du fait créole par l'État mauricien, les chansons de Jocelyn Grégoire sont retirées à la dernière minute lors de la messe commémorant l'anniversaire de l'abolition de l'esclavage et ce, à la stupeur des prêtres créoles tels que le Père Philippe Fanchette et le Père E. Boissèzon. On apprend le même jour que l'Évêque avait licencié Clency Lajoie, rédacteur en chef de *La Vie Catholique*, organe de presse de l'Église, officiellement pour des raisons de contraintes budgétaires mais, selon certains, parce que ce dernier était trop proche de la sensibilité créole et donnait une couverture médiatique trop conséquente à Jocelyn Grégoire. ^[38] La réaction des prêtres créoles et des laïcs fut telle qu'à un certain moment l'unité de l'Église semblait menacée. L'Évêque, par la suite, demanda pardon publiquement à Clency Lajoie.

Ces turbulences illustrent parfaitement qu'entre malaise et rédemption l'Église catholique mauricienne a un long chemin à parcourir en raison d'un lourd héritage du passé et des pesanteurs de la société mauricienne contemporaine.

[35] *5 Plus*, 9 Septembre 2001

[36] Eriksen, op. cit., p. 100

[37] Synode 1997 – 2000, op. cit., p. 47

[38] *5 Plus*, 4 février 2001.