

**L'islam en Martinique :  
Entre universalisme et élaboration d'une mémoire antillaise**

Liliane KUCZYNSKI\*  
*Laboratoire d'anthropologie urbaine, CNRS, Paris*

Le développement de l'islam dans les Antilles françaises est intimement lié aux migrations qui forgent l'histoire de ces îles depuis une trentaine d'années. Il est actuellement pratiqué majoritairement par des personnes d'origine étrangère qui vivent dans les îles soit depuis plusieurs générations soit de façon très provisoire, mais aussi par quelques métropolitains et par des Antillais convertis à l'islam. Le nombre global de ces musulmans est très difficilement quantifiable. Pour la Martinique, les chiffres avancés varient entre 500 et 3000 personnes (le dernier chiffre étant très exagéré aux dires mêmes des musulmans) ; pour la Guadeloupe, une évaluation très approximative fait état de 1000 personnes. Ces chiffres paraissent hasardeux. Ils montrent du moins que l'islam constitue, dans les Antilles françaises, une très petite minorité religieuse qui ne peut se comparer en taille avec d'autres groupements religieux tels les adventistes, les pentecôtistes, les évangélistes, les témoins de Jehovah, groupements apparus dans les îles sensiblement à la même époque, dans un milieu où le catholicisme reste largement dominant. R. Price note que ce qui caractérise les Amériques noires, c'est « l'existence d'une civilisation ayant répondu à la discrimination raciale par une singulière vitalité culturelle dans les domaines de la religion, de la musique et de la langue » (1991 : 62) ; cette vitalité religieuse se nourrit depuis une trentaine d'années d'un nombre accru de religions exogènes comme endogènes. Le développement de l'islam, malgré sa faiblesse numérique, s'inscrit aussi dans ce cadre.

Constituant un groupe « adolescent », selon l'expression d'un musulman antillais<sup>1</sup>, les musulmans s'efforcent actuellement de se structurer et pour certains, d'affirmer leur présence dans l'espace public. Cette entreprise est plus avancée en Martinique qu'en Guadeloupe. Elle ne va pas de soi, et la jeune histoire de l'islam aux Antilles est jalonnée par bien des frictions. Celles-ci sont notamment alimentées par le côtoiement parfois difficile entre des membres d'origines différentes, impliquant des enjeux de pouvoirs vivaces dans ces milieux antillais. De plus, ces origines diversifiées reposent sur des mémoires différentes, support d'identités qui cherchent à se manifester dans le groupe global. Pour les musulmans antillais également, il apparaît très vite que, outre l'adhésion à des valeurs, des pratiques, des rituels, la conversion à l'islam est le support d'élaborations identitaires bien spécifiques – élaborations identitaires dont on sait la difficulté et la complexité dans les Antilles.

Après un très rapide survol des tendances de l'islam dans les deux îles, on consacra cet article aux productions mémorielles des musulmans d'origine antillaise, et

---

\* **Liliane Kuczynski** est ethnologue, membre du Laboratoire d'anthropologie urbaine (Centre National de la Recherche Scientifique, France). Elle est l'auteur de *Les marabouts africains à Paris* (CNRS Éditions, 2003). Ses recherches actuelles portent sur diverses expressions de l'islam en milieu urbain (France, Sénégal, Caraïbe) et plus particulièrement sur l'islam dans la Caraïbe francophone.

\* Merci à Michèle Baussant, Arlette Gautier, Laënnec Hurbon et Marie-José Jolivet pour leurs remarques et suggestions sur une première version de ce texte.

<sup>1</sup> Il parle de la Martinique, mais ce terme métaphorique paraît aussi convenir à la Guadeloupe.

particulièrement de ceux de la Martinique. On analysera sur quel fonds de mémoire collective et sur quelles expériences personnelles se recomposent de nouveaux récits – ou plutôt des éléments de récit – empruntant leurs cadres à l’islam. Le contexte antillais est, en effet, travaillé par plusieurs thèmes, présents à des niveaux divers : la mémoire douloureuse de l’esclavage – inversement, le regret souvent formulé de l’absence d’histoire et de mémoire de l’esclavage, et notamment de l’absence de transmission à son sujet dans le cadre familial ; la remise en cause du catholicisme, religion naguère dominante ; le rapport ambigu et multiforme à l’Afrique ; celui entretenu avec l’Occident et la métropole, notamment à travers le statut de la Martinique comme département français. Ces thématiques récurrentes constituent, avec des formulations qui peuvent être très différenciées, une sorte de socle commun sur (ou contre) lequel s’élaborent des réflexions et des comportements relatifs à l’identité et à l’appartenance.

On montrera en quoi, pour les Martiniquais concernés, l’islam et le contact avec des musulmans peuvent offrir des réponses à ces questions lancinantes ; ces réponses se développent selon deux directions simultanées qui, loin d’être contradictoires, sont complémentaires : d’une part l’adhésion à l’islam et à ses valeurs permet aux Martiniquais de se (re)situer dans le monde et dans l’universel ; d’autre part, elle s’articule avec une reconstitution mémorielle de la présence ancienne des musulmans dans la Caraïbe et de la participation de ceux-ci aux grands moments de l’histoire de la région. Par ailleurs, ces réponses issues d’une appropriation de l’islam permettent également aux Martiniquais de se situer dans des temporalités renouvelées, en particulier dans une temporalité longue.

On définira enfin la façon dont se bâtissent les éléments de ces nouveaux cadres mémoriels : usage de sources écrites dont on étudiera le cheminement en Martinique, bricolage de fragments d’histoire, variations orales et transmissions personnelles.

## **Brève histoire**

Dans les deux îles, le catalyseur de l’islam a été, à la fin des années 70, un Africain.

En Martinique, il s’agissait d’un marabout malien venu accroître sa clientèle et faire quelque commerce. Mais ce musulman convaincu s’est évertué à rassembler autour de lui les Africains de l’Ouest présents dans l’île, qui pratiquaient l’islam de façon isolée et familiale ; à « réveiller » l’islam chez les familles palestiniennes présentes dans l’île depuis les années 1930-40, qui en avaient souvent abandonné la pratique ou n’en gardaient que quelques signes. Se sont aussi convertis à son contact des Martiniquais venus le trouver souvent en raison de sa réputation de lutte contre l’infortune et la maladie. Cette voie vers la conversion à l’islam est d’ailleurs toujours vivante en Martinique, et plusieurs marabouts en sont les vecteurs. C’est autour de ce marabout malien, personnage très charismatique et très actif que s’est créée la première salle de prière, le premier abattage *halâl* et qu’a été formulé le premier projet de construction d’une mosquée. Son action a donné pour la première fois une dimension collective à l’islam dans l’île.

En Guadeloupe, c’est aussi un immigré malien, d’abord ouvrier spécialisé en France qui, à la suite d’un voyage dans l’île, a décidé de s’y établir comme agriculteur et d’y « mettre l’islam ». Personnage tout aussi actif que son homologue martiniquais, bien que nettement moins charismatique, il a lui aussi transformé un appartement en lieu de prière et rassemblé autour de lui les Africains musulmans présents en Martinique, puis d’autres personnes ont rejoint le groupe, d’origine maghrébine, métropolitaine, indienne. Ce lieu dénommé « mosquée des Africains » existe toujours à Pointe-à-Pitre. Mais en Guadeloupe, contrairement à ce qui s’est passé plus tard en Martinique, les demandes faites en France et en Arabie saoudite d’envoi d’un imam « patenté » n’ont pas abouti.

Après cette période de fondation, sont apparues d'autres voies endogènes et exogènes de conversion à l'islam ou de réislamisation d'hommes et de femmes originaires de familles musulmanes mais non pratiquants, tels les Palestiniens de Martinique, tels des jeunes Maghrébins venant tenter leur chance dans les îles :

- voie endogène, par la médiation de ceux qui ont succédé dans le rôle d'imam aux personnages fondateurs ; cette succession a été très rude en Martinique où le marabout charismatique a été délégitimé en raison de la qualité jugée médiocre et impure de l'islam maraboutique qu'il était censé diffuser ; bien sûr cette succession s'est assortie d'une lutte de pouvoir encore vivace aujourd'hui puisqu'elle a abouti à la scission en 3 groupes d'importance inégale, chacun ayant son lieu de prière.
- conversion ou réislamisation exogène : d'abord en métropole, souvent, pour les Martiniquais, par le mouvement *tabligh* ; ce mouvement d'origine indienne a converti et séduit des jeunes Français (y compris des îles) et des jeunes Maghrébins par son aspect émotionnel, collectif, englobant. Certains Guadeloupéens semblent, pour leur part, s'être plutôt tournés vers une voie plus radicale proche du salafisme. Mais en métropole encore, c'est aussi simplement la proximité avec des musulmans rencontrés dans les foyers, des Maghrébins mais surtout des Africains, qui a été à l'origine de la conversion.

Autre voie exogène : l'Afrique de l'Ouest, où de nombreux Antillais ont fait le voyage. Il est presque inutile de rappeler ici le courant issu de la négritude, la recherche des racines africaines.

Enfin dans ces voies exogènes de conversion figurent aussi les voyages et les études que certains Antillais ont effectués en Arabie saoudite, et, plus rarement (et cela concerne les Guadeloupéens), en Iran voire au Soudan<sup>2</sup>.

On voit donc que des courants fort divers de l'islam traversent les petits groupes de musulmans vivant aux Antilles françaises.

En résumé, la présence physique de l'islam dans l'espace des deux îles se répartit de la façon suivante :

- trois lieux de prières en Martinique. Le plus ancien a actuellement pour imam un disciple martiniquais du marabout fondateur ; il s'agit d'un petit groupe précaire, exclusivement constitué d'Africains et d'Antillais. Le second lieu est tenu par un Martiniquais converti à l'islam en Afrique, l'un des premiers à contester le caractère jugé peu orthodoxe de l'islam du fondateur. Ce lieu réunit un très petit nombre d'Antillais et bat actuellement de l'aile ; le troisième lieu, numériquement de loin le plus important, regroupe des musulmans de toutes origines. L'imam est un Sénégalais mouride ayant fait ses études en Arabie saoudite, fonctionnaire de la Ligue islamique mondiale. Dans ce lieu, le pouvoir économique appartient très nettement aux « Arabes » (c'est ainsi que sont désignés les Maghrébins et les Moyen-Orientaux) ; en l'occurrence, il s'agit d'une famille d'origine palestinienne. Ce fait est très important à retenir pour comprendre l'un des enjeux mémoriels qui sera développé dans la suite de cet article.

---

<sup>2</sup> Mon propos concerne ceux des Antillais qui, convertis en métropole ou ailleurs, reviennent vivre aux Antilles, et non ceux qui sont d'origine antillaise et vivent en métropole.

- deux lieux de prières en Guadeloupe. Le premier est la « mosquée des Africains » évoquée plus haut, dont l'imam actuel est un Indo-vietnamien ayant étudié en Inde (Bengalore). Il rassemble des musulmans de toutes origines. Le second lieu a été créé, il y a quelque temps, par des jeunes Guadeloupéens convertis, ayant fait scission notamment en réaction contre la couleur maraboutique de l'islam des Africains. Par ailleurs, il regroupe exclusivement des Guadeloupéens.

Ces origines mêlées et ces clivages impliquent des élaborations mémorielles variées et parfois concurrentielles, pour lesquels le cadre religieux qu'est l'islam est convoqué de façon différente.

Je vais maintenant centrer mon analyse sur la Martinique. Dans une recherche antérieure, j'ai montré que les Palestiniens de cette île s'étaient engagés dans une inscription plutôt territoriale de leur mémoire, en étant les initiateurs de la construction d'une mosquée reproduisant l'une de celles de Ramallah ; en revanche les Africains tendaient à infuser leur mémoire particulière dans les rituels<sup>3</sup>. Je vais m'intéresser ici particulièrement aux productions mémorielles des musulmans d'origine martiniquaise. Isoler ce groupe des autres musulmans de l'île doit être justifié. Car il est vrai que les frontières sont extrêmement mouvantes, si tant est qu'on puisse employer le terme de frontière, et contrairement à ce qui s'est passé en Guadeloupe, les musulmans martiniquais ne se sont pas particularisés en un groupe séparé. Mais s'ils ont en partage bien des expériences avec les autres musulmans, tant dans leur vie religieuse que dans leur vie quotidienne, ces derniers constituent une part de leur identité sur des attaches très fortes et fermes à un ailleurs (la Palestine, l'Afrique de l'Ouest, etc.), même s'ils vivent en Martinique depuis fort longtemps. En revanche les Martiniquais semblent plus travaillés par un questionnement identitaire que nourrit toute leur histoire ; on peut déceler chez eux des bribes, des essais d'émergence d'une mémoire particulière où le souvenir de l'esclavage joue un rôle pivot. C'est notamment au regard de ce souvenir que l'islam trouve sa place, à la fois pour inscrire les musulmans martiniquais dans une temporalité longue et pour résoudre les tensions du présent avec les musulmans d'autres origines.

## Traits de construction d'une mémoire chez les musulmans de Martinique

### 1. L'islam et l'homme universel

C'est tout d'abord de la conception de l'homme dans l'islam que les musulmans martiniquais se saisissent. L'idée d'un homme universel (*al-insân*) créé par Dieu d'une boue malléable peut paraître quelque peu banale ; de même la revendication, souvent aussi mise en exergue, de ne voir en chaque individu que le fils d'Adam, père du genre humain selon l'islam. Pourtant s'appuyer sur ces conceptions constitue pour les musulmans martiniquais une sorte de refondation radicale du monde qui leur permet de trouver place dans l'univers et dans l'ensemble de la création. Ce qu'ils postulent par cette inscription dans une filiation adamique, c'est un égalitarisme fondamental entre tous les hommes, au-delà de toutes les discriminations dues à la traite esclavagiste et aux inégalités de la société qui l'a suivie. Comme le dit l'un d'entre eux, au-delà des particularismes et des clivages, « l'islam rattache les Antillais à l'histoire humaine, permet de rebâtir la société martiniquaise sans race, de se rattacher à l'humanité dans son ensemble. Le combat n'est pas de revendiquer sa couleur mais d'être un homme ». Mais cette mise en valeur utopique et subversive de la valeur

---

<sup>3</sup> Kuczynski L., 2007.

d'universalité qui s'appuie sur l'affirmation d'une ancestralité très profonde, sur une temporalité très longue puisqu'elle plonge dans les racines de l'humanité (la figure mythique d'Adam) trouve aussi son sens au regard de la vision qu'ont les musulmans de l'histoire antillaise.

On sait combien la question de la mémoire de l'esclavage est actuellement d'actualité ; mais depuis longtemps sociologues, historiens, écrivains en analysent les manifestations, les variations et les manques. C'est ce thème du manque, de l'absence de mémoire et de l'oubli qui nous intéresse ici.

Plusieurs auteurs l'ont décrit. E. Glissant a longtemps insisté sur la perte d'identité radicale subie par tout homme emmené en esclavage, auquel était retiré jusqu'à son nom. Pour cet écrivain, le raturage de la mémoire n'a laissé subsister que des traces (1981). Quant à la vie d'esclave, elle a elle-même été soumise à l'oubli, ou du moins à l'occultation après la libération des esclaves, comme le montre M. Cottias, dans un texte au titre très explicite, « L'oubli du passé contre la citoyenneté » (1997), cet oubli volontaire ayant pour corollaire l'émergence du ressentiment par manque d'objectivisation du passé (*ibid.* : 313) ; de même, comme le montre M.-J. Jolivet, c'est longtemps sur le schoelchérisme c'est-à-dire sur une libération octroyée par la Mère-patrie que s'est élaborée une mémoire historique martiniquaise (1987) jusqu'à ce que l'apologie de la négritude, du marronnage ne retourne cette construction et que la thèse de la créolité ne tente de reconstituer un sujet collectif. Ce n'est que depuis peu que commencent à se rassembler et à s'exposer dans l'espace public les traces de l'esclavage<sup>4</sup>, et que se recueillent, de façon scientifique et littéraire, des petits récits ou des expériences qui dessinent des chapitres du passé martiniquais<sup>5</sup>. Ce processus s'est considérablement amplifié ces dernières années, allant jusqu'à alimenter la revendication politique de réparations (Giraud 2004) ; ce qui fait craindre à certains qu'un « excès de mémoire » ne l'emporte sur une « exigence d'histoire » (Bonniol 2006).

Dans cette dialectique très complexe aux multiples strates entre mémoire et oubli, ce dernier sentiment se fait toujours place, oubli non plus volontaire mais déploré de la période esclavagiste et de celle qui l'a suivie. Ainsi, très récemment, à la question provocatrice débattue sur un site antillais<sup>6</sup> « Peut-on guérir de l'esclavage ? », l'une des réponses était : « comment peut-on ressasser le silence ? ». Les musulmans martiniquais ne sont certes pas étrangers à ces problématiques. Lors de mes dernières enquêtes, en 2004, le thème de la remémoration impossible s'est trouvée fortement exprimé. Voici ce que remarque un homme, ex-rasta converti à l'islam depuis une quinzaine d'années : « aux Antilles, on est un peuple d'esclaves qui n'a pas d'origine, ne peut pas remonter loin dans sa généalogie ; un peuple de misère qui est condamné au travail pénible, qui n'a pas de temps pour la religion, qui n'a pas vraiment d'histoire. Les parents n'ont raconté que la misère qu'ils ont vécue, mais pas les ancêtres ». C'est à la fois pour combler les trous du récit familial et pallier le manque de profondeur temporelle que la notion d'homme universel selon l'islam et l'ancestralité adamique sont évoqués.

---

<sup>4</sup> La fondation récente de l'Ecomusée de Martinique qui retrace la vie dans l'île depuis les périodes amérindiennes en est la preuve.

<sup>5</sup> Voir notamment le roman *Texaco* dans lequel Patrick Chamoiseau fait surgir l'histoire de toute l'île depuis la période esclavagiste à travers les récits de Marie-Sophie Laborieux ; sur cette mise en récit, voir aussi Jolivet (1993). Voir aussi Price qui montre que l'affirmation de l'absence de conscience historique chez les Martiniquais n'est qu'une « illusion bourgeoise » (1985 : 25) ; ce qu'il démontre en reconstituant la mémoire fragmentaire d'un personnage original de la commune du Diamant, Médard Aribot (2000). Et le travail de Chivallon sur les paysans des mornes dans la période post-esclavagiste, qui montre qu'à côté d'une mise en récit, l'expérience peut aussi se donner « en actes » (1998 : 237).

<sup>6</sup> [www.bondamanjak.com](http://www.bondamanjak.com), 21 août 2006.

Un autre point de la doctrine islamique, convoqué par les musulmans martiniquais va dans le même sens : l'appartenance à la *umma*. Selon de nombreux textes musulmans, les liens qui unissent tous les membres de la *umma* sont des liens de fraternité fictive, et rien ne distingue un membre de cette communauté d'un autre (Benkheira 1997). On peut alors mesurer la force de cette affirmation de fraternité, au-delà des liens biologiques, dans une société très stratifiée et encore dominée par les différences de couleur de peau comme l'est la société martiniquaise. Si, prise à la lettre, cette position peut sembler fondamentaliste dans la mesure où elle conduit « à nier tout sujet individuel et à ne reconnaître qu'un Sujet monumental (l'Islam ou la Umma) » (Benkheira, *ibid.* : 164), elle acquiert une tout autre valeur pour les musulmans martiniquais : rien de moins que l'exigence fortement revendiquée d'une égalité de principe. L'altérité n'est ainsi plus déterminée par des clivages dus à la couleur de la peau ou à l'origine géographique, elle est simplement repoussée aux limites de la *umma*.

Ainsi être un *insân*, appartenir à la *umma* confèrent une nouvelle identité où le musulman antillais est situé au même titre que tout homme dans la continuité d'une filiation et au sein de ses semblables. D'où l'importance attribuée au prénom musulman choisi lors de la conversion, et l'agacement lorsque celui-ci n'est pas respecté.

On pourrait objecter que le catholicisme postule la même universalité que l'islam, et que les musulmans martiniquais ne font que transposer des arguments anciens dans un nouveau cadre. Ce serait oublier le poids de l'expérience : les musulmans ne manquent pas d'évoquer les bancs d'église réservés naguère aux békés<sup>7</sup>, et, parfois, de façon trop globale, le rôle des prêtres dans la colonisation de l'île et dans le fonctionnement de l'esclavage. Le démenti, par l'épreuve de la réalité, des affirmations dogmatiques du catholicisme sur la fraternité humaine, laissent le champ libre pour adhérer à celles de l'islam. Pour autant, s'écarter délibérément des valeurs du catholicisme ne signifie pas toujours son abandon total. L'on peut souvent trouver, sous l'islam, des éléments catholiques qui lui préexistent dans la mémoire des convertis<sup>8</sup>, comme le montrent les exemples suivants. Évoquant leur fascination pour le marabout charismatique fondateur vêtu de sa longue robe blanche (un long boubou), certains musulmans martiniquais font référence à une figure des temps bibliques. Dans son expérience de l'islam et du pèlerinage à La Mecque, l'un d'eux retrouve les joies et les souffrances de Jésus – même si celui-ci n'est plus fils de Dieu mais prophète. Enfin une femme raconte la façon dont l'abondance lui a été accordée à la suite de sa conversion à l'islam en des termes qui rappellent nettement l'anecdote de la pêche miraculeuse des Évangiles.

Il n'en reste pas moins que cette assomption de l'homme et de la *umma* empruntés à l'islam constitue pour les musulmans antillais une position dynamique qui ouvre vers le futur. Elle est pour eux une voie possible qui sublime la question de l'occultation ou de l'absence de mémoire tout en évitant l'enfermement exclusif dans le statut de descendant d'esclave. De façon plus ponctuelle, dans le cadre de la vie musulmane en Martinique, elle fournit pour cette minorité dans la minorité que sont les musulmans antillais un argument de combat contre les tentatives réelles ou redoutées d'hégémonie d'un groupe sur un autre – argument qui s'adresse surtout aux « Arabes » de la principale salle de prière auxquels certains reprochent de capter à leur profit l'autorité et la légitimité ; de plus, cet argument permet de récuser la présence qui

---

<sup>7</sup> Blancs créoles de la Martinique.

<sup>8</sup> Remarque que L. Hurbon avait déjà faite pour la conversion à d'autres religions (2000).

pourrait être concédée à ces « Arabes », du seul fait de leur origine arabo-musulmane. Dit autrement, la *umma* s'oppose à l'ethnicité<sup>9</sup>.

## 2. L'islam et le retour à l'Afrique

Ces constructions mémorielles autour de ce qui constitue en quelque sorte le cadre doctrinal de l'islam s'accompagnent, pour les musulmans martiniquais, de références plus tortueuses à l'islam vécu dans certaines sociétés, en particulier à l'islam africain.

L'introduction et le développement de l'islam en Martinique comme en Guadeloupe par l'action de musulmans africains ne s'expliquent que partiellement par l'immigration de ressortissants de ce continent dans les îles ou par le fait qu'ils y aient pendant un temps été les seuls pratiquants de cette religion. Le rapport très particulier des Antillais avec l'Afrique y joue un rôle non négligeable. Vis-à-vis de l'Afrique, les musulmans martiniquais ont suivi les mêmes mouvements complexes d'éloignement et d'attraction que la plupart des Antillais.

Le mouvement d'oubli du passé qui a suivi la libération des esclaves a coïncidé avec l'occultation de l'Afrique alors même que les députés blancs refusant la citoyenneté aux nouveaux affranchis assignaient ces derniers à l'identité de « vaniteux Africains », c'est-à-dire leur conféraient le statut d'étrangers (Cottias 1997 : 307). Une telle stigmatisation s'est produite en Haïti à l'époque de la révolution de Saint-Domingue où le terme « Africain » comportait « l'idée d'étranger et de barbare » (Saint-Louis 2000 : 94). C'est avec le mouvement bien connu de la négritude que des Antillais renouent avec leurs racines africaines et que certains d'entre eux font le voyage en Afrique. Mais le dialogue entre Antillais et Africains reste toujours difficile et ambivalent. Ainsi il est encore courant d'entendre, en Martinique, que les Africains auraient vendu leurs propres frères. Par ailleurs, crédités d'un pouvoir particulier – d'où le succès, en Martinique, des marabouts, mais tout Africain est considéré comme détenant une parcelle de cette puissance – les Africains sont en même temps recherchés et redoutés, voire rejetés. Cette idée des secrets venus d'Afrique chemine d'ailleurs dans la mémoire antillaise : selon E. Glissant (1964), ils auraient été conservés par les mythiques quimboiseurs des mornes, ces magiciens antillais descendants des anciens « empoisonneurs » marrons. On peut peut-être dire alors que, de façon paradoxale, dans la mémoire antillaise, l'Afrique est liée à la fois à l'esclavage et à sa résistance.

En dehors de ces courants très idéologisés, l'histoire contemporaine de la fréquentation entre Antillais et Africains est déjà ancienne : ainsi de nombreux Antillais ont occupé des postes de fonctionnaires en Afrique au temps de la colonisation. De nombreuses alliances matrimoniales se sont nouées entre Martiniquais(es) et Africain(es), en Martinique comme en métropole ou en Afrique. Et les Antillais qui font le va-et-vient entre Antilles et Afrique ne sont pas rares.

Concernant les musulmans antillais, c'est pour une part d'entre eux par l'Afrique ou par le contact avec des Africains qu'ils ont découvert l'islam, en métropole ou en Afrique même. Deux des actuels leaders de l'islam martiniquais y ont séjourné longtemps : l'un dans des milieux confrériques et réformistes, et en dépit d'une certaine distance<sup>10</sup>, il considère son lien à l'Afrique comme « vital ». L'itinéraire du second mérite d'être brièvement évoqué.

---

<sup>9</sup> Il serait sans doute intéressant de comparer cette position des musulmans martiniquais avec l'ouverture sur le « tout-monde » et la pensée de la « relation » actuellement élaborées par E. Glissant.

<sup>10</sup> Notamment à l'égard de ce qu'il nomme la « civilisation pharaonique » véhiculée par les Africains (allusion directe aux thèses de Cheikh Anta Diop) et à l'égard du maraboutisme, qui seraient tous deux contraires à l'islam.

Dès la fin des années 1970, lors d'un séjour en métropole, il part en Afrique où il voyage du Sénégal au Nigeria ; car « l'Afrique est, dit-il, [son] origine ». Il cherche le contact avec l'habitant, y découvre les théories de Cheikh Anta Diop. À l'époque, sa quête n'est pas religieuse. De retour en Martinique, il déchire ses papiers de métropole, se détourne des pratiques de l'occident<sup>11</sup> et se tourne vers le rastafarisme. Tombé malade, il est soigné par le marabout charismatique malien<sup>12</sup> qui l'attire d'emblée en raison de ses origines africaines ; il se convertit à l'islam « entre ses mains ». C'est avec cet homme puis, en Guadeloupe, avec l'autre Africain fondateur qu'il se détache du rastafarisme et entreprend d'étudier l'islam. Lorsque son « maître », qu'il considère comme son père adoptif est reparti en Afrique, il est allé lui rendre visite. Ayant pris sa succession, il est depuis près de vingt ans resté fidèle à son enseignement tout en continuant à lire et à progresser dans sa connaissance de l'islam. Récemment il s'est uni en second mariage à la fille de ce maître, façon toute africaine de lier le maître à son disciple préféré.

Certes bien des musulmans martiniquais n'ont pas fait le détour par l'Afrique et ne s'en revendiquent en rien ; de même tous ceux qui l'ont fait n'ont pas adhéré à l'islam. Mais pour une bonne part d'entre eux, il est clair que l'islam est une voie pour retrouver l'Afrique. Car l'attirance constatée pour l'Afrique ne se manifeste en rien pour le monde arabo-musulman. Cette découverte de l'islam s'inclut dans tout un processus mémoriel dont rend bien compte le cheminement qui vient d'être évoqué : se détourner des valeurs occidentales, s'intéresser à l'histoire de la traite, tenter de retrouver une culture « noire » – par exemple en suivant des cours de danse africaine<sup>13</sup> – faire le voyage vers l'Afrique et en rapporter ou en adopter ce qui travaille largement la recherche identitaire antillaise : les valeurs religieuses (ici musulmanes). On peut noter aussi, dans cet itinéraire, le rôle pivot et précurseur du rastafarisme dans la revalorisation de l'Afrique. De fait, plusieurs musulmans ont adhéré au rastafarisme<sup>14</sup> avant leur conversion à l'islam.

En outre, souvent l'islam vécu par les Martiniquais se colore de valeurs réputées africaines, telles la convivialité, la tolérance, l'absence de violence, qui tranchent avec la froideur et l'individualisme réputées occidentales ; valeurs utopiques avec lesquelles ils tentent de renouer dans leur propre mode d'être. Enfin, de façon très marginale, c'est bien pour retrouver la force des secrets supposés de l'Afrique que quelques Martiniquais se sont convertis à l'islam<sup>15</sup>.

Pourtant inclure entièrement l'adhésion à l'islam dans le retour à l'Afrique serait une analyse bien simpliste et serait faire fi de l'ambivalence qui domine le rapport des Martiniquais à l'Afrique. Ni le retour à l'Afrique ni la conversion à l'islam n'ont conduit les Martiniquais à s'africaniser : pas d'adoption de nom africain (contrairement aux noms musulmans), peu de vêtements africains et, malgré une certaine fascination pour les paysages, les lieux, les gens, les savoirs, malgré le désir de voyage, le maintien d'une certaine distance. Il semble donc que si l'adhésion à l'islam peut faire partie de la réappropriation des origines africaines, elle en constitue aussi une voie d'accès très oblique, très indirecte, comme une façon de « passer au large », de retrouver l'Afrique tout en l'évitant.

---

<sup>11</sup> Où, selon lui, les valeurs spirituelles sont reléguées au second plan, mais son refus était radical, jusqu'à rejeter l'alimentation à l'occidentale, les boissons gazeuses, le Coca-cola, etc. Pour lui, selon sa propre expression, « c'en était fini avec les Blancs ».

<sup>12</sup> Cf. le début de cet article.

<sup>13</sup> Ce qu'a effectivement tenté l'homme dont on a relaté l'itinéraire.

<sup>14</sup> Souvent partiellement, sans adhérer au culte de Haïlé Sélassié.

<sup>15</sup> Ceux qui ont suivi cette voie ont très vite abandonné l'islam.

### 3. La recherche de traces musulmanes dans les Antilles françaises

Les constructions mémorielles des musulmans martiniquais s'appuient sur des points doctrinaux de l'islam mais aussi, à travers cette religion, de façon très complexe, sur l'Afrique, animant ainsi leur tendance à l'universalisme sans le contredire et nourrissant leur comportement quotidien. Mais elles cherchent aussi à se fonder sur la possibilité d'une présence musulmane ancienne dans la Caraïbe même.

Tout en affirmant la dimension universelle de l'islam et la filiation adamique qui dissout les appartenances et assignations les plus dures, certains musulmans martiniquais affirment avec certitude que la grande majorité des esclaves étaient des musulmans<sup>16</sup>. Cette assertion, également répandue dans les milieux africains-américains d'Amérique du Nord, est démentie par la plupart des recherches historiques récentes, tant, d'ailleurs, en ce qui concerne les États-Unis que la Caraïbe, même s'il est avancé que l'influence des esclaves musulmans excédait probablement leur nombre<sup>17</sup>. En outre, les rares récits de musulmans sont plus prolixes sur la vie antérieure en Afrique que sur les éléments d'une vie musulmane dans les régions où ils étaient esclaves ; enfin, ils ne concernent pas la Caraïbe française, où aucun témoignage n'a été retrouvé. Pour ces contrées (Antilles et Guyane), Debien (1974) et Fallope (1992) ne notent que des bribes pouvant faire état d'une présence musulmane dans les premiers siècles de l'esclavage<sup>18</sup> ; de même Delisle ne signale que « quelques traces d'islam » à la veille de l'abolition (1999 : 324)<sup>19</sup>. Néanmoins les musulmans martiniquais, qui ignorent ces sources (au double sens du verbe « ignorer ») choisissent et réinterprètent certains éléments culturels anciens et contemporains comme autant de signes de cette présence musulmane ; la tête couverte des femmes antillaises qui correspondrait au voile musulman, la façon de laver la viande, et jusqu'au vêtement des Amérindiens qui serait proche de celui des musulmans.

Cette recomposition mémorielle de l'ancrage ancien de l'islam dans la Caraïbe se fait encore plus précise lorsque sont considérés comme des musulmans les héros de la révolte des esclaves en Haïti<sup>20</sup> : tels Makandal, esclave haïtien dont on dit qu'il lisait de droite à gauche, comme se lit l'arabe ; tel Boukman, dont le nom signifierait « l'homme du livre », ce livre étant le Coran. De même, le nom du lieu d'où serait partie la révolte, le Bois-Caïman, serait en fait Kaye-Imam (« la maison de l'imam »). Il en est de même, avec moins de détails, pour la réappropriation musulmane des nègres marrons. Makandal est d'ailleurs le nom donné par

---

<sup>16</sup> Affirmation naïvement contredite par un musulman qui assure que « Dieu n'aurait pas permis ça »...

<sup>17</sup> Cf. notamment à ce sujet le travail classique de Curtin (1967), les travaux de Gomez (1994), et les recherches en cours de Lovejoy (2004). Ce dernier écrit : « For the whole of the trans-Atlantic slave trade, enslaved Muslims could not have exceeded 10 per cent and the proportion was probably less » (2004 : 237). Mais l'historienne A. B. McCloud soutient l'opinion inverse : « [...] contrary to orthodox belief, a large portion of the Africans brought to this country as slaves were Muslims, and this fact is becoming increasingly clear through the discovery, translation, and interpretation of Arabic slave narratives » (1995 : 1).

<sup>18</sup> Debien note, par exemple, la présence de quelques Mandingues musulmans parmi les premiers esclaves à Saint-Domingue (1974 : 44), l'existence de quelques noms musulmans, mais dont l'auteur s'interroge sur l'identité musulmane de leurs porteurs (*ibid.* : 49), et l'islamisation très incomplète des Wolofs du Sénégal au XVIIe siècle (*ibid.* : 254). Concernant la Guadeloupe, à propos des résistances d'esclaves au milieu du XIXe siècle, Fallope cite un écrit de 1863 qui signale « la présence d'un marabout qui fabriquerait des talismans où se trouvent gravées des formules du Coran » (1992 : 191).

<sup>19</sup> Notamment la présence, en Guyane, d'un marabout « resté obstinément fidèle à ses traditions » (1999 : 325).

<sup>20</sup> La réappropriation des héros haïtiens n'est en rien un hasard : d'une part, comme le souligne Jolivet (1987), l'histoire de la Martinique est dépourvue de héros libérateur auquel les musulmans, comme d'autres Martiniquais, pourraient s'identifier ; d'autre part la libération de Saint-Domingue (1803) est bien antérieure à celle de la Martinique et de la Guadeloupe.

le leader d'un des trois lieux de prières à la seule « librairie musulmane tiers-mondiste » qui ait existé dans l'île<sup>21</sup>. Si l'on veut trouver un fondement historique à la participation d'esclaves musulmans à la rébellion, sans doute faut-il se reporter à l'histoire brésilienne et aux révoltes de Bahia en 1835. Mais que rien de tel n'ait jusqu'à présent été montré pour les Antilles françaises n'empêche en rien les constructions mémorielles. On voit donc se profiler la figure d'un esclave musulman lettré, insoumis et rusé. Qu'elle soit réelle ou mythique, la cérémonie du Bois-Caïman semble porter la marque de l'Afrique (Law 2000) et, à travers le vaudou, celle d'un certain rejet du christianisme (Fick 2000 : 58). Mais il en existe de nombreuses versions qui alimentent diverses constructions identitaires<sup>22</sup> : celle qui, perpétuant ces valeurs de résistance, fait de ses protagonistes des musulmans en est une de plus.

Dernière pièce, enfin de la reconstitution d'une mémoire musulmane dans la Caraïbe : l'attribution de la découverte de la Caraïbe non à Christophe Colomb mais, bien auparavant, à des musulmans africains ou maures, dont la découverte se serait perdue ou aurait été occultée<sup>23</sup>. Ce thème de l'occultation a d'ailleurs une grande résonance à la fois pour les musulmans et dans la culture antillaise : de même qu'aurait été cachée l'ancienneté de la présence de l'islam dans la Caraïbe, de même on aurait dissimulé la prophétie du prophète Mohamed, annoncée dans un fragment de l'Évangile de Jean et dans l'Évangile de Barnabé, texte que la recherche contemporaine considère comme apocryphe mais que de nombreux milieux musulmans présentent particulièrement<sup>24</sup>. Cette prophétie aurait été doublement occultée dans les Antilles où les colons tenaient les esclaves dans l'ignorance. Outre qu'elle correspond à la volonté de rétablissement d'une mémoire vraie, la particularité de cette affirmation mémorielle relative à une découverte de la Caraïbe par des musulmans antérieurement à Christophe Colomb, est qu'elle permet de reconstituer une identité musulmane caraïbe antérieure à l'esclavage, c'est-à-dire antérieure à la domination<sup>25</sup>.

Les implications de cette affirmation d'une présence ancienne des musulmans dans la Caraïbe, et d'un rôle moteur de ceux-ci dans la lutte contre l'esclavage sont multiples.

Il s'agit d'abord de montrer que l'islam participe de la mémoire glorieuse de la Caraïbe et qu'il a fait naître des combattants. Il permet de reconstituer une fierté antillaise, fierté à laquelle le rastafarisme avait ouvert le chemin. En tant que tel, l'islam fait désormais partie du patrimoine caribéen, au même titre que d'autres éléments culturels et religieux actuellement revalorisés. Les musulmans, comme d'autres groupes, participent donc de ce

---

<sup>21</sup> D'abord établie à Fort-de-France, puis à Rivière-Pilote, elle semble avoir formellement disparu (constatation faite lors de mes dernières enquêtes de terrain en 2004).

<sup>22</sup> Actuellement en Haïti la culture vaudou et la cérémonie du Bois-Caïman sont convoqués à l'appui d'une « inflation identitaire » d'autant plus vive que le pays s'effondre (communication orale de Michèle Oriol).

<sup>23</sup> Assertion dont Y. Haddad relève également l'existence dans les milieux musulmans des États-Unis : « The Muslim discovery of America is a little explored topic. Some believe that it predated Columbus' expedition » (1997 :1).

<sup>24</sup> L'Évangile de Barnabé a vraisemblablement été rédigé au XVI<sup>e</sup> siècle en Espagne par un morisque – descendant des musulmans espagnols convertis de force au christianisme par la *Reconquista*. Ce texte présente la vie de Jésus dans une perspective islamique et le prophète Muhammad comme le véritable messie. Resté longtemps obscur, il a été traduit en arabe en Egypte au début du XX<sup>e</sup> siècle ; depuis cette période, il est très populaire dans certains milieux musulmans qui l'utilisent, de façon souvent polémique, dans un sens anti-chrétien.

<sup>25</sup> Sans doute faudrait-il se pencher sur cette figure du Maure associée à la conquête, figure centrale, également, du premier mouvement musulman africain-américain créé par Noble Drew Ali aux États Unis au début du XX<sup>e</sup> siècle ; en tout cas, elle est bien présente dans la littérature d'Amérique latine, et certains Martiniquais collent un macaron représentant une tête de Maure sur leur voiture...

mouvement de recherche et de redécouverte de la culture antillaise au terme d'une longue période où, comme le note un musulman, on écoutait Claude François et non le *bèlè*<sup>26</sup>. Telle est, du moins la position défendue par l'un des leaders musulman dont le centre est significativement installé dans une commune du sud de l'île qui a été le cadre de plusieurs révoltes ; cet homme va jusqu'à lier la mise en valeur de l'islam à celle du « terroir martiniquais » ; de façon significative, le petit restaurant jouxtant sa salle de prière se nomme Ka Manioc<sup>27</sup>.

En outre l'ancienneté affirmée de l'islam dans la région renforce sa légitimité comme alternative au modèle importé de métropole, fortement remis en question dans certains milieux animés par un ressentiment qui va en s'accroissant à l'égard de l'occident. Car nombre de musulmans sont attirés par l'islam en tant que système global, à la fois social, économique, politique. Dans les années 1980, plusieurs indépendantistes se sont d'ailleurs convertis à l'islam en Guadeloupe.

Enfin de façon plus locale, c'est-à-dire de façon interne au groupe musulman, et plus en prise sur le présent, cette ancienneté de l'islam, pour ne pas parler d'autochtonie, confère une légitimité particulière aux musulmans martiniquais. Elle les renforce face aux autres musulmans et leur fournit un argument pour faire entendre leur voix au sein du groupe, pour prendre des initiatives et ne pas subir ce que certains considèrent comme une domination abusive des « Arabes ». Au rebours de la revendication d'universalité et de la mise en exergue de la *umma* dont on a vu la puissance égalitariste, se fait timidement jour l'idée d'un particularisme « islamo-antillais », d'intérêts spécifiques que ce petit groupe pourrait avoir en commun. Mais la question du pouvoir qui est sous-jacent à cette tentation semble encore actuellement moins pressante que la force de l'universalité ; d'ailleurs la velléité de repli communautaire est fortement repoussée par certains.

Il est intéressant d'ébaucher une comparaison entre les élaborations mémorielles des musulmans antillais et celle des mouvements musulmans afro-américains des États-Unis<sup>28</sup>.

Il faut d'abord noter que la diffusion de l'islam en Martinique est beaucoup plus récente qu'aux États-Unis, où elle a commencé au début du XXe siècle, bénéficiant donc de théorisations et d'expériences beaucoup plus denses et variées<sup>29</sup>.

Un premier point de différence réside dans le statut global de l'islam. Si les musulmans martiniquais s'attachent à montrer que l'islam était une religion bien représentée parmi les esclaves, religion que la conversion forcée au catholicisme aurait détruite, ils ne systématisent pas cette assertion jusqu'à donner à l'islam le statut d'une religion originelle à laquelle l'homme noir devrait retourner pour retrouver son identité.

Autre différence : rejetant aussi bien un héritage africain que l'appartenance à la société américaine, les mouvements musulmans noirs américains lient l'adhésion à l'islam à une ancestralité originelle, qualifiée par certaines mouvances d'« afro-asiatique ». Rien de semblable n'est postulé par les musulmans martiniquais pour lesquels ce qui transcende ces catégories d'appartenance, c'est l'universalité. En revanche on trouve bien, dans les mouvements musulmans nord-américains comme en Martinique, l'idée d'une dépossession culturelle par les Arabo-musulmans<sup>30</sup>, mais avec un sens tout différent. Elle est argumentée

---

<sup>26</sup> Musique de percussion martiniquaise, qui connaît actuellement un regain de popularité.

<sup>27</sup> Nom du tubercule en langue créole.

<sup>28</sup> Je m'appuie ici essentiellement sur le travail de Haddad (1997) et de Guedj (2003).

<sup>29</sup> Depuis son émergence, l'islam en milieu africain-américain a comporté plusieurs mouvances aux idéologies différentes, dont on ne peut tenir compte dans le cadre de cet article.

<sup>30</sup> Condamnation qui n'empêche pas que pour ces mouvements, l'origine de l'ancestralité afro-asiatique ait sa source à La Mecque ou au Maroc. Cf. Guedj (2003 : 748-749).

sur un plan théorique dans les accusations de la Nation of Islam, alors qu'en Martinique, la condamnation des Arabo-musulmans ne porte que sur la question très conjoncturelle et locale d'un pouvoir que ces derniers s'octroieraient abusivement ; l'idée qu'il n'existe qu'un seul islam reste très fermement postulée.

Enfin la traduction parfois virulente aux États-Unis de ces positions sur le plan politique n'existe pas en Martinique et semble s'être estompée en Guadeloupe – où d'ailleurs elle est toujours restée très minoritaire.

En somme, si on considère dans leur ensemble les mouvements qui traversent actuellement le monde afro-américain, on peut dire que les musulmans martiniquais se tiennent à l'écart aussi bien de l'idée d'une ancestralité musulmane afro-asiatique que de celle de l'afrocentrisme et de sa variante l'égyptocentrisme.

### **Les modes de construction et de transmission**

Il reste à donner quelques indications sur la façon dont se construisent les élaborations mémorielles des musulmans martiniquais.

Il faut insister sur le fait que les grandes tendances qui viennent d'être exposées et ordonnées pour les besoins de l'analyse sont en fait présentes dans les dires et les comportements à l'état de bribes, et qu'il s'agit de cheminements individuels sans véritable mise en commun. On n'assiste donc pas (ou pas encore) à la constitution d'une mémoire permettant de forger un groupe. Par ailleurs, les oppositions mentionnées entre plusieurs identités, africaines, martiniquaises, « arabes », qu'il ne faudrait pas considérer comme monolithiques, et les conflits de pouvoir qui peuvent s'exprimer, n'empêchent ni les compromis ni souvent la vie en commun. C'est pourquoi il faut aussi considérer ces élaborations mémorielles comme mouvantes et toujours remises sur le métier. Il faut aussi rappeler qu'il n'existe en Martinique aucun « lieu de mémoire » musulman qui pourrait aider à fixer ces bribes. Les points d'ancrage de l'islam en Martinique sont actuellement totalement banalisés et très peu visibles<sup>31</sup>.

Par ailleurs, ces éléments mémoriels élaborés par les musulmans martiniquais se nourrissent de transmissions orales plus que d'écrits. Il semble notamment que c'est sous cette forme que certaines théories des Afro-américains des États-Unis parviennent aux musulmans martiniquais qui les réinventent, les retravaillent dans le contexte particulier de l'île. Ce mode de transmission, qui explique aussi la labilité de ces fragments, correspond bien à un cheminement quelque peu souterrain de la mémoire, réponse à l'occultation et à la tromperie considérées comme toujours possibles.

Cependant des livres circulent : *l'Autobiographie de Malcolm X* par Alex Haley (1993), par exemple. Outre les petits livres gratuits d'introduction à l'islam envoyés par l'Arabie Saoudite, certains ont aussi acquis, le plus souvent lors de voyages en métropole ou par internet, des ouvrages faisant partie du fonds classique des librairies islamiques. Certains d'entre eux étaient accessibles dans la Librairie Makandal jusqu'à sa récente disparition, librairie qui a été très importante dans la formation des musulmans martiniquais. Pour notre propos, il faut mentionner *L'islam âme de l'humanité* (2000), livre d'un journaliste trinidadien nommé Omowalé, converti à l'islam, qui cherche notamment à revaloriser l'histoire des musulmans venus d'Afrique Noire et montre leur rôle dans la Caraïbe et en Amérique du Sud à l'époque précolombienne. Ce livre a nourri un grand nombre de musulmans martiniquais,

---

<sup>31</sup> L'achèvement prochain d'une mosquée de style oriental à Fort-de-France changera peut-être cette situation.

soit qu'ils l'aient lu et se réclament des arguments qu'il défend, soit que la thèse de cet ouvrage ait circulé de bouche à oreille et soit retravaillée comme un récit oral.

## Conclusion

Le moment où s'élaborent les bribes d'une mémoire historique propre aux musulmans martiniquais n'est pas dû au hasard. Après le retour à l'Afrique et le nivellement à la métropole, l'islam semble pour certains représenter une troisième voie : réputé fournir d'autres valeurs que celles que diffuse l'Occident, dépasser les clivages raciaux, ethniques dans un projet utopique que l'expérience de la vie en Martinique n'a pas encore démentie, l'islam permet également de construire dans la Caraïbe même la mémoire d'une présence humaine non oppressive et, au contraire, source d'une fierté et d'un comportement de résistance contre la domination. Ce récit prend place à une époque où la référence à l'esclavage domine, depuis quelques années, une bonne part de la vie culturelle et politique de l'île. À un niveau plus proche de l'individu, incluant tout homme sans distinction dans une même ancestralité, l'islam règle à la fois la question forte et lancinante de savoir comment sortir des injustices de l'esclavage et la question faible, conjoncturelle mais récurrente aux Antilles, de la reproduction de la domination (par d'autres musulmans). Cette réponse musulmane n'est que celle d'une très petite minorité de Martiniquais. Mais elle peut être considérée comme le témoignage, comme l'un des essais de l'intense recherche en cours qui vise à l'apaisement de la question des origines et à la résolution des conflits du présent qui en découlent. Par ailleurs, en rupture avec la conception d'une population monolithique issue de l'esclavage, l'on assiste actuellement en Martinique à la reconnaissance très progressive de l'existence de différents groupes dans la composition de la population de l'île, et à leur timide émergence dans l'espace public. Les fragments de mémoire récemment élaborés par les Martiniquais musulmans participent également de ce mouvement visant à mettre en lumière la diversité de l'île, sans que pour autant ils constituent une expression communautaire.

## Bibliographie

- BENKHEIRA Mohammed Hocine, 1997, *L'amour de la Loi. Essai sur la normativité en islâm*, Paris, PUF.
- BONNIOL Jean-Luc, 2006, « Comment transmettre le souvenir de l'esclavage ? Excès de mémoire, exigence d'histoire... », in *Cités* 25, pp.181-185.
- CHAMOISEAU Patrick, 1992, *Texaco*, Paris, Gallimard.
- CHIVALLON Christine, 1998, *Espace et identité à la Martinique. Paysannerie des mornes et reconquête collective 1840-1960*, Paris, CNRS Éditions.
- COTTIAS Myriam, 1997, « 'L'oubli du passé' contre la 'citoyenneté' : troc et ressentiment à la Martinique (1848-1946) », in *Cinquante ans de départementalisation outre-mer*, CONSTANT F. et DANIEL J. (éds.), Paris, L'Harmattan, pp. 293-313.
- CURTIN Philip (éd.), 1967, *Africa remembered, narratives by West Africans from the era of the slave trade*, Londres, University of Wisconsin Press.
- DEBIEN Gabriel, 1974, *Les Esclaves aux Antilles françaises : XVIIe-XVIIIe siècles*, Basse-Terre, Société d'histoire de la Guadeloupe ; Fort-de-France, Société d'histoire de la Martinique.
- DELISLE Philippe, 1999, « La religion des esclaves aux Antilles et en Guyane françaises à la veille de l'abolition », in *Esclavage, résistances et abolitions*, DORIGNY M. (dir.), Paris, Editions du CTHS.

- FALLOPE Josette, 1992, *Esclaves et citoyens. Les Noirs à la Guadeloupe au XIX<sup>e</sup> s. dans les processus de résistance et d'intégration (1802-1910)*, Basse-Terre, Société d'histoire de la Guadeloupe.
- FICK Carolyn E., 2000, « La révolution de Saint-Domingue. De l'insurrection du 22 août 1791 à la formation de l'État haïtien », in HURBON L. (éd.), *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue : 22-23 août 1791*, Paris, Karthala, pp. 55-74.
- GIRAUD Michel, 2004, « Le passé comme blessure et le passé comme masque. La réparation de la traite négrière et de l'esclavage pour les peuples des départements français d'Outre-mer », in *Cahiers d'Études africaines*, XLIV (1-2), 173-174, pp. 65-79.
- GLISSANT Édouard, 1964, *Le quatrième siècle*, Paris, Gallimard.
- , 1981, *Le discours antillais*, Paris, Éditions du Seuil.
- GOMEZ Michael A., 1994, « Muslims in Early America », in *The Journal of Southern History*, vol. 60, n° 4, pp. 671-710.
- GUEDJ Pauline, 2003, « Des 'Afro-Asiatiques' et des 'Africains'. Islam et afrocentrisme aux États-Unis », in *Cahiers d'études africaines*, 172, XLIII (4), pp. 739-760.
- HADDAD Yvonne Y., 1997, « A Century of Islam in America », reprinted from *Hamdard Islamicus* Vo XXI, n°4, 8pp., version téléchargeable.
- HURBON Laënnec, 2000, « Les nouveaux mouvements religieux dans la Caraïbe » in L.Hurbon (éd.) *Le phénomène religieux dans la Caraïbe*, Paris, Karthala, pp. 307-354.
- JOLIVET Marie-José, 1987, « La construction d'une mémoire collective à la Martinique : du schoelcherisme au marronnisme », in *Cahiers d'études africaines*, 107-108, XXVII-3-4, pp. 287-309.
- , 1993, « Les cahiers de Marie-Sophie Laborieux existent-ils ? ou Du rapport de la créolité à l'oralité et à l'écriture », in *Cahiers des sciences humaines* 29 (4), pp. 795-804.
- KUCZYNSKI Liliane, 2007, « Mémoire et prégnance des lieux dans la structuration de l'islam en Martinique », in *Théologiques* 15 (1), pp.69-94.
- LAW Robin, 2000, « La cérémonie du Bois-Caïman et le 'pacte de sang' dahoméen », in HURBON L. (éd.), *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue : 22-23 août 1791*, Paris, Karthala, pp. 131-147.
- LOVEJOY Paul (éd.), 2004, *Slavery on the frontiers of islam*, Princeton, Markus Wiener Publishers.
- McCLOUD Aminah Beverly, 1995, *African American Islam*, New York and London, Routledge.
- PRICE Richard, 1985, « An absence of ruins ? Seeking Caribbean Historical Consciousness », *Caribbean Review* 24 (3), pp. 24-29.
- PRICE Richard, 1991, « Amériques noires », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, BONTE P. et M. IZARD (éds.), pp. 62-63.
- PRICE Richard, 2000, *Le bagnard et le colonel*, Paris, PUF Ethnologie.
- SAINT-LOUIS Vertus, 2000, « Les termes de citoyen et Africain pendant la révolution de Saint-Domingue », in HURBON L. (éd.), *L'insurrection des esclaves de Saint-Domingue : 22-23 août 1791*, Paris, Karthala, pp. 75-95.