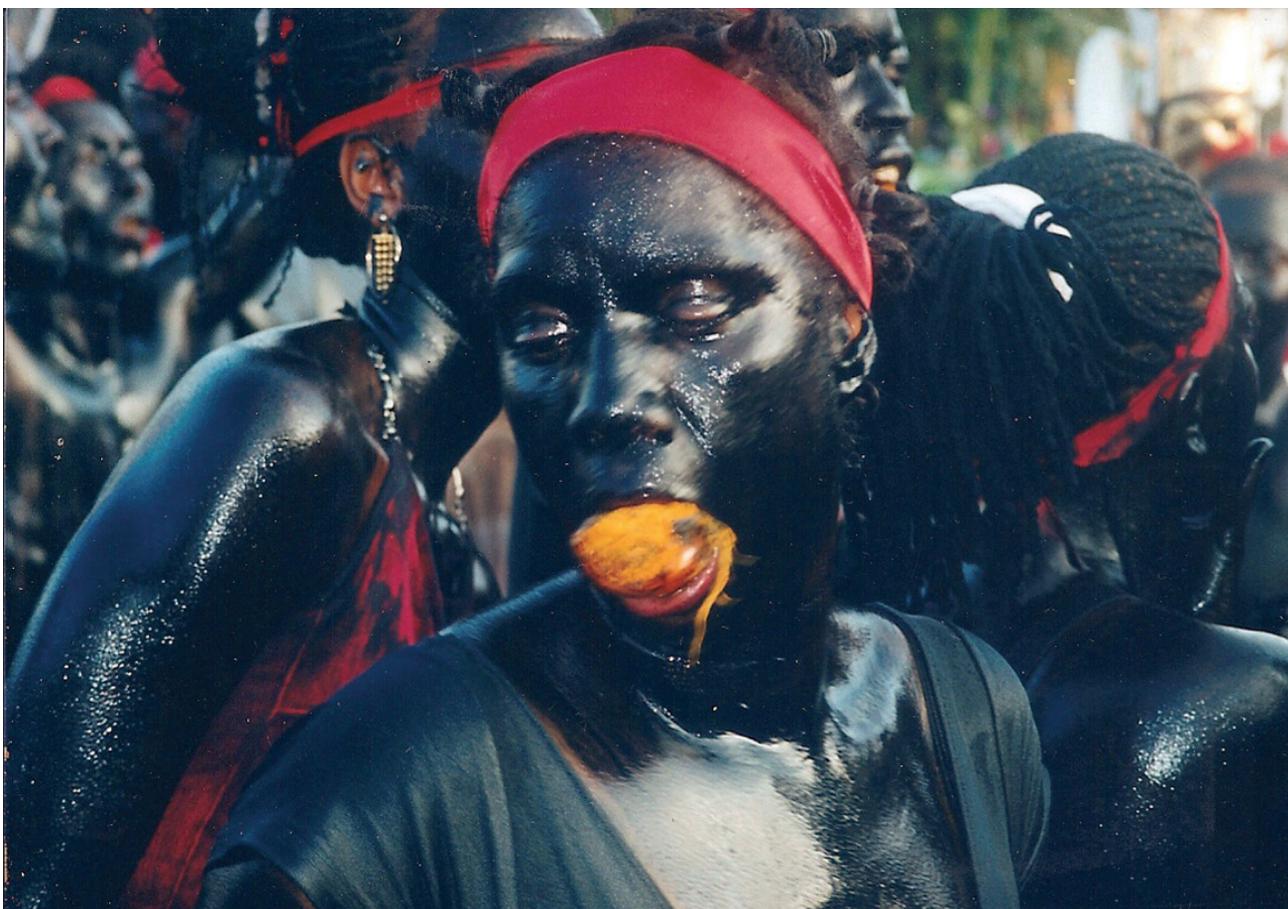


Sous la direction de :
Laurence Pourchez
& **Isabelle Hidair**



éditions
des archives
contemporaines

Rites et constructions identitaires créoles



**Rites et constructions
identitaires créoles**

Rites et constructions identitaires créoles

Sous la direction de :

Laurence Pourchez et Isabelle Hidair



Copyright © 2013 Éditions des archives contemporaines

Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation réservés pour tous pays. Toute reproduction ou représentation intégrale ou partielle, par quelque procédé que ce soit (électronique, mécanique, photocopie, enregistrement, quelque système de stockage et de récupération d'information) des pages publiées dans le présent ouvrage faite sans autorisation écrite de l'éditeur, est interdite.

Éditions des archives contemporaines
41, rue Barrault
75013 Paris (France)

www.archivescontemporaines.com

ISBN : 9782813001023

Avertissement :

Les textes publiés dans ce volume n'engagent que la responsabilité de leurs auteurs. Pour faciliter la lecture, la mise en pages a été harmonisée, mais la spécificité de chacun, dans le système des titres, le choix de transcriptions et des abréviations, l'emploi de majuscules, la présentation des références bibliographiques, etc. a été le plus souvent conservée.

SOMMAIRE

Préface	
<i>Jean Benoist</i>	1

Introduction	
<i>Laurence Pourchez, Isabelle Hidair</i>	5

PREMIERE PARTIE : LES CHANGEMENTS D'ETAT OU DE STATUT

La traversée devenue mythe : le voyage des engagés indiens vers les îles	
<i>Jean Benoist</i>	19

Les constructions identitaires à l'île Maurice : une histoire de « passages »	
<i>Mathieu Claveyrolas</i>	29

De la sacralisation du quotidien chez les Tamouls de La Réunion	
<i>Christian Ghasarian</i>	41

L'ancêtre paradoxal. Essai d'interprétation d'un rituel de la petite enfance à l'île de La Réunion (via le décentrement anthropologique)	
<i>Laurence Pourchez</i>	63

Les enjeux de la représentation d'un rite de passage dans quatre romans réunionnais et mauriciens : l'écriture comme rite ?	
<i>Valérie Magdelaine-Andrianjafitrimo</i>	91

Les rites chez les Créoles de Cayenne : une mise en lumière à travers la cellule conjugale interculturelle	
<i>Catherine Notredame</i>	107

Fabrication d'une bonne épouse chrétienne : étude de cas dans les mornes haïtiens	
<i>Nadège Mézié</i>	119

Le départ ajourné des morts à La Réunion	
<i>Stéphane Nicaise</i>	143

Les rituels mortuaires « traditionnels » martiniquais sont-ils encore opératoires : la catastrophe de Maracaibo	
<i>William Rolle</i>	153

SECONDE PARTIE :
LES RITES CALENDAIRES

Le carnaval cayennais ou l'entretien symbolique de frontières « ethniques » <i>Isabelle Hidair</i>	167
Comparaison d'un rite calendaire, le carnaval, dans deux sociétés caribéennes, la Martinique et la Dominique <i>Mylenn Zobda-Zebina</i>	179
Le Bumba-meu-boi à São Luis (Maranhão-Brésil) : identités créoles, modes de croyance, modes de vie, et critique sociale dans un rituel de résurrection annuel du Nordeste brésilien. <i>Marie Cousin</i>	193
Carnaval martiniquais et rites de passage <i>Véronique Rochais, Patrick Bruneteaux</i>	207
Les rites illusoirs du devenir-autre : Le carnaval et le candomblé dans le cinéma brésilien <i>Érika Thomas</i>	217

TROISIEME PARTIE :
LES NOUVEAUX RITES

La glossolalie, un nouveau rite de passage en milieu pentecôtiste réunionnais <i>Valérie Aubourg</i>	231
L'impossible rituel chez les adolescents créoles réunionnais en inadaptation sociale <i>Jean-Pierre Cambefort</i>	243
Dé-ritualiser les rites profanes ? Considérations intempestives sur les <i>ga la</i> <i>kour</i> réunionnais. <i>Philippe Vitale, Patricia Chateau</i>	255
La jeunesse metal/gothic à La Réunion. Un métissage musical conflictuel entre l'île et sa métropole <i>Nicolas Walzer</i>	273
Cérémonie initiatique <i>abaknúá</i> et modalités de présentation de soi à la Havane <i>Géraldine Morel</i>	283

Un double rite de passage ? Le service militaire en Martinique à l'époque contemporaine <i>Monique Milia-Marie-Luce</i>	293
Musiques populaires, variétés créoles et vedettariat dans les fêtes de mariage à La Réunion <i>Guillaume Samson</i> ,	305
Festivals de Passages : Les Aborigènes du Kimberley se réunissent en Kriol <i>Martin Préaud</i>	321

De la sacralisation du quotidien chez les Tamouls de La Réunion*

Christian Ghasarian

Professeur d'ethnologie

Institut d'ethnologie, Université de Neuchâtel, Suisse

Si, contrairement à la situation en Inde, la religion hindoue à La Réunion n'a aucune relation institutionnelle avec la société où elle s'exprime, elle a cependant constitué un ancrage symbolique pour les engagés, dans les premiers temps de leur implantation dans l'île. Bien que le principal modèle religieux de la société réunionnaise soit chrétien et que les originaires de l'Inde aient eu à un moment de leur histoire à adopter publiquement le christianisme, la plupart d'entre eux agissent toujours en référence à des principes hindous intériorisés implicitement lors de la première socialisation au sein de la famille; l'enseignement théologique se rapportant à l'hindouisme, mis en place depuis quelques années par des associations culturelles dans l'île, restant facultatif.

Les principes hindous fournissent aux fidèles un sens du bon ordre des choses (*depuis longtemps nous l'est habitué fait comme ça. Y faut nous continuer / nous avons toujours fait comme cela, il faut continuer*). Mais la dévotion à Dieu¹ répond surtout à un besoin de protection de la menace constante du mauvais œil et des forces négatives qui les entourent. Elle seule est censée pouvoir infléchir un destin peu favorable et surmonter les coups du sort. Ceci est révélé dans les expressions fréquentes : *demande Bondieu pou protège à ou ; ou prière Bondieu pou porte la chance* (demande à Dieu qu'il te protège ; prie Dieu pour avoir de la chance). À La Réunion comme en Inde, le fidèle hindou tend à s'en remettre naturellement à Dieu pour chercher des solutions à ses problèmes (*Bondieu y dort pas... / Dieu est présent*). Ce n'est que dans des situations extrêmes, où la personne se sent coupable (suite à une faute grave), qu'elle s'estime ne plus être en droit d'espérer l'aide divine (*Bondieu l'a tourne le dos... / Dieu n'est plus là*).

Largement déterminé par des idées religieuses sous-jacentes, le système de représentation actualisé par un grand nombre d'originaires de l'Inde à La Réunion révèle une perception du monde très structurée organisant l'action sur le milieu environnant en fonction de valeurs se référant aux notions d'ordre et de désordre. Ces valeurs, très tôt intégrées par l'enfant, sont omniprésentes dans la vie quotidienne. L'enfant issu de parents eux-mêmes issus de familles indiennes est d'abord éduqué pour respecter un

* Cet article reprend et reformule des données et idées déjà développées dans une recherche que publiée en 1991 dans *Honneur, chance & destin. La culture indienne à La Réunion*.

¹ Je n'entre pas ici dans la discussion théorique sur le pluralisme du divin dans l'hindouisme mais reprends simplement les conceptions évoquées par les acteurs sociaux, selon lesquelles un principe unique – Dieu – s'exprime sous différentes formes pouvant faire l'objet d'un culte. Un monothéisme donc, à déceler dans un apparent polythéisme.

certain nombre d'obligations morales. La première règle à respecter est celle de la solidarité familiale basée sur la conformité aux valeurs du milieu culturel visant le maintien de l'ordre établi, avec ses divers principes et modes d'action associés. Dans cette logique, le groupe familial prime sur l'individu. L'identification de la conscience individuelle à celle du groupe et le cantonnement de la personne dans des zones de compétence spécifiques limite les conflits potentiels. Dans un univers familial structuré et hiérarchisé, chacun substantialise son rôle, connaît sa place, sa marge d'action et les attentes des autres à son égard.

L'éthos de la personne issue du milieu d'origine indienne à La Réunion est ainsi caractérisé par l'ajustement de plusieurs idées-valeurs essentielles telles que la chance, la propreté, l'ordre, le respect, l'honneur, le travail, la prospérité, la protection et la dévotion. Ces notions se rapportent, à un niveau moins conscient, à celles de pureté, de séparation, de hiérarchie, de dépendance, de conformité, de prestige et de sacrifice. Elles prennent la forme d'actions dirigées par la raison et constituent en quelque sorte la « nature humaine ». À travers la notion d'« axe de variation » au sein des cultures, Erikson (1976) souligne que chaque idée-valeur n'a de sens que par rapport à son contraire. En négatif dans le système de représentation indien dans l'île se trouvent donc inévitablement les concepts de malchance, d'impureté, de saleté, de plaisir, etc.

Pour contribuer à la discussion sur les rites de passage en société créole, cet article revient brièvement sur quelques rites propitiatoires importants chez la majeure partie des réunionnais d'origine tamoule², en référence aux principes religieux hindous. Il aborde ensuite les principales phases de la vie individuelle au sein de ce milieu culturel, avec les notions clés de propreté et de pureté, et les restrictions attachées à la sexualité, notamment à travers les oppositions sacrifice/plaisir et honneur/honte qui déterminent la représentation intime et publique de la personne dans la famille et hors de celle-ci. La réflexion s'efforce de montrer que le système de représentation mobilisé valorise une certaine idée d'un « ordre des choses » ancestral, dont le maintien est considéré comme profondément auspiceux³. Cette construction idéelle est toutefois constamment menacée par les modèles de comportements alternatifs – mais dominants – dans la société réunionnaise globale.

Les rites propitiatoires

Le rituel religieux adressé à Dieu pour lui rendre grâce a pour effet second d'écarter la malchance et d'apporter la protection. Avec ses sacrifices symboliques, le rite est

² J'utilise dans cet article le terme « Tamoul » pour qualifier les originaires de l'Inde à La Réunion, sachant que ces derniers se qualifient pour la plupart – et sont localement qualifiés – de « Malabars ». Ce choix purement narratif néglige la distinction Tamoul/Malbar liée aux options religieuses (hindouisme à orientation brahmanique ou populaire à La Réunion), en grand débat au sein du milieu ces dernières décennies et participant d'une dynamique identitaire incontournable, car cela n'entre pas dans mon propos ici.

³ Les Tamouls ou originaire de l'Inde auxquels je fais référence dans ce texte sont ceux qui, en raison de plusieurs circonstances (parmi lesquelles l'ascendance ethnique plus ou moins endogame est fondamentale) sont parvenus à maintenir tant bien que mal des principes ancestraux de leur culture religieuse d'origine jusqu'à aujourd'hui.

toujours propice. C'est notamment pourquoi il est important pour les fidèles de consommer les offrandes de nourriture qui ont été présentées aux divinités car elles sont devenues auspicieuses. Contrairement à la dichotomie pur/impur, nette et bien définie, il n'y a pas nécessairement de frontière nette entre l'auspiceux et l'inauspiceux car cette opposition est avant tout un « principe de transformation ». Il arrive d'ailleurs que ces deux états se trouvent réunis très momentanément dans le rituel ; un moment fort et potentiellement dangereux car le rite peut à tout moment « basculer » vers l'inauspiceux.

Si pour les fidèles hindous l'incertitude vis-à-vis du résultat positif d'un acte rituel est très minime, des instants « suspendus » existent néanmoins dans le rituel. Ils expriment une phase de transition dont le dénouement risque toujours (en théorie) d'être inauspiceux. Quelques indices révèlent aux officiants et aux fidèles si les divinités sont satisfaites et si le rite se dirige – comme cela est dans l'ordre des choses – vers l'auspiceux. Parmi ceux-ci se trouve le moment de la cérémonie où le prêtre casse les noix de coco (*y casse coco*). La coque doit être fendue (avec le revers d'une machette cérémonielle) de façon nette en son milieu et sa cassure doit être régulière. Les éventuelles saillies ou l'écrasement du fruit sont de mauvais augure (excepté lors de cérémonies précises où une noix de coco est volontairement écrasée et où les quelques fragments de noix que les femmes et enfants peuvent récupérer sont alors très auspiceux). Inversement, le cas très rare où la noix se casse en forme de *lampe* (c'est-à-dire lorsque c'est juste la moitié d'une des deux moitiés habituelles qui saute...) exprime une bénédiction divine : les officiants y placent tout de suite une mèche et l'allument comme une vraie *lampe*. De même, il est auspiceux que le cou du bouc à sacrifier soit tranché net, d'un seul coup de sabre. Le cas contraire est un très mauvais présage : il annonce un danger pour la personne et/ou la famille qui offre l'animal.

Le rite est avant tout un ensemble d'actes qui s'accomplissent selon un ordre prescrit. Une fois commencé, le sacrifice religieux doit impérativement se poursuivre (*l'a commencé, y faut y fini*). Les opérations doivent se succéder sans interruption dans l'ordre rituel, à leur place et heure précises. Chaque divinité reçoit son sacrifice en son temps. On aperçoit ainsi parfois un réveil (bien *propre*) avoisinant une divinité dans le temple domestique... Il est impensable d'interrompre le rituel car cela serait irrévérencieux envers Dieu et inauspiceux pour les fidèles. S'il arrive qu'au cours d'une cérémonie quelque chose d'anormal se passe (soit – du point de vue *emic* – à cause d'un mauvais œil, d'une jalousie, d'un état d'impureté d'un fidèle qui s'est trop approché de Dieu, etc.), le prêtre effectue un rite propitiatoire visant à évacuer la mauvaise influence. Il coupe alors rituellement un citron en quatre, entonne des prières et envoie chacun de ses morceaux vers un des points cardinaux. Ce fruit, particulièrement auspiceux, est supposé écarter les énergies destructrices.

Il existe un sens faste, de gauche à droite, pour les gestes du rituel. Ce sont notamment : les trois cercles effectués par le prêtre horizontalement dans le sens des aiguilles d'une montre devant chaque divinité avec son plateau (*tuvekal*) dans la main droite ; la circumambulation des fidèles autour du temple, en prenant soin d'effectuer toujours un nombre impair de tours (3, 7, etc.), car les nombres impairs sont toujours auspiceux ; les guirlandes de fleurs enroulées dans le même sens faste (du haut vers le bas)

sur le *karlon* (structure conique pouvant atteindre plus d'un mètre de haut) porté sur la tête par certains marcheurs sur le feu.

Lors de la construction d'une maison, les Tamouls de La Réunion insèrent sous la première pierre, trois, cinq ou sept métaux (surtout l'or, puis l'argent et le cuivre). Cette opération, effectuée par le prêtre dans le cadre d'un rituel, est interprétée à La Réunion comme un acte auspiceux, favorisant la prospérité de la maisonnée (*y porte la chance*). Le choix de la pierre sous laquelle on place l'or dépend de la position de la planète Vénus lors de la pose. Celle-ci doit être située dans le dos de l'opérateur et le mouvement de la construction doit aller dans le sens opposé de l'astre, vers le soleil couchant (*dos viré avec Vénus, figure virée avec soleil couchant*). Pour emménager dans la maison, on doit aussi tenir compte de ces données ; il faut rentrer par la porte prévue derrière l'habitation, face à Vénus. Dans le Tamil Nadu, le but religieux des rites rattachés à la construction de la maison (*adikēkal nattal* en tamoul) est plus précisément de convertir l'aspect sauvage du site en un espace social ordonné et auspiceux. En ce sens, la construction de la maison est très semblable à celle d'un temple : beaucoup de rites et de précautions similaires se rapportent à ces deux structures. Le rite consacrant une nouvelle maison consacre aussi les valeurs qu'elle représente, c'est-à-dire le lien du mariage et la prospérité de la famille.

Un autre rite propitiatoire consiste à bénir la voiture neuve, au même titre que la maison. Au temple, le prêtre casse une noix de coco, sacrifie un coq et tourne trois fois avec celui-ci autour de la voiture dans le sens faste. Le propriétaire effectue ensuite une petite marche avant puis arrière avec sa voiture, écrasant ainsi quatre morceaux de camphre allumés et déposés sur quatre feuilles de bétel placées devant les roues avant, et derrière les roues arrière. Le sacrifice du coq chasse les mauvaises influences. Le propriétaire-sacrifiant effectue un carême d'au moins trois jours pour cette cérémonie qu'il dédie à une divinité dont il cherche à obtenir la protection.

Dans le Tamil Nadu, des figures géométriques, les *kolam*, sont tracées par les femmes de la maisonnée avec de la poudre de riz sur la surface nettoyée et humidifiée au préalable devant l'entrée de la maison. Outre leur aspect décoratif, ces *kolam* ont avant tout une fonction auspiceuse. Ils sont censés à la fois attirer la chance (en invoquant particulièrement Lakshmi, la déesse de la bonne fortune) et canaliser les mauvaises influences (en « piégeant » les entités négatives), les empêchant ainsi de rentrer dans la maison. À La Réunion, le tracé du *kolam* n'est aujourd'hui quasiment plus effectué. Ce fait s'explique par le contexte social, où des non-Tamouls ne sont pas supposés respecter le symbole religieux, notamment en marchant (et, dans le pire des cas, en crachant) dessus. De nombreuses mères de famille ont néanmoins conservé le réflexe de balayer quotidiennement devant l'entrée de leur maison au soleil levant. Les Réunionnais d'ascendance indienne ont également l'habitude de ne jamais rester devant le portail donnant sur la cour, ni même de « stationner », debout ou assis, devant l'entrée de la maison (*y bouche pas la porte*). Ce placement est considéré comme inauspiceux car il empêche la rentrée des forces positives dans la maison (*y faut laisse la chance rentrer*). Cette habitude, à rattacher au symbolisme du *kolam* en Inde, traduit une adaptation propre aux tamouls réunionnais.

Mes recherches m'ont amené à comprendre que tout manque de référence justificative sur une action à faire ou à ne pas faire, sur une norme dont la logique a été oubliée, se rapporte à une idée et à son opposé : l'acte porte chance ou ne porte pas chance. La quotidienneté est ainsi marquée par une forme de tabou opérant sur de nombreuses conduites.

Les cycles de la vie

À la naissance, le bébé, quel que soit son sexe, doit rester dans l'espace protecteur de la maisonnée afin de ne pas subir les effets néfastes du mauvais œil. Il est en fait préservé du regard d'autrui dès le stade du fœtus. C'est pourquoi les femmes enceintes sur le point d'accoucher évitent de sortir afin de préserver l'enfant qu'elles portent des mauvaises influences, constantes dans l'espace public. Le fait de voir par exemple une personne malade ou invalide (*contrefait*) est envisagé comme pouvant avoir des conséquences négatives en agissant indirectement sur la formation de l'enfant. Contrairement aux bébés occidentaux qui concentrent les regards des parents et de tous ceux auxquels ils sont montrés, en passant de bras en bras, les premières expériences du bébé dans une famille d'origine indienne sont axées sur l'idée de protection et de non-exposition. Le sentiment de sécurité attaché à la famille est en fait déjà le reflet des principales attitudes que l'enfant va développer dans les années à venir et qu'il maintiendra en principe tout au long de sa vie d'adulte.

Plus tard, la puberté constitue une étape particulièrement importante dans la vie de la fille qui quitte dès lors le monde de l'enfance pour accéder à une nouvelle réalité : l'univers féminin. Si les rites menstruels du premier jour de la puberté de la fille ne sont plus pratiqués à La Réunion, l'événement reste néanmoins fortement solennisé. Lors des premières menstruations, le scénario typique conduit la mère à faire prendre conscience à la fille qu'elle doit désormais se préserver du regard des hommes, y compris de la famille. Elle est devenue une jeune fille et doit de ce fait augmenter sa proximité avec elle et ses éventuelles grandes sœurs. La mère, à laquelle l'enfant de sexe féminin s'était déjà identifiée, devient définitivement l'individu de référence dans le schéma de la dépendance car toutes les instructions qui suivent viennent d'elle. C'est en quelque sorte l'initiatrice, non pas d'une connaissance physiologique, mais surtout des conduites intimes et sociales découlant de l'accession au monde des femmes. Elle lui procure à ce moment son premier soutien-gorge. La sécurité psychologique trouvée avec la mère conduit en principe la fille à ne pas poser de question. Par les actes de sa mère et de ses sœurs aînées, l'enfant comprend très vite qu'elle partage là un secret de l'univers féminin. La puberté marque le passage physiologique et social d'un état d'enfant jusque-là presque asexué à celui de jeune fille, donc de mère en devenir (en Inde, elle peut alors porter le sari).

Une fois pubère, la fille se trouve prise dans un entrelacement d'interdits liés à son sexe. Outre l'impureté rituelle dont elle va alors être sujette cycliquement, il s'ensuit une véritable rupture dans sa vie car la réglementation des conduites est soudain nettement plus restrictive. Il est alors considéré que la fille doit être « tenue » afin de prendre le « droit chemin de la vie ». Elle ne peut donc plus tout à fait agir comme une

enfant insouciante. La relation avec les frères peut ainsi être brutalement réduite et recodifiée (*ti fille y joué pas avec ti garçon!* / une fille ne joue pas avec un garçon). Après la puberté, l'adolescente devient aussi plus distante qu'elle ne l'était déjà avec son père, avec qui la relation devient plus neutre. Hors de la maison familiale, la fille pubère doit, comme toute femme, être circonspecte et éviter de se mêler à un groupe de garçons ou d'hommes. La limite de sa marge d'action est alors mieux définie : ses interactions sociales doivent strictement s'effectuer dans des réseaux de circulation officiels où les situations sont publiques et maîtrisables (commerces, collège, temple, fêtes familiales).

Le mariage est ensuite l'événement majeur de la vie individuelle, celui dont on parle le plus et pour lequel les familles tamoules de La Réunion se préparent généralement longtemps à l'avance. La socialisation anticipe en fait les rôles découlant du mariage. Les célibataires, au-delà de 30 ans pour le garçon et de 25 ans pour une fille, sont plus ou moins stigmatisés (bien que ces limites soient peu à peu légèrement repoussées). Rester « vieille fille » (*vieux fille*) ou « vieux garçon » (*vieux garçon*) n'est pas dans l'ordre des choses. Passé l'âge convenable pour un mariage idéal, la suspicion de non-virginité peut d'ailleurs être portée au sein du milieu culturel d'origine sur la fille, notamment si elle mène une vie sociale à l'extérieur de la maison familiale, en ayant une activité professionnelle par exemple. Cette lecture des attitudes publiques est courante au sein de l'espace communautaire où le prestige d'une famille est constamment évalué en fonction des déviances de ses membres vis-à-vis de l'ordre normatif.

Tout comme en Inde, le mariage est une institution très prégnante chez les Tamouls de La Réunion où la cérémonie prestigieuse qu'il implique, en regroupant un très grand nombre de personnes, procure et/ou renforce l'honneur des familles concernées par l'alliance. Ce rite de passage, particulièrement propice car marqué par aucune impureté (en Inde, lors de son mariage, l'individu transcende temporairement sa caste et sa condition), est considéré comme le but naturel des hommes et des femmes auxquels il donne un véritable statut. Dans les conceptions indiennes, une fille célibataire n'est « majeure » qu'en tant qu'épouse. Cette majorité est d'ailleurs relative car, comme en Inde, la fille d'origine tamoule à La Réunion doit idéalement quitter l'autorité ou la tutelle de ses parents pour se placer sous l'autorité et la tutelle de son époux. Si rupture il y a, c'est du statut de fille dans une famille au statut d'épouse dans une autre. Avec la position respectée de maîtresse de maison, la femme acquiert sa dignité sociale. Il en va de même pour un homme qui n'est pas véritablement considéré comme « accompli » tant qu'il n'est pas marié et père d'au moins un fils.

Le mariage est un rite de sacralisation de la vie qui exalte et exige la virginité de la fille. Il valorise en cela les concepts principaux d'honneur et de pureté : la fille vierge est « propre », « pure », « honnête »... Dans les conceptions hindoues, les relations sexuelles ne sont légitimées que par le mariage qui doit être dirigé vers la procréation. De fait, pour la famille des époux (surtout celle du mari), l'union n'est véritablement établie qu'avec la naissance du premier enfant. Le mariage est notamment pour l'homme un devoir et une obligation religieuse qui, avec la naissance d'un fils, lui permet de continuer la lignée ancestrale.

L'idéal du mariage hindou est l'harmonie du couple divin Rama et Sita (héros du Ramayana). L'union matrimoniale doit approcher des qualités du modèle divin (l'harmonie des dieux) ; elle doit être éternelle. En Inde, le divorce est quasi-inexistant car il va à l'encontre des lois spirituelles et religieuses. Dans le milieu tamoul de La Réunion, l'union est sacrée et le divorce, associé à la faute, reste un vecteur de honte sociale. Ce contexte idéal conduit toujours à une communauté de biens lors du mariage, car tout désir de séparation de biens est insultant et marqueur de honte. Comme le divorce, l'illégitimité est incompatible avec les qualités divines. Naître et grandir dans une famille complète et légitime est la condition minimale pour l'établissement de l'honneur des enfants. Le simple énoncé *l'est en ménage* (ils/elles font ménage ensemble) stigmatise la honte qui est portée sur une personne du milieu tamouls vivant en concubinage. C'est pourquoi, selon les principes d'honneur qui ont cours dans les familles à l'ascendance ethnique endogame, il est inconcevable de toucher l'allocation destinée aux mères célibataires, courante dans certaines catégories de population défavorisées à La Réunion.

La vie conjugale est le moment d'une seconde socialisation. Le conjoint devient le plus proche « cohabitant » du monde de vie. Pour les Tamouls réunionnais, l'institution du mariage a une signification considérable car elle met en jeu la sauvegarde de la « pureté ethnique » (*la race*). Les devoirs des parents s'achèvent officiellement avec le mariage de leurs enfants. Une transition s'opère dans la perception mutuelle et les parents ne donnent plus que des conseils. Les obligations des nouveaux époux sont alors moins centrées sur leur famille d'orientation que sur leur propre famille de procréation.

De même que la naissance entache temporairement la mère d'une certaine impureté, la mort rend aussi les proches parents (notamment les germains et les descendants des défunts) temporairement impurs. Mais à la différence du nouveau-né qui, au fil du temps, va constamment être sujet à l'impureté, le défunt accédant dans les conceptions religieuses au monde divin intègre en principe le domaine du pur. Le fait que les esprits ancestralisés des morts soient supposés conserver une conscience et une vitalité post-funéraire et qu'ils puissent protéger leur descendance contredit apparemment la doctrine considérée hindoue de la métempsycose. En effet, si l'âme du défunt doit entrer dans une après-vie permanente, elle peut difficilement renaître après la mort... De façon significative, cette contradiction, problématique pour les indianistes, ne touche pas les Tamouls du Sud de l'Inde qui font peu de cas des notions de *karma* et de réincarnation dans la quotidienneté. Des recherches menées dans le Tamil Nadu m'ont permis de constater que, lorsqu'il s'agit d'expliquer le vécu présent, la référence au destin (*vidi*) est véritablement plus spontanée et plus consistante pour les personnes que celle de *karma* (Dumont, 1957 ; Pfaffenberger, 1982). L'idée que l'âme du défunt doit accéder au royaume des mânes où elle a une existence agréable se retrouve dans le milieu tamoul de La Réunion (*quand un moun y mort, si l'a bien vive si la terre, si li l'a pas fé d-péché, li va rejoind Bondieu même... / lorsque quelqu'un meurt, s'il a bien vécu sur terre, s'il n'a pas fait de péché, il rejoint Dieu*). Si les infortunes qui relèvent du destin (veuvage, handicap, etc.) sont implicitement rattachées à un jugement divin sur des fautes passées, la référence précise à la réincarnation est absente. Ce fait nous renvoie à l'importante distinction entre les croyances populaires et celles de l'hindouisme clas-

sique. Ce n'est qu'à partir des années 1980, avec le « renouveau tamoul » et l'appel à des prêtres brahmanes en provenance de l'Inde du sud pour officier dans les temples urbains, que la notion de réincarnation entre peu à peu dans le système de référence – mais pas forcément dans le système de croyance – de certains Tamouls de La Réunion.

Propreté et pureté

En Inde, la gestion du corps (façons de se nourrir, de se laver, communication tactile permettant l'expression de sentiments émotifs, etc.) se rapporte d'une façon ou d'une autre aux grands thèmes culturels du pur et de l'impur. Entaché d'une certaine impureté permanente, le corps humain est à gérer avec rigueur et prudence. Les règles attachées au corps sont par ailleurs renforcées par le rang social (c'est pourquoi les plus méticuleux à propos des contacts pouvant causer une souillure sont les brahmanes, en haut de la hiérarchie hindoue des castes). Avec des ajustements propres à la société locale, les Tamouls de La Réunion appréhendent également le corps physique en fonction des idées de purification et de sacrifice. La propreté corporelle, fondamentale dans l'éducation, est le premier critère de la pureté rituelle et de la chance. Le carême purificateur précédant la participation aux cérémonies religieuses accentue cette idée de propreté du corps, en la liant à celle du temple et celle de sa maison (l'environnement « pertinent »). Pureté se dit *suttam* en tamoul, mais ce terme est aussi employé pour définir la propreté. L'expression *udambu suttamille* (avec la négation *ille*) est ainsi employée pour définir un corps sale (au sens figuré, *manam suttamille* traduit la faute et le « cœur sale »).

Si la propreté, condition de l'ordre, est aussi propice, la saleté (*asuttam* ou *suttamille* en tamoul) a l'effet inverse. C'est pourquoi lorsque quelqu'un rend visite à une famille dans laquelle une femme est occupée à faire le ménage, cette dernière doit impérativement cesser de balayer, même si elle ne participe pas particulièrement à l'interaction (si c'est une fille par exemple), sous peine de manquer aux règles de l'hospitalité et d'agir de façon inauspicieuse envers le visiteur.

À l'image du temple et de la maison, ce qui entre dans le corps doit faire l'objet de critères de pureté encore plus forts que ce qui est simplement touché. C'est pourquoi une grande attention est portée sur la nourriture ingurgitée, spécialement au moment du carême. La nourriture sépare plus qu'elle n'unit. Ainsi, on ne mange jamais dans l'assiette d'un autre, même si c'est un membre de la famille. Dans le système de pertinence des Tamouls de La Réunion, les neuf orifices du corps, que la symbolique hindoue fait correspondre aux neuf planètes du cosmos, sont aussi associés à la saleté. Selon Douglas (1981 : 137), « toute structure d'idée est vulnérable à ses confins. Il est logique que les orifices du corps symbolisent les points les plus vulnérables. La matière issue de ces orifices est de toute évidence marginale ». C'est ainsi que l'enfant d'ascendance indienne apprend en principe très tôt à associer certaines parties périphériques du corps comme le nez, la bouche, les pieds, les organes génitaux, les mains, les ongles, les oreilles et les cheveux, au symbolisme de l'impureté. Ces conceptions conduisent par exemple à ne pas approcher son nez pour sentir une nourriture qui

sera partagée, à ne pas se couper les cheveux ni les ongles dans la maison, à éviter de parler si l'on ne s'est pas encore brossé les dents le matin, etc.

Pour des raisons à la fois physiques et « morales », les organes génitaux font également l'objet d'une grande restriction. Les menstruations, la grossesse et l'accouchement sont notamment porteurs de risques importants d'impureté pour les personnes en carême. Ces restrictions et contraintes trouvent encore leur source dans l'idéologie religieuse. Les Lois de Manou, texte sacré de l'Inde, indiquent ainsi que les règles ont pour fonction de purifier la femme des « coupables pensées » (V. 108) et prescrivent au mari d'éviter tout contact avec son épouse ainsi « souillée par l'écoulement sanguin » (IV. 41). J'ai déjà évoqué l'interdit pour la femme et la fille réglées de participer aux cérémonies religieuses et de se prosterner devant les divinités du fait de leur état considéré comme impur. L'indisposition les contraint alors à rester à la maison. C'est pourquoi la mère veille à ce que les cérémonies familiales se déroulent en dehors de la période des menstruations des filles de la maisonnée. La décision éventuelle de déplacer la date prévue est explicitée au mari par l'emploi du mot « sale » attaché aux filles (*marmaille l'est sale... / les enfants sont « sales »*). L'impureté rituelle est donc inscrite dans le corps de la femme. Les seules phases de la vie où cette impureté temporaire est absente sont la période impubère pour la fille et après la ménopause pour la femme âgée, lorsque les fonctions reproductrices ne peuvent s'exercer. Après la ménopause, la femme échappe à cette impureté cyclique et dépasse en quelque sorte le désavantage rituel de son sexe.

La hiérarchie sociale indienne est représentée par le symbolisme haut/bas du corps humain : les brahmanes représentent la tête, tandis que les basses castes correspondent aux pieds. Les pieds, particulièrement exposés à la saleté, sont ainsi associés à la partie « inférieure » du corps. Une des pires insultes pour les personnes socialisées aux modèles indiens est notamment de se faire frapper d'un coup de pied. Étendre le pied vers quelqu'un est également insultant (*y lève pas le pied sur de moune ; y lève pas savate en l'air / on ne lève pas le pied sur quelqu'un, ni en l'air*). On n'enjambe pas non plus quelqu'un car cela lui porte malchance. Par ailleurs, les chaussures (sales ou non) ne sont presque pas introduites dans la maison, où la séparation du propre et du souillé est nette surtout lors du carême (*savate dehors quand y rente dans la case / les chaussures restent dehors lorsque l'on rente dans la maison*).

Lors d'une cérémonie, tous les fidèles sont pieds nus. Vis-à-vis de Dieu au temple, la position des pieds est également importante : lorsque l'on se prosterne devant une divinité (*y tombe devant Bondieu*), il ne faut jamais tourner le dos à une autre, ce qui serait un affront. Au moment de se prosterner, les *patterns* masculins et féminins sont différents : l'homme s'étend face à la divinité en s'appuyant sur les mains, les jambes tendues et parallèles, tandis que les femmes s'agenouillent et se penchent en avant jusqu'à toucher le sol avec le front. Diriger la tête vers une personne est un signe de respect, voire de soumission si on lui touche les pieds dans le même temps. Lors d'une cérémonie religieuse de caractère familial, il arrive que le père, tout comme le prêtre-possédé incarnant temporairement la divinité, bénisse ses enfants – quel que soit leur âge – en posant sa main sur leur tête. Au même moment, ceux-ci lui touchent les pieds. Il est par contre irrévérencieux de toucher la tête d'un aîné. Placer ses mains sur

sa propre tête est aussi susceptible de porter préjudice à sa mère. Celle-ci peut reprocher à son enfant ce geste en disant : *Moin l'est pas encore mort !* (Je ne suis pas encore morte !). Le dernier geste respectueux des jeunes enfants vis-à-vis d'un parent défunt (ascendant ou germain aîné), dont le corps est étendu sur un lit dans le salon, est de lui toucher les pieds. Tout en se plaçant sous sa protection, ils rompent ainsi symboliquement le lien qui les unissait à lui.

Du fait des contacts et touchers fréquents, les mains sont aussi sujettes à l'impureté. Elles sont donc très souvent nettoyées. Au retour du cimetière par exemple, il est indispensable de se laver les pieds, les mains et le visage, avant de rentrer dans la maison. S'il arrive à ce moment que des personnes, apparentées ou non, soient venues rendre visite et attendent dans la cour, elles sont juste très brièvement saluées par un signe de tête ou un mot. Ce n'est qu'après un rapide nettoyage corporel que les véritables salutations et échanges ont lieu. Cette purification est avant tout symbolique. Elle vise à évacuer la pollution provoquée par la proximité éventuelle avec des forces négatives au cimetière, et localisée aux extrémités du corps.

La distinction de la main droite ou gauche est par ailleurs mobilisée dans certaines circonstances. Les gestes religieux sont « purs » lorsqu'ils sont effectués avec la main droite (repas, rituel) et plutôt impurs avec la main gauche (nettoyage). Lors du rituel, le prêtre tient les objets rituels avec la main droite. Il envoie également des fleurs sur les divinités avec cette main et bénit les fidèles en touchant leur front avec l'annulaire droit, etc. L'aspect le plus caractéristique de l'utilisation auspiciuse de la main droite est dans la consommation (au temple public ou privé) de la nourriture sur une feuille de bananier après les cérémonies religieuses. Le côté droit, d'une façon générale, se rapporte au pur. Comme je l'ai déjà mentionné, la circumambulation autour du temple s'effectue dans le sens des aiguilles d'une montre, l'espace sacré et vénéré étant ainsi maintenu sur sa droite. Un aspect révélateur de la hiérarchie dans le couple se trouve ainsi en situation publique où le mari se tient généralement à la droite de sa femme (il est alors son *bras droit*).

À la limite du corps, les cheveux sont un important symbole. En Inde, les personnes en deuil, après s'être rasées les cheveux et s'être coupées les ongles au début des rites de crémation, se laissent naturellement pousser le tout pour signifier l'impureté qui ne cesse qu'après quelques jours, lorsque le défunt devient ancêtre. Dans le milieu tamoul de La Réunion, les hommes portent très rarement la barbe et les cheveux longs. Un visage non rasé depuis quelques jours est d'ailleurs un facteur corporel considéré comme porteur de malchance.

Hors du contexte funéraire (*karmadi*), les cheveux d'un enfant aux environs de trois ans peuvent être tondus dans l'enceinte du temple, après une cérémonie appropriée. Si l'enfant naît suite à une période de stérilité, ou s'il est malade, chétif, etc., les parents entreprennent, dans le cadre d'un vœu (*promesse*), de lui faire ôter rituellement sa chevelure devant le temple afin de symboliser une nouvelle naissance. L'intention générale est de protéger l'enfant par cet acte auspiciux (*quand on coupe le cheveu, y tire le mauvais chance / lorsque l'on coupe les cheveux on enlève sa malchance*). Cette pratique entre pleinement dans les conceptions du sacrifice indien qui conduit à se raser (rituel-

lement) ses cheveux dans les étapes importantes de sa vie, pour rendre les événements à venir propices et/ou pour se débarrasser d'une malchance. Comme les vieux vêtements, les cheveux sont en principe jetés à la mer purificatrice (*y laisse la mauvaise chance aller dans la mer / on se débarrasse de sa malchance qui se perd dans la mer*).

Le rite consistant à se raser le crâne a son origine dans la croyance au pouvoir magique des cheveux (Bhattacharyya, 1979). Cela est particulièrement vrai pour les femmes qui, en temps normal (lorsque tout va bien), évitent de couper leurs cheveux, car l'acte est relativement inauspiceux. Le pouvoir magique des cheveux se retrouve dans les représentations des Tamouls de La Réunion avec l'expression : *un vrai fille malbar, y faut y nana grand cheveux, y porte la chance...* / une vraie malbaraise doit avoir des cheveux longs, cela lui porte chance). La norme féminine est donc aux cheveux longs.

Il est par ailleurs une habitude, de l'ordre du tabou, qui consiste à ne jamais couper ses cheveux, ni tailler ses ongles dans la maison. La mère peut ainsi s'empreser de réprimander ses enfants s'ils l'oublent (*Allez tailler out zongles dehors ; le zongle y tailler pas dans la case ! / va couper tes ongles dehors, pas dans la maison*). Cette attitude, qui n'est le plus souvent rationalisée qu'en référence au caractère inauspiceux de l'acte, se rattache plus ou moins inconsciemment au rite consistant à raser rituellement les cheveux ; ceux-ci étant considérés alors comme un concentré d'impureté et de malchance, il est néfaste de couper les cheveux et les ongles dans l'espace propre et auspiceux de la maison. En outre, quel que soit l'endroit, on ne les coupe jamais le vendredi, jour où il est propice de se rendre au temple. Quant aux longs cheveux qui tombent lorsque les jeunes filles se coiffent, ils doivent idéalement être noués en une petite boule (*koundé*) et placés sous une pierre dans le jardin. Chaque enfant en profite pour choisir sa propre cachette car en aucun cas ses cheveux ne doivent être mélangés avec d'autres, même avec ceux de ses propres sœurs. Il est considéré que le pouvoir des cheveux peut être utilisé pour nuire à quelqu'un par le biais de la sorcellerie. Les personnes issues des familles aux principes stricts ont ainsi le souci constant de ne jamais laisser des « traces » d'elles n'importe où, afin de prévenir les pratiques malfaisantes qui pourraient être dirigées contre elles.

Sacrifice et plaisir

J'ai analysé ailleurs (Ghasarian, 1991) l'importance de la notion de sacrifice qui, liée à celle de pureté, caractérise l'attitude religieuse des Tamouls de La Réunion. À propos des sacrifices de nature corporelle, on considère généralement qu'ils doivent être effectués dans la jeunesse du corps et réduits au-delà de cinquante ans. Les grands sacrifices de caractère physique concernent d'ailleurs principalement les hommes. Mais le sens du sacrifice est si profondément ancré dans les consciences qu'il déborde du contexte religieux et gagne la vie profane. L'austérité et la privation étant vécues comme purificatrices et rédemptrices, par association, la notion de plaisir est très souvent suspecte.

Hors du contexte religieux, où il est la « cible » du carême, le plaisir doit être éprouvé sans excès, sous peine d'en recevoir le « contre-coup » (*Zordi y rit, demain y pleure ! /*

aujourd'hui on rit, demain on pleure). C'est pourquoi lors d'un repas par exemple, il ne faut pas trop signifier sa satisfaction en disant *l'est bon* (c'est bon), sinon la « sanction » peut tomber, avec un léger étranglement... Cette idée est à rattacher à celle du mauvais œil qui peut provenir inconsciemment de soi et agir sur soi. Dans le même ordre d'idée, la chance, qui est un don de Dieu, ne doit pas être excessive car elle pourrait alors échapper au contrôle divin. Deux chances coup sur coup peuvent ainsi paradoxalement éveiller l'inquiétude qui pousse à se rendre au temple pour exprimer sa reconnaissance et demander cette fois... la protection. Par ailleurs, la chance « visible » peut engendrer chez les autres un sentiment de jalousie (*Zot y râle le coeur*) qui met aussi en branle les forces invisibles du mauvais œil.

Dans les conceptions indiennes, les rires et les pleurs, le bonheur et le malheur sont considérés comme les pôles extrêmes de l'éphémère condition humaine. C'est pourquoi l'essentiel de l'énergie doit idéalement être consacré au salut divin à travers la dévotion religieuse. La dérision et l'humour n'ont pas leur place dans cette représentation de la réalité car ils sont source de désordre. À l'opposé du plaisir, le sens du devoir religieux est particulièrement exprimé dans le rapport au travail. Les générations âgées qui ont connu la pré-départementalisation et un contexte socio-économique particulièrement difficile ont ainsi le sentiment valorisant de s'être usé physiquement pour remplir leur devoir en subvenant aux besoins de leur famille (sentiment traduit par les expressions : *tuer le corps au travail ; y travaille comme un bœuf devant...* / tuer le corps au travail ; travailler comme un bœuf).

Les principes religieux hindous, qui prônent l'abandon de tout désir plutôt que leur accomplissement, se retrouvent de façon particulièrement évidente (pour le regard occidental) au niveau de la conception de la sexualité : hors de la procréation, le plaisir sexuel est en effet la plupart du temps associé à la faute. Cela est d'ailleurs explicite dans les Lois de Manou (« En se livrant aux penchants des organes vers la sensualité, on ne peut manquer de tomber en faute; mais en leur imposant un frein, on parvient au bonheur suprême », II. 93).

À La Réunion, l'environnement familial tamoul, structuré en fonction de l'honneur et de la pureté lors du mariage, range le domaine sexuel dans la sphère strictement privée, au point qu'il apparaît de l'extérieur comme quasiment inexistant. À propos des organes sexuels, les rares allusions de la mère à ses enfants sont associées au sentiment de honte. C'est ainsi qu'une mère peut créer un réflexe pudique chez sa fillette qui laisse entrevoir par inadvertance sa culotte en s'asseyant sur un petit banc, en lui disant *range out bonbon!* (cache ton « bonbon »). Les expressions idiomatiques sont des véhicules pour la transmission des attitudes sexuelles. Le terme imagé « bonbon » peut symboliquement être associé à la notion de privation et de sacrifice : il ne peut être « consommé » que lors du mariage. Par ailleurs, la répression maternelle envers l'éventuelle exploration de son corps fait référence à l'impureté causée par le contact avec quelque chose de « sale ». Dans le contexte d'une culture orientée religieusement, ces commentaires créent chez l'enfant (particulièrement la fille) une forte association entre sexe et faute.

Dans le système de réalité de nombreux enfants d'origine indienne, le tabou du sexe et de ce qui s'y rapporte produit un évitement naturel. Ce tabou concerne aussi les menstruations à propos desquelles on doit éviter toute allusion. L'existence d'une sexualité infantile est ici ignorée et très tôt les enfants apprennent à ne pas poser de questions sur ce thème qui se trouve, pour ainsi dire, aux « confins » du système de représentation. Les enfants tamouls ne jouent d'ailleurs jamais ensemble plus ou moins dévêtus. Ils sont toujours bien habillés, bien lavés et bien coiffés, afin d'être dans des conditions auspicieuses (nous aborderons cet aspect de la tenue vestimentaire au chapitre suivant). Le port du vêtement est donc constant chez l'enfant. Cela explique le choc et la profonde contrariété ressentie un jour par une famille tamoule qui, ayant invité un couple de Métropolitains avec leur enfant pour le traditionnel grand repas faisant suite aux cérémonies religieuses dans le temple domestique (le *service* annuel), vit ceux-ci, en totale méconnaissance de la normalité de leurs hôtes, laisser leur petite fille se promener sans culotte dans le jardin et uriner sur le gazon devant tous les invités interloqués.... En ce qui concerne la sexualité adolescente, celle-ci est le plus souvent absente du système de référence. Par ailleurs, les carêmes fréquents pour se rendre au temple et la promiscuité dans les chambres (comprenant souvent plusieurs lits dans lesquels deux germains de même sexe dorment ensemble) renforcent un environnement ambiant dans lequel la sexualité n'a pas vraiment sa place.

Si le domaine sexuel fait l'objet de restrictions dans les familles tamoules, il serait néanmoins expéditif de parler d'« inhibition de la sexualité » au sens occidental du terme. Dans les représentations indiennes normatives, les seins n'existent réellement pour une femme que lorsqu'ils donnent du lait. Pour de nombreux Tamouls de La Réunion, le besoin de dépendance (vécu comme la recherche d'une sécurité) est incomparablement plus fort que celui de la sexualité. L'obsession primordiale envers les parties intimes du corps est avant tout celle de la propreté. Selon les adultes, la découverte « naturelle » de la sexualité s'effectuera en temps voulu, c'est-à-dire lors du mariage. Dans cette logique, le concubinage qui permet les relations sexuelles en dehors du mariage est une honte pour les familles tamoules aux principes stricts. Contrairement à la valorisation de l'expérience conjugale (avant la mise en ménage) en Occident, il est considéré dans le milieu tamoul que le couple n'a pas besoin de « se connaître ». Pour citer un ancien respecté dans le milieu tamoul, Tonton Candé, *Ces choses-là, il n'est pas nécessaire que quelqu'un les apprenne à qui que ce soit. Nous venons de la nature et avoir des enfants après s'être marié est un instinct naturel* (Savriama, 1987: 90). Il est considéré que c'est l'identité des valeurs de base qui doit rendre la relation du mari et de la femme des plus naturelles.

Les relations sexuelles sont légitimées dans le mariage, qui se pose néanmoins différemment pour les garçons et les filles. Ces dernières portent en effet dans cette institution les enjeux majeurs de l'honneur familial qu'elles peuvent compromettre. Si l'impureté menstruelle rend la fille « sale » en matière religieuse, sa virginité (*kanni* en tamoul) lors de son mariage célèbre publiquement son honneur, celui de sa famille et celui de son époux. La pureté sexuelle d'une fille est symbolisée lors du mariage à l'église par le port d'un diadème blanc (à l'inverse quelques petites fleurs roses parsemées dans le diadème blanc signifient que la mariée n'est plus vierge, comme lors d'un

remariage, suite à un divorce ou un veuvage). Dans les familles tamoules endogames, il est en fait impensable que la fiancée ne soit pas vierge. Si le fiancé a des soupçons, le mariage peut être annulé et la honte rejaillit sur la fille et sa famille. Comme en Inde, la notion de « petit ami » est source de graves tensions au sein du milieu familial. En ce qui concerne le garçon, la norme est par contre plus souple : la restriction sur les relations amoureuses avant le mariage n'est véritablement stricte que pour les jeunes filles, du fait de l'intersubjectivité des normes d'honneur familial (ce qui est vrai pour sa sœur l'est aussi pour une autre fille de famille d'origine indienne). Une jeune fille qui a perdu sa virginité n'est en revanche pas considérée comme une « bonne épouse » dans les familles attachées aux codes de l'honneur.

La perte volontaire de la virginité pour une fille et l'adultère sont considérés dans l'espace communautaire comme des péchés très graves envers Dieu et la famille, et comme une cause d'extrême souillure envers soi-même. C'est pourquoi la crainte et la honte entourent l'acte sexuel en dehors du mariage, particulièrement pour le sexe féminin. Les parents de la jeune fille attendent que ce sens de la honte soit présent dans ses paroles, ses gestes, ses attitudes, dans le choix de ses vêtements, etc. L'intériorisation de cette « honte sexuelle » est d'ailleurs autant la peur des sanctions externes qu'une répulsion (construite mais devenue quasi-instinctive) pour les activités sexuelles hors du mariage et de la procréation. Dans les familles aux valeurs les plus prononcées on se marie en effet avant tout pour avoir des enfants et l'épouse ne prend pas la pilule.

Les Tamouls du sud de l'Inde considèrent que les femmes sont particulièrement menacées par les pouvoirs sacrés qu'elles possèdent (Pfaffenberger, 1982). Ces pouvoirs, dont la famille est censée bénéficier, proviennent de leur chasteté. Cet état, qui se dit *karpu* en tamoul, est regardé comme l'aspect central et indispensable du caractère de la femme. On retrouve ce terme à La Réunion avec l'expression *protèj out karpu* (reste chaste) employée par certaines mères tamoules envers leur fille. La chasteté n'est cependant pas uniquement une condition physique : une femme doit aussi rester « pure » en pensée et ne jamais admirer ou aimer un autre homme que son mari. Même mariée, la femme doit autant que possible cacher l'existence d'une sexualité. Elle est supposée ressentir une honte à l'exposition de son corps, même si personne n'est aux alentours.

Il est considéré que le comportement sexuel de la femme peut menacer l'intégrité de sa famille. Une femme mariée séduite par un homme est « salie » et marque de son déshonneur tous ceux qui sont près d'elle par la parenté et le mariage. La tenue morale d'une famille dépend en fait de la pudeur des femmes. Cette vertu, qui va de pair avec l'idée de pureté, est particulièrement souhaitée et encouragée chez la fille qui l'actualise plus tard en tant que mère. C'est pourquoi les personnes de sexe féminin doivent dans ces conceptions être entourées d'« ordre » afin de contrôler leur propre pouvoir et aussi d'être protégées vis-à-vis de ce qui, venant de l'extérieur de la maison, peut les affecter. Les femmes sont d'ailleurs à l'origine de l'intégration des modèles de la pudeur et du sentiment de honte associé à la sexualité. Il est par exemple révélateur que le contrôle physique de la virginité de l'épouse lors du mariage s'effectue par d'autres femmes, notamment la mère du marié qui, après la nuit de noce, vient vérifier

si les draps sont bien tachés de sang. Lorsque la preuve de la défloration est visible, la fille « fait honneur » à sa famille (*y fait l'honneur*) et on reconnaît à sa mère d'avoir bien su l'élever.

La fille est donc l'objet d'un ensemble de restrictions comportementales et parfois encore d'une surveillance particulière de la part de ses frères. Les vieux insistent sur le fait qu'auparavant, les filles ne pouvaient sortir sans être chaperonnées par un parent ou une voisine. En Inde, ce sont surtout les femmes de classes supérieures qui sont tenues à distance de l'autre sexe (Basham, 1954). Elles ne se présentent en public qu'avec des hommes de leur famille. Dans les familles tamoules de La Réunion la rigueur individuelle en matière sexuelle est synonyme de l'appartenance à une famille respectable. Mais bien que les contraintes soient les plus fortes dans les familles ayant une ascendance indienne endogame, le modèle comportemental de la pudeur sexuelle reste valable dans l'espace communautaire.

Ainsi, dans le milieu tamoul de La Réunion, la sexualité, qui ne peut bien sûr être rigoureusement interdite, fait l'objet d'une haute surveillance : elle est officiellement isolée et circonscrite dans l'institution du mariage. Hors du mariage et de l'idée de procréation, elle est source de souillure. Les restrictions portées sur le rapport amoureux et la sexualité s'inscrivent donc dans une représentation religieuse de la relation conjugale. La mise au second plan de la sexualité, ne constitue pas un « sacrifice », au sens fort du terme, mais traduit surtout une attitude conformiste, où le plaisir et la gratification se trouvent d'abord dans le respect des normes en vigueur et dans la reconnaissance et l'approbation des « autres-qui-comptent ».

Soi public et privé

Dans le milieu tamoul de La Réunion, le soi public est en principe relativement restreint, tandis que le soi privé est très large et touche de nombreux domaines. La sphère privée insère la plupart des choses importantes pour soi et qui, de ce fait, ne doivent pas être dévoilées. Cette attitude est à relier au mauvais œil (*mauvais yeux*) et à la « mauvaise langue » (*mauvais bouche*) qui peuvent nuire, même de façon inconsciente. Les événements qui comptent pour soi, comme un examen, un mariage, etc., sont ainsi cachés au maximum afin que les autres, même dans leurs souhaits de réussite et de bonheur, ne portent pas préjudice à ce qui doit être entrepris.

La parole qui a une dimension privée et publique est un élément important de la présentation de soi. Au sein de la famille tamoule, l'échange verbal n'est pas prépondérant dans les interactions car chacun sait ce qu'on attend de lui (*Quand y lève, chacun y connaît zot travail / lorsqu'on se lève, chacun a sa tâche précise*). L'enfant apprend très vite avec ses parents l'ordre des choses dans lequel les questions sont quasiment inutiles. Les repas familiaux par exemple ne sont pas le moment d'un rassemblement agrémenté de conversation mais, comme le relève Dumont (1957) dans le Tamil Nadu, une « opération technique » (*kan y mange, y cause pas / on ne parle pas en mangeant*). Par ailleurs, la mère développe très tôt l'idée d'une retenue et d'une réserve dans l'attitude des jeunes filles vis-à-vis des hommes (*un fille y lève pas la voix / une fille*

ne doit pas parler trop fort). Dans le contexte pluriculturel, l'ampleur des sujets tabous dans les familles tamoules limite également les thèmes de conversation. L'ordre familial prime sur les préoccupations individuelles. C'est ainsi que même la préférence politique lors des élections fait partie de la sphère privée de chacun au sein de la famille où le sujet, potentiellement porteur de discorde, n'est pratiquement pas abordé. L'importance de l'affirmation est souvent révélée par la redondance. La parole prend néanmoins son véritable sens lors d'un problème sérieux, surtout si elle vient des parents et des aînés. Les vertus de sincérité et de vérité existent surtout entre les parents consanguins et entre les individus et Dieu. Ceux qui ne sont pas reliés par un lien de parenté proche n'entrent pas dans ce schéma communicatif.

Pour la personne d'origine indienne à La Réunion, l'honneur a une dimension privée et une dimension publique. L'honneur d'ordre privé est surtout individuel (*tan manam* en tamoul), tandis que l'honneur public se rapporte particulièrement à la famille et à son image sociale (*gavoravom* en tamoul). Dans sa première forme, celle de son vécu intérieur, l'honneur est vital, il est dans le sang et fait partie de la fierté de vivre. On retrouve cette idée dans l'expression *le sang y coule encore dans mon corps...* (le sang coule encore dans mes veines), employée pour signifier que l'on ne peut accepter une situation qui entacherait son honneur. Le sens de l'honneur est donc un moteur de l'action. Lors de mes enquêtes de terrain, il m'a été évoqué un drame lié à l'honneur : dans le Sud de l'île, un père de famille, qui s'estimait humilié par la discorde familiale consécutive au non-respect de sa décision par ses enfants à propos du partage de ses biens, mit fin à ses jours en se jetant du haut d'une falaise. Il échappa ainsi au déshonneur par la mort qui, dans cette circonstance, lui permit de sauvegarder son propre honneur. Ces modèles et pratiques se retrouvent en Inde (Singaravelu, 1966).

Pour comprendre la forme privée de l'honneur, il est utile de revenir sur les conceptions indiennes de la faute. Le *dharma* (*dharuman* en tamoul), l'ordre du monde et le devoir individuel, contient deux dimensions ontologiques : celle de la Nature (l'ordre « naturel », qui est bien entendu une construction humaine) et celle de la Loi (les règles plus explicitement humaines). La pollution et la purification sont liées à la Nature, tandis que la faute et l'expiation se rapportent à la Loi. À ces deux notions viennent se greffer les concepts tamouls *kurtram* et *pjey*. Le premier relativement proche de la notion occidentale de « péché », signifie également impureté, offense, transgression. Il se rapporte à une faute envers Dieu qui est particulièrement grave parce que consciente. Le second est en revanche plutôt d'ordre social et concerne des fautes inconscientes donc relativement pardonnables. Ces quatre dimensions s'ajustent encore naturellement dans les consciences de nombreux Tamouls de La Réunion. Une personne qui subit une impureté relevant de la Nature des choses (suite à un deuil, une menstruation, etc.) doit, par exemple, respecter les obligations et les interdits relatifs à sa condition. Si elle transgresse la Loi qui nécessite qu'elle se purifie ou qu'elle évite le contact avec les autres avant d'être purifiée, elle commet un péché dans cette transgression. La souillure, dont la personne est sujette ici passivement, relève de la Nature mais peut devenir un péché par le non respect de la Loi. Ainsi, la faute n'est pas causée par l'acte polluant d'origine mais se rapporte à des règles et/ou normes non respectées. Le péché peut ne pas être connu des autres mais la connaissance des règles

en fait d'abord une affaire privée avec sa conscience. La relation est ici entre soi et Dieu.

Ce qui est vrai pour la faute l'est aussi pour l'honneur qui, dans sa représentation intime est plus ou moins assimilé à la pureté. Prenons l'exemple d'une jeune fille dont le mariage prévu officiellement est annulé au dernier moment. Si les interprétations paradigmatiques « naturelles » au sein du milieu tamoul en imaginent la cause dans la découverte, par la famille du marié, de la non-virginité de la future épouse et donc de la perte préalable de son honneur, il est néanmoins considéré qu'au-delà des critiques fondées sur la rumeur, ce qui compte avant tout est la réalité – privée – des faits : la fille est seule avec sa conscience et sait, quel que soit le jugement d'autrui, si son honneur est resté intact ou non (selon les critères culturels intersubjectifs). Autrement dit, si une injustice a été commise au niveau humain (rejet, dénigrement), l'honneur-pureté de la personne sera plus tard pris en compte par la justice divine. Il y a donc ici une réelle conception de l'honneur dans sa dimension privée, également décrite dans le milieu méditerranéen par Campbell (1964).

Lorsque la faute individuelle est consciente, elle engendre un sentiment de culpabilité au niveau intime, avant celui de honte au niveau public. Cette culpabilité est liée à la notion de péché au sens chrétien. L'allusion au péché – au sens de la faute envers Dieu – est particulièrement fréquente pour prévenir les fautes que l'on peut commettre et surtout pour définir celles d'autrui (*ça un péché ça / c'est un péché*). L'honneur et le sens de la faute ont donc leur première location dans la conscience. Cependant, dans les systèmes de signification de ce type, comme celui des Tamouls de la Réunion, le respect de soi est étroitement dépendant de l'estime que les autres ont de soi. Bien que la définition de l'honneur soit d'abord liée à celle de dignité morale, le lien entre le jugement interne et l'opinion publique est très fort. De plus, les termes employés dans la vie quotidienne font souvent l'amalgame : la mère peut ainsi faire allusion à la « honte du corps » de sa fille si la virginité de celle-ci est en cause, et associer cette honte, d'ordre privé, au déshonneur causé à la famille toute entière (*ou l'a fait honte out corps, ou la déshonore out famille / tu as fait honte à ton corps et tu as déshonoré ta famille*).

Associé et opposé à l'idée de l'honneur, le sentiment de honte (*vetkam* en tamoul) est surtout lié à la conduite publique d'une personne. Il est lié à la peur du commérage et du ridicule. On dira du déviant : *ça la honte ça !* (c'est une honte), en lui attribuant une certaine bassesse. La honte est un blâme social qui pousse à se conduire de manière conforme. Les conséquences publiques et l'appréciation d'autrui sur ses actions constituent donc un critère fondamental dans le choix de celles-ci. Cela se traduit par l'expression : *Si jordi y [cela]..., kosa demain de moune va di ?* (si on fait [cela] aujourd'hui, que diront les gens demain).

En résumé, si les notions de pureté et d'impureté se rapportent d'abord à une sphère d'activité religieuse privée et interviennent principalement au niveau individuel, les notions d'honneur et de honte ont le plus souvent une orientation publique, notamment lorsqu'elles s'attachent à l'idée capitale de bonne réputation qui intervient dans les perceptions identificatrices lors des interactions individuelles et familiales. Les

termes polysémiques « propre » et « sale » (*l'est propre / L'est sale*) font quotidiennement référence à ces notions, en opposant l'ordre et la norme au désordre et à la déviance.

La distinction du soi privé et public touche les notions d'honneur et de honte, dont nous avons vu qu'elles ont leur location première dans la conscience. Elle détermine aussi naturellement la gestion du corps. C'est ainsi que dans le milieu tamoul, il y a une forte distinction dans les conduites et attitudes réalisées chez soi ou dans la société. Il en va ainsi du mode de communication : le créole sera en principe la langue usuelle à la maison avec les siens, tandis que hors de l'espace domestique, les efforts tendront à la pratique du français – selon les intentions et le « savoir faire » de chacun. La tenue vestimentaire est également simple chez soi, où l'on porte une tenue de maison (*linge la case*). Cette tenue d'intérieur, bien que toujours très propre, ne sera en aucun cas portée lors des sorties publiques, où l'impeccabilité doit gouverner les attitudes. Être physiquement propre et bien habillé (et bien parée pour les femmes) préserve aussi de la malchance. L'impeccabilité vestimentaire et l'idée d'une bonne présentation de soi sont fondamentales. Elles favorisent la réussite et portent chance. À propos de la tenue, il est intéressant de préciser que dans les familles tamoules aux valeurs strictes, les jeunes filles et les femmes portent des robes ou des jupes qui doivent cacher leurs genoux. Par ailleurs, le port du pantalon pour les femmes n'est pas encore véritablement entré dans les mœurs, surtout s'il s'agit de se rendre au temple.

Les parures, qui font partie de la nature des choses, prennent une place capitale dans la représentation de soi. Ce phénomène concerne aussi les familles économiquement défavorisées. Les premiers présents qu'une personne reçoit dans sa vie sont des bijoux. Lors de la naissance, l'enfant de sexe féminin se voit offrir des boucles d'oreilles, une chaîne et un bracelet d'identité en or de la part des grands-parents. Dans les familles valorisant l'ordre ancestral, la grand-mère maternelle transmet à un certain moment ses bijoux à ses petites-filles. Outre le bien qu'ils constituent, ces parures marquent la continuité du lignage par le souvenir attaché à l'ascendant (principalement du côté maternel) qui les a achetées ou portées. Si des bagues, des gourmettes et des chaînes sont aussi portées par les hommes, les bijoux sont surtout l'apparat des femmes. Le prestige du mari transparait en fait à travers sa femme et les bijoux qu'il est censé lui offrir. La tenue de sortie pour les femmes est associée à la mise en place des parures. La plupart des femmes et des jeunes filles ne sortent jamais sans elles. Les Lois de Manou intègrent d'ailleurs le port des bijoux dans la « nature » des femmes et le bon ordre des choses : « Si une femme n'est pas parée d'une manière brillante, elle ne fera pas naître la joie dans le cœur de son époux » car « lorsqu'une femme brille par sa parure, toute sa famille resplendit également... » (III. 61-62).

Les parures font partie de l'identité publique mais aussi privée. Beaucoup de femmes conservent en effet leurs boucles d'oreilles sur elles la nuit et ne les ôtent que pour les nettoyer et les faire briller ou lors de leur bain. Les bijoux sont ainsi intégrés à l'image que la personne a d'elle-même. Ne pas porter ses parures en or (à l'exception des boucles d'oreilles qui dans les représentations mentales sont « strictement » associées au corps féminin) constitue d'ailleurs un véritable sacrifice que certaines femmes inscrivent dans le cadre d'un vœu (*promesse*) et d'un sacrifice propitiatoire envers une divinité.

Un aspect fondamental du port des bijoux est la protection qu'ils procurent, particulièrement pour les filles et les femmes. Ils ont aussi pour fonction de protéger du mauvais œil en captant le regard sur eux et, par leur caractère réfléchissant, en retournant les éventuels effets néfastes sur leur émetteur. Dans l'échelle de pureté, le métal qui arrive en tête est l'or, suivi de l'argent et du bronze. De nombreuses femmes rechignent à porter ce qu'elles appellent du « toc » car elles considèrent que ces parures en plastique ne peuvent les protéger des mauvaises influences qui les environnent (*vrai Malbars y porte l'or ! / les « vrais Malabars » portent de l'or !*). Dans le système de représentation, les bijoux sont aussi des signes de distinction.

La coiffure est aussi porteuse de sens. Les cheveux longs sont un critère valorisant la féminité. Les cheveux attachés sont associés à la bonne tenue et à la chasteté. Avoir les cheveux défaits pour les femmes (*cheveux papangue de feu*) est plutôt l'expression d'un manque de retenue, voire de « désordre ». Les formes coléreuses de la shakti (énergie féminine) de Shiva (comme Kali) sont ainsi représentées par la chevelure éparse, tandis que dans son état serein, ses cheveux sont noués et enroulés sur la tête. Ce n'est que juste après les avoir lavés que, dans l'intimité de l'espace domestique, une femme laisse ses cheveux défaits sécher au soleil avant de les coiffer. En Inde, différents types de coiffure sont pour la fille associés aux âges de la vie. Dans les familles tamoules aux principes stricts, les cheveux d'une enfant sont en principe tressés et la mère porte presque toujours les cheveux tirés sur sa tête (*cheveux l'est ramassé*) avec un chignon qui est toujours un signe de respectabilité. Le premier cheveu blanc chez une femme n'est jamais coupé car il porte chance...

*

La pureté rituelle est un état temporaire qui situe l'humain dans un espace-temps sacré. En Inde, cette notion religieuse, qui implique la distinction et la séparation (pur/impur), s'est étendue à la structure sociale. À la suite des travaux de Dumont, notamment *Homo Hierarchicus* (1966), de nombreuses recherches portant sur l'Inde ont été menées en référence aux concepts de pureté et d'impureté. La piste du pur/impur, incontestable et fructueuse, a cependant conduit à négliger les notions d'auspicious et d'inauspicious dont l'importance dans la culture indienne n'a été relevée que très récemment (Carman & Apffel Marglin, 1985). Associée à la bénédiction divine, à la réussite et au bien-être, la notion de « chance » a une valeur religieuse (tout comme la *baraka* dans le rif marocain) et est au cœur du système de valeurs indien. Chaque hindou interprète en effet les événements positifs comme étant un don de Dieu qui récompense ainsi ceux et celles qui le méritent. Dans le milieu tamoul de La Réunion, si l'idée de chance (*la chans* en créole, *adirchtam* en tamoul) est associée à Dieu, celle de malchance (*mové chans* en créole, *douradirchtam* en tamoul), lorsqu'elle n'est pas attribuée aux effets néfastes en provenance d'autrui, se rapporte le plus souvent au destin. Ce qui provient ou proviendra de Dieu ne peut être que favorable, ce qui se rapporte au destin est plutôt incertain, voire négatif. Le lien entre le destin et Dieu se trouve dans le caractère « tracé » et définitif de certains événements malheureux qui échappent aux déterminations humaines mais qui peuvent toutefois être « traités » par une attitude religieuse appropriée.

Dans les familles tamoules de La Réunion, l'action sur le destin est quotidienne. Elle se traduit par l'interrogation fréquente des astres, la reconnaissance et l'écoute des signes annonciateurs des événements, l'exécution de rites propitiatoires et le respect de nombreux principes quotidiens. Cela explique une attention compulsive pour se mettre dans les conditions de favoriser la chance en satisfaisant Dieu. L'idée est que si le destin a un caractère définitif, il peut néanmoins être sensiblement amélioré, voire infléchi dans certains cas, par le biais d'une ferveur religieuse s'exprimant par de grands sacrifices (*y change pas l-destin, mais on doit beaucoup prier pour que l'est moins dur / on ne change pas le destin mais on doit beaucoup prier pour qu'il soit moins dur*). Le sentiment d'incertitude permanente qui résulte de la non-connaissance du destin engendre une recherche constante de protection divine. Cela suppose l'adhésion à des principes d'action reçus par les aînés.

Ce petit tour d'horizon de quelques principes et pratiques développés dans le milieu tamoul de La Réunion montre que l'idée de chance et d'acte propice est une préoccupation individuelle du quotidien. Le contexte multiculturel de la société réunionnaise ne favorise cependant pas toujours la mise en pratique des modèles indiens décrits ci-dessus et les originaires de l'Inde procèdent à de continuel ajustements individuels et collectifs. S'il n'est pas le lieu de traiter cet aspect, il n'en demeure pas moins un élément fondamental de la dynamique culturelle et sociale locale.

Références bibliographiques

- BASHAM, A.I., 1954, *The Wonder that was India. A survey of the Culture of the Subcontinent Before the Coming of the Muslims*, Grove Press, inc. New York.
- BERGER, P. & LUCKMANN, T., 1966, *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*, Anchor Book, New York.
- BHATTACHARYYA, N. N., 1979, *Indian Puberty Rites*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd., India.
- CAMPBELL, J.K., 1964, *Honour, Family and Patronage. A Study of Institutions and moral values in a Greek Mountain Community*, Clarendon Press, Oxford.
- CARMAN, J. & APPELL MARGLIN, F. (eds), 1985, *Purity and Auspiciousness in Indian society*, Leiden, E.J. Brill.
- DOUGLAS, M., 1981, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Maspero, Paris.
- DUMONT, L., 1957, *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religieuse des Pramalai Kallars*, Paris, Mouton & Co, La Haye.
- DUMONT, L., 1966, *Homo Hierarchicus. Essais sur le système des castes*, Gallimard.
- ERIKSON, K., 1976, *Everything in its path. Destruction of community in the Buffalo Creek Flood*, Simon & Schuster, New York.
- GHASARIAN, C., 1991, *Honneur, Chance & Destin. La culture indienne à La Réunion*, Col. Connaissance des Hommes, L'Harmattan, Paris, 256 p.
- *Loi de Manou*, Traduction de A. Loiseleur des Longchamps, Éd. d'Aujourd'hui, col. Les Introuvables (1976).

- PFAFFENBERGER, B., 1982, *Caste in Tamil Culture. The Religious Foundations of Sudra Domination in Tamil Sri Lanka*, Foreign and Comparative Studies/South Asian Series, n°7, Syracuse University, New York.
- SAVRIAMA, N., 1987, « Tonton Candé? Récit de vie de M. Candassamy Nagapoulé », dossier de licence d'histoire (plus enregistrements), Université de La Réunion.
- SINGARAVELU, S., 1966, *Social Life of the Tamils. The Classical Period*, Dept. of Indian Studies, University of Malaya, Kuala Lumpur.

Rites et constructions identitaires créoles

Sous la direction de :

Laurence Pourchez & Isabelle Hidair

Cet ouvrage pluridisciplinaire associe les travaux d'anthropologues, de sociologues, d'ethnomusicologues, de spécialistes de la littérature présente dans les aires créoles. Il s'agit de croiser les regards et d'examiner la manière dont les rites (de passage, calendaires, nouveaux rites), présents et passés, se conjuguent dans les sociétés créoles de l'océan indien, de la Caraïbe, de l'Amérique du sud et dans les groupes se revendiquant comme créoles en Australie. En effet, véritables soubassements des structures sociales, ils rythment, à tous les niveaux de l'existence, la vie, tant biologique que sociale des individus et ce dans les domaines de la langue, de la vie quotidienne, de la religion, des conduites du corps... Dans les sociétés créoles, comme dans toutes les cultures de la planète, ils contribuent non seulement à l'organisation de la vie sociale, mais reformulés, syncrétisés, créés à la suite des contacts entre êtres humains, ils contribuent fortement à la structuration des identités. Nous analysons la manière dont les rites se manifestent, se transforment, s'adaptent au cœur de nouveaux contextes culturels.

Laurence Pourchez est anthropologue, maître de conférences HDR au sein de l'UFR Santé de l'Université de La Réunion. **Isabelle Hidair** est anthropologue, maître de conférences à l'IUUFM, Université des Antilles et de la Guyane.

Prix public : 35,00 euros
ISBN : 9782813001023



9 782813 001023



éditions
des archives
contemporaines