

Jean Benoist

Médecin et anthropologue  
Laboratoire d'Écologie humaine, Université d'Aix-Marseille III, France.

(1996)

# “Créolité et prise en charge du malheur à l'île de la Réunion”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: [jean-marie\\_tremblay@uqac.ca](mailto:jean-marie_tremblay@uqac.ca)

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,  
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque  
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

## Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergé (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue  
Fondateur et Président-directeur général,  
**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.**

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Jean Benoist, anthropologue

**"Créolité et prise en charge du malheur à l'île de la Réunion".**

Un article publié dans *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, no 29, 1996, pp. 115-122.

M Jean Benoist, anthropologue, nous a accordé le 17 juillet 2007 son autorisation de diffuser toutes ses publications dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : [oj.benoist@wanadoo.fr](mailto:oj.benoist@wanadoo.fr)

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2004 pour Macintosh.

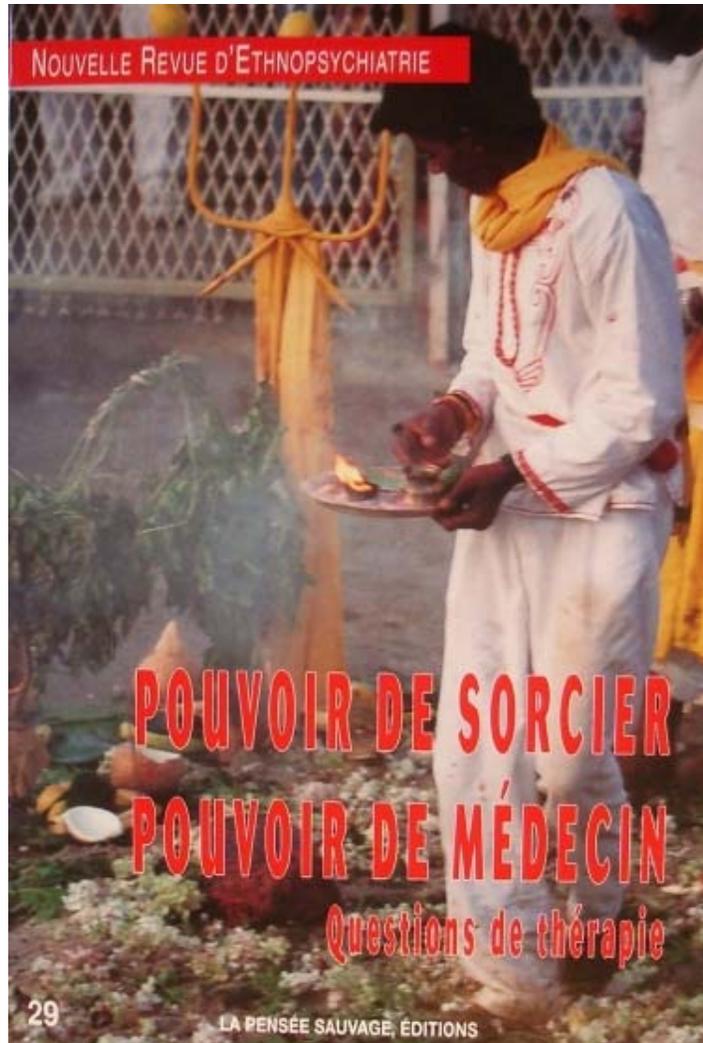
Mise en page sur papier format  
LETTRE (US letter), 8.5" x 11")

Édition numérique réalisée le 17 septembre 2007 à Chicoutimi,  
Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.



Jean Benoist

“Créolité et prise en charge du malheur  
à l'île de la Réunion”



Un article publié dans *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, no 29, 1996, pp. 115-122.

# Table des matières

[Introduction](#)

[Niveaux d'une religion et rencontre du malheur](#)

[Des mondes créoles entre racine et projet](#)

[RÉSUMÉ](#)

Jean Benoist \*

**“Créolité et prise en charge du malheur à l'île de la Réunion”.**

Un article publié dans *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, no 29, 1996, pp. 115-122.

## Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Les migrations sur lesquelles nous nous interrogeons de nos jours sont inscrites dans la suite de déplacements qui a construit l'histoire des peuples. Longue expérience, qui nous incite à détourner quelque temps notre regard des questions immédiates de notre société pour tirer leçon de cette histoire... Une étude rétrospective de migrations anciennes, de migrations qui sont parvenues à implanter dans nos sociétés ceux dont les descendants maintenant les forment, n'offrirait-elle pas à notre réflexion des matériaux presque expérimentaux ? Les migrations anciennes mériteraient une véritable étude d'impact, à travers laquelle les divers ajustements sociaux, psychologiques, culturels des mouvements humains pourraient ouvrir des voies de réflexion pour le présent ?

Message que portent aussi les terres créoles, dont les sociétés se sont construites de la confluence de migrants. Placés les uns par rapport aux autres dans les situations les plus diverses qui se puissent

---

\* Professeur d'anthropologie à l'Université d'Aix-Marseille, docteur en médecine, docteur d'État en anthropologie.

concevoir, ces migrants, devenus membres fondateurs de cultures où la rencontre, après avoir été un heurt, est devenue une valeur, ont su échanger leurs patrimoines et faire de leurs apports les substances d'un édifice nouveau. Et, lorsque le malheur survient, en nous montrant comment ces apports se joignent dans la construction de réponses, ils prouvent combien la transition migratoire conduit vers des synthèses imprévues.

Tel est l'arrière-plan des réflexions qui suivent. Mais, pour apporter quelque contribution, elles ne peuvent demeurer à un niveau trop général, et il importe d'abord de retenir un lieu, un thème sur lesquelles les connaissances soient suffisamment précises pour que leur message puisse être livré avec quelque chance de livrer un sens intelligible. C'est pourquoi, au sein de la vaste trame des mouvements qui ont peuplé les îles créoles, parmi le foisonnement de faits sociaux et culturels qu'elles nous offrent, on centre ici l'attention sur l'île de la Réunion, et plus précisément sur la place qu'y a pris l'héritage de l'hindouisme.

Ce n'est pas abuser de l'image de ces « fractales » qui frappe tellement les penseurs de notre temps, que de l'employer à propos de cet hindouisme de la Réunion : il est tout à la fois un fragment de l'hindouisme et l'homologue de la structure de sa totalité. Et c'est ce qui permet à la fois d'être proche du réel pour bien l'observer, et assez général pour que ses leçons ne se cantonnent pas au domaine étroit de l'observation. Dans une société où pratique religieuse, pratique de soins et ethnicité sont en constante dialectique, l'hindouisme local est en effet au cœur de cette dialectique, car les chemins du soin et de la croyance passent toujours à un moment ou à un autre par cet hindouisme <sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Pour des exemples à ce propos et sur les implications théoriques de ces faits, je me permets de renvoyer à mon livre *Anthropologie médicale en société créole*, PUF, 1993. Par ailleurs, on trouvera de nombreuses références sur la société réunionnaise dans M. Girardin, *Bibliographie de l'île de la Réunion 1973-1992*, Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1994.

Hindouisme qui s'offre à de multiples lectures. Une lecture ethno-médicale, à travers la réponse aux demandes que suscite le malheur des individus, une autre lecture qui s'attache surtout à suivre la dynamique d'un fait religieux, et enfin une lecture où passe au premier plan la prise en charge d'une situation poly-ethnique issue de la migration.

La société est complexe. Au premier regard, elle semble divisée en entités ethniques clairement identifiables. Ce n'est qu'une approche plus fine qui permettra de saisir combien les transitions sont nombreuses, et les échanges multiples. Or, par sa plasticité, l'hindouisme est un opérateur de passage aux frontières de l'ethnicité, un lieu de traduction culturelle capable de construire entre des groupes initialement incommensurables un dénominateur commun. Car l'un de ses pouvoirs les plus forts est de résoudre la contradiction, de l'effacer plus exactement, en l'incluant dans la diversité. Capable de demeurer multiple sans devenir hétérogène, il modèle la société en ce sens, et l'écho de cette aptitude s'étend de proche en proche dans la structure de la société. On peut se demander s'il n'y a pas là une leçon, un « modèle » pour d'autres sociétés, dont la nôtre. Surtout au moment où la diversité introduite par les flux migratoires hésite avant de devenir, soit hétérogénéité conflictuelle, soit multiplicité compatible...

## Niveaux d'une religion et rencontre du malheur

[Retour à la table des matières](#)

L'hindouisme le plus couramment pratiqué à l'île de la Réunion dérive essentiellement de l'hindouisme populaire transféré dans l'île lors de la migration massive vers l'île de travailleurs engagés dans le sud de l'Inde. Or cet hindouisme est très largement vécu comme un complexe pragmatique, fait d'un ensemble d'institutions et de pratiques destinées à la prévention et à la prise en charge du malheur, que celui-

ci soit du cœur ou du corps, qu'il provienne du destin, du hasard ou d'agressions.

Les officiants des cultes concernés, les *pusari*, sont en même temps des faiseurs de diagnostic et de pronostic, des guérisseurs, des exorcistes. Comme dans bien des régions de l'Inde, ils sont capables d'être possédés par un être surnaturel qui parle à travers eux et qui les aide à réaliser leurs actions dans l'univers invisible. Les divinités auxquelles ils s'adressent sont représentées dans les temples, mais elles envoient aussi aux humains des messages, dont les *pusari* sont les intermédiaires, que ce soit en « devinant » ou en étant possédés. Dans les îles créoles - Réunion, Maurice, Martinique, Guadeloupe - il existe bien des transitions entre les *pusari* très proches de ceux qui officient en Inde et un halo de guérisseurs divers qui viennent souvent d'autres horizons sociaux et ethniques, mais qui se coulent en partie dans les formes indiennes de pratiques et de vocabulaire. Leurs cultes et leurs temples sont alors perçus par la population comme des lieux avant tout destinés à la guérison, et quelque peu à une magie malfaisante, mais beaucoup de leurs apparences les confondent avec le cadre des *pusari*.

L'observation des pratiques quotidiennes montre combien l'hindouisme réunionnais a su, par ce biais, introduire de larges secteurs de la société réunionnaise, bien au-delà des descendants des migrants, ses modèles explicatifs du mal et de la maladie, ses conduites de prévention du malheur, et les réponses qu'il apporte dans la lutte contre la maladie. Il a également dû diffuser ses références au sein d'autres pratiques religieuses, qu'elles soient héritées du catholicisme ou de cultures malgaches et les placer au sein du continuum créole. Plutôt que des frontières, ce sont diverses formes de transition qui se sont ainsi édifiées, et les principaux marqueurs de cet hindouisme populaire (la marche dans le feu en est l'exemple le plus apparent) se sont incorporés au patrimoine commun. Ils sont à la disposition de tous, et, effectivement, les situations de malheur et d'urgence poussent les uns et les autres à s'adresser aux pratiques et aux responsables de cet hin-

douisme, non comme a des éléments allogènes, mais comme à l'une des ressources de leur propre société.

L'irruption récente de la modernité pose un défi à cet équilibre. Les contacts plus aisés avec l'île Maurice et avec l'Inde ont donné accès à de nouvelles sources indiennes, plus inspirées par l'orthodoxie brahmanique que par la fusion créole. Certains mouvements marquent depuis peu leur discontinuité avec la société créole. Leurs adeptes se tournent avant tout vers la dimension transcendante de l'hindouisme, vécu comme religion d'une élite, et de ce fait, comme séparateur. Les prêtres des temples où se centre cet aspect de l'hindouisme ne sont plus des *pusari*. Beaucoup sont des brahmanes, venus de Maurice ou de l'Inde, qui sont des techniciens du rituel destiné aux grandes divinités du panthéon indien. Leur origine, leurs exigences de pureté les séparent des pratiques populaires. Ils introduisent une certaine fissure dans la société, en tentant de cristalliser un hindouisme supérieur, identifié à un groupe ethnique clairement affirmé. Les aspects pragmatiques de la religion hindoue populaire sont déconsidérés par ceux qui se réclament le plus ouvertement de l'Inde, tandis qu'ils sont toujours au centre de la représentation de l'hindouisme dans la composante d'origine indienne du continuum créole et dans la population de l'île en général, indépendamment de ses origines.

Il apparaît alors que ce sont justement les liens que l'hindouisme populaire avait su créer avec tous, en devenant une part du patrimoine collectif de l'île, qui évitent que la tendance à un certain fondamentalisme ne l'emporte. Par un intéressant choc en retour, ce sont donc les dimensions pragmatiques de la religion, ses pratiques de réponse au malheur, largement diffusées dans la société réunionnaise, qui viennent faire barrage à un courant religieux qui, en voulant dégager l'hindouisme des cultes populaires, pourrait introduire une fracture au sein de la société créole. Et, comme malgré lui, le fait religieux embraye directement sur une dynamique sociale, à laquelle il contribue tout en étant en même temps tributaire de ses orientations. Se renvoyant l'un à

l'autre, la structure sociale et les constructions symboliques « coévo-  
luent » dans une alternance de tensions et de complémentarité.

## Des mondes créoles entre racine et projet

[Retour à la table des matières](#)

Car la rencontre de l'Inde avec les modes créoles a été celle d'une complexité avec une autre complexité. Les dieux de l'Inde sont certes très fidèles à l'Inde, mais l'ajustement à la société globale est constant. Or cette société n'a guère à voir avec celle de l'Inde. Peu de valeurs, de relations humaines, de faits de langue, de culture, d'organisation sociale y échappent à la créolisation, c'est-à-dire à cette série de changements dus au transfert des populations, à la coalescence de cultures différentes, à leur moulage sous la contrainte pesante de la société hiérarchique des plantations coloniales et à l'émergence d'une société propre aux îles.

À la stabilité explicitement proclamée en Inde d'une culture indienne éternelle, où l'avenir a pour pôle un passé qui se reproduira, s'oppose cette créolité qui est avant tout ouverture sur l'avenir. Car la créolisation est avant tout une construction. Les « racines » qui, ailleurs, portent en elles un sens qu'il s'agit de décrypter, de restituer, sont, dans le monde créole, des matériaux pour un avenir. Et c'est justement parce qu'elles se dépouillent de leur sens antérieur qu'elles peuvent devenir pleinement ces matériaux pour l'avenir : leur sens n'est pas dans leur passé ; il n'est pas celui qu'ils avaient pour les ancêtres. Et c'est justement en luttant contre l'aliénation du « retour » (à l'Afrique, à l'Europe, à l'Inde) que les penseurs les plus crédibles des

sociétés créoles<sup>2</sup> donnent aux matériaux du passé un sens pour l'avenir.

Il apparaît alors un fait fondamental, essentiellement propre aux sociétés créoles, mais qui peut inspirer certaines orientations dignes d'être choisies face aux mutations de nos sociétés : une société créole ne peut se construire par le retour à ses sources, retour qui, au contraire, la dissout. Elle ne résout ses contradictions qu'en incorporant ses sources en des édifices nouveaux et en leur attribuant, par ce nouvel usage, un nouveau sens.

C'est là que les dieux de l'Inde ont tenu leur rôle dans la partition qui se joue entre la mémoire et la lutte, entre la représentation du monde et sa construction. Au départ, ils ont été implantés par des immigrants pauvres dans des sociétés tendues, harcelées d'inégalités, où l'on n'entre qu'à la place assignée par la logique de la production, où l'on est étiqueté par la marque d'une race, d'une origine. Les Indiens, engagés au XIXe siècle, étaient destinés à demeurer rivés aux plantations et aux usines sucrières qui avaient besoin de leurs bras, mais pas de leur humanité, et qui ne voulaient pas d'eux comme citoyens. Dans le scénario qui a prélué à la créolisation, chacun avait sa place, et n'avait que sa place.

Mais les acteurs n'ont pas appris leur rôle. Ils ont peu à peu composé un autre texte, où ils ont affirmé leur autonomie, au moins dans les interstices des contraintes qu'ils subissaient. Et comme tous les immigrés venus d'abord pour n'être que des bras, ils ont trouvé une issue en devenant les constructeurs de leur nouvelle place. Les dieux

---

<sup>2</sup> Je pense ici essentiellement à Edouard Glissant qui, en prônant « l'antillanité », a su débloquent le cul-de-sac de la négritude. Il refuse même l'idée de « racines » et parle de « rhizome » pour dire combien il s'agit d'une extension destinée à capter tout un entourage et non d'un pivot solitaire enfoncé vers le passé. Les jeunes romanciers antillais et la pratique populaire quotidienne des Antilles et de la Réunion vont dans le même sens : un recentrement par un projet commun et non l'écartèlement par des racines trop diverses.

de l'Inde, exilés comme eux, étaient avec eux au cœur de l'opération. À proximité de la scène où les Indiens devaient tenir le rôle prévu pour eux, ces dieux, comme l'ont été ailleurs les dieux d'Afrique, ont été des souffleurs de théâtre qui dictaient d'autres paroles que celles qui avaient été assignées aux Indiens. Et ils leur ont donné des rôles imprévus. Ils en ont fait plus que des travailleurs : les détenteurs de relations avec le surnaturel, par des rituels, par des pouvoirs. Les dieux répondaient aux troubles et aux maladies, qu'il s'agisse des malheurs dû à un mauvais destin, ou de ceux que provoquaient des dieux allaient des promesses en échanges de bienfaits et de protection. On leur offrait des animaux (à Kali), des produits du sol (à Mariémin), des actes difficiles comme la marche dans le feu, des allégeances pour la vie qui plaçaient sous leur protection (Maldévirin, Pétyaye).

Cet univers indien n'était pas clos, mais il devint vite un univers partagé avec d'autres. Et la créolisation se fit réciproque, par la pénétration d'autres figures : saints catholiques ou ambigus (saint Expédit), pratiques malgaches, réinterprétation de pratiques de la médecine, des plantes, des médicaments modernes.

Le domaine des malheurs et des maladies apparaît alors comme celui où l'opposition d'un « naturel » et d'un « surnaturel » est la moins pertinente. Plus que de cultes thérapeutiques, il s'agit d'une thérapie au sein des cultes. Car le *pusari* ne se conçoit ni comme prêtre de niveau inférieur, ni comme un guérisseur, mais comme un homme qui a accès à l'univers divin, homme de religion capable d'utiliser celle-ci pour agir, car il maîtrise aussi bien le destin, par ses suppliques aux divinités, que la malveillance en combattant les démons ou les méchants. Les faits de maladie, vécus comme manifestation de faits de religion, ne forment pas un ensemble autonome et bien circonscrit, et il en va de même des autres malheurs. Nous ne sommes pas là dans le champ de la médecine, mais dans celui d'une religion de services. Le corps n'est pas malade, en soi : il est agressé, battu. Que cesse l'agression, et le corps peut être confié au médecin qui réparera les dégâts. Le corps est exclu des causalités et des enchaînements du malheur. À l'inverse

des « somatisations » qui transfèrent dans le langage du corps les problèmes existentiels de ceux qui s'adressent au médecin, nous avons ici un passage du corps à l'esprit, où la maladie, même somatique, se « désomatise » pour s'ancrer dans l'univers du religieux.

Cette logique se diffuse de proche en proche. Une série de mécanismes sociaux qu'il serait trop long d'exposer ici permet l'articulation de la pensée venue de l'Inde avec le reste de la population. Celle-ci la reprend, se l'approprie, l'incorpore dans la créolité commune. Et les dieux de l'Inde deviennent créoles. Messages, rites, interdits, représentations diffusent. Les guérisseurs de diverses traditions deviennent syncrétiques, et puisent à plusieurs sources, « l'indianité » apportant non seulement des formes, mais surtout une structure de communication, un système d'équivalences, de traduction culturelle qui donne au prêtre-guérisseur une involontaire fonction de passeur culturel.

Viennent à lui, d'autres horizons, des réfugiés du malheur, issus d'un autre territoire religieux où ils n'ont pas trouvé de protection. Ils attendent de cet hindouisme, ou des formes qu'il prend chez les prêtres-guérisseurs créoles, le soulagement de maux et la prévention des récurrences. Et ils sont prêts à suivre des rituels et à adopter des interdits qui, religieux pour celui auquel ils s'adressent, sont à leurs yeux avant tout des barrages contre les agressions qu'ils fuient ; et la maladie contribue ainsi à la construction de l'univers partagé. Les dieux de l'Inde y prennent d'autant mieux leur place que la forme des rapports au malheur, telle qu'elle a été introduite depuis l'Inde, est très généralement acceptée. Ils portent cette marque de l'Inde qui est de résoudre les contradictions que porte la société, et en particulier celle de la multiplicité. Être multiple sans être hétérogène - ce que le *pusari* traduit en disant « il y a beaucoup de prières, mais il y a une seule adoration » - n'est-ce pas le défi quotidien de sociétés où les aspects du corps et les résurgences des passés menacent à chaque instant de voir la multiplicité se résoudre en éclatement et en conflits ? Et ainsi s'opère la rotation de l'axe médico-magique à l'axe social. Point fort du système : diverses pratiques, comme la marche dans le feu, des cultes et offran-

des dans les lieux de cultes indiens, des promesses laissent la possibilité d'une double lecture, soit religieuse, soit opératoire face au malheur.

Où sommes-nous alors ? Dans une ethnomédecine ? Dans une ethnopsychiatrie ? Dans une religion ? Ces découpages semblent dérisoires et peu opérants. Quand Devereux appelait à une approche complémentariste, ne nous offrait-il pas le moyen de passer en revue divers champs - religieux, social, psychologique, historique, biologique - traversés par les mythes et les rites ? Champs qui se recroisent en un plan, celui où opère le *pusari*, qui, sans que ce soit intentionnel, ni même conscient, participe à la construction d'une créolité, en étant l'écluse qui permet les passages, qui assume les transitions.

Étude rétrospective donc, des suites d'une migration de la fin du XIXe dans une société de la fin du XXe, rétrospective qui montre combien imprévisible était à l'arrivée des migrants le rôle qu'ils joueraient en s'emparant d'un espace symbolique et en le transformant en un carrefour de communication. Combien de leçons analogues ne dorment-elles pas dans les suites de migrations anciennes, et ne serait-ce pas notre rôle d'en écouter le message ?

Il y aurait lieu de pousser plus avant, vers ce qui n'est qu'une hypothèse. De tels passeurs culturels ne jouent-ils pas un rôle préventif des confrontations interculturelles ? Faisant converger dans l'implicite ce qui contraste dans l'explicite, ne sont-ils pas les partenaires d'une véritable « ethnothérapie » : en permettant à chacun de se reconnaître au moins en partie dans tout autre, les passerelles qu'ils construisent ne contribuent-elles pas à résoudre des oppositions culturelles dont la menace sur la société est souffrance pour les individus ?

Et cela ne nous guide-t-il pas vers des choix par lesquels le rôle du thérapeute n'est pas de crisper sur les spécificités héritées, mais de traduire, inlassablement traduire, pour ouvrir des passages qui ne soient pas des dépouillements ?

## RÉSUMÉ

[Retour à la table des matières](#)

À partir d'observations générales dans les sociétés créoles, l'auteur tente de théoriser la place de l'hindouisme à l'île de la Réunion. La théorie qu'il propose conçoit la religion hindoue comme un lieu de « traduction culturelle » dans lequel les *pusari*, les prêtres, sont à la fois guérisseurs, exorcistes et intermédiaires entre les divinités hindoues et les hommes, quelle que soit leur origine culturelle.

Dès lors, les chemins du soin et de la croyance passeraient toujours par cet hindouisme, à la fois pratique religieuse, pratique de soins, et ethnicité. Contre l'apparition récente de l'orthodoxie brahmanique due à la modernité, les dimensions pragmatiques de la religion et les pratiques de réponses au malheur issues de l'hindouisme populaire font un barrage efficace. Plus que de cultes thérapeutiques, il s'agirait d'une thérapie au sein des cultures.

L'hindouisme aurait donc un rôle de lien dans la société créole réunionnaise, qui, du fait même de sa créolité, rêve d'un hypothétique retour aux sources, retour qui, au contraire, la dissoudrait.

**Mots-clefs :** Hindouisme populaire, créolisation, pratiques religieuses, croyance, pratiques de soins, ethnicité.

**Fin du texte**