

Jean Benoist

Médecin et anthropologue

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

(1998)

HINDOUISMES CRÉOLES

MASCAREIGNES, ANTILLES

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

Courriel: 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 hébergés (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

HINDOUISMES CRÉOLES. MASCAREIGNES, ANTILLES.

Paris : Les Éditions du C.T.H.S. (Comité des travaux historiques et scientifiques, Ministère de l'Éducation nationale, de la recherche et de la technologie, 1998, 303 pp.

M Jean Benoist, anthropologue, nous a accordé le 28 janvier 2011 son autorisation de diffuser ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.



Courriel : oj.benoist@wanadoo.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Comic Sans, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

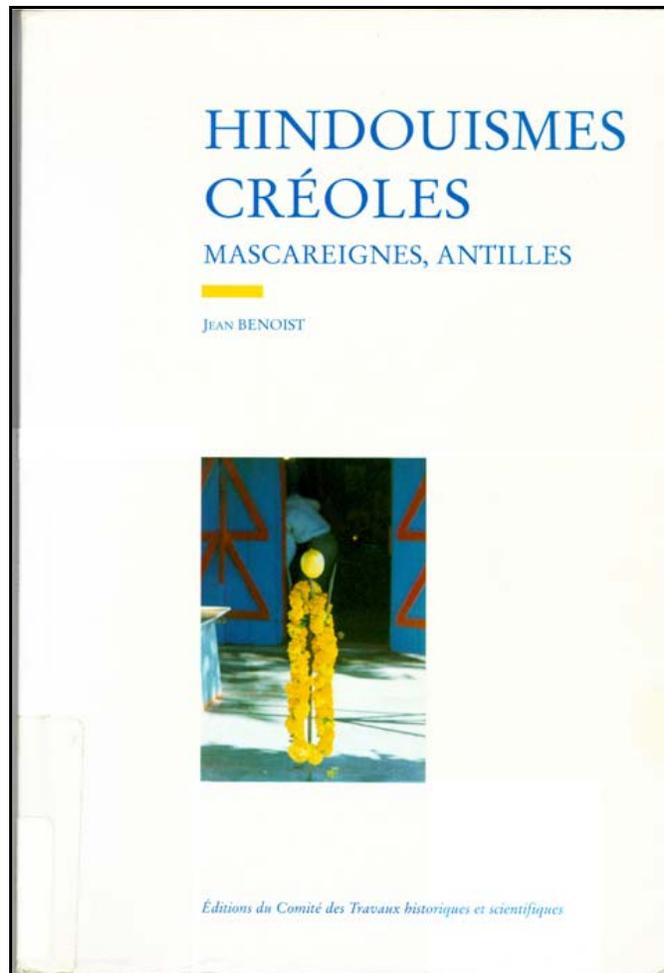
Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5" x 11")

Édition numérique réalisée le 12 février 2011 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Jean Benoist

HINDOUISME CRÉOLES.
Mascareignes, Antilles.



Paris : Les Éditions du C.T.H.S. (Comité des travaux historiques et scientifiques, Ministère de l'Éducation nationale, de la recherche et de la technologie, 1998, 303 pp.

Du même auteur

[KIRDI AU BORD DU MONDE](#). Paris: René Julliard, Éditeur, 1957 225 pp.

Les Martiniquais, anthropologie d'une population métissée. Paris : Masson.

[Esquisse d'une biologie de l'homme social](#). (1968) Leçon inaugurale faite à l'Université de Montréal le mardi 21 février 1968. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 1968, 59 pp. Collection: Leçons inaugurales de l'Université de Montréal, no 2.

[L'ARCHIPEL INACHEVÉ. Culture et société aux Antilles françaises](#). Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal, 1972, 354 pp. Collection: Recherches Caraïbes. [Travaux du Centre de recherches caraïbes de l'Université de Montréal.

Regards sur les villages mauriciens. Port-Louis : ENDA.

[Un développement ambigu. Structure et changement de la société réunionnaise](#). St-Denis, Île de la Réunion: FRDOI, Fondation pour la recherche et le développement dans l'océan indien, 1983, 200 pp. Collection: documents et recherches, no 10.

[PAYSANS DE LA RÉUNION](#). Extrait de *L'Annuaire des pays de l'Océan indien*, vol. VIII, 1981, pp. 145-240. Centre d'Études et de Recherches sur les sociétés de l'Océan Indien. Fondation Pour la Recherche et le Développement dans l'Océan Indien. Presses Universitaires d'Aix-Marseille, 1984.

[Anthropologie médicale en société créole](#). Paris: Les Presses universitaires de France, 1993, 286 pp. Collection: Les champs de la santé.

Anthropologie et sida. (Édité avec A. Desclaux). Paris : Karthala.

[SOIGNER AU PLURIEL. Essais sur le pluralisme médical](#). Paris: Les Éditions KARTHALA, 1996, 520 pp. Collection: Médecines du monde.

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Introduction](#)

Chapitre 1. [Présences indiennes](#)

Chapitre 2. [Arborescences du divin](#)

Chapitre 3. [Temps et lieux du sacré dans l'hindouisme réunionnais](#)

[Temps du sacré](#)

[Les temples](#)

[Les officiants](#)

[L'univers végétal](#)

[Les Saclons](#)

Chapitre 4. [Dieux des temples et hors des temples](#)

[Les Dieux des grands temples](#)

[Les Dieux des temples de plantation](#)

[Les Dieux hors du temple](#)

[Démons et mauvais esprits](#)

Chapitre 5. [Cultes et cérémonies hindoues à la Réunion](#)

[Les cérémonies marquées par une ascèse personnelle](#) : la fête de Mourouga et
la marche dans le feu

[Pratiques de la famille et du quotidien](#)

[Offrandes périodiques](#)

[Autour de la mort](#)

[Vers les ancêtres](#)

[Un hindouisme non-indien ?](#)

Chapitre 6. [Hindouisme et indianité aux Antilles](#)

Chapitre 7. [Des dieux, des esprits, des malades](#)

Chapitre 8. [Hindouisme et société](#)

[Cultes, groupes, territoires](#)

[Indianité et christianisation](#)

[Dynamique sociale et évolutions religieuses](#)

[Nouveaux visages des hindouismes créoles](#)

[Annexe.](#) L'histoire de Mardevirin

[Bibliographie](#)

Index

[Index des noms cités](#)

[Index thématique](#)

Hindouismes créoles. Mascareignes. Antilles.

QUATRIÈME DE COUVERTURE

[Retour à la table des matières](#)

Les Dieux de l'Inde ont suivi les émigrants vers les îles où ils sont venus, travailleurs engagés pour le travail de la canne. Que devient l'hindouisme dans des sociétés où il est en exil ? Et que devient-il à mesure que ces sociétés changent ? Pour répondre à ces questions, cet ouvrage combine la description minutieuse de réalités religieuses très complexes et le souci constant de les insérer dans le courant de l'histoire sociale et dans les équilibres délicats des sociétés créoles.

Par-delà le cas de l'hindouisme à la Réunion, aux Antilles françaises et à l'île Maurice, l'auteur pose un problème général de notre temps : comment passe-t-on des anciennes croyances aux nouvelles prières, et comment le religieux s'enchâsse-t-il dans le social ? Si le langage du sacré ne meurt pas, les rites et les mythes se transforment. Après de longs cheminements souterrains, ils resurgissent en trouvant de nouvelles significations. En réponse aux angoisses devant un monde incertain, ils sont le point d'amarrage de l'identité, et souvent lieu d'une nouvelle création esthétique, religieuse et philosophique.

Dans les sociétés créoles, la part indienne, longtemps occultée, apporte le souffle de sa profondeur historique et de sa richesse culturelle. Les nouvelles générations ne s'y trompent pas : les hindouismes créoles font partie de leur patrimoine et participent de l'élargissement des îles vers le « Tout-Monde ».

Jean Benoist, est actuellement professeur d'anthropologie à l'université d'Aix-Marseille après avoir été longtemps professeur à l'université de Montréal dont il a dirigé le Centre de Recherches Caraïbes. Il a effectué de nombreux travaux dans les sociétés créoles des Antilles et de l'Océan Indien, portant successivement sur le métissage, les sociétés de plantation, l'anthropologie médicale et les religions. Cet ouvrage est le résultat d'une longue fréquentation des cultes hindous des îles créoles et de leur comparaison avec l'Inde du sud.

[7]

Hindouismes créoles. Mascareignes. Antilles.

INTRODUCTION

[Retour à la table des matières](#)

"Mother India". Même pour celui qui n'est pas son fils, l'Inde offre avant tout un visage maternel, celui d'une terre au centre de la terre. Peu de pays sont comme elle d'abord un être, plutôt qu'un lieu ou un paysage. Et l'on adresse des cultes à Bharat Mata, car elle est en même temps une déesse.

L'Inde est aussi une grande civilisation classique, aux étages enchevêtrés. La patine qui polit ailleurs les formes les a ici enrichies, comme cela se passe dans ces grottes où le temps surajoute d'autres stalactites à celles qui déjà s'y enlacent. Ce ne sont pas seulement les temples du Sud qui sont ciselés de statues accumulées, mais les foules, les regards, les pensées. L'architecture simple et claire, porteuse d'une vision limpide du monde y est enchâssée dans un décor qui masque la pureté de ses lignes. Des livres sacrés aux peuples des forêts, des sages immatérielles aux sacrifices, les contradictions sont devenues autant d'ornements. Pouvoir majeur de l'Inde : résoudre la contradiction, l'effacer en l'incluant dans la diversité. Pouvoir d'être multiple sans devenir hétérogène. Il n'y a pas de corps étranger en Inde, ou alors, s'il est étranger, il n'est pas *en* Inde

Qu'en est-il quand l'Inde quitte sa terre ? Quand ses morceaux sont dispersés, meurent-ils ou gardent-ils la vie, et dans quelles germinations font-ils apparaître d'autres Indes, et lesquelles ?

* * *

Le thème de ce livre n'est pourtant l'Inde qu'en apparence. Il est beaucoup plus celui de ces sociétés créoles, qui à bien des égards ont préfiguré dans des îles tropicales les traits du monde moderne. Terres de rencontres ordonnées au sein d'un impitoyable système économique où s'est mis au point le modèle agro-industriel. Terres où des sociétés se sont formées à partir d'agglomérats humains comprimés par la domination des empires, préfigurant les confluences de notre siècle migratoire.

Aussi, la rencontre de l'Inde avec les mondes créoles est-elle celle d'une [8] complexité avec une autre complexité. 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, de traits physiques, se sont mis peu à peu en place les acteurs, et chacun a construit sa propre histoire. Histoire des Blancs, maîtres ou travailleurs, royaumes et Compagnies. Histoire des Noirs, esclaves et révoltés, histoire de sucre, de terre, d'exil, d'appel à la mémoire et aux Dieux d'une Afrique remémorée. Histoire d'Indiens ensuite, travailleurs engagés au 19^e siècle et destinés par le projet économique de la société à demeurer rivés aux plantations qui avaient besoin de leurs bras, mais qui ne voulaient pas d'eux comme citoyens...

Dans le scénario original, chacun avait sa place, et n'avait que sa place. Mais les acteurs n'ont pas seulement appris leur rôle. Ils ont peu à peu quitté le texte prévu et ils ont improvisé des dialogues inattendus. A ce qu'on a voulu leur apprendre, ils ont substitué des paroles d'auparavant et des mots inventés. Ils ont retouché le scénario, ils sont entrés en conflits entre eux, et l'on a vu se dérouler des scènes imprévues...

* * *

Les Dieux de l'Inde ont toujours été quelque part auprès d'eux. Comme certains galets sacrés que l'on remarque à peine, sous un arbre, au bord d'un chemin, ils avaient une présence discrète, mais leur regard aigu inspirait ceux qui venaient de l'Inde, puis leurs descendants. A la manière des souffleurs de théâtre, ces Dieux étaient toujours à proximité de la scène où les Indiens devaient jouer... Curieux souffleurs, qui détournaient les acteurs des rôles que l'on attendait d'eux et qui disaient par leur bouche le message de leurs ancêtres. Les Dieux d'Afrique avaient fait la même chose, pour d'autres acteurs ; leur voix s'était enflée dans des cultes nouveaux, avec cette force qu'a eu l'Afrique de créer une partie du monde spirituel

des Amériques, car vaudou, candomblé ou shango ont construit les référents du sens pour des peuples issus des broiements de l'histoire. Les artistes et les anthropologues ont su voir dans les Dieux d'Afrique en Amérique les porteurs d'un grand message. Les Dieux de l'Inde aussi ont eu en terres créoles un rôle exemplaire dans le va-et-vient de la mémoire et de la lutte, de la représentation du monde et de sa construction. Le mythe a été, et est encore, à la fois souvenir, levier et projet, tandis que le monde nouveau s'incorpore à son tour dans les lieux, les actes, et le langage du mythe, offrant ainsi un passé à des espaces auparavant sans mémoire.

Si ce livre porte sur une religion, sur des religions, il n'isole pas le fait religieux des autres champs de la vie sociale et culturelle. Cela ne procède pas d'une volonté a priori, mais des exigences de la réalité, qui les intrique étroitement. Il participe, avec deux autres ouvrages centrés sur la Réunion, et d'autres portant sur les Antilles, à un polyptyque dont les tableaux, certes séparés, ne sont jamais indépendants. Les explorations précédentes ont simplement choisi de traverser la réalité sociale en suivant d'autres itinéraires. Le point d'entrée a d'abord été la structure de la société de plantation, ce moule impérieux où ont [9] été coulés ceux qui allaient construire les sociétés des îles. Il a conduit à rencontrer des rapports sociaux, des relations entre ethnicité, classes sociales, cultures, langues et religions et il a révélé combien c'est sous l'effet de ce moule et de ses contraintes que se sont ordonnées les sociétés créoles et leurs cultures. Par la suite, un autre point d'entrée dans ces sociétés a été l'observation des conduites relatives à la santé, à la maladie et au malheur. Le déplacement de la perspective a donné plus de relief encore aux grandes forces sociales mises en place par l'histoire, mais il a permis aussi de percevoir combien les individus ont su jouer des failles que laisse toute contrainte pour édifier leurs propres réponses aux questions que leur posent la vie et la mort. Le champ du religieux s'est alors présenté, sans qu'il soit nécessaire de se déplacer, tant il est consubstantiel à cette quête d'un peu de bonheur et d'un peu de sens qu'est toute vie. Et cette fois, c'est le religieux lui-même qui est la porte d'entrée. Pas tout le religieux de ces sociétés, où ses formes foisonnent, mais sans doute celui qui a le mieux su à la fois maintenir ses sources lointaines et s'adapter aux contraintes locales, le sacré hindou introduit par les travailleurs engagés sur les plantations sucrières.

Pour essayer d'y voir un peu clair, et ne tomber dans aucune simplification, il faut tenir compte de deux aspects contradictoires, qui ressortiront certainement de

ce livre. D'une part, la fidélité à ce qui vient de l'Inde. On est surpris, en fouillant quelque peu les faits réunionnais ou antillais relatifs aux pratiques religieuses d'origine indienne, de découvrir combien la présence indienne y est fidèlement transmise. Mais il y a aussi le constant ajustement à une société qui a bien peu à voir avec l'Inde et qui l'ignore, ajustement qui n'est pas seulement le fait de formes sociales, de rôles appris et demeurant extérieurs aux individus, mais qui passe par l'adhésion de chacun à cette société, par son désir et ses efforts en vue d'y occuper la meilleure place selon les règles et les valeurs qu'elle prône. Il en découle une réalité qui paraît souvent double, avant qu'on ne finisse par déceler la structure qui raccorde ce qui semble éparpillé et contradictoire au premier regard. Et c'est là que nous sommes pleinement dans cette créolité dont chacun s'imprègne par sa rencontre complémentaire avec tous ceux qui partagent avec lui, quelle que soit leur place, l'invention d'une culture.

En rendre compte exige de ne jamais privilégier un quelconque *a priori*, que ce soit celui de l'identification à l'Inde de sociétés qui font de toute manière partie intégrante des mondes créoles, ou tout au contraire celui de l'incommensurabilité entre faits indiens de l'Inde et faits indo-créoles. Observer d'abord les deux dimensions, indienne et créole, puis saisir les enchaînements par lesquels rien n'est ni tout à fait différent, ni tout à fait semblable à ce qui est ailleurs. Les mondes créoles exigent de comprendre comment les héritages s'agencent dans le présent, y trouvent sens et y prennent forme et d'éviter les deux écueils les plus menaçants : oublier que l'histoire pèse, oublier que le présent est vivant.

* * *

[10]

En Inde la vie des hommes et la vie des Dieux se répondent : en vivant sa religion un Hindou vit sa société et l'une est souvent bien difficile à distinguer de l'autre. Les actes les plus quotidiens (manger, s'habiller, se laver, recevoir chez soi, voyager) ont une importante dimension religieuse. On ne les a bien accomplis et préparés que lorsqu'on les a conduits sous chacune de leurs deux formes : celle qui tient aux besoins de la vie et celle qui met ces besoins en relation avec l'univers entier à travers les rituels, les symboles, la purification et l'offrande.

De la même façon, les Dieux semblent répondre à la société des hommes. Les hiérarchies se font écho sans fin. L'organisation en castes et l'existence d'impor-

tants secteurs de la population situés à la périphérie des castes ont leurs homologues dans la vie religieuse. Qui d'autre qu'un brahmane pourrait servir les Dieux les plus élevés dans la hiérarchie, ou préparer des aliments qui ne soient pas souillés ? Qui d'autre qu'un officiant de caste inférieure pourrait célébrer des cérémonies où l'on offre des sacrifices animaux et où l'on consomme des mets non-végétariens ? Qui d'autre que certains intouchables pourrait alors battre le tambour ou dépecer les animaux sacrifiés ? Les rôles face au divin correspondent à une spécialisation des hommes au long d'une échelle à la fois sociale et mystique où la naissance a placé chacun pour la vie. La vision de l'au-delà relie l'organisation de la société à la vie privée de chacun et à l'univers religieux.

Aussi la religion hindoue, malgré ses étonnants pouvoirs d'assimilation sur le sol de l'Inde s'adapte-t-elle difficilement hors de la société indienne. Elle ne convertit pas réellement les étrangers qui vivent en Inde, quelles que soient leurs illusions lorsqu'ils adhèrent à sa philosophie ; lorsqu'elle diffuse, difficilement, hors de l'Inde elle secrète littéralement certaines des représentations et des structures sociales, voire des institutions, qui lui sont nécessaires. L'exemple de Bali est éloquent à cet égard. Mais, chez les Indiens émigrés dans le monde occidental et vers ses marges coloniales, l'hindouisme ne survit qu'au prix de tensions, et souvent de remaniements, que nous pouvons observer quotidiennement à la Réunion ou aux Antilles. Ils ont une grande signification en raison justement de l'étroite intégration société-religion. En traduisant au niveau religieux des courants sociaux souterrains, ils aident à les insérer dans la vie collective et à les interpréter. Ils apportent aussi un éclairage sur la religion hindoue, qui, placée ainsi en situation exceptionnelle, révèle à travers ses adaptations son armature et les moyens de son emprise.

Il faut toutefois être très prudent dans toute comparaison de l'hindouisme hors de l'Inde avec l'hindouisme du sous-continent. On doit tenir compte avec soin des changements consécutifs aux conditions historiques de la migration, surtout à la prépondérance de certaines castes et de certaines zones géographiques dans le recrutement des migrants. La prudence s'impose encore plus devant le réductionnisme trop simpliste qui irait chercher dans les faits sociaux l'explication mécanique de l'ensemble des faits religieux. La classification des divinités n'est pas un simple décalque symbolique, ni un outil [11] idéologique, face à la stratification sociale. Pas plus hors de l'Inde qu'en Inde, on ne doit oublier la marge d'autonomie du champ du religieux. Même si les changements de la société s'articulent à la religion en lui posant

des questions nouvelles ou en obturant certaines des voies qu'elle avait coutume d'emprunter, la religion n'est jamais une simple projection de l'ordre social.

Ainsi les questions qui se posent à propos de l'hindouisme en exil sont-elles multiples, et étroitement reliées entre elles. Quelles manipulations subit l'organisation de l'univers des Dieux quand les hommes sont aux prises avec de profonds changements à la suite de leur insertion dans une culture nouvelle, quand leurs relations sociales sont dilacérées et quand ils perdent la vision claire de leur propre société ? Comment diffusent dans la migration les représentations contradictoires qui émanent des diverses catégories sociales d'origine indienne ? Quelles formes prennent alors les rapports sociaux, au sein du sous-ensemble indien comme en relation avec la société locale ?

Depuis quelques années les études sur l'hindouisme hors de l'Inde ont pris une ampleur justifiée, bien que cet intérêt ait tardé à se manifester. Pendant longtemps les travaux à propos des Indiens émigrés portaient plus sur leur vie sociale, sur leurs modes d'adaptation socio-économique et politique que sur l'hindouisme lui-même. La religion y était certes abordée, mais de façon complémentaire. Or, au moment où l'Inde elle-même se diversifie et entre de plain-pied dans la modernité, les leçons de l'hindouisme en exil peuvent être très éclairantes.

Le cas des îles créoles est important, et ses leçons dépassent largement leur cadre. Diverses mais apparentées, elles présentent chacune une variante d'un thème commun et par leur comparaison elles s'éclairent les unes les autres. Au coeur, se place La Réunion, où la présence indienne est forte, sans être dominante, puis d'un côté, une presque-Inde où l'hindouisme est majoritaire, et d'influence nord-indienne, et de l'autre côté la Guadeloupe où la marque indienne, plus faible qu'à La Réunion, est cependant active dans de larges secteurs de la société, puis la Martinique où les traces des descendants des Tamouls sont plus limitées, bien que fort vivantes.

Nous nous interrogerons surtout ici, essentiellement en centrant l'attention sur le cas exemplaire de la Réunion, sur l'incidence qu'ont sur la relation avec les Dieux de l'Inde les rapports qui se tissent et évoluent au sein de sociétés créoles. Réciproquement, on examinera la place qu'occupe l'hindouisme dans l'élaboration et l'évolution de ces sociétés et de leur culture. Comment émerge un hindouisme qui concilie la

continuité au moins partielle de la vie hindoue avec la christianisation ? Comment la religion indienne parvient-elle à étendre son emprise au-delà des descendants d'Indiens et à s'assurer l'adhésion, même limitée, de larges couches de sociétés créoles ? Quelle est l'évolution de l'héritage indien au sein de sociétés qui se diversifient économiquement et culturellement ? La mobilité hors de l'espace rural, la scolarisation, l'émigration et le chômage s'accroissent-ils de cet héritage déjà travaillé par un siècle et plus d'exil ?

[12]

Questions dont la portée est vaste. Portée concrète face à l'évolution actuelle et future de la société locale. Portée théorique en raison de la mise à nu sous l'oeil de l'observateur, dans l'unité de lieu et de temps, de la dialectique par laquelle histoire, économie, organisation sociale et religion ne cessent de se bousculer et de s'entrelacer tout au long de la vie d'une société.

* * *

Cet ouvrage devait initialement consister en un rassemblement d'articles que j'ai publiés depuis 1976 dans des revues dont l'accès est souvent malaisé, surtout pour les lecteurs des Antilles ou des Mascareignes. Il n'avait alors d'autre prétention que de répondre à des demandes réitérées de nombre d'entre eux. Mais le genre laisse insatisfait, car par bonheur la connaissance évolue, et on évolue soi-même. Si bien que, malgré certaines continuités et d'inévitables reprises d'idées et d'arguments, ce livre est nouveau. Il s'efforce d'accéder à un point de vue plus synthétique, en situant l'hindouisme exilé dans la constellation de faits sociaux propres aux îles et en tirant les leçons que cet exemple apporte à la connaissance de l'intrication des faits religieux avec les diverses forces de la vie des sociétés.

Parmi les travaux que j'ai consultés, je tiens à souligner tout particulièrement ici l'existence de quelques ouvrages parus depuis quelques années et qui apportent une masse de faits. Dans un livre pionnier, Benedict ¹ avait tracé en 1961 un portrait des Indiens de Maurice qui est très utile à bien des égards pour connaître les traits communs et l'évolution des groupes d'origine indienne des Mascareignes. Cette étude se place dans le cadre théorique alors dominant de l'étude des sociétés "pluralistes", et elle tend quelque peu à surévaluer les discontinuités entre sous-ensembles

¹ B. BENEDICT, 1961, *Indians in a plural society*, H.M.S.O. Londres.

ethniques, mais, à l'époque coloniale et durant les années de "communalisme" qui l'ont suivie, l'unité nationale mauricienne n'avait pas atteint son équilibre actuel. Adoptant un point de vue différent, Thomas Eriksen (1992) et Oddvar Hollup (1993) font bien le point sur l'évolution qui semble éroder le fait ethnique comme agent fondamental de la structuration de la société mauricienne et construire celle-ci en donnant une place plus centrale à la mauricianité commune et aux tensions socioéconomiques. Équilibre fragile où des axes religieux ou ethniques peuvent subitement se durcir à l'occasion de conflits avant d'être à nouveau englobés dans cette mauricianité dominante.

Il est important également de se tourner vers les Antilles. Leur histoire sociale, en ce qui a trait à l'immigration indienne, est jumelle de celle de la Réunion. Même époque, mêmes raisons, mêmes bateaux souvent, seules diffèrent les proportions d'immigrés et la composition des sociétés d'accueil. Là encore la comparaison a une grande valeur, et nous serons amenés à la faire intervenir à plusieurs reprises. De la Guadeloupe, nous connaissons bien [13] l'essentiel grâce à Singaravelou². À la Martinique, Gerry L'Étang a su accomplir une oeuvre remarquable qui fait le point sur l'ethnographie et l'histoire indienne de l'île. Sa thèse fait le tour de la question en prenant bien en compte l'histoire, en s'appuyant sur l'observation prolongée des activités culturelles en Martinique, et en rapportant ce que l'auteur a rencontré en Inde à l'appui de sa recherche des origines et des changements. Monique Desroches a dégagé dans un livre indispensable (1996) tous les sens de la musique au sein des phases les plus significatives des cultes indiens, et l'insérer dans l'ensemble de la vie culturelle des Indiens de la Martinique. Son analyse sémiologique révèle combien les rythmes sont constitutifs des cultes, et montre que, faute les décrypter on serait littéralement sourd à toute une dimension des pratiques rituelles indiennes, aussi bien à la Martinique, sur laquelle porte son livre, qu'aux Mascareignes où elle a également travaillé.

À propos de la Réunion, deux textes émergent ; d'abord le *Nargoulan* de Christian Barat, puis *Honneur, chance, destin*, de Christian Ghasarian.

Nargoulan est un ouvrage difficile à classer. Il est avant tout un recueil de chroniques très précises, de notes de terrain au jour le jour, qui passe en revue les prin-

² SINGARAVELOU, 1975, *Les Indiens de la Guadeloupe* Bordeaux, CEGET.

cipales activités religieuses indiennes de la Réunion. Ces descriptions, et de longs extraits d'entretiens, font de ce livre d'abord une source ethnographique. L'auteur s'attache presque avec méticulosité à ne pas analyser, à ne pas comparer, à ne pas juger. Il construit un dossier, qui restera longtemps une source.

L'ouvrage de Ghasarian suit une démarche inverse. L'ethnographie en est presque absente, du moins en ce qui n'est pas la vie quotidienne. L'attention est centrée sur une relation au monde faite de valeurs et de représentations, en un mot d'un ethos, celui de certains milieux familiaux indiens, ceux qu'il considère comme les plus authentiquement conformes aux apports ancestraux. Le parti-pris est net : il y a un bon hindouisme et des marges altérées, et il s'agit de déceler les apports du meilleur hindouisme. Dans ces limites, qui font parfois sursauter, la démarche est très fine, et les pages sur la modernité sont irremplaçables.

Je dois dire que l'existence de ces deux derniers ouvrages m'a fait hésiter pendant un certain temps à publier celui-ci, car la place prépondérante accordée à La Réunion me semblait impliquer le risque de redites. Mais, en les relisant, j'ai pris conscience à la fois de leur richesse et des questions qu'ils laissaient en suspens. D'ailleurs la démarche suivie ici est assez différente de la leur. Elle a consisté en une longue fréquentation du terrain, à La Réunion, à Maurice et à la Martinique et en la participation très suivie à de multiples activités, les unes religieuses et beaucoup d'autres relevant de la quotidienneté. Elle s'est accompagnée du souci constant de combiner une ethnographie précise des faits indiens des îles à l'examen de la société globale à laquelle [14] participaient pleinement tous ceux dont relevait mon étude et à une connaissance personnelle de l'Inde du sud.

Dans ces sociétés, qu'il s'agisse des départements français d'outre-mer ou de l'île Maurice, indépendante, le fait religieux indien a de multiples usages ; il est soumis à des appréciations divergentes, et devient un enjeu, bien au-delà de son message et de son contenu apparents. Pour les uns, la religion hindoue est une magie, et on s'en approprie les techniques et les références. Pour d'autres, elle est l'une des grandes religions du monde, et on exige de la purifier jusqu'à son essence. Je me suis attaché de ce fait à reconstituer les fils qui lient les croyances et les rites, en particulier ceux de La Réunion à ceux de l'Inde, non par souci historique mais pour suivre leurs entrecroisements, les changements que la transplantation a apportés à leur

orientation, et aussi les remarquables permanences. La religion est donc, ici, l'une des entrées dans des sociétés, l'un des points de vue qui permettent de les décoder quelque peu. En retour, on reçoit, je l'espère, sur cet hindouisme périphérique, et par contrecoup sur l'hindouisme lui-même, des éclairages que n'auraient jamais données des recherches cantonnées à la religion.

Il est important en effet de se rendre compte que l'attention accordée par les chercheurs aux faits indiens des îles créoles a une portée bien plus vaste que la seule connaissance de la société locale, quel qu'en soit l'intérêt. On trouve là tous les grands thèmes qui rythment la vie des sociétés et des cultures : rencontres de grandes civilisations, jeux de la mémoire et de l'écrit, coupures historiques, fragmentations puis retrouvailles. Le télescopage des traditions et de la modernité s'opère dans un contexte qui, sans effacer les tensions, gomme les conflits les plus aigus et permet des entrecroisements et des innovations rarement aboutis ailleurs. Les divers niveaux hiérarchiques des cultes se coulent dans les rapports entre classes sociales. Et pas n'importe quels cultes : l'hindouisme, le christianisme et l'islam, mais aussi l'héritage malgache plus présent dans les Mascareignes qu'on ne le dit souvent et la pensée religieuse de l'Afrique enfouie dans le catholicisme des Antilles. Cela donne à ce qui se déroule dans les îles, et tout particulièrement à la Réunion, cas-pivot entre les Antilles plus "créoles" et Maurice plus "indienne", une valeur exemplaire, digne d'en faire l'un des lieux classiques de l'anthropologie sociale et religieuse.

* * *

Mais sous quel angle aborder ce domaine pour en dégager ce qui est significatif non seulement pour l'observateur mais pour ceux qui le vivent, qu'ils en soient directement les acteurs ou qu'ils soient des membres de la société globale à laquelle ces acteurs appartiennent ? En centrant ici l'attention sur la religion après avoir consacré d'autres travaux à la structure sociale et à la médecine traditionnelle ³, je me suis trouvé aux prises avec des courants [15] contradictoires, qu'illustrent bien les quelques travaux publiés par ailleurs et que je viens de présenter brièvement. L'un conduit à isoler le fait indien comme un métal qu'on extrairait de la gangue de son minerai. Confrontations avec les sources historiques des traits observés, quête

³ Cf en particulier les trois ouvrages : Un développement ambigu, Paysans de la Réunion et Anthropologie médicale en société créole.

d'isolats de conservatisme culturel mis au premier plan comme authentiques : le risque d'artificialité est grand, le risque aussi de traiter d'un lieu particulier d'une société comme s'il était lui-même une société individualisée.

Par contre, croire que le fait indien est inéluctablement destiné à se dissoudre dans le creuset créole, c'est oublier qu'aucun changement n'est univoque, exclusif, ou prédéterminé. L'indianité peut cheminer pendant longtemps vers les synthèses interculturelles les plus inattendues, puis déconstruire ces synthèses en choisissant pour pôle cette fois l'adhésion à un culte affranchi d'influences extérieures jusqu'ici acceptées. Peut-être en va-t-il ainsi de projets de "retour aux sources" indiennes ? Retour imaginaire, car ces "sources" sont si mal connues localement, que l'on écoute comme leurs messagers ceux qui, en venant prêcher le changement importent des traditions indiennes jusque là inconnues dans les îles (sauf à Maurice).

Aussi ai-je choisi de ne privilégier aucune position *a priori*, dans les débats entre tradition et renouveau, entre diverses authenticités et créolisation. Telle est du moins mon intention, qui vise avant tout à reconnaître et à tenter d'expliquer une situation religieuse dans sa réalité quotidienne. Je rejoins en cela Andras Zempléni lorsqu'il souhaite que le sens des faits religieux, dans une situation sociale et pour des acteurs donnés, passe avant la reconstruction de systèmes. Il s'agit avant tout de serrer au plus près le social dans lequel le religieux s'enchaîne, ce qui n'est pas assez souvent réalisé car, "malgré de remarquables exceptions les ethnographes décrivent rarement la religion à travers les usages particuliers qu'en font les groupes sociaux et les individus" ⁴.

* * *

Ainsi qu'il a été dit plus haut, l'essentiel de ce qui est présenté ici résulte d'une très longue fréquentation personnelle du terrain, à la Martinique d'abord, puis à la Guadeloupe, à La Réunion et à Maurice. A La Réunion, les données ont été recueillies essentiellement sur divers sites de la vaste commune de Saint-Paul, en particulier entre Saint-Gilles les Hauts et Salines les Hauts. Je tiens à remercier de leur accueil tous ceux, prêtres et fidèles, ruraux et urbains, qui m'ont longuement fait part de leurs connaissances. Une pensée toute particulière va à Pierre Mounichy "Manicon" à son épouse et à sa famille. Il m'a souvent accueilli et hébergé chez lui ; il m'a introduit à ses pratiques religieuses et m'y a fait participer, ce qui a été un très

⁴ A. Zempléni 1974 Du symptôme au sacrifice *L'Homme*, XIV, 2 : 31-37.

grand honneur. Je pense aussi à André Mottagan "Tonton Canou", dont les propos et les souvenirs ont été souvent éclairants, et à l'accueil de son épouse et de ses enfants. Autre relation [16] privilégiée, celle qui s'est établie avec Francis Pougavanon, "Ti-Francis", dont j'ai pu partager les activités jour après jour, qui m'a associé à ses tâches de guérisseur-exorciste, à ses cultes, à ses marches sur le feu et ne m'a rien celé de ses connaissances. Je lui dois en particulier de longs récits créoles du Mahabharata dignes d'une anthologie. Tous trois sont maintenant décédés. Daniel Singaïny, qui les a bien connus, a recueilli une partie de leur enseignement, et a su lui donner un nouveau dynamisme en l'adaptant à la société moderne avec talent et intelligence. Je le remercie de sa remarquable disponibilité. Ayant pu suivre dans une amitié partagée près de vingt-cinq années de sa vie, j'ai pu apprécier ses efforts, son talent, ses difficultés et ses succès. A Saint-Paul, j'ai été longuement et souvent accueilli depuis 1973 par G.R. Naïdou, dit Aya, prêtre mauricien, venu du temple de Rose-Hill à Maurice. Je l'ai revu une dernière fois en 1989, peu avant sa mort.

À la Martinique cette fois, je dois beaucoup à un autre grand disparu, Antoine Tengamen, dit Zwazo (1902-1992), que j'ai connu grâce à Raoul Depaz qui m'avait accueilli dans la maison de Moulin L'Étang et permis d'y installer la base arrière d'une première étape de cette longue marche, étape qui fût celle du film "Offrande aux Dieux exilés" réalisé en 1958 avec Marcel Bon Saint-Côme. Zwazo détenait la mémoire tamoule et accomplissait les gestes qui la faisaient vivante. Il a été un "informateur", d'abord, dès 1957, puis durant trente-cinq ans un ami, très proche. Sa belle voix de chanteur résonne dans ce livre, même lorsqu'elle n'est pas évoquée, et je suis heureux d'avoir permis avec Monique Desroches de qui j'ai beaucoup appris quant à la place de la musique dans les cultes, qu'on l'entende dans le disque que nous avons édité ensemble sur les musiques de l'Inde en pays créoles. La Martinique, c'est aussi Gerrry L'Étang qui a été durant des années un correspondant amical et disponible, dont les connaissances m'ont aidé à remettre les miennes à jour, tandis que nous partagions l'amitié de Zwazo dont nous tenons l'un et l'autre à transmettre le legs.

Mais beaucoup d'autres personnes m'ont permis de donner une certaine épaisseur à mes observations, en m'insérant dans le vécu d'une quotidienneté partagée. Sans les nommer tous, je tiens à remercier tout spécialement Mikael Naïnapin, bazarier à Saint-Paul (Réunion) et sa famille, pour les longues heures, les soirs et les repas partagés, Samblo Sithanen, originaire de Maurice, homme pieux et instruit

dont la présence discrète était constante dans toutes les cérémonies du temple de Siva Soupramanien au cours de ces vingt années, ainsi que de nombreux amis du "camp Villèle", de l'Ermitage les Hauts et de Saline les Hauts. Je dois aussi beaucoup à M. Vadivel Vayaboury, et aux prêtres des temples Siva Soupramanien de Saint-Denis et Narasimha Peroumal de Saint-Pierre. Christian Barat, connaisseur sensible de toutes choses de son île, a été souvent le témoin qui m'aidait à évaluer ma démarche, et le conseiller efficace, car derrière sa gentillesse se profile une profonde exigence. Sully Govindin a toujours été soucieux de m'adresser ses intéressants travaux et m'a ouvert des aperçus auxquels je n'aurais pas pensé sans lui. C'est l'incitation [17] des responsables de la Fondation pour la recherche et le développement dans les îles de l'océan indien, et en particulier de Michel Turquet et de Jean-Marie Elliautou, qui m'a décidé à rédiger ce livre. L'appui financier de la Fondation a contribué à cette rédaction.

A Maurice, ce sont les habitants du petit village de Vale qui m'ont accepté pendant presque une année. Dawood Aulear y a été l'hôte et le partenaire que chacun souhaite un jour rencontrer et sa famille est devenue un peu la mienne, comme celle de Monaf Chawty, tandis que Daram m'a laissé l'accompagner dans son travail de soins, et m'a introduit dans le réseau de ceux qui, avec son "maître" de Poudre d'Or, m'ont instruit des modes de diagnostic et de soin liés aux cultes issus du Nord de l'Inde. Wahab Owadally, haut responsable de la conservation de la nature mauricienne, et mes collègues de l'université de Maurice, Raj Virahsamy, Rajen Dassyne et Palma Virapen ont été de solides collaborateurs sur le terrain. L'accueil du Sivananda Ashram et du Sivananda Healing Center a été précieux, en particulier grâce à l'ouverture d'esprit de ceux qui y accomplissaient une oeuvre de rencontre religieuse ou qui y donnaient des soins.⁵ En Inde enfin, le regretté X.S. Thani Nayagam, s.j., fon-

⁵ Reste la question de l'orthographe des mots créoles. J'ai hésité avant de prendre une décision qui heurtera les linguistes et qui est de ne pas écrire ces mots autrement qu'on ne le fait en français. Plusieurs raisons à cela. L'une tient au public auquel ce livre est destiné, et qui verrait là un obstacle à sa compréhension, obstacle bien inutile quand dans de très nombreux cas, la différence est avant tout d'écriture et un peu de prononciation. Au risque de paraître ignare, je me suis toujours demandé pourquoi écrire *mayé* pour maillé, *travay* pour travail, voire *sapel* pour chapelle (en ce cas les variations de prononciations en français exigeraient bien des orthographes, selon que l'on écrit pour l'Alsace ou pour la Provence...). Les linguistes ont certes des réponses, dont certaines sont proprement issues de la science linguistique, d'autres de la socio-

dateur de l'Association internationale d'Études tamoules, m'a ouvert les portes du Sud de l'Inde et permis contacts et déplacements à travers temples et universités.

A Aix-en-Provence, comme à la Réunion, j'ai reçu conseils et avis d'Hubert Gerbeudont la culture historique est sans faille, et l'aide documentaire de Monique Girardin, dans le cadre du CERSOI et du Groupement de recherches "Océan indien" du CNRS. Jean-Luc Bonniol m'a rendu le service d'une relecture soigneuse accompagnée de judicieux conseils. Je tiens à les remercier tous.

J'espère surtout que l'on décèlera, sous les pages de cet ouvrage mille autres visages, mille échanges qui n'ont rien à voir avec les questions de l'anthropologue, mais avec le cheminement de chacun au long de son aventure. On ne frôle pas impunément le sacré des autres...

linguistique si sensible du créole en besoin d'affirmation claire et que je n'entends contester en rien. Je sais que ce choix irritera, mais je l'assume, car je sais aussi qu'il sera compris par beaucoup, qui ne sont pas moins savants...

[19]

Hindouismes créoles. Mascareignes. Antilles.

Chapitre 1

Présences indiennes

[Retour à la table des matières](#)

Ce livre retrace une part infime de l'aventure indienne, telle qu'elle a pu se dérouler à travers le monde, au long des courants migratoires. Mais cette part est importante : dans les îles, l'hindouisme s'est trouvé dans une situation de défi, face à une société imprévisible, dans des contacts inattendus ; il a été ballotté entre des forces contradictoires, et il y a répondu, en trouvant des voies qui tout en le transformant lui ont permis de survivre. Ses messages font suite à ceux que, depuis l'aube de l'Histoire, l'Inde a lancés à travers le monde. Présence ancienne, multiple, mouvante, qui a donné naissance au sein de bien des sociétés, au cœur de bien des cultures à des modes d'être où retentit l'écho de l'Inde, même lorsque leur origine est oubliée.

Mais s'il est des migrations dont l'histoire relève les traces plus que le souvenir, il en est beaucoup de récentes qui ont conduit, dans bien des pays, à la formation de groupes humains que leur mémoire rattache sans ambiguïté au sous-continent de leur origine. Les populations au sein desquelles ils sont immergés les perçoivent comme des unités clairement discernables, par leur culture et leur organisation sociale. Il en va ainsi dans les îles des Mascareignes, comme aux Antilles : la "visibilité sociologi-

que" de nombreux groupes indiens, donne de l'extérieur le sentiment de leur unité, mais l'examen montre combien cette unité est illusoire, car chaque époque a modelé une migration à l'image du monde dans lequel elle jouait. Aussi, d'un pays à l'autre comme au sein d'un même pays, la présence indienne est-elle fragmentée, malgré la véritable illusion d'optique sociologique qu'elle donne à bien des observateurs : "Vues de l'extérieur, les communautés indiennes apparaissent comme monolithiques : ce sont "les Asiatiques", d'une façon très analogue à ce que l'on implique en parlant "des Juifs". En réalité, ces communautés ne sont solides que dans l'idée que s'en fait la population dominante : vues de l'intérieur, elles sont séparées les unes des autres et souvent morcelées ⁶". Complexité, diversité, [20] visibilité : tout cela peut conduire à une certaine confusion, d'autant que l'Inde lointaine, patrimoine commun, cache une réalité interne pleine de nuances, voire de contradictions. Il en est certes ainsi à l'échelle du monde, mais aussi au sein même de petites îles où l'Inde plurielle affleure sous l'Inde une.

L'Inde, dispersée à l'échelle du monde, y reproduit en effet l'image multiple par laquelle elle intrigue et attire. Il est impossible de comprendre la "diaspora" indienne si la référence se limite aux frontières de l'actuel État indien. Tout le sous-continent est concerné car, jusqu'à la période qui a suivi la partition de l'Inde britannique, les émigrants portaient sans distinction de tout le territoire. De nos jours d'ailleurs, les populations d'accueil font mal les distinctions, et lorsqu'elles les font c'est souvent à faux. C'est ainsi que l'on désigne au Canada du nom de "Paki" des originaires de l'Inde comme du Pakistan, tandis que des Musulmans de l'Inde sont devenus des "Zarabes" à La Réunion. La France contemporaine connaît mal elle aussi cette diversité. Elle abrite cependant des groupes indiens si contrastés qu'ils n'ont pratiquement pas de contacts entre eux. Ce sont d'abord des originaires du pays tamoul, formant plusieurs ensembles : des originaires des départements d'outre-mer (Réunion, Guadeloupe, Martinique), des Tamouls de Maurice, des Pondichériens, et plus récemment les Tamouls de Sri Lanka. Viennent ensuite les originaires du Nord-ouest de l'Inde, eux-mêmes divers : hindous réfugiés de Madagascar, Musulmans venus de la Réunion et de Madagascar. A ceux-là s'ajoutent d'autres Indiens, qui, moins nombreux, viennent d'autres régions : étudiants, conjoints de voyageurs, reli-

⁶ Tinker, 1977, p. 13.

gieux, etc. Et, enfin, les immigrants clandestins du Pakistan et de plus en plus, en des Indiens fixés en Grande-Bretagne et qui circulent dans l'Union européenne. ...

Si ce livre retrace quelques pages de l'aventure migratoire indienne, ce n'est pas celle d'une Inde conquérante, mais d'une Inde dominée, niée d'abord dans les terres d'arrivée, puis émergeant subtilement dans les rares espaces de liberté de la société coloniale où elle parvient ensuite à s'affirmer. Et là encore dans sa multiplicité car aucune terre d'immigration n'a reçu un échantillon représentatif de toute l'Inde, mais seulement d'une de ses fractions : Tamouls à Fiji, à Sri Lanka, à la Martinique, à la Guadeloupe et à La Réunion, Gujerati dans les pays de l'est africain, Bihari, et bien d'autres, à Maurice, etc....

À la diversité des régions d'origine s'est ajoutée celle des migrants eux-mêmes, par leur caste, leur fortune, leur instruction, puis celle des sociétés d'accueil et des rôles qu'on y attendait d'eux. Parfois les immigrants sont assimilés. La France offre des exemples où le souvenir de lointains ancêtres indiens se maintient au niveau de la saga familiale, mais n'entraîne aucune démarcation sociale. A l'opposé, des groupes organisés peuvent former dans divers pays des "little India" conscientes de leur particularité, dispositif défensif qui émerge dans une société perçue comme hostile ou comme trop différente pour que les immigrés souhaitent s'y assimiler. En Afrique de l'est ou à Madagascar, par exemple, il s'est formé de véritables ghettos indiens, où [21] une communauté occupe une place spécifique dans la vie économique de la société globale. La coupure est le support d'un mécanisme d'insertion sans assimilation.

Entre ces extrêmes, on peut relever les formes les plus variées d'ajustement à la société globale. Dans certains cas, il se forme un continuum entre Indiens et non-Indiens, et tel est le cas de La Réunion ou de la Martinique. A distance des deux pôles de l'indianité et de la non-indianité, la réalité crée une large zone de lisière culturelle. Elle est le lieu d'une double participation, où les contrastes trop absolus se résolvent dans des combinaisons initialement imprévisibles. Périodiquement, des apports nouveaux et des réévaluations locales remanient cet espace intermédiaire. Les pratiques populaires et les démarches des intellectuels donnent toute sa vitalité à cet espace de transition. C'est de lui, avant tout, que traite cet ouvrage, de sa dynamique propre où tous les champs du social sont en cause. Ce qui se passe à ce

niveau donne au cas de la Réunion, parmi tous les autres, une valeur exemplaire, qui dépasse largement son territoire exigu. C'est pourquoi ce volume lui consacre la plupart de ses pages. On verra combien on parvient à éclairer en référence à elle ce qui se déroule dans les autres îles où se rencontrent l'indianité et la créolité.

Dans d'autres société de plantations coloniales que les "îles françaises", le tableau peut être bien différent. Il est arrivé que les Indiens, nombreux et dynamiques, prennent le contrôle de la société globale, qui est littéralement indianisée. Les autres groupes, même antérieurs à la présence indienne, deviennent alors des minorités. C'est pourquoi nous irons visiter l'île Maurice où la présence des Indiens est dominante. A long terme cependant, leurs liens avec les autres composantes de la société mauricienne les transforment à leur tour, d'autant plus que l'industrialisation et la modernisation en cours dans ce petit pays remettent en cause, sans l'abolir, la structure socio-ethnique issue de la plantation sucrière.

La présence massive d'un groupe indien peut même dans certains pays créer, comme à Fiji ou en Guyana, des tensions notables autour du pouvoir politique et de la définition de l'identité nationale : qui est légitime, d'une majorité indienne, ou d'une minorité plus anciennement implantée ?

Ces adaptations, quelles que puissent en être les modalités, ont un retentissement toujours considérable sur le système social que mettent au point les communautés indiennes de la migration. N'oublions pas que celui-ci est issu d'une Inde où la caste joue un rôle fondamental, chez les Hindous certes, mais aussi chez beaucoup d'autres. Or les castes forment un système, qui est global et qui enserme toute la société. Mais, du fait que les immigrants ne peuvent en apporter que certains éléments avec eux, ce système est profondément ébranlé. Comment va-t-il alors évoluer ? La revue de cette question dans nombre de communautés indiennes formées outre-mer à la suite des migrations du XIXe siècle ⁷ montre d'une façon quasi-constante que les castes [22] sont très érodées par la migration. Les castes, au sens des *jati*, sont des groupes à la fois de statut et de profession, souvent enracinés sur un territoire. Dans la migration, elles voient les conditions de leur pérennité s'évanouir. La référence territoriale disparaît presque entièrement et la spécialisation

⁷ Schwartz, 1967, Chattopadyay 1979, Hollup, 1993 par exemple.

professionnelle est méconnaissable. Seuls certains spécialistes religieux peuvent maintenir une continuité, si les circonstances s'y prêtent.

Cette remise en cause ne condamne pas tout à fait les castes. Dans la plupart des sociétés issues d'une migration aussi massive que celle des engagés des plantations, la caste reste une référence explicite. Elle situe l'individu au sein du groupe indien ; elle exerce son influence sur ses pratiques culturelles et religieuses, et surtout elle conditionne une endogamie qui peut être forte. Maximum en Afrique de l'Est, à Sri Lanka ou en Malaisie, un peu moindre mais encore très nette à Maurice et en Afrique du Sud, l'endogamie semble s'effriter en Guyana et à Trinidad et disparaître presque entièrement aux Antilles françaises et à La Réunion. Mais, même là où les mariages intercastes et interethniques sont fréquents, l'héritage de la caste ne disparaît pas totalement : faute de pouvoir pérenniser la coupure entre castes, la société parvient parfois à maintenir l'identité de caste en rattachant l'enfant issu d'un mariage intercaste, voire interethnique, à la caste de son père. De façon plus subtile, la perception de la société liée aux castes semble persister bien au delà de la dissolution de la caste en tant que fait d'organisation sociale, et transmettre "une façon spécifique de penser (en termes d'inégalité) qui s'appuie sur certaines valeurs et sur une évaluation de soi-même et des autres ; ce qui change, ce sont les contextes, les situations et les champs sociaux dans lesquels ces valeurs sont impliquées, selon les activités, les circonstances et les personnes en cause" ⁸. Une approche interactionniste nous en apprendrait beaucoup sur cette dimension de l'héritage indien dans les relations quotidiennes au sein des sociétés des îles créoles.

A l'opposé des *jati*, les quatre grands ensembles de la société hindoue, les *varna*, résistent bien mieux. Deux attributs essentiels du système des castes se rencontrent pratiquement partout comme des faits sociaux significatifs, du moins au sein de communautés issues d'une migration quantitativement importante : la séparation entre *varna*, et la hiérarchie, marquées l'une et l'autre par l'évitement de l'impureté. Bien plus, dans des sociétés multi-ethniques, comme celles de l'île Maurice, de Trinidad ou de la Réunion, une tendance se dégage : les rapports de classe des Hindous avec les autres segments ethniques de la population sont en partie réinterprétés en termes de caste. La diversité ethnique de la société d'accueil se prête à une hiérarchisation des groupes ethniques, entre eux et par rapport au groupe hin-

⁸ O. Hollup, 1993, p. 70.

dou. Ainsi, "dans ces communautés indiennes d'outre-mer, les caractéristiques structurelles de la caste sont-elles d'une importance moindre que l'idéologie de caste qui y est [23] appliquée aux relations au sein de la société nouvelle ⁹". Idéologie de séparation et de hiérarchie, qui n'est pas sans créer de profonds sentiments de frustration chez ceux auxquels elle impose sa marque. Les retentissements socio-politiques peuvent être sérieux lorsque, comme en Afrique de l'Est, le pouvoir est assumé un jour par ceux qui avaient jusque-là été placés tout en bas de cette hiérarchie, c'est-à-dire par les Africains qui se situaient au-dessous des Indiens dans la hiérarchie de la société coloniale britannique. Ces attitudes varient bien entendu selon les castes concernées. Elles sont plus marquées chez les castes supérieures dont les planteurs de Guyana notaient "l'influence pernicieuse" sur leurs terres ¹⁰, alors qu'ils considéraient que les Ahir, les Chamar et les Dusad étaient les meilleurs travailleurs et les plus intégrables.

Ainsi, selon les sociétés d'immigration, le fait ethnique indien et les phénomènes relatifs à la caste vont-ils jouer des rôles sociaux et politiques très différents car le mode de référence à l'indianité et à la structure de caste est essentiellement local. Les liens communautaires peuvent être le support d'un "communalisme", d'une affirmation identitaire allant jusqu'à la prise du pouvoir politique, mais ils peuvent aussi se cantonner à des activités culturelles. Cependant, la multiplication des associations à fondement initialement religieux caractérise partout la migration indienne. Les réseaux qui se nouent à travers elles sont particulièrement bien adaptés aux sociétés complexes où les Indiens s'insèrent. Ils structurent des interactions souples, qui n'entravent nullement l'intégration sociale ou économique des individus dans la société globale : ils ne contraignent à aucune concentration domiciliaire, tout en créant des liens suffisamment denses pour qu'une "communauté" consciente d'elle-même perde malgré l'apparente dispersion des Indiens. Ces associations, religieuses au départ (soutien des temples, célébrations des fêtes), tendent à devenir culturelles (langues, musique). Elles sont souvent marquées par des conflits, des éclatements, des regroupements, mais, loin d'effriter l'ensemble indien, ces tensions elles-mêmes contribuent à sa pérennité en soulignant que la solidarité ne devient pas une

⁹ Mayer, in Schwartz, 1967, p. 18.

¹⁰ Jayawardena, 1963.

contrainte et en permettant l'émergence de sous-unités sociales capables de mobiliser les énergies des migrants ¹¹.

Mais l'Inde, en tant que nation, reste éloignée de ces débats. Elle est un lieu de voyage, où l'on va se ressourcer, où l'on envoie parfois ses enfants poursuivre leurs études. Pôle culturel, elle n'apparaît pas comme un allié de forces politiques locales qui s'appuieraient sur l'indianité, ni même comme le support actif des structures héritées d'elle. Car la distance avec l'Inde est souvent devenue considérable, comme l'exprime si bien toute l'oeuvre de Naipaul.

* * *

[24]

On ne peut être ici que très sommaire sur la période la plus ancienne du rayonnement indien, mais les traces actuelles des présences indiennes dans des pays maintenant tout à fait distincts de l'Inde montrent combien profonde peut être l'influence de l'Inde, même si elle est suivie de grandes divergences évolutives et de fusions culturelles très diverses.

L'expansion de l'Inde vers l'Est, par des marchands à la recherche de Suvarnabhumi, "le pays de l'or" et des épices semble s'être conjuguée très tôt avec une présence religieuse et politique ¹². Bien avant l'ère chrétienne la péninsule indochinoise a vu s'installer des immigrants de l'Inde et s'affirmer des pouvoirs politiques hindous. On a pu identifier plusieurs routes de commerce entre l'Inde et l'Asie du Sud : routes maritimes du Bengale à la Malaisie et à l'Indochine, de l'Orissa et de la région de Madras vers l'Est ; routes côtières de l'embouchure du Gange à Ceylan ; routes terrestres allant dès le II^e siècle avant J.C. vers le Yunan et la région du Mékong.

Il en résulta, à travers l'histoire complexe des conquêtes et de l'établissement de royaumes hindouisés, une influence très profonde, qui est actuellement fort perceptible. Que l'on songe par exemple aux danses inspirées de l'apport hindou, au théâtre issu des épopées indiennes à Java, aux castes de Bali etc. L'histoire de ces royaumes est parfois assez bien connue et se prolonge fort avant, jusqu'aux XII^e-XIV^e siècles. Ainsi les dynasties hindoues du royaume de Champa (qui se situait dans

¹¹ Cf. R. Firth, 1857.

¹² Cf. Majumdar, 1963.

l'actuel Vietnam) se perpétuèrent-elles du II^e au X^e siècle. Au Cambodge le premier royaume hindou de Fu-nan précéda entre le III^e et le VII^e siècle la période de splendeur de l'hindouisme khmer dont les traces sont si nombreuses et qui dura jusqu'au XIV^e siècle. Il existe également en Birmanie, du début de notre ère jusqu'à la conquête mongole du XIII^e siècle plusieurs royaumes hindouisés. Les Mongols mirent aussi fin en 1253 au royaume du Gandhara, en Thaïlande qui avait succédé à des colonies hindoues établies dès le I^{er} ou le II^e siècle.

C'est ainsi toute la péninsule malaise, mais aussi l'Indochine, Sumatra, Java, Bornéo et Bali qui reçurent une profonde empreinte hindoue dont témoignent bien des traits de leur culture et de leur société malgré les vagues qui vinrent la recouvrir.

Les cultures indiennes connurent aussi une expansion vers l'Ouest. Dès le I^{er} siècle, les Indiens fréquentent Socotra au côté des Arabes. Mais surtout, en partie par le relais des Malais indianisés et de l'Indonésie hindouisée l'influence de la société hindoue se fit sentir vers les Xe-XI^e siècles à Madagascar et sur la côte d'Afrique. D'importants témoignages ¹³ montrent le rôle de ces courants migratoires dans la genèse de la civilisation malgache lors du "moyen âge de l'Océan Indien", et les traces en sont encore nombreuses. A ces relais via l'Est semble s'être ajoutée une route plus directe de navigation qui importa [25] du Sud de l'Inde vers l'Afrique et Madagascar une influence complémentaire en passant par les Maldives ou par les Laquedives.

Longtemps après que le souvenir des immigrants ait été oublié et après que leurs descendants se soient fondus à jamais dans la population locale, la civilisation indienne laisse une marque ineffaçable. Ces exemples nous font présager qu'il n'en ira pas autrement dans les sociétés issues de l'engagement massif de travailleurs dans les empires coloniaux des XVIII^e et XIX^e siècles.

Car les empires coloniaux rendirent possible de vastes réseaux de contacts au long desquels circulèrent administrateurs, colons, travailleurs et esclaves. Des relations "Sud-Sud" avant que l'expression ne prenne un nouveau sens conduisirent ainsi des colonisés vers d'autres colonies où l'on manquait de main-d'oeuvre, et les In-

¹³ P. Ottino, 1974.

diens furent parmi les plus concernés. L'empire britannique, et dans une moindre mesure l'empire colonial français, puisèrent dans la réserve humaine indienne, et le système de l'engagement, relais de l'esclavage sur les plantations de l'Océan Indien et des Amériques, entraîna le plus massif des mouvements migratoires par lesquels s'est formée une "diaspora" indienne, celui qui a eu les effets les plus importants dans nombre de pays d'immigration.

Le statut des engagés a fait l'objet de bien des analyses. Les unes, comparant le destin que ces travailleurs ont connu avec celui des Indiens de même niveau demeurés dans leur pays, évaluent que le solde est globalement bénéficiaire, tant pour les individus que pour leurs descendants ¹⁴. Les autres, et elles sont les plus nombreuses, se rallient à la thèse de Tinker qui voit là une nouvelle forme d'esclavage, sans discontinuité avec l'esclavage des Africains. Il souligne ¹⁵, les traits communs à l'engagement et à l'esclavage :

- La permanence de la structure de la plantation, unité sociale close où le travailleur est enclavé, sans articulation avec la société globale.
- Le contrôle hiérarchique très strict au sein de la plantation, mais aussi hors de celle-ci, les autorités coloniales considérant que l'engagement est un statut de la personne et non un contrat privé.
- La façon dont les travailleurs sont incités à travailler, par l'emploi systématique de sanctions et non par le jeu des rémunérations.
- Les formes quotidiennes de l'activité dans les champs de canne.
- Les modalités de recrutement, où le "volontariat" est tempéré par de nombreux abus : enlèvements, fausses promesses etc.

Cette insertion dans un système très contraignant exerce un véritable broyage sur les institutions indiennes qui sont incompatibles avec les plantations. La caste, l'unité résidentielle, le calendrier religieux, tout est contraint à entrer dans le moule de la plantation.

[26]

¹⁴ Point de vue soutenu en particulier par Weber, 1994 ; en fait les auteurs ne parlent pas tout à fait de la même chose. Certains mettent en avant les droits individuels des Indiens, d'autres la structure sociale où ils étaient incorporés.

¹⁵ cité in Bissoondoyal et Servansing, 1986.

On aurait donc pu s'attendre dans ces conditions à une créolisation rapide et surtout complète des Indiens. Ce ne fut toutefois pas le cas. Bénéficiant souvent de la précarité de l'équilibre économique des grandes plantations sucrières, les Indiens ont peu à peu acquis de la terre (à Maurice, à Trinidad, en Guyana) et ont reconstitué non seulement une paysannerie mais aussi une société qui à bien des égards (famille, castes, religion, organisation territoriale) réincarne la société indienne, au prix de quelques érosions, ainsi qu'on le verra plus loin à propos de Maurice. C'est sans doute dans ces paysanneries que l'Inde s'est le plus complètement transportée outre-mer, même là où elles n'ont pas eu le contrôle direct du sol, en raison de diverses formes de métayage.

Tel fut le cas de Fiji, terre fortement marquée par l'engagement des travailleurs indiens. Ils furent plus de 60 000 à y venir entre 1878 et 1916, sur des plantations sucrières qui connurent dès 1880 et jusqu'à une date récente une importante activité aux mains de la Colonial Sugar Refinery Company de Sidney. Le destin des engagés fut étroitement lié à cette société. Longtemps après la fin de l'engagement, et jusqu'en 1973, elle assura un emploi stable à ses ouvriers indiens. Comme à Maurice et dans la Caraïbe, le manque de main-d'œuvre et les difficultés du faire-valoir direct la poussèrent à donner de l'expansion à une classe de petits planteurs indiens, qui, là aussi, fut l'infrastructure d'une vie sociale indienne reconstituée dans le Pacifique. La société indienne de Fiji, bien que légèrement majoritaire dans le pays, connaît une certaine insécurité. Après une période de "self-imposed apartheid" dans lequel les Indiens se protégèrent de toute assimilation, leur participation à une certaine intégration nationale devint nécessaire dans un Etat devenu indépendant. Un premier ministre d'origine indienne fut même élu en 1987, mais par un coup d'Etat, les Fijiens d'origine mélanésienne allaient faire barrage par crainte de voir les Indiens submerger le pays ¹⁶. Il en résulta chez ceux-ci un sentiment de mise à l'écart de l'appareil politique et de l'Etat, au moment justement où ils entraient de façon dynamique dans la modernité et connaissaient de réels succès économiques.

Après la seconde guerre mondiale, des travailleurs et des techniciens indiens de Fiji allèrent se fixer au Vanuatu et aux îles Salomon. Dans le Pacifique, la présence indienne pèse donc un poids considérable. Un ouvrage de synthèse sur les Indiens du Pacifique conclut même que "les Indiens sont le groupe ethnique le plus nombreux

¹⁶ Lal, 1990.

dans les îles du Pacifique. Aucune nation du Pacifique n'abrite de communautés linguistiques et culturelles aussi nombreuse que les Indiens. Leur impact sur le Pacifique a été faible jusqu'à ce jour. Mais le 21^e siècle verra probablement leur expansion devenir considérable et leur influence s'affirmer grandement" ¹⁷.

[27]

Il existe une communauté réduite mais prospère à Hawaii. La Nouvelle-Calédonie a connu elle aussi une aventure indienne, étroitement liée à la Réunion, qu'on évoquera quelque peu malgré le faible nombre d'individus en cause. En 1864 une délégation de planteurs réunionnais conduite par Louis de Touris visita la Nouvelle-Calédonie et prôna l'installation de colons réunionnais. Ceux-ci arrivèrent, en petit nombre, et ils introduisirent avec eux des travailleurs indiens destinés à travailler sur leurs nouvelles plantations. Ils n'étaient, au total, que 454, ce qui n'empêcha ni les mauvais traitements, ni leur révolte, en particulier sur la plantation néo-calédonienne de Kerveguen. Certains Indiens obtinrent par la suite, à la fin du 19^e siècle, des terres dans la zone de La Foa, la région prenant alors le nom de "Plaine Malabar", qui lui est resté. Peu à peu leurs descendants quittèrent presque tous la région et allèrent s'installer à Nouméa où ils accédèrent à des positions économiques enviables, puis ils se fondirent par métissage dans la population blanche locale ¹⁸.

A Ceylan, les Tamouls arrivant depuis des siècles de l'Inde proche et surpeuplée se fixèrent dans le nord et l'est de l'île. Ils profitèrent des colonisations portugaise puis hollandaise pour s'articuler avec le monde chrétien, tout en gardant une province autonome. Le rôle des Indiens, essentiellement mais non exclusivement des Tamouls, s'accrut avec la colonisation britannique. Les Tamouls ceylanais furent alors renforcés par une immigration en provenance de Madras, et de la région de Tanjore, immigration massive de travailleurs (leur nombre atteignit jusqu'à 500.000) qui laissa une profonde empreinte indienne dans les zones de plantation de l'île. De riches commerçants indiens prirent eux aussi une place prépondérante dans les activités économiques de la colonie britannique. La complexité du problème tamoul de Sri Lanka porte la marque de ces deux strates migratoires très contrastées.

* * *

¹⁷ *Pacific Indians*, 1981, p. 9.

¹⁸ Roux, 1981.

Venons-en maintenant à ce qui nous concerne ici de plus près, à l'Océan indien et à la Caraïbe.

Dans l'Océan Indien, la présence indienne dans les colonies des Mascareignes a été très antérieure à l'engagement, et cette présence était tamoule. Aussi les Tamouls revendiquent-ils avec fierté leur antériorité sur tous les autres groupes, à Maurice comme à la Réunion. Ainsi que l'écrivait Sir Veerasamy Ringadoo : "Le fait que nous étions les premiers parmi les Indiens à venir à Maurice ne confère à aucun d'entre nous davantage de droits ou de privilèges. Mais cela nous rappelle ce que nos ancêtres étaient capables de faire par la foi, la motivation et le travail acharné ¹⁹". Les relations de Bourbon et de l'île de France avec les comptoirs français de l'Inde avaient en effet entraîné dès la fin du XVII^e siècle la venue d'Indiens à Bourbon. Au XVIII^e siècle, le recrutement [28] d'ouvriers indiens à Pondichéry et à Karikal s'intensifia et Labourdonnais contribua notablement à la venue d'artisans sud-indiens à l'île de France ²⁰.

A La Réunion, les recensements de la fin du XVII^e siècle dénombrent chaque fois quelques "noirs indiens" ou "négresses des Indes" sur une population totale qui n'atteint pas encore trois cents individus ²¹. A Maurice, il semble que des esclaves originaires du Kerala aient été importés dès l'époque hollandaise, c'est-à-dire avant 1710. On note par la suite qu'au "cours de la seconde moitié du XVII^e siècle (des esclaves indiens) furent régulièrement vendus aux planteurs français de Maurice et de la Réunion ²²", bien qu'en 1789 le gouverneur général lord Cornwallis en ait interdit le trafic. Quoique limitées en nombre, ces arrivées ne furent pas sans conséquence. C'est ainsi qu'on attribua à des immigrants venus de l'Inde l'épidémie de variole de 1730 à la Réunion. Mais l'incidence culturelle est la plus importante car le groupe tamoul a gardé un profil quelque peu différent des autres groupes indiens : il se démarque moins de la société créole, se situant souvent en continuum avec elle par une suite d'influences réciproques.

¹⁹ in Sooriamoorthy, 1977, p. 9.

²⁰ Gerbeau, 1992.

²¹ Barassin, 1953.

²² Tinker, 1974, p. 44.

L'engagement de travailleurs agricoles eut une toute autre ampleur que ces premières migrations. A Maurice, les descendants d'engagés, qui forment actuellement la majorité de la population, se rattachent au flux massif de migrants que les planteurs de Maurice firent venir de l'Inde à compter de 1834 et qui inaugura la vaste migration des engagés de l'Inde vers l'empire britannique puis vers les terres françaises. L'acte d'émancipation des esclaves de 1833 avait fait souffrir la nouvelle colonie britannique d'un manque de main-d'oeuvre, que les planteurs cherchèrent à combler en recrutant des "hill coolies" parmi les populations de castes inférieures et tribales de l'Inde. De 1834 à 1838 ils introduisirent ainsi environ 25 000 travailleurs qu'ils fixèrent dans les "camps" des plantations. On s'inquiéta en Inde, à l'écho de ces pratiques. En Grande-Bretagne la société anti-esclavagiste s'alarma elle aussi et en 1839 le Gouverneur général de l'Inde interdit toute émigration de travailleurs vers Maurice, la Réunion, la Guyane et Ceylan²³. Ce n'est qu'en 1842 que fut finalement mis au point un statut de migrant. Un Protecteur des immigrants veilla à l'application des lois et règlements, et l'engagement commença vraiment.

Ils furent ainsi plus de 480 000 à débarquer à Maurice, jusqu'en 1907, venant majoritairement du Nord de l'Inde. Malgré les décès et environ 150.000 retours en Inde, ils fondèrent littéralement le pays nouveau qu'ils marquent profondément de leur empreinte. Rapidement en effet, ils s'enracinèrent sur des terres que les détenteurs des grandes propriétés sucrières vendaient quand le faire-valoir direct, difficile à gérer, était en partie remplacé par un morcellement en petits lots sur lesquels les Indiens formèrent des villages de petits planteurs.

A La Réunion le coton de l'Inde, qui prospéra jusqu'en 1817, fût largement cultivé dans la région de Saint-Paul, sur l'habitation Desbassyns. Les recensements de cette habitation illustrent bien la présence à la fois faible et durable des Indiens avant l'essor de la canne. En 1780, parmi les 84 esclaves de la propriété (divisés entre quatre "castes" : créoles, indiens, cafres et malgaches), on compte trois Indiens, dont deux sont domestiques et un travaille à la culture des terres. En 1796, sur la population esclave masculine de la même propriété qui est montée à 156 personnes, les Indiens sont sept, dont un cuisinier, un tonnelier et deux domestiques²⁴.

²³ J.C. Jha, *in* Bissoondoyal et Servansing, 1986, p. 15.

²⁴ archives de la famille de Villèle.

Tâches qui laissent place à plus de continuité technique et à une plus grande proximité avec le maître que les tâches de culture. Les esclaves indiens jouissaient alors d'un préjugé favorable face aux autres esclaves ²⁵.

En 1800, la Réunion comptait plusieurs milliers d'esclaves indiens, mais cette importation se tarissait et restait en tout cas peu systématique ²⁶. Par un décret du 18 janvier 1826, elle fut officialisée et, sans l'accord des Britanniques, les Indiens commencèrent à affluer à la Réunion. L'un des meilleurs spécialistes de la question ²⁷ indique que 3.196 coolies sont introduits à la Réunion en 1829 et 1830 par 18 navires. Entre 1835 et 1839, il en vient encore 25.468, puis les Anglais interdirent cette émigration, jusqu'en 1849. L'immigration, massive, introduisit alors 46.129 personnes entre 1849 et 1860, et le flux des immigrants temporaires laissa sur place une population qui se fixait. Lors de la suspension de la convention en 1882, l'île abritait plus de 50.000 Indiens. Leur nombre allait régresser après l'arrêt de l'immigration, avant que les métissages et l'expansion démographique ne permettent un nouvel essor du groupe d'ascendance indienne qui compte de nos jours approximativement 100.000 individus, soit près du cinquième de la population réunionnaise.

A la différence de Maurice où les provinces du Nord de l'Inde (essentiellement le Bihar) ont fourni le contingent d'immigrants de loin le plus nombreux, la Réunion a reçu de façon très majoritaire des individus recrutés dans le sud de l'Inde péninsulaire, Pondichéry centralisant les départs les plus nombreux. La zone de recrutement s'étendait donc sur la quasi-totalité du Tamil-Nadu actuel, sur une partie du Kerala (aux environs de Mahé), sur le sud du Mysore et de l'Andhra Tamils, Telugu et dans une moindre mesure Kéralites formèrent la masse des émigrants que, dans l'île, on désignait globalement [30] comme "Malabars" ²⁸. On estime que les Sud-Indiens ont

²⁵ Gerbeau, 1978.

²⁶ Tinker, 1974, p. 44.

²⁷ Weber, 1994.

²⁸ Le Port de Madras est ouvert aux opérations d'immigration indienne et formera le centre d'une agence de recrutement comprenant les districts de Chinglapet, North-Arcolt, Nellore, Guntoor, Kurnaul, Cuddapah et Bellary" (Arrêté relatif aux opérations d'immigration indienne, 17 octobre 1862, Bull. de l'Ile-de-la-Réunion, 1862, p. 568). Il fut en réalité organisé en 1862 cinq circonscriptions de recrutement en territoire anglais, centrées respectivement sur Calcutta, Yanaon, Pondichery, Karikal et Mahé, mais le recrutement le plus impor-

représenté 93,5% des immigrants ²⁹, les autres immigrants venant du Nord via Calcutta, "les Kalkita", d'un terme que l'on retrouve aussi à la Guadeloupe, où ils sont proportionnellement plus nombreux. Le recrutement des travailleurs, pratiqué parfois sous la contrainte, concernait essentiellement des individus appartenant aux groupes les moins haut placés dans la hiérarchie indienne, mais il n'excluait pas de façon absolue les autres. A de nombreux Sudras de diverses sous-castes semblent s'être joints beaucoup d'intouchables et de membres de groupes tribaux, fait qui aura des incidences religieuses considérables.

* * *

La plantation sur laquelle les engagés indiens venaient travailler portait toutes les marques du système esclavagiste, et ceux qui y travaillaient, libres ou esclaves, formaient face aux maîtres une masse dont il s'agissait par tous les moyens d'extraire un travail abondant et aussi peu coûteux que possible. Tinker, dans un important chapitre consacré à la plantation ³⁰, rappelle que lorsque les premiers coolies indiens arrivèrent à Maurice, leur lieu d'installation se nommait "Camp des Noirs". Il en allait de même dans la plupart des colonies où les Indiens vinrent relayer les esclaves : leur statut d'engagés avait peut-être une signification légale, mais il n'avait guère une signification sociologique. Face aux maîtres, ils prenaient le relais des esclaves. Quelques traces de cet état de fait subsistent de nos jours à la Réunion, aussi bien dans la terminologie que dans la mémoire populaire. Les planteurs réunionnais semblent d'ailleurs avoir été particulièrement durs envers les engagés indiens "Dans quelques quartiers, le mécontentement des Indiens a été tellement excité par le défaut de solde et même de nourriture que ces hommes d'un caractère si paisible et si timide dans leur pays en sont venus à des voies de fait et presque à une révolte que l'on n'a pu calmer que par l'emploi de la force" ³¹. Cependant, note le même rapport (p. 33) "Dans quelques habitations où les Indiens ont été régulièrement

tant s'est effectué dans la circonscription de Pondichery, et Madras a été le principal port d'embarquement.

²⁹ Marimoutou, 1989.

³⁰ Tinker, 1974, pp. 177-235.

³¹ Mémoire remis par M. Duval Dailly, ex-gouverneur de Bourbon à M. le contre-amiral Cuvillier, son successeur, p.35. (Archives d'Outre-mer. Document obligeamment communiqué par H. Gerbeau).

payés, convenablement nourris et bien traités (...) on n'a eu qu'à se louer de leurs services".

Les souvenirs qui se content encore dans les anciens camps devenus quartiers, mais surtout les polémiques engagées par les Anglais avec les autorités [31] françaises au cours de la période de l'engagement en donnent de nombreux témoignages. Les rapports du consul britannique à Bourbon en 1870 ³² font état de nombreuses difficultés : retards considérables dans le versement du salaire, non-remise à la fin de l'engagement du livret nécessaire à l'obtention d'un autre travail, multiples manœuvres pour retenir les travailleurs chez les planteurs. Après plusieurs années de vaines négociations, et malgré quelques tentatives locales d'améliorer le sort des Indiens, la Grande-Bretagne décide en 1882 d'interdire tout départ de l'Inde vers la Réunion, tout en maintenant l'émigration vers la Martinique et la Guadeloupe. Le sort des Indiens ne s'améliore pas pour autant. Désireux cependant de reprendre les négociations pour permettre l'introduction de nouveaux travailleurs indiens, le gouvernement français accepte une enquête britannique. Le rapport de son responsable, Muir Mackenzie, en 1893 est extrêmement négatif à l'égard de cette possibilité, en raison de nombreuses exactions dont souffraient les Indiens sur les plantations réunionnaises. En 1899, le vice-roi des Indes écrivait à son tour au secrétaire d'État britannique, que le système de l'engagement à la Réunion était particulièrement mauvais ³³.

Logés dans des camps, soit dans de petites cases de terre au toit de paille, soit dans de longs bâtiments construits en dur et où chacun disposait d'une pièce, les engagés avaient pour voisins les descendants des esclaves. Les relations avec ceux-ci étaient ambiguës, marquées à la fois par une certaine solidarité face au maître, mais surtout par un certain mépris réciproque. Les unions ne furent cependant pas rares, et les métissages nombreux constituèrent entre les deux groupes une zone de communication sociale par laquelle divers traits culturels indiens, et notamment la participation à certaines activités religieuses, publiques ou domestiques, allaient diffuser à partir des Indiens, tandis que la vie des camps allait contraindre ceux-ci à s'ajuster à divers aspects de la culture créole, dont, en premier lieu, la langue.

³² cités par Tinker, 1974, p. 109.

³³ Tinker, 1974, p. 279.

Autour d'eux, la société réunionnaise se présentait comme un ensemble complexe, marqué par le contraste entre la ceinture chaude des terres à canne, où on les faisait vivre au voisinage d'esclaves, et où après l'abolition de l'esclavage ils devinrent les plus nombreux, et les terres hautes où avaient reflué d'abord les Blancs appauvris, puis les esclaves libérés. Ils étaient implantés auprès des sucreries encore nombreuses dans l'île, dominées par des familles blanches formant une sorte d'aristocratie foncière, moins stable que celle de Maurice, des Antilles ou du Brésil, mais fortement marquée par l'image de sa supériorité raciale et économique, et appuyée sur les bastions du pouvoir politique et de l'Église catholique. La convention de 1861 avait apporté aux Indiens un certain nombre de garanties, quant à leur statut, quant à leur rémunération et quant à leur droit au retour. Leurs activités religieuses avaient également fait l'objet d'un accord selon lequel ils pourraient pratiquer leurs [32] cultes sur un terrain que leurs employeurs mettraient à leur disposition, lieu qui allait donner naissance à la série de temples qui avoisinent actuellement les usines de l'époque et qui sont parfois le seul emplacement encore vivant au milieu des ruines de ces sucreries. Ces temples ont une importance sociale considérable. Ils étaient les premiers éléments structurant quelque peu la communauté déportée, et, malgré les changements ultérieurs, ils sont le centre de celles des activités religieuses qui rattachent le plus directement les Indiens actuels à leurs ancêtres engagés.

Les garanties qu'accordait la Convention de 1861 ne tenaient nullement compte du bouleversement sociologique qui allait affecter les migrants. Autour d'eux la société indienne avait disparu ; des pans entiers de leur univers de référence s'étaient effondrés : réseau familial, implantation villageoise, organisation communautaire, hiérarchie sociale traditionnelle. A la place, la société réunionnaise offrait quelques substituts - et il faudra examiner un jour avec soin les réinterprétations auxquelles elle donna lieu chez eux lorsqu'ils lui appliquaient leur cadre de référence - mais les amputations sociologiques et culturelles étaient nombreuses. La vie économique et les activités quotidiennes, les relations au sol, à la famille, à la résidence subissaient un changement radical. Même s'il n'était initialement vécu que comme une période qui devait être assez courte et que suivrait le retour en Inde, ce séjour avait des conséquences qui n'apparaissaient d'emblée ni à ceux qui venaient ni à ceux qui les faisaient venir, comme il en va souvent lors de migrations de travailleurs.

L'effort des originaires de l'Inde pour reconstruire leurs références sociales avec les matériaux que leur offrait la nouvelle société allait créer entre eux et cette

société bien des malentendus, tant les valeurs étaient différentes ; les castes ne pouvaient se maintenir d'une façon claire et fonctionnelle, même si elles persistaient dans une certaine mesure et si la stratification de la société de plantation allait être vécue par les Indiens en termes de castes, au moins au niveau des rapports sociaux ; le partage des rôles religieux et civils était entièrement remis en question ; la famille, faute de femmes, ne pouvait maintenir sa rigueur traditionnelle (il y avait à la Réunion en 1874, 33.344 hommes et 5 787 femmes originaires de l'Inde). L'instabilité conjugale, la prostitution, le métissage, tous comportements éloignés de leurs valeurs traditionnelles, affectaient les immigrés. La réputation de vagabondage, d'alcoolisme, de délinquance qu'ils acquirent alors ne semble pas seulement due aux préjugés de la population, mais à la véritable anomie dans laquelle ils étaient plongés au sortir d'une société hautement structurée. La religion elle-même se retirait, de gré ou de force, de nombreux secteurs de la vie où elle était en Inde en position centrale, car ces secteurs dépendaient d'une société globale qui ne connaissait ni ne reconnaissait les règles et valeurs propres aux Indiens. Rapidement, les Indiens s'entourèrent d'un voile de conduites conformes à ce que leur demandait la société nouvelle. Leur christianisation apparaît comme l'un des éléments de leur démarche d'intégration, mais elle laissa vivre leur propre univers religieux auquel elle s'articula. Alors que l'hindouisme demeurait la [33] voie de communication avec le surnaturel, le christianisme, essentiellement le catholicisme, était un moyen de communication avec la société globale. L'un et l'autre se complétaient, donnant aux immigrés des moyens homologues de créer des liens avec les puissances qui les dominaient, qu'elles viennent des hommes ou du destin. Cette démarche ambiguë leur permettait de prendre pied dans la société nouvelle.

Intégration difficile, et somme toute non prévue. Car la venue des engagés n'était pas celle d'immigrants destinés à participer un jour à la société réunionnaise. Si celle-ci voulait le travail des Indiens, elle ne voulait pas d'eux en tant que membres, et elle élaborait une série de mécanismes légaux, culturels et idéologiques qui concouraient à leur exclusion.

On peut remarquer que les engagés indiens étaient plus déconsidérés que les esclaves indiens, à vrai dire beaucoup moins nombreux, des périodes antérieures. Gerbeau souligne bien les fonctions d'exclusion sociale de cette dévalorisation des Indiens, travailleurs libres qu'il s'agissait de tenir à la porte de la société où ils fournissaient leur travail : "On rêvait d'eux comme de bons travailleurs, substitués de

l'esclave, voués aux tâches humbles, et avant tout à la pioche. Qu'ils prétendent s'élever dans la hiérarchie, devenir commerçants, ou propriétaires terriens, s'instruire, exiger le respect de leurs droits, le charme était rompu : on les créditait de tous les défauts" ³⁴. Cette idéologie verrouillait le ghetto où les Indiens devaient être tenus et servait de rempart à l'ordre colonial : "le principal tort des engagés indiens était sans doute, pour la société coloniale, de n'être *pas assez esclaves*" ³⁵. Il leur fut ensuite presque impossible, aux yeux de celle-ci, de sortir du statut si commode pour elle de travailleurs à jamais étrangers.

Un débat sur la reprise éventuelle de l'immigration indienne qui se déroula à La Réunion au début du XXe siècle fait clairement transpar tre ce contexte social : les planteurs désiraient la présence des Indiens mais à condition que leur statut les tienne à l'écart des droits civiques qui leur permettraient de s'affranchir des plantations. Par contre la masse de la population créole ne souhaitait pas leur présence durable : elle les voyait à la fois comme les alliés objectifs des planteurs et comme un groupe ethnique culturellement menaçant. De l'opposition des créoles, le consul britannique Maxse ³⁶ donne en 1906 un tableau éloquent : il souligne l'hostilité de la population et "la soumission des divers gouverneurs depuis 1876 à l'influence et aux caprices des sénateurs et des députés locaux, élus principalement par le vote d'illettrés de couleur". Il affirme que tout essai de reprendre l'immigration indienne causerait une explosion politique : les leaders mulâtres, prêchant la thèse de "la Réunion aux Réunionnais" et s'appuyant sur l'idéologie de la supériorité des [34] Noirs sur les Blancs, réclamaient en effet l'attribution des terres des plantations aux paysans ³⁷. A cet égard, les Indiens contrecarraient la dynamique de changement que l'abolition de l'esclavage avait amorcée. Ils avaient maintenu la plantation en vie et, au prix de légers réaménagements, le système issu de l'esclavage s'était perpétué grâce à eux. Les travailleurs indiens en ont hérité un contexte hostile, qui s'est perpétué sous diverses formes.

³⁴ H. Gerbeau, 1978, p. 198.

³⁵ H. Gerbeau, 1978, p. 201.

³⁶ cité par H. Tinker, 1974 pp. 218-219.

³⁷ Il en alla de même à la Martinique où le Conseil Général abolit en décembre 1884 le recrutement de travailleurs étrangers.

Promoteurs de l'immigration indienne, les planteurs essayaient de lutter contre cette opposition en montrant que la venue des Indiens n'était pas seulement leur propre intérêt, mais celui de tous. Le «*Rapport sur la question de la main d'oeuvre et la reprise de l'immigration indienne*» publié par la Chambre d'agriculture de la Réunion en 1905 présente des arguments fort révélateurs. Plaidant pour la reprise de l'immigration, ce rapport décrit le statut des immigrants Indiens dans l'ensemble social réunionnais tel que le concevaient les planteurs, statut fort différent de ce que la loi semblait promettre : "Quant aux objections que l'on a faites à la reprise de l'Immigration indienne, dont on regardait la concurrence comme funeste aux travailleurs créoles, nous avons déjà établi que ce péril n'était qu'imaginaire et que, tout au contraire, cet appoint de bras était indispensable pour maintenir la production générale, et par suite, fournir aux travailleurs créoles les éléments de travail dont ils vivent".

"Sous ce rapport, la diminution du taux des salaires dans toute la Colonie et la situation précaire de plusieurs communes, constituent des preuves palpables et convaincantes que l'on ne peut nier, car ce serait mettre en doute l'évidence même. D'ailleurs, il est bon d'ajouter que le travailleur créole, plus intelligent et plus instruit, remplit en général des fonctions qu'on ne peut confier aux immigrants, auxquels sont réservés des travaux plus simples et plus rudes. C'est ainsi que les employés et les ouvriers de tous métiers : mécaniciens, charrons, forgerons, charpentiers, maçons etc. sont créoles. Mais ils perdraient évidemment leur emploi si les propriétaires, faute de main d'oeuvre, se voyaient dans l'obligation de réduire toutes les dépenses de leurs exploitation agricoles" (p. 26).

Ce document, rédigé par des notables, traduit fort bien le projet de la société de plantation : la présence des Indiens a pour but de stabiliser le système social et économique, qui connaîtrait sans eux un déséquilibre dangereux pour les sucreries. L'analyse des planteurs et celle des révolutionnaires créoles sont donc analogues, mais alors que ces derniers veulent changer le système en profitant de son déséquilibre, les planteurs cherchent à le renforcer. Selon eux, les finalités économiques et l'organisation de la société soulignent le besoin pour tous de la stabilité. La place des Créoles, des Indiens et, du fait même, des planteurs, apparaît dans la vision figée d'une société hiérarchisée où les Indiens occupent le niveau inférieur. Vision figée que décrit bien, et avec une certaine nostalgie, un auteur réunionnais : "Les beaux arbres [35] de ses vergers abritaient, en les cachant à demi, les larges toits de bar-

deaux des maisons, «Les Grandes Cases» des Blancs, comme disaient les Noirs (...). Vastes et simples, elles semblaient accueillantes à souhait, avec leurs varangues fraîches, remplies de capillaires (...). Et sur tout cela un air léger et plein de senteurs, une atmosphère de tranquillité infinie, mélancolique et un peu vieillot, un air d'autrefois" ³⁸ Sur cette plantation où les maîtres aspirent à un monde stabilisé à jamais par leur paternalisme ferme, les travailleurs venus de divers pays formaient une masse infiniment distante des Blancs et du paternalisme de leur regard : "En dépit de l'antagonisme qui existait entre elles, ces races se sont amalgamées (...). Entre eux, un seul point commun, ils étaient tous de braves gens, un peu paresseux comme les Malabars, un brin têtus comme les Cafres mais, comme eux fidèles et fortement attachés à la terre qu'ils fécondaient de leur sueur depuis si longtemps".

Les réalités étaient plus rudes, et l'attachement à la terre moins volontaire, du moins sous cette forme. Les tensions et les révoltes d'Indiens n'étaient pas rares, non plus que leurs doléances aux autorités, ou le "marronnage" que les planteurs de la Réunion comme de Maurice déploraient souvent. Ce phénomène, comme plus tard l'absentéisme des ouvriers agricoles des plantations, s'explique largement par les conditions de travail inacceptables qui étaient faites aux Indiens et par leur non-insertion dans une société qui, explicitement tant quelle en a eu le pouvoir, implicitement ensuite, les a systématiquement tenus en marge. Le Rapport déjà cité pousse à l'extrême l'affirmation de cette exclusion des Indiens, exclusion qui permet de les maintenir dans la situation de dépendance nécessaire à leur docilité vis-à-vis des planteurs. Les auteurs font remarquer que les travailleurs qui sont encore sur leurs terres sont des Indiens venus autrefois comme engagés, ou les enfants de ces engagés. Mais comment les empêcher de se créoliser progressivement et de s'affranchir de leurs liens avec les plantations ? Les auteurs demandent alors avec force que ni les immigrants, ni leurs enfants ne deviennent Français. Ils contracteront avec les planteurs des engagements de cinq ans régulièrement renouvelables. L'argument employé ne manque d'ailleurs pas d'humour involontaire. En effet l'époque ne permettait plus l'affirmation brutale d'une pure exploitation économique. Aussi les auteurs du rapport écrivent-ils qu'ils font cette proposition dans un esprit de justice envers les Indiens. La Convention de 1861 stipule en effet que si un Indien décide de rester dans la colonie après l'expiration de son contrat, il peut y être admis "à titre de faveur", mais il perd alors tout droit à un rapatriement ultérieur. Or "la situation

³⁸ Bar-Nil, 1975.

des enfants nés dans la colonie étant de par le traité la même que celle des enfants introduits avec leurs parents, il est inadmissible que l'une des parties contractantes puisse la modifier par un acte unilatéral et priver du rapatriement, conséquence de l'engagement, un immigrant à qui elle a formellement garanti ce droit dans une convention internationale ; et c'est ce qui arriverait nécessairement, [36] si l'autorité locale refusait l'engagement aux fils d'immigrants nés dans la colonie ou introduits avec leurs parents" (p. 21).

L'économie reprend ses droit lorsque le rapport en arrive alors à la conclusion que si l'on avait suivi ce raisonnement "nos ateliers agricoles ne seraient pas privés chaque année de 1.500 jeunes gens fils d'immigrants qui leur sont enlevés à l'heure actuelle par une interprétation de ces divers textes (...) que nous affirmons funeste aux intérêts de la colonie". Exclusion sociologique, marginalité culturelle, coupure raciale, les Indiens se trouvaient enfermés dans la soute d'une société qui avait besoin de leur travail mais ne voulait pas d'eux comme composante. Ils allaient réagir en utilisant leur travail, leur patrimoine culturel, et essentiellement leur religion.

L'histoire sociale des Indiens de la Réunion a le mérite d'éclairer de façon particulièrement nette celle des Indiens de la Caraïbe, zone marquée elle aussi, par l'engagement des travailleurs indiens sur ses plantations. A la Martinique ou à la Guadeloupe, les Indiens furent beaucoup plus enfouis dans une société où ils étaient très minoritaires, mais qui eut à leur égard les mêmes comportements. L'acquisition de la nationalité était pour eux un point stratégique, car elle leur donnait voix aux affaires publiques, ce que, bien évidemment, craignaient les autres forces sociales. A travers le déroulement à la Guadeloupe de la lutte longue et difficile d'Henri Sidambarom ³⁹ en faveur de l'acquisition de la nationalité française des descendants d'engagés, c'est une victoire contre cette marginalisation, prélude à bien d'autres succès, qui se concrétise. Protestant contre la radiation de nombre d'Indiens des listes électorales, il finit par gagner malgré l'opposition des gouverneurs, le ministre tranchant positivement, car, en raison du droit du sol, tout individu né en France et qui à sa majorité réside en France est français. De façon moins visible et moins officielle, les descendants des engagés réagirent aussi contre l'exclusion en utilisant leur culture et leur pouvoir religieux pour la contourner, voire la renverser symboliquement. Les

³⁹ Cf. Singaravelou, 1975, pp 150-152.

Indiens, dépossédés du domaine matériel s'assurèrent progressivement la maîtrise d'une large part des pouvoirs surnaturels, et c'est l'histoire de ce livre.

La Caraïbe recèle nombre de contradictions quant à la place des Indiens dans la société globale, surtout en Guyana, à Surinam et à Trinidad,. La situation est plus simple à la Jamaïque et dans les petites îles, en particulier aux Antilles françaises ⁴⁰. Dans tous ces territoires, l'engagement avait introduit un total de 540 000 individus entre 1838 et 1917. L'immigration a cessé dès 1885 dans les îles françaises.

[37]

Les conditions d'accueil de ces immigrants rappellent celles qui leur étaient faites à La Réunion et à Maurice. Il en résulta des révoltes, une réputation d'instabilité, de violence et de vagabondage ⁴¹ Ceux qui restaient sur place suivirent l'itinéraire social qui en fit des paysans, grâce à l'acquisition de terre et à la formation de villages. La reconstruction locale d'une Inde rurale se heurta cependant bien plus qu'à Maurice à la présence nombreuse, souvent majoritaire, des créoles, descendants plus ou moins métissés des Noirs. Un équilibre s'établit, dont le caractère instable et souvent conflictuel est fort perceptible dans l'évolution politique récente des pays de la Caraïbe. Certains exemples montrent toutefois que cet équilibre peut conduire à des agencements viables.

On ne saurait toutefois être trop prudent devant la tentation des comparaisons, par exemple entre Fiji, Maurice et les pays circum-caraïbes. Outre les différences dues aux origines régionales des Indiens, des écarts se sont dessinés entre les sociétés d'accueil. Il est advenu, comme à la Jamaïque ou à la Martinique, et même dans une grande mesure à la Guadeloupe, que les Indiens, très minoritaires, aient subi une assimilation rapide tandis qu'une partie de leurs apports (cuisine, pratiques culturelles) diffusaient dans la population créole. Il s'est produit également des mou-

⁴⁰ Les îles françaises d'Amérique et la Guyane n'accueillirent qu'une faible part de l'émigration qui alla surtout vers les terres britanniques de la Caraïbe. Entre 1849 et 1860, la Martinique et la Guadeloupe viennent loin derrière la Réunion quant au nombre d'immigrants : Réunion 46.129, Martinique 8.862, Guadeloupe 7.132 (Weber, 1994).

⁴¹ Le Dr Corre, dans son ouvrage sur la Martinique "*Le crime en pays créole*" détaille les particularités d'une criminalité indienne, où les vengeances contre les planteurs ont une large place.

vements en sens inverse. Dans des sociétés aussi clairement pluralistes que le Surinam ou la Guyana, les Indiens, appuyés sur les zones territoriales qu'ils cultivaient, se sont constitué de véritables niches spécialisées dans l'agriculture, les services ou les transports. Sur ces supports, leur identité ethnique a eu tendance à s'exprimer de façon de plus en plus explicite. Mais cette ethnicité indienne se construit sur place, par référence aux autres segments de la population plus qu'en continuité avec une Inde lointaine. Celle-ci a fourni les attributs symboliques d'une identité qui n'est opératoire que dans une situation sociale locale et concrète.

Et cela permet bien des remaniements internes du groupe indien. Ainsi que le notent des études fort précises des communautés locales, la vie sociale a certains traits qui l'apparentent moins à l'Inde qu'au monde créole. En Guyana, par exemple, "de nos jours, on ne trouve la caste que sous une forme atrophiée" ⁴². La parenté elle-même a connu une profonde fragmentation et dans la même communauté : "La famille nucléaire et la famille souche à trois générations sont les seuls groupes de parenté à avoir une fonction réelle". En ce sens, Indiens et créoles ne diffèrent pas fondamentalement, du moins quant aux structures. Mais, cela n'apparaît pas nécessairement à l'observateur, ni sans doute à la société elle-même qui a édifié des mécanismes de substitution : "l'usage largement répandu de termes de parenté tels que "oncle" ou "tante" (fait que) la communauté toute entière est identifiée à un groupes de parents, identiques sauf quant à leur âge et à leur sexe" ⁴³. La [38] religion, elle aussi, suit une stratégie analogue. Sa perpétuation se fait à travers des changements qui la remanient de façon permanente. Elle peut être traversée par certains courants, venus de l'Inde, qui la poussent vers un réformisme adapté à la société moderne. Mais elle connaît aussi des formes variées de cohabitation complémentaire avec les cultes chrétiens. Certains tendent à employer à la légère le terme de "synchrétisme" à ce propos. Sans anticiper sur ce qui sera étudié plus loin, il semble qu'il faille être prudent à cet égard, car lorsque l'hindouisme s'articule avec une autre religion ce n'est pas pour se métisser avec elle mais bien pour parvenir, un jour, à la réduire à un cas particulier de ce dont il s'estime l'ensemble le plus général. Aussi le changement des pratiques indiennes, et même les retouches du panthéon, sont-ils paradoxalement le signe de leur permanence : car il est plus important de s'articuler

⁴² Jayawardena, 1963, p. 19.

⁴³ Jayawardena, 1963, p. 22.

à travers eux à la société plutôt que de n'avoir à choisir qu'entre l'abandon du culte et l'exclusion sociale.

C'est donc sur ces bases, économiques, sociales et culturelles, faites d'une permanente négociation entre tradition et changement que les Indiens de la Caraïbe émergent comme groupe (Singaravelou, 1988). Leurs divisions nombreuses, et leurs conflits internes n'empêchent pas leur convergence vers la recherche en commun d'une place sociale et politique que légitiment leur nombre et leur dynamisme.

* * *

Les empires coloniaux n'ont pas attiré que des engagés venus travailler la canne à sucre. Ils ont aussi suscité le déplacement de travailleurs destinés à de grands chantiers, et de commerçants qui profitaient de l'urbanisation naissante. Ainsi se formèrent les communautés indiennes d'Afrique de l'Est : 32 000 travailleurs indiens y vinrent contribuer à la mise en place du réseau ferré.

A la différence des engagés des plantations, ils venaient largement du Gujerat. Est-ce pour cela que, par la suite, ils allaient occuper comme les marchands Gujerati des îles l'essentiel du commerce ? Ils connurent d'ailleurs d'autres succès, en formant une classe moyenne urbaine qui allait prospérer dans l'Afrique britannique de l'Est, dans une position intermédiaire entre les dirigeants et colons anglais et les masses africaines. Ils étaient 100 000 au Kenya, 50 000 en Tanzanie, 75 000 en Ouganda et quelques milliers en Zambie et au Malawi.

Beaucoup de ces Indiens allaient devenir citoyens britanniques, et la décolonisation, en ébranlant leurs communautés mettrait cette réalité à rude épreuve. Craignant l'afflux massif des Indiens d'outremer, le Parlement anglais, par un acte de février 1968, restreignit leur entrée en Grande-Bretagne. Ne pouvaient se fixer hors contingent que les résidents d'outre-mer qui avaient des "close connections" avec la Grande-Bretagne. Cela freinait la pénétration de tous ceux qui n'avaient pas d'ascendants britanniques, et il s'ensuivit une relative panique parmi ceux que l'africanisation semblait menacer. Les Indiens étaient, [39] et sont encore, partagés sur l'évaluation de leurs chances futures en Afrique. L'ouvrage de Ghai, paru en 1965, montre combien un certain optimisme régnait alors, notamment en ce qui a trait à l'Ouganda. Lorsque celui-ci expulsa les Indiens en 1972, les barrières édifiées en Grande-Bretagne contre l'immigration indienne, et qui avaient déjà bien du mal à résister aux pressions qui les rendaient peu efficaces furent submergées. 27 000

Indiens y entrèrent alors, contre 10 000 en Inde, 6 000 au Canada, 1 000 au Pakistan et 4 000 dans divers pays européens. Ces mouvements migratoires bouleversèrent le profil de la présence indienne en Grande-Bretagne et au Canada, tout en la réduisant sans l'anéantir en Afrique de l'Est, malgré les menaces et les incertitudes.

A une échelle plus réduite, le destin de la communauté indienne de Madagascar rappelle par bien de ses traits l'Afrique de l'Est. Après une assez grande stabilité, elle a pénétré dans l'ère des tourmentes qui a conduit à son repli partiel vers la Réunion et vers la France métropolitaine. A la Réunion, de nouveaux immigrants initialement originaires du Gujérat ont ainsi rejoint ceux qui en sont venus directement. Mais, parmi ceux qui sont arrivés de Madagascar, on comptait un nombre non négligeable d'Hindous, alors que les premiers (les "Zarabes") sont musulmans.

La place manque ici pour traiter raisonnablement de l'immense problème sud-africain, qui combine les traits des zones d'engagement dans les régions sucrières, et ceux des communautés Est-africaines. Le contexte de la République sud-africaine donne aux Indiens une place qui concrétise plus qu'ailleurs leur ambiguïté. Les relations avec Maurice ont été étroites, et la région sucrière a vu s'installer des Blancs mauriciens, qui ont reproduit le schéma de la plantation, avec ses travailleurs et ses cadres indiens. Le retour de l'Afrique du Sud sur la scène internationale devrait avoir des incidences sur les communautés indiennes de l'océan indien occidental.

Portons un dernier regard sur un autre exemple, le groupe tamoul de Malaisie qui mérite attention, en raison de l'influence qu'il exerce sur la diaspora tamoule et par la qualité des travaux anthropologiques dont il a été le support. Formant environ 10 % de la population, d'origine tamoule à 85 % (les autres étant des Sud-indiens non-tamouls et des Sikhs), les Indiens se trouvent dans une situation qui évolue d'un "pluralisme" initial, très contrasté à l'époque coloniale, vers l'intégration des communautés. Les immigrants chinois, indonésiens et indiens, en se stabilisant dans la Malaisie post-coloniale, passent peu à peu du statut de « communautés » à celui de membres d'une société dont l'ethnicité est seulement l'un des axes de structuration ⁴⁴. La Malaisie offre un intérêt comparatif tout particulier pour la connaissance de La Réunion et de Maurice. Sur le plan culturel, les Tamouls, comme à Fiji, à Maurice ou à la Réunion, mais de façon encore plus marquée que dans ces deux dernières îles, savent concilier leur insertion sociale et la permanence de leurs activités reli-

⁴⁴ cf. Wiebe et Mariapen, 1979.

gieuses marquées par des fêtes et cérémonies analogues à celles [40] que l'on retrouve dans tous ces pays ⁴⁵. Ils ont su également simultanément accéder à un rôle intellectuel important, dont l'influence se fait sentir dans l'Inde tamoule.

Ce rappel historique, bien que trop bref et nécessairement incomplet dégage des lignes de force qui traduisent les logiques internes à cette forme de migration indienne. Partout des émigrants pauvres et défavorisés qui sont venus de façon plus ou moins volontaire dans la mouvance des colonisateurs, au sein de régions qu'ils ont contribué à mettre en valeur, se sont retrouvés après quelques générations dans une position économique et culturelle inimaginable initialement. Ils ont acquis des terres, ils ont fondé une vie sociale intense, ils ont construit des temples, des mosquées et des écoles ; ils ont créé des commerces et des industries et, à travers l'instruction ils ont accédé au groupe dirigeant.

Partout aussi la décolonisation les a frappés de plein fouet. Soit en liant leur sort à celui du colonisateur, soit au moins en leur faisant perdre la protection que celui-ci a partout accordée à ses "alliés objectifs". Les conditions locales, les rapports de force en présence ont alors créé une vaste gamme de situations, allant de la prise du pouvoir par les Indiens, artisans de l'indépendance comme à Maurice, à leur éviction totale, comme en Ouganda. Entre ces extrêmes, bien des pays montrent encore un équilibre instable, qui peut aboutir aussi bien à d'autres drames qu'à des synthèses que quelques succès laissent espérer.

Lorsque les Indiens se trouvent dans un environnement favorable, cette période amorce en effet des changements remarquables. C'est ainsi que l'essor économique de Trinidad consécutif au boom pétrolier (1974-1982) a réorienté la vie culturelle et sociale des Indiens de l'île ⁴⁶. Le développement massif de la consommation, l'accès aux biens et aux apports culturels venus des pays industriels, l'émergence de nouveaux styles de vie auraient pu faire croire au prochain abandon de tout ce qui avait caractérisé jusque là la vie indienne et qui avait survécu, péniblement, durant la période de misère de la plantation : religion, musique, cuisine etc. Il en alla tout autrement. La richesse nouvelle, et le temps disponible, permirent la recrudescence des activités sociales ; on dépensa beaucoup en importations de vêtements, d'objets et

⁴⁵ Arasaratnam, 1966.

⁴⁶ Vertovec, 1990 :2.

de disques en provenance de l'Inde ; les pratiques religieuses familiales et collectives se développèrent. En quelques années l'apparence indienne de la société moderne fut plus intense que ne l'était celle de l'univers de la plantation. La Réunion, la Guadeloupe et Maurice suivent la même voie. Richesse et entrée dans le monde moderne ne signifient nullement disparition de la présence visible ou invisible de l'Inde, mais son affirmation clairement exprimée au sein d'une modernité totalement assumée.

[41]

La dialectique de ces relations créera certainement des surprises dans les années à venir, car, sociologiquement, culturellement et religieusement, la distance s'élargit entre les émigrés et l'Inde alors qu'elle se comble peu à peu avec le pays d'accueil. Nombreux sans doute, parmi les Indiens de la « diaspora », sont ceux qui partagent l'opinion exprimée aux Antilles. "Notre destin, semble-t-il est Caribbéen plutôt qu'Africain ou Indien" ⁴⁷. V.S.Naipaul, prestigieux écrivain trinidadien d'origine indienne traduit à travers son récit de voyage en Inde l'irréversible distance entre l'Inde réelle et l'Inde rêvée. Dans la confrontation, il s'aperçoit que chez lui, à Trinidad, il ne connaît qu'une Inde usée, en voie de tomber en poussière : "On maintient les coutumes parce qu'elles sont anciennes, et cela suffit pour assurer la continuité, sans impliquer nullement le culte du passé" ⁴⁸. Même si un voyage récent l'a rapproché de "l'Inde éternelle"... Univers indien qui se rétrécit et où s'insinue lentement l'univers antillais, monde créole comme monde moderne, sans conflit vrai, par une lente dérive. Le regard posé par ce voyageur quand il se trouve en Inde révèle alors la distance. Au plus intime de lui-même, l'Inde éveille des échos, mais ce sont ceux de zones altérées en lui. Par contre, il ne croit guère à l'Inde moderne ; ce qu'il en perçoit lui semble surtout une apparence, un symbole de la modernité plus qu'une société véritable, comme peuvent l'être par contre Trinidad ou ce monde antillais qui est finalement le sien et qui est entré de plein pied dans notre siècle. Et son livre s'achève sur un tragique sentiment d'inaccessibilité. Ce n'est pas le monde qui est illusion pour lui, comme pour les Hindous, mais l'Inde elle-même, dont il se sent dépourvu depuis qu'il a espéré la rencontrer.

D'autres voix des Indes d'outre-mer expriment cette distance, comme celle que l'on a, irrévocable, envers une enfance devenue étrangère. Mais elles apportent aussi

⁴⁷ John Gaffar, *La Guerre*, 1974, p. 107.

⁴⁸ V.S. Naipaul, 1968, p. 28.

à l'Inde un message, qu'elle reçoit avec un certain malaise, mais qu'elle entend. Quel sera le choc en retour sur une Inde qui change de cette "contre-Inde" qui a changé plus vite qu'elle ?

Par-delà la conjoncture immédiate, et bien après les assimilations qui se profilent, l'héritage indien persistera sans doute, mais sous des formes difficiles à imaginer. La connaissance de l'hindouisme peut tirer un grand profit de ces expériences qui l'ont placé dans des situations a priori impensables, lui qui, si lié à une terre, s'est trouvé sur des sols étrangers, lui qui, si consubstantiel à une société, a dû s'enraciner dans des mondes qui ne lui correspondaient pas. A La Réunion, à la Martinique ou à la Guadeloupe, dans la situation d'incertitude identitaire des îles, le pôle hindou attire. L'héritage culturel de l'Inde s'incorpore au patrimoine collectif, devenant l'un des fondateurs de la communauté au sens le plus large. Ce mouvement, important à La Réunion, a des parallèles aux Antilles françaises où l'Inde, longtemps occultée hors du [42] petit groupe des descendants d'engagés s'incorpore de plus en plus aux références fondatrices de la culture ⁴⁹. L'Inde attire aussi ceux qui n'y ont pas d'ancêtres, et des non-indiens sont parfois des militants actifs des mouvements religieux hindous.

Mais c'est sans doute à La Réunion que la continuité est la plus parfaite entre la société globale et ceux, nombreux, que leurs ancêtres rattachent à l'Inde. L'île montre la voie de ce que pourrait être, ailleurs, une présence indienne capable de s'affirmer sans être en contradiction avec le fonctionnement de la société où elle s'insère.

Le destin culturel qu'ont connu les peuples dont une part est issue des très anciennes implantations indiennes évoquées plus haut permet d'imaginer le tableau des siècles à venir : il est possible de se dégager de l'Inde, mais il est rare d'en effacer la marque. Car, à la différence d'autres diaspora, les présences indiennes concernent moins la géopolitique que l'histoire des cultures et des civilisations. En ce sens elles se maintiennent à travers ces changements, et c'est sans doute par cette voie que

⁴⁹ La revue martiniquaise *Carbet* l'a amplement montré par son numéro 9 (décembre 1989) au titre éloquent : *L'Inde en nous*. L'ouvrage *Présences indiennes dans le monde*, édité par Gerry L'Etang va dans la même direction.

leur influence sera ineffaçable. L'évidence du divin ne disparaît pas, même si les formes de sa manifestation changent.

Le sacré indien se perpétue à travers les changements. Tel est le thème de ce livre, en quête des formes de ce sacré qui irriguent les sociétés créoles tout en recevant d'elles une empreinte.

[43]

Hindouismes créoles. Mascareignes. Antilles.

Chapitre 2

Arborescences du divin

[Retour à la table des matières](#)

On se représente généralement la religion hindoue à travers les grands travaux des indianistes et la littérature religieuse d'origine sanskrite ; les richesses des textes sont telles qu'elles occupent presque toute la scène, et qu'on les confond un peu trop avec la totalité de l'hindouisme. Confrontés à ces textes, les cultes d'origine indienne de la Réunion et des Antilles apparaissent si différents de ce qu'on attend qu'ils semblent à l'écart de toute réalité indienne. En fait, l'image normative issue des grands textes ignore de larges pans de la vie religieuse concrète, telle qu'elle se déroule dans bien des quartiers des villes et dans presque toutes les campagnes de l'Inde, car la référence sous-jacente est formée avant tout du discours des castes supérieures du Nord de l'Inde, tandis qu'on a longtemps eu tendance à faire une part assez mineure aux particularités du Sud dravidien.

L'observation nous apprend qu'il en va bien autrement, car ce que l'on prend souvent pour la réalité indienne est une image partielle et idéalisée de cette réalité. C'est à ce qui se pratique dans le monde rural de l'Inde du Sud, comme dans les castes moyennes et inférieures et dans les groupes tribaux dont sont issus en majorité les Indiens qui allaient migrer vers les plantations des Antilles, de Maurice ou de la

Réunion, que l'on doit se référer : alors seulement peut-on interpréter aussi bien les fondements indiens des conduites religieuses des îles que d'éventuelles différences dues aux transformations consécutives à l'émigration puis à l'adaptation à une société nouvelle. Les questions qui se posent ici peuvent donc se résumer comme suit : quelles sont les formes actuelles et les sources indiennes des pratiques, rituels et croyances observables dans les îles ? Quelles sont leurs innovations et leurs adaptations locales ? Comment la société globale des îles les influence-t-elle, notamment lorsqu'elle est affectée par des changements aussi importants que ceux de la période actuelle ?

Ces rencontres au profil si net entre une ancienne religion et une nouvelle société, entre une migration de travailleurs et un milieu d'accueil souvent [44] hostile, cet entrecroisement de civilisations représentées à l'échelle mondiale dans des sociétés maintenant placées au cœur du monde moderne par leur développement et par les réseaux mondiaux dans lesquels elles sont insérées a valeur d'exemple pour comprendre, en les observant au microscope, les mécanismes fins de ce qu'on a maintenant coutume de nommer, selon les points de vue, "mondialisation" ou "postmodernité".

Nous allons donc commencer par une brève mise au point sur les faits indiens, de façon à éviter de laisser échapper, dans l'observation et l'interprétation des faits réunionnais ou antillais, ce qui procède le plus directement de cette arrière-scène qui a apporté l'essentiel de leur héritage indien aux sociétés créoles. On verra chemin faisant combien nombreuses sont les analogies, et troublantes les fidélités.

Tous les observateurs de la vie religieuse des campagnes indiennes sont d'accord sur sa complexité, sa variabilité, sur l'intrication de cultes locaux et de cultes ayant une plus large diffusion, sur le caractère disparate des apparences observables. Il y a déjà longtemps que Dube avait bien résumé ces principaux aspects des cultes indiens en écrivant à propos des paysans d'un village du plateau du Deccan : "Le folklore et les mythes, l'enseignement religieux de saints-poètes, et les contacts avec des personnes ayant connaissance des écritures et des livres religieux populaires, tout cela a influencé leur pensée religieuse ; aussi leur religion est-elle un mélange d'animisme et de polythéisme, avec l'émergence d'un monothéisme. On doit ajouter à tout cela la croyance très vivante en les esprits, les fantômes, les démons, les sor-

ciers et la magie (...). Plusieurs cultes et dévotions de nature purement locale rendent encore plus complexes les croyances et le système rituel de la communauté ⁵⁰.

Même les descriptions de régions fort éloignées de celle qui nous occupe ici (avant tout le pays tamoul) sonnent avec beaucoup de familiarité aux oreilles de celui qui pense à la Réunion, à la Martinique ou à la Guadeloupe. Écoutons par exemple ce qui se passe dans le nord-ouest de l'Himalaya, dans une région de culture hindoue de l'Himachal Pradesh : il y existe "comme une sorte de continuum entre les différentes sortes d'entités (...). A un pôle se trouvent des entités nocives, peu identifiées et mal localisées, qui se manifestent par l'ubiquité des formes sous lesquelles elles viennent agresser les villageois. A l'autre pôle se trouvent les Devtas qui, s'il leur arrive également de causer du tort, du moins le font toujours pour des raisons qui, en fin de compte, sont légitimes. Entre ces deux pôles se trouve toute une série d'entités intermédiaires. Il y a en particulier les fantômes des gens morts de mort violente" ⁵¹.

Ces croyances s'expriment par des cultes très variés, par des pratiques qui sont les unes collectives, les autres individuelles, les unes régulières et d'autres exceptionnelles. Cependant, malgré les différences de détail, une structure [45] générale se maintient à travers toute l'Inde, et le texte suivant, où Srinivas résume les pratiques des cultes des villages vaut pour l'hindouisme populaire en général. On verra plus loin combien il concerne également ce qui se pratique à la Réunion, à Maurice ou aux Antilles : "A travers toute l'Inde péninsulaire, les divinités de village sont représentées par des pierres brutes ou par des images à peine esquissées de pierre ou de bois. Elles sont abritées dans de petits temples assez simples, ou bien fichées en terre sans abri au dessus d'elles. C'est souvent sous un arbre ou à l'ombre de quelque plante. Le culte peut être quotidien ou non. Les pratiques varient de village à village et même de temple à temple : dans certains temples, le culte (*puja*) est offert tous les jours, ailleurs une fois par semaine tandis que d'autres ne sont animés qu'une fois par an ou moins, quand on célèbre la fête de la divinité. Une telle fête dure en général plusieurs jours et culmine dans le sacrifice de volailles, de moutons,

⁵⁰ Dube, 1967, p. 88.

⁵¹ D. Vidal, 1981, p. 117.

de chèvres ou de buffles. Les croyants marchent pieds nus sur le feu, s'implantent des crochets dans le corps, etc... le dernier jour de la fête" ⁵².

Dans un village indien, il existe toujours plusieurs temples. Certains se rattachent exclusivement à ces cultes, mais beaucoup représentent diverses formes de compromis avec la tradition sanscrite. Ces compromis sont la cause de bien des erreurs d'appréciation sur les réalités religieuses, non seulement en Inde mais encore plus dans les sociétés indiennes de l'émigration où, sous la pression des textes religieux, on a tendance à séparer radicalement, voire à opposer, les cultes de village et la tradition sanscrite. Quelle que soit la validité du support historique de cette opposition entre le panthéon villageois et les représentations issues des grands textes sacrés de l'hindouisme, la discontinuité n'est jamais aussi radicale qu'il paraît. En effet, et au delà de la multiplicité des dieux et des rites, des analogies profondes permettent, par une série d'opérations d'assimilation symbolique des dieux les uns aux autres d'unifier cette diversité qui a puisé à mille sources historiques, en l'intégrant dans la vision unitaire et hiérarchique de l'hindouisme : "L'hindouisme sanscrit, qui est aussi l'hindouisme de toute l'Inde, voit dans les Dieux de village des manifestations de Shiva, et dans les déesses de village des manifestations de la femme de Shiva, Parvati" ⁵³O'Flaherty(1973) exprime fort bien cette situation lorsqu'il insiste sur le fait que tous les Hindous partagent une tradition mythologique commune avec les membres des groupes tribaux. Comme bien d'autres il met en garde les anthropologues qui voudraient interpréter des mythes de ces groupes sans faire référence aux modèles puraniques et qui passeraient ainsi à côté de faits fondamentaux.

Car il ne faut jamais oublier que l'hindouisme populaire a la même authenticité indienne que l'hindouisme des textes sacrés. S'il représente une "petite tradition" à l'opposition de la "grande tradition", il n'est pas pour cela moins [46] légitime. "Villageois" ne veut pas dire "local", car, comme le soulignent nombre d'observateurs, "bien des éléments classiquement dits de la "petite tradition" sont d'une extension régionale, nationale, voire encore plus grande" ⁵⁴. En ce domaine, il convient donc de nuancer : opposer absolument "grande" et "petite" tradition permet bien des dérives idéologiques. Certains auteurs, en particulier les spécialistes des textes classiques,

⁵² Srinivas, 1952, pp. 180-181.

⁵³ Srinivas, 1952, p. 184.

⁵⁴ G.D. Berreman, 1972, p. 82.

tendent à mettre avant tout l'accent sur une continuité dont nous trouvons effectivement de nombreuses preuves dans les faits observables et plus encore dans la structure du divin qu'ils impliquent. Ce livre en apporte bien des exemples. Mais en privilégiant la continuité entre les cultes populaires et la tradition brahmanique, on ouvre la porte aux mouvements qui dévalorisent le local en n'y voyant que des formes dégradées ou contaminées de cultes plus authentiques et plus nobles. C'est ce qu'ont voulu éviter, pour la plupart, les anthropologues : en raison de la prépondérance du terrain dans leurs recherches, ils ont donné priorité au local. Les divinités du lieu, enracinées dans une histoire particulière, articulées avec une organisation spécifique de la société passent alors au premier plan, tandis que la "grande tradition" et les constantes d'un hindouisme panindien sont tenus à distance, voire perçus comme une construction des seules élites désireuses de dominer en assimilant.

De toute façon, les îles créoles ont reçu pour l'essentiel l'apport des cultes dits "populaires" de l'Inde, et cela implique que notre vue des hindouismes créoles les prenne en compte de façon privilégiée, ce qui demande d'aller à contre-courant de la pensée dominante, en Inde comme dans ces îles. En effet, comme l'écrit avec raison M.L. Reiniche à propos de l'Inde, «l'étude de l'hindouisme dit «populaire» a souffert et souffre encore d'un préjugé tenace. Tout se passe comme s'il était littéralement impensable qu'un panthéon diversifié à l'infini selon les régions, que les cultes sanglants, que les possessions, que les pratiques des castes moyennes et basses, que tout cela fasse partie de la même religion que celle des brahmanes et des hautes castes, c'est-à-dire d'une grande civilisation qui met l'accent sur la pureté, la non-violence, l'ascèse» ⁵⁵.

L'étude de la religion vécue indique, en même temps, qu'elle n'est pas non plus réductible à l'opposition, entre la "grande tradition" appuyée sur les textes sacrés et des cultes "populaires" transmis par la tradition orale et par des ouvrages d'intérêt secondaire. Le terrain montre qu'entre les deux la relation est constante, porteuse de tensions, de mouvements sociaux et de manipulations idéologiques. Chaque sous-ensemble social (famille, caste, tribu) se lie de façon préférentielle à quelque point du continuum qui le relie à tous les autres niveaux de l'hindouisme, point dont il fait le centre de sa vie religieuse. Mais il sait qu'il peut s'adresser pour telle ou telle fin précise à d'autres points situés plus ou moins loin de lui et occupés par d'autres

⁵⁵ M.L. Reiniche 1979, p. VII.

sous-ensembles [47] sociaux dont il sollicite alors les services. Un exemple de ce continuum - exemple qui soulève bien des échos chez quiconque connaît l'hindouisme réunionnais et les tendances qui émergent aux Antilles - a fait l'objet d'une intéressante étude. En effet, la continuité entre petite et grande tradition ressort clairement de l'observation d'un temple situé dans le sud-est de l'Inde, dans la région du delta des fleuves Krishna et Godavari. Là coexistent une divinité populaire, une *amma*, à laquelle sont offerts des sacrifices animaux, et Jaladurga, manifestation féminine associée à Siva. Après avoir décrit les cultes rendus à ces deux divinités, les auteurs concluent qu'en Inde "l'interaction entre grande et petite traditions est telle qu'il est parfois très difficile de les distinguer l'une de l'autre parce que les processus d'universalisation et de "parochialization" sont en cours depuis un temps immémorial. La seule façon dont nous pouvons interpréter cela est que petite et grande tradition se situent dans une sorte de continuum. (...) Il y a différents niveaux cognitifs, même en ce qui concerne la même divinité. Dans l'esprit des gens, entre les cultes de Peddintlamma et de Jaladurga il existe un continuum entre divers niveaux de conception de ces divinités ; elles ne sont pas séparées l'une de l'autre (...) Selon les circonstances, les gens invoquent la divinité au niveau conceptuel requis, et ils adoptent le mode de rituel alors approprié" ⁵⁶

Il est donc plus conforme au réel d'éviter de trancher, en se coulant plus finement dans la pensée indienne pour laquelle toutes les divinités, chacune étant placée à son niveau, sont les fruits d'une arborescence hiérarchisée de l'unique.

Cette structure qui procède directement de l'Inde se retrouve partout dans l'émigration où elle incorpore même les divinités des religions extérieures à l'hindouisme, le christianisme surtout, dont la présence est quotidienne dans les îles. Les remarques de Gilles Tarabout à propos des divinités du Kérala peuvent être transposées intégralement ici : "Tout se passe comme si, par le moyen d'une loupe imaginaire, le passage à un grossissement supérieur faisait éclater une divinité apparemment "unique" en un ensemble complexe ⁵⁷." Conclusion proche de celle à laquelle avait abouti C.J. Fuller à partir de l'étude des temples : "Le paradigme conducteur est que le macrocosme enveloppe le microcosme, chaque formation locale étant perçue com-

⁵⁶ P. Munirathnam Reddy et M.Suryanarayana, 1988, p. 110.

⁵⁷ G. Tarabout, 1992, p. 54.

me un microcosme homologue de toute formation de plus grande échelle. Ce paradigme s'est montré d'une valeur analytique inestimable et a aidé à se libérer de bien des erreurs consécutives à des données périmées, ethnocentriques, sur l'opposition entre divinités aryennes et divinités autochtones." 58

Incorporés dans cette structure, les cultes ont pu devenir dans la nouvelle société un enjeu, autour duquel se confrontent divers sous-ensembles sociaux d'origine indienne. En s'identifiant plus étroitement à tel niveau de [48] l'hindouisme et en rejetant tel autre, en acceptant une pratique et en en condamnant une autre, ces groupes affichent en réalité leur position hiérarchique dans la société. L'arborescence du divin fonctionne comme une échelle symbolique du social à laquelle on monte d'étage en étage.

* * *

Mais les îles, à l'exception de Maurice, ont un caractère qui leur est propre : elles ont hérité, par le fait que la majorité des immigrants venaient du sud de l'Inde, d'un hindouisme tamoul. Or l'hindouisme tamoul se réclame d'une tradition qui s'écarte de l'Inde du Nord et considère certains des apports de celle-ci comme étrangers. Même si le contraste est là aussi moins net qu'on ne se plaît souvent à le dire, la présence atténuée des brahmanes et la quasi inexistence des hautes castes font ressortir la distance avec les traditions nord-indiennes. Le particularisme religieux tamoul est, par delà son contenu proprement religieux, le lieu de reconnaissance d'une identité culturelle sud-indienne. De nos jours les mouvements politiques et culturels de dravidianisation ont de fortes implications religieuses, bien qu'ils ne prennent pas nécessairement leur départ dans ce domaine. L'ancienneté de la langue et de la littérature tamoules, la qualité des penseurs, l'importance et le nombre de ceux qui ont contribué à l'enrichissement de la tradition soulignent cette identité. La tension envers les brahmanes, souvent identifiés aux Nord-Indiens, s'accompagne d'une certaine remise en cause de leur apport religieux ; c'est ainsi que l'importance de Murugan est soulignée, et que l'on a été, sous l'influence du parti nationaliste du DMK, jusqu'à tenter de substituer le tamoul au sanscrit dans certains temples brahmaniques du Tamil-Nadu et à revendiquer pour le sivaïsme tamoul une prépondérance sur toute autre forme d'hindouisme.

58 C.J. Fuller, 1988 b, p. 63.

La réalité populaire ne s'accommode pas des représentations trop schématiques de l'hindouisme. Il en est ainsi tout particulièrement de la construction de la hiérarchie partout implicite dans l'hindouisme. Les élites religieuses, en se plaçant au sommet, se sont constituées en un modèle qui a largement opéré comme une idéologie venue de ce sommet. Bien qu'assez généralement accepté, ce discours des élites n'est pas nécessairement partagé par certains secteurs de la société, voire explicitement contesté. En pays tamoul, l'écart entre la religion vécue et la tradition sanskrite fait que les concepts les plus classiques de l'hindouisme (*karma*, *dharma*, réincarnation) sont l'objet d'interprétations contradictoires, ou sont totalement ignorés. Étudiant la façon dont les croyances religieuses se répartissent au long de la hiérarchie sociale au Tamil Nadu, Maloney a mis en relief, en Inde même, des faits qui aident beaucoup à comprendre ce qui se passe hors de l'Inde et que l'on tend trop aisément à attribuer à des pertes consécutives à la migration : "Les doctrines brahmaniques, note-t-il, sont rejetées par bien des Tamouls, probablement par leur majorité, car ils voient le monde et ses forces d'un lieu d'observation social différent" ⁵⁹. D'après ses données, la sanscritisation ne résulte pas [49] principalement d'une aspiration populaire qu'un modèle supérieur aurait suscitée ; il y voit au contraire l'effet de la pression d'une élite qui s'impose comme modèle par le biais de la doctrine religieuse et se sert de celle-ci comme levier d'action sur la société. Les villageois, tamouls en particulier, jugent les choses autrement que les brahmanes. Loin de considérer ces derniers comme des membres de leur propre société, placés au sommet de celle-ci, ils les perçoivent avant tout comme s'ils formaient un autre groupe ethnique ayant ses propres rituels et ses propres croyances, sans qu'il y ait nécessairement hiérarchie. On est surtout conscient des différences avec eux, et on ne s'associe pas à leur effort en vue de construire un système unitaire et hiérarchisé : tout au plus le subit-on. Dans l'émigration, le renouveau tamoul qui se manifeste, que ce soit en Malaisie ou dans les Mascareignes, ne s'y trompe pas, et lorsqu'il prend appui sur un mouvement religieux, ce n'est pas tant en vue d'une brahmanisation que pour voir reconnaître une place privilégiée au sivaïsme tamoul face à l'hindouisme sanscrit ⁶⁰, malgré les efforts des brahmanes, comme en témoigne ce qui se passe à la Réunion. On ne doit peut-être pas se précipiter sur l'hypothèse qu'il

⁵⁹ C. Maloney, 1975, p. 169.

⁶⁰ R.L. Lee et R. Rajoo, 1987.

s'agit là d'une tardive revanche des vaincus, mais on ne peut pas non plus l'écartier a priori, et il y a là matière à réflexion pour l'historien.

Une autre frontière démarque en Inde les villageois et le petit peuple des villes des couches dominantes de la société. Touchant cette fois le cadre de la société civile moderne, elle sépare deux interprétations des objectifs et des hiérarchies de cette société. Les élites économiques nouvelles entretiennent en effet avec les villageois des rapports très analogues à ceux que nouent avec ces mêmes villageois les élites religieuses traditionnelles. En poussant les paysans au changement, à travers l'idéologie du développement, ces élites modernisées les incorporent en fait à leur propre projet, mais elles le font en les maintenant au niveau social et économique le plus défavorable. Aussi les villageois résistent-ils, en refusant de partager un raisonnement qui leur assigne dans la structure de la société une fonction qui, bien que légitimée dans le discours de progrès de ces élites urbaines, ne leur offre aucune perspective attrayante. "Les élites anglicisées (2,5% de la population) ont une "doctrine" de développement, de croissance économique, de société sans caste et de socialisme, qui leur sert à légitimer leur position et leur autorité. Les villageois ne partagent pas ces vues, mais l'élite urbaine croit qu'elle a l'obligation morale "d'élever" toute la population, tout en prenant soin de maintenir l'anglais comme symbole d'un statut auquel les paysans ne peuvent pas prétendre ⁶¹". Dans la mesure où leur ascension ne soulève pas de contradiction de caste, les élites urbaines en viennent tout naturellement à se rallier, quant à la religion, à la vue hiérarchique des brahmanes, car celle-ci est en accord avec leur propre [50] mobilité ascendante et avec leur représentation de la société. Lorsque des contradictions trop fortes les opposent aux religieux, elles tendent à une vision de plus en plus laïque de la société. Ainsi, et comme le note Maloney, en Inde même, les doctrines de l'hindouisme ne sont pas indépendantes de la dynamique du système social.

Ces interférences de l'hindouisme et de l'histoire sociale sont encore plus nettes lorsque l'hindouisme est entraîné dans les changements socio-économiques considérables que représente son transfert dans des sociétés d'immigration. Et ce d'autant plus que la migration, toujours sélective, entraîne la distorsion des équilibres internes à la société indienne de la région d'où elle procède. Dans les sociétés des

⁶¹ C. Maloney, 1975, p. 170.

îles, le réformisme tamoul actuellement promu par les élites locales tend souvent à hausser leur statut et à conforter leur nouvelle hégémonie. Ainsi pouvons-nous voir à l'oeuvre dans les îles, toutes les causes de diversité de l'hindouisme : diversité des niveaux en Inde, diversité des évolutions hors de l'Inde, les unes étant liées aux origines de l'immigration, les autres aux ajustements à la Plantation puis à la modernité.

Pour mieux déchiffrer la complexité du système, il est utile de ne pas oublier non plus la nature et les fonctions du temple en Inde, car c'est sur ce matériau de base que vont s'opérer quelques-uns des faits sociaux les plus significatifs dans l'émigration.

Là encore, ce qu'on peut lire sur les lieux de culte de l'Inde se transpose presque sans changement à la Réunion, à Maurice ou même aux Antilles, comme par exemple ce que nous dit Jean Filliozat lorsque nous l'accompagnons à travers le pays tamoul : "Il suffit de parcourir en tous sens le pays tamoul pour constater qu'il y existe partout trois sortes de lieux de culte : d'innombrables emplacements sans constructions, de très nombreux petits sanctuaires, et de nombreux temples importants (...). Ces divers lieux de culte existent dans les villes comme dans les campagnes ; bien que les grands temples soient surtout dans les agglomérations. (...). Les grands temples sont dédiés aux cultes majeurs. Ce sont ceux de Siva, les plus nombreux, ceux de la Déesse Sakti de Siva sous la forme gracieuse d'Uma, associés alors à ceux de Siva, ceux de la Déesse seule et en ce cas de la Déesse sous une de ses formes terribles ou combattantes, principalement celle de Durga, enfin les temples de Vishnu et ceux de Subrahmanya. On les reconnaît (...) surtout parce que les murs d'enceinte du temple et ses superstructures portent les images de la monture de la divinité : le taureau Nandin pour Siva, le lion pour la Déesse, l'oiseau Garuda pour Vishnu et le paon pour Subrahmanya. (...) Aux temples ruraux de la Déesse s'associent de grandes représentations de personnages qualifiés de *muni* et qui sont les vainqueurs de démons qui troublaient une ascèse de la Déesse" ⁶².

[51]

⁶² J. Filliozat, 1973, p. VII.

Parmi les cultes des grands centres urbains, celui de Subrahmanya occupe une place importante, caractéristique du pays tamoul, importance qui se retrouve à la Réunion : "Le nombre et l'importance des temples qui lui sont propres au pays tamoul ont souvent incité à croire qu'il s'agissait d'une divinité originellement dravidienne qui aurait été adoptée secondairement par l'hindouisme général indo-aryen"⁶³. Cette hypothèse n'est d'ailleurs guère soutenue par les documents tamouls. Le Dieu, fils de Siva, a de nombreux noms sanscrits, et encore plus de noms tamouls ; les principaux, qui sont les seuls à s'être perpétués à la Réunion, sont : *Cuppiramanyan* et *Murukan*, devenus à la Réunion *Soupramanien* et *Mourouga*.

Dans son travail de terrain, M.L. Reiniche donne un tableau comparable des divers types de temples de l'Inde tamoule : "Tout temple, quelle que soit sa taille, est appelé *kovil* ou *koyil*, demeure du dieu (ou du roi). Trois sortes de *kovil* correspondent à trois catégories de divinités :

- temples des (grands) dieux de l'hindouisme. Il s'agit surtout de ceux qui sont dédiés à une forme de Visnu ou de Siva (...)
- temples de déesses. (désignées entre autres par le terme *ammaN*)
- temples des divinités "inférieures" (...) Lorsqu'un démon a été identifié et installé dans un sanctuaire, il est un dieu ; il appartient alors à la catégorie des *tevatai* (skr. *devata*) "⁶⁴

Dans l'émigration, subsiste la coexistence de divers types de temples qui répondent là aussi à la structure de l'ensemble religieux hindou. On peut donner pour exemple le cas de la Malaisie, où vivent environ un million d'Indiens, à 81% d'origine tamoule. Dans l'île de Penang, au nord du pays, on a pu distinguer quatre catégories de temples : les "cathédrales", les temples communautaires, les temples de caste et les temples "de crise"⁶⁵. Tous les temples les plus importants sont dédiés à des divinités de rang élevé (Siva, Sakti, Ganesh, Subrahmanya)⁶⁶. Leurs prêtres sont souvent recrutés dans l'Inde du Sud d'où les fait venir la communauté locale qui les prend en charge. Les temples communautaires, plus petits, sont destinés à Kali, Ma-

⁶³ J. Filliozat, 1973, p. IX.

⁶⁴ M.L. Reiniche, 1979, pp. 19-20.

⁶⁵ M. Aveling, 1978.

⁶⁶ R.L.M. Lee et R. Rajoo, pp. 396- 399.

riyamman, Munisvaran et Muniyanti. Beaucoup d'entre eux ont eu pour origine un temple "de crise", oratoire sans bâtiment, placé sous un arbre, et qui a évolué depuis. On verra combien troublantes sont les ressemblances de ces faits malais avec ce que l'on observe à la Réunion et aux Antilles, hormis l'existence, d'ailleurs sujette à nuances, des temples de caste. N'oublions pas d'ailleurs que la traite clandestine a introduit à la Réunion des esclaves malais ⁶⁷.

Les niveaux villageois des cultes ont fait, en particulier dans le sud de l'Inde, l'objet de nombreuses études, essentiellement par des chercheurs [52] soucieux de saisir la réalité de l'Inde rurale (Ziegenbalg, 1867 ; Whitehead, 1921 ; Elmore, 1915 ; Dumont, 1957 ; Reiniche, 1979). Une place particulière doit être réservée à l'oeuvre de Bartolomeus Ziegenbalg. Ce missionnaire protestant fût l'un des premiers à s'intéresser à l'hindouisme populaire de l'Inde du sud. Installé sur la côte de Coromandel en 1706, il acheva à Tranquebar, en 1713, un manuscrit essentiel : "*Genealogie der Malabarischen Götter*". Publié en allemand en 1867 seulement, il fut rapidement traduit et parut en anglais en 1869. Cette version anglaise été rééditée en Inde en 1984. L'ouvrage ne se contente pas d'énumérer les divinités ; il les articule entre elles, selon leur filiation mythique, tout en donnant pour chacune les nombreux termes d'adresse qui servent à la désigner par le biais de l'une de ses qualités ou de ses attributions. Il montre comment ces divinités forment un immense éventail qui se déploie et qui passe, à mesure qu'on l'ouvre, de l'unicité de l'être suprême à la multiplicité des divinités inférieures, des démons et des humains. Il présente également pour chaque divinité principale les cérémonies qui lui sont dues, les fêtes et les offrandes qui les accompagnent. Tout l'hindouisme populaire y semble résumé, mais il n'est jamais séparé des sommets du divin. Loin des idéologies négatives que reflète le livre de l'abbé Dubois, il montre comment les dieux s'intègrent du sommet à la base, dans une généalogie et des filiations qui sont les harmoniques de la société, les échos de tous les degrés de son échelle.

Ziegenbalg nous apporte aussi le témoignage de l'état de l'hindouisme populaire tel qu'il se présentait bien avant les migrations vers les îles, tel que le pratiquaient les ancêtres de ceux qui allaient faire le voyage vers elles. Les cultes rendus aux divinités populaires sont bien différents de ceux qui, végétariens et fidèles au rituel

⁶⁷ H. Gerbeau, 1978.

brahmanique, se déroulent dans les grands temples. Là encore la continuité entre ce qui existait en Inde voilà plus de deux siècles et demi et ce que l'on connaît dans les îles de nos jours sont frappantes. Ziegenbalg souligne que les villageois de l'Inde du sud "pratiquent le culte d'un autre groupe de divinités nommées Gramadevata, c'est-à-dire divinités tutélaires censées protéger les champs, les villages et les villes des esprits mauvais et de monter la garde face à toutes sortes de malheurs : famine, maladies, guerres, conflits et inondations (...) Les Gramadevata, à l'exception d'Ayenar, sont féminines."

Écrit rappelons-le entre 1706 et 1713, le témoignage précieux de Ziegenbalg sur les cultes des villages nous montre combien grande est la fidélité réunionnaise et antillaise aux cultes des campagnes indiennes, tels qu'ils se déroulaient au XVIII^e siècle, bien avant que leurs aspects les plus sanglants n'aient été réduits sous la pression des pouvoirs publics indiens. Il décrit en ces termes les dieux et les cultes :

" Ils ont tous leurs propres pagodes et leurs propres fêtes, qui sont célébrées çà et là à différentes dates. Mais leurs fêtes ont beaucoup de points communs. Quand, quelque part, on a fixé la date d'une fête, pour *Ayenar*, *Pudari*, *Mariammen* etc., on dépose beaucoup de fleurs, durant les 15 jours [53] précédents, en tas sur les statues de la pagode, ainsi que des offrandes d'aliments, de boissons et de fumée (d'encens) en abondance. Le 15^e jour arrive celui qui incinère les morts. On lui passe autour de la main droite un cordon coloré en jaune au kumkum (safran), on lui met des fleurs autour du cou et on applique sur lui de la poudre de santal. On dresse alors le poteau où sera hissé un drapeau, que l'on fait monter. La fête durera alors huit jours. Pendant ces huit jours, le célébrant doit jeûner et garder le cordon. Matin et soir on défile dans les rues, et le huitième jour on promène un char. Tous les soirs, il y a une danse, qui dure toute la nuit. Pour cela on verse une certaine somme et les gens du pays viennent regarder. Le soir, on organise des jeux. Quelques uns se passent des crochets dans la chair et se font hisser à des cordes. Les musiciens qui viennent à ces fêtes sont des parias, les danseurs et les danseuses proviennent de certaines familles. Pendant les huit jours, les indigènes arrivent en grand nombre à la pagode, apportant des boucs et des coqs, et leur coupent la tête. Pendant cette cérémonie, les femmes et les filles sont assises autour de la pagode et font bouillir du riz, dont elles mangent une partie et font offrande du reste. D'autres amènent des statues d'argile et les placent autour de la pagode. Après le dernier jour, on enlève

le cordon de la main du célébrant et on descend le drapeau. Toutes les fêtes des grama-devatas (divinités de village) sont célébrées selon le même schéma ⁶⁸.

Les cultes adressés à la Déesse ne sont pas les seuls cultes populaires. D'autres se dirigent vers des créatures plus ambiguës que Ziegenbalg classait sous le terme générique de "démons" mais, à la différence des démons des chrétiens, ces êtres surnaturels ne diffèrent pas en nature mais en degré des autres divinités, si bien qu'ils ne sont pas nécessairement des forces du mal. Ziegenbalg en distinguait deux classes, nommées Peygel (ou Pisachas) et Bhutas. : "Les Peygel sont représentés par des figures horribles, presque entièrement noires, au corps maigre et à l'affreux visage, volant dans les airs, tourmentées par la faim et la soif (p. 152)" Parce que "les gens croient que toutes les maladies et tous les malheurs sont causés par les démons, ils adressent un culte aux principaux d'entre eux en même temps qu'aux Gramadevata, de façon à ce qu'ils les protègent de leurs subordonnés". Les Gramadevata sont réputés exercer un pouvoir sur les démons. "Les démons nommés Bhutas sont représentés avec un corps petit, gros, rouge avec des griffes de porc autour de leur cou, d'horribles visages, des dents de lion dans la bouche et divers ornements sur le corps Ils sont considérés comme les serviteurs des Dieux, ce qui n'est pas le cas des Peygel. (p. 153)." Dubois avait déjà souligné la place importante des créatures d'essence démoniaque : "Le culte des démons est établi et généralement pratiqué parmi eux. Ils les désignent sous le nom générique de *boutams*, qui signifie aussi éléments... Ces démons sont aussi [54] désignés sous les noms de *pichachas*, *déhias*, et autres" ⁶⁹. Il poursuit "Divers temples sont consacrés au culte de ces démons ; il existe même des districts où ce culte est presque exclusif...Chaque famille a son boutam auquel elle offre tous les jours des adorations et des sacrifices, afin qu'il les préserve des maux que les boutams de leurs ennemis pourraient leur causer" ⁷⁰.

Nous sommes là en présence d'une conception du couple Dieux-Démons qui est absolument incommensurable à celle du christianisme. Cette commune nature du divin et du malin est certes sous-jacente ou même explicite dans les réflexions théologiques chrétiennes, mais le catholicisme, avec lequel s'est effectuée la rencontre à la

⁶⁸ Ziegenbalg, édition de 1867, p. 297.

⁶⁹ Abbé Dubois, tome 2, p. 440.

⁷⁰ Abbé Dubois, tome 2, p. 441.

Réunion, n'offre pas la possibilité de tirer partie de cette commune nature sans avoir à choisir, irrévocablement, entre le divin et le malin. Le dilemme de Faust est bien loin des rapports qui peuvent se nouer dans l'hindouisme populaire... Illustrée par la chute de Satan, la tradition dont a hérité le christianisme ne conçoit pas de catégorie où puissent entrer des êtres surnaturels ambivalents, ni des pratiques destinées à se les concilier, catégorie familière aux immigrants de l'Inde et toujours fort évidente aux yeux de leurs descendants. Les saints catholiques ne sont pas ambivalents, et la divinité n'est qu'amour, ou éventuellement châtement.

On peut se demander si cette incompatibilité, cette impossibilité de trouver une "traduction" chrétienne n'a pas joué un rôle dans la permanence des pratiques hindoues chez des Indiens cependant convertis, et n'a pas conduit les prêtres catholiques à ne trouver qu'une place pour les divinités de l'Inde : celle de démons. Il est à cet égard un cas particulièrement significatif, celui de Saint-Expédit. Ce "saint" guerrier est franchement ambivalent dans sa "version" indienne, alors qu'il est protecteur dans sa "version" chrétienne. L'absence d'ambivalence des saints catholiques, comme de tout ce qui est divin, se retrouve de façon symétrique chez les démons. On est soit du côté du bien, soit de celui du mal. Le sacrifice, l'offrande, l'épreuve ne sont destinés aux yeux du chrétien qu'à plaire au divin ou à s'assurer l'intercession d'un saint, lui-même clairement du côté du divin. A l'opposé le renversement des composantes maléfiques d'esprits ambivalents, voire des actes nuisibles de divinités vengeresses, est l'un des objectifs les plus clairement exprimés et les plus constants des cultes populaires hindous, y compris à la Réunion et aux Antilles.

Un autre fait marquant est que, dans l'Inde populaire comme à la Réunion, ce sont ces divinités ambiguës qui sont le plus étroitement associées à la vie quotidienne des individus ; leurs cultes se font plus dans la famille, près de la maison, que dans toute autre forme de communauté, et ils demeurent en général de l'ordre du privé. D'ailleurs, dans l'esprit de ce que nous venons de voir, cette catégorie se définit mal. M.L. Reiniche la rassemble sous le nom de dieux-pey, qu'elle désigne à juste titre comme des "démons-divinités" : "Le [55] terme tend au Tirunelveli à englober toutes sortes d'influences mauvaises et d'êtres surnaturels démoniaques qui ailleurs sont subdivisés en sous-catégories (bhuta, raksasa). Ils ne sont nommés que dans un contexte précis ou accidentel lorsqu'on a déterminé la raison des maux qui accablent

une famille ou celle du comportement anormal d'une personne"⁷¹. Les observateurs de l'hindouisme populaire hors de l'Inde (Sri Lanka, Fiji, Malaisie) montrent que ces conceptions voyagent bien avec la migration, mais il ne faudrait pas pour cela garder le sentiment que le "corpus" des croyances et des connaissances est stable et définitivement structuré. Tous les observateurs s'accordent au contraire pour remarquer, et ce trait est fort marqué à la Réunion, combien les connaissances des individus sont imprécises, même chez les membres du clergé⁷² "Dans bien des cas les gens ne peuvent donner aucune explication des divers rites, en tout cas très rarement la vraie"⁷³ et les conceptions populaires restent souvent très floues. Flou qui persiste dans l'esprit de bien des *pusari*, qui se raccrochent d'autant plus à la précision du rituel qu'ils en distinguent mal les phases essentielles de celles qui sont plus accessoires. Cette précision peut être frappante, et la transmission des rites populaires de l'Inde est parfois d'une étonnante rigueur. A l'opposé, des initiatives personnelles peuvent introduire des modifications importantes, soit dans les légendes soit dans la forme des cérémonies. Il est remarquable à cet égard que certains *pusari*, à la Réunion et surtout aux Antilles, tendent à renforcer le caractère spectaculaire du culte lorsqu'ils opèrent face à un public à forte composante créole.

* * *

Arborescence d'un divin qui sait se démultiplier sans perdre son unité, l'hindouisme, même exilé, préfigure, dans sa structure même, les courants de pensée les plus modernes de la créolité qui cherchent à dépasser les contradictions des origines par une "identité-relation"⁷⁴ qui sache inclure sans assimiler et incorporer sans altérer.

⁷¹ M.L. Reiniche, 1979, p. 185.

⁷² L. Dumont, 1957, p. 359.

⁷³ C.G. Diehl, 1956, p. 335.

⁷⁴ Glissant, 1990, p. 157.

[57]

Hindouismes créoles. Mascareignes. Antilles.

Chapitre 3

Temps et lieux du sacré dans l'hindouisme réunionnais

Les raisons que le fidèle se donne à lui-même (...) peuvent être, et sont le plus souvent erronées ; les raisons vraies ne laissent pas d'exister ; c'est affaire à la science de les découvrir.

Il n'y a donc pas, au fond, de religions qui soient fausses : toutes répondent, quoique de manière différente, à des conditions données de l'existence humaine".

Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, p. 3.

[Retour à la table des matières](#)

Partout à la Réunion les faits indiens originels se sont trouvés confrontés à des situations inédites, liées à la migration, à la genèse et au développement de la société d'accueil. Aucun domaine n'a pu entièrement échapper à la rupture de certains héritages, et surtout à l'interpénétration de cultures différentes sous la contrainte des inégalités et du transfert des populations, que l'on désigne en général sous le nom de créolisation. D'autant que la créolisation est une construction toujours mouvante, qui cimente une nouvelle unité en la projetant vers l'avenir et qui craint le retour aux sources, porteur des conflits des origines.

On ne saurait donc voir à la Réunion ou aux Antilles, et même à Maurice, une Inde masquée que l'on dévoilerait en décapant les apparences ; il existe une société et une culture locales, auxquelles les faits indiens ont certes participé pleinement et versé l'obole de leurs héritages, mais que la société créole vit dans une nouvelle symbolique. Cependant, tout en étant réunionnais, l'hindouisme local est authentiquement un hindouisme, marqueur d'une réelle indianité, profondément ressentie par une part notable de la population.

Il nous montre toutefois que, si importantes que soient les "sources" indiennes, elles ne sont pas la référence exclusive de l'authenticité : il y a une [58] autre authenticité, faite d'histoire et d'enracinement local, qui légitime ses différences et qui leur donne un sens.

Telle est la difficulté du travail anthropologique à la Réunion : on y est perpétuellement menacé par deux écueils :

- s'appuyer sur l'histoire et les origines de la population pour subdiviser la société en catégories ethniques ou religieuses contrastées, en se masquant la fragilité et la perméabilité des cloisons qui les sépareraient.
- refuser toute catégorisation ethno-religieuse au nom d'une créolité commune, au prix de la confusion entre les niveaux du réel et d'une cécité envers les forces qui fissurent la société.

On s'efforcera ici d'éviter ces pièges tendus par la réalité ambiguë de la Réunion, où personne n'est tout à fait différent des autres, mais où personne non plus n'est tout à fait semblable à quiconque ; même si les groupes n'y sont pas clairement séparés, il y flotte toujours la conscience de l'existence de catégories ethniques que l'on nomme et sur lesquelles on a des opinions tranchées.

A propos de l'hindouisme, l'accent placé à l'excès sur ce qui est local, spécifique, réunionnais, peut conduire à des erreurs. Occultant la permanence et la vitalité des sources indiennes, il peut conduire à une position idéologique où l'accent sur ce qui est local est plus destiné à construire l'identité locale qu'à comprendre l'hindouisme réunionnais ⁷⁵. Or, observer un hindouisme créole, c'est observer tout l'hindouisme ;

⁷⁵ L'ouvrage de Christian Barat, *Nargoulan*, soucieux de mettre en avant l'unité réunionnaise pêche parfois dans ce sens en refusant le plus souvent toute analyse qui expliciterait la part respective des sources indiennes et des adaptations créoles. Son titre lui-même, dans la beauté ambiguë du choix du nom

la façon dont il s'offre à la réinterprétation créole donne accès à ses lignes de force les plus masquées, à ses zones de tolérance et à celles qui résistent à tous les heurts extérieurs. Aussi, tout en centrant l'attention sur la réalité d'un lieu et d'un temps est-on conduit à déborder sans cesse ce lieu et ce temps, ne serait-ce que pour mieux les comprendre : il y a une vie locale qui suit son propre chemin, mais elle est encadrée par l'héritage qu'elle gère.

On verra ainsi combien éclairantes sont les sondes lancées vers l'Inde et combien, par delà l'interprétation de faits pris isolément, leur dynamique collective apporte de lumière. Les mondes indiens de l'émigration chevauchent deux ensembles, indien et créole ; les consciences et les choix oscillent de l'un à l'autre des pôles de cette double allégeance.

* * *

Ne pas ignorer l'Inde signifie reconstruire l'arrière-plan de la religion indienne de la Réunion en tenant compte de la totalité de l'ensemble vécu, à la fois savant et populaire, de l'hindouisme en Inde tamoule et de ses particularités très marquées.

[59]

On se heurte pour cela à des résistances, qui traduisent le refus de voir dans l'hindouisme populaire une pleine expression de l'hindouisme. Certains auteurs ont cautionné ce point de vue bien peu anthropologique lorsqu'ils se sont faits l'écho du rejet de l'hindouisme populaire -considéré comme déformé et erroné- alors qu'il représente encore une grande partie de la vie religieuse hindoue de la Réunion ⁷⁶. Ce

d'une divinité extérieure à l'hindouisme pour désigner un ouvrage consacré à l'hindouisme réunionnais, affirme clairement ce choix.

⁷⁶ Donnons-en quelques exemples chez Ghasarian. Son étude vise, dit-il, à "donner une vue d'ensemble des valeurs et comportements des familles traditionnelles suivant les cultes religieux hindous et qui -par définition- ne s'impliquent pas dans les pratiques périphériques à la religion hindoue. (Ghasarian,1992, p. 104)". Là où le bât blesse, c'est que les "pratiques périphériques" varient selon le temps ; selon les besoins du moment elles sont acceptées ou condamnées par la même personne. Leur définition semble alors résulter d'un découpage idéologique, non d'une réalité religieuse ou culturelle. Le discours de la "sanscritisation" n'est pas loin... Autre exemple extrait du même ouvrage, cette fois à propos de l'interprétation magique de certains cultes, et qui relève plus d'une position idéologique que d'une approche anthropologique : "les pratiques décrites ici, qui jouent sur des symboles et un mimétisme religieux (offran-

thème, qui fait écho d'une certaine façon à celui des partisans de la "sanscritisation", répond à des enjeux au sein de la société locale : *un tel se situe au-dessous de moi*, et je le prouve en montrant que son culte est inférieur, moins pur, moins orthodoxe, etc. que le mien.

La dévalorisation des pratiques indiennes populaires de l'île est chose assez courante également chez les chrétiens. Le rapport d'une enquête effectuée pour le compte du diocèse de la Réunion par le jésuite indien Ponnu Dorai illustre cette attitude faite de mépris et d'ignorance, non pour l'hindouisme en général, mais pour sa réalité populaire. Certes, ce rapport date d'une trentaine d'années, mais si les positions de l'Église catholique ont quelque peu bougé depuis, c'est surtout au profit des représentations les plus "nobles" de l'hindouisme et non de sa quotidienneté villageoise dans l'île. Ponnu Dorai conclut en effet son rapport en affirmant que l'hindouisme réunionnais est "l'hindouisme populaire à son niveau le plus vulgaire, rempli de superstitions. Il n'y a pas un seul «vrai prêtre» de la religion Malabar à la Réunion. Quiconque a construit un temple ou a reçu un temple de ses aïeux officie comme prêtre de ce temple" (p.9).

Les choses sont plus complexes et faute de percevoir cette complexité cet auteur se fourvoie. Il rejoint les critiques de membres des élites religieuses ou sociales indiennes contre certaines pratiques populaires, et son propos fait écho à diverses attitudes dévalorisantes de ces pratiques, plus qu'il ne met en évidence leur place dans la société.

Dans ces chapitres sur l'hindouisme réunionnais, nous allons essayer de ne pas tomber dans ce travers, en prenant en considération les sources indiennes des cultes populaires pour comprendre la façon dont une société [60] créole donne un sens de plus au sens déjà complexe des relations avec le divin au sein de l'hindouisme. Notre interprétation doit s'ajuster à la jonglerie sociale qu'exécutent de façon pragmatique ceux qui vivent dans cette société. Il ne s'agit pas de nier la sincérité sous-jacente à leurs conduites, mais de comprendre qu'elles ont pour effet de mettre en

des divinités, possession) peuvent être considérées comme un dévoiement de la religion hindoue (car)(...) le fond normatif de la religion hindoue est absent (p.106)". Est-ce "dévoiement" parce que cela existe à la Réunion ? Qu'en est-il alors des mêmes pratiques et des mêmes interprétations lorsqu'elles ont lieu en Inde ? Qui détient les critères de leur légitimité ou de leur illégitimité, et de quel "normatif" s'agit-il ?

accord la charge symbolique du divin hindou avec le nouveau statut auquel ils ont accédé.

L'ampleur des variations que l'on peut rencontrer entre informateurs, entre temples, entre régions de l'île est grande. Christian Barat avait déjà souligné cette diversité, qui est en soi l'une des questions que pose l'évolution de l'hindouisme sur un si petit territoire. Il sous-estimait peut-être combien elle est liée à la complexité socio-économique de la société réunionnaise, et à la diversité des héritages locaux. Dans un souci de cohérence, ce qui suit ne s'appuie donc que sur des données très localisées, à Saint-Paul et à sa région. Bien que les points communs l'emportent largement, certains faits, certains termes, certaines pratiques que l'on peut relever dans l'ouest de l'île semblent éveiller peu d'échos dans l'est, et inversement. La comparaison avec l'ouvrage de C.Barat, qui se base surtout sur des observations faites dans l'est de la Réunion permet de le remarquer.

Temps du sacré.

Toutes les activités religieuses se déroulent à un carrefour où se croisent un espace et un temps significatifs. L'espace est celui d'un lieu : le temple et ses diverses zones, les espaces hors du temple (arbres, bords de rivière ou de mer, cimetières, croisées de chemins), la maison et ses abords immédiats. Chaque lieu peut accueillir une prière, un rite, un culte. Mais il ne peut le faire qu'à certaines périodes du temps : jours du calendrier, heures propices, moments du cycle de vie, etc. Plus important dans la vie religieuse que la forme des rituels ou que les discours interprétatifs des uns et des autres, ce carrefour fonde une mise en ordre incontestée du monde, évidente pour tous, qui, en organisant l'espace et le temps, donne à une société ébranlée d'incertitude une sorte d'étoile polaire à partir de laquelle les repérages demeurent possibles.

L'intangibilité des lieux de culte, la charge de sens qui s'attache à leurs divers espaces, comme les absolus du calendrier et des horaires des actes sacrés forment un patrimoine partagé, qu'il n'est jamais besoin d'explicitier. Et cependant rien ne reflète plus pleinement combien l'héritage hindou est encadré par les contraintes d'une nouvelle société. Les dates des fêtes religieuses chrétiennes, les périodes de

travail de la canne à sucre, le rythme de la semaine se sont incorporés à la chronologie du sacré, tout autant que certains lieux du sacré chrétien (églises, croix, cimetières, oratoires) à ses espaces, pour construire un espace-temps du sacré hindou qui est proprement réunionnais. Mais si l'héritage a parfois trouvé des accommodements aux contraintes locales, il [61] a surtout apporté quelques règles incontournables que l'on s'efforce de suivre dans un environnement qui ne les comprend, et souvent ne les perçoit, que très peu.

Temps et calendrier.

Le temps est marqué par des moments forts qui, par leur retour périodique construisent les cycles où s'inscrivent les événements religieux et où les actes de la vie quotidienne doivent s'inscrire : les rythmes de l'année, les jours de la semaine et les heures du jour. Le panjagom informe sur cette permanente polarisation du temps entre le bénéfique et le maléfique, le propice et l'inauspicieux.

Mais il existe aussi une propriété sacrale du temps, c'est celle de changer de nature en devenant tout entier un temps cérémoniel, apte à une activité religieuse. Commençant par une cérémonie d'ouverture, et s'achevant par une cérémonie de clôture, le temps cérémoniel peut ne durer que l'espace d'un "service" comme il peut s'étendre sur plusieurs semaines. Tout instant est alors sacré, les actes ont un autre sens, les prescriptions et les interdits sont contraignants. Il en va ainsi lors de la marche sur le feu, entre la cérémonie initiale de l'*ama-cap* et la cérémonie de remerciement du lendemain de la marche. Tout au long de divers "carêmes" l'individu séjourne dans ce temps cérémoniel, qui cesse par la cérémonie qui "casse" le "carême". L'entrée dans le temps cérémoniel exige des conditions de pureté ("propreté") telles que l'individu puisse alors côtoyer le sacré. Des conflits de temps surviennent lorsqu'un événement (la mort d'un proche par exemple) souille l'individu et lui interdit de pénétrer dans ce temps. Le deuil chez un prêtre le contraint ainsi à repousser une cérémonie où sa présence est nécessaire.

Les rythmes de l'année

Quitte à simplifier quelque peu, nous pouvons retenir plusieurs composantes du calendrier cérémoniel :

Le calendrier des fêtes annuelles des grands temples.

[Retour à la table des matières](#)

Fixé selon le calendrier lunaire et explicité par les prêtres à la lecture du Panjagom, éphémérides astrologiques que l'on fait venir de Madras. Les cérémonies de chaque temple suivent un ordre clairement spécifié. Le prêtre responsable en fixe la date exacte chaque année, et elle est diffusée largement. L'évolution récente pousse à la multiplication de ces cérémonies. A celles qui ont toujours été célébrées à la Réunion (essentiellement la fête de Mourouga) s'en ajoutent d'autres sous l'influence des contacts avec l'Inde : à mi-chemin du religieux et du profane le "jour de l'an tamoul" est devenu depuis le milieu des années 80 l'occasion d'une fête tamoule qui vient consolider l'affirmation du calendrier des fêtes.

L'expression des dates se fait principalement dans les termes du calendrier courant, le terme tamoul, mal connu, n'étant mentionné que de façon complémentaire. C'est ainsi que la fête de Mourouga a lieu à Saint-Paul et à Saint-Benoit [62] lors de la dernière pleine lune de mai, et à une période équivalente de janvier à Saint-André et à Saint-Louis. Plus rare, la fête de Vishnou est célébrée un samedi d'octobre à Saint-Paul et à Saline les Hauts.

Mais les efforts de réaménagement de l'hindouisme réunionnais ont beaucoup porté depuis quelques années sur le calendrier cérémoniel. Sans rien changer aux éléments déjà en place, ils ont visé à l'enrichir d'autres composantes. A titre d'exemple, parmi beaucoup d'autres et parce qu'il est l'un des premiers à avoir pris une forme aussi structurée, voici le calendrier que diffusa au début de 1977 le Club Tamoul :

"À l'occasion du Varusha-Pirappu ⁷⁷, année Pinkala, le Club Tamoul, gardien des traditions d'un peuple qui se retrouve vous présente ses meilleurs voeux". Suit "le calendrier des principales cérémonies hindoues célébrées à la Réunion" :

- Sittirai-Puranai Cavadee, fête des 10 jours, au temple de Saint-Pierre, du 24 avril au 3 mai 1977.
- Vaighasi Visagom Cavadee aux temples de St Benoit et de St Paul du 22 mai au 31 mai.
- Avani Moulom Cavadee au temple de St Denis du 15 au 24 aout.
- Shri Krishna Djayanthi. Naissance de Shri Krishna aux temples de St Benoit, Etang Cambuston-Gillot, St Denis, Saline, St Pierre, 5 septembre.
- Vinayagar Sadourthi dans tous les temples de l'île le 16 septembre.
- Fêtes de Govinden Cinq samedis à partir du 17 septembre Temples de St Benoit, Etang Cambuston-Gillot, Saline St Paul, Ravine-Blanche St Pierre.
- Malayapatcham-Amavasi 12 octobre.
- Sarasvati pouja 20 octobre.
- Thibavali 10 novembre.
- Ekadeshi 21 décembre.
- Pongol 14 janvier 1978.
- Thaipooosam Cavadee aux temples de St André et de St Louis du 15 au 24 janvier 1978.
- Maha-Shivaratri 7 mars".

D'autres associations publient ainsi chaque année des calendriers donnant la liste des fêtes et indiquant lesquelles seront célébrées dans leur temple. Si la transcription en lettre latine des termes tamouls est quelque peu variable, le fond est partout le même et vise à serrer au plus près le calendrier et la liste des activités religieuses du sud de l'Inde. Toutefois, ce calendrier correspond essentiellement à des fêtes brahmaniques, dont quelques-unes font partie du patrimoine tamoul de toutes les castes en Inde (Pongol, Cavadee) tandis que d'autres concernent essentiellement,

⁷⁷ Jour de l'an tamoul.

outre les brahmanes, les castes supérieures du pays tamoul (Krishna Djayanti, Vinayagar sadourthi, Malayapatcham ⁷⁸ Amavasi, Sarasvati pouja, Ekadeshi). Il est intéressant de remarquer que ces [63] dernières sont inconnues traditionnellement à la Réunion et que les seules fêtes qui soient connues de la majorité des fidèles sont celles du Cavadee. Nous nous trouvons là devant un exemple parmi bien d'autres de l'ambiguïté de la façon dont "un peuple se retrouve", puisque ces "retrovailles" consistent pour une large part en l'introduction de pratiques et de savoirs qui étaient étrangers à ses ancêtres, en particulier en raison de leur caste. Dès le début des années 1970, le développement de ces cérémonies s'est accompagné d'autres signes de l'influence indienne : déjà des femmes portaient un sari et se traçaient un mukutu sur le front à la fête de Krishna à Saint-Denis, et un "brahmachari" officiait, pratiques qui se sont généralisées dans les grands temples, et de plus en plus dans les temples de plantation au cours des années 1980.

Celles des fêtes qui avaient toujours été suivies à la Réunion avaient conservé avec autant de précision que possible le calendrier tamoul. Cela n'allait pas sans difficultés, car, ainsi qu'aimaient à le dire bien des informateurs, dans la société rurale de plantation seule la marche dans le feu, qui était généralement célébrée en fin de campagne sucrière, correspondait à des jours chômés. Les autres fêtes n'étaient pas accessibles aux travailleurs des plantations, qui étaient la majorité des Hindous. La *fête de 10 jours* leur apparaissait alors comme celle d'un autre groupe social, celle des commerçants, des gens de la ville, alors que les engagés puis leurs descendants ne pouvaient pas y participer. L'accès de plus en plus généralisé à cette *fête de Mourouga* est très favorisé par l'émergence de la modernité et de la souplesse qu'elle permet aux membres des classes moyennes.

Le calendrier des cérémonies des temples de plantation.

Comme les grands temples, les temples de plantation sont avec une périodicité régulière le siège de cérémonies ; celles-ci reviennent d'année en année, à des jours déterminés par le calendrier lunaire. Bien que chaque temple dispose d'une relative autonomie, le schéma général est le suivant :

- janvier, fête de Draupadi (marche dans le feu)

⁷⁸ Il aurait fallu lire : "Mahayala".

- mai, fête de Mariamin (cérémonie végétarienne)
- juillet, fête de Kali (cérémonie carnivore)

La marche dans le feu et la fête de Kali peuvent se dérouler d'autres mois (notamment en juillet-août pour la marche dans le feu), mais celle de Mariamin, souvent associée à la Vierge, semble presque toujours avoir lieu en mai.

Au sein de ce calendrier général, le choix des jours et des heures dépend aussi du calendrier lunaire et doit être fait à partir du *panjagom*. Si le responsable de la décision ne sait pas interpréter le *panjagom*, il consulte pour cela un *pusari* compétent.

Le rythme des jours

Les différents jours de la semaine n'ont pas le même poids, et ce poids varie selon l'objectif recherché.

[64]

Le lundi n'est pas remarquable, si ce n'est après la fête de dix-jours, qui s'achève toujours un dimanche ; le lundi est alors destiné traditionnellement au culte sanglant offert à Idumbène, culte que les prêtres des grands temples tendent à faire disparaître. D'une façon générale, le lundi est jour de "remerciement" après la plupart des grandes cérémonies tenues un dimanche.

Le mercredi et le vendredi sont jours ambigus, propices aux cérémonies à finalités intentionnelles précises, d'ordre magique (exorcisme, soins aux malades atteints par des esprits ou un mauvais sort, rasage des enfants aux cheveux maillés). Ce sont aussi les jours où une activité magique dirigée contre un individu a le plus de chance de succès. Mais le vendredi est également auspiceux et l'on vient prier au temple de préférence ce jour ; la fréquentation des temples est surtout forte le "vendredi du mois" (premier vendredi du mois). Une promesse assez courante consiste à allumer ce jour-là une lampe dans un temple. La messe du premier vendredi du mois s'inscrit elle aussi dans ce cadre.

Le samedi est surtout marqué par les cérémonies destinées aux neuf planètes, qui s'exécutent dans un grand temple. Il s'agit d'une dévotion avant tout individuel-

le, qui a pour objet d'écarter le mauvais destin, la "mauvaise étoile" à laquelle les planètes sont associées. La dévotion doit avoir lieu neuf samedis de suite et peut se faire avec le concours soit d'un *pusari* instruit dans ce domaine, soit d'un brahmane. L'introduction de ce culte à la Réunion semble récente, et on m'a assuré qu'il n'existait pas avant 1960.

Le dimanche est le jour de toutes les grandes fêtes, que ce soit celles des grands temples ou des temples de plantation, mais aussi les cérémonies familiales tenues dans la maison ou dans la cour. Cet accommodement est une évidence pour chacun, et la concordance des calendriers se fait apparemment sans mal. Elle permet de mettre "en phase" les rythmes hindous avec ceux de la vie civile et de la religion catholique, ce qui n'est pas sans rendre aisée la fréquentation des cultes hindous par les non-hindous qui le souhaitent.

Les heures du jour

Il existe des heures "fortes" : six heures de matin et surtout du soir, midi et minuit, croyance répandue dans la quasi-totalité de la population. A ces heures, il est dangereux de passer sous certains arbres, de se trouver dans certains sites, car on est alors très vulnérable aux esprits. Mais ce sont aussi les heures où celui qui veut agir à travers eux peut exécuter ses pratiques magiques. Minuit et six heures du soir donnent accès aux morts, aux puissances qui aident à se venger.

Les "heures néfastes", mobiles selon les mois et indiquées par le *panjagom*, ne relèvent pas d'une connaissance tout aussi partagée, mais on peut s'en enquérir avant d'entreprendre une activité risquée (début de la construction d'une maison, départ en voyage, mariage, cérémonie familiale).

[65]

Les écarts au calendrier

Le calendrier cérémoniel peut être bouleversé par l'apparition d'un interdit chez l'un de ses acteurs essentiels : décès dans la famille du prêtre qui doit conduire une marche dans le feu, règles chez une femme qui doit célébrer une cérémonie personnelle (certains médecins reçoivent des demandes de femmes qui veulent des hormones pour retarder leurs règles...), etc. La fixation de la date de la cérémonie de remplacement se fera avec l'aide du *panjagom*, le déplacement ne pouvant se faire au

hasard, car il importe que le jour de la nouvelle cérémonie soit dans une position du calendrier analogue à celle de la cérémonie supprimée.

Les temples

[Retour à la table des matières](#)

La Réunion compte un grand nombre de temples qui ont des origines, des objectifs et une structure différentes. On peut distinguer, et la comparaison avec l'Inde est pleine d'enseignements à cet égard, plusieurs types parmi ces temples :

- les grands temples urbains : À la différence des Antilles, l'île de la Réunion abrite depuis longtemps des temples qui ne relèvent pas de l'hindouisme populaire ; ils se situent toujours en ville ⁷⁹. Peu nombreux, mais vastes, ils ont été dès la fin du XIXe siècle construits et entretenus par des communautés de commerçants et non par les engagés. Ils représentaient alors le lieu de culte de ceux qui étaient venus librement, ou déjà de ceux qui avaient pu, en s'enrichissant, échapper au prolétariat rural.
- les temples de plantation Au sens strict, il s'agit des temples qui avaient été construits à l'époque de l'engagement sur les propriétés sucrières. Souvent désignés sous le nom de *chapelles d'établissement* ("l'établissement" étant la sucrerie), ces temples étaient initialement les seuls lieux où le culte indien pouvait ouvertement s'exercer, et c'est là que s'est enracinée la tradition villageoise de l'Inde telle que l'introduisirent les engagés. On prend ici l'initiative de les nommer "temples de plantation" pour plusieurs raisons : en règle général, ils ne sont plus liés aux "établissements", et ils ont même assez souvent transférés à distance de leur lieu d'origine. Pour la même raison ne peut pas non pas, comme à la Martinique parler de "temples d'habitation" ⁸⁰ ; ils sont cependant associés à l'environnement social et paysager de

⁷⁹ A la Guadeloupe un temple, le temple de Changy a maintenant le profil de ces temples, du moins pour l'essentiel.

⁸⁰ cf Gerry L'Etang, 1998.

la zone encore très récemment aux mains de la société de plantation, et ceux qui en assurent le fonctionnement émergent en très grande majorité de l'usine sucrière, de ses terres, ou de celles de la grande propriété sucrière. Ces temples sont nombreux, parfois très proches les uns des autres. La fermeture de sucreries à la fin du XIXe siècle et au cours du XXe a en effet [66] rarement entraîné la disparition de leur temple indien, qui est parfois dans un quartier le seul témoin vivant du foyer de l'ancienne activité sucrière, dont l'activité économique a été abandonnée ou déplacée.

S'ajoutent d'autres lieux importants :

- des temples personnels destinés à des activités collectives
- des temples de guérisseurs
- des lieux de culte familiaux.

Ces catégories ne sont donc pas de valeur identique. Le contraste est toujours net entre les grands temples urbains et les temples de plantation, mais il l'est moins entre ces derniers, les temples personnels, les temples de guérisseurs, voire les lieux de culte familiaux. Le passage progressif de l'un à l'autre est possible. Un temple personnel peut être confié à une "société" (association) fort analogue à celles qui gèrent les temples anciens des plantations. Le fait religieux hindou participe alors à la mobilité des individus dans la société globale, par l'usage simultané de deux logiques sociales : au long des années, le temple accueille des cérémonies de plus en plus semblables à celles des temples de plantation, puis devient finalement leur équivalent. L'apport de statues et d'instruments de musique venus de l'Inde et de cultes inspirés de l'influence brahmanique vient alors poursuivre cette marche vers le haut. A l'inverse, des contingences locales peuvent avoir entraîné le transfert d'un temple de plantation et sa prise en main par un *pusari* entreprenant qui en fait le point d'appui de ses activités de guérisseur.

Les liens entre certains grands temples et les temples de plantation sont traditionnellement étroits, car les cultes se complètent. Tel était le cas à Saint-Paul où le temple de Soupramanien et le temple de plantation voisinaient, ce qui permettait de combiner des cultes végétariens dans l'un et des cultes avec sacrifices dans l'autre,

les fidèles se déplaçant le même jour de l'un à l'autre. Cela jusqu'à ce que les desservants venus de l'Inde ne fassent cesser cette cohabitation...

Malgré ces nuances, les structures et les fonctions de ces divers lieux de cultes sont suffisamment contrastées et leurs modes d'insertion dans la société suffisamment différents pour que cette diversité serve de point d'appui à la présentation des niveaux de l'hindouisme réunionnais.

Les grands temples urbains.

Les documents d'archives gardent trace des associations qui se formaient sous l'initiative de marchands, pour construire les grands temples urbains ⁸¹.

[67]

Dans ces temples, la conscience indienne échappait à l'emprise directe de la grande propriété. Ils étaient dédiés à des divinités, essentiellement Siva, qui occupent un niveau plus élevé que celles des campagnes et qui plaçaient le temple à l'égalité avec l'église, et l'hindouisme avec le christianisme. Ils donnaient accès à une part de l'hindouisme qui traduisait une première ascension sociale des Indiens.

C'est autour de ces temples que s'élabore au cours des années 1980 le mouvement par lequel la classe moyenne tente de donner un visage franchement nouveau à l'hindouisme réunionnais. L'afflux de richesses consécutif à la départementalisation a permis la constitution de fortunes indiennes qui soutiennent la construction des édifices et l'entretien des prêtres venus de l'Inde, et ce comportement fait remarquablement écho à ce que Dubois écrivait à propos de l'Inde voilà bien longtemps : "Parmi les bonnes oeuvres recommandées aux riches, une des plus honorables et des plus méritoires consiste à dépenser une partie de leur fortune à la construction de

⁸¹ "A Saint-Paul, ils sont neuf à s'être associés pour acheter en 1871 un terrain nu d'une valeur de 1.000 francs à 500 mètres de l'établissement Saint-Charles" (Marimoutou, 1989, p 124). C'est le point de départ du temple actuel de Siva Soupramanien. Fait remarquable, plus de cent ans après sa fondation qui marquait déjà la première mise à distance de la domination des planteurs sur les Indiens, ce temple est le lieu privilégié du renouveau religieux et culturel tamoul de la région de Saint-Paul.

ces édifices (les temples), et à la dotation des personnes chargées de les desservir. Cette munificence est un moyen infaillible pour obtenir la protection des dieux, la rémission de ses péchés et l'entrée d'un séjour de bonheur après sa mort. Mais la vanité et l'ostentation, le désir de fixer sur soi le regard des hommes, sont des mobiles bien plus puissants, si même ils ne sont pas les seuls, pour provoquer les largesses de ces fastueux fondateurs" ⁸².

C'est essentiellement par ces temples que se fait l'ouverture au monde extérieur. Depuis une vingtaine d'années les associations qui les gèrent ont fait venir des prêtres mauriciens, puis indiens, qui résident à proximité et assurent le service des fêtes principales, les activités quotidiennes et qui répondent aux demandes privées. Ces prêtres jouent un rôle croissant dans l'adoption d'une orthodoxie nouvelle, directement issue de l'Inde tamoule, dans la structure des cérémonies et dans le calendrier des fêtes. Mais les grands temples, au delà des activités religieuses qui s'y déroulent, participent en même temps à la renaissance de la culture tamoule. Celle-ci reçoit l'appui matériel des élites d'origine indiennes qui prennent part à des activités auxquelles se rallient des étudiants et des cadres. Des bénévoles enseignent le tamoul ; des groupes s'exercent à la musique et aux chants qui seront exécutés lors des cérémonies ; on introduit de nouvelles fêtes. Là aussi l'influence mauricienne et indienne est importante, venant réintroduire à la Réunion des connaissances soit oubliées, soit, surtout, nouvelles. De jeunes Réunionnais vont étudier en France et en Inde les fondements culturels et religieux de leur civilisation d'origine et ils y rencontrent des musiciens, et des enseignants de tamoul dont ils ramènent les leçons. L'introduction de la musique savante de l'Inde se fait par cette voie ⁸³. Mais le fait le plus notable est que, suite à la hausse générale de l'instruction, ceux qui fréquentent ces enseignements n'appartiennent plus [68] seulement à la bourgeoisie urbaine. Ils sont de plus en plus souvent les enfants, désormais scolarisés, de ceux qui suivent les cultes villageois ou qui officient dans les temples populaires.

La plupart des cérémonies tenues dans les grands temples ne rassemblent qu'un nombre restreint de personnes qui viennent soit au rythme du calendrier célébrer

⁸² Abbé DUBOIS, tome 2, p. 342.

⁸³ Sur ce sujet M. Desroches et J. Benoist, 1997.

des fêtes religieuses indiennes, soit pour des motifs fondamentalement personnels ou familiaux.

Par contre, la fête de Mourouga est celle où les grands temples s'animent d'une fréquentation bien supérieure à leur public habituel. On en trouvera une description assez riche dans l'ouvrage de Christian Barat, sous la forme d'extraits d'entretiens ⁸⁴. Comme en Inde, cette fête, bien que célébrée désormais sous l'égide de brahmanes mauriciens ou Indiens, est avant tout vécue comme une fête populaire tamoule, et elle ne tranche pas de façon absolue sur les fêtes offertes aux divinités populaires. C'est ce qui fait sa vitalité, et qui lui donne probablement une place unique dans l'évolution religieuse locale : grâce à cette double identité, brahmanique et populaire, elle concilie les aspirations à une "ascension" religieuse et sociale avec les références ancestrales. On verra plus loin comment elle s'articule avec la fête de Draupadi, la marche dans le feu, qui associe elle-même, mais dans d'autres proportions, des éléments populaires à ceux de la grande tradition.

Durant la fête de Mourouga (désignée en général sous le nom de *Fête dix jours* en raison de sa durée), un grand concours de peuple fréquente le temple. Il y a d'abord les membres des dix associations qui sont chacune responsable de l'organisation et du financement de l'une des journées et du repas qui la termine. La hiérarchie sociale s'inscrit dans la structure de ces associations qui sont une source de prestige ⁸⁵. Aux membres de ces groupes et à leurs invités se joignent tous ceux qui participeront directement aux cérémonies. Les musiciens, les desservants du temple, ceux qui feront la cuisine pour servir chaque soir plusieurs centaines de repas végétariens à tous ceux qui se présenteront, recevront une rémunération pour leur travail, à moins que celui-ci ne soit leur propre offrande. Ceux qui participeront à la procession du dernier jour et qui s'y prépareront tout au long des dix jours, avant d'accomplir la grande promesse qui consistera à porter le *Cavedy* ⁸⁶ et éventuellement à se faire percer la peau du thorax et la langue avec des aiguilles, sont eux

⁸⁴ C. Barat, 1989, p. 276-283.

⁸⁵ pour plus de détails voir chapitre VIII.

⁸⁶ On désigne par *Cavedy* la pièce de bois ornée de fleurs que le fidèle porte en procession en guise de promesse le dixième jour de la fête de Mourouga. Couramment ce nom désigne aussi la cérémonie elle-même, dont la date varie selon les temples, chacun choisissant tel mois lunaire pour la célébrer et donnant à la cérémonie le nom de ce mois.

aussi présents quotidiennement. Leurs parents, leurs invités, ainsi que d'autres personnes, fort diverses, allant des curieux à tous ceux qui choisissent cette fête pour tenir la *promesse* d'une offrande viendront surtout le dixième jour, celui de la procession finale.

[69]

Les autres activités des grands temples occupent également une double position dans la vie locale : d'une part les croyants hindous y concrétisent la pratique de leur religion et les rites marquant les phases de l'année ou les étapes de leur vie personnelle, d'autre part elles concernent l'ensemble de la société réunionnaise. Car dans toutes les îles d'émigration, et tout particulièrement à la Réunion, le temple n'est pas un lieu clos, réservé aux Hindous mais bien un lieu de message qui articule Indiens et non-Indiens et vise, souvent explicitement, à perméabiliser la société globale aux apports indiens. Cette ouverture, ce caractère public des temples et des cérémonies sont un moyen fondamental de mise en rapport de l'hindouisme avec le reste de la société. En ce sens les temples, par leur ouverture sur la société environnante, s'opposent aux mosquées et se rapprochent des églises catholiques. Le nom de "chapelle" n'est pas innocent à cet égard. Ce trait réunionnais ne va pas sans poser quelques problèmes depuis l'arrivée de desservants de l'Inde : ils tendent à tenir à distance les non-hindous, à protéger la pureté et la sacralité des lieux, et beaucoup d'entre eux paraissent souhaiter que les règles en ce domaine deviennent plus strictes. Or le caractère de "spectacle" que revêtent bien des cérémonies a une fonction sociale : il a valeur d'appel et de démonstration aux yeux de fidèles qui ne conçoivent pas qu'il y ait une coupure entre eux et les autres Réunionnais. On peut se demander comment évoluera la position des brahmanes venus de l'Inde et jusqu'où ira leur influence à ce sujet...

Un temple mérite une mention à part, c'est le temple de Narassima Peroumal situé à Saint-Pierre. Oeuvre d'un architecte réunionnais, ce temple a longtemps été le plus vaste et le plus élaboré de l'île. Mais il marque surtout un virage essentiel dans l'image et la présence de l'hindouisme. Dédié à un avatar de Vishnou, il tranche sur l'orientation sivaïte des autres temples ; il ne procède pas de liens avec la plantation mais au contraire de la volonté d'affirmer un autre hindouisme. Il a été inauguré en 1972, à une époque où les cultes indiens étaient encore cantonnés à leur espace

d'origine, alors que la montée des élites indiennes ne s'accompagnait ni d'une reconnaissance sociale ni d'un rayonnement culturel. Ainsi que me le disait alors l'un des principaux promoteurs de ce temple : "Ils nous ont fait confiance pour être contre-mâtres dans leurs usines, et pas maintenant à nos fils qui sont médecins, pharmaciens ou professeurs. Pourquoi ?". Le temple s'inscrit dans le droit fil de l'affirmation de ces "fils". Sa consécration fût un événement. Elle eut lieu le dimanche 22 octobre 1972, après une semaine où, chaque soir à partir de 16 heures, des prières et des chants se déroulaient dans le temple. Le Ramayana de Valmiki était interprété en français dans le temple le 14 octobre par la troupe de la Fédération tamoule de la Réunion. Des Mauriciens étaient venus pour l'occasion, encadrant les soirées, et participant aux cérémonies : le Pr Sangeelee exposa la "vie de Narassima Peroumal" et Miss Bharati Ramyead donna une soirée de danses classiques indiennes. C'était la première fois que s'affirmait ainsi une indianité réunionnaise qui sortait de l'héritage des engagés et qui [70] exprimait à partir d'une manifestation religieuse la tradition littéraire et artistique de l'Inde. La venue comme desservant permanent d'un brahmane de Kanchipuram paracheva l'édification d'un lieu fort du nouvel hindouisme.

Allait-on, va-t-on, vers la rupture avec les formes antérieures des cultes ? Même si certains y aspirent, il semble que non. Leur vitalité demeure grande, mais surtout la continuité l'emporte souvent sur la discontinuité. Malgré un certain discours réformateur, les apports extérieurs et les innovations locales consistent plus à introduire une forme de plus de l'hindouisme, qu'à abolir les autres. Celle qui a émergé avec l'ouverture de ce temple, et qui s'est développée depuis, est en harmonie avec l'émergence des nouvelles élites.

les temples de plantation

L'encadrement social rigide de la société de plantation contrôlait l'espace du culte, et empêchait au départ la dispersion des lieux de culte telle qu'elle existe dans le village indien. Il contrôlait aussi le temps car le calendrier des activités religieuses devait se plier aux rythmes du travail sur la canne. Contraintes qui imposèrent d'emblée certains remaniements passés depuis dans la tradition.



Temples de la Réunion.

Voir les photos dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

La structure de ces temples et celle du calendrier des cultes reflètent donc ces contraintes. Les temples concentrent tout ce qui était nécessaire aux diverses activités religieuses collectives. Quelques autres espaces les complètent : des points d'eau "propres", indispensables à l'accomplissement de certains rituels, certains arbres, de petits oratoires où peuvent coexister pratiques chrétiennes et indiennes, et de rares zones sacrées en bord de mer. Tout cela dessine une géographie du sacré indien. Celle-ci n'est d'ailleurs que l'une des composantes d'une topographie [71] générale des espaces sacrés qui, pour la plupart des individus, dépasse l'espace du sacré strictement indien et incorpore des espaces catholiques (églises, lieux de pèlerinage), le cimetière (porteur de plusieurs lieux de sens comme la grand-croix et certaines tombes), et des lieux ambigus comme les nombreux oratoires à Saint-Expédit.



Un temple de la Martinique.

Voir les photos dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

Les temples sont installés sur une aire que leur avait originellement concédée la propriété sucrière. Parfois, depuis, ils ont été transférés sur un terrain acheté par l'association qui gère le temple mais ils occupent encore bien souvent leur emplacement d'origine. Cette aire est divisée en plusieurs zones distinctes ⁸⁷. Le temple, la "chapelle" proprement dite, édifice parfois très modeste, parfois plus riche et fort décoré, comprend une salle, souvent subdivisée en deux ou trois pièces, contenant les autels sur lesquels sont posées les statues des divinités et, devant ces autels, les représentations qui serviront lors des processions ⁸⁸. Aux murs sont accrochées des images religieuses venues de Maurice ou de l'Inde et des peintures sur verre représentant des divinités et exécutées à la Réunion. Ces *padon* (tamoul : *padam*), représentent souvent les divinités les moins haut placées dans la hiérarchie, en particulier les diverses formes de Mini, Mardévirin ou Kartéli, ou encore des personnages hu-

⁸⁷ Christian Barat donne dans *Nargoulan* le relevé précis du plan de certains temples (un temple de plantation, p.164, un temple de guérisseur en évolution vers un temple de société, p.166, un grand temple urbain vishnouiste, p. 170).

⁸⁸ Les statues ne sont pas de simples représentations, mais des lieux habités par la divinité. Elles contiennent en règle générale un saclon, plaque métallique où est gravé le diagramme de la divinité en question, et celle-ci entre définitivement dans la statue lors de la cérémonie qui consiste à lui "ouvrir les yeux" (expression directement calquée sur celle qui est utilisée en Inde cf Hornell, 1943 par ex.). Les pupilles qui n'avaient pas été figurées sur la statue par celui qui l'avait confectionnée sont alors tracées, et cela marque la pénétration divine. Lorsque les statues sont des bronzes importés de l'Inde, ce stade de la cérémonie garde le même nom, Pour plus de détails sur cette importante question, voir Colas, 1989.

mains (joueurs de tambour par exemple). Toutefois, il en existe qui représentent le soleil sur son char, Almal, Kali, Mariamin ou des personnages du Mahabharata. Les salles de la chapelle principale contiennent toujours les divinités suivantes : *Ganesh*, *Mariamin*, *Kalī* (ces deux dernières reçoivent chaque année - l'une en mai, l'autre en juillet-août en général - l'hommage d'une fête importante).

[72]

En avant de cette salle, un espace, couvert ou non, accueille le public et quelques niches contenant d'autres représentations : peintures de *Suryan* ou de *Mardévirin* et surtout des "galets" (*monéstarlon* ou *moléstanon*⁸⁹), homologues des principales statues et qui recevront les offrandes d'huile, de lait et de miel. Leur rôle dans les cultes est essentiel. Ils sont "le pied Bon-Dieu", et c'est devant eux, au pied du dieu que l'on doit s'incliner et brûler du camphre, et non à l'intérieur de la chapelle, sur le coeur du dieu. A l'écart, dans une construction légère ou sous un grand arbre, un autel parfois à peine indiqué, est consacré à des divinités qu'on ne «sert» jamais dans le temple, essentiellement *Minispren*, et parfois *Kartéli* (tamoul, *Kateri*). Une autre niche porte un mât («*pavillon*») ; elle est le lieu du culte de *Nargoulan*, (culte de *Nagur Mira*). Plus loin une aire rectangulaire reçoit une fois par an la marche dans le feu. Les annexes du temple abritent le char cérémoniel ; parfois la salle où sont consommés les repas est "en dur", bien que le plus souvent elle soit édifiée à chaque fête en bambous surmontés de feuilles de manguier et couverte de feuilles de palmier ("salle verte").

De toutes les activités religieuses indiennes de la Réunion, celles qui se déroulent autour des temples de plantation ont été longtemps les plus importantes, celles autour desquelles la vie sociale et familiale se déroulait, celles qui maintenaient la vie culturelle. Bien plus nombreux que les grands temples urbains, insérés profondément dans un monde rural longtemps demeuré stable, ces temples et leurs desservants se sont placés au centre de gravité de l'hindouisme réunionnais, et leur activité la plus spectaculaire et la plus publique, la marche dans le feu, incarne encore pour beaucoup cette religion.

⁸⁹ La pratique est très générale. Au Kerala, "souvent il n'y a pas de temple pour ces déesses (déesses de village), mais seulement une simple pierre brute, avec des panneaux de bois. De tels temples sont connus comme *Stanam* dans le Nord Malabar" Kurup, 1977, p. 20.

*Continuité et contraste
entre les types de temples.*

Il a été nécessaire, dans ce qui précède, de mettre clairement en relief les traits propres aux grands temples et de bien les distinguer des temples de plantation. Nous retrouvons là le contraste qui existe en Inde entre les temples régionaux, généralement urbains, où les divinités supérieures sont les plus présentes, et les temples "de village". Contraste réel, mais que, à la Réunion pas plus qu'en Inde, nous ne devons trop pousser. Ce serait très simplificateur que de réduire chaque temple à lui-même sans tenir compte du fait qu'il s'inscrit en réalité dans un système de temples, qui, comme le système des divinités, procède plus par inclusion et par hiérarchie que par découpage et oppositions. L'observation des rituels, des offrandes, du public, des officiants, des calendriers, montre combien large et souvent imprécise est la lisière entre ces temples. Les divinités des temples de plantation sont plus ou moins présentes auprès des grands temples, ou à leur proximité, comme les divinités les plus démoniaques le sont auprès des temples de plantation. Arborescence hiérarchisée des Dieux, certes, mais aussi des lieux de culte, qui sont tous pleinement temples, même si, comme les dieux, chacun ne montre qu'une image partielle, qu'un étage, de la totalité.

[73]

Les officiants

Les prêtres des grands temples

[Retour à la table des matières](#)

Tournons-nous encore une fois vers l'Inde, pour savoir si ce qu'on y observe peut nous aider à clarifier les faits réunionnais. Les observations sur deux grandes classes de prêtres, selon que leur culte est "transcendantal" ou "pragmatique" sont fort intéressantes à cet égard : "Le complexe transcendantal est pris en charge par des prêtres qui sont des techniciens du rituel, exerçant leur fonction par droit héréditaire. Ils sont le plus souvent, mais pas toujours, membres de l'une des *jatis* brahmanes (...). On attend d'eux qu'ils soient exemplaires de pureté rituelle (...). Les officiants du complexe pragmatique peuvent être des guérisseurs, des donneurs de diagnostic ou des exorcistes ; dans bien des régions ils sont des chamans qui sont possédés par un être surnaturel et à travers lesquels parle l'esprit. Ils peuvent également être des officiants des rites et des responsables des temples aux divinités locales, mais, de façon caractéristique, ces divinités envoient des messages directs aux êtres humains, soit par la possession du chaman, soit par la divination, soit par d'autres moyens(...). Le chaman est habituellement du rang le plus bas dans la hiérarchie des castes." ⁹⁰

Il y a quelques décennies, ce tableau aurait semblé bien étranger à la Réunion, où l'on ne connaissait guère d'autres prêtres indiens que ceux qui gravitaient autour des plantations tout en accomplissant quelques rituels dans les rares grands temples, alors bien moins importants et souvent confiés à des Mauriciens. Mais les choses ont beaucoup changé et de nos jours la Réunion offre globalement une situation parallèle à celle qui vient d'être décrite. Il existe en effet maintenant dans les grands temples urbains des prêtres, le plus souvent des brahmanes, que l'on dénomme localement "swamis". Ils viennent depuis quelques années sur contrat passé avec

⁹⁰ D.G. Mandelbaum, 1966, p. 68.

l'association responsable du temple où ils officieront ⁹¹. Les Indiens du sud ont progressivement supplanté les Mauriciens dans ce rôle. Ils ont plus de prestige, et ils en donnent donc au temple où ils opèrent, et on leur reconnaît une plus grande compétence linguistique et religieuse.

On a vu que la place occupée par ces brahmanes est récente. Lorsqu'ils étaient peu nombreux, les grands temples urbains étaient plus accessibles que maintenant aux prêtres des temples de plantation, qui y accomplissaient quelques cérémonies sans sacrifice animal, dont ils ont été évincés. De plus en plus, une coupure s'affirme entre deux aspects de la religion et deux groupes de spécialistes, et alors que, voilà encore quelques années, les plus anciens des prêtres locaux participaient aux cérémonies (j'ai souvent accompagné Manicon dans ces temples où il m'associait à ses activités religieuses) ; désormais les [74] brahmanes étrangers conduisent seuls bien des cérémonies. Si des Réunionnais les assistent, il s'agit de jeunes qui ont effectué un séjour en Inde et qui vivent une religion toute différente de celle de leurs pères.



⁹¹ L'un des premiers fût Sankara Narayana Iyer, originaire de Nallepilly, engagé au temple de Narasimma Perumal de St-Pierre en 1974 après un long séjour à Maurice.

L'attitude de ce clergé immigré est intéressante à observer. Initialement certains de ceux qui venaient d'arriver ne cachaient pas, du moins en privé, leur surprise, voire leur réprobation, devant les formes de la pratique religieuse réunionnaise ; ils tendaient à se replier sur eux-mêmes et à n'accomplir que les tâches qui leur semblaient les plus acceptables. Les conditions, jugées par eux très confortables, de leurs contrats les retenaient malgré une incontestable difficulté d'adaptation. Ils acceptaient très mal l'intrication des divers niveaux de culte dans des espaces voisins, le comportement des fidèles, leur vêtement uniquement européen, leur ignorance de toute langue de l'Inde et des principaux éléments du calendrier religieux qu'ils étaient chargés de maintenir. Progressivement les choses ont changé, et la distance semble s'être réduite de part et d'autre, d'autant que de nombreux jeunes Réunionnais, en apprenant le tamoul et en s'initiant à des aspects de la religion jusqu'alors à peu près ignorés dans l'île jettent un pont entre les connaissances de ces prêtres et la société qui les environne. Les rituels sont devenus plus complexes, le calendrier cérémoniel a été largement diffusé et des célébrations jusque là presque ignorées ont eu lieu de plus en plus systématiquement. [75] De ce fait, les exigences vis-à-vis de l'attitude du public sont devenues plus grandes, et, bien que prudemment, les prêtres venus de l'Inde ont modifié l'équilibre des cultes.⁹² Alors que les grands temples n'avaient qu'un rôle somme toute limité face aux temples de plantation, ils sont assez vite parvenus, en accord avec la bourgeoisie montante, à prendre la première place.

Il ne semble pas pour le moment que la concurrence aille assez loin pour menacer les activités des prêtres malbars, ceux des temples de plantation, d'autant que ceux-ci ont réagi en assumant à leur tour certains des rôles que les prêtres venus de Maurice ou de l'Inde avaient introduits. Ils s'approprient des cérémonies, des prières, des chants, des instruments de musique, des conduites alimentaires et des choix vestimentaires par lesquels, en réduisant la distance, ils captent une partie du prestige des nouveaux venus. De toute façon ils conservent le monopole des cérémonies hautement chargées en pouvoirs qui culminent toujours avec la marche dans le feu ou avec la fête de Kali.

⁹² Ils diffusent également un enseignement destiné à transformer les connaissances et les pratiques relatives à l'hindouisme. Un recueil de conférences publié à la réunion par un prêtre venu de l'Inde en donne un bon exemple (Ayer Védya et Florence Callandre, 1997).

Quelques prêtres de grands temples reçoivent des demandes de conseils, voire de soins, ou bien ils se rendent dans des maisons pour y lutter contre de mauvaises influences ; ils laissent libre par ailleurs le champ de tout ce qui relève de la pratique traditionnelle des *pusari*. Mais, malgré la réaction locale, peut-être s'agit-il d'un équilibre instable, qu'ils déplaceront un peu plus ultérieurement, comme cela s'est passé dans d'autres pays d'immigration indienne ? C'est du moins ce que l'on peut observer en Guyana ⁹³ ou à Fiji où "par leur monopole de la connaissance rituelle et leur accès réservé aux textes rituels, les brahmanes multiplièrent leurs fonctions pour devenir simultanément des enseignants et des guides spirituels, des prêtres de famille, des prêtres de temples, des spécialistes des rituels, des célébrants des obsèques, des astrologues, des guérisseurs, des exorcistes, et même des praticiens de la magie noire" ⁹⁴ S'il semble en aller de même à Maurice, on n'en est pas là à la Réunion où les *pusari*, nombreux et très suivis, remplissent une partie de ces tâches. Au contraire, c'est la présence de brahmanes qui est contestée, souvent de façon explicite. Certains jeunes Réunionnais, dont l'ascendance n'est pas nécessairement indienne de façon prépondérante, ont acquis un grand prestige par leurs études, par des séjours en Inde, par la fréquentation d'Ashrams. Leur réelle compétence en matière d'hindouisme peut leur valoir une audience supérieure à celle de brahmanes qui demeurent fondamentalement des étrangers.

[76]

Les pusari

On les désigne plus souvent sous le nom de "prêtres malbars", bien que le nom de *pusari* ne soit pas aussi ignoré que certains semblent le penser (aux Antilles, le terme courant est *pousali*). On a choisi d'employer dans ce livre "*pusari*" par souci de contraste avec les autres prêtres. Dans un ouvrage ancien on déjà peut lire "les poutcharis forment une autre classe religieuse ; mais les Brames la dédaignent, et la regardent comme une institution profane ; cette secte est consacrée à des Dieux subalternes, et surtout à la déesse Mariatale, divinité méprisée dans les premières castes" ⁹⁵. En Inde effectivement, "les *Puçari* officient dans des temples qui ne

⁹³ R.T. Smith et C. Jayawardena, 1959.

⁹⁴ P. van der Vier et S. Verrtovec, 1991, p. 157.

⁹⁵ J. Michaud, 1804-1809 p. 309.

sont ni sivaïtes ni vishnouïstes et appartiennent à diverses castes (...) Certains *puçari* doivent montrer qu'ils sont appelés, par une expérience de "possession". Cela signifie que le dieu descend sur l'homme qu'il choisit comme son prêtre ⁹⁶. La réputation des *pusari* est souvent mauvaise chez les prêtres des grands temples. Certains les accusent de maléfices et de sorcellerie, tandis que d'autres leur dénie toute connaissance et tout pouvoir. Le plus souvent, ils opposent leurs pratiques, qui serviraient à faire le mal, ou en tout cas qui répondraient à des besoins immédiats pas toujours très nobles à "la vraie religion" qui est "propre". Contraste très clairement exprimé entre le niveau transcendantal et le domaine pragmatique, et où les *pusari* sont, aux yeux de tous, de ceux qui les désapprouvent comme de ceux qui les suivent, du côté du pragmatique...

Dans une société telle que celle de la Réunion, il existe toujours plusieurs voies d'accès à un rôle, si réservé qu'il semble être : les voies que la société a tracées selon ses règles, et celles que choisissent les individus, éventuellement contre ces règles. Les interstices du social sont suffisamment nombreux et ouverts pour que s'y glissent des initiatives personnelles.

On peut ainsi devenir prêtre indien selon le cheminement prévu par l'ordre social : on appartient à un réseau familial où il y a toujours eu des prêtres, y compris parmi les ancêtres venus de l'Inde. La famille possède quelques livres que ces ancêtres avaient amenés avec eux, et le droit d'accès à un temple de plantation se transmet dans le groupe familial, souvent de l'oncle maternel à son neveu, mais aussi de père en fils, ou même à travers des liens familiaux plus lâches (alliances diverses, parenté éloignée). L'apprentissage se fait par la longue fréquentation des cultes et pratiques, par un enfant dont l'intérêt pour ce domaine est remarqué par le prêtre. Dans de tels cas, être *pusari* marque l'aboutissement d'une démarche qui commence tôt, durant l'adolescence.

Que de fois cependant le reproche est adressé aux "*Grand mounes*", de ne pas transmettre leurs connaissances ! Tout semble se passer comme si la dimension individuelle l'emportait sur la dimension collective, le *pusari* ne cherchant pas systématiquement à transmettre son pouvoir au sein de sa famille. [77] En apparence, la transmission ne procède pas tant de sa volonté ou de son choix, que des efforts d'un

⁹⁶ Diehl, p. 40.

individu de son entourage, et semble-t-il souvent, contre sa volonté. On retrouve là une structure qui a déjà été remarquée ailleurs⁹⁷, et qui empêche l'émergence d'une strate formelle qui monopoliserait ce type de fonctions religieuses. L'accès de métis, voire de créoles, au statut de *pusari* s'inscrit dans cette logique.

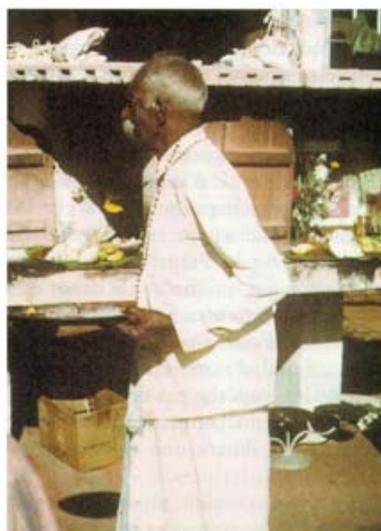
Sans qu'il y ait d'apprentissage explicite, ni d'initiation clairement exprimée, une étape importante est la cérémonie (pas nécessairement le *cavady*) où l'individu se fait "piquer" la langue. Il peut subir l'épreuve explicitement pour faire venir sur lui l'esprit d'un prêtre mort auquel il entend succéder, et la possession qui suit marque le début de son nouveau rôle. Le niveau des connaissances du nouveau *pusari* est à ce moment là fort variable. Certains lisent le tamoul, d'autres sont des "prêtres-laroutine" dont l'apprentissage est demeuré oral, d'autres encore sont considérés comme ignares et peu sérieux. Cela ne les empêche pas de construire autour d'eux un cercle de fidèles, telle cette femme malbar mariée à un créole du Port, qui, possédée par un esprit, resta muette durant une année puis ouvrit une chapelle où elle soigna les enfants.

Cela nous conduit imperceptiblement des *pusari* les plus proches de ceux qui ont créé les cultes des temples de plantation au halo de guérisseurs qui se coulent dans les formes indiennes des cultes et des temples. Hors de leur cercle propre, on les considère comme malhonnêtes, comme incompetents, sans toutefois leur dénier un rapport privilégié avec le surnaturel. Mais leur profil est évolutif. Il peuvent changer de statut par l'acquisition de techniques, l'apprentissage de rites et de prières, et surtout par l'initiative de conduire un jour une marche dans le feu, activité qui marque leur entrée dans un cercle plus étroit, où même celui qui n'a pas de connaissances savantes démontre l'authenticité de ses actes.

Les modes d'exercice des activités de *pusari* sont variables, et la plupart des *pusari* en combinent plusieurs, tout en vivant rarement de façon exclusive de leur rôle religieux (avec la hausse du niveau de vie à la Réunion, cela semble changer, les activités deviennent plus nombreuses et mieux rémunérées). Certains de ces prêtres

⁹⁷ "Le fait que les chamans ne se soient pas constitués en une élite puissante est peut-être en partie attribuable à l'ouverture de leur profession. N'étant ni héréditaire, ni liée à une caste, elle est hautement compétitive" (G.D. Berreman, 1972, p. 135).

sont chargés d'un temple de plantation, sous contrat de l'association qui gère le temple. Celle-ci exige d'eux certaines qualités, parfois difficilement respectées : ne pas boire, mener une vie "propre", et tel prêtre qui, après avoir quitté sa femme, s'est mis en concubinage a vu son contrat annulé tandis que tel autre, trop porté sur le rhum, a cessé d'en prendre à la suite des remarques qu'il a subies. D'autres n'ont avec ces sociétés que des liens temporaires, et ils ne viennent à leurs temples que pour quelques cérémonies. Les plus réputés conduisent ainsi un nombre parfois élevé de [78] marches dans le feu chaque année en officiant successivement dans plusieurs temples. Presque tous ont également une activité privée. Elle consiste au moins à préparer des amulettes ("garanties", "garde-corps"), à pratiquer la divination et un peu d'astrologie. Ils le font parfois dans une pièce de leur demeure, réservée à cet effet, mais leur évolution la plus courante est de construire à proximité de celle-ci un petit temple, dont ils sont les maîtres. Ils reçoivent là les malades, ils offrent des "services", ils entrent en possession et ils jouent un rôle de médiateurs. Leurs aspirations peuvent les conduire au delà, jusqu'à faire de leur "chapelle" personnelle un lieu public de culte, que consacre alors la création d'une société. Peu à peu, ce qui n'était que l'initiative d'un individu s'incorpore progressivement au patrimoine collectif. Des voyages en Inde, l'apprentissage du tamoul, l'initiation aux instruments de musique indiens classiques rehaussent leur statut et peuvent leur faire obtenir un rôle dans les cultes des grands temples.



Pierre Manicon Mounichy en train d'officier.

**Pierre Manicon Mounichy
en train d'officier.**

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)



Le *sati*, à la Réunion.

Le *sati*, à La Réunion.

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

Les fonctions du *pusari* sont donc multiples, et la frontière avec les prêtres des grands temples est indécise, fluctuant selon les individus, selon aussi les étapes de leur vie puisqu'on peut commencer comme "devineur" et finir comme prêtre respecté. A la Réunion, il n'existe guère de spécialistes qui ne se consacraient qu'à l'une des activités que, dans la pratique, le *pusari* concentre sur sa personne : il est à la fois astrologue, devin, exorciste, fabricant d'amulettes, et médiateur dans les relations avec les divinités, [79] quelque soit leur niveau. Cette combinaison est inhérente à son statut, et on la retrouve dans d'autres pays, que ce soit aux Antilles, à Maurice, en Guyana ou à Sri Lanka. ⁹⁸

⁹⁸ Paul WIRTZ, pp 14-18.

Les autres fonctions religieuses.

Il existe cependant quelques individus qui exercent une activité spécialisée, et l'on a recours à eux lorsque les circonstances l'exigent. Ces spécialistes collaborent directement avec le prêtre lors des cérémonies ; ce sont le sacrificateur, le *maalali* et les musiciens. Le rôle des musiciens est actuellement l'un des points d'impact mais aussi l'un des relais privilégiés du changement.

D'autre part, certaines cérémonies nécessitent l'intervention de participants ayant un lien de parenté spécifique avec une personne qui est au centre de la cérémonie.

Le sacrificateur.

De temple en temple, de cérémonie en cérémonie, on revoit quelques individus, toujours les mêmes, qui jouent ce rôle. Il s'agit plus d'une fonction technique que d'un rôle religieux, mais le sacrificateur subit des contraintes non négligeables. Il est soumis aux règles de pureté préalables à sa participation active aux cultes, si bien que ceux qui sont souvent de service doivent, tout au long de l'année, suivre un ensemble de "carêmes" plus considérable que quiconque et ils vivent ces privations comme une offrande personnelle.



Battre le *tapou* à la Martinique.

Battre le *tapou* à la Martinique.

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

Battre le *tapou* à la Réunion.

Battre le *tapou* à la Martinique.

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

[80]

Ils connaissent parfaitement la technique de décapitation par un seul coup de sabre. Or on sait combien le succès de cet acte est important, puisqu'il signifie l'acceptation de l'offrande par la divinité. Personnage accessoire mais à la fonction importante, le sacrificateur n'est ni un prêtre, ni un futur prêtre. C'est sans doute dans ce rôle que l'on compte le plus de participants au culte qui n'aient pas d'ancêtres indiens, en particulier aux Antilles. Certains accomplissent cette tâche comme une "promesse", pendant un certain nombre d'année.

Le maalali

Un *pusari* qui soigne des malades a toujours besoin pour ses activités de la consultation d'un esprit qui puisse s'exprimer. Or certains prêtres ne sont pas possédés eux-mêmes. Ils appellent l'esprit (ils "crient l'esprit") pour qu'il descende sur un aide, le *maalali*, dont la fonction évoque celle du *kodangi* décrit par Dumont (1957) et le *marulali* mentionné par Diehl (p.221) comme un danseur possédé. Son rôle est uniquement de recevoir cet esprit et de lui prêter son corps et sa voix pour qu'il s'exprime devant le *pusari*, en particulier dans le cas, assez rare à la Réunion, où le *pusari* n'a jamais "pu" être possédé. J'ai assisté à plusieurs reprises aux consultations

d'un prêtre-guérisseur qui appelait l'esprit sur un homme plus âgé que lui, acteur indispensable des activités où la possession était requise ⁹⁹. Celui-ci semblait être le dernier représentant d'une lignée de *maalali*, mais son témoignage à ce sujet était confus. Comme le prêtre, le *maalali* doit avoir suivi un "carême" préalablement à toute activité rituelle. Mais l'esprit qui vient n'est ni appelé, ni choisi par lui. Il n'est que l'instrument, l'intermédiaire passif entre le prêtre et l'esprit.

On ne doit pas confondre le *maalali* avec le *vatialou*, interprète du prêtre, inconnu à la Réunion, mais présent dans toutes les cérémonies aux Antilles.

Les musiciens

Plusieurs types de musique se jouent lors des cérémonies religieuses indiennes de la Réunion, musiques que l'on peut globalement diviser en musique des temples de plantation, et musique des grands temples urbains. Elles diffèrent par leurs instruments et leurs fonctions dans la cérémonie mais aussi par le message social qu'elles représentent pour ceux qui en jouent comme pour ceux qui les attachent à leurs cérémonies, qu'il s'agisse des membres des associations responsables des temples, des prêtres. Il n'est pas nécessaire de reprendre ici l'inventaire descriptif très complet des instruments que présente Christian Barat (1989, pp. 416-426), mais surtout de situer l'usage religieux et social de ces musiques, et les changements qui affectent cet usage.

La musique des temples de plantation est essentiellement celle des tambours : le *tapou*, dit aussi "tambour *malbar*", tambour sur cadre circulaire, à une membrane, le *morlon*, tambour cylindrique à double membrane, parfois le *sati*, tambour sur timbale à une membrane ; dans des usages spécifiques (appel de la divinité avant la possession, le prêtre bat l'*ulké*, tambour en forme de [81]sablier à double membrane et boules fouettantes. Sauf ce dernier qui est un attribut du prêtre, les tambours sont utilisés par de petites équipes, généralement stables, formées d'un nombre impair de musiciens (cinq le plus souvent). Quelques familles de batteurs de tambour sont fameuses dans l'île. On dit souvent que ce tambour est une spécialité de "bande Parrien", parce qu'il y a "des "nations" qui battent bien. C'est leur race qui fait ça" (informateur : M.V., Villèle). Le fait que ce rôle appartenait aux intouchables Paraiyars

⁹⁹ Pour une description détaillée de cette activité voir Benoist (1993, p. 98-103).

("les batteurs de tambour") est loin d'être oublié. Certaines familles de batteurs de tambour revendiquent d'ailleurs fièrement cette origine qui assure leur légitimité face à des batteurs sans inscription ancestrale précise, souvent métis de Cafres ou de Malgaches.

Le tambour malbar a une place fondamentale dans les cultes rendus aux divinités des temples de plantation. Il n'est pas un simple accompagnement, ni une dévotion individuelle ou collective. Il a le rôle d'une communication avec les divinités ; il les appelle, il signale leur arrivée, il découpe le temps en des phases qui mettent tel ou tel dieu en scène, comme se ferait l'entrée de personnages successifs dans un théâtre. Aussi chaque divinité a-t-elle son rythme propre ("son couplet"). Les marches dans le feu et les fêtes de Kali ou de Malièmin sont accompagnées d'un ensemble homogène de ces membranophones. Les rythmes cycliques, faits de la répétition des cellules rythmiques, signent l'aspect fonctionnel de cette musique : avant tout, appeler les dieux, mais aussi marquer les temps de la cérémonie.

Ces rythmes ne franchissent pas les frontières des cultes auxquels ils s'identifient profondément. Jamais ils ne se sont insinués dans la musique profane ¹⁰⁰, en raison même de leur pouvoir intrinsèque, car on ne peut les dissocier du divin, qui les connaît et reconnaît leur appel. Jamais non plus ils ne sont utilisés hors des seuls lieux de culte auxquels ils sont destinés, ce qui souligne encore plus la charge sacrée dont ils sont investis. Mais, même parmi les cultes anciennement présents à la Réunion, ils n'occupent qu'un espace précis, celui des cérémonies où les divinités se manifestent directement, et reçoivent promesses et demandes. C'est ainsi, par exemple, que cette musique ne pénètre pas dans le kovil Peroumal, petit temple de Vishnou, fort ancien, de Saline-les-Hauts. La coupure tient au lien indissoluble de la forme de la musique, avec l'identité des Dieux certes, mais aussi avec la nature de la relation qu'elle médiatise entre eux et les fidèles.

L'évolution actuelle, qui présente comme inférieur l'héritage religieux villageois, marque cette musique d'un signe négatif, et on tolère mal qu'elle accède à d'autres cultes. Lorsque les groupes de batteurs de tambour viennent au grand temple pendant la fête de Mourougan, ils n'apportent ni leur *tambour malbar* ni le *sati*. Seuls

¹⁰⁰ Certains groupes de *maloya* ont intégré récemment *tablas* et cithares, et plus récemment *tambour malbar*, dans un souci musical riche en symbolisme d'unité culturelle.

des instruments moins identifiés aux cultes sacrificiels, comme le *morlon* ou des instruments à vent (*narslon*) sont alors acceptables.

[82]

Mais le projet de faire accéder l'hindouisme réunionnais aux niveaux jugés supérieurs de l'hindouisme tamoul tend à circonscrire de plus en plus l'espace de ces musiques et à en introduire d'autres dans les grands temples.

La musique des grands temples urbains a reçu depuis un peu plus de vingt ans les influences de Maurice et de l'Inde, et elle s'est "indianisée" dans le même mouvement que les cultes eux-mêmes, les deux phénomènes étant étroitement liés. Ce sont souvent les mêmes associations, où prédominent des jeunes gens ayant suivi une instruction secondaire, qui mettent sur pied un enseignement du tamoul et le développement du chant et de la musique de l'Inde. On se réunit dans le temple, on apprend à jouer de l'harmonium et des tablas, qui accompagnent désormais les cultes végétariens aux grandes divinités. ¹⁰¹

La fonction religieuse de cette musique est différente de celle des tambours malbar. Son rapport aux divinités n'est pas conçu comme un message direct et stéréotypé. Les musiciens ou les chanteurs accomplissent d'abord un acte dévotionnel, qui accompagne une cérémonie, dont ils suivent certes les phases, mais sans y intervenir aussi directement et de façon aussi contraignante que dans les cultes des temples de plantation. On n'appelle pas les Dieux, on les honore. Ce nouveau rapport entre la musique et les dieux est en harmonie avec la dimension transcendante des cultes qui est placée en général au premier plan dans ces temples : même si on juge que le Dieu est présent, il n'est pas là comme un partenaire et on n'attend pas de dialogue direct avec lui, ni par la possession du prêtre, ni par la musique. La musique n'a pas à être codifiée pour une communication ; elle est un hommage et un accompagnement. De ce fait, elle se diversifie beaucoup par rapport à ce qui se fait dans les autres cultes. Ainsi, lors de la fête du Cavadee peut-on entendre la musique de la procession (*narslon*, *morlon*, *talam*) accompagnée de chants (totalement absents dans

¹⁰¹ Le disque compact "Musiques de l'Inde en pays créoles" (M. Desroches et J. Benoist, UMMUS 202, 65'16, Montréal, 1991) rassemble diverses musiques enregistrées à la Réunion, à la Martinique et à Maurice et compare leur rôle dans les activités religieuses.

les cultes de plantation sauf de la part du prêtre), puis les divers accompagnements musicaux des cérémonies qui se déroulent ensuite dans le temple : jeux des tambours (*tablas*, *mridangam* et *talam*) de l'harmonium, des chants de dévotion (*bhajans*), des chants classiques de l'Inde du Sud et des chants à tonalité plus folklorique entonnés par des jeunes.

Autre musique, autre fonction, et finalement changement de statut. Des groupes de jeunes gens se forment autour des temples et apprennent à jouer de nouveaux instruments, comme le *mridangam*, ou l'harmonium et à interpréter un nouveau répertoire vocal d'origine classique, ainsi que des chants destinés à accompagner les cérémonies. Ils s'identifient à une élite cultivée, capable d'apprendre et de restituer les éléments les plus élevés de la culture de l'Inde, en se rapprochant des prêtres brahmanes qui chantent en sanscrit et interprètent des *bhajan* où passent tous les échos de l'Inde. Leurs chants, bien [83] que leurs paroles soient inspirées par la liturgie hindoue, accueillent parfois dans leur rythme et leur mélodie des échos de la musique créole, et il sera intéressant de suivre leur évolution, voire leur participation aux convergences musicales de la créolité. La musique de l'Inde fait aussi l'objet de concerts donnés par des Indiens ou par des Mauriciens de passage, sans lien direct avec une activité religieuse, mais souvent à l'occasion d'un événement qui souligne un lien avec l'Inde, comme par exemple l'inauguration d'un des nombreux lieux portant le nom du Mahatma Gandhi.

Un intéressant choc en retour est la pénétration progressive des musiques d'inspiration classique dans les temples de plantation. Sans être intégrées directement aux cérémonies ni se substituer aux rythmes d'appel traditionnels, elles viennent meubler certains temps des cérémonies, et surtout contribuer à la mobilité ascendante des temples "inférieurs". Parmi les instruments, l'harmonium, comme en Inde, tend à occuper le terrain des instruments plus traditionnels mais d'emploi plus difficile demeurant rares. Il a valeur d'emblème pour le nouvel hindouisme. Certains prêtres des temples de plantation ne s'y trompent pas. La présence de l'harmonium signifie le passage à un nouvel univers, à une "nouvelle prière" qui affirme que tous les temples sont de la même essence, puisqu'ils peuvent muter en montant d'un niveau à l'autre : l'usage de l'harmonium, instrument "végétarien", est l'un des signes de cette promotion.

Le barbier

Il n'existe pas à la Réunion de trace apparente d'une caste de barbiers. Toutefois, certains individus, en relation avec un prêtre donné, accomplissent le rasage de la tête du fils du mort lors du *karmadi*, et tiennent lors de cette cérémonie le rôle du barbier. Là encore, les mémoires ne sont pas en mesure de rattacher cette fonction à une lignée particulière, et on présente cette tâche comme le résultat d'une promesse personnelle.

Le rasage de la tête d'un enfant peut être accompli par un prêtre, soit en raison de l'âge de l'enfant, soit dans le cadre d'une pratique bien plus générale à la Réunion, qui consiste à raser la tête aux enfants que marque un agglomérat de cheveux collés entre eux (cheveux maillés). Cette pratique, très générale, qui fait aussi écho à une tradition malgache, interfère souvent avec le rituel indien du rasage des cheveux des jeunes enfants, d'autant plus que l'on attribue le maillage des cheveux à un esprit qui peut être indien ¹⁰².

La parenté dans les cultes domestiques et privés

Le frère de la mère

Il est très couramment désigné sous le nom de *marmim* (tamoul : *mamaM*). Le seul fait que ce terme de parenté et d'adresse tamoul soit l'un des rares à avoir persisté dans le langage quotidien et à être connu de chacun indique [84] qu'il correspond à la réalité d'un statut fonctionnel que l'on perçoit comme une évidence et qu'il faut nommer. Il en va de même d'un autre terme d'emploi courant qui lui aussi n'a pas son équivalent en français et qui souligne le rôle social des rapports entre aînés et cadets, *tambi* (créole et tamoul), le frère cadet.

Dans les activités religieuses, l'oncle maternel intervient essentiellement dans deux cas :

¹⁰² Cf. J. Benoist (1993 pp 107-113) pour la description de cette activité par un prêtre indien et F. Champion (1993) pour ses relations avec les traditions malgaches.

- il a une fonction indispensable lors de la cérémonie familiale destinée à un enfant né avec un circulaire du cordon (*padna*), car elle est destinée aux enfants de sa soeur.
- il participe au côté du fils du mort à toute la cérémonie du *karmadi*, et joue divers rôles dans la période de deuil.

Nous verrons plus en détail ces rôles lors de la présentation de ces cérémonies.

Le père

Le père de la famille est l'officiant et le sacrificateur des cultes familiaux, pratiqués en général une fois par an à proximité de la maison. C'est lui qui joue le rôle qu'a le prêtre dans les cérémonies publiques : il dépose les offrandes, dit les prières, sacrifie l'animal (un coq en général).

La mère

La mère a un rôle irremplaçable dans la cérémonie à Kartéli Pétiaye, en synergie avec son frère.

les enfants du mort.

Lors des funérailles, lors de la cérémonie qui les suit (*Karmadi*) et dans la cérémonie annuelle pour un mort, le *samblani*, le fils aîné du mort, ou le fils cadet de la morte, jouent un rôle indispensable. Même si les garçons ont un rôle privilégié, les filles ne sont pas incapables de tenir leur place.

L'univers végétal

[Retour à la table des matières](#)

Les observateurs des cultes indiens de la Réunion, de Maurice et des Antilles ont généralement sous-estimé l'importance de la présence du végétal. Il ne s'agit nullement là des plantes médicinales, mais bien de certaines plantes qui entretiennent des relations très particulières avec les divinités. Car les Dieux de l'Inde sont associés à des plantes, à des fleurs, à des arbres et l'héritage indien dans les îles a retenu une part notable de ces liens entre le sacré et le végétal. Soulignons notamment que les plantes sont plus ou moins explicitement traitées comme des personnes, avec

lesquelles on peut communiquer, et qui ont de ce fait des personnalités et des attributs propres. Elles répondent aux sollicitations des hommes. Si une pousse ne prend pas, on lui demande de prendre, et on plante celle qui la remplacera en offrant quelques pièces de monnaie à ses pieds.

[85]

On ne s'appesantira pas ici sur ce sujet qui mériterait à lui seul une enquête approfondie, et la liste qui suit est volontairement limitée : on ne traitera que de faits réunionnais les plus courants. Il semble cependant que la mémoire à ce sujet s'estompe, et que le sens de l'usage, et même le nom, de certaines plantes ne soient connus que de quelques spécialistes. D'autres plantes par contre (margosier, oeillet d'Inde par exemple) sont connues de tous. Cette brève revue s'appuiera sur deux types de documents : le relevé des arbres placés autour de certains temples et des végétaux utilisés dans certaines phases des cérémonies ; les propos de deux prêtres, Manicon et Canou.

La présentation suivra pour chaque plante l'ordre suivant : le nom qui m'a été donné spontanément, qu'il soit d'origine tamoule, créole ou française, l'identification botanique de l'espèce, quand cela a été possible, le nom tamoul et éventuellement le nom créole. Suivent quelques indications sur l'usage religieux de la plante à la Réunion ; dans le souci de rattacher ces données aux sources indiennes, on a placé diverses précisions en note. Lorsqu'une plante ne m'a été montrée ou mentionnée que par un seul informateur, en fait l'un des deux prêtres indiens indiqués plus haut, j'ai placé entre parenthèse la mention (Inf.), ce qui réserve la possibilité qu'il s'agisse d'une connaissance restreinte à quelques individus seulement. Les autres végétaux relèvent d'un savoir largement partagé.

Il est toutefois une remarque essentielle à faire à propos des plantes, c'est la continuité avec les traditions les plus anciennes de l'Inde. S'il est un domaine qui montre l'unité profonde de l'hindouisme par delà ses diverses fragmentations et ses divers niveaux, c'est la relation à l'univers végétal. Et lorsqu'un modeste *pusari* de l'océan Indien confectionne un moulage évocateur de Ganesh en le surmontant d'une tige de telpé ou qu'il place à son doigt un anneau confectionné avec la même herbe, c'est une tradition védique qui est vivante sous nos yeux.

Arbres

Alamaram *Ficus bengalensis* (tam. *Alamaram*; créole *Affouche*), est important dans la flore sacrée hindoue, et associé à Siva qui enseigne la sagesse à son pied. C'est le banian, très commun auprès des temples de la Réunion et de Maurice. On y fait les sacrifices à Mini, qui y réside, à proximité du temple. S'il n'y a pas de banian on peut se contenter d'un manguier ou d'un "lilas". ¹⁰³

Arcemaram *Ficus religiosa* (tam. : *Arasamaram*), littéralement l'arbre royal, le "bois-roi" associé avant tout à Vishnou. Il est sans doute le végétal le plus fondamentalement associé au divin, et il a gardé ce caractère à la Réunion. Cette association est fort ancienne ¹⁰⁴ et répandue à travers tout l'espace hindouisé. On le confond parfois avec le ficus précédent.

[86]

Si l'on a fait une faute, on peut être pardonné en priant sous cet arbre. Le mieux en ce cas est de venir le jour de la nouvelle lune, si ce jour est un lundi. On doit faire 108 tours de l'arbre en déposant une offrande (un fruit ou une petite pièce de monnaie) à chaque tour.

Atimaram (inf.) *Ficus racemosa*, dont le bois est utilisé en offrande et jeté dans le feu sacré, lors du *yagon*.

Cocotier *Coco nucifera* (tam : *tennai, tenkai*; créole : *koko*). La noix verte surtout, mais aussi, dans certains usages, sèche, est indispensable à la plupart des cérémonies, publiques et privées. Certains distinguent un "coco malbar" et un "coco malgache", ce dernier, pas assez "fort", ne pouvant pas servir aux cultes malbar. L'eau de coco est la pureté même : elle n'a pas touché la terre et attrapé toutes sortes de mauvaises choses ; elle vient droit de Dieu. Quand le coco se dessèche sur l'arbre, c'est que la lune l'a bu, parce qu'elle ne boit que ce qui est pur.

¹⁰³ "parfois l'arbre est associé avec certains dieux ou certains démons. On croit qu'ils se perchent sur ses branches" (Chaudhuri et Pal, 1981, p. 61).

¹⁰⁴ Une feuille de cet arbre figure sur un sceau d'Harappa et l'arbre est signalé par Pline.

Ilpé (inf.) *Bassia longifolia* (tam. *illupe*)¹⁰⁵. Fleur à offrir à Vinaryegel

Margosier, *Melia azedirachta* (tam : *vépélé*, créole : *lila* ou *margozié*). Ses branches et ses feuilles sont d'un usage indispensable pour toute offrande à Mariamin et pour la marche sur le feu. Ses feuilles, comme les feuilles de mangue se placent en guirlande au dessus des fenêtres, à titre de protection, sans qu'il semble qu'on leur attribue à la réunion la valeur médicinale qu'elles ont en Inde.

Manguier. *Mangifera indica* (tam. *maa*; créole : *mang*) Les feuilles placées en guirlande en haut des portes font barrage aux mauvaises influences à l'entrée des chapelles et des maisons. C'est avec udes feuilles de mangue, ou une petite branche feuillue, que le prêtre asperge les fidèles dans certaines cérémonies religieuses.

Mourongue *Moringa oleifera*; syn. *Moringa pterygosperma* (tam : *moringa*, *monaga*) Ses feuilles sont associées à diverses cérémonies familiales (poule noire, et repas funéraire) où elles doivent être consommées. Elles ont divers usages médicaux.

Nelica (inf.) *Phyllanthus emblica* (tam : *nelli*) bois offert au feu lors du *yagon*.

Pak *Areca catechu* (tam : *pakku*). C'est la noix de cet arbre qui est mâchée en Inde dans une feuille de bétel, et qui, à la Réunion, est déposée sur une feuille de cette plante dans les offrandes, bien que l'usage de la chique de bétel semble avoir disparu.

Tombé, *Leucas lavandulæfolia* ou *Leucas aspera*. Cultivé près de temples (Saint-Paul par exemple). Nécessaire aux cultes en particulier offert au feu.

[87]

Vani (inf.) Associé à Ganesh. Les esprits viennent sur lui. On fait s'asseoir les malades sous cet arbre au moment où le prêtre guérisseur prononce des prières pour eux.

Vilvom (inf.) *Aegle marmelos* (tam : *vilva*). C'est le *bilba* que la tradition sanskrite considère comme l'arbre le plus sacré. Pour Vishnou et surtout pour Siva. Rare à la Réunion où il a été planté à proximité de quelques temples. Ses groupements de trois feuilles représentent en Inde le trident de Siva et sont offerts lors de la fête de Shivaratri et des puja de Durga¹⁰⁶.

¹⁰⁵ mentionné par Dumont, 1967, p. 46.

¹⁰⁶ S.M. Gupta, 1971, p. 21, ainsi que Chaudhuri et Pal, 1981.

Quelques pieds d'arbres très âgés, et parmi les moins courants, se trouvent à l'arrière (dans la "cour") du temple de Siva Soupramanien de Saint-Paul (Atimaram, Nelica, Ilpé)

Plantes herbacés, arbustes et arbrisseaux

Banancier *Musa paradisiaca* (créole : *fig*) La plante a de multiples usages au sein des cultes, ou dans la préparation de l'environnement des cérémonies. Toutes ses parties (tronc, feuilles, fruits) ont un rôle dans les activités religieuses. Comme en Inde ¹⁰⁷ il est courant à la Réunion et à Maurice de disposer deux plants entiers de part et d'autre de l'accès principal de lieux où se déroule une cérémonie. La prise du repas sur une feuille de bananier (*fey fig*), d'un usage profane courant en Inde, est devenue à la Réunion le symbole du repas sacré, que ce soit au temple ou lors de cultes familiaux. L'offrande de bananes est générale dans les cérémonies de tous ordres, et le fruit sert aussi de support aux bâtonnets d'encens que l'on met à consumer devant les divinités et également lors de cérémonies magiques (exorcismes, kalpou etc...).

Bétel. *Piper betel*. Indispensable au culte. On dépose sur sa feuille le "pak" lors de la préparation d'une cérémonie, et souvent le camphre enflammé. On peut, si l'on en manque se servir de "betel marron" (*Piper sp.*). Il est exceptionnel qu'on en consomme sous forme de chique.

Oeillet d'Inde (*Mariepou*) On utilise seulement les fleurs de plantes dont le "bois" est rouge. Celles dont le "bois" est vert ne sont pas assez "fortes". Après avoir été offertes à la chapelle, elles peuvent être utilisées comme *tisane-bon-dieu*, aux multiples indications thérapeutiques.

Riz *Oriza sativa*. Ce fondement de la nourriture quotidienne est aussi celui de la nourriture des Dieux. Soit blanc cuit à l'eau, soit sous la forme de diverses préparations (dont le anji), il est un élément végétal omniprésent et une offrande indispensable durant toute cérémonie, aussi bien pour les Dieux que pour les morts ou les mauvais esprits.

¹⁰⁷ cf. S.K. Jain, 1981.

Telpé Graminée Ce chiendent semble jouer à la Réunion tous les rôles de l'herbe *darba* de Dubois ¹⁰⁸, le *Poa Cynasuroides*, ou le *Cynodon dactylon*. C'est le *Durva* ou *Dharba* sanscrit d'usage très répandu dans toute l'Inde et que mentionnent déjà le Rigveda et l'Atharveda. Gupta souligne que nombre de graminées sont désignées sous le même nom de *Durva* que le *Poa cynasuroides* associé aux mythes. La plante entière est hautement sacrée car "Brahama réside dans sa racine, Vishnu dans son corps et Shiva à la pointe de ses feuilles" ¹⁰⁹

Une espèce est nécessaire à la Réunion pour le culte à Ganesh dont cette plante est l'herbe préférée. Il s'agit sans doute de l'*Eleusine indica*. D'une façon générale, l'usage de cette graminée est très fréquent dans les cultes de l'île. En voici quelques uns : quelques brins de chiendent sont placés au sommet du *pouler* (petite effigie modelée) de Ganesh que l'on prépare et honore dans chaque cérémonie qui se déroule dans une maison privée ; plusieurs brins sont tressés en étoile à cinq branches et posés sur le sol, là où doit être déposé un "*koumbor*" ; un anneau de chiendent est fait par le prêtre, qui le place à un doigt lors de cérémonies ¹¹⁰. Les cendres de telpé sont recueillies après la sacrifice du feu et le prêtre les dépose sur le front des fidèles.

Tolsi (*Ocimum canum*) *Tulsi*. Bien que connu, il ne joue pas le rôle prépondérant qu'il a dans bien des parties de l'Inde, en particulier dans les hautes castes. Remarquons que sa place est plus importante à Maurice, où on l'entretient auprès de bien des maisons hindoues ; chez certains groupes musulmans d'origine indienne, il a une valeur sacrée qui lui vaut d'être placé sur les tombes.

Turmeric (*Curcuma longa* cr. *safran*). D'usage extrêmement général en Inde, la poudre jaune issue des racines du curcuma l'est aussi à la Réunion, non seulement en cuisine, mais aussi lors des cérémonies. On sait en effet combien le jaune est une couleur sainte, et le turmeric est en quelque sorte la concentration maximale du jau-

¹⁰⁸ Dubois, (1825) expose p.450-451 les vertus de cette herbe "regardée comme une partie de Vichnou lui-même" et son usage omniprésent dans les cérémonies.

¹⁰⁹ S.K. Jain, 1981.

¹¹⁰ On relève par exemple dans Gupta, 1971 (p.90) : "un *pavitram* ou une amulette faite de 3,5,7 brins de *Durva ghas* tressés ensemble en forme d'anneau est porté par les Brahmanes pour écarter les mauvais esprits et les démons".

ne. Il teinte toute eau utilisée dans les cultes, comme celle dont on asperge les animaux destinés au sacrifice.

Zamal (*Cannabis indica*) certains en mettaient devant Mardévirin. Il est fumé par certains Mini et leurs représentations peintes le montrent. Il arrive que certains *pusari*, possédés par ces Mini fument un "ciga", censé en contenir.

Les végétaux sont étroitement connectés au feu. On ne peut allumer et entretenir le feu destiné aux cultes qu'avec certains bois, surtout le manguier ; lors des prières à Akkini, on jette dans le feu neuf sortes de graines : gram, elou, entac, lentilles, cordomeï, ouloundou, nélou (riz en coque ou riz au safran), zambrovate (*Cajanus indicus*), patié poirou (gram vert, zamberic vert).

[89]

Les Saclons.

[Retour à la table des matières](#)

Saclon est, à la Réunion, le nom créole du *cakkaram* tamoul, par un glissement phonétique qui suit une direction assez générale dans le passage du tamoul au créole. Il s'agit des yantras, dont l'usage est répandu dans toute l'Inde hindoue. Le terme désigne d'abord un dessin, qui porte parfois des lettres ou des syllabes en tamoul. Ces dernières, qui disent, ou au moins évoquent, le nom d'une divinité sont importantes pour que celle-ci "germe" lorsque le *saclon* est installé. Le *saclon* peut aussi comporter une formule sacrée, un OM ou un texte plus complexe en caractères tamouls, qui fait corps avec le diagramme. A la Réunion toutefois, la plupart des saclons ne comportent pas de texte ni de lettres.

Saclon désigne aussi la plaque de métal sur laquelle les signes peuvent être gravés. Il s'agit en général d'une plaque de cuivre mince. Les figures utilisées dans l'île sont très diverses, mais on les communique peu, car chacun pense détenir avec elles une puissance et un secret. La connaissance des *saclons* d'un certain nombre de *pusari* m'a permis de noter des variations assez considérables, ce qui tient sans doute à ce caractère caché et à la perte de référence aux ouvrages les représentant. Il semble en aller de la même façon dans d'autres groupes indiens de l'émigration,

comme chez les Tamouls de Sri Lanka : "Le nombre de mantra et de yantra est légion. Chaque prêtre connaît et utilise d'autres formules que celles de ses collègues et compétiteurs et chacun d'eux est bien entendu tout à fait certain de l'efficacité unique de son propre rituel" ¹¹¹. Ces diagrammes symboliques, détenteurs de pouvoir et capables de contraindre les Dieux à venir sont en fait parmi les éléments les plus indispensables mais les moins apparents des rituels réunionnais. Car si ces figures, le plus souvent géométriques, représentent les Dieux, il ne s'agit pas d'une simple écriture : elles sont l'essence de ces Dieux, leur présence elle-même.

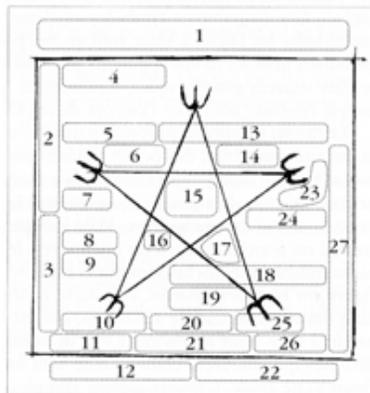
Le dessin comprend plusieurs parties : un schéma général se rapportant à la divinité concernée, des points figurant ses "yeux", et des tridents (créole *soulon*, tamoul *culam*) représentant les "travailleurs", c'est à dire les forces actives. Le triangle équilatéral est souvent la matrice de base, en particulier pour le saclon des *goulou-deïvon*. Mâle lorsque son sommet est tourné vers le haut, il est femelle lorsqu'il est orienté vers le bas. Des tridents, aux sommets ou au milieu des côtés lui donnent sa capacité d'agir. C'est aussi ce triangle qui figure sur bien des *garanties*. Une autre configuration fréquente est l'étoile à cinq branches. Rattachée à Krishna, elle est indispensable sur les *saclons* qui aident à faire venir les divinités lors de la marche dans le feu. Les noms des divinités qui entourent cette marche sont en général écrits sur la plaque où figure cette étoile. Certains saclons complexes combinent les signes de plusieurs divinités. Lors de cérémonies, le prêtre trace du doigt dans la cendre le saclon du dieu qu'il prie ou de l'esprit qu'il appelle. Là encore, la Réunion des [93] *pusari* reste très proche de l'Inde où les yantras sont "la base inévitable de toute tentative de représentation symbolique, de toute forme sacrée, de toute image d'un dieu, de toute architecture religieuse, des autels, des temples et des gestes rituels. Ils sont utilisés dans toutes les formes de culte, la divinité étant invoquée en traçant son diagramme et en prononçant sa formule-mentale" ¹¹²

¹¹¹ Wirz, 1954, p. 208.

¹¹² Danielou, 1960, p. 524.

[90]

Série de saclons employés à la Réunion dans diverses circonstances (cultes familiaux, actes de soin, confection de « garanties », opérations magiques). Ils viennent de sources diverses que la déontologie interdit d'identifier ici avec plus de précisions : guérisseurs, pusari, « devineurs », etc. Le nom qui figure sous chaque saclon est celui de la divinité ou de l'esprit qu'ils appellent. Remarquer les deux lieux de pouvoir que sont les tridents (« les travailleurs ») et les points (« les yeux »).



Ce saclon a été utilisé pour la marche dans le feu dans l'ouest de la Réunion. Gravé sur une plaque de métal (en ce cas une plaque de cuivre), il était enfoui avant la marche dans le feu à proximité de l'aire de marche.

Le saclon n'est pas seulement une représentation ; il est, ainsi que cela apparaît à sa base, le cercle sacré où se rassemblent tous ceux dont la présence fait de l'aire où se déroule la marche un lieu sacré ; ils protègent les marcheurs contre les dangers du feu, feu qui est en même temps l'une des divinités appelées. Il porte en son centre le OM et à proximité les noms de Brahma et de Vishnou. Ce dernier apparaît également sous la forme de Krishna. On remarquera qu'y figurent Arjuna, ses quatre frères et leur épouse Panjali.

Je remercie le Pr Singaravelou pour son aide dans la lecture des trois saclons.

Voir les photos dans [Les Classiques des sciences sociales](#).

1. Dieux des dieux (grands dieux).
2. Dieu Agni,
3. Dieu Indra.
4. Grande Kali.
5. Aivar, les cinq (Pandavas).
6. Krishna.
7. Pandou (ancêtre des Pandavas).
8. Devi (déesses).
9. Dhrona (maître d'armes des Pandavas et de leurs demi-frères).
10. Arjunan.
11. Nagoulan (avant-dernier des frères Pandavas).
12. Çakkaram (saclon).
13. Pania (les cinq) Pandavas.
14. Deva.
15. OM.
16. Brahma.
17. Vishnou.
18. Panjalam (le pays de Panjali).
19. Panjali (épouse des cinq Pandavas).
20. Dharmar, (aîné des Pandavas).
21. Sakadevan, (dernier des frères Pandavas).
22. Aroumé tirkam (lieu sacré ?).
23. Viyasa (le sage qui a dicté le Mahabharata).
24. Gandhari (démon féminin).
25. Viman (l'un des frères Pandavas).
26. Vayou (dieu du vent).
27. Dharmaraja perumar (aîné des Pandavas).

A la Réunion on utilise un saclon chaque fois qu'il s'agit de faire venir la divinité :

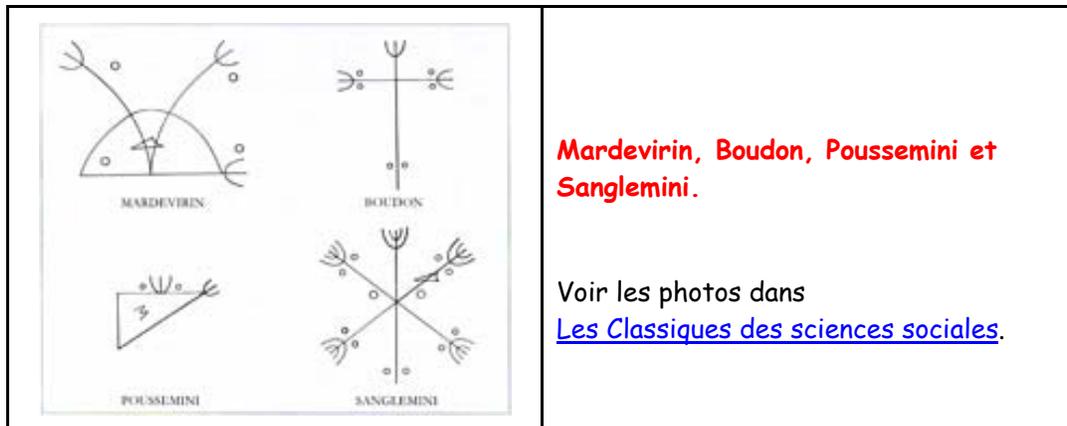


- dans une statue, avant que n'ait lieu la cérémonie de son inauguration, celle où on lui "ouvre les yeux". Le prêtre fait confectionner par un bijoutier une plaque de cuivre d'environ cinq centimètres de côté, et grave lui-même, ou parfois fait graver le saclon de la divinité. J'ai vu une fois un saclon en cuivre, or et argent, qui a été introduit à l'emplacement du coeur lors de la confection d'une grande statue de Mini en ciment.
- lors de la préparation de la marche dans le feu où un saclon est déposé, le matin, avant que le feu ne soit installé, sous chacun des piquets de bois qui délimitent l'aire où l'on passera, et un cinquième à l'angle où sera célébré un service et sacrifié un cabri.
- lors de beaucoup de cérémonies, le prêtre en trace rapidement un dans la cendre de son plateau
- pour la protection d'une maison, le saclon étant incorporé au seuil lors de la construction, ou installé ultérieurement aux emplacements que l'on veut protéger contre les mauvais esprits ;
- pour la confection d'une *garantie* destinée à protéger l'individu qui la portera. Il prend alors la forme d'une petite pièce de cuivre que le *pusari* placera dans un sachet, souvent après que le sang d'un animal sacrifié se soit écoulé dessus.

(94]

Comme tant d'autres éléments de l'hindouisme réunionnais, les *sacloons* participent aussi bien de cultes s'adressant aux divinités les plus haut placées dans le panthéon, qu'à des esprits exigeant des sacrifices sanglants.

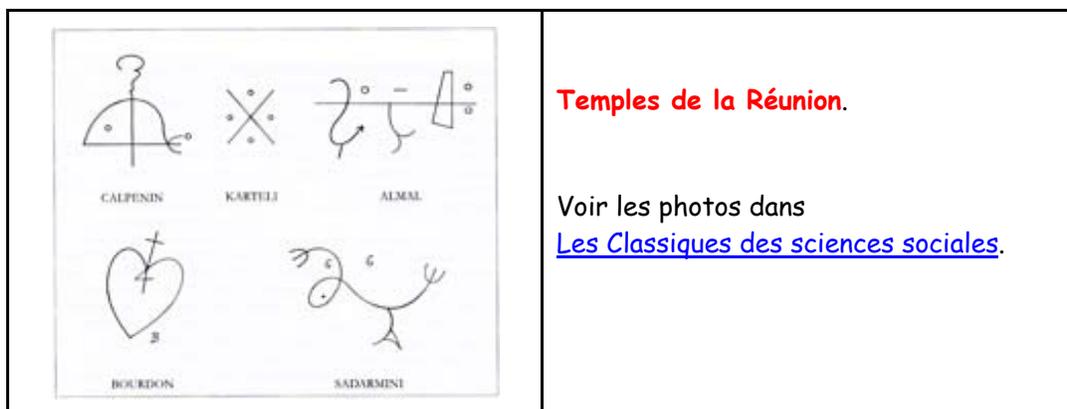
A titre d'illustration, voici la préparation d'un *saclon* destiné à écarter d'un malade le mauvais esprit qui le harcèle, telle qu'observée à Saint-Paul : le prêtre a confectionné un petit, fait d'une feuille de bananier posée à terre, devant la petite pièce où il reçoit ses malades et appelle les esprits. Après la prière, la cérémonie commence par le sacrifice d'un coq qui a la tête tranchée au dessus de la plaque gravée qui deviendra le *saclon* après cette cérémonie. Il s'agit d'une plaque carrée et mince de cuivre de quatre centimètres de côté, que le prêtre a gravée sur chaque face. Le sang du coq s'écoule sur la plaque, puis sa tête est posée sur la feuille de bananier, à coté du *saclon*, tandis que son corps est jeté au loin. Plus tard, une cuillerée de son sang est mêlée au rhum qui a été offert sur l'autel, et le prêtre, durant sa possession, puis le malade en boivent, avant que le prêtre n'en passe un peu sur le front de celui-ci. Le *saclon* apparaît désormais comme la concrétisation et la pérennisation de cette cérémonie : il a été imbibé du sang du coq offert et transformé en défense active tandis que le corps du coq a été donné en pâture au mauvais esprit. Ce n'est sans doute pas un hasard si le *saclon* est associé au *sang* et à la tête du coq, tandis que la chair de celui-ci va au mauvais esprit.



[95]

Lors de tous ces usages, les *saclons* assurent la véritable présence de la divinité, signification qui ne semble pas différer de ce qu'est celle des *cakkaram* en Inde du sud où : "au moment de leur emploi ils deviennent l'objet du culte et occupent la pla-

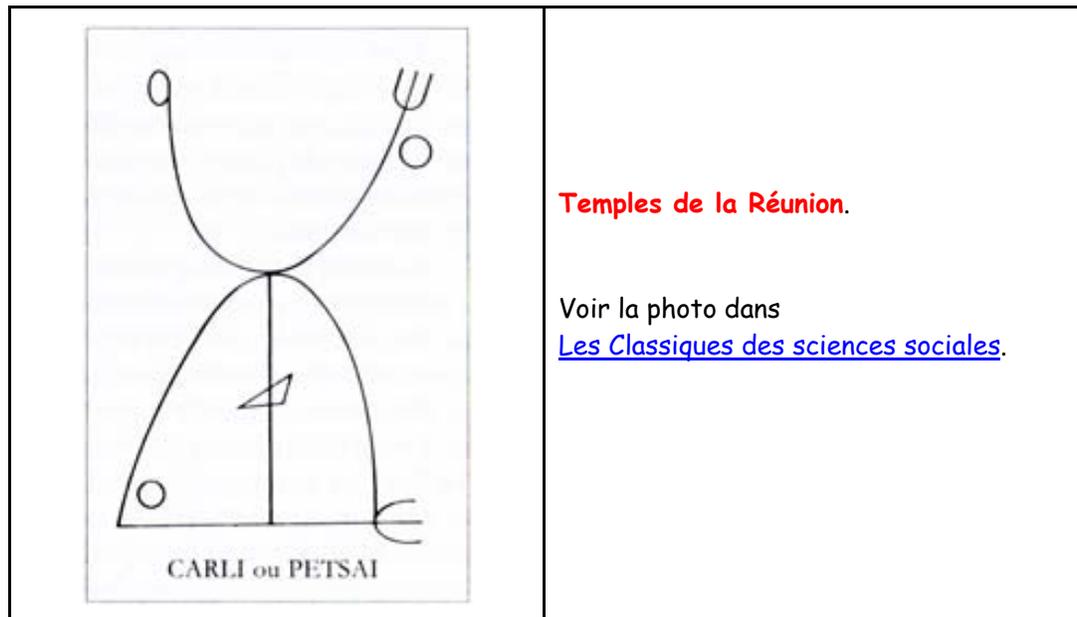
ce d'une idole. Quand un rituel dit : "A travers cette déesse, bien des choses iront vers le succès", le mot "déesse" peut être remplacé par le mot *Cakrd*¹¹³.



Certains rituels de guérison en font grand usage, car une correspondance s'établit entre certaines maladies, certaines divinités ou certains démons ; le *saclon* joue alors le rôle d'appel auprès du malade ; il est un moyen aisé d'accès à la divinité. Mariadassou (1937) en reproduit des centaines dans son livre, et il montre combien leur spectre d'action est grand, englobant la prévention et la cure de la plupart des maladies et des malheurs. C'est ainsi qu'il en décrit 14 pour les femmes délaissées qui souhaitent la réconciliation avec leur mari et 22 pour parvenir à réussir un exorcisme... La plupart des *pusari* réunionnais n'ont qu'un registre bien plus limité et ils avouent que les plus anciens en connaissaient bien plus qu'eux. Certains possèdent chez eux quelques [96] plaques gravées, et de plus en plus, ils en importent de l'Inde. Ceux-ci ont un plus grand prestige, et sont d'autant plus puissants qu'au diagramme s'ajoutent des mots en lettres que, jusqu'à une date récente, personne n'était capable de bien graver à la Réunion. Mais si la continuité avec l'Inde est intéressante, la pénétration des *saclons* chez les guérisseurs créoles l'est tout autant. Ils ont repris le principe des *saclons*, qu'ils utilisent devant leurs malades. Ils ont en particulier retenu certaines figures (courbes, triangles équilatéraux, et surtout tridents).

¹¹³ Diehl, 1956, p.333. Pour une bonne mise au point sur les Cakra, la reproduction de plusieurs d'entre eux, et l'inventaire de leurs fonctions, voir dans Diehl les pages 275-334. On trouvera aussi des renseignements utiles dans Zimmer (1926).

Des *sacmons* maléfiques peuvent être tracés pour nuire à quelqu'un. Le plus souvent, ils sont les mêmes que ceux qui évoquent les esprits en vue du bien, mais une de leurs lignes est traversée d'un petit triangle qui est en fait le couteau destiné à armer l'esprit invoqué. Les *sacmons* créoles peuvent même s'étendre à des entités non hindoues, comme "Bourdon", ce dernier avatar réunionnais des *butam* dont le *sacmon* peut se présenter sous la forme d'un cœur surmonté d'une croix. Les connaître confère prestige et pouvoir au guérisseur et lui permet de confectionner des *garanties* contre les esprits les plus dangereux, et en particulier contre les esprits indiens.



[97]

Hindouismes créoles. Mascareignes. Antilles.

Chapitre 4

Dieux des temples et hors des temples

[Retour à la table des matières](#)

Pendant près d'un siècle, les connaissances amenées avec eux par les immigrés de l'Inde, et qui forment le fond des cultes, ont été les seules à se transmettre. Si quelques voyages à Maurice et la visite de rares Mauriciens maintenaient un mince courant de l'Inde vers la Réunion, il n'en était rien aux Antilles où la coupure est demeurée totale jusqu'au cours des années 1970.

Depuis, les prêtres venus de l'Inde au service des temples, en relation avec des associations religieuses et culturelles contribuent à un rapide changement des connaissances et des pratiques. Brochures, revues et livres, contacts multipliés avec Maurice et avec l'Inde, études indiennes entreprises par nombre de jeunes, formation suivie par certains en Inde ont conduit à ce que l'on a pu nommer le renouveau religieux tamoul des îles. Ce n'est toutefois pas l'objet de ce livre que de présenter l'hindouisme tel qu'il se diffuse à ce niveau, et nous ne mentionnerons ce qui le concerne que lorsque cela aidera à comprendre les changements en cours. L'inventaire des dieux qui suit serre au plus près le terrain, dont les enseignements montrent combien les connaissances et les pratiques se réfèrent, en général, à une tradition locale, aussi bien dans le public que chez la plupart des *pusari*.

Mais cette tradition orale est en partie l'héritière de textes que l'on ne sait plus lire, sans qu'il y ait avec eux une coupure radicale de la mémoire. On sait que "c'est écrit" quelque part, et on détient parfois les livres qui viennent prouver la véracité des récits. La littérature sanscrite et les grands textes de l'hindouisme sont à peu près inconnus sauf des prêtres venus de l'extérieur. Quelques *pusari* âgés récitent des prières en sanscrit, souvent difficiles à identifier, et quelques *mantras* ; on reconnaît aussi quelques invocations sanscrites lors de cérémonies telles que la marche dans le feu, mais souvent ceux qui les prononcent croient qu'il s'agit de formules en tamoul.

Les principaux écrits de la grande tradition tamoule sont eux aussi ignorés : [98] on ne connaît ni les hymnes, ni les poèmes, ni le *Tirukkural*¹¹⁴ ; malgré quelques efforts de diffusion au cours des années 1970, le nom de Tiruvalluvar n'évoquait rien jusque vers la fin des années 1980, alors qu'il était bien connu chez les Tamouls de Maurice. L'intérêt pour ces oeuvres s'est développé à partir des temples où officiaient des brahmanes de l'Inde. Par contre les épopées, essentiellement le *Mahabharata*, ont toujours été de pratique assez courante ; on connaît dans une moindre mesure certains épisodes du *Ramayana*. Plusieurs *pusari* de la région de Saint-Paul ont des exemplaires du *Mahabharata* en tamoul ; ceux qui ne savent pas lire le tamoul en connaissent par tradition orale les principaux épisodes qu'ils transmettent lors des soirées de prière qu'ils organisent chacun des dix-huit jours qui précèdent la marche dans le feu. Le *Vanavarson*, extrait du *Mahabharata* récité et chanté, familiarise avec les héros de l'épopée : Arjuna, Draupadi ou les Pandava (respectivement en créole : Adjounin, Drouvédé et bande Pandével) sont connus bien au-delà du cercle des plus religieux et ils font partie d'une mythologie populaire souvent évoquée.

La littérature religieuse populaire est relativement répandue. Il semble qu'aux petits livres apportés autrefois par les engagés et qu'on garde précieusement malgré leur grand délabrement se soient toujours ajoutées quelques importations venues de Madras. Pour ceux qui lisent et comprennent le tamoul (ils sont de plus en

¹¹⁴ Ouvrage ancien formé de stances religieuses et philosophiques. Son auteur TIRUVALLUVAR, est un peu devenu le symbole de la renaissance tamoule. Pour les lecteurs de l'océan indien, Il a été traduit du tamoul par Mootocomaren Sangelee, et publié à Maurice. Sangelee, qui a longtemps vécu à la Réunion où il a été l'un des premiers à enseigner le tamoul, dans le temple de Saint-Denis, et à tenter d'opérer la réforme des cultes, en a diffusé quelques exemplaires dans l'île.

plus nombreux depuis quelques années), comme pour ceux qui savent le déchiffrer mais qui le psalmodient sans le comprendre, ces brochures dont la couverture s'orne souvent d'une gravure religieuse ont valeur sacrée : jusqu'à la récente renaissance de la lecture du tamoul, ces ouvrages servaient plus d'objets sacrés que de lecture. En posséder, les avoir près de soi lors de certains cultes privés, c'était attester de sa compétence, et ils jouaient un rôle assez comparable à celui des *sac'lons*, lieux de force qui appelle la présence divine. On pouvait expliquer ce qui se trouvait dans l'ouvrage, même sans le lire, la véracité de la tradition orale étant comme attestée par l'existence d'un écrit.

Le plus courant de ces livres est une petite plaquette dédiée à Maryamman dont il conte l'histoire ¹¹⁵. On lit aussi divers textes consacrés à Madurai Veran ¹¹⁶ [99] dont la légende est connue dans un large cercle, et des livres de contes ; certains *pusari* disposent d'ouvrages de magie tamoule, traduits en général du malayalam ¹¹⁷. Par contre les livres sur les démons que mentionnait Ziegenbalg ne semblent pas connus à la Réunion. Je n'ai pu examiner qu'un seul livre destiné à la magie, traduction tamoule d'un ouvrage du Kerala, qui sera présenté plus longuement au chapitre VII. Presque tous, prêtres des grands temples et *pusari*, se procurent par contre les éphémérides astrologiques de l'année imprimées à Madras (*Panjakam*, créole :

¹¹⁵ *Mariamman Dalattu*.

¹¹⁶ *Maduravirashuvarami kadai*, et *Nalladanghal kadai* étaient deux des lectures favorites de Manicon, l'un des plus respectés parmi les prêtres de temples de plantation. Il interprétait ensuite ces textes en créole, et il est à la source de leur transmission orale auprès de beaucoup de ceux qui l'ont régulièrement fréquenté. L'histoire de Maldévilin contée par divers prêtres, un autre exemple de ce passage à l'oral et de l'enracinement réunionnais à partir des livres de l'Inde.

¹¹⁷ Il est vain d'essayer d'homogénéiser le nom des dieux et la façon de l'écrire. De l'Inde à chaque île, on doit tenir compte de formes locales, elles-mêmes variables. On a donc procédé de la façon suivante : les noms figurant dans les citations sont reproduits dans la forme choisie par l'auteur du texte. Les noms locaux transmis par voie orale, à Maurice, à la Réunion et à la Martinique sont différents (*Mariammin* à la Réunion, *Maliémin* à la Martinique, *Mariama* à Maurice par exemple). On a retenu pour Maurice l'écriture qui figure dans les textes des temples, pour la Réunion, celle que nous a proposé C. Barat, pour la Martinique celle que nous avons adoptée dans d'autres textes avec M. Desroches. D'autres choix sont possibles et il y a nécessairement une dose d'arbitraire dans ceux qui ont été faits.

panjagon) et ils les utilisent pour la fixation de la date et de l'heure des cérémonies, l'attribution de la première lettre du nom des enfants, le choix de la date d'un départ en voyage ou de la construction d'une maison, selon ce qu'on vient leur demander. C'est là aussi qu'ils lisent le destin d'un malade, ce qui leur sert de base à divers conseils. L'interprétation astrologique est l'un des domaines où les compétences des *pusari* sont de plus en plus concurrencées par les prêtres des grands temples.

La tradition orale est riche. Outre les épisodes du Mahabharata et du Ramayana et la légende de Mardévirin, elle véhicule des récits qui concernent des figures surnaturelles sur lesquelles on ne dispose à la Réunion d'aucun texte : Nargoulan, ou Kartéli-Pétiaye. Elle mentionne la genèse des mauvais esprits, et force détails sur les façons de s'en protéger, soit par des rituels, soit de façon plus permanente et plus passive en disposant diverses protections autour de la case (objets repoussants, plantes préventives telles la verveine-citronnelle ou le songe-caràibe). Elle conte aussi divers traits de caractère et de comportement des personnages qui hantent le monde maléfique. A ce niveau la confluence des apports indiens et de diverses traditions non-indiennes est manifeste, et on peut souvent constater que la contribution indienne s'immerge dans un fonds créole particulièrement riche.

Dans les propos de certains *pusari*, l'arrière-plan de cette tradition ramène à un thème constant, bien qu'il ne soit pas toujours explicite : multiplicité des divinités mais unité du divin, et cela bien au-delà de l'hindouisme. Étendant leur vision unitaire au monde chrétien et, parfois, à l'islam, ces *pusari* disent que chaque divinité n'est qu'un aspect d'un Dieu unique et que la diversité n'est pas en contradiction avec l'unité. Chacun doit suivre la forme de culte que lui dicte "sa descendance" (c'est-à-dire à la fois son ethnie et son lignage). Car, même si tout converge, la multiplicité l'emporte au premier [100] regard, et elle n'est pas sans signification : elle est le support et la démonstration des hiérarchies des pouvoirs, des hommes et des lieux de culte.

Les Dieux des grands temples

[Retour à la table des matières](#)

Dans les grands temples, comme dans les temples de plantation, l'énumération des divinités, bien que nécessaire, ne reflète que très imparfaitement la façon dont elles se présentent dans la vie religieuse réunionnaise. Les grands temples sont presque tous des temples de Siva, plus exactement de Muruga, qui est au centre de leurs plus importantes manifestations et dont la prépondérance est très générale, dans tous les types de temples. Toutefois, quelques temples de Vishnou existent çà et là mais, malgré l'ampleur de celui de Saint-Pierre, ils ne jouent qu'un rôle religieux complémentaire

Dans ce qui suit, on insistera sur les divinités qui ont une rôle spécifique à la Réunion et sur leur représentation locale. On présentera d'abord des forces divinisées (le feu, le soleil) puis successivement les divinités sivaïstes et les divinités vishnouïstes.

Akkini, (mot tamoul) ou *Akkini-Deva*.

C'est le feu "Premier, père Éternel". C'est évidemment pour lui qu'on fait le culte du feu, ou *yagon*¹¹⁸ célébré dans les grands temples où on alimente le feu avec sept bois différents. C'est aussi ce feu, entretenu depuis la veille dans le temple de plantation qui est transporté jusqu'à l'aire où l'on passera sur lui lors de la fête de Pandialé.

Dans la pratique curative, il a la réputation d'être le plus fort, le dernier recours si quelqu'un est possédé par une "mauvaise âme". On trace un triangle au sol, que l'on entoure de feu, le malade étant placé dans le triangle. La "mauvaise âme" ne peut pas résister et s'enfuit.

SuryanSes représentations, celles du soleil, se font sous la forme de peintures sur verre ("photos") et non de statues. Il y apparaît, dans une niche hors du temple,

¹¹⁸ tam.Yakam, en sanscrit Yaka, sacrifice. cf Diehl, 1956, p. 127.

rayonnant, sur un char tiré par des chevaux blancs. Il est peu présent dans les préoccupations quotidiennes, mais, auspiceux, il se retrouve dans les cultes des temples de plantation où il reçoit souvent l'offrande d'un coq "rouge" ou d'un coq blanc de la part de fidèles qui "le coupent" pour lui au début de la fête de Kali.

Sivène ou Siva (tamoul *CivaN*)

Il est présent à l'arrière-plan de la plupart des cultes, mais plus en tant que référence supérieure que comme manifestation ; il est le pôle de convergence [101] où se rassemblent de nombreuses manifestations du divin. De nombreuses légendes montrent une familiarité avec ce dieu, qui est habitué à se manifester aux hommes sous une forme cachée, et qui ensuite châtie ceux qui ne l'ont pas décelé. Il apparaît ainsi comme toujours présent parmi les hommes, mais on doit à la fois l'adorer et le craindre. Le mantra *Na Ma Si Va Jam* (*Na-Mah Shi-Vâ-Ya*) est d'un usage très courant, même dans des cérémonies des temples de plantations. L'omniprésence de ce célèbre mantra à cinq syllabes, hommage védique à Siva est tout à fait remarquable car sa transmission semble s'être faite au coeur des cultes de la plantation, bien avant toute nouvelle influence brahmanique.

Vinaryégèl (tamoul *Vinayaka*)

A lui s'adresse tout début de cérémonie, et cela quelque soit le niveau du culte, car on a conservé mémoire de sa prépondérance qui remonte aux origines de l'hindouisme : qu'il s'agisse des prières des prêtres des grands temples, ou des rituels les plus proches de la magie, il a droit aux premiers mots de l'officiant. On le connaît comme fils de Siva et tous les temples en ont au moins une représentation sous sa forme la plus classique, à tête d'éléphant, monté sur une souris.

On le désigne généralement sous le nom de Vinaryégèl, mais aussi sous ceux de Ganesh, de Canabady (*Ganapati*) et de Pulléar (tamoul *Pillaiyar*). Barat le désigne en créole du nom de *Pouler!*, que je n'ai pas relevé dans la région de Saint-Paul). Dans les cultes, au temple et dans la maison, il est représenté par un petit cône de farine ou de banane coloré au turmeric et surmonté de trois brins de telpé. On le trouve alors aussi bien dans les cérémonies funéraires que dans le sacrifice de la poule noire ou dans les prières qui précèdent un exorcisme et c'est à lui que sont destinées les premières invocations. A ma connaissance, le premier temple, privé, consacré à Ganesh a été construit en 1977 à la Saline les Hauts, autour d'une statue de pierre

ramenée de l'Inde, et il exprimait le rapprochement avec les divinités des grands temples, tout en participant aussi à la tradition villageoise.

Mourouga"Les dévotions à Murukan sont inextricablement mêlées à la conscience de soi des Tamouls. Selon F. Clothey Murukan est souvent appelé le Dieu des Tamouls" ¹¹⁹ C'est d'abord autour de lui et de ses temples que s'est édifié le renouveau tamoul de l'île, et ce sont souvent des hymnes à Mourouga qu'accompagnent à l'harmonium les jeunes membres des associations tamoules. Pleinement admis dans la grande tradition, il est constitutif de l'identité religieuse tamoule. Il ne suscite pas les ambiguïtés que soulèvent les divinités de village, et il permet de concilier l'évolution vers des cultes "supérieurs" et la tradition réunionnaise, car il n'apparaît pas du tout comme une introduction récente. [102] En se ralliant à lui, on consacre l'entrée dans le milieu social qui, depuis longtemps, à l'écart du prolétariat rural, suivait son culte dans les temples urbains.

Palvédy (*Parvati*)

Comme Siva, ce n'est pas en tant que Parvati qu'elle est le plus présente dans les cultes et dans les esprits, mais avant tout sous des formes multiples. C'est elle, en dernier ressort, qui apparaît lorsque se manifestent non seulement Mariamin, mais aussi des déesses sanguinaires. Elle est ainsi au sommet d'une pyramide de manifestations, dont la base se déploie vers les strates inférieures de la société et vers les niveaux les plus populaires des cultes. Grâce à cette référence à Palvédy, toutes les divinités féminines acquièrent une respectabilité qui légitime qu'on leur adresse des cultes. L'effort de cohésion, de mise en système, est parfois très explicite, comme dans le culte de Kartéli-Pétiaye.

Parmi les esprits et divinités masculins, il peut sembler que Siva joue le même rôle, mais la référence est moins directe. Beaucoup de divinités et d'esprits sont rattachés à un héros, à un sage, quitte à ce que par cet intermédiaire on retrouve Siva en bout de chaîne.

Kali, ou *Karly*.

¹¹⁹ F. Clothey, *The many faces of Murukan*, La Haye, Mouton, 1978. cité par Lee, 1989, p. 334.

Présente dans les grands temples, elle n'y tient souvent qu'une place secondaire, bien que certains temples anciens de Kali accèdent à un développement et à une visibilité sociale qui les rapproche des grands temples. Sa place principale est dans les temples de plantation dont beaucoup portent son nom ("chapelle Karly") et on se contente de la mentionner ici tout en remettant l'essentiel à sa présentation parmi les divinités de ces temples.

Elle a de fait une double légitimité : celle des divinités de la "grande tradition" et celle des divinités populaires. La question de son caractère carnivore suscite des polémiques. Certains essaient de la réintégrer toute entière dans les cultes des grands temples et de faire disparaître la fête sanglante de Kali. L'un des exemples les plus significatifs est celui du nouveau temple de Maha Badra Karly, rue du Mahatma Gandhi à Saint-Pierre. Sa consécration en mai 1990 a été conduite selon les rites les plus proches possibles de ce qui se fait en Inde, sous la conduite du swami Rajappa Gurukkal, de Kamchipuram. Elle a commencé le samedi 5 mai au matin par une prière à Ganesh (*Ganapathy Puja - Anugna Ganapathy Yargam*) et s'est terminée le 13 mai par le *Maha Kumbabishegam*. L'effort d'adaptation à la population est visible dans l'orthographe des mots tamouls ou sanscrits figurant sur les divers documents et invitations imprimés à cette occasion, ainsi que dans les explications en français des périodes de la cérémonie. Par contre les étapes suivies durant les 8 jours de la consécration n'ont pas fait de concession aux traditions locales et les 4 prêtres indiens qui ont assisté l'officiant principal ont donné à la Réunion la démonstration de la cérémonie de consécration d'un temple en Inde.

[103]

Idumbène (tamoul *Itampan*)

Gardien de Siva Soupramanien, il reçoit traditionnellement le 11^e jour de la fête de Mourouga un sacrifice de cabris, en remerciement. On lui attribue le rôle de gardien du grand temple, contre les démons et les mauvais sorts.

Le démon Itampan transportait deux collines suspendues au bout d'un bâton, comme un *kavati* (à la Réunion *Kavadi*), quand, les ayant posées à terre, il ne pût plus les soulever. Sur l'une d'elles se tenait le jeune Murukan qui lui dit que la colline était à lui. Il s'en suivit une bataille où le démon fut vaincu, mais Murukan le ressuscita. Reconnaisant, Itampan devint le serviteur fidèle de Murukan. Le port du *kavati* place le fidèle dans la même soumission à Murukan que celle dont fit alors preuve Itampan et ce geste commémore l'allégeance du démon devenu un fidèle.

Cette légende a pris diverses formes à la Réunion et l'on en trouvera quelques versions dans l'ouvrage de Barat (1989, pp. 277-282). L'essentiel est très présent dans le message symbolique : Idumbène, venu du mal, est arrivé au bien ; il est devenu un serviteur de Mourouga, et son exemple doit être suivi. Le Kavadi que portent à leur tour ceux qui en ont fait la promesse n'est pas un simple fardeau destiné à les éprouver, mais le signe de leur identification à Idumbène. Leur marche vers Mourouga s'achève dans le temple, où celui-ci leur accorde sa grâce.

Mais le rôle d'Idumbène est plus important. Après les dix jours de la fête de Mourouga, le onzième jour lui est consacré, et là, il y a un renversement de pouvoir entre le grand temple urbain où s'est déroulée la fête dix-jours, et le temple de plantation à qui revient la cérémonie à Idumbène. Celui-ci étant considéré comme carnivore, sa cérémonie doit comporter des sacrifices d'animaux, effectués hors de l'enceinte du temple de Mourouga mais dans son voisinage immédiat, et suivis par nombre des mêmes fidèles. Les *pusari*, placés en retrait durant les dix jours passent à nouveau au premier plan.

Aussi est-il remarquable que le sacrifice à Idumbène soit devenu un lieu électif de confrontation entre les deux types de cultes et de temples. D'emblée, à leur arrivée à la Réunion à la fin des années 1960, les prêtres mauriciens venus dans les grands temples ont contesté cette pratique. Ils ont longtemps essayé en vain de l'abolir, jugeant que des sacrifices sanglants étaient incompatibles avec la fête de Mourouga, et avec la proximité de son temple. Abolir ce sacrifice était cependant un

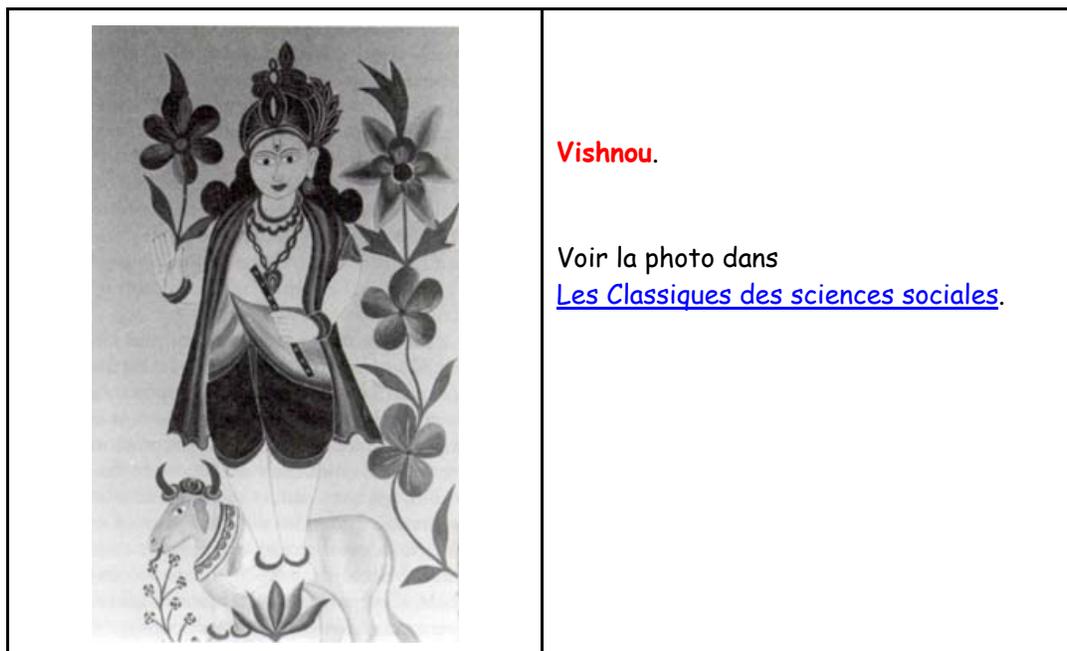
remaniement majeur du déroulement de la cérémonie, et les résistances ont été vives. Elles ont d'abord opposé les générations, celles de la tradition ne voulant pas voir celle-ci changer et les plus jeunes se laissant convaincre par l'arrivée d'une orthodoxie hindoue. Mais quand certains *pusari* importants ont été ébranlés par le discours opposé aux sacrifices, le changement a pu avoir lieu, et le grand temple a pris l'entier contrôle de la cérémonie. C'est ainsi que depuis quelques années, on ne fait plus de sacrifice à Idumbène à Saint-Paul, et il en va ainsi à proximité de la plupart des grands temples. Ce changement est l'issue d'une lutte qui, appuyée sur des arguments religieux, remet en cause l'équilibre des pouvoirs : il [104] est un indice très concret du lent déplacement de la légitimité religieuse vers les grands temples au détriment des cultes anciens.

Mourouga tient pour les urbains, et de façon croissante pour les ruraux, le rôle de figure centrale associée non seulement à une tradition ancienne mais au progrès récent du statut de l'hindouisme dans l'île. La promesse de porter le *Kavadi*, ou au moins de participer à la procession lors de la fête de Mourouga, semble destinée à prendre peu à peu la place de l'autre grande promesse, la marche dans le feu, plus liée à une image sociale populaire.

Vishnou

Siva l'emporte fortement, et Vishnou est réduit à la portion congrue. Rares sont les temples explicitement consacrés à l'une de ses formes. Le plus important, celui de Saint-Pierre est dédié à son incarnation sous la forme de Narasinga Perumal. Plus ancien sans doute, et moins connu, est celui de Saline les Hauts dédié à "Ramel" (Rama) et à Krishna. Il aurait été fondé par des engagés brahmanes à la fin du 19^e siècle, puis il serait devenu un lieu de culte et d'offrande ouvert à diverses promesses, et repris par une association. Chaque année s'y déroule une fête de cinq semaines sous l'égide de celle-ci.

Krishna est surtout présent grâce à ses relations avec les cinq frères Pandavas, qui interviennent directement dans les récits dont l'essentiel est représenté durant la nuit qui précède la marche dans le feu, lors de la fête de Drouvédé. Un autre thème revient régulièrement : Krishna, ainsi que l'indiquent son nom et sa personnalité est également le Christ, ce qui a été signalé çà et là à travers le monde, dans des communautés indiennes émigrées qui vivent au contact de groupes chrétiens.



D'autres divinités figurent dans les grands temples : Rama, Krishna, Hanuman ("Almal"), Sarasvati, les constellations etc... Mais leur présence est perçue de façon assez floue par la population ; seuls les prêtres et quelques érudits semblent pour le moment en avoir une conscience claire. Cette situation change très vite sous l'effet de la culture religieuse diffusée par les brahmanes au service des temples.

[105]

Les Dieux des temples de plantation

[Retour à la table des matières](#)

Ils sont divers par leurs fonctions et par leur nature ; moins souvent décrits, ils feront ici l'objet d'une présentation plus détaillée que celle des divinités précédentes.

Hormis Mourouga et Vishnou, les divinités des grands temples, si elles y ont leur base principale ne sont nullement exclues des cultes des temples de plantation auxquelles elles servent de référence. Les *pusari* ne se jugent nullement inaptes à prier ces divinités. Ils se placent le plus souvent sous leur protection, et l'invocation indis-

pensable à Vinaryégèl au début de tout rituel, même magique, témoigne de l'importance qu'ils leur attachent. Pour eux, il n'y a nulle coupure, mais un champ où ils ont leur propre place. D'autres divinités, qui exigent des sacrifices animaux, sont propres aux temples de plantation.

Mais il existe aussi une autre différence : entre ceux qui ont droit de figurer sur les autels à l'intérieur du temple (Mardévirin ou Catarayen par exemple), ceux qui ont droit à des édifices particuliers au voisinage de celui-ci mais qui n'y entrent pas, comme Nargoulan et Mini, et ceux qui n'y sont représentés qu'exceptionnellement, comme certaines divinités féminines proches des démons, telle Kartéli. Les démons eux-mêmes ne sont représentés nulle part.

Il est utile de rappeler ici quelques faits indiens pour évaluer combien, une fois encore, la fidélité réunionnaise est frappante. "Les divinités de village de l'Inde du sud sont presque exclusivement féminines. Il est vrai que dans le pays tamoul beaucoup d'entre elles ont un compagnon masculin, censé garder le temple et exécuter les ordres de la divinité, mais leur position est clairement subalterne, presque servile" ¹²⁰. Effectivement les trois fêtes principales de l'année dans les temples de plantation réunionnais sont consacrées à des formes féminines de la divinité, toutes plus ou moins directement rattachées à l'épouse de Siva. Les textes concernant l'Inde du sud nous aident aussi à mettre en place une grille de lecture de la diversité des dieux des temples de plantation, héritiers des cultes de village de l'Inde du sud : "Un Tevatai (divinité de village) est différent d'un Pey ou d'un Picacu, mais il y a des rangs parmi eux. La place inférieure est occupée par des divinités femelles, qui sont très proches des Pey, comme Pecci, Pitari, Katteri et aussi peut-être Kurali. Toutefois, elles peuvent être représentées dans les temples (...). Au sommet se trouvent les dieux "impurs" (distingués des dieux "propres" par leur amour des sacrifices animaux). Ils ont généralement un tempérament féroce (...). Parmi eux se trouvent Kali la noire, Pattira Kali, Muniyanti, Karuppan (le dieu noir) (...). Ces divinités ont des images assez constantes quant à leurs traits, et une tradition d'histoires se rattache à elles. Les véritables divinités de village sont les nombreuses "dames" dont le

¹²⁰ Whitehead, 1921, pp.17-18. Tel est bien le cas à la Réunion et à Maurice, mais à la Martinique, Mardévirin a pris le dessus, et se place au centre du culte.

nom se termine en Amman, [106] Maryiamman, Kaliyamman. (...). Mariyamman et Kaliyamman se retrouvent partout." ¹²¹

À ce complexe se juxtapose un autre complexe, celui autour duquel s'agence la marche dans le feu. Les liens avec le Mahabharata sont étroits, explicites. Si Krishna n'est pas représenté, il est omniprésent, surtout au cours de la cérémonie nocturne qui précède la marche proprement dite. Là aussi, on peut distinguer ceux qui ont une place sur les autels, personnages divins "propres" comme Drouvédé et Adjunin, et ceux qui entrent dans le temple à une place accessoire (Alvan).

Trait général à la Réunion, l'importance des divinités féminines est analogue à ce que l'on rencontre en Inde dans l'hindouisme populaire ¹²². Tandis que ces divinités l'emportent de loin en importance sur les divinités masculines dans les temples de plantation, les grands temples sont centrés sur des divinités masculines, essentiellement Mourouga. Ce fait a de multiples implications, qui nous rapprochent nettement de l'Inde ¹²³. Il est d'autre part un point à souligner, c'est le rapport entre le statut matrimonial des divinités et la nature du culte qu'elles reçoivent. Il en va de même en Inde où, ainsi que Babb le fait remarquer, les déesses cruelles, liées aux cultes sanglants n'ont pas de conjoint ; elles ont des "gardiens", des "accompagnateurs" : "Il est possible de dire que la déesse, au sens le plus abstrait du terme, est à la fois mariée et non mariée. Le fait qu'elle soit mariée s'appuie sur le constat que toutes les déesses n'en sont qu'une, comme tous les dieux n'en sont qu'un et que dans certaines manifestations, la déesse est manifestement mariée". Mais "c'est dans ses manifestations de "non-mariée" que la déesse peut recevoir des sacrifices sanglants" ¹²⁴. Cependant, et cela apparaît clairement à propos des déesses de la Réunion, toutes les divinités sont à la fois une manifestation fortement individualisée (et alors effectivement non mariée) et une partie du couple Siva-Parvati. Aussi peut-on retrouver dans l'hindouisme réunionnais un des traits importants de l'hindouisme populaire en général : "il y a une identification fondamentale et très explicite entre

¹²¹ Diehl, 1956, pp. 280-281.

¹²² Le culte de Maldévirin à la Martinique fait exception.

¹²³ Voir à ce propos Babb, 1970, dont nous reprenons plus bas quelques conclusions.

¹²⁴ Babb 1970 p. 141.

la déesse non-sanscrite, et sa contrepartie de la grande tradition ; la déesse est le plus important point d'intersection entre les grande et petite tradition" ¹²⁵

Distinguer entre les divinités selon les temples où elles résident est donc tout à la fois une évidence, clairement exprimée par les officiants et reconnue par les croyants, et un artifice. Car un même réseau connecte entre elles toutes les formes du divin. Les formes "inférieures" ont leur place même dans les cultes adressés aux formes les plus élevées, tandis que les sacrifices sanglants offerts aux gardiens de ces dernières sont les compléments indispensables des cultes qui leur sont adressés. Mariamin est à cet égard dans une position [107] stratégique. Bien que moins complexe qu'en Inde, sa situation ambivalente entre les formes et les lieux de culte la rend tout aussi solidaire des divinités des grands temples que de celles des temples de plantation. Le contraste entre les unes et les autres, marqué par les formes d'offrandes qu'elles acceptent s'incorpore à Mariamin, la faisant à la fois végétarienne et carnivore. Les changements actuellement en cours, poussent à substituer des offrandes végétales aux sacrifices animaux, et à adresser ces derniers au gardien de la déesse. Ils jouent alors sur deux registres à la fois. Le premier tient au statut de cette divinité ¹²⁶, et l'autre à l'évolution de la société réunionnaise. Les fidèles, à mesure qu'ils s'identifient eux-mêmes à des strates socio-économiques plus élevées de la société globale poussent d'autant plus l'identification de la déesse aux divinités "supérieures".

Aucune de ces divinités n'a le caractère strictement local, l'identification à un village qui peut exister en Inde ; le rattachement d'individus dispersés dans l'île à un lieu de culte identifié à leurs ancêtres paternels construit cependant un espace invisible qui garde trace du territoire initial.

Mariamin

Il s'agit de la *Mariyamman* du sud de l'Inde, qui est sans doute la divinités populaires qui traverse le mieux les mers : elle tient une place importante aux Antilles

¹²⁵ Babb, 1970, p. 142.

¹²⁶ On peut suivre à ce sujet l'argument de Fuller (1988, p.26) selon lequel la déesse est "internally segmented", portant en elle-même le contraste entre divinités, et pouvant ainsi, selon les phases du culte être liée à l'un ou à l'autre des aspects sanglant ou végétal des offrandes.

comme en Malaisie ou à Fiji. Elle est l'une des figures centrales des cultes réunionnais.

Elle est particulièrement active pour faire "circuler la maladie", et, en souvenir de son lien indien avec la variole, on lui reconnaît un rôle de protection contre les maladies éruptives en général. A Maurice, la rougeole lui est attribuée, et on ne doit pas soigner un enfant qui en a les symptômes, de peur de la vengeance de la déesse qui l'a distingué. Elle est parfois, à Maurice appelée Muttamma, "mère aux perles", les perles étant les marques laissées sur la peau par ses baisers. Une dérive créole de Maurice en a fait aussi celle qui guérit la "maladie-mouton", c'est à dire les oreillons, qui donnent un gros cou de mouton. D'emblée cela nous fait pénétrer dans l'ambiguïté qui s'attache à cette divinité, et d'une façon générale aux divinités féminines, dont les rôles positifs et négatifs alternent selon leurs humeurs et selon le comportement des êtres humains à leur égard. Elles peuvent devenir les agents du mal tout autant que de la lutte contre ce même mal, et, là, c'est leur nature féminine qui semble en cause. En effet "les images mythiques du démon dans l'hindouisme ne content pas l'histoire d'une déesse de haut statut, simple, chaste, droite qui combattrait un mâle bestial, de statut inférieur. Bien au contraire, les mythes impliquent qu'une femme qui est mise en colère par des comportements non-civilisés, immoraux ou inhumains est influencée par eux [108] et se place dans le même registre" ¹²⁷. Les sacrifices animaux participent alors de cette logique, et si, à la Réunion, Mariamin n'en reçoit plus, on peut se demander si cela ne tient pas à l'éloignement de ses fonctions maléfiques, en raison de la disparition de la variole. Elle est avant tout une protectrice. Par contre ce double caractère protecteur et agressif est très net chez Kali et chez Kartéli, qui reçoivent, de fait, des sacrifices d'animaux.

Mariamin est associée comme en Inde au margosier (le "lilas" de la Réunion) dont des branches ornent toujours son culte. C'est au cours de ce culte également que l'on prépare le *canji*, riz au lait aux vertus préventives et curatives pour les enfants, et le *payason*, (tamoul *payasam*) pâte sucrée de tapioca, également préventive de la maladie.

¹²⁷ Beck, 1981, p.130. Ceci ressort très clairement du mythe de Karteli-Petyaye, tel que nous le verrons un peu plus loin.

Mariamin est vêtue de blanc à la Réunion, alors que sa couleur en Inde est le jaune, comme en témoigne entre autres la persistance de cette couleur dans ses représentations à la Martinique. Végétarienne, elle ne consomme pas les offrandes animales que lui font certains fidèles, mais les donne à son gardien Catarayen. Sa fête, en mai, est végétarienne ("légume") car elle est une manifestation de la femme de Siva. Il subsiste à la Réunion une idée que Beck (1981) explicite bien : l'épouse de Siva a nombre de formes locales. Il semble donc légitime qu'il n'existe pas dans l'hindouisme réunionnais de coupure radicale entre Mariémin, Palvédy et les diverses formes de Kali, pas plus d'ailleurs qu'avec Petyaye ou Kartéli.



Kali.

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

Kali

On a vu qu'elle occupe dans les grands temples une place particulière qui répond à une personnalité particulière : elle semble se trouver au point de recoupement des niveaux de culte, ce qui rappelle la position quelque peu périphérique qu'elle a toujours en Inde même. Kali est à la fois, et indissolublement, une divinité populaire et une divinité de la grande tradition, une divinité nord-indienne et une divinité sud-indienne. En effet, si d'une part elle se rattache à la grande tradition, et fait l'objet à ce titre de cultes dans toute l'Inde, d'autre part elle est pleinement une déesse locale, la Déesse, au même titre que Mariamin et Drouvédé.

[109]

À la Réunion, alors que ces dernières sont réputées végétariennes, Kali reçoit directement les sacrifices (conscients de la contradiction apparente -mais que résout l'ambiguïté de la divinité- certains disent que les offrandes sont destinées à son lion, mais ils sont minoritaires). A la Réunion son rôle de carrefour lui permet aussi d'être dans une certaine mesure St-Expédit ¹²⁸. Kali permet donc tous les glissements, sans que ceux-ci conduisent à des contradictions. Il semble qu'elle soit l'objet, à la Réunion, d'une double perception qui lui donne dans la situation de mobilité sociale et de confluences religieuses un rôle singulier et important : compatible avec des situations et des cultes qui peuvent sembler contradictoires entre eux, elle permet de les concilier.



Vilamakali.

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

¹²⁸ Malgré le fait que l'Eglise ait dénié l'authenticité de St Expédit, de nombreuses représentations du saint sont fabriquées en France. Il y a peu de temps encore l'Abbaye de Saint-Michel de Frigolet, à Tarascon, vendait des images où le saint, le pied sur un oiseau est placé devant un fond rouge vif. Au dos de l'image, un texte indique que le saint est recommandé aux étudiants pour leurs examens, et pour les "causes pressées". Dans une église d'Angoulême, la statue de St Expédit est adossée à une colonne couverte de graffiti de demandes et de remerciements etc.

Cette fluidité de sens se traduit par une grande diversité de forme, comme en Inde même où " la déesse Sivaïste qui a la fonction d'épouse de Siva prend de nombreuses formes locales" ¹²⁹. Si, à la Réunion, on la désigne communément, lors des fêtes annuelles en particulier, sous le nom de Kali, ou Karli, on la connaît aussi sous d'autres noms, qui répondent à diverses manifestations de sa présence et aux rôles qu'elle tient alors. Mentionnons en particulier les plus connues à la Réunion :

- *Vilamakali*, lorsqu'elle est forte, furieuse, puissante mais dangereuse. Pensons ici à la Vira-Mahakali de l'Inde du sud : "Mahakali, c'est à dire la grande Kali est une autre de ses formes. Elle est censée être une divinité au tempérament furieux, et être la cause de l'apparition du choléra. Elle est également connue comme Vira-Mahakali, pour souligner sa rage et sa furie ("Vira" impliquant "héroïque")" ¹³⁰. Un de mes informateurs est allé spécialement la prier pour obtenir vengeance contre le voleur d'un cabri [110] qu'il avait destiné à son père décédé et il lui a demandé la mort de ce voleur.
- *Patélékali*, aux attributions peu claires, qui rappelle la Patirra Kali dont Diehl (1956, p. 281) signale que le chakram figure dans un livre paru à Madras en 1943 (*Cakala Tevatai Vaciyam Ennum Malayala Mantirika Hariccuvati*, par J.V.Natela), et la Pattirakalyamman mentionnée par Beck (1981, p. 98).
- *Massalankali*, "directeur-cimetière", qui prend en charge les morts à leur arrivée et régent le cimetière. Pour cela elle est associée aux rituels clandestins de capture de l'esprit d'un mort qui servira ensuite dans l'adorcisme du guérisseur. On peut sans doute la rapprocher du Maçana Karuppu, dieu noir des cimetières ¹³¹.
- Certains mentionnent, mais ils sont très rares, *Kalimaï*, ce qui dénote une trace d'influence de l'Inde du nord. J'ai retrouvé Kalimaï sur un saclon.

¹²⁹ Beck, 1981, p. 105.

¹³⁰ Whitehead, 1921, p. 30.

¹³¹ L.Dumont, 1967, p. 391.

Ces noms, ces rôles, permettent à Kali d'occuper tout le spectre qui s'étend de la "grande tradition" à des zones magiques parmi les plus secrètes. Son association au rouge, au sang lui confère une image de puissance, mais aussi de danger, et permet des transitions vers Saint-Expédit.



Mardévirin

Représenté dans tous les temples, souvent par des peintures où il est sur un cheval, avec ses deux épouses, Mardévirin est certes présent, mais il n'est jamais central. on l'honore, on lui fait de promesses, mais il n'a jamais à la Réunion le rôle prépondérant qu'on lui a fait à la Martinique. On sait que c'était u homme, un guerrier ; on l'associe à "bande Kalins, bande voleurs", qu'il a combattu. Mais il est surtout présent dans des récits. Il est intéressant de comparer la version de sa légende telle que j'ai pu la relever à la Réunion ¹³², avec celle que L'Étang (1992) a recueillie en Inde. On remarquera, comme celui-ci le note à propos de l'état martiniquais de cette légende, que la fidélité à l'histoire indienne est grande, mais on verra au passage l'intériorisation de la réalité réunionnaise qui vient donner une tonalité locale au récit. Mardévirin occupe une place centrale à la Martinique, où il est représenté sous la forme d'une statue équestre peinte en jaune et il y a [111] le rôle d'une divinité. Ses statues ressemblent beaucoup à celles qu'on peut rencontrer dans les campagnes ¹³³ de l'Inde du sud où il est représenté comme un raja, l'épée à la main. Il porte un bouclier et est monté sur un cheval. Il a de fortes moustaches et son front porte les raies blanches des Sivaistes. Il est souvent accompagné par ses deux fem-

¹³² voir en annexe.

¹³³ Jouveau-Dubreuil, 1914, p 126.

mes. A la Réunion, on est conscient de sa légende de héros qui a vaincu les voleurs, "les Kallins". Ses représentations se font surtout sous la forme de peintures sur verre, où il apparaît à cheval, avec ses deux femmes. Sa virilité est exaltée ; dans certains cas elle est marquée par le fait que comme certains Mini, il fume le zamal.

Les trois figures associées à la marche dans le feu

Drouvédé, ou Pandialé

Bien qu'appartenant sans conteste aux récits de la grande tradition de l'hindouisme, et à l'épopée, Draupadi a été intégrée parmi les "amman" au même titre que Mariamin, et, dans une grande mesure, Kali. Le fait a été souvent attesté en Inde. Draupadi est en Inde du sud une Amman, une déesse de village adorée d'une façon très analogue à Mariyamman (...) De jeunes hommes marchent sur le feu au temple de Draupadi à Tiruvallur. Pendant la fête de Draupadi, à Mathurai les puçari marchent sur le feu" ¹³⁴. Ces lignes font écho à un texte ancien qui décrit une réalité très proche de la réalité réunionnaise actuelle : "Darmada-Rajah, et Drobédé son épouse, en l'honneur desquels on célèbre la fête du feu. Cette fête dure dix-huit jours, pendant lesquels ceux qui font voeu de l'observer, doivent jeûner, se priver de femmes, coucher sur la terre, et marcher sur un brasier. La tradition rapporte que Drobédé épousa cinq frères à la fois" ¹³⁵.



Ce sont deux noms de la même déesse. Sur la peinture on distingue: "Draupadi avec Arjuna et ses frères" ..

Voir la photo dans [Les Classiques des sciences sociales.](#)

¹³⁴ Diehl, 1956, p. 257.

¹³⁵ J. Michaud, 1802-1809, vol 2, p. 300.

Là encore s'affirme la continuité entre traditions, et surtout la possibilité de réinterpréter une divinité dans un contexte a priori étranger à elle, possibilité éminemment favorable à la pérennité des cultes dans l'émigration.

[112]

On ne fréquente pas la déesse, et on ne la mentionne guère, en dehors de sa fête, qui culmine avec la marche dans le feu. Les soirs qui précèdent l'épreuve, ceux qui vont la subir entendent conter la légende de sa vie et des malheurs des Pandavas dans la forêt (Vanavarson). Ses représentations la montrent belle, et on conte combien ses cheveux étaient longs. Lors de la cérémonie, ils sont mis en vedette à plusieurs reprises, d'autant plus que selon certains, ce sont eux qui s'étendent sur le brasier et protègent les marcheurs.

La représentation du mariage de la déesse avec Adjounin est l'un des épisodes centraux de sa fête, et se déroule au cours de la nuit qui précède la marche dans le feu.

Adjounin (Arjuna)

Divinité ? Sans doute. Il est directement lié à tout ce qui concerne Drouvéde et leur mariage est le "Mariage-Bon-Dieu", phase essentielle de la fête de Pandialé. Ses démêlés avec ses ennemis, ses rapports privilégiés avec Krishna, son adresse et son courage sont évoqués dans le théâtre dansé de cette fête. Les Pandavas sont ainsi l'objet d'un culte où ils apparaissent comme les représentants des Tamouls, et, en raison de leurs mésaventures, certains en font l'image du peuple de la Réunion, pauvre, démuné et en butte à l'exploitation. En tout cas, c'est à travers des épisodes du séjour des Pandavas dans la forêt, contés ou représentés dans un véritable théâtre sacré au cours de la fête de Pandialé, que se transmet l'épopée du Mahabharata, et qu'elle accède aux strates les plus défavorisées de la population. Tout prêtre qui aspire à conduire un jour une marche dans le feu se familiarise quelque peu avec les principaux épisodes, qui servent d'appui aux phases du rituel. Les adaptations et variations réunionnaises sont cependant nombreuses et mériteraient inventaire avant qu'elles ne s'évanouissent.



Alvan ou Arouvan

Elmore (1915, p.11), a rencontré dans le sud de l'Inde, à Kuvnakkam un dieu nommé Aravan, qui existe dans la version tamoule du Mahabharata où il aurait donné sa vie pour sauver les Pandavas. À la Réunion, on le dit fils d'Adjounin ¹³⁶, mais sa généalogie est sujette à bien des [113] propos contradictoires que Barat illustre (p. 110-114) en en donnant plusieurs arbres généalogiques. Oppert en fait, sous le nom d'Irvat, un fils d'Arjuna. Il préside à la phase finale de la marche dans le feu, où sa tête est exposée en face des marcheurs.

Un informateur, illettré, m'a assuré que dans sa fonction de gardien du feu, Alvan est assisté par Drouvédé, l'éclair et par Adjounin, l'orage. Or Draupadi est fille d'Agni, et on sait qu'Arjuna est effectivement associé à l'orage : "dans le pays telugu, quand un enfant est réveillé par un coup de tonnerre, sa mère, en le serrant contre sa poitrine murmure "Arjuna Sahadeva". Cette invocation implique l'idée que le tonnerre est causé par les héros du Mahabharata, Arjuna et Sahadeva" ¹³⁷. Il est émouvant de suivre ainsi la transmission d'éléments aussi fondamentaux du patrimoine de l'Inde ancienne à travers leurs voyages aux îles, et de les rencontrer autour de la marche dans le feu à laquelle ils donnent une valeur identitaire et un sens bien plus ample qu'on n'en juge couramment.

Nargoulan

¹³⁶ "Le tête d'Irvat, fils d'Arjuna" (Oppert, 1893, p. 97).

¹³⁷ Thurston, 1912, p. 19.

Peut-on qualifier de divinité ce saint musulman qui fait l'objet d'un culte aussi bien aux Antilles qu'aux Mascareignes, à l'image de la place importante qu'il occupe dans les cultes populaires de l'Inde du sud ? ¹³⁸ Apparemment non. Toutefois, dans l'usage quotidien des îles, la distinction n'a pas de sens. Nargoulan (ou Naguru Mira) a sa pleine place dans le panthéon, et c'est à peine si certains savent son origine hétérogène. Parfois on le dit "bon-dieu lascar" à la Réunion. Pour l'essentiel, il participe pleinement à l'univers des temples de plantation. Sa place particulière reste toutefois marquée par le fait qu'il n'est pas dans le temple mais hors de celui-ci, dans un espace à lui réservé et qu'il n'est pas symbolisé par une divinité à visage humain mais parfois par une main.

On l'invoque en début de cérémonie, on se réfère à lui pour les soins aux malades, mais surtout on lui prête un rôle protecteur qu'affirme sa légende.

Récit de Francis Pougavanon :

"C'était au commencement, quand les Indiens traversaient la mer sur un bateau. C'était au mois de mars. Il a fait un gros temps, un mauvais temps. La mer s'agitait très fort ; elle pouvait déchirer le bateau, le faire chavirer... Alors tous les Indiens ont levé les mains au-dessus de leur tête ; ils ont pleuré, crié et ils ont prié ce Bon-Dieu, Naguru Mira : "Au secours, viens près de nous, donne-nous la main, secoure notre bateau, sauve-nous la vie !". Alors ils ont hissé un drapeau pour lui.

Et c'est aussi notre prière, pour Nagouran. Parce que c'est lui qui a sauvé ces gens, qui les a protégés... Mais il y a deux prières : une en tamoul, pour nous, et une autre en lascar. Ce n'est pas la même parce que nous ne descendons pas des lascars. Il faut un lascar, un descendant de lascar, pour faire bien le culte.

¹³⁸ Voir sur le saint musulman de Nagore l'ouvrage hagiographique de Shaik Hasan Sahib Qadhiri et l'article de Gerry l'Etang dans *Tyenaba*, n° 3.

[114]

Mais Nagouran, c'est aussi un fils de Siva. Et il est là pour sauver la vie, pour être protégé de la maladie, pour éviter les dangers de mort, les dangers de maladie. Parce que c'est un garçon de Siva, qui l'a fait avec sa femme."

Un autre prêtre donne une version quelque peu différente, mais qui concorde dans les grandes lignes.

"Quand ils sont venus dans le bateau, le bateau a fait naufrage. C'était au mois d'octobre. Le mât s'est brisé, le vent était très fort, Alors ils ont prié... Ils ont fait une prière et ils ont dit que s'ils atteignaient la terre, ils allumeraient une lampe. Ils l'allumeraient pour Nagurumira, s'il sauvait leur vie. Alors ils hisseraient un mât. C'est le mât du bateau. Et ils y mettraient un pavillon, c'est la voile.

Nagurumira, c'est Dieu lui-même, le Dieu des lascars. Ils adorent le même Dieu que moi, mais le nom qu'ils lui donnent est différent. C'est Siva lui-même, il n'y a que le mot qui diffère. Il y a longtemps, les lascars étaient une nation à part. Mais sur les établissements (sucriers), on était tous engagés. On ne pouvait pas faire une petite chapelle pour chacun et les propriétaires nous ont donné un seul endroit pour tous. Alors tout a fondu ensemble."

Lors de chaque cérémonie, dans les petits temples tamouls des quartiers ruraux de l'île de la Réunion, on hisse un pavillon en haut d'un mât. Lieu où convergent plusieurs traditions, souvenir de la traversée maritime qui a conduit au cours du XIXe siècle les travailleurs indiens vers l'île, le mât et le pavillon pourraient sembler les signes d'un culte local où se mêlent les souvenirs et où s'intègrent les groupes. Et il en va bien ainsi dans le vécu réunionnais. Insérés dans le panthéon villageois, Naguru Mira, le mât, le drapeau et les offrandes sont une composante nécessaire de toute cérémonie, dont on ne s'explique pas la raison d'être mais qui est indispensable pour que le culte soit complet.

Un examen plus attentif apporte cependant des éléments imprévus.

C'est d'abord ce qui se passe ailleurs. On peut en effet observer un culte analogue aux Antilles, là où sont venus durant la seconde moitié du XIXe siècle des travailleurs engagés dans le sud de l'Inde pour travailler sur les plantations, comme à la Réunion. A la Martinique et à la Guadeloupe, on dresse également un mât en haut duquel on fait monter un pavillon. A proximité des temples indiens, ou dans les arbres qui entourent la maison de celui qui fait l'offrande, la cérémonie se déroule en invoquant là aussi Nagurumira. Et aux Antilles également on conte que cela rappelle la traversée des premiers immigrants. Une tempête les aurait menacés et ils auraient promis, s'ils étaient sauvés, de dresser un drapeau rappelant la voile de leur bateau. On explique aussi que ce drapeau doit porter des étoiles et un croissant qui évoquent le ciel apaisé et la main de Dieu qui se tend vers lui. En Guyana, Nagur Mira est un saint musulman, patron des marins, qui figure dans des temples de Kali. ¹³⁹

[115]

Le pavillon hissé à la Réunion porte lui aussi des étoiles, un croissant et une main. Ressemblance qui n'est pas fortuite. Mais ailleurs aussi se trouvent des traces du même culte. A Fiji, par exemple, Mayer ¹⁴⁰ conte l'histoire de ce Sud-Indien qui, malade, a fait un voeu "to a Muslim saint called Nagore Mira." Guéri, il hisse chaque année en l'honneur du Saint un drapeau blanc au-dessus de sa maison.



De telles convergences nous orientent nécessairement vers une commune source indienne, qui a été réinterprétée par les migrants à partir des dangers de leur traversée. Singaravelou, tout en adhérant à l'interprétation guadeloupéenne qui rattache le culte à une menace de naufrage survenue à un bateau d'immigrants, note que

¹³⁹ Bassier, 1994, p. 260.

¹⁴⁰ Mayer, 1961, p. 84.

le saint invoqué est un saint musulman, Mira ou Mirza, de la petite ville côtière de Nagore, au sud de Karikal. Et c'est en Inde même que s'est opérée la rencontre des fidèles musulmans, hindous et chrétiens qui en ont fait leur protecteur, phénomène dont on trouve l'analogie auprès de certaines tombes de sages musulmans à l'île Maurice ¹⁴¹.



Nagouran, peinture sur verre.

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)



Nagouran, peinture sur verre.

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

¹⁴¹ L'hindouisme est coutumier du fait, et cela facilite l'établissement à la Réunion entre cultes hindous et autres religions des liens qui n'ont nullement la signification d'une conversion des Hindous, ce que l'Eglise catholique a souvent méconnu. O'Malley, (1935, p 41 et 44) donne plusieurs exemples de pratiques religieuses effectuées dans le sud de l'Inde par des Hindous dans des églises catholiques ou auprès de lieux sacrés musulmans. Assayag montre à propos des "puissances" de type démoniaque combien "hindous et musulmans dans le sud du sous-continent s'en font la même conception. Un même modèle cognitif de l'attaque surnaturelle, de l'affliction, du traitement et de la cure y est à l'oeuvre" (1994, p 49).

[116]

Nagore Mira, protecteur des marins musulmans, les "lascars", qui convoyaient souvent les immigrés indiens, s'est ainsi articulé au culte populaire hindou. "Nagour Miran (l'homme de Nagore) est une figure importante de l'islam sud-indien. Dans la riche mosquée qui abrite son tombeau et qui est gérée par la communauté des mille cinq cents descendants du prophète, des pèlerins viennent de divers lieux de la zone dravidienne (...). Sa mosquée est fréquentée par des pratiquants de diverses confessions. Aussi y prévoit-on à l'intention des hindous les services d'un officiant chargé d'apposer le pottou (poudre de vermillon) sur le front des dévots" ¹⁴². Diehl mentionne lui aussi "Le seigneur de Nagore, un saint mahométan qui reçoit en offrandes de minces plaques d'argent en forme de parties du corps humain." ¹⁴³

Dans les îles, il a gardé des traces de ses origines. A la Réunion, les prêtres et une partie du public le rattachent clairement aux "lascars", mais en même temps ils l'agglomèrent à l'hindouisme villageois par une démarche courante qui consiste à intégrer des saints au panthéon indien en les considérant comme des incarnations de tel dieu. Mais surtout, les sacrifices sanglants qu'on lui offre diffèrent de façon caractéristique de ceux qui vont à d'autres divinités. Alors que les animaux destinés aux dieux indiens ont la tête tranchée d'un coup de sabre, celui qui est destiné à Naguru Mira est égorgé au poignard, et on laisse son sang se vider au pied du mât. Même lorsque cette pratique est abandonnée, on affirme que c'est elle qui est en réalité la seule valable pour l'offrande au Saint.

À la Réunion, la présence musulmane est encore mieux attestée lorsque le socle du mât est creusé d'une niche dans laquelle est souvent placée une peinture sur verre réalisée dans l'île. Elle représente le Saint que l'on connaît parfois sous le nom de Hussein, et traduit sans ambiguïté son origine. La main, le croissant et l'étoile apparaissent alors, hors de toute référence à la navigation, et confirment le lien direct avec l'Islam. Parfois une confusion semble toutefois exister entre ce Nargoulan et l'un des cinq Pandavas, Nakula (*Nakulan* en tamoul).

¹⁴² Gerry L'Etang, 1992, p. 26.

¹⁴³ Diehl, 1956, p. 247.

C'est donc toute la mémoire religieuse complexe de l'Océan Indien qui est rassemblée dans le culte et les récits relatifs à Naguru Mira : le saint d'un port du Sud de l'Inde auquel s'adressent les Indiens de toutes religions, les marins musulmans qui emmènent les travailleurs outre-mer et qui invoquent sa protection, la création de temples où les engagés de toutes origines se rassemblaient auprès des plantations.

Les engagés des îles, dans cette nouvelle étape de leur histoire, ont ainsi pu couler leur aventure récente dans le moule déjà prêt des anciennes synthèses. En choisissant de donner à son ouvrage sur les cultes et rites malbar à la Réunion le titre de Nargoulan, Christian Barat a fort justement tenu à donner [117] à ce marginal son vrai sens. "Signe du refus de l'enfermement dans une ethnie, de la possibilité de vivre harmonieusement les interférences culturelles, Nargoulan est le symbole de la dynamique de la multiculture réunionnaise ¹⁴⁴" (p.448). Peut-être est-il en effet le point d'équilibre sans lequel se serait effondré cet hindouisme, s'il n'avait pas su rester ouvert. Cet hindouisme enraciné dans la vie de chacun à travers les divinités populaires serait bien fragile sans doute, ou bien replié sur lui-même s'il oubliait ces origines et cédait aux tentations de ceux qui en croyant l'apurer le disloquent.

Catarayen

Selon certains informateurs, il est fils du vent, et calme le vent et la tempête. En pratique on l'associe à Mariémin pour en faire soit son fils, soit son gardien, et c'est à lui que vont les offrandes animales dans les rares fêtes de Mariémin où se pratiquent des sacrifices. Il est donc connu, mais tient une place marginale et on ne lui présente que rarement une demande, bien que quelques familles semblent lui adresser leur dévotion privée.

Ayenal

Ayenar si populaire dans l'Inde tamoule est presque inconnu à la Réunion, et aux Antilles. Il faisait voilà quelques années encore l'objet d'un culte, auquel les femmes n'avaient pas le droit d'assister, dans une famille de Fleurimont et dans un groupe familial du Bernica dont il était le *koledéivon*. Le célébrant fabriquait lui-même un

¹⁴⁴ Voir les illustrations relatives à Nargoulan dans l'ouvrage de C. Barat, p. 162.

cheval pour cette occasion. Il semble que cette pratique ait disparu depuis plus de vingt ans. Dieu lié avant tout à un territoire, il n'a sans doute pas trouvé de place ni de fonction dans l'univers étranger de la plantation.



[118]

Les Dieux hors du temple

Les Mini

[Retour à la table des matières](#)

Il s'agit là d'une catégorie plus que d'une entité unique : il y a sept Mini. Dotés chacun de son tempérament et de ses habitudes. Tel est enchaîné (*Sanglémini*) et celui qui officie en étant possédé par lui danse avec des chaînes aux pieds, tels furent le chanvre (*Djadarmini*, *Poussémini*), tel reste assis les jambes croisées (*Par-démouni*), tel autre prie les yeux fermés (*Poussémini* encore).

Le plus révééré est *Minispren*, sans doute le *Municuvaran* de l'Inde du sud, qui a un autel à l'extérieur de la tour nord du temple de Minakshi à Madurai ¹⁴⁵. C'est à lui que l'on pense lorsque l'on mentionne simplement "Mini". Son aura s'étend très au-delà des fidèles des cultes indiens et il est l'une des figures magico-religieuses interethniques de la Réunion, des individus de toutes origines se plaçant sous sa protection et lui offrant des sacrifices.

¹⁴⁵ Diehl, 1956, p. 145.

Lardémini et *Noundémini*, l'invalidé auquel il manque une jambe sont plus rarement mentionnés et connus seulement de quelques spécialistes.



On peut s'adresser au Mini auquel on est «voué» par sa «descendance» ou par sa naissance (dans ce cas un *pusari* l'identifie) pour lui demander protection, en échange d'un "service" annuel. On peut aussi lui faire des promesses en cas de besoin particulier. En fait les sept Mini sont diverses manifestations d'un même personnage, Mini, qui est lui-même l'un des aspects de Siva, car chaque Mini est une incarnation de Siva, incarnation dont on conte le récit. Ce récit m'a été fait à maintes reprises, mais sa version la plus complète, qui recoupe les autres, m'a été donnée par M. Mottagan, dit Tonton Canou, en 1973, alors qu'il était âgé de 79 ans ; il la tenait de ses parents. En voici l'essentiel : Adjounin prie Siva pour gagner la guerre. Il monte en l'air sur un arbre *Vedeviaser*. Son grand père lui dit de prier pour obtenir un arc et des flèches. Mais son ennemi, le roi son cousin, envoie un *boudom* pour le tuer. Le *boudom* prend la forme d'un cochon noir. Siva, pour aider Adjounin prend la forme d'un "*Verdun*" ("une "race" de chasseurs qui vit dans la forêt"), et tire une flèche qui atteint le cochon. Le cochon demande secours à Adjounin, qui ne sait pas qu'il est le *boudom* et qui se bat avec le *Verdun*. Celui-ci, d'une flèche, coupe la corde de son arc, et Adjounin le frappe avec le bois de son arc.

[119]

Or Palvédy, la femme de Siva est là, avec Mourouga. Et le sang de Siva a coulé. Elle se vêt toute en noir, avec un collier noir et des boucles d'oreille. Elle monte (*KaRtou*) dans la forêt (*eRi*). Les autres *Verdun*, dans la forêt la prennent alors comme dieu et l'appellent en raison de ce qu'elle a fait "*Kartéll*" (celle qui monte en forêt) et ils nomment Siva : Minispren.



Récit qui a l'intérêt de rassembler plusieurs thèmes récurrents dans les propos des uns et des autres : la façon qu'a Siva de prendre une forme cachée et de châtier ceux qui ne le reconnaissent pas ; le lien entre Minispren et Siva, entre Minispren et Kartéli (notons que comme Mini, Kartéli a été largement adoptée par les non-indiens de la Réunion et de Maurice), leur origine chez des peuples des forêts, chasseurs considérés comme primitifs dans d'autres récits. Ce récit montre bien que le couple Minispren/Kartéli occupe une place à part. L'un et l'autre sont menaçants ou protecteurs selon l'attitude que l'on a envers eux, l'un et l'autre forment pour des zones sociales marginales, à l'écart, l'équivalent du couple Siva/Parvati ; ils sont certes [120] d'essence supérieure, mais ils se sont mis à la portée d'une humanité inférieure et leur comportement s'harmonise avec celui de leurs adorateurs. Aussi considère-t-on à la Réunion qu'ils sont parfaitement adaptés aux strates socialement inférieures, par leur statut économique certes, mais surtout par le mélange de leurs origines...

Mini a une place particulière. En principe, on ne l'introduit pas dans l'espace du temple, et on le prie au pied d'un arbre dans lequel il se tient, ou au fond d'une ravine ; son caractère externe à l'espace hindou est souvent affirmé, mais on dit aussi qu'il est Siva sous la forme d'un chasseur, Siva pour les hors-castes de la forêt.

Toutefois on tend de plus en plus à construire pour lui un petit édifice, à proximité du temple mais physiquement séparé de celui-ci. La statue de Mini, essentiellement de Minispren, "le gardien", est généralement grande, celle d'un homme très fort, armé, inflexible. Là encore les échos de l'Inde sont clairs : "Aux temples de la Déesse s'associent de grandes représentations de personnages qualifiés de muni et qui sont les vainqueurs des démons qui troublaient le sommeil de la déesse" ¹⁴⁶ A la différence des autres "divinités de village", Mini n'est pas appelé par les tambours. Aucun "couplet" (rythme) ne lui est destiné, si ce n'est dans de rares circonstances où l'on use d'un rythme que l'on considère comme un simple aménagement de "couplets" destinés à d'autres divinités.

Kartéli-Pétiaye On doit rattacher à ce groupe, avec certaines précautions en raison de leur caractère très particulier, les personnages féminins qui concernent les enfants (Pétiaye - Kartéli).



Selon une longue légende de Pétiaye que nous a contée Francis Pougavanon, et qui recoupe celle de Mini, Palvédy avait entrepris un long voyage avec Siva. Celui-ci avait tiré une flèche sur un cochon noir, qui était en fait l'incarnation d'un esprit. Palvédy, mal accueillie alors par le peuple d'un village, se serait vengée en lançant une malédiction sur les enfants, malédiction qu'on [121] ne pourrait conjurer qu'en lui faisant une offrande annuelle. Cette offrande, celle d'une poule, ne serait pas pour

¹⁴⁶ Filliozat 1973, p. VIII.

Parvati elle-même végétarienne, mais pour une forme moins noble d'elle, que l'on devrait appeler Pétiaye. Poursuivant son chemin, cette fois dans la forêt, elle aurait été insultée par un autre peuple, qui se serait moqué d'elle et l'aurait humiliée à cause de sa tenue, toute en noir, de ses grandes boucles d'oreille et de ses longs cheveux défaits. Elle aurait alors lancé une malédiction bien plus forte, et serait devenue, pour ce peuple de chasseurs de la forêt, "Kartéli" plus dangereuse et plus exigeante ¹⁴⁷. Nous retrouvons là le type de mythes où une déesse est en quelque sorte contaminée par le mal des hommes et réagit dans sa colère en s'ajustant à eux. Elle garde cependant le pouvoir de lever le mal qu'elle peut envoyer, si les hommes l'honorent de la façon qu'elle souhaite, c'est à dire s'ils apaisent sa colère.

L'affirmation du fait qu'elle est la femme de Siva, et à ce titre donc une mère, celle de Murugan, est assez courante à la Réunion. Selon certains *pusari* réunionnais, il y aurait sept Kartéli comme il y a sept Mini, et comme les Mini elles auraient une force inégale. Mais ces sept sont une, finit-on toujours par conclure, une qui a sept manifestations, et qui est elle-même une manifestation de Palvedy.

On peut penser que Pétiaye correspond également à Pacciyamman, déesse ambivalente à l'égard des enfants signalée par divers auteurs et qui dispose près de Cuddalore (Tamil-Nadu) d'un temple à l'extérieur duquel se trouvent de grandes représentations des Muni ¹⁴⁸. Ziegenbalg (p. 65) cite parmi les noms de Parvati, celui de Petschi, "la diablesse".

Kartéli, pas plus que Pétiaye ne fait l'objet de cultes publics, mais de cérémonies familiales privées. Une femme stérile, une femme enceinte qui craint pour le succès de son accouchement, ou une mère qui a perdu plusieurs enfants peuvent faire une "promesse" à Kartéli. Celle-ci consiste en l'accomplissement annuel du sacrifice, couramment désigné à la Réunion sous le nom de "faire poule noire" et qui sera décrit plus loin ; en principe, chaque mois un morceau de camphre doit être brûlé à l'endroit où a lieu annuellement la cérémonie. Katteri-Pétiaye reflète un rapport au surnaturel qui semble appartenir à une structure des relations divin/enfants commune au monde

¹⁴⁷ Nous trouvons là ce qu'Herrenschmidt (1981, p.140) avait remarqué à propos des mythes des déesses qui " n'en racontent ni l'origine, ni la naissance. Ils disent comment leurs cultes se sont instaurés, par suite de leurs manifestations, comment telles personnes, de tel lieu, en sont venues à faire la fête pour telle déesse."

¹⁴⁸ Jean Filliozat (communication personnelle).

hindouisé. Dans un contexte légendaire différent, les exemples ne manquent pas de ces dieux ou démons femelles qui donnent des maladies aux enfants mais qui les protègent si on leur adresse une offrande spécifique, alors que les autres démons, mâles en général, menacent peu les enfants, et en tout cas pas en tant que tels. ¹⁴⁹

[122]

Une fois de plus on est frappé de la remarquable pérennité des cultes et des mythes populaires dans l'émigration, et de leur diffusion à travers tout l'espace couvert par cette migration. Chez les Indiens des plantations de Malaisie, par exemple, on peut noter que "quelques familles (...) offrent un culte à une divinité maligne nommée Katteri, le premier mois Ati qui suit la naissance d'un enfant. Le culte est célébré exclusivement par les femmes (...). Une femme enceinte qui a fait le vœu de prier Katteri après son accouchement demande à son mari d'acheter une poule noire et un sari noir. Le jour du culte, la poule est sacrifiée et on fait bouillir ses oeufs fraîchement pondus" ¹⁵⁰ Les offrandes à la déesse consistent alors en un repas comprenant la poule, des oeufs et du poisson, du bétel, des bananes et des demicocos servis sur des feuilles de bananiers, devant un petit cône d'argile, qui est Pillaiyar. La déesse reçoit aussi l'offrande du sari noir. Ce culte est destiné à protéger la mère des maladies.

Les convergences avec le "service poule-noire" de la Réunion offert à Kartéli, et avec les offrandes à Katteri dont on garde le souvenir aux Antilles, sont frappantes. ¹⁵¹ Diehl signale (p. 192-193) qu'un petit volume de 24 pages vendu à Madras en 1947 par des colporteurs s'intitule "L'influence maléfique des étoiles sur les enfants durant leurs 16 premières années". Cette influence s'exerce le premier jour du premier mois du premier an, le second jour du second mois de la seconde année etc. Une déesse féminine approche et convoite l'enfant à chacune de ces dates. Le 15^o jour de la 15^o année, il s'agit de Pecci.

¹⁴⁹ Voir à ce sujet la description que donne Wirtz (1954, pp. 96 - 102) des Bala-Giri de Ceylan.

¹⁵⁰ Jain, 1970, pp 137-138.

¹⁵¹ Pour d'autres exemples indiens voir Elmore (1915, p 49-50) à propos de Kateri et la description de Diehl (1956 p.183 et pp 280-281) qui situe Katteri et Pecci par rapport aux autres divinités et permet de juger à quel point la mémoire réunionnaise est fidèle.

Les **Kalpou** (tamoul : *Karuppu*, noir).

On ne saurait les assimiler à Matturaiviran comme le fait Whitehead (1921, p.113-115), et il s'agit bien d'êtres ambigus, dont le caractère démoniaque l'emporte sur la dimension divine. Nous trouvons à la Réunion une situation analogue à celle que Dumont remarque en Inde chez les Kallar : "Karuppu est plus une catégorie de dieux qu'un dieu individuel, chacun des Karuppu étant individualisé : il y a le Karuppu à la chaîne (à la Réunion : *Sanglikalpou*), le Karuppu au santal, le Karuppu-aux-dix-huit-marches, etc..." ¹⁵². A la Réunion le caractère démoniaque semble l'emporter sur tout autre dans l'ensemble des Kalpou que certains *pusari* énumèrent : Marsikalpou, Sanglikalpou, Karupeneswamy ¹⁵³. Certains se souviennent toutefois que leurs parents faisaient [123] des cultes à Marsikalpou, et un prêtre au moins lui fait des offrandes pour assurer que la marche dans le feu se passera bien.

Le nom de "kalpou", appliqué à un objet, est connu de tous comme celui d'un maléficé : il est couramment donné, même en dehors de toute connaissance des faits indiens, à un dépôt magique fait à la croisée d'un chemin à la suite d'une intervention destinée à expulser un mauvais esprit. Sur un plateau, une feuille de bananier ou directement à même le sol, se trouvent au moins un coq sacrifié, des feuilles de bétel, et quelques pièces de monnaie. Avec l'assistance de l'esprit démoniaque Karupeneswamy, on a libéré une personne atteinte par un esprit mauvais. On a nourri l'esprit, et on a déposé son repas un soir sur la chaussée. L'esprit évincé se saisira de la première personne qui passera à proximité ou qui ramassera le plateau. Il lui prendra le pied qui gonflera et une maladie commencera, voire une paralysie. On peut toutefois ne pas être attaqué si on lance le plateau chez un voisin auquel on veut du mal.

L'action magique, destinée à nuire grâce l'aide de Marsikalpou est plus clandestine. Elle se déroule le vendredi soir, sur le modelage d'une figure humaine que l'on place à quelques dizaines de mètres d'un carrefour. A minuit, le *pusari* invoque Marsi,

¹⁵² Dumont, 1957, p. 397.

¹⁵³ Au Tamil Nadu, Beck (1981, p.85) mentionne la présence de Karuppanacuvami dans un temple de Mariyamman. Maloney (1975) mentionne Karupasami, divinité des Pallar. Or dans les souvenirs d'Indiens de la région des Hauts de Saint-Paul, les Pallar (on dit "Pallin" à la Réunion) sont régulièrement mentionnés, comme d'ailleurs les "Kallins" (Kallars), et désignés comme proches des "Paraiens". Selon Dumont, (1967, p 434) Karuppanaswami est une divinité chez les Kallar.

en présence de trois personnes, et selon lui, la figure se déplace d'elle-même jusqu'au carrefour. La personne "en l'honneur" de qui on a agi sera frappée très tôt le samedi matin. Certains pensent que c'est Marsi qui "frappe" en lui donnant une maladie celui qui a pris un morceau d'un arbre tel que le manguier ou le tamarin sans lui en demander la permission. Pour éviter cela, il faut venir près de l'arbre, prélever l'écorce au moment du soleil levant et, par trois fois, lui en demander l'autorisation en disant que l'on a besoin d'un petit morceau pour un malade.

Kolimaleandever (*Andavar* : "le seigneur")

Il fait partie de ces divinités minoritaires, qui, comme Periandever que l'on verra un peu plus loin semblent liées à l'héritage d'un ancêtre, issu d'une caste ou d'un groupe tribal peu représenté. Une famille de la région de Saint-Gilles les Hauts suit ce culte qui aurait été introduit par le grand-père de l'homme, né vers 1920, qui le décrit ici. Selon lui, c'est le culte fondamental, celui qui a précédé tous les autres : "C'est le premier Dieu, bien avant les autres, Vishnou, Siva, etc... On dit que Maria-min est sa soeur. En Inde, il y a une seule chapelle pour lui, mais c'est le premier. Avant, on faisait seulement "légumes" avec lui (culte végétarien). Maintenant on fait aussi "viande". Un jour, en Inde, un homme revenait du mariage avec ses cabris. Il arrive au fond d'une ravine, avec une grande falaise. Sur un grand manguier, le dieu était là. Il lui offre les cabris. Le dieu accepte. Depuis, on fait pour lui légumes d'abord, puis viande."

On décapite le cabri de très bon matin, toujours le 9 février, quelque soit le jour de la semaine... Une caractéristique qui mérite d'être relevée : après la décapitation, le sacrificateur coupe la patte avant gauche et la place dans la bouche du cabri décapité. Cette pratique existe à la Martinique de façon tout à fait courante, bien que le nom de Kolimaleandever y soit inconnu. O'Malley [124] (1935, p. 144) décrit la même pratique en Inde : " un curieux aspect du sacrifice est que, après que l'animal ait été décapité, la partie inférieure de la patte avant droite est coupée et placée en travers de sa bouche." Le trait est trop spécifique pour être indépendant en Inde, à la Martinique et à la Réunion, et il montre une fois de plus combien fidèlement certains sous-ensembles liturgiques constitutifs des rituels se sont transférés dans les îles.

Periandever occupe une place à part. Son culte semble très rare. On dit que la famille de Saline les Hauts qui le pratique appartient à une autre nation, venue des bois. Dans le voisinage du village se trouve, au fond d'une ravine, une niche où l'on dépose vers le 15 août une statue du Dieu qu'un membre de la famille a gardée entre temps chez lui. La cérémonie qui a lieu alors voit le sacrifice de "verrats" et de coqs, d'où son nom : "service-verrat". Il s'agit d'une cérémonie importante, bien qu'elle soit réservée à un cercle fermé. On y tue jusqu'à trois verrats et 30 coqs. On fait couler le sang du verrat, qu'on a décapité d'un coup de sabre, dans un trou du sol où l'on place aussi ses testicules. Le repas se déroule sur place, et, s'il y a des restes, il semble qu'on ne les rapporte pas chez soi mais qu'on les enterre. Un membre de la famille de celui qui organise le culte me contait que voilà longtemps, le jour où on tuait le porc, on lâchait un petit cochon, et que, un an plus tard, celui-ci revenait ; il suffisait de faire sonner une clochette

Ce culte semble lié effectivement à un lignage unique, issu d'un groupe très minoritaire dans l'immigration. Selon des informateurs de Pondichéry, il pourrait s'agir du culte au Periandavar des Koravas. Les sacrifices de porc ne sont pas exceptionnels en Inde. Dans le sud de l'Inde, on trouve mention de l'offrande de porcs dans des régions de langue malayalam ¹⁵⁴.

Divinités et esprits "privés"

Le **Koledeivon** (tamoul *Kula teyvam*), divinité du lignage exige son propre culte, indépendamment des services effectués dans les temples, même si un sacrifice en son honneur peut parfois y être fait. En Inde, "Il ne s'agit pas d'un groupe distinct de divinités, mais d'un dieu choisi par une famille qui se réunira pour le prier dans son lieu de culte quand l'occasion se présente" ¹⁵⁵. Ces divinités, même chez les castes de statut élevé sont très souvent des divinités de statut inférieur. Elles n'impliquent aucun temple de lignée mais un petit lieu de culte domestique.

En règle générale la divinité est transmise de père en fils mais, à la Réunion, des mésalliances viennent souvent perturber sa transmission, qui ne se poursuit de façon

¹⁵⁴ Srinivas 1952, p. 181.

¹⁵⁵ Diehl, p. 174.

régulière que lorsqu'aucune rupture de cet ordre n'est intervenue. En cas d'irrégularité (métissage, illégitimité), la fonction demeure mais [125] elle se dissocie du lignage et le *Koledeivon* devient celui d'un individu ; il lui est assigné par son père, ou par un *pusari* qui le désigne lors d'une cérémonie privée. L'exemple d'une famille illustre bien la complexité de la transmission des dieux de lignage. Le fils de celui qui est venu de l'Inde a en effet vécu un certain temps séparé de sa femme, qui a eu un fils d'un créole. Elle est ensuite revenue vivre avec son mari, mais celui-ci n'a pas permis à ce fils adultérin de mener le culte qu'il avait lui-même reçu de son père. Il lui interdisait même d'assister à ce culte lorsqu'il le pratiquait, et il l'a transmis au fils de sa soeur, dont le fils a depuis pris la suite. Pendant ce temps, le fils adultérin s'est voué à Mariamin, puis après son mariage il a voué son propre fils à Nargoulan, arguant du fait que le grand-père de son épouse était un *lascar* et donc qu'un Dieu musulman le protégerait bien. Ce fils, lui-même, pousse son propre fils à "adorer Nargoulan". On voit là en oeuvre deux ruptures apparentes de la continuité du lignage, qui sont en fait des façons de la restaurer : la femme, qu'elle soit soeur de l'un ou épouse de l'autre, est seule à transmettre le sang et reprend la place des hommes. Dans le premier cas l'enfant adopte le culte du frère de sa mère, dans l'autre il se rattache au grand-père de sa mère. Le cas est d'autant plus éloquent que, ce grand-père étant musulman, la divinité choisie est la représentation la plus proche de l'islam dans les cultes populaires hindous de l'île...

Cet exemple significatif montre bien comment s'insinuent dans la transmission du divin les chocs que la société réunionnaise inflige à la pérennité des règles de choix du conjoint et de filiation. Par contre, en rétablissant l'équilibre ébranlé, et en instituant un *Koledeivon* qui pour n'être pas celui du père n'en remplit pas moins les mêmes tâches auprès du foyer, la structure réunionnaise permet l'inclusion des métis.

Le service se fait auprès de la maison. Cette divinité est souvent *Mardévirin*, mais il peut s'agir d'autres divinités, dont certaines qui ont été oubliées par ailleurs et dont on retrouve là une trace, en particulier dans des familles qui ont pu assurer une transmission régulière de leur patrimoine religieux. Il se peut aussi qu'elle soit un ancêtre, ou même qu'elle n'ait pas de nom ¹⁵⁶. Il ne faut toutefois pas la confon-

¹⁵⁶ Une fois de plus, le rapprochement avec l'Inde est saisissant : "La divinité familiale peut être (...) une *Amman* (déesse ou son conjoint, ou un esprit associé

dre avec le *Gouloudeivon*, que l'on verra un peu plus loin et qui entretient des liens d'une autre nature, exclusivement personnels, avec un individu sans que la parenté soit concernée autrement que, parfois, dans le choix de cet esprit parmi des parents morts.

Cet ancrage aux pratiques ancestrales est un lieu très fort de résistance aux assauts de la modernité : lorsque celle-ci conteste les sacrifices animaux et conduit à des cultes où l'influence brahmanique s'accroît, elle se heurte à l'impossibilité d'abandonner les cérémonies au *Koledeivon*. Même si on les a [126] délaissées, on se retourne vers elles en cas d'événement malheureux ou d'épreuve, car s'en détacher ou les abandonner représente une menace. Rassemblant la famille conjugale, mais souvent effectuée en présence des frères du chef de famille, de leurs épouses et de leurs enfants, cette cérémonie privée marque un temps fort de l'année. Elle se maintient très proche de sa forme populaire, avec le sacrifice d'au moins un coq, chez des croyants indiens de toutes les strates de la société moderne.

Le *Gouloudeivon*

L'esprit qui guide le *pusari* dans sa fonction de prêtre-guérisseur, son gourou, vient sur lui lors d'une possession. Il est un maître, un conseiller. Ce n'est pas lui qui va intervenir dans le monde surnaturel, et la possession par d'autres entités sera nécessaire pour cela. Il est un guide, et, sans que cela soit une règle, il semble que ce rôle revienne assez souvent à un oncle maternel décédé.

Tel *pusari* explique par exemple "Seul, je suis pas capable de dire rien du tout à un malade. J'appelle mon tonton, mon gourou. C'est lui qui vient sur moi et qui dit. Si quelqu'un a des difficultés dans son travail, c'est mon tonton qui explique qui dit à son patron du mal, qui cause la difficulté. Pour un malade, c'est la même chose. Mon tonton me dit. L'autre jour, un garçon revenait de France, du service militaire. Il était maigre, il ne mangeait plus. J'ai appelé (*crié*) mon tonton. Il a dit que là-bas il avait eu un refroidissement ; la pleurite serrait sur l'estomac et il pouvait plus manger. Alors j'ai fait la tisane mélangée refroidissement." Cet oncle maternel, de son vivant, avait guidé les premiers pas du jeune *pusari*, et il était lui-même très réputé

au culte local. Un ancêtre décédé (...) peut être accepté par les membres du foyer comme leur divinité gardienne" Jacob-Pandian, 1975, p. 73.

pour sa force, qu'il prouvait en se cassant un coco sur la tête lorsque l'esprit était sur lui.

Certains des *pusari* les plus notables que j'ai connus n'ont jamais "eu" de gourou. L'un d'eux m'a confié qu'il avait tout essayé pour y parvenir ; et c'est pour cela qu'il s'était fait, en particulier, piquer la langue dans une cérémonie privée, mais en vain.

Le *gouloudeivon* peut être acquis d'une façon plus occulte, et il se place alors activement au service des activités magiques de celui qu'il aidera. Il peut s'agir alors de l'esprit d'un mort que celui qui a voulu devenir "devineur" a été rechercher au cimetière. Nous sommes là dans une autre zone de recouvrement avec des croyances créoles ayant manifestement d'autres origines, mais nombre d'entre les guérisseurs venus d'horizons culturels non-indiens associent cette démarche aux esprits indiens : par la suite, leur *gouloudeivon* les introduira dans le monde des esprits indiens, contre lesquels il leur permettra de lutter. La démarche consiste à aller appeler l'âme du mort, une nuit, en se plaçant sur sa tombe. Or les âmes sont placées sous la protection de Massalankali, gardienne du cimetière, figurée par la "croix de jubilé", le grand crucifix du cimetière au pied duquel, avant de procéder, on doit donc faire brûler des bâtonnets d'encens pour Massalankali. Ensuite, prières et offrandes font sortir de la tombe un fragment osseux que l'on emporte et qui désormais [127] assurera au "devineur" la présence du mort, en tant qu'esprit capable de l'aider lorsqu'il viendra le posséder à sa demande.

C'est lui qui ira remettre de l'ordre dans le monde des esprits après le dialogue qui, au cours de la possession, l'aura informé des besoins du malade. Il pourra même se saisir des mauvais esprits et comme l'affirment plusieurs *pusari*, les faire condamner à de longs séjours en prison ¹⁵⁷.

¹⁵⁷ Relevons encore la remarquable concordance avec les traditions populaires de l'Inde, comme l'indique entre autres cette citation, extraite de Dube (1967, p.128) : "Plusieurs techniques différentes peuvent être employées pour combattre la magie noire et la sorcellerie. Autant que possible "on doit satisfaire toutes les demandes raisonnables des esprits", mais s'ils persistent dans leurs méfaits "il faut les arracher" et les "placer en captivité" (...) Les techniques (de cure) des spécialistes sont soigneusement gardées secrètes".

Démons et mauvais esprits

[Retour à la table des matières](#)

L'usage du terme "démon" ne doit pas conduire à une appréciation exclusivement négative de ces entités surnaturelles. On peut à leur égard se rallier à ce que constatait Diehl : " L'expérience fondamentale de la possession domine les relations entre l'homme et la divinité, occultant non seulement toute distinction entre dieux et démons, mais ne laissant voir que peu de différences entre les apparences de divinités désignées par divers noms. C'est pourquoi le mot "*Tevata*" peut aussi bien être traduit par "dieu" que par "démon". La différence ne tient pas tant à la personnalité de l'être surnaturel en cause qu'à l'évaluation que l'on fait de l'expérience de la possession. Certains la considèrent comme due à des démons, d'autres la vivent comme une expérience du divin" ¹⁵⁸ A la Réunion, c'est autour de ces êtres surnaturels que s'opère souvent le premier contact des individus n'ayant pas d'ascendance indienne avec le monde surnaturel indien. Car c'est à eux que les *pusari* attribuent certaines maladies. Aussi prescrivent-ils aux malades, quelle que puissent être leur origine et leur foi, de les chasser. Ce qu'ils font au cours d'un exorcisme, suivi de pratiques destinées à ce que la créature maléfique ne revienne pas : se rendre devant un temple indien lors d'une de ses cérémonies régulières, ou édifier chez soi un petit autel à telle ou telle divinité.

La ressemblance avec l'Inde, sur laquelle on est forcé d'attirer aussi souvent l'attention car elle est extrême, ressort bien de ce que dit Dumont (1957, p.405) : "Il y a en somme deux catégories d'esprits au sens le plus général : d'une part les dieux, c'est-à-dire les esprits recevant un culte (régulier), d'autre part des démons, *pey-piçaçu*, qui sont conçus comme errants en ce sens qu'ils ne sont pas attachés à un temple". A la différence de ce que l'on peut observer à la Réunion, il classe nettement les Muni avec les Pey parmi les démons, les Muni étant "gigantesques, d'aspect terrible, (ils) ont de grandes dents et une natte. (...Ils sont) puissants et redoutables (1957 p. 406).

[128]

¹⁵⁸ Diehl, 1956 p. 279-280.

Il est intéressant de lire à cet égard ce qu'écrivait déjà Dubois : "Le culte des démons est généralement pratiqué parmi eux. Ils les désignent sous le nom générique de boutams, qui signifie aussi éléments. Ces démons sont aussi désignés sous le nom de pichachas, déhias et autres. (...) Divers temples sont consacrés au culte de ces démons ; il existe même des districts où ce culte est presque exclusif... Chaque famille a son boutam auquel elle offre tous les jours des adorations et des sacrifices, afin qu'il les préserve des maux que les boutams de leurs ennemis pourraient leur causer. ¹⁵⁹"

À la Réunion, ces démons forment plusieurs familles, qui sont présentées soit comme des groupes d'individus différents mais apparentés (frères en général), soit comme différentes incarnations du même individu. Le plus souvent, on désigne ce type d'esprits par le nom générique créole de *bébête*, qui s'applique à un esprit mauvais, souvent celui d'un "mauvais mort" qui "saisit" quelqu'un (celui qui fait le bien durant sa vie ne devient pas une *bébête* ¹⁶⁰). Le terme est plus courant chez les créoles qu'en milieu proprement malbar et relève d'une connaissance périphérique alors que beaucoup d'Indiens connaissent les noms et les fonctions des divers esprits et les catégories indiennes où ils sont subdivisés en plusieurs groupes :

Les *Pey* ou *Pisaarsi* (dits parfois *Pissassou*)

Ils sont relativement accessibles aux exorcismes courants à condition qu'on tienne ensuite parole si on leur a promis un sacrifice à intervalle régulier. "Ils n'ont pas d'existence individuelle, ni de noms individuels. *Pey* et *Picacu* ne sont pas représentés par des idoles, pas même sous la forme la plus simple" ¹⁶¹ On distingue parfois *Pey* qui est "le diable" et *Pissassou*, qui correspond plus exclusivement aux *bébêtes*, aux morts, rôdeurs violents et mangeurs de viande, comme il en va dans une grande partie de l'Inde. Selon un informateur, qui avait été un exorciste réputé avant de rejeter ces pratiques, on rencontre de moins en moins ces esprits, alors qu'il y en avait beaucoup autrefois. Car "les gens ne connaissaient pas la prière, et

¹⁵⁹ Dubois, 1825, tome 2, p. 440-441.

¹⁶⁰ L'emploi du terme "les invisibles" relativement courant dans certains milieux créoles est plus rare dans les régions à forte prépondérance malbar.

¹⁶¹ Diehl, 1956 p. 280.

maintenant, ils la font bien, prière malbar ou prière catholique, et la bête a peur. Et puis, maintenant, on ne meurt plus trop d'avance". Cette dernière remarque s'appuie sur le fait que, depuis que les soins médicaux se sont améliorés, on meurt de moins en moins avant l'heure fixée par son destin ; or les *bêtes* ne sont pas les esprits de n'importe quels morts, mais ceux qui sont morts prématurément et qui ne savent où aller avant que n'arrive l'heure prévue par leur destin.

Une "chapelle Pissassa" s'est ouverte récemment dans les Hauts de Saint-Paul. On y sacrifie des animaux une fois par an, le 14 juillet devant une statue d'Almal. Il semble que l'on soit là devant une évolution des cultes vers des formes liées aux pratiques de guérison qui émergent à l'écart de celles des *pusari*.

[129]

Boudom, dit encore *Bourdon*

Il évoque le Bhuta ou Butam de l'Inde est beaucoup plus dangereux et tenace. Tel *pusari* me contait que lorsqu'il reçoit un malade sur lequel un esprit est "venu", il appelle pour savoir qui est cet esprit. Si c'est celui d'un individu mort "en mauvaise condition", mort en chemin, ou noyé, il le frappe avec un rotin (pelembu) et le chasse. Mais si c'est Boudom, il ne frappe pas, sinon il recevrait lui-même du mal, parce que Boudom est fort, mauvais. Alors, il le flatte, il le prie... Certains assimilent Boudom avec la tête d'Alvan qui préside à la marche sur le feu, en raison de ses grandes dents saillantes, signe de cruauté.

Il existe également des démons isolés, souvent fort dangereux : Marsiperianin (*Maharsi Peryana*), est le plus à craindre, car il est très fort. On peut l'appeler pour chasser un esprit particulièrement tenace, mais il peut être lui-même l'agresseur. Il "frappe" par exemple celui qui passe sans précautions sous un arbre "aigre" (mangue, zévi, tamarin-pays) et "cela forme une gale sur la tête". Si on a besoin à titre médical d'un morceau d'écorce de l'un de ces arbres, il faut respecter quelques règles sous peine de châtement ; d'abord demander par trois fois : "j'ai besoin d'un peu d'écorce pour un malade, est-ce que je peux prendre ?". Ensuite, on peut couper l'écorce, du côté du soleil levant. Certains mentionnent aussi comme dangereux Tatu, qui est l'un des Pey signalés par Ziegenbalg ¹⁶².

¹⁶² p. 184 de l'édition allemande de 1867.

La distinction entre ces esprits et les "mauvaises âme" n'est pas toujours bien nette dans le public réunionnais, ces dernières entrant avec les Pey parmi les "bébêtes" qui peuvent se saisir de quelqu'un pour obtenir quelque chose de lui. Dumont (1957, p.406) note d'ailleurs que les Pey sont, chez les Kallar, "des morts dont on peut se débarrasser". Par contre il classe les Muni parmi les démons, et ils semblent occuper une place identique à celle du Boudom réunionnais, et non à celle de Mini.

Les "mauvaises âmes" (à Maurice on dit souvent les "mauvais airs" ou les "mauvaises heures") sont les âmes de ceux qui sont morts "avant leur temps" ou dans des circonstances anormales, généralement violentes ; il peut aussi s'agir de femmes mortes enceintes. Les croyances indiennes rejoignent là d'autres croyances également présentes à la Réunion : croyances aux Invisibles, aux morts vivants, etc. Diverses fusions s'opèrent alors, mais les *pusari* se taillent la première place auprès de consultants de toutes les ethnies pour expulser ces esprits et pour confectionner les protections nécessaires ("garanties", *garde-co*) que l'on porte sur soi ou que l'on place quelque part dans sa maison ou devant ses accès ¹⁶³. Le *pusari* travaille lui-même par adorcisme de l'un de ces esprits, soit celui de son *guru* (son *guludeivon*), soit l'une de ces [130] divinités, dernière ressource lorsqu'il doit lutter contre un esprit très fort. Ainsi, si l'état du consultant ne s'améliore pas, le *guru*, pendant qu'il possède le *pusari* lui indique que le moment est venu d'appeler plus fort que lui, en invitant par exemple *Marsiperianin* ("il faut crier Mars!"). L'invocation du *pusari* s'adresse alors à Marsi qui ne tarde pas à venir. Mais ces esprits plus forts qu'il faut chasser ne sont pas seulement indiens ; ils peuvent être malgaches ou comoriens. Ceux-ci sont intégrés au système, où on les reconnaît par leur puissance et par leurs exigences (les esprits comoriens, par exemple, sont musulmans et créent chez le possédé une aversion pour le porc). Leur présence ne remet nullement en cause la pratique ou la représentation des *pusari* qui incluent sans peine les autres communautés et leurs esprits dans leur panthéon. Ils situent ces esprits étrangers dans un double système de relation : tout d'abord cet esprit appartient à la culture de tel ou tel groupe ethnique dont il partage la langue, les interdits et les comportements. Mais en même temps, il est, quoique sous une forme particulière, l'un des membres de l'ensemble des esprits, des *bébêtes*, un *Pisarsi* parmi les autres. Cette manipula-

¹⁶³ Il existe cependant bien d'autres sortes d'exorcistes qui s'attaquent explicitement à ces esprits (voir Dijoux, 1995).

tion construit une série de passerelles symboliques par lesquelles s'estompe ce qui pourrait aboutir à des contradictions.

Sous l'influence des *pusari*, les équivalences entre Dieux, entre esprits, entre formes de prières opèrent comme une vaste démonstration transculturelle de l'équivalence des hommes, de leurs croyances et de leurs conduites. L'histoire complexe des rapports des cultes indiens avec la religion catholique, ainsi qu'on pourra le voir un peu plus loin, s'inscrit dans cette logique. Il faut se garder toutefois d'une interprétation de ce discours à son premier niveau. Si l'ouverture semble primer d'abord, elle n'est elle-même qu'une phase dans une dialectique plus subtile. L'affirmation que toutes les manifestations du divin, et toutes les formes de relation avec lui, ne sont que des variantes d'une réalité unique se situe dans une logique qui convient parfaitement à l'hindouisme et qui lui permet non de fusionner avec les autres cultes mais de les percevoir comme des variantes acceptables en son sein, variantes qui ne sauraient remettre en cause son universalité.

[131]

Hindouismes créoles. Mascareignes. Antilles.

Chapitre 5

Cultes et cérémonies hindoues à la Réunion

[Retour à la table des matières](#)

Le nombre des cérémonies qui se déroulent tout au long de l'année à la Réunion ¹⁶⁴ est grand. Elles sont de plusieurs catégories : les cérémonies des grands temples (fête de Mourouga, la plus ancienne, et toutes celles qui ont été récemment introduites), celles des temples de plantation (fête de Kali, fête de Mariamin, fête de Pandialé, qui se termine par la marche dans le feu), et les cérémonies privées, aux temples ou à la maison, qu'elles soient renouvelées annuellement ou qu'elles surviennent dans des circonstances exceptionnelles. D'une façon générale, les différentes formes de cultes sont très analogues à ce qui se pratique en Inde : "Le culte des dieux est de trois sortes : le culte quotidien, le culte rendu dans des occasions spéciales et celui dont le but est d'obtenir des faveurs particulières". ¹⁶⁵

¹⁶⁴ Ghasarian (1991, p. 93) donne un utile tableau comparatif de neuf cérémonies indiennes de la Réunion, en indiquant leur cadre, leur participation, les offrandes, la périodicité et les motifs de chacune. Il s'agit de : Fête de Kali, Marche sur le feu, Fête des "dix jours", Fête de Marliémin, Egyom, Avsyon / sanblani, Kandi Marliémin, Poule noire, Sanblani.

¹⁶⁵ *Rudra gâmalâ Tantra*, cité par Danielou, 1960, p. 569.

Sans refuser toutefois une ethnographie bien nécessaire, on préférera centrer l'attention sur quelques relations significatives qui donnent accès au fonctionnement des cultes, à leur agencement interne comme à leur insertion dans la vie sociale et dans ses changements actuels.

Car les rituels sont des ensembles souples. Ils ont des règles explicites, d'autres que codifie un consensus, d'autres enfin qui laissent place à des variations et à des innovations. En tant qu'événements, les pratiques où les rituels se concrétisent ne sont ni uniquement cantonnées à l'espace du sacré, ni clairement scindées en une part sacrée et une part profane et sociale. Les pratiques culturelles sont, même au coeur du religieux, vécues comme très personnelles, en continuité avec celles qui se déroulent dans d'autres champs de la société. Elles sont un noeud entre ces champs ; elles concentrent dans l'espace [132] et le temps les diverses relations qui s'y nouent (parenté, voisinage, travail, économie, politique etc ;) tout en dépendant d'elles pour se perpétuer. Si l'expression n'était pas aussi galvaudée, on pourrait dire qu'elles sont vraiment des "faits sociaux totaux", et à cet égard les cérémonies indiennes de la Réunion sont exemplaires.

Parmi ces cérémonies, il se dégage d'abord un couple principal, formé de ce que l'on pourrait appeler les deux cérémonies à ascèse personnelle, celles où les participants les plus directement engagés prennent un risque physique, assument une souffrance, qu'ils exposent au grand jour sans toutefois l'exprimer par des signes de douleur. Ce sont la fête de Pandialé et la fête de Mourouga. La première, souvent désignée par sa phase la plus spectaculaire, la "marche dans le feu" est au centre des activités des temples de plantation ; la seconde se déroule sous l'égide des grands temples.

Viennent ensuite des cérémonies annuelles adressées à une déesse, et où ceux qui ont fait des promesses d'offrandes règlent leur dette. Il s'agit surtout de la fête de Kali, mais aussi la fête de Mariamin, (bien que certains de ses aspects rappellent que cette cérémonie a une fonction propitiatoire, en souvenir du rôle de Mariamin comme déesse de la variole) et de cérémonies familiales périodiques (offrandes aux ancêtres, et cérémonie à Kartéli-Pétiaye). En pratique toutes ces cérémonies données "pour des occasions spéciales" ont une part "dont le but est d'obtenir des faveurs particulières".

Troisième catégorie, des cérémonies où la dimension transcendante l'emporte sur la dimension pragmatique, selon le contraste, comme même s'il est quelque peu réducteur, qu'a souligné Mandelbaum (1966). Tel est le cas de ce que développent actuellement les brahmanes dans les temples où ils officient. Elles sont destinées à Krishna (fête de sa naissance), à Ganesh, au soleil et aux planètes. Tel est aussi le cas, au moins dans une certaine mesure, des rituels accomplis autour de la mort, car ils sont plus porteurs d'une signification et d'une mise en ordre du monde et du destin que d'un désir d'action concrète. Toutefois, dans certains cas la distinction est peu nette et les interprétations varient entre les participants.

Viennent enfin les activités à finalité directement pragmatique, destinées à protéger (un individu, une maison, un véhicule), à écarter un mauvais esprit (exorcisme d'un individu, d'un lieu), à soigner un malade, ainsi que celles qui visent à agresser un ennemi.

* * *

Pour éviter de retomber dans les pièges d'une tendance commune à beaucoup de travaux qui construisaient des systèmes complexes à partir d'entretiens avec quelques informateurs exceptionnels, les ethnologues sont devenus très sensibles aux différences qui peuvent exister entre les connaissances courantes, partagées par la plus grande partie de la population, et les connaissances de "spécialistes", qui seraient les seuls à les détenir.

On se jette alors dans un autre piège, si on oublie que la réalité est plus [133] souple et que les connaissances ne suivent pas une répartition aussi contrastée. Elles se stratifient en divers niveaux nullement imperméables entre eux et entre lesquels elles circulent. Le savoir est certes inégalement réparti entre les individus, et globalement plus grand chez les "spécialistes", mais presque toutes les connaissances se trouvent largement disponibles à ceux qui les cherchent, même celles qui semblent les moins "publiques". Aussi existe-t-il un gradient entre spécialistes et profanes, gradient au long duquel les connaissances se transmettent par une série de relais, dans les circonstances les plus variées, et en tout cas beaucoup plus de façon informelle que lors de démarches systématiques. Tel est le cas à la Réunion, où des informateurs apparemment bien éloignés des fonctions de *pusari* ont pu me donner par exemple le tracé de *saclois*, qui pourtant appartient en principe à l'univers des connaissances spécialisées. Certains individus apprennent tout au long de leur vie, et,

même s'ils ne sont pas engagés dans l'exercice d'un culte, ils en collectent beaucoup d'éléments. D'autres ne prêtent qu'une oreille distraite aux propos qui circulent autour d'eux.

Mais les connaissances (noms et attributs des divinités, pratiques cérémonielles, activités magiques) circulent. Il est erroné de dire par exemple que les différentes formes de Kali "ne sont connues précisément que par les "experts" (les prêtres) qui distinguent par exemple Patiré Kali (...) et Virama Kali" ¹⁶⁶. Les choses sont moins simples. Si bien des prêtres ne connaissent pas tout, bien des fidèles connaissent nombre de détails, et sont capables de donner les multiples noms d'une divinité avec laquelle leur famille a un lien spécifique. Le caractère propre aux spécialistes est d'avoir des connaissances systématiques, coordonnées, où les rites sont généralement insérés dans un référent mythique, mais les éléments de ces connaissances font l'objet d'un consensus bien plus large qu'on ne l'admet généralement.

Et c'est là ce qui permet l'intelligibilité des cérémonies. Il n'est que d'entendre les commentaires dans le public présent tout au long de la nuit qui précède une marche dans le feu pour percevoir combien l'accès de tous à ce patrimoine très ouvert est aisé. On ne sait pas tout de ce qui se passe, mais rien n'étonne : tout est attendu, tout a un sens, même si on ne le connaît qu'approximativement, ou si on le construit à partir d'apports hétérogènes. Allons plus loin : ce qui est le plus important et le plus significatif se trouve à un autre niveau, celui où chacun, du plus savant au plus ignorant, qu'il soit Indien ou non, partage avec tous la logique qui lui rend immédiatement acceptables les connaissances et les discours des autres sur le fait religieux populaire hindou, et qui lui fait rejeter ce qui est incohérent avec cette logique.

Aussi, dans la suite, ne sera-t-il fait qu'exceptionnellement allusion au niveau de connaissance requis face à telle donnée, car le tri s'opère autrement, par un consensus qui dépasse largement le cadre des "experts" et qui admet, ou non, telle ou telle pratique. Il n'est besoin de personne pour dire le rôle du [134] camphre, le sens d'une circumambulation, la gestuelle d'une prosternation, les rapports hiérarchiques du végétarien et du carnivore ¹⁶⁷, la couleur associée à une divinité ou les heures

¹⁶⁶ Ghasarian, 1991, p. 48.

¹⁶⁷ On ne peut suivre ici Ghasarian lorsqu'il affirme "la hiérarchie (entre dieux végétariens et dieux carnivores) n'existe pas dans le sens commun des fidèles" (1991, p. 45). La distinction entre "viande" et "légume" est très explicite, et le consensus est très général sur le caractère plus "propre", mais moins puissant

propices aux mauvais esprits. Les plus savants opèrent devant un public informé, au sein duquel diffusent vers les plus profanes les connaissances de ceux qui connaissent les cultes et leurs explications. Ainsi, même les connaissances les moins diffusées, celles qui sont peu partagées, sont-elles potentiellement accessibles, parce qu'elles s'inscrivent dans une logique partagée. Sinon, et ce semble être le cas de certaines introductions récentes sous l'influence de missionnaires de l'Inde, leur diffusion ne se fait pas.

En ce qui a trait aux cérémonies, publiques ou privées, la différence majeure entre les spécialistes et leur public tient donc, au sein d'une connaissance partagée des éléments, à la maîtrise des séquences signifiantes : complexes cérémoniels, attribution des rôles aux acteurs d'un culte, référence des cultes à leur support mythique. Là, le spécialiste se distingue du profane et maîtrise l'ensemble de la mise en scène. Par contre, tout indique que ce que l'on pourrait appeler le vocabulaire et la grammaire du culte sont connus de presque tous ceux qui y participent. Par "vocabulaire" j'entends ici tout ce qui permet de construire l'ensemble complexe qu'est la cérémonie : les objets (camphre, bananes, encens, accessoires divers, etc..) ou les signes (couleurs, noms des divinités, orientation dans l'espace, positions du corps, des mains, etc...). Par grammaire, toutes les règles de combinaison de ces éléments : ordre de succession des offrandes et façon de les déposer, séquences gestuelles dans les prosternations, dans la façon de "faire tourner" le feu de camphre et de "boucaner" (encenser) les représentations de la divinité, dans les interdits alimentaires et les purifications préalables, dans la lecture des liens entre les divinités et leurs symboles, qu'il s'agisse de sculptures ou de peintures (*padon*). Cette connaissance commune est considérée par chacun comme une évidence ; des inégalités existent, mais, bien au delà du cercle étroit des "francs" malbars, elle a diffusé dans des secteurs de la population beaucoup plus vastes qu'on ne le pense couramment.

Ce vocabulaire et cette grammaire sont les ingrédients élémentaires communs à toutes les cérémonies, ingrédients parmi lesquels le prêtre opère un choix et qu'il met en séquence. Telle est sa fonction, avec la charge de quelques rituels hautement spécifiques à telle ou telle cérémonie particulière. C'est là qu'intervient une connais-

des cultes "légume", et ceci bien au delà du cercle de ceux qu'influence le renouveau tamoul. Il en est de même à Maurice et aux Antilles.

sance qui lui est propre, et qu'il s'efforce d'ailleurs de faire évoluer tout au long de sa vie.

[135]

On doit une fois de plus insister ici sur le fait que l'hindouisme réunionnais n'est pas une religion ethnique, mais bien l'un des éléments d'un patrimoine commun auquel chacun peut avoir accès, et éventuellement contribuer. Les connaissances des éléments religieux indiens diffusent dans certaines zones de la société qui ne semblaient pas destinées à les accueillir : prolétariat métis ou petite bourgeoisie des villes, voisins créoles des familles malbars, etc. Chaque élément qui diffuse porte avec lui le sacré indien tout entier : à la limite, il suffit de placer de l'encens et non une bougie devant une statue de Saint-Expédit pour s'adresser à elle "en indien" et pour basculer d'un univers à un autre. Le décryptage des cérémonies indiennes, grands cultes publics ou surtout consultations privées à des fins thérapeutiques, passe par l'apprentissage de ce vocabulaire et de cette grammaire. Accessibles à tous les connaissances sont saisies par certains avec avidité, au point qu'un jour, en les liant entre elles, on commence à exercer certains cultes, qu'ils soient familiaux (poule-noire ou *sanblani*) ou publics : on ouvre une chapelle, on y donne des cérémonies, voire on commence à subir la sollicitation de malades, de possédés ou d'ensorcelés.

Il ressort clairement de ce qui précède combien trompeuse pourrait être une frontière rigide entre authentique et non-authentique dans l'exercice des cultes, sauf à adopter une conception où la religion "en conserve", selon l'expression de Bastide, serait plus authentique que la religion vivante. La référence à des sources historiques ou à des comparaisons avec l'Inde est elle-même à manipuler avec précautions, car les cultes villageois ont subi depuis plus d'un siècle bien des pressions et bien des changements en Inde, et rien ne permet de décider que les transformations qui ont eu lieu en Inde conduisent à un nouvel état plus authentique que celui auquel aboutissent des transformations subies hors de l'Inde.

Que le milieu réunionnais soit perméable, ouvert aux cultes, lui donne un rôle dans leur évolution interne. Les cérémonies ne se déroulent pas le dos tourné au public non-indien, entre Indiens, mais face à lui, en le prenant pour témoin, mieux, en espérant qu'il manifestera son accord par son adhésion. Loin d'avoir une attitude de

fermeture, les *pusari* se réjouissent tous de voir venir "des Créoles, des Chinois, des Zoreils", qui les consultent, qui participent aux cérémonies, et même qui marchent sur le feu. Même la participation aux repas apparaît comme une forme minimale d'adhésion, ce qui n'est pas faux, si l'on sait combien "manger ensemble" est lourd de sens dans un contexte indien. D'ailleurs, bien des Créoles, craignant de laisser prise sur eux au pouvoir des Indiens, insistent sur le fait qu'ils "ne mangent pas" lorsqu'ils se trouvent obligés d'assister à des cérémonies indiennes. Par contre, la présence de nombreux invités, de toutes origines, qui consomment les offrandes aux repas qui suivent les sacrifices, est vécue par les fidèles comme une caution de la validité des cultes.

Dans ce chapitre consacré aux cérémonies, et même si cela peut paraître quelquefois fastidieux, il a paru utile de donner une ethnographie détaillée de [136] certaines d'entre elles, quand la littérature à leur sujet est un peu insuffisante, malgré l'apport très riche des documents publiés par Christian Barat.

Les cérémonies marquées par une ascèse personnelle : la fête de Mourouga et la marche dans le feu.

[Retour à la table des matières](#)

Centrons donc d'abord l'attention sur deux cérémonies qui ont des dimensions multiples, et qui malgré leurs différences, sont homologues l'une de l'autre, et l'on verra comment : la marche dans le feu, et la fête de Mourouga.

Toutes deux prennent leur appui essentiel sur une ascèse accomplie à la suite d'une promesse. Celui qui, un jour de désespoir a fait cette promesse entendait donner le maximum de ce qu'un être humain pouvait offrir, en échange de ce qu'il espérait du divin. L'une comme l'autre, ces promesses (marcher dans le feu ou porter le Kavadi) sont considérées comme de "grandes promesses", bien plus grandes que l'offrande d'un coq, ou d'un cabri. Elles engagent une personne dans son corps, généralement pour plusieurs années, car la promesse consiste à répéter durant un nombre

impair d'année la participation au culte. Elles suscitent une appréhension, car le spectacle des marcheurs dans le feu, ou de ceux qui se font perforer la peau du dos, la langue et les joues avec des aiguilles, montre à chacun la douleur surmontée, le danger, et l'on craint de ne pas réussir à bien subir l'épreuve. Elles montrent aussi la foi de celui qui l'accomplit et la protection divine qui lui permet de la subir sans dommages.

Dans les deux cas, donc, c'est d'abord un acte individuel, un choix, qui donne à la fête ses acteurs principaux : les marcheurs sur le feu ou les porteurs du Kavadi. Mais cet acte n'implique pas seulement un individu ; un réseau familial, au moins un foyer, y participe par la solidarité de ses membres avec celui qui marche sur le feu, ou celui qui porte le Kavadi. Participation qui se traduit par la présence, l'aide, et même par un rôle effectif dans le déroulement de la cérémonie.

Car il s'agit également de cérémonies religieuses, où les rôles sociaux sont nombreux et enchevêtrés. Les uns concernent avant tout les fidèles. L'importance du support associatif répond au coût élevé de ces cérémonies. Le noyau de base de cet appui est une association, durable, qui collecte des dons et gère les frais courants d'un temple comme les dépenses exceptionnelles des cérémonies. La marche dans le feu revient à l'association gestionnaire du temple qui l'organise, ou à l'individu qui la prend en charge dans son temple personnel. La fête de Mourouga requiert une organisation bien plus complexe, à partir de ce noyau de base ¹⁶⁸. Le déroulement de ces cérémonies, le recrutement des participants et l'envoi des invitations met aussi en jeu des réseaux [137] sociaux stables qui lui doivent souvent leur permanence mais qui assument d'autres fonctions au long de l'année. Enfin, les rituels, dans leur dimension spectaculaire, réactualisent une part de l'épopée religieuse hindoue ; ils la centrent sur le monde tamoul et ils l'enseignent par un véritable théâtre sacré.

D'autres aspects de ces cérémonies viennent ouvrir les chapelles et les temples sur la société globale : les annonces dans la presse ne trompent pas sur le désir de cette ouverture. On souhaite faire connaître le défi que représentent ces actes difficiles et dangereux, et par là se faire reconnaître : ceux qui sont venus en curieux peuvent repartir en sympathisants, voire être suffisamment impressionnés pour tenter un jour à leur tour de faire une promesse analogue. La participation de la

¹⁶⁸ Pour plus de détails sur le fonctionnement social de cette cérémonie, se reporter au chapitre VIII.

population aux repas, largement ouverts à tous, est elle aussi une forme d'appel, d'ouverture, qui suscite des rapprochements, et même des engagements futurs.

Ces cérémonies sont aussi celles dont le côté spectaculaire est le plus marqué. Spectaculaire certes l'épreuve elle-même, et le public bien souvent ne vient que pour voir marcher dans le feu ou assister à l'implantation des aiguilles à travers les joues et la langue de ceux qui vont porter le Kavadi. Satisfait par ces moments extrêmes, ce public de simples curieux ne suit pas en général l'ensemble de la fête. C'est cependant tout au long de la fête que le spectacle a lieu. Car on a le souci qu'il soit beau. Tout s'accompagne de fleurs et de couleurs, de musiques et de chants. Spectacle qui est d'abord un récit fait à tous et qui atteint parfois, la veille de la marche dans le feu, aux dimensions d'une épopée. Les fidèles-acteurs participent directement à la transmission des connaissances sur les divinités et leurs légendes, et ce faisant ils les enrichissent année après année depuis leur jeunesse. Les cérémonies du mariage de Drouvédé, comme la procession de Mourouga, ont à la fois valeur d'enseignement et d'attestation. Là se trouvent aussi les racines de créations artistiques populaires généralement sous-estimées hors des milieux qui suivent les cérémonies. Chants, décors des temples et des processions, la matière est riche et l'on peut gager que quelque créateur s'en emparera un jour pour la faire accéder à un statut artistique dont on ne sait s'il faut le souhaiter ou le craindre. A ce jour, parce qu'elles sont totalement intégrées aux cultes, les dimensions artistiques des cérémonies n'ont pas encore connu cette diffusion profane qui accompagne les arts des sacrés qui meurent.

Enfin, l'une et l'autre cérémonie, posent la question de la transe que nous reverrons avec plus de détails plus loin. On en a tant dit sur la transe des marcheurs sur le feu ou des porteurs de Kavadi, on a fait tant d'affirmations légères !

Il existe toutefois, entre les deux cérémonies, des contrastes considérables, et certaines de leurs différences symbolisent le véritable affrontement qui parcourt en profondeur les pratiques religieuses indiennes. Chaque culte représente, à son paroxysme, l'une des deux formes principales de l'hindouisme dans l'île : la marche dans le feu dérive des cultes de village et la fête de [138] Mourouga revendique la continuité avec une grande tradition tamoule confirmée par des flux religieux venus

de l'extérieur. Comme on a déjà pu le remarquer à maintes reprises en Inde, les fêtes rituelles se distinguent bien plus par l'origine sociale de ceux qui y participent que par les divinités auxquelles elles s'adressent, ne serait-ce qu'en raison des équivalences multiples au sein du panthéon. Ici, le cadre, les références mythiques, le clergé, l'origine sociale des participants, mais aussi les symboles esthétiques, musicaux, vestimentaires, semblent à l'opposé.

Cependant ils agencent en même temps, entre les deux cérémonies, entre les deux pôles sociaux et religieux que celles-ci représentent, une dialectique par laquelle, sans que cela soit immédiatement évident, chaque pôle, celui de la tradition populaire locale et celui de l'hindouisme tamoul, influence l'autre. On peut se demander finalement si ces pôles sont si opposés qu'ils en ont l'air. Ces contrastes et ces homologues ne construisent-ils pas sous nos yeux la place, nullement figée, qu'occupe le social indien dans le social réunionnais ? N'oublions pourtant jamais que ces faits sociaux, les rapports qu'ils traduisent, tiennent une grande part de leur sens à ce qui donne son fondement au fait religieux, et qui assure sa durée : la quête d'une transcendance et l'espoir d'une médiation. C'est-à-dire à la fois, l'aspiration à pénétrer dans un monde qui ne soit pas seulement celui d'ici et de maintenant et la recherche de forces capables de combattre le malheur qui, lui, est ici et maintenant.

La marche dans le feu

"Le feu est intime et il est universel. Il vit dans notre cœur. Il vit dans le ciel. Il monte des profondeurs de la substance et s'offre comme un amour. Il redescend dans la matière et se cache, latent, contenu comme la haine et la vengeance. Parmi tous les phénomènes, il est vraiment le seul qui puisse recevoir aussi nettement les deux valorisations contraires : le bien et le mal. Il brille au Paradis. Il brûle à l'Enfer. Il est douceur et torture"

G. Bachelard *La psychanalyse du feu*

Il est toujours instructif de lire des textes écrits en Inde à l'époque où les émigrés la quittaient pour les îles. Par chance, nous disposons de la description d'une

marche dans le feu tenue en 1873 dans la présidence de Madras ¹⁶⁹. L'auteur écrit à la suite d'une enquête ouverte après la mort d'un adolescent de quatorze ans, Pakkiri, qui était tombé sur le brasier lors de cette marche et qui avait succombé peu après à ses brûlures. Il rappelle que cette cérémonie est interdite, et qu'elle n'a lieu que clandestinement. Elle se déroule le soir, vers 17 heures sur une aire de 27 pieds par 7 et demi, où le bois a été enflammé en fin de matinée. L'aire où avait eu lieu le drame était située sur un [139] terrain assez vaste, en face du temple de Draupadi Amman elle était orientée est/ouest, la représentation de la divinité, vers laquelle se dirigeaient les marcheurs étant à l'extrémité ouest.

La cérémonie, selon les divers témoignages que rassemble l'auteur, avait commencé par le passage du pujari portant sur la tête le *karakam*, vase empli d'eau et couronné de feuilles de margosier ¹⁷⁰. L'avaient suivi, un par un, les douze hommes qui allaient passer sur l'aire ; après avoir traversé un par un, ils passaient dans un fossé empli d'eau, situé à l'extrémité ouest de l'aire à feu, et dénommé *Pâl-Kuli*, ou "fossé au lait" ¹⁷¹ Pakkiri était entré le dernier ; très vite, il avait trébuché et s'était gravement brûlé avant qu'on puisse le soulever. Malgré des applications de jus de citrouille sur ses brûlures, il décédait peu après.

Le récit nous en apprend bien plus. L'un des témoins dit : "Quand j'étais à Maurice, j'ai été malade pendant huit ans, avec de la dyspepsie, et j'ai fait une promesse à la déesse de ce temple que je passerais dans le feu si je guérissais. Quatre ans plus tard j'étais guéri, et, en avril dernier, je suis retourné à mon village en ayant quitté Maurice". La promesse faite durant l'engagement à Maurice, son lien à la maladie, la longue patience en attendant la guérison, le choix d'un temple qui soit celui du village, tout cela n'est pas sans écho 120 ans plus tard à la Réunion....Un autre témoin déclare "Je suis le pujari de ce temple de Draupadi. J'ai marché dans le feu chaque année les sept ou huit dernières années. Je n'ai pas fait de vœu ; c'est mon devoir de pujari de marcher dans le feu". L'enfant, lui, marchait à la suite d'un vœu, fait pour lui et que sa mère explique : "Il a été atteint d'une jaunisse, et j'ai fait le vœu de marcher dans le feu pour cela. Mais je suis aveugle. Et quand il a guéri, il a marché, l'an der-

¹⁶⁹ H.J. Stokes, 1873, p. 190-191.

¹⁷⁰ Ce pot, le "*carlor*" réunionnais, consacré au bord d'une rivière ou d'un réservoir, représente la divinité (Diehl, 1956, p. 176).

¹⁷¹ L'orientation est-ouest de l'aire et la disposition à l'ouest du fossé à lait sont généralement respectées à la Réunion.

nier et l'année d'avant". Son frère aîné a lui aussi fait cette promesse lors de la maladie de Pakkiri, et marchait dans le feu devant lui. Le récit montre très explicitement que la marche dans le feu est liée à des vœux concernant la maladie. Il souligne qu'en diverses localités elle est en relation avec la légende de Draupadi, sans doute, pense-t-il, par assimilation avec Sita qui avait eu à prouver par le feu sa pureté. Il prédit la prochaine disparition de cette pratique, contre laquelle luttent les autorités... Il ne manque même pas au récit les réflexions habituelles à propos des protections plus ou moins secrètes qui seraient utilisées pour éviter les brûlures, et l'auteur mentionne, sans trop s'engager, que certains tentent d'expliquer l'absence, ou du moins la rareté, des brûlures par l'emploi d'une huile extraite des grenouilles vertes...

Tous ceux qui ont suivi une marche dans le feu à la Réunion se sentent familiers du cadre de la cérémonie qui se déroula en 1873 dans ce village du [140] sud de l'Inde... Grâce à d'excellentes descriptions de Christian Barat ¹⁷², la Réunion dispose maintenant de documents très précis sur la marche dans le feu dont il conte la chronique telle qu'il l'a suivie dans l'île. Il a pris la précaution de faire son relevé ethnographique dans deux temples, l'un de l'est et l'autre de l'ouest de l'île, et le lecteur pourra juger que les différences de rituel entre ces temples n'entament en rien leur structure commune, qui est de loin l'essentiel. Il est inutile de redire ici les détails de ces cérémonies ; les ayant vécues à plusieurs reprises dans trois autres temples (La Plaine St-Paul, Saline les Hauts, Trois-Bassins) et ayant également plusieurs fois participé à toute la cérémonie de St Gilles les Hauts que décrit Barat, j'ai recueilli des observations qui recourent largement ce qui apparaît à sa lecture ; on relève certes des variations, dans l'accent plus ou moins grand mis sur tel ou tel aspect de la cérémonie, dans l'importance des faits de possession, ou dans le nombre des participants, mais il en ressort surtout une remarquable constance dans la structure. Les variations ne dépassent pas celles qu'un chrétien pourrait constater entre des messes dites dans des églises différentes, et comme dans ce cas, la structure, les séquences, les moments forts sont aisément reconnaissables. On perçoit ainsi la solidité du modèle apparemment informel auquel se réfèrent les divers prêtres, modèle qui ne prend pas sa source dans un code explicite ou dans des textes prescriptifs,

¹⁷² C. Barat, 1989, pp 190 à 262.

mais dans ce qui apparaît aux croyants comme les nécessités intrinsèques d'un culte, d'une séquence qu'il s'agit de ne pas négliger, tant l'enjeu est grand.

L'organisation de la cérémonie n'est pas simple, et elle coûte cher. Il faut nourrir bien des gens, soutenir parfois les familles de ceux qui suspendent leur travail pour cette occasion, acheter du matériel, rémunérer les batteurs de tambour, etc... Autrefois, les usines sucrières y contribuaient assez généreusement. De nos jours, ce sont des comités dans le cadre des associations de temple qui recueillent des cotisations, et les offrandes sont une forme de promesse ; des commerçants de toutes origines participent sous cette forme à la cérémonie.

De cette structure générale de la cérémonie se dégagent des traits qui contribuent à éclairer l'hindouisme réunionnais dans les deux types de rapports qu'il met en jeu : celui des individus au divin, et celui d'une institution à la société où elle s'inscrit. Comprendre la participation à la fête de Pandyalé impose donc une double lecture d'un événement qui est en même temps un moment de foi individuelle, un lieu de mémoire et de transmission culturelle et un mode privilégié de mise en relation de l'hindouisme réunionnais avec la société globale.

* * *

La cérémonie voit se succéder plusieurs phases, quelques unes brèves, d'autres étalées au long de plusieurs jours. Chacune introduit tel ou tel acteur [141] de ce théâtre sacré. La première marque l'entrée des marcheurs dans le temps cérémoniel où ils auront une relation quotidienne au divin. Quelques jours plus tard arrivent la divinité protectrice du feu, et des personnages du Mahabharata ; la veille de la marche, Adjounin et Drouvédé se manifestent dans un grand concours de scènes et de personnages.

Tous ces épisodes s'articulent en un ensemble qui construit peu à peu le récit du Mahabharata et le fait vivre aux participants. C'est cet ensemble qui est significatif sur le plan religieux et non la marche dans le feu elle-même, moment fort, certes, mais au sein d'une séquence qui en comprend bien d'autres.

A la succession des stades de la cérémonie répond l'élargissement progressif de son cadre social par l'implication d'un cercle de plus en plus ample de participants. Le premier jour, seuls le prêtre, les marcheurs et quelques proches suivent l'*ama-kap*. La sortie d'Alvan se fait ensuite devant un public déjà un peu plus large, venu du voisinage, à la fois pour le spectacle et en raison de ses relations avec le prêtre et

avec les marcheurs. Le nuit du *mariage Bon-Dieu* engage toute la communauté locale : chaque groupe de maisonnée s'implique dans une petite procession qui conduit au temple des plateaux d'offrandes ; durant toute la nuit, femmes et enfants assistent dans un emplacement qui leur est réservé au déroulement du culte, et participent aux prières. Ce même engagement se répète lors de la procession qui précédera la marche, le lendemain. Au moment de la marche enfin, c'est toute la population insulaire qui est potentiellement présente, à travers les annonces dans la presse. Effectivement la marche elle-même se déroule devant une foule qu'il faut contenir à quelque distance de l'aire sanctifiée, mais de façon qu'elle puisse bien voir la marche. On passe ainsi progressivement de la constitution d'une petite communauté transitoire de prière limitée au *pusari* et aux marcheurs, à l'expression des liens sociaux au sein d'un espace de fréquentation quotidienne puis à l'affirmation d'une présence devant toute la population de l'île.

Revenons-en à la séquence de la fête de Pandialé. Les temples de plantation et les quelques temples privés où elle est célébrée l'exécutent chaque année. C'est à l'un de ces temples, souvent à la suite de relations privilégiées avec son prêtre, qu'un individu décide de suivre la fête et de marcher dans le feu pendant un nombre impair d'années. Cette promesse essentielle peut faire suite à d'autres, moins lourdes à tenir, promesses d'offrandes par exemple, à cette fête ou à une autre, dans ce temple ou dans un autre. La promesse peut aussi s'accompagner d'autres promesses faites par des membres de la même famille : sacrifices d'animaux, participation d'une femme à la circumambulation autour du feu le jour de la marche, etc... La promesse de marcher sur le feu implique aussi un sacrifice financier, car chaque marcheur prend en principe en charge les frais d'une soirée, sauf s'il est trop pauvre et s'associe en ce cas avec quelques compagnons. Les membres de la société qui gère le temple se cotisent pour les frais généraux de la fête, et pour payer un prêtre et des batteurs de tambours lorsqu'ils n'en disposent pas.

[142]

Le cycle de la fête est une fresque inspirée d'épisodes du Mahabharata, et en particulier du *vanavarson*, c'est à dire de la période où les Pandavas étaient réfugiés dans la forêt. On en conte le récit, on en joue les épisodes, et la marche dans le feu elle-même est l'un de ces épisodes, remémorant l'épreuve du feu qu'aurait subie

Drouvédé, la femme d'Adjounin. Bien qu'étroitement identifiée aux temples de plantation, cette fête est en connexion avec l'ensemble de l'hindouisme le plus classique, et la référence au Mahabharata, l'évocation de Krishna, les assimilations d'Adjounin et de Drouvédé à des divinités supérieures ouvrent une fois de plus toutes les communications entre "grande" et "petite" tradition.

Les phases de la fête forment une séquence significative :

Le premier soir ouvre le cycle cérémoniel. Le prêtre et tous ceux qui passeront sur le feu, ainsi que ceux qui sans passer ont fait la promesse de suivre toute la cérémonie, commencent leur "carême". Il durera vingt-cinq jours, jusqu'au *remerciement* qui suivra d'une semaine la marche dans le feu

On désigne souvent cette ouverture du nom d'une phase de la cérémonie qui est la marque essentielle de la journée : l'"*ama-kap*", c'est-à-dire le passage d'un bracelet (*kap*, tamoul *kappou*) au bras droit de chaque marcheur, près d'un point d'eau au cours d'une procession. Il s'agit là de bien plus que de l'une des phases de la séquence cérémonielle, de son véritable début. Le *kap* est une alliance avec la déesse, et à partir du moment où cette union est devenue formelle, l'homme qui l'a contractée doit demeurer chaste, et il le restera jusqu'à sa sortie du cercle mythique, lorsque la rupture du *kap* marquera sa réintégration dans la vie de tous les jours. C'est le commencement de son carême, signe de son engagement envers la déesse et de celui du prêtre qui porte lui aussi le *kap*. Allégeance, sacrifice et offrande de la part du marcheur, protection de la part de la déesse "pour qui" l'on marche et qui peut être Drouvédé, Kali ou Mariamin. Le rôle d'alliance du *kappu* est tout à fait analogue dans l'Inde du sud ¹⁷³. Utilisé dans nombre de cérémonies importantes, le *kappu* isole du temps profane et fait entrer dans le temps sacré. "Une promesse religieuse est comme ratifiée par la pose du *kappu*. Elle signifie la protection contre les facteurs de trouble et la mise de la personne dans une position d'isolement. Mais elle contient aussi ce qui est impliqué dans les expressions *être attaché à*, et *être contraint à*

¹⁷³ cf Beck, 1981, p 111. Mariadassou, (1937, p.13) désigne du nom de *kappou* le "poudjah pour se vouer à une divinité" et le décrit dans les termes suivants : "après un bain purificateur, prendre un linge teint d'une couleur chère à la divinité invoquée", et l'attacher au poignet droit. Comme avant la marche dans le feu, il faut "se garder de toute souillure conjugale, en évitant jusqu'au port du vêtement de tous les jours et le coucher dans son lit ordinaire".

*faire*¹⁷⁴. C'est pourquoi des objets de culte, ou des plantes peuvent être eux aussi entourés par un lien qui les attache au divin. Dans la fête de Pandyalé à la Réunion, si sa valeur de signe [143] d'alliance avec la déesse n'est pas évidente aux yeux de tous les participants, elle l'est à ceux du prêtre qui la leur enseigne et l'*ama-kap* représente le pas décisif, après lequel on ne peut revenir en arrière. La durée du port du *kap* dépend de la déesse à laquelle on s'unit. A Maurice, comme, selon certains informateurs, dans la Réunion d'autrefois, il faut *amarrer kap* dix-huit jours avant la marche dans le feu lorsque c'est pour Pandialé et dix jours pour Mariamin ou pour Kali, et ces simples différences soulignent bien qu'il s'agit là d'un lien direct avec les déesses.

Ce jour est aussi celui où l'on a confectionné les *carlons*. Ces petits édifices destinés à être portés sur la tête de certains marcheurs lors de leur passage sont le signe de la présence de l'une des trois déesses. Certains en confectionnent également pour Mini.



Daniel Singaïny contant des épisodes du Mahabharata lors d'une veillée précédant la marche dans le feu.

Voir la photo dans [Les Classiques des sciences sociales](#).

À compter de ce premier jour, se déroulent des cérémonies quotidiennes dans la chapelle où les futurs marcheurs viennent le soir après leur journée de travail et restent dormir la nuit. Une cérémonie a lieu chaque soir¹⁷⁵, avant tout marquée par le récit d'épisodes du Mahabharata par le prêtre, épisodes que bien des marcheurs découvrent à cette occasion, surtout lorsqu'ils ne viennent pas d'un milieu religieux, voire hindou. Il s'agit là de l'un des nombreux espaces de transmission des héritages hindous auprès de la population réunionnaise.

¹⁷⁴ Diehl, 1956, p. 252.

¹⁷⁵ Pour une description très détaillée de tous ces épisodes, voir Barat (1989), pp 192-262. on s'attachera ici à mettre en relief la structure générale de la cérémonie et de dégager le sens de ses phases.

Une semaine avant la marche dans le feu, donc en général dix jours après l'*amakap* a lieu une cérémonie importante, la sortie d'Alvan, *Alvan-Karapouli*. Il s'agit d'un point fort car ce jour inaugure la série de représentations publiques de scènes du Mahabharata, auxquelles participent activement les marcheurs sous la conduite du prêtre. Ces représentations introduisent les dieux sur la scène du culte, scène qu'ils ne quitteront que lorsque la marche sera terminée. La marche dans le feu puise là son sens et sa caution divine : elle s'inscrit au sein d'une série de réactualisations du mythe qui se succèdent durant toute cette période. Les agents actifs de ces rituels sont tous ceux, prêtres et marcheurs, qui, grâce au port du *kap* ne sont pas des acteurs profanes mais les membres d'un univers sacré. Chacun est lié à cet univers où le feu [144] peut laisser indemne l'être qui est confronté à lui. Cette pénétration sans médiation dans le sacré ne s'accompagne pas de possession de la part des marcheurs. Seul le prêtre, à diverses reprises, sera possédé durant le cycle cérémoniel, c'est-à-dire qu'il rendra visite au divin, ou le recevra sur lui. Mais tout le cycle du théâtre sacré joue l'un des rôles essentiels qu'ont les possessions au cours des rituels religieux : attester de la présence réelle du divin. On ne *représente* pas ce qui va suivre (les combats, le mariage divin, l'ascension d'Arjuna sur l'Himalaya) : on le *réincarne*. Et c'est parce que la croyance en la présence réelle du divin est partagée, évidente, que les marcheurs pourront entreprendre l'épreuve finale avec l'assurance de la protection divine.

Cette cérémonie qui se déroule le soir, est accompagnée de la représentation de quelques épisodes rattachées à la figure d'Alvan ¹⁷⁶. Alvan, figure nécessaire à la marche, en raison de son rôle légendaire, entre ainsi en scène. Il entre voilé, et après avoir été honoré par l'arrosage de lait, son voile est retiré, et l'on découvre qu'il s'agit d'une tête sans corps, très grande, qui se retrouvera face aux marcheurs, à l'extrémité ouest de l'aire de marche, le jour du passage dans le feu.

La nuit qui précède la marche est celle de l'un des épisodes les plus importants, que l'on désigne généralement par la phase où il culmine, le *mariage Bon-Dieu*, c'est-à-dire le mariage d'Adjounin et de Drouvédé. Se déroulant tout au long de cette nuit, la cérémonie n'est pas seulement à la fois belle et empreinte d'un sentiment de

¹⁷⁶ On en trouvera le récit dans Barat, 1989, p. 203-209 et 228-253.

sacré qui se mêle à celui d'une fête ¹⁷⁷. Elle représente aussi l'un des temps où les liens sociaux s'expriment le plus clairement, liens sans lesquels la séquence cérémonielle n'aurait aucune chance de se perpétuer.

On s'attachera ici à dégager les lignes conductrices de cette nuit, le lecteur pouvant retrouver dans le livre de Barat un reportage de son déroulement minute par minute.

Dans une première et longue partie de la soirée et de la nuit, s'affirme la participation de la communauté : accompagnées des tambours, des offrandes convergent vers le temple, apportées par de petites processions de jeunes filles et d'enfants qui tiennent des plateaux de fleurs, de fruits, de gâteaux et les déposent devant la statue de Draupadi et des autres divinités. Cependant, devant chaque statue du temple et devant les représentations situées à l'extérieur (Suryan, Nargoulan) se déroule, à compter de 19 heures environ, une prière conduite par le prêtre. Vient alors le temps d'un premier partage de nourriture végétarienne entre tous ceux qui assistent à la soirée, tandis que les statues sont transportées sous un dais construit dans la cour du temple. Face au public, à droite, se trouve Kali, à gauche Mariamin ; entre elles Adjounin et [145] Drouvédé, et devant eux Vinaryégèl. Alvan, à quelque distance, fait face au groupe.



La procession d'offrandes qui précède le mariage Bon-Dieu.

La procession d'offrandes qui précède le mariage *Bon-Dieu*.

Voir la photo dans [Les Classiques des sciences sociales](#).

Le prêtre et les marcheurs se placent en cercle à proximité pour une cérémonie d'environ deux heures où se suivent des offrandes des fleurs, puis la prière autour d'un feu qui servira plus tard à allumer la flamme, entretenue jusqu'au lendemain que l'on conduira vers le bûcher préparé pour devenir le lit de cendres ardentes.

¹⁷⁷ Plusieurs prêtres, doutant quelque peu de la qualité du *carême* suivi par les marcheurs effectuent une petite cérémonie de purification au bord de l'eau, généralement là où ils ont fait l'*ama-kap*, la veille du *mariage bon-dieu*.

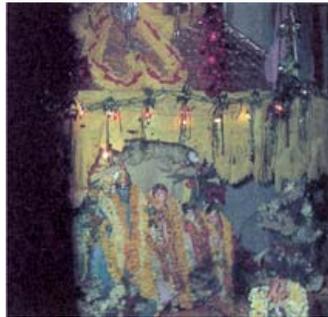


Scènes de mariage Bon-Dieu.

Scènes de mariage Bon-Dieu.

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

Commence alors la double narration du récit mythique : orale par le prêtre, mais surtout théâtrale par les marcheurs qui incarnent divers personnages et vivent certains des épisodes du Mahabharata qui précèdent ou qui suivent le mariage de Drouvédé avec Adjounin ; ils assistent au mariage, célébré par le prêtre, et qui unit selon le rituel d'un mariage tamoul les deux statues des divinités assises sur une balancelle. On assiste successivement à l'éviction de prétendants de Drouvédé, au concours d'arc que gagne Adjounin, et surtout à l'ascension de l'Himalaya par Adjounin, qui effectivement escalade un mat, image de la haute montagne, le *tavesi*, au sommet duquel il rencontre Krishna et revient invincible car il a désormais l'appui du Dieu.



C'est une peinture sur un autel.

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

[146]

Engagement réciproque avec la déesse, participation au mariage de celle-ci, un mariage hautement significatif car il affirme la pureté de Drouvédé : sa victoire sur le feu est le gage de cette pureté que les ennemis avaient contestée. Ainsi, et sans que cela soit exprimé autrement que par le rite théâtralisé, tout est-il en place pour que ceux qui se sont insérés dans cette trajectoire mythique soient aussi invulnérables que les héros, et pour que la déesse les protège. Cela n'est jamais dit explicite-

ment, mais le théâtre le montre, à tel point que cela se constitue en évidence. Seul celui qui ne parvient pas à y croire vraiment, ou celui qui ne tient pas ses engagements, ceux que concrétise le carême, pourra se brûler. Les autres savent que, quelle que puisse être leur peur, quelle que puisse être l'intensité de la sensation de chaleur lorsqu'ils passeront, ils ne seront pas brûlés. La dernière phase peut commencer.



La procession des marcheurs se dirige vers l'aire où ils passeront sur le feu.

La procession des marcheurs se dirige vers l'aire où ils passeront sur le feu.

Voir les photos dans [Les Classiques des sciences sociales](#).



Représentation d'une procession, peinture murale. (*Illustration inédite*).

Voir la photo dans [Les Classiques des sciences sociales](#).

Mais il faut encore près d'une demi-journée. La matinée et le début de l'après-midi sont dévolus à d'autres prières, à une longue procession qui conduit à nouveau tout le monde, mais cette fois de façon publique et avec l'accompagnement de tous ceux qui ont participé au *mariage Bon-Dieu*, au lieu près de l'eau où a été pris l'engagement initial. Ceux qui portent sur la tête un *carlon* pour une divinité le gardent durant toute la procession, et ils traverseront aussi la braise avec ce poids sur eux.

Quand la procession revient, l'aire de la marche est prête. On y a apporté le feu de bon matin, que l'on a placé sous le tas de bûches. Plus tard on a étalé les braises et les cendres et enfin on a ratissé [147] le tout. L'aire rectangulaire, sept grands pas de long sur trois ou quatre de large, a été préparée de bon matin par le prêtre qui a installé toutes les protections indispensables : saclons enterrés à chaque coin, au dessus desquels une touffe de "lilas" est déposée après une prière, mise en place d'Alvan, creusement au long du petit côté opposé à celui où pénétreront les marcheurs du fossé empli d'eau où des femmes verseront du lait lors de leur passage.

La procession a duré plusieurs heures. Peu avant le soleil couchant, elle arrive devant l'aire. Elle y trouve la foule, curieux, touristes, voisins, tous tendus vers le spectacle. Mais la tension des marcheurs et des femmes qui participeront à la cérémonie est elle aussi manifeste. Quand les premiers passages commencent, les deux tensions s'unissent, dans un silence attentif, où le caractère irréfutable de l'exploit frappe tous les assistants. Après que les marcheurs soient passés trois fois, des femmes qui ont fait cette promesse, vêtues en jaune safran, se jettent face contre terre. Dans chaque main, elles tiennent une touffe de lilas dont elles se flagellent. Puis elles contournent l'aire, par trois fois, dans le sens des circumambulations. Parvenues au milieu de chaque côte et devant Alvan, elles se jettent chaque fois à terre. Un cabri noir est sacrifié devant Alvan, et le sacrificateur le traîne tout autour de l'aire. La nuit est tombée, et le public se disperse, tandis que les marcheurs et les femmes reçoivent à manger.

Dans son intense brièveté, la marche apparaît clairement comme l'acmé d'une longue suite d'étapes qui l'ont rendue possible.

Le lendemain on *casse les carlons*. En fait, les choses vont plus loin : c'est la libération générale des divinités et des esprits qui ont été retenus dans le temple pendant la durée des fêtes. Le prêtre fait tout cela avec l'aide des marcheurs et des femmes qui ont tourné autour du feu, car leur tâche n'est pas achevée. Chaque statue, après une prière, se voit enlever ses vêtements de cérémonie ; on détache les décorations du temple. Phase importante : tous vont en procession vers l'aire où le prêtre récupère les piquets posés aux quatre coins et les saclons qu'il avait enterrés. Ceux-ci sont recueillis avec respect et déposés dans un pot de cuivre empli d'eau. Certains ramassent de la cendre pour l'emporter chez eux. Au retour vers le

temple, tout ce qui avait été préparé pour la fête est ainsi démonté. Les fleurs, recueillies dans des sacs seront déposées au bord de l'eau, là où avait eu lieu l'*amakap*.

Une semaine plus tard, le *remerciement* ne regroupe guère que les marcheurs, les femmes et leurs proches. C'est le jour où cesse la carême ¹⁷⁸. Il est marqué [148] par le démontage du Tavesi, et par une cérémonie assez brève suivie d'un repas qui achève le cycle festif.

* * *

La marche dans le feu est la plus importante de toutes les "promesses" qu'un individu puisse faire face au malheur. Mais au delà de ceux qui la suivent activement dans cet esprit, elle est le point de convergence de regards différents, qui disent combien dans une telle société s'entrecroisent des niveaux d'interprétation du même phénomène, chaque individu ne saisissant d'ailleurs que de façon souvent assez confuse ce que reflète le regard des autres. Les uns, nés et éduqués dans la tradition indienne rurale, y voient une des grandes cérémonies religieuses annuelles du temple de leur région.



Préparation du feu pour marche
(F. Pougavanon, 1973).

(*Illustration inédite*)

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales](#).

¹⁷⁸ Certains prêtres dissocient le *remerciement* de l'ensemble cérémoniel. Ils le célèbrent plusieurs semaines plus tard, en présence de tous les marcheurs, après un nouveau carême de huit jours. Cela permet de recourir la période de carême directement liée à la fête et d'y mettre fin dès le lendemain de la marche. Ils craignent en effet que certains marcheurs, après avoir passé sur le feu avec succès et fatigués d'un si long sacrifice ne respectent plus les interdits, ce qui aurait des conséquences imprévisibles.

D'autres, qui ont été éduqués de l'autre côté de la frontière invisible au-delà de laquelle tout ce qui touche aux cultes indiens est considéré comme maléfique peuvent se tenir prudemment à l'écart, dans un sentiment mêlé de crainte et de mépris.



Allumage du feu.

(*Illustration inédite*)

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)



Scènes de la marche dans le feu :
Préparation de l'aire incandescente.

**Scènes de la marche dans le feu :
préparation de l'aire incandescente**

Voir les photos dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

Mais beaucoup parmi les regards qui se posent sur cette marche dans le feu l'isolent du reste de la cérémonie et retiennent avant tout le prodige. Regards longtemps craintifs des créoles qui constatent ce prodige et y reconnaissent, sous l'inspiration de leurs curés, la marque du Diable. Ils peuvent, talonnés par des difficultés, avoir besoin de secours, s'adresser à un pusari et franchir cette frontière quand, en garantie et en remerciement, ils décident de "passer dans le feu". Tout commence par la rencontre avec un pouvoir, qu'on leur a toujours appris à craindre

mais jamais à nier. Mais leur participation les transforme. La longue [149] préparation de la marche et l'ascèse qu'elle implique, la camaraderie qui peut naître durant ces 18 jours entre les futurs marcheurs, les explications du *pusari*, leur font découvrir l'univers de mythes et de rites auquel ils participent. Tout bascule alors et les phénomènes diaboliques se révèlent comme une autre façon de *prier Bon-Dieu*, un *Bon-Dieu* qui accorde souvent mieux que le *Bon-Dieu créole*, celui des églises à qui on avait vainement fait auparavant des promesses. On répète la marche durant 3, 6 voire 9 ans, et l'intégration se renforce. Peu à peu certains deviennent des fidèles très attentifs. La consultation auprès du *pusari* a été le prélude à un véritable rapprochement qui assure finalement aux cultes indiens un point d'ancrage de plus dans la société qui les entoure.



Scènes de la marche dans le feu :
Aspects de la cérémonie.

**Scènes de la marche dans le feu:
aspects de la cérémonie.**

Voir les photos dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)



Scènes de la marche dans le feu :
La collecte des cendres qui seront gardées pour des usages
liturgiques ou protecteurs.

**Scènes de la marche dans le feu: la
collecte des cendres qui seront gar-
dées pour des usages liturgiques ou
protecteurs.**

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

Un troisième versant d'où la société regarde la marche dans le feu est lui aussi très fréquenté, depuis que les Métropolitains sont nombreux dans l'île : c'est celui du spectacle. Peu sensibles aussi bien au caractère religieux qu'au contexte médico-magique, [150] ils viennent en foule aux temples voir un spectacle qui tient de l'exploit sportif et du cirque, tout en se teintant vaguement de pouvoirs surnaturels émanés d'une Inde mythique. Attitude qui est parfois mise à profit par les *pusari* comme un moyen de montrer à leur public combien des gens importants et instruits sont fascinés par leurs pouvoirs. Passage cependant limité du rite au spectacle, car les participants, fidèles ou prêtres ne se laissent pas entraîner du côté du spectateur incroyant. Mais çà et là semble s'amorcer un processus de sécularisation de la fête, proche de celui que Firth a décrit en Malaisie ¹⁷⁹. La fête a lieu mais, même si la foi persiste entière, on tolère dans certaines circonstances qu'elle ne soit que spectacle, ou du moins accepte-t-on ceux pour qui elle l'est...

Regard curieux des touristes, où l'attrait pour l'exotique, les fantasmes à propos de l'Inde mystérieuse et un certain sadisme s'entrechoquent, tandis que la constatation de l'exploit suscite une frénésie d'interprétations.

Il existe enfin un nouveau regard, celui des croyants indiens qui ont opté pour une religion modernisée et pour qui la marche représente à la fois un patrimoine et un archaïsme ; ils ont souvent les plus grandes difficultés à évaluer clairement s'ils l'approuvent ou s'ils la rejettent.

Regards savants aussi, et qui se jugent rationnels, des médecins et des psychologues, qui avancent, sans beaucoup de preuves, des explications d'apparence technique...

Tous regards entrecroisés qui se portent sur la marche dans le feu, la mettent en relief, et par delà son rôle d'accomplissement d'un vœu au sein d'un culte lui donnent une force propre. Force par laquelle elle démontre le pouvoir des prêtres indiens et prouve même à ceux qui la connaissent très mal, que leur religion est capable de manipuler le surnaturel, à travers une épreuve physique qui domine les lois de la nature.

Ces regards, bien que différents, convergent, sur un même objet : la marche dans le feu à la quelle ils donnent ses multiples dimensions. La croyance des mar-

¹⁷⁹ R. Firth, 1966.

cheurs est confortée par le prestige du prêtre, lui-même grandi par l'afflux des spectateurs. Aucun ne change de point de vue lorsqu'il entrecroise son regard avec celui des autres. La foi comme les préjugés demeurent.

Mais, invulnérable à l'emprise de ces regards multiples tout en étant sans cesse recréée par eux, la cérémonie leur doit sa mobilité comme ses permanences, ce qui la fait vivante et assure sa durée.

Ne pas se brûler.

Si la marche dans le feu fascine tellement, c'est d'abord en raison du prodige visible par tous : marcher dans le feu sans se brûler. Le consensus est général : on devrait se brûler dans de telles conditions, et on ne se brûle pas. Les interprétations différent selon que l'on croit à une intervention divine ou [151] que l'on n'y croit pas, et cela aboutit à un curieux contraste : le croyant et l'incroyant se renvoient mutuellement des interrogations symétriques. C'est devant celui qui par malheur s'est brûlé, que le croyant se demande "Pourquoi un tel s'est-il brûlé ?" tandis que l'incroyant s'interroge sur tous les autres : "Pourquoi ne se brûlent-ils pas ?". L'entrecroisement de ces deux questions fait flotter de très curieuses réponses. On s'aperçoit alors que beaucoup de ceux qui ne se pensent pas croyants révèlent qu'ils le sont par les questions qu'ils se posent et par les réponses qu'ils donnent.

Il est un fait d'observation : on peut se brûler, mais cela ne survient pas très souvent, et rarement de façon grave. Brûlures superficielles des bras des femmes qui ont tourné autour du brasier, brûlures sous les aisselles de marcheurs, brûlures sous les pieds. L'observation en continu de marcheurs après la marche montre que les cloques sous les pieds, cloques que l'on n'ouvrira pas et qui se dessècheront, ne sont pas exceptionnelles ¹⁸⁰, et on peut aussi voir de petites escarres durant la période qui suivra. Les brûlures plus graves, pour lesquelles on consulte en grand secret un médecin sont bien plus rares, ainsi que me l'indique l'un d'eux, apparenté à un

¹⁸⁰ Observations personnelles durant la semaine qui a suivi la marche dans deux temples.

*pusari*¹⁸¹. Mais ces cas semblent d'autant plus rares qu'on les masque, car ils stigmatisent le marcheur, et dans une certaine mesure celui qui a conduit sa marche. Un prêtre enseignait devant moi à ceux qui allaient marcher dans le feu, quelques heures avant la marche : "Montre tout, explique tout. Laisse les gens photographier. Mais ne montre pas le dessous des pieds : çà, c'est un grand tabernacle !". La marche dans le feu "ne brûle pas", sauf exception.

Nous retrouvons les deux questions qui se font face.

Question du croyant : "Pourquoi se brûle-t-on ?" Il y a un responsable, et il faut l'identifier. Comme à propos de bien des maladies, c'est la victime qui est coupable ; l'explication la plus immédiate est celle d'une faute de la part du brûlé. Il n'a pas respecté le carême, il a mangé du boeuf, il a eu des pensées impures, il a mal accompli les rites et les prières préparatoires, ou bien, on trouve une explication apparemment technique mais qui traduit en fait un châtement : il a voulu passer trop vite, et la brûlure le guette surtout s'il porte un *carlon*. Il peut aussi n'être nullement responsable. Sans le savoir il a été en contact avec un individu "sale". Un "méchant" peut avoir fait "la malice", déposé "de la saloperie" dans un trou près de l'aire où l'on doit marcher : des os d'un mort, ou des os de boeuf, ou du sable du cimetière, ou de la viande de cochon. Cela explique aussi des brûlures collectives, et exonère le prêtre de toute faute.

[152]

D'ailleurs celui-ci a pris des précautions. Diverses opérations ont écarté les menaces qui guettent l'aire de marche. Le prêtre peut purifier la zone en versant autour de celle-ci un mélange d'eau de mer et d'urine de vache. Comme la pose des saclons gravés sur une plaque de cuivre, ces opérations de sacralisation de l'aire barrent la route aux mauvaises influences.

Si des brûlures ont quand même eu lieu, on doit les interpréter. Quand le vieil Armon s'était brûlé en tombant durant le passage, son cas était grave et on avait dû

¹⁸¹ Celui qui s'est brûlé devra recommencer la marche l'année suivante. On lui conseille de demeurer à proximité de la chapelle tant qu'il n'est pas guéri, et d'éviter de toucher des gens "sales" ; il doit manger seulement sucré et boire de l'eau de coco. Par tous les moyens, il doit donc se tenir à l'écart de toute menace en restant près de l'espace sacré, en ne fréquentant pas d'individus suspects et en ne consommant que les aliments les plus purs.

le conduire à l'hôpital. Le soir même, un voisin est mort de façon inopinée. On a alors compris que la prière du prêtre avait été efficace et avait fait punir cet homme auteur de "la malice" qui avait fait tomber Armon. Il faut aussi soigner la brûlure. Diverses préparations traditionnelles sont conseillées. Les unes sont destinées à curer le mal On peut piler du "lilas" (margosier) dans de l'huile et appliquer cela sur la brûlure, combinant l'action religieuse de la plante de Mariamin à celle de l'huile, ou bien appliquer sur la plante du pied de la cendre prise dans la chapelle et dissoute dans du pétrole. Cela empêcherait les cloques (les "cloches de l'eau") de "lever". Mais on peut aussi tenter de prévenir l'effet de "la malice". Un *pusari* m'a montré qu'il employait un remède souverain et confidentiel : il faisait boire un mélange de sept herbes (n'importe lesquelles, seul comptait le nombre) dans de l'eau avec un peu d'excrément de cochon et cela détournait le maléfice.

Mais si on doit lutter contre les brûlures, et les expliquer, on n'a pas à expliquer pourquoi cela ne brûle pas. La foi suffit à en rendre compte, la foi, la "propreté", c'est-à-dire la pureté, et le respect de ce qui doit être fait. On peut certes soutenir que le sari de Drouvédé s'interpose entre les pieds et le brasier (ne dit-on pas en Inde que la marche dans le feu est un passage sur un lit de fleurs ¹⁸² ?), mais la question semble superflue.

Par contre, la question se pose aux non-croyants. Théories et affirmations fleurissent : "état de transe", marche prolongée sur le goudron et sur le chemin qui ont tanné la peau et anesthésié les pieds, badigeonnage de benjoin, épaisseur du tégument plantaire chez des travailleurs agricoles, ou même la stupéfiante appréciation d'un "spécialiste" interrogé par Barat (p. 261) : "un état de transe hypnotique aboutissant à des phénomènes proches de l'anesthésie hystérique (...) une libération en excès d'endorphines qui pourrait expliquer aussi l'absence de douleur (...) une préparation spéciale des téguments plantaires". Il s'agit toujours de réduire l'événement à une équation médico-physiologique destinée à répondre à la question "Pourquoi cela ne brûle-t-il pas ?" en s'intéressant uniquement à la rencontre d'un corps et d'une source de chaleur intense... Mais les propos rapportés ci-dessus montrent que l'on se satisfait de mots, qui n'ont pourtant pas, aux yeux de la médecine expérimentale, plus de sens que les explications mystiques. On en vient à se demander si tout cela ne

¹⁸² lit : *pookulital*. Lakshmanan Chettiar, 1973, p. 50.

répond pas chez certains au désir inconscient de brouiller la nature religieuse de ces cérémonies.

[153]

En fait, même non-croyants, bien des Réunionnais acceptent une explication surnaturelle. Des forces, des esprits interviendraient. D'ailleurs, c'est pour cela qu'il ne faut pas regarder une marche dans le feu dans un miroir, car on verrait les quatre petits esprits qui étendent sur le feu un voile, celui de la déesse qui avait dû se déshabiller parce qu'elle avait fauté et marcher sur le feu. Du ciel on lui avait envoyé du tissu. Mais si on regarde dans un miroir, les esprits savent qu'on les voit, ils s'en vont, et les marcheurs se brûlent (inf. : médecin créole de St Denis).

Alors quelle contribution pouvons-nous apporter à ce débat où se renvoient dos à dos les mythes religieux et les explications réductrices ? Avant de tenter de répondre ne doit-on pas s'écarter provisoirement de la Réunion, et de la marche sur le feu telle qu'elle se pratique dans l'île ? On sait que celle-ci est attestée en Inde bien au delà du sud ¹⁸³, mais aussi qu'elle se retrouve en Grèce ¹⁸⁴, en Espagne, en Amérique latine. Bien plus, elle a gagné depuis quelques années les milieux urbains des Etats-Unis ¹⁸⁵ et, à leur image certains cercles de cadres français... Ce n'est pas blasphémer envers les faits religieux réunionnais que de les insérer dans cet ensemble auxquels ils participent par nombre de traits qu'ils partagent avec eux :

¹⁸³ A titre d'exemple, ce passage : " Une curieuse méthode d'exorcisme est pratiquée par les Dosadhs, une caste inférieure du Bihar, c'est la cérémonie de la marche dans le feu. (...). Seuls ceux qui sont possédés par un esprit sont affectés par le feu, et, si leur peau est brûlée, c'est un signe de la délivrance de la possession diabolique" (O'Malley, 1935, p.160). Cette caste (Dusad) est assez bien représentée à Maurice.

¹⁸⁴ Pour une étude des marches sur le feu en Grèce et des "stratégies de la douleur" voir Danforth, 1989.

¹⁸⁵ La marche dans le feu organisée en sessions de perfectionnement individuel est devenue assez courante aux USA depuis la fin des années 70, et des dizaines de milliers de personnes l'ont pratiquée. Il s'agit non d'une démarche mystique, mais d'une épreuve destinée à faire vivre aux individus l'expérience d'une victoire sur leurs appréhensions, à les persuader intimement qu'ils peuvent faire plus que ce dont ils se croient capables. Il est remarquable que la marche dans le feu s'adapte ainsi à l'idéologie d'une société compétitive et continue sous ce nouveau visage à être une épreuve suprême de vérité.

- il s'agit d'un acte collectif, accompli sous la conduite d'un responsable
- elle apparaît toujours comme le sommet d'une démarche en général spirituelle, ou parfois d'une ascèse psychologique. Aussi la préparation qui la précède est-elle spirituelle, ou psychologique, et ne se rapproche en rien d'un entraînement physique
- le passage se fait sur un brasier fait de bois que l'on a enflammé assez longtemps auparavant, qui montre sous la cendre les rougeoiements des fragments encore en activité et dont le rayonnement est très perceptible à distance ;
- l'entrée sur l'aire et son parcours doivent se faire sans hésitation, avec la conscience que même si la chaleur est ressentie comme forte, il n'y aura pas de brûlure.

(154]

- l'affirmation qu'il n'y a pas de brûlure est générale, et lorsqu'il en apparaît la cause n'est pas recherchée dans le brasier mais dans une faute spirituelle ou morale du marcheur.
- les explications de l'immunité à la brûlure, telles qu'elles sont données par les participants eux-mêmes se réfèrent au contexte religieux ou psychologique ; chez les spectateurs par contre, elles sont extrêmement variées, et elles expriment toujours une part d'étonnement qui implique qu'ils sont en présence de la manifestation soit d'un mystère soit au moins d'un secret.

Tentons maintenant d'y voir un peu clair et de sortir de l'ornière où se font face la foi et le rationalisme naturaliste. Premier constat : le feu est là, et il suscite la crainte, l'évidence de la douleur, à partir de l'expérience directe de chacun. Il n'est pas besoin de discours ni d'essais pour que tous ceux qui voient le brasier se convainquent qu'il brûle, et pour que personne ne décide de s'y lancer. Or tous les spectateurs sont témoins du fait que certains s'avancent sur les braises, marchent sur elles, passent ensuite dans un peu d'eau, puis recommencent, d'un pas assuré, ni lent, ni rapide, sans hésiter, sans trébucher, sans grimacer, et parfois avec le sourire.

Nous en revenons à l'étonnement des incroyants "Pourquoi ne se brûlent-ils pas ?". Ne pourrions-nous pas nous poser cette question d'une façon un peu diffé-

rente, et faire d'abord un constat purement factuel : ceux qui se sont liés à la divinité, qui se sont préparés par les dix-huit jours de "carême", qui ont acquis la certitude qu'ils ont rempli les obligations qui les ont rendus "propres", ceux qui se sont prouvés à eux-mêmes qu'aucune faute secrète ne les rend vulnérables, vont passer sur l'aire de marche en sachant qu'ils ne seront pas brûlés. Ainsi qu'ils le disent bien souvent, c'est très chaud ; cette chaleur les envahit, mais ils avancent, certains de n'être pas brûlés, assurés de la protection surnaturelle

Ailleurs aussi, on passe sur le feu. Des stages de préparation ont lieu en Occident, pour ceux qui désirent dépasser leurs peurs élémentaires -en dehors de tout rituel religieux- et qui suivent une préparation psychologique : hommes d'affaires en quête d'une victoire sur eux-mêmes, membres de professions libérales, et bien d'autres qui s'engagent eux aussi sous la conduite d'un guide. "Notre initiation à la société des marcheurs sur le feu n'était pas une plongée vers les anciens mystères de l'univers. ¹⁸⁶" Le seul mantra était : "Je peux marcher sur le feu et mes pieds n'auront rien". Le responsable enseigne à se convaincre de cela, et à juger soi-même du moment où on est prêt. "Il s'agit de changer notre système de croyances. Il faut semer l'idée que nous sommes capables de plus que nous ne le croyons". Avant le pas décisif, il retient ceux de ses élèves qui ne lui paraissent pas prêts, et les autres avancent sur la braise, d'où ils ressortent en général indemnes, ayant ainsi métaphoriquement, mais dans une métaphore existentielle et non verbale, vaincu une crainte fondamentale et jusque là irrépressible.

[155]

Mais quelle crainte ? Où s'enracine-t-elle ? Chacun est porté à croire qu'elle prend naissance dans le souvenir de brûlures anciennes, dans l'expérience accumulée... Mais là nous devons nous interroger, et constater avec Bachelard que les choses sont plus complexes : "On n'a peut-être pas assez remarqué que le feu est plutôt un *être social* qu'un *être naturel* (...) Le respect du feu est un respect enseigné ; ce n'est pas un respect naturel (...). Le feu frappe sans avoir besoin de brûler. Que ce feu soit flamme ou chaleur, lampe ou fourneau, la vigilance des parents est la même. Le feu est donc initialement l'objet d'une *interdiction générale* ; d'où cette conclusion : l'interdiction sociale est notre première *connaissance générale* sur le feu. (...) Ainsi le phénomène naturel est rapidement impliqué dans des connaissances sociales,

¹⁸⁶ Marlene Caplan, *The Gazette*, Montréal, 16 juin 1991.

complexes et confuses, qui ne laissent guère de place pour la connaissance naïve. Dès lors, puisque les inhibitions sont de prime abord des interdictions sociales, le problème de la connaissance personnelle du feu est le problème de la *désobéissance adroite*." ¹⁸⁷

La comparaison entre les marches dans le feu de la tradition indienne et celles de la modernité occidentale permet d'amplifier l'écho de ces propos. La préparation à la marche relève dans les deux cas d'un même apprentissage : celui de la "désobéissance adroite" à un interdit social. Marcher dans le feu est un interdit si fort qu'on ne le perçoit pas comme un interdit mais comme une évidence, comme une connaissance naturelle : il se cristallise en chacun sous la forme d'une certitude, celle de l'inéluctable danger pour quiconque le violerait. La préparation à la marche dans le feu, ce désapprentissage de la crainte et des conduites qu'elle entraîne, donne aux futurs marcheurs la conviction intime qu'ils domineront l'épreuve. Ils ne domineront pas nécessairement la douleur dont elle les menace, mais les lésions de brûlure dont ils ont eu jusqu'alors la certitude qu'elles seraient inévitables. La conviction qui leur permet de s'avancer sur les braises a des points d'appui différents : dans la marche indienne, la référence au divin, dans l'autre, la référence à la maîtrise de soi. Mais cette conviction aboutit toujours au même résultat : l'individu traverse le lit de cendres et de braises d'un pas assuré ; il ne tente pas de fuir, ses pas se succèdent sans hésitations, et la douleur qu'il ressent a perdu son caractère angoissant. Elle n'est plus pour lui le signe d'une menace de brûlure grave, mais seulement une épreuve qu'il doit dominer. Et il ne se brûle pas...

Ne devrions-nous pas retoucher notre question initiale ? Quand nous nous demandons : "Pourquoi ne se brûlent-ils pas ?", cela sous-entend comme une évidence qu'ils devraient se brûler. Ne faut-il pas plutôt partir d'un constat : dans ces conditions, bien que douloureux, le passage ne va pas jusqu'à la brûlure.

Dominer à la fois l'interdit social et la panique animale, éviter les gestes inconsidérés entraînés par l'appréhension et la douleur initiale, conduit à un mode de contact (forme et durée) qui reste au seuil de la lésion, et ne le franchit que rarement. La préparation permet le choix entre deux attitudes :

[156]

¹⁸⁷ G. Bachelard, 1949, p. 26-28.

- l'attitude spontanée, faite de fuite, de crainte, de sentiment de danger ;
- le contrôle de l'appréhension, qui permet d'adopter un comportement efficace pour accomplir l'épreuve en demeurant en deçà du danger ; en sachant que la douleur ressentie n'est pas un signe de danger, on évite les gestes affolés qui mettraient en péril : l'acte est net, sans bavures, sans hésitation ; le bref contact alternatif des pieds ne laisse place à aucun trébuchement, ne s'attarde pas, ne s'accompagne d'aucune de ces hésitations qui en le prolongeant le rendraient périlleux.

Alors, que se passe-t-il ? L'acte marque l'entrée dans un nouvel ordre, un nouveau rapport au monde naturel, à travers une nouvelle connaissance sociale qui renverse les interdits et apprend à maîtriser ce que l'on avait appris à craindre. Mais il s'agit, pour parvenir au succès, de réussir une mise en ordre intérieure, concrétisée par le carême, cette première victoire sur soi-même. Dépassement où en réalité, le Dieu que l'on pense hors de soi est en soi. On peut évoquer ici le secret que révèle la fable de La Fontaine "Le laboureur et ses enfants" : "un trésor est caché dedans". Pas en vous, ce trésor. Ailleurs, dans le terrain. Et les fils du laboureur travaillent pour le chercher dans cette terre qu'ils se mettent à fouiller. Mais leur travail la rend féconde, et tel est le trésor. Ils découvrent alors que ce trésor est le fruit du changement que sa recherche a produit en eux. Cependant, sans le guide qu'a été cette recherche, ils n'auraient pas pu l'atteindre.

De la même façon, alors qu'ils adressent une promesse à Dieu, c'est à eux-mêmes que les marcheurs promettent ; c'est envers eux-mêmes qu'ils sont en réalité exigeants. Le dépassement sincèrement accompli durant dix-huit jours (parfois bien plus bref, pourvu qu'il existe) est le prélude à l'autre dépassement ; il en est le premier acte. Les hommes, croyant qu'ils offrent leur sacrifice aux Dieux se donnent intimement la certitude qu'il réussiront l'épreuve, puisqu'elle leur assure la protection du divin. Et même si les Dieux ne prennent pas l'homme en charge, ils sont le levier, sans doute imaginaire, qui permet de franchir l'obstacle insurmontable : la peur, l'expérience du danger, mais aussi la crainte animale devant le feu.

N'est-il pas remarquable que dans cette métaphore vécue s'incarne toute l'expérience humaine ? Ceux qui ont marché sur le feu ont connu l'une des victoires les plus nécessaires à l'homme, celle qui lui fait dépasser les évidences communes aux vivants. Il est du sort de tous les êtres animés d'accepter que la nature dispose de

forces matérielles incontrôlables qui, de toute façon, dominent les êtres. On ne peut que les utiliser ou les fuir. Mais l'homme a la capacité de les dépasser, et, loin d'être seulement soumis au monde que lui présente la nature, il construit un monde avec sa culture. Si celle-ci lui a d'abord enseigné la crainte du feu, elle lui a aussi donné les moyens de s'affranchir de cette crainte. L'humble marcheur sur le feu, croyant qu'il est en relation avec le divin, se libère des enchaînements, celui de la nature comme celui des interdits et, en affirmant sa liberté, renouvelle cette entrée du feu dans la culture et cette domination sur lui qui est la marque de l'homme.

[157]

La fête de dix-jours en l'honneur de Mourouga ¹⁸⁸

Cet ensemble de cérémonies prend une place croissante dans le calendrier cérémoniel et dans la visibilité de l'hindouisme à la Réunion. Marqué par des processions quotidiennes, de grands repas offerts à la population, la profusion d'offrandes, et surtout par la procession finale suivie par les porteurs de kavadi transpercés d'aiguilles, il affirme au milieu des couleurs et des chants la présence d'un hindouisme de beauté et de prodiges.

Le fondement de cette fête n'est cependant à certains égards guère différent de la marche dans le feu : c'est une cérémonie que suivent à la suite d'une promesse des individus qui acceptent une épreuve physique en remerciement au divin, et qui reçoivent sa protection au cours de cette épreuve. Il ne s'agit pas cette fois de transcender la crainte du feu, mais celle de la blessure par un objet de métal qui traverse les chairs. Comme lors de la marche dans le feu, le pénitent affronte la crainte et la douleur, et croit en la protection divine pour dominer sa douleur et s'affranchir de sa crainte. L'absence de conséquences graves d'une épreuve impressionnante prouve aux yeux de tous la puissance divine et la force de la foi. Par son

¹⁸⁸ Toutes les observations sur lesquelles s'appuie l'étude de cette fête portent sur le temple de Siva Soupramanien de Saint-Paul, où j'ai pu la suivre presque chaque année de 1973 à 1992. D'autres observations, faites dans d'autres temples, ont pu conforter tel ou tel élément, mais il n'en sera pas fait directement mention.

danger (ici avoir la langue et la peau du dos et du thorax perforées d'aiguilles), par la souffrance qu'elle impose, tant par ces perforations que par la procession suivie en portant une charge souvent lourde, la cérémonie atteste de plusieurs faits essentiels : la difficulté de l'épreuve en fait une "grande promesse" ; le participant manifeste la qualité de dévotion qui donne protection et succès dans sa promesse ; l'absence de saignements ou de lésions prouve la présence du dieu.

La cérémonie est toutefois à cent lieues de la marche dans le feu. Les manifestations de dévotion sont plus nombreuses et plus intenses, les prières plus diverses. Le rituel est certes fortement identifié au monde tamoul, mais, s'adressant à Mourouga, il correspond à un tout autre niveau de culte. Il se déroule sous l'égide des grands temples, sous la conduite de leurs prêtres et, de plus en plus, de brahmanes venus de l'Inde qui le rattachent à la "grande tradition". Encore que... A la Réunion comme ailleurs, les manifestations qui accompagnent la cérémonie font parfois quelques entorses aux exigences de cette tradition, sans atteindre toutefois ce qui se passe en Malaisie où les esprits et les *gramadevata* entrent en jeu, manifestant l'ampleur de la composante non-sanscrite de la fête. ¹⁸⁹

Celle-ci est fondée sur la légende qui explique comment le démon *Itampan* (*Idumbène* ou *Idoubé* à la Réunion) est devenu le fidèle serviteur de Murukan, (voir plus haut dans ce chapitre).

[158]

La promesse consiste à montrer à Mourouga un attachement comparable à celui qu'Idumbène a pour lui, et de le manifester à la fois en se faisant transpercer par la lance de Mourouga (le *vel*) et en portant sur l'épaule comme l'avait fait Idumbène un bâton chargé d'un fardeau à ses extrémités. Épreuve pénible, exécutée devant de nombreux témoins, qui engage pleinement celui qui avait demandé protection à Mourouga.

* * *

L'organisation est prise en main par la direction d'un temple de Shiva. Annonces et invitations sont diffusées largement, au nom du temple. Il s'agit soit d'affiches décrivant l'ensemble des festivités, soit de cartes imprimées, invitant à participer à l'une de leurs dix journées. Les affiches mentionnent toujours la date de la premiè-

¹⁸⁹ R.L.M. Lee, 1989, pp. 335-336.

re fête (cérémonie pour hisser le pavillon ou *Cody etou*) et donnent la liste de tous les responsables des dix jours de cérémonies. Elles précisent à l'intention de ceux qui entendent y participer : "la présence est obligatoire pour tous pendant toute la durée de ces fêtes". Le onzième jour est affecté à une fête en l'honneur d'Idumbène (*Idoumbé Pouçé*).

La fête est fixée à la pleine lune, et représente en fait l'amplification annuelle des cérémonies qui honorent Mourouga à chaque mois lunaire. Elle peut donc avoir lieu n'importe lequel de ces mois. En Inde le mois de Tai (janvier/février) est souvent préféré, et le nom le plus connu de la cérémonie est Taipucam. Mais elle peut se dérouler à une autre période. A la Réunion chaque temple la célèbre d'année en année à la même époque dont *Tai* (janvier/ février) à Saint-André et Saint-Louis. Celui de Saint-Paul (ainsi que celui de Saint-Benoit) a choisi la pleine lune de "*Vayecarssy*" ("*Vaicarssy*" à Saint-Benoit) qui tombe autour du début de mai ¹⁹⁰.

La mise en place du drapeau où figure un coq, emblème de Soubramanien, qui restera hissé durant toute la période cérémonielle et dont la descente la clôturera ouvre la fête, au début du premier jour. La fête durera dix jours, auxquels s'ajoute une cérémonie d'offrande à Idumbène le onzième jour.

Les neuf premiers jours sont à peu près identiques. Chacun est cependant une "fête" spécifique organisée par un groupe différent, une "société" formée pour la prendre en charge. ¹⁹¹

De bon matin, les membres de la "société" du jour arrivent de bonne heure au temple où ils resteront toute la journée. Après la prière à Vinaryégèl, on se réunit pour l'offrande au feu (yagon), tandis que certains préfèrent se rendre au temple de Kali voisin. Vers onze heures un petit repas est servi aux femmes et aux enfants. Au cours de l'après-midi, l'affluence s'accroît. Prières individuelles devant les statues de Ganesh et de Mourouga, formation de petits groupes de discussion ; parfois quelques chanteurs, isolés ou en petit chœur, entonnent un chant au nom de Mourouga, scandé du cri "Vel, vel !".

¹⁹⁰ F.W. Clothey, 1982, donne d'intéressantes précisions sur le calendrier cérémoniel relatif en Inde à Murukan.

¹⁹¹ Sur l'organisation sociale du cycle de la cérémonie, voir le chapitre VII de ce volume.

[159]

Le prêtre donne vers le coucher du soleil le signal du début de la procession par une prière dans le temple. Le char processionnel, préparé d'avance sur un camion, au sommet duquel Mourouga chevauche son paon au milieu d'une profusion de fleurs commence alors à parcourir les rues de la ville. Il est impressionnant par sa hauteur. Mourouga trône en haut, couvert de guirlandes de fleurs, blanches et jaunes, surmonté par un parapluie rose. C'est la nuit. Des lampes électriques devant Mourouga et à ses côtés, des lampes à huile au bas du char, des plateaux où brûle du camphre, portés par des jeunes gens qui déposent de la cendre sur le front du public ponctuent la nuit de lumière, tandis que les tambours (*morlons*) qui précèdent le char, le battement des cymbales (*talons*) et le son aigu de la trompette (*narslon*) accompagnent les hymnes à Mourouga. Parfois, le char s'arrête devant une offrande, le prêtre et quelques hommes lancent des pétales de fleur, tandis que la foule crie à plusieurs reprises "Go-vinda", en marquant un temps d'arrêt entre la première syllabe et les deux autres ¹⁹².

Vient le dixième jour, certainement le plus important, et de loin le plus visible pour le milieu environnant. C'est celui où se parachève la promesse par l'implantation d'aiguilles en forme de *vel*, par le port du kavadi et par une longue procession.

La journée se déroule en plusieurs phases, fort différentes.

La première va de l'aube jusque vers onze heures du matin prépare la procession. Placée sous l'égide de Mourouga en l'honneur duquel officient les brahmanes, elle a lieu hors de la ville, sur un vaste terrain situé près d'une rivière ou d'un réservoir d'eau et commence par des ablutions purificatrices. Les kavadi sont alignés au sol, le long du chemin d'où partira la procession. Un petit autel, souvent orné d'une gravure représentant Mourouga sous la forme d'un bel enfant joufflu, est placé devant chacun d'eux : feuille de banane où sont disposées des fruits et des fleurs, il reçoit tout au long de cette première partie de la journée les prières de celui qui va porter le kavadi et de membres de sa famille ; on dépose des bananes et des bouteilles de lait, on brûle du camphre et des bâtonnets d'ulpati, on casse des cocos.

¹⁹² Govinda : "Ce nom est très souvent employé comme appel, en bien des occasions dans les temples de village, dans les fêtes, sans lien apparent avec Krishna" Diehl, 1956, p. 260.

Commencent alors quelques heures d'intense activité, une activité qui pourrait sembler anarchique. Chacun de ceux qui ont fait une promesse accomplit indépendamment des autres, à son rythme, ses propres obligations, au sein du groupe familial qui l'accompagne et l'aide.

Pendant une période qui dure environ deux heures, le lieu cérémoniel est divisé, de façon assez informelle, en trois espaces.

Dans l'un, les prêtres, effectuent le culte à Mourouga. A l'opposé, les kavadi, prêts pour la procession sont alignés côte à côte, comme des chevaux qui attendraient que leurs cavaliers soient prêts. Un troisième espace, le plus vaste, [160] situé entre les deux, est occupé par les noyaux familiaux. Les femmes, depuis quelques années, portent un *sari*, les hommes qui doivent recevoir les aiguilles sont torse nu, vêtus d'un *dhoti*.

Un quatrième espace, le chemin où passera la procession, reçoit surtout les curieux, habitants du quartier, urbains attirés par la cérémonie ou Métropolitains bardés d'appareils de photo et de magnétoscope ; pour la plupart ils évitent de perturber la cérémonie. Le spectacle est coloré, joyeux ; les chants et la musique, les couleurs des vêtements, où domine le rose cher à Mourouga, l'extraordinaire arrangement floral des kavadi, tout cela frappe certes, mais déconcerte aussi les curieux qui ne voient guère quel sens donner à ce bruit et à ce désordre, moins intelligible que la marche dans le feu, bien mieux réglée. Ils cherchent à voir le spectacle des aiguilles qui pénètrent sous la peau ou à travers la langue, mais ils se lassent de la longue attente.



Un kavadi reçoit des offrandes avant la procession.

Un kavadi reçoit des offrandes avant la procession.

Voir la photo dans [Les Classiques des sciences sociales.](#)

Les divers aspects de la cérémonie se déroulent simultanément dans les trois espaces, et les chants se mêlent : prières devant les kavadi, chants autour de ceux qui reçoivent les aiguilles, psalmodies des prêtres qui prient Mourouga durant presque tout ce temps.

Brahmanes, ils officient torse nu, chapelet et cordon en travers de la poitrine. Devant eux un autel de feuilles de bananiers, posé à terre, et une lance dorée, le vel de Mourouga qui mesure plus d'un mètre cinquante. Sa hampe est fichée en terre, et la pointe reçoit entre les chants et les prières la fumée de l'encens et les arrosages de lait. Il n'y a pas à proprement parler d'assistance fixe. Certains viennent un moment, reçoivent de la cendre sur le front, déposent une offrande et s'en vont. D'autres s'accroupissent et lisent à haute voix un livre de prières en tamoul. La foule serrée autour des prêtres se renouvelle constamment.

Devant les kavadi, ce sont aussi des dévotions individuelles qui se déroulent, mais de façon clairsemée. Les splendides objets décorés sont en attente. La plupart ont la forme classique : un bâton et une planche à chacune de ses extrémités servent de squelette à une architecture de bambou en forme [161] d'arceau décoré de fleurs. D'autres ont des formes plus complexes : dômes, pyramides, et pèsent parfois un poids considérable. Certains sont faits d'un long bambou, chargé de cocos et de fleurs à ses deux extrémités. Les femmes portent parfois les mêmes objets que les hommes, mais le plus souvent elles placeront durant la procession un vase empli de lait qui sera offert au dieu à l'arrivée au temple, et elles suivront la procession la

bouche couverte d'un tissu, généralement rose. La présence des femmes augmente d'année en année et elles tendent de plus en plus à choisir des formes de dévotion associées auparavant aux hommes.



C'est dans le troisième espace, le plus vaste, que se passe la partie la plus importante et la plus intense de cette phase de la cérémonie.



Kavedi, (St Paul).

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

À mesure que les participants arrivent, ils se placent dans cet espace, apparemment en désordre, se faisant une place au milieu des autres. Ca et là un individu fait des offrandes, casse des cocos, chante une prière, comme s'il était seul au monde. On remarque surtout de multiples groupes familiaux, composés de quelques personnes, chacun centré sur un pénitent. Il y a là sa mère, son père, ses frères et soeurs, parfois des amis. Durant tout le temps où il recevra les aiguilles, il sera isolé par un rempart de toile blanche, que les membre de la famille, placés en cercle, soutiendront à la hauteur de leur menton et à l'abri duquel se fera l'implantation des aiguilles. Dans ce cercle pénètrent trois personnes : le pénitent qui va recevoir les aiguilles, celui qui les implante (un homme) et son aide, homme ou femme, qui les lui présente. Des [162] voix entament un chant, et lors des piqûres, des invocations jaillissent : "Mourouga, Mourouga !" ou "Vel, Vel !". Chaque petit groupe, de cinq à dix personnes environ, accomplit sa propre cérémonie dans l'espace et le temps cérémoniels, sans paraître se préoccuper de ses voisins, qui suivent le même rituel pour leur compte. Le lieu est cependant le coeur d'intenses interactions sociales, non par des relations directes entre les individus mais par le faisceau qu'ils forment, tous appuyés sur Mourouga qui est présent à travers la prière des brahmanes.

De la foule montent des chants. Quelques tambours battent, s'arrêtent, reprennent. Le son aigre du *narslon* couvre parfois le tout. Lors des rares moments où s'établit un certain silence on entend la prière des brahmanes. Les "Mourouga ! Mourouga !" et les "Go-vinda" montent de toute part, accompagnés parfois d'un "Aum Nama Shiva Iam !". Il y a de l'encens, des couleurs et des sons mais contrairement à certaines affirmations, il n'y a pas de "transes". Ceux qui reçoivent les aiguilles s'at-

tachent à garder un comportement naturel. Ils sont certes concentrés, mais sur leur dévotion. On pense plus à des catholiques revenant de la communion qu'à l'image trop répandue de personnes dans un état second. Dès qu'ils ont reçu les aiguilles, ils n'affectent aucune forme de trouble ni n'expriment de douleur. Couverts des multiples aiguilles, ils incarnent une prière mais ils n'accomplissent pas un exploit.

Implanter les aiguilles est un acte technique et un acte sacré. On ne peut l'effectuer si on ne s'est pas purifié auparavant en respectant le jeûne et tous les interdits des "carêmes" qui commencent dès le début des dix jours, au moment où l'on hisse le drapeau. La technique est assez variée, et dépend aussi de la dimension de l'aiguille. Les plus grandes, d'une vingtaine de centimètres, ont la forme du *ve*/Elles perforent successivement une joue, la langue et l'autre joue. Une chaînette joint leur deux extrémités. Parfois on passe d'une commissure labiale à l'autre, en enfilant à mi-course une autre aiguille qui va ainsi pendre devant la bouche en portant une offrande, en général un citron. En général, l'assistant présente ces aiguilles dans un flacon d'alcool où plonge leur pointe. Les autres aiguilles sont plus fines et plus courtes, environ cinq centimètres. Elles sont nombreuses, et l'assistant les présente fichées dans une banane, qui en est hérissée. Elles seront disposées le plus souvent dans le dos, en trois arcs concentriques dont la convexité est dirigée vers le haut et elles symbolisent le déploiement de la queue du paon de Mourouga. Mais les aiguilles peuvent aussi être posées sur le thorax, les bras et les jambes, certaines portant des crochets où sont suspendus des citrons.

L'art principal de celui qui pique consiste à éviter les saignements. Il importe qu'il ait la pureté requise, mais aussi une certaine expérience. L'apprentissage se fait par l'observation de ceux qui ont une pratique de cet acte, ou en le subissant soi-même ; certains m'ont dit avoir reçu les conseils de médecins. On a pu aussi apprendre au contact de Mauriciens, dont certains viennent spécialement pour offrir leurs services lors de la fête. L'interprétation du fait de ne pas saigner lors de l'entrée de l'aiguille ou à son retrait fait peu appel à [163] des raisons surnaturelles. La protection de Mourouga est certes là, mais ceux qui piquent ne cachent pas que la technique compte : on doit traverser la langue dans sa face supérieure en se tenant à l'écart des vaisseaux qui abondent sous la langue. On procédera de même lorsqu'on les enlèvera après la procession : on doit bien presser les tissus au moment où on retire une aiguille et les masser ensuite légèrement.

Vers onze heures, l'arrivée du char de Mourouga marque le passage à l'organisation plus collective qu'est la seconde phase : la procession.

Les noyaux familiaux s'ouvrent. Les pénitents chargent le kavadi sur l'épaule et, avec tous ceux qui suivent la procession en tant qu'acteurs d'une promesse même s'ils ne portent pas le kavadi, ils se placent surtout dans la première partie du défilé, juste derrière le char que précèdent les musiciens. Pour la plupart, les autres participants, suivent, rejoints par des fidèles non apparentés aux marcheurs, par des groupes de chant et par des personnes qui viennent seulement pour suivre la procession. Celle-ci peut durer près de deux heures, s'arrêtant plusieurs fois en chemin pour des chants et des prières.

Troisième phase de la journée, la procession atteint le temple. Elle fait un tour du temple, dans le sens des aiguilles d'une montre. A l'arrivée les porteurs de kavadi esquissent quelques pas de danse, et parfois cheminent à genou après le dépôt des kavadi, et l'offrande du lait qu'ils portaient. Des groupes de chanteurs se mettent en place dans le temple tandis que les prêtres officient et que Mourouga répand sa grâce, accueillie par les cris en chœur de *Govinda!*, ou *Vel, vel!* Tous ceux qui ont porté de kavadi ou qui ont suivi la procession dans une intention précise adressée à Mourouga assistent à l'office, tandis que les alentours du temple commencent à voir arriver ceux qui sont attirés par le grand repas qui suivra.

La participation des femmes et des non-indiens s'accroît à la Réunion, comme cela a été relevé ailleurs. Ainsi, en Malaisie "beaucoup de pénitents parmi ceux qui portent le kavati ne sont pas indiens. On a vu de plus en plus de Chinois participer à ces rituels. Quelques Européens sont revenus plusieurs années de suite pour porter le kavati" ¹⁹³. Le même observateur mentionne qu'il y a aussi des Musulmans mais qu'ils doivent aller loin de chez eux pour éviter les pressions hostiles.

¹⁹³ Lee, 1989, p. 325.

***Rapport entre les deux fêtes.
Deux formes d'une même relation au divin
et d'un même ancrage dans la société.***

À la Réunion, la "brahmanisation" exerce certainement une pression contre les cultes "villageois", et on a vu qu'elle transforme effectivement les pratiques religieuses. Mais elle ne fait pas table rase du passé. Ce n'est pas un hasard si le plus fréquenté des cultes des grands temples, est le culte de [164] Mourouga, celui qui a, malgré les apparences (musique, vêtements, prêtres brahmanes, végétarisme), la plus grande continuité avec les cultes de plantation. C'est celui où s'affirme le plus une identité tamoule à travers une fête où l'épreuve physique, choisie en raison d'une promesse, marquée par le prodige du non-saignement, est structurellement homologue de la marche dans le feu. Il est frappant de voir combien la fête de Mourouga connaît un grand essor, et s'enracine dans la vie sociale, tandis que d'autres fêtes du calendrier religieux restent confidentielles.



Le char de Mourouga.

Le char de Mourouga.

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)



Une des femmes qui participent à la procession.

Une des femmes qui participent à la procession.

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

Revenons à l'analogie structurale entre les deux fêtes, qui assure entre elles une vraie continuité. Car le passage de l'une à l'autre, de la marche dans le feu au Kavadi bien que ce soit celui du carnivore au végétarien, des "divinités de village" à celles de la "grande tradition" ne disloque aucune des attentes antérieures, ne réfute aucune des logiques familières ; il s'agit pour celui qui vit cette transition d'une adaptation à la modernité et à l'identité tamoule et non d'un abandon des éléments fondamentaux de cette partie essentielle de son rapport au religieux : la promesse, l'épreuve physique où le divin permet de vaincre, la certitude à travers cette victoire que l'on a accompli ce qui garantit au mieux la qualité de la promesse faite. Il n'y manque pas non plus la structuration sociale de l'événement, le rôle des associations, des notables, des réseaux familiaux.

Il n'y manque surtout pas la présence implicite du miracle, bien [165] qu'elle ne soit jamais exprimée comme telle. Des lois de la nature sont mises en défaut : le feu brûle, le piqûre saigne. Or le feu n'a pas brûlé et la piqûre n'a pas saigné. Preuve, évidence. Et cette évidence, le croyant ne peut pas en douter, car il la constate dans son corps, dans les données immédiates de sa conscience ; il sait qu'il n'a pas subi de manipulation biologique, absorbé de produits protecteurs ni connu de "transe". Aussi cette évidence est-elle celle d'une force spirituelle, d'une intervention surnaturelle. Quant au non-croyant, ébranlé même s'il ne se rallie pas à la foi, il n'en dénie pas l'effet. Et les explications matérielles (du type "onguents," etc...) sont plus le masque de son trouble que de ses véritables convictions.

Mais, dans la comparaison entre les deux fêtes, la marche sur le feu apparaît la plus forte, la plus troublante, celle qui prouve le mieux car elle défie plus manifestement la nature. Aussi, les rapports entre les deux fêtes ne sont-ils pas simples. On ne peut savoir comment ils évolueront. La fête de Mourouga a en sa faveur son image de respectabilité, sa distance vis-à-vis des pratiques villageoises, la caution du clergé brahmanique, une réelle continuité instaurée avec l'Inde tamoule dans ses manifestations les plus spécifiques, tout en entrant dans l'orthodoxie d'un hindouisme que beaucoup jugent plus noble et moins suspect que celui des villages.

Mais la marche dans le feu n'a pas dit son dernier mot. Elle a pris, bien au delà des milieux indiens une valeur emblématique sans que sa valeur sacrée ait disparu pour autant. Au contraire, en diffusant dans des espaces sociaux qu'elle n'atteignait pas jusque là, y compris en recevant la caution de spectateurs métropolitains, elle s'enracine comme une part du patrimoine commun. La présence d'un large public n'est

pas perçue par les fidèles comme celle de simples curieux, mais bien comme le regard interrogatif de ceux qui peuvent un jour se laisser convaincre, et dont la présence témoigne qu'il se passe véritablement un prodige. N'oublions pas que pour un croyant, un prodige ainsi exposé démontre ouvertement à tous la vérité de sa foi. Or la marche dans le feu impressionne plus que toute autre ascèse. Même si elle est d'abord associée aux divinités et aux officiants des temples de plantation, elle garde un prestige unique qui s'appuie sur une épreuve réellement dangereuse, sur un prodige visible de tous. En elle, le surnaturel est présent pour le plus incroyant, et la cérémonie trouble effectivement beaucoup de ses témoins.

Ainsi, même si la critique émanant des tenants d'une transformation "hindoue", d'une sanscritisation, des cultes malbars semble parfois l'emporter, rien ne permet d'affirmer que cette tendance aboutira à l'effacement de ces derniers. Il semble au contraire que l'on se prépare à connaître à la Réunion d'autres développements qui donneront une nouvelle vitalité aux cultes issus de la tradition villageoise. Certains jeunes intellectuels plaident en faveur de la "malbarité" réunionnaise et voient dans le respect des traditions de la religion populaire le seul moyen de conserver son sens au sacré indien.

L'évolution se fera probablement non vers la disparition de ces cultes mais, un jour, vers leur revitalisation, sous une forme encore imprévisible, à l'image [166] de ce qui se passe à Fiji où, malgré la présence nord-indienne, les cultes de village tamouls prennent de la vigueur : "La marche dans le feu, vue comme la démonstration au grand jour d'un pouvoir est encore connue comme étant d'origine sud-indienne. Mais la participation des Nord-Indiens a conduit bien des temples nord-indiens à en organiser. (...) Et il y a désormais des "Nord-Indiens" qui se forment pour devenir des pujaris capables de conduire la marche dans le feu" ¹⁹⁴. On verra lors du détour que nous ferons par Maurice que la même évolution y est possible.

L'attrait du prodige, le caractère extrême de l'épreuve, le lien avec le feu donnent une grande force à cette cérémonie, et l'on est en droit de se demander si jamais le Kavadi lui-même, ou le *ve/de* Mourouga, pourront éteindre ce feu...

¹⁹⁴ J.D. Kelly, 1990, p. 147.

Pratiques de la famille et du quotidien

[Retour à la table des matières](#)

Les rituels privés, moins spectaculaires, bien moins visibles n'en sont pas moins importants ¹⁹⁵. C'est peut-être même en eux que s'affirme le mieux la pérennité d'une vie indienne qui marque l'intimité des foyers. Si les cérémonies publiques ont un rôle social tout à fait spécifique dans des sociétés comme la Réunion, qui est de mettre le fait indien en face de la société globale et finalement de mieux l'articuler à elle, les cérémonies privées ont elles aussi des effets sociaux qui leur sont propres. Elles affirment certes d'abord le lien aux ancêtres. Mais dans une société de métissage, les ancêtres d'un enfant ou d'un mort, les membres d'un noyau familial peuvent être de diverses origines, et les réseaux généalogiques sont si entremêlés que lors de ces cérémonies la nécessité de l'accomplissement des devoirs familiaux assure la prépondérance de la parenté sur l'origine ethnique.

L'objet de cet ouvrage étant l'hindouisme, il ne faudrait cependant jamais oublier que l'hindouisme n'est presque jamais exclusif. La religion catholique est pour les mêmes individus un cadre de référence essentiel, d'autant plus que c'est par elle que passe encore une part importante de l'image sociale. Des personnes qui se marient sans aller à l'église parce qu'elles préfèrent faire un "mariage malbar" sont souvent considérées comme "mariées qu'à la mairie" ; un enfant non baptisé est dit dans certains milieux "enfant du démon". Décrire les pratiques d'origine hindoue n'est donc pas suffisant pour connaître toutes les formes de la vie religieuse de ceux qui les suivent et l'arrière-plan chrétien relativise leur rôle.

¹⁹⁵ "Les cérémonies domestiques en relation avec les naissances, les décès et les mariages sont plus importantes, dans le sentiment populaire, que les cultes dans les temples ou à la maison" signalait déjà O'Malley à propos de l'Inde (1935, p. 112).

[167]

Autour de l'enfance

Une grande partie des promesses qui conduisent à marcher dans le feu, à porter le kavadi, ou à faire une offrande annuelle à Kali se rattache aux enfants : enfants malades, demandes de succès dans leurs études, souhaits d'une prochaine naissance.

La naissance est suivie le seizième jour d'une cérémonie familiale, *padnal*, qui rassemble les parents maternels et paternels et qui permet à la fois le rétablissement de la mère et l'assignation à l'enfant d'un prénom indien, qui s'ajoutera à son prénom chrétien, car, jusqu'à une date récente il était toujours baptisé, ce qui est encore fréquemment le cas.

Si la naissance a été marquée d'un circulaire du cordon, *marlé*, une cérémonie spéciale est nécessaire, assurée par le frère de la mère qui vient rompre le lien trop fort de l'enfant à sa mère. ¹⁹⁶

Un rituel de protection des enfants -et destiné à Pétiaye ou à Kartéli- a pris une importance particulière à la Réunion. Il s'est répandu en dehors des milieux qui suivent assidûment les cultes hindous et ceux qui le pratiquent sont de toutes origines ethniques, mais ils appartiennent en général aux secteurs les plus défavorisés de la population.

La cérémonie pour Pétiaye-Kartéli : "manger poule-noire".

Le sacrifice offert à la déesse Pétiaye ou à Kartéli lorsque le cas est grave et la demande pressante, n'a pas son origine dans le lignage. Il se transmet certes, mais selon une autre logique et non comme une obligation envers le *koledéivon*. Il est décidé initialement à partir des besoins ressentis par le foyer, de sa propre initiative ou sous la pression du milieu familial et du voisinage, lors de circonstances difficiles à propos d'un accouchement ou bien de la naissance ou de la vie des enfants : femme stérile, avortements à répétition, mort de plusieurs enfants, ou enfant atteints de maladies à rechute.

¹⁹⁶ cf Y. Govindama, 1993.

Le cérémonial se déroule dans la maison, en principe avec la participation active de la mère, de son frère et, plus accessoirement du père. Ce culte est marqué par la féminité ; adressé à une déesse, il reçoit, chose exceptionnelle, le sacrifice d'une victime animale femelle. C'est cependant un homme qui doit l'accomplir, mais un homme lié par le sang à la mère. Le rôle du frère de la mère devrait être ici central. C'est lui qui assiste sa soeur dans toute la préparation d'une cérémonie destinée aux enfants de celle-ci. En pratique, sa présence est de moins en moins assurée, et le père accomplit le sacrifice, et aide la mère.

N'importe quel membre de la parentèle peut être invité, mais l'observation répétée de cérémonies montre que la parenté de la mère est largement prépondérante. Contrairement à ce qu'affirme Ghasarian en disant "le rite doit être exclusivement familial" (1991, p. 94), des amis (dont l'anthropologue...) peuvent être invités. On leur adresse même une lettre d'invitation, mais [168] on ne leur tient pas rigueur de refuser, car cette invitation a des implications importantes : en acceptant de venir et surtout de manger lors du repas sacrificiel ils entreront dans le cycle des obligations envers la déesse et ils seront tenus de faire chaque année la cérémonie chez eux tant qu'ils auront des enfants en bas âge. La cérémonie a en effet pour but de demander protection à Pétiaïe et de la détourner de faire aux enfants le mal qu'elle a coutume de faire lorsqu'on ne s'occupe pas bien d'elle. Il s'agit là d'un véritable pacte : elle s'engage à donner sa protection, mais, en contrepartie on devra lui offrir annuellement ce «service», qui est assez coûteux. Tous les participants sont en quelques sortes cosignataires de ce pacte et engagé, par leur présence, le destin de leurs enfants sur lesquels Pétiaïe se vengerait s'ils ne tenaient pas parole. Or, et c'est un point d'articulation sociologique essentiel, la grande ouverture des cercles de mariage qui tient un faible compte des origines ethniques, introduit constamment dans ces cérémonies des non-indiens, parents par alliance, qui vont à leur tour «faire Pétiaïe» chez eux. On peut véritablement parler d'un rituel contagieux, qui se répand par les réseaux de parenté et de voisinage d'une façon qui s'accorde admirablement avec l'organisation fluide de la société, bien que sa diffusion s'étende peu hors des zones de plantation ou des banlieues urbaines. Cela lui donne une répartition qui suit les réseaux de parentèle et de voisinage, par delà les différences ethniques et économiques.

Désignant la cérémonie, l'expression «faire poule noire» se généralise, surtout chez des créoles peu accoutumés aux cultes indiens, qui ne conçoivent pas avec beau-

coup de clarté le support mythique du rituel qu'ils accomplissent cependant avec une grande fidélité formelle. Dans un quartier, entre voisins, on sait qui «fait poule noire» et qui s'y refuse, ces derniers étant assez rares dans bien des régions, et cela institue un réseau de complicité silencieuse face à la société des notables. On peut d'ailleurs être conduit à «faire poule noire» sans que l'initiative provienne de contacts familiaux, mais simplement pour suivre un conseil destiné à protéger les enfants. Bien des créoles procèdent ainsi ; l'apprentissage du rituel, au moins sous une forme simplifiée, se fait alors sous la conduite d'un ami qui le pratique lui-même, ou d'un guérisseur qui a donné des conseils. Le fait que ce rituel soit très sérieux, et même dangereux pour ceux qui l'abandonneraient, est connu de tout le monde, même de ceux qui n'y participent pas.

Le coeur du sacrifice est la mise à mort, puis le découpage rituel en une série de morceaux d'une poule noire, qu'on a acquise, cher, au marché ou qu'on a élevée dans cette intention. Il est suivi de l'offrande à la Déesse d'une trousse de couture destinée à l'entretien des enfants. Malgré quelques variantes, l'essentiel de la cérémonie apparaît dans la description de celle qui suit, vécue dans un quartier de Saint-Paul.

La cérémonie se déroule dans la case, au sein d'un quartier pauvre. Elle est destinée à demander à Pétiaye d'accorder d'autres enfants au couple qui l'organise depuis deux ans. [169] Elle se fait en deux phases, le sacrifice et le repas de la déesse, puis le repas de la famille et des invités.

De très bonne heure, après une toilette soignée, se réunit la famille nucléaire (le père, la mère, leur fille âgée de 5 ans), et arrivent le frère de la femme et son épouse, une soeur de la femme, la mère et le beau-père de la femme, un voisin et l'anthropologue, dits tous deux "tonton".

Les parents déposent dans un coin de la case, "côté soleil levant" une feuille de bananiers, y placent une lampe à huile à trois mèches, trois feuilles de "lilas" et un bouquet de fleurs, puis les offrandes : brède-mourongue, cinq bananes, trois feuilles de bétel, une graine de *pac* (arec), trois sortes de "bonbons", une orange puis un ananas découpés en trois parties et disposés en trois tas, puis du pain, de la morue, de la papaye.

Cinq *ulpati* (bâtonnets d'encens) sont plantés sur les bananes et allumés par le père et trois cigarettes sont posées à côté des trois tas. Les adultes présents invoquent ("imaginent") Pétiaye, puis le père casse un coco. Il dispo-

se alors dans un carré de papier, sur le côté gauche de l'autel ainsi chargé les offrandes destinées à Pétiaye : chapelet, ciseaux, toiles noire et rouge, bague, bracelet, dés, fils, aiguilles à coudre. Sur le côté droit sont placées les offrandes destinées au Gouloudeivon du père : un verre de vin, un verre de rhum, trois cigarettes, trois *candia* (ganja, mais il s'agit en fait de tabac). Le père invoque son goulou et lui demande de faire réussir la cérémonie.

Les enfants, et les invités s'approchent et s'inclinent devant l'autel. Après avoir à nouveau cassé un coco le père en arrose le coté gauche de la poule noire dont il s'est saisi, puis sa tête. Il la sacrifie alors avec un couteau pliant, en lui coupant la carotide. Il fait couler le sang dans un trou préparé au pied du poteau de gauche de l'entrée de la case (j'ai vu ailleurs faire cela dans un trou sous le lit des enfants) puis il dépose là une feuille de bétel, du camphre qu'il enflamme, y verse du rhum et du vin.

Effet d'ambiance d'un département français : pendant la cérémonie, la radio reste ouverte et diffuse la messe. Dehors on entend le battement d'un tambour accompagné des cris "Mittérand, Mittérand".

Le père expulse tout le monde de la case, nettoie les traces du sacrifice, puis invite les assistants à manger tout ce qui a été déposé sur l'autel. La poule et des légumes sont mis à cuire.

Après ce premier repas, on attend midi. A midi juste, le père dépose du cari de citrouille, des pois, du bouillon sur l'autel et choisit sept morceaux de la poule qu'il a découpée avec rigueur ; tête, "estomac", croupion, une patte, une aile, un haut de cuisse et le gésier. Il ficelle la patte gauche avec l'intestin. Il va déposer tout cela sur un tas fait de divers cari et de riz en prenant soin de placer la tête de la poule sous les autres morceaux. Il y ajoute des oeufs, puis des brèdes mourongues.

Le moment est venu d'"imaginer" Pétiaye en lui offrant de l'encens, de la cendre, du *mandiétani*, par trois fois. Tous se prosternent et présentent en silence leurs demandes à la déesse en faisant brûler pour elle un morceau de camphre.

Après une demi-heure, on se partage ce nouveau repas. Le père prend la tête et une aile, la mère le croupion, une aile et la tripe. On installe la table hors de la case et on se partage toutes les offrandes. C'est le moment où l'esprit descend et accorde ses grâces, le moment donc [170] d'éteindre la lampe à huile à trois mèches et de recueillir l'huile qui servira d'onction en cas de maladie. On place dans une boîte métallique le tissu et le matériel de couture qui serviront encore l'an prochain, et on remercie d'avance la déesse pour sa protection au cours de l'année à venir.

La protection du quotidien

Outre les grandes fêtes du calendrier et les cérémonies liées au cycle de vie, il existe une série d'autres cultes, souvent pratiqués "à la demande", soit au domicile, soit auprès d'un *pusari*. Certains s'adressent à des divinités mineures mais dangereuses si on ne s'est pas assuré leur protection, d'autres relèvent plus de techniques de prévention des malheurs. Le prêtre devient facilement celui qui manipule le magique. Il invoque des esprits qui ne sont pas toujours les divinités du temple, et son pouvoir, ostensiblement dirigé vers le bien de celui qui s'adresse à lui peut, par contrecoup, nuire à un adversaire de celui-ci.

Là encore il est nécessaire d'insister sur les continuités avec l'Inde, qui portent à la fois sur la structure des cérémonies, sur les rapports qu'elles révèlent avec le surnaturel au sein de la vie quotidienne, et sur des détails apparemment insignifiants mais qui soulignent la précision des transmissions qui ont eu lieu au long des générations. Le livre de Mariadassou sur la magie indienne permet de riches comparaisons. Diverses descriptions sont encore plus évocatrices. Lisons par exemple ce que Bahadur ¹⁹⁷ écrit à propos des Kallans, où la tradition réunionnaise voit une partie des ancêtres des Indiens de l'île : "Ils adorent aussi beaucoup de petites divinités auxquelles ils offrent des sacrifices animaux conduits par le *pujaaree*. Ils croient que ces dieux les aident et le sacrifice est offert comme une sorte de remerciement pour leurs succès". Il reprend alors le texte ancien du révérend Sharrock qui décrit comment, après qu'on ait lavé et décoré la divinité, "le nom de la divinité est invoqué de façon répétitive, accompagné par le battement de l'*udukku*. Il s'agit d'un petit tambour au corps étranglé en son milieu et qui est tenu de la main gauche par le *pujaaree* avec l'une des extrémité placée près de son oreille gauche, pendant qu'il frappe avec les doigts de sa main droite. Cette musique primitive n'est pas seulement agréable aux oreilles de cette audience barbare, mais, ce qui est plus important, elle transmet une communication au dieu lui-même. Au moyen de l'extrémité du tambour qui est contre son oreille, le *pujaaree* est capable d'entendre ce que le dieu a à dire". Qui a assisté à la Réunion à l'utilisation de l'*ulké* par un devineur reconnaît

¹⁹⁷ K.P. Bahadur, 1978, p. 92.

geste pour geste ce qui lui est familier... Les plus humbles détails eux-mêmes éveillent des échos dans l'esprit de quiconque a assisté à un sacrifice animal devant un temple indien aux Antilles ou à la Réunion : "Durant ces sacrifices, il est habituel de verser un peu d'eau sur le mouton, pour voir s'il va secouer la tête, ce qui est toujours le signe que la divinité accepte l'animal offert."

[171]

On ne s'attardera pas ici sur les cérémonies directement liées à une action préventive ou curative de la maladie, qui sont évoquées dans un chapitre ultérieur et qui ont fait l'objet d'un traitement bien plus complet dans un autre ouvrage ¹⁹⁸, mais on décrira quelques cérémonies significatives. Toutes ces cérémonies sont faites d'éléments communs et leur spécificité tient aux arrangements de ceux-ci avec les exigences propres à telle ou telle divinité à laquelle s'adresse plus spécialement la cérémonie.

On peut reconnaître plusieurs niveaux à ces éléments communs :

- celui des techniques d'offrande, qui forment le *divartenin*, série où se succèdent des offrandes de nourriture, de lumière avec une lampe à huile, d'encens, de baguettes d'ulpati, de camphre dans un plateau, le *tombalon*, d'eau, de pétales de fleurs, de feu avec du camphre, le tout suivi d'une prosternation.
- celui des relations avec le divin : nécessité d'être "propre" pour s'en approcher (jeûne, bain, absence de règles chez les femmes, de deuil récent dans la famille), obligation de commencer toute prière par celle qui s'adresse à Vinaryégèl, puis de continuer par Nargoulan.
- celui de la séquence minimale de toute cérémonie, telle qu'elle se déroule dans la cérémonie de base qu'est le *service* : prière, sacrifice animal ou végétal, repas collectif. A la Martinique, le *service* (sous ce nom) est la seule cérémonie organisée traditionnellement, jusqu'à l'essai récent d'introduire des séquences plus complexes, et il procède d'une initiative individuelle. Le rôle du prêtre y est toutefois central, et sa possession joue un rôle qu'elle n'a pas dans les services familiaux. A la Réunion ou à Maurice, le *service* est un cas particulier, élémentaire, qui se déroule soit dans un foyer, soit

¹⁹⁸ J. Benoist, 1993.

chez un *pusari* pour une intention particulière, et les grandes cérémonies sont en fait des rassemblements coordonnés de services individuels. Voici quelques exemples de services.

Le "service" familial annuel

Il peut être très simple, ne rassemblant que quelques membres proches de la parentèle, ou bien plus important, avec de nombreux invités. L'essentiel se déroule en un lieu consacré, marqué en général par un galet fiché en terre ou scellé sur un autel de ciment. Ce *monestaron*, a été installé lors d'une petite cérémonie, souvent conduite par un *pusari*, qui reprend en partie le rituel d'implantation d'une statue dans un temple ("ouvrir les yeux") pour y faire venir l'esprit ou la divinité qui l'occupera : invocation, possession de l'officiant, puis, selon la nature de l'hôte divin, premiers sacrifices, presque toujours animaux.

Conduit par le chef de famille, parfois avec l'assistance d'un prêtre, le service s'adresse d'abord à *Vinaryégèl*, puis à la divinité ou à l'ancêtre qui protège le foyer. Après le *divartenin*, le sacrifice animal intervient. Il peut s'agir seulement d'un coq, ou d'une offrande beaucoup plus abondante, de plusieurs cabris et de plusieurs coqs.

[172]

Le repas qui suit se déroule en deux phases, séparées par un long intervalle. Une première phase, végétarienne, où l'on offre du *canji*, du "manger de lait", du tapioca, est suivie par la consommation des animaux abattus, accompagnée d'alcools.

Un service de remerciement.

C... vient de réussir à un concours assez important dans la fonction publique et il a eu une belle promotion. Il offre en remerciement et en accomplissement de la promesse qu'il avait faite avant le concours, un grand service dans le temple que sa belle-famille contribue très largement à entretenir. La cérémonie lui coûte cher : plusieurs cabris, une série de coqs, une grande abondance de victuailles offertes à plus de quatre-vingt invités. La cérémonie religieuse est assurée par un prêtre bien connu.

Elle a commencé par deux petites soirées de prière et d'offrandes, à public restreint au noyau familial, le vendredi soir et le samedi après-midi. Le grand service a lieu toute la journée du dimanche. De 8 h 30 à 10 h 30, le prêtre accomplit les prières devant Ganesh, puis il fait le *yagom*, avec des hommes de la famille. Il va ensuite devant Kali, puis devant une série d'autres divinités présentes dans ce temple de plantation particulièrement garni.



Un autel familial.

Un autel familial.

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

On sacrifie alors les coqs, puis les cabris. De nouvelles cérémonies reprennent vers 11 h 30 et durent jusqu'à 14 heures, interrompues trois quart d'heures par le conseil d'administration de la société qui gère le temple. Le repas dure jusqu'après 16 heures, dans une ambiance de fête, accompagné de beaucoup de rhum et de vin. des métropolitains de passage se sont arrêtés pour filmer ; ils sont invités au repas et reçoivent des fleurs au départ.



Les offrandes d'une famille, dans les Hauts de la Réunion.

**Les offrandes d'une famille,
dans les Hauts de la Réunion.**

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

L'ambiance a été plus celle d'une réception que d'une cérémonie, mais le cadre et le déroulement de la réception l'ont placée hors de la vie civile courante tout en n'étant pas en rupture avec elle.

[173]

Les services pour diverses protections

L'intervention du prêtre des temples de plantation, ou du "devineur" dont le statut s'en rapproche, marque bien des actes de protection du quotidien. Outre la lecture dans le *pandjagom* des heures fastes et néfastes à l'accomplissement d'un acte important (mariage, départ en voyage, début de la construction d'une maison etc.), il participe à la protection de divers lieux porteurs de menace, en particulier des véhicules neufs, qui sont l'objet d'une cérémonie qui servira ici de brève illustration à une pratique qui peut en réalité s'appliquer selon la demande à toute autre composante de l'environnement quotidien.



Scènes de protection d'une case.

**Scènes de protection d'une case.**

Voir les photos dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

Un chauffeur de taxi vient de renouveler son véhicule, et décide de le faire *bénir*. Il se rend au temple que tient M... et il place sa voiture sur l'esplanade du temple ; il ouvre les portières et relève le capot. Une feuille de

bananier est déposée devant le taxi, et M... y place toutes les *fournitures* nécessaires, que le consultant a apportées avec lui : feuilles de bétel, morceaux de camphre, citron, parfum, huile, pièces de monnaie. Le prêtre arrive tenant dans sa main droite un plateau contenant de la cendre, deux citrons et des oeillets d'Inde et il fait le tour de la voiture, dans le sens habituel des circumambulations, celui des aiguilles d'une montre. Il s'arrête à chaque coin et il dit une prière puis, il dépose juste en avant de chaque roue un demi-citron, la pulpe étant contre le sol. Il verse quelques gouttes de citron sur chaque pneu et un peu d'eau contenant du citron dans le moteur.

On apporte alors un coq dont le chauffeur de taxi tranche la tête devant la voiture. La [174] tête est posée sur la feuille de bananier, tandis que M... refait le tour du véhicule en traçant au sol un cercle avec le sang qui s'écoule du corps du coq qu'il tient dans sa main droite. Tout se termine alors très vite. M... donne au chauffeur quelques pétales d'oeillets d'Inde dans un papier. il les conservera dans la boîte à gants. La topographie des lieux le permettant, l'automobiliste fait en voiture un tour du temple, avant de partir.

Le coq a été offert à Kali, offrande et conciliation à la fois, mais la prière a été adressée à Perumal, à Krishna, car il est "plus fort" pour cela.

La protection est un véritable rempart contre les agressions des mauvais esprits, rempart de sang du sacrifice, renforcé par la caution de divinités supérieures grâce aux défenses assurées par le citron et la prière. Outre son objet immédiat, cette petite cérémonie incarne à sa façon bien des dimensions des cultes hindous de l'île, avec leurs niveaux entrelacés, et les finalités pragmatiques de tant de prières.

L'offrande peut provenir de personnes qui sont distantes de l'univers religieux indien, et elle se situe dans un espace qui lui est lui-même assez étranger, tout en en recevant des influences qui convergent avec d'autres.

Tel le cas de cet enfant d'un milieu créole pauvre du quartier de l'Éperon. Il est passé sur une plante maléfique, identifiée par un voisin comme une "mandragone", dans un jardin à proximité de chez lui. On ne savait pas qu'il y en avait là, et on ne lui avait donc pas conseillé de se tenir à distance. Il n'a pas eu de mal, mais on craint les conséquences, et on décide de tuer chaque année un coq noir à cet endroit, situé comme par hasard sous un manguier. Un "galest" est installé par le père de l'enfant, qui effectue lui-même un petit service terminé par la décapitation du coq. Auparavant, il a fallu casser un coco, et pour cela, le père a demandé l'aide d'un voisin malbar...

La combinaison peut être encore plus complexe.

V..., membre d'un important réseau de parenté presque exclusivement d'origine indienne, se tient en général à l'écart de toutes les cérémonies publiques. En privé, il dit son incroyance, que ce soit de l'hindouisme ou du catholicisme, et dans la vie quotidienne, il est avant tout un travailleur actif, très centré sur son foyer formé de sa femme et de cinq enfants.

Cependant, il leur doit protection, et, chaque année, de façon très constante, il accomplit quelques activités de protection. Il fait un service dans sa cour, sous un arbre où il offre un coq rouge à Suryan, il fait dans sa case la cérémonie "poule-noire", il dépose aussi chaque année une offrande au tombeau du père Martin, aux Avirons, et il accomplit un pèlerinage à l'église de Saint-Leu.

Une fois de plus nous rencontrons une séquence qui peut paraître une série de contradictions, mais qui, formée de ces conduites mises bout à bout, construit une évidence pour ceux qui la vivent. Cette possibilité, qui ne choque personne, édifie le continuum religieux et social de tout le monde créole. Un continuum qui recèle certes des lieux différents, des zones de concentration de tel ou tel sous-ensemble culturel mais qui évite les enfermements et les exclusions. Ceux qui les prônent au nom des orthodoxies se heurtent à la résistance passive des conduites, bien plus efficace que tout discours d'opposition.

[175]

Offrandes périodiques

[Retour à la table des matières](#)

On n'abordera ici que les deux fêtes qui sont le plus anciennement ancrées dans les pratiques locales, et qui se déroulent l'une et l'autre dans des temples de plantation ou dans des chapelles personnelles d'une certaine importance. Il s'agit de la fête de Mariamin et de la fête de Kali. C. Barat en donne de bonnes descriptions (pp. 263-276), et on ne les répétera pas ici.

Le caractère important de ces fêtes est qu'elles tiennent à la fois du service individuel et des activités collectives du calendrier religieux des temples de plantation ou de leurs homologues récents.

Individuelles, elles le sont en ce que la quasi-totalité des participants y vient à la suite d'une promesse accomplie au cours des années précédentes et qui exige leur présence et leur fidélité. Ils ont choisi tel temple pour plusieurs raisons : le *pusari* qui a reçu leur promesse y officie ou le dirige ; le temple est celui où leurs ancêtres paternels sont toujours venus ; le temple a la réputation de faire bien ses fêtes. Les promesses sont différentes quant à la nature de l'offrande, quant à la divinité qui la reçoit, et quant au nombre d'années durant lesquelles elle doit se faire. Leur exécution se coule au long des étapes de la cérémonie, qui n'existe en réalité que par la conjonction de tous ceux qui, le même jour, à l'occasion de la fête de Kali ou de celle de Mariamin, tiennent leur promesse.

Collectives, justement par ce rassemblement des intentions individuelles, formées en faisceau par l'officiant qui les insère dans la cérémonie qu'il conduit. Le repas final concrétise l'aboutissement de cette trajectoire qui va de la promesse individuelle au partage de toutes les offrandes, de la personne à une collectivité qui se forme au long de la cérémonie. La cérémonie est un lieu de religion, mais aussi un lieu social fort important dans le nouage des liens du réseau des pratiquants des cultes, d'autant plus que leurs origines traversent les classes sociales et, malgré la nette prépondérance indienne, les courants culturels et même religieux.

Ces remarques générales permettront d'être bref sur les cérémonies elles-mêmes, le lecteur qui désire plus de détails ethnographiques pouvant se reporter aux descriptions minutieuses de C. Barat.

La fête de Kali

Elle est en fait la fête des divinités carnivores, et dans divers temples elle est annoncée comme "fête de Karly - Mardévirin - Minispren". De fait, c'est l'abondance des offrandes animales qui est retenue pour marquer son succès, abondance qui s'accroît avec la hausse du niveau de vie, comme cela a été noté en Inde ou en Asie du sud-est.

Fête collective réunissant des promesses individuelles, la cérémonie se déroule autour de quelques personnages centraux : le prêtre, le sacrificateur, leurs aides, les batteurs de tambour. Tout au long de la cérémonie, seule une partie du public semble attentive en dehors du moment où est sacrifiée son [176] offrande. Cette minorité suit de très près la cérémonie. Les autres participants, venus souvent par groupes d'apparentés, assistent de loin, sans se déplacer lorsque le prêtre passe d'un emplacement de culte à un autre. Après chaque culte toutefois, ils viennent s'incliner et allumer un morceau de camphre. Un groupe se consacre aux préparatifs matériels du repas : feu, préparation des légumes puis débitage et cuisson de la viande. Les curieux, venus du voisinage, sont souvent nombreux, et ils attendent l'heure du repas. Les Métropolitains ont une place à part. Passant partout, photographiant, ils sont à la fois bien accueillis et socialement invisibles. Au repas ils sont invités.



Daniel Singaïny possédé durant la fête de Kali.

**Daniel Singaïny possédé
durant la fête de Kali.**

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)



Offrandes à Kali.

Offrandes à Kali.

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

La cérémonie commence par un puja devant les divers autels, s'adressant successivement à Vinaryégèl, à Kali, à Mariamin, puis aux autels extérieurs, de Suryan et de Nargoulan, et enfin aux chapelles séparées de Mini et de Mardévirin. Après les puja, on appelle ceux qui offrent ("coupent") un animal à Suryan. Il s'agit de coqs roux ou blancs, qui après une onction d'au teintée au curcuma et une prière du prêtre sont décapités. On procède de la même façon successivement pour Mariamin (qui dans certaines fêtes de Kali reçoit cabris et coqs), puis pour Kali qui reçoit beaucoup d'offrandes. Kali reçoit la patte avant droite des animaux, et Mardévirin la patte gauche. Ce n'est qu'alors que le prêtre effectue le puja puis les sacrifices devant Mini.

[177]

La cérémonie se poursuit, après un temps, par une procession de Kali autour du temple, puis par le repas, souvent d'une grande abondance. Les offrandes doivent être consommées sur place, sauf le coq "coupé" pour Suryan qui peut être ramené à la maison. Le lendemain, les restes seront consommés au temple lors d'un repas (le *rogaton*) destiné surtout à tous ceux qui ont donné leur aide la veille.

La fête est gérée par la "société" qui administre le temple. Elle est parfois le lieu de conflits assez intenses. Un des thèmes d'affrontement tient à son caractère sanglant. Certains membres de l'association tiennent à voir les animaux remplacés par des végétaux ("couper citrouille"). Devenus des notables, ils se dissocient du souhait des autres membres et surtout des fidèles soucieux de ne pas changer ce qu'ils ont toujours connu. La faille passe souvent entre eux et le *pusari*, qui se solidarise du passé, mais certains *pusari* poussent à l'abandon des cultes carnivores, en raison de leur propre cheminement vers les pratiques végétariennes.

La fête de la déesse Kali prend un tout autre visage dans une partie de la bourgeoisie, qui se tient ostensiblement à l'écart de ces cultes sanglants. Voila quelques années un communiqué paru dans la presse annonçait : "Le mercredi 15 décembre, M. et Mme XXX ont convié un certain nombre de personnalités du département à un dîner au champagne à l'occasion de la fête de la déesse Kali".

Les promesses toutefois sont celles d'animaux que l'on offre à telle ou telle divinité dans une intention bien précise, et lorsque les temples cessent d'accepter les sacrifices, on va tenir ailleurs sa promesse.

La fête de Mariamin

La fête de Mariamin est explicitement végétarienne. Elle a souvent lieu en mai, et on y voit clairement une relation avec le mois de Marie. Des offrandes animales clôturent parfois la fête, mais elles sont destinées à son "gardien", Catarayen, ce qui est contesté par les tenants d'un culte exclusivement végétarien, mais revendiqué avec vigueur par ceux qui tiennent à conserver la présence de Catarayen.

La déesse de la variole des campagnes de l'Inde n'est pas tout à fait oubliée, et les promesses relatives à des maladies, surtout lorsque des enfants sont en cause concernent très souvent Mariamin.

Le culte de Mariamin est actuellement le siège de tensions qui l'écartèlent entre toutes ces composantes. Présente dans certains grands temples, à l'étonnement de prêtres venus de l'Inde, la déesse y est l'objet d'un culte qui l'assimile aux divinités d'essence supérieure. Par contre dans les temples de plantation, elle garde toute sa place de protectrice, faisant partie de l'univers de ces temples, tout en y occupant une place qui suscite le respect.

Les fêtes d'introduction (ou de réintroduction) récente.

Des fêtes qui marquent le rapprochement avec l'Inde et ses traditions et [178] ont commencé à s'implanter au milieu des années soixante dix pour atteindre environ dix ans plus tard une ampleur parfois impressionnante. Certaines, comme le jour de l'an tamoul, (*Varusha pirappu*) tout en étant marquées par un cadre religieux (prière le matin, jour végétarien etc...) sont avant tout des manifestations publiques d'affirmation culturelle et de conscience collective, avec parfois, mais pas de façon majeure, une certaine tendance à la mise en évidence d'une entité communautaire. Les hommes politiques locaux, de tous bords, s'associent aux manifestations officielles et publient dans les journaux des encarts de félicitations à "la communauté tamoule".

Ils appuient également des fêtes explicitement religieuses. Le plus grand succès va à Dîpavâli, qui a été prise en main par des associations actives, et que certaines municipalités insèrent parmi les grandes fêtes de l'année en donnant toutes facilités pour les aspects publics des festivités.¹⁹⁹ Il est intéressant de remarquer qu'à la

¹⁹⁹ Voici à titre d'exemple l'annonce largement diffusée en 1990 : "L'association régionale Tamij Sangam, le Maire de Saint-André, le Président du Conseil Ré-

Réunion Dîpavâli présentée avant tout comme la fête de la lumière, vient contribuer de façon importante à l'affirmation de la présence tamoule, alors qu'elle peut être vécue dans d'autres sociétés de l'émigration tamoule comme trop marquée par l'influence brahmanique, ce qui crée des réticences chez les Tamouls.

Autour de la mort

[Retour à la table des matières](#)

Il n'est pas nécessaire d'alourdir ce volume en répétant ce qui a été bien dit ailleurs. Le thème de la mort et des pratiques qui l'entourent fait en particulier l'objet de descriptions sur le vif par Christian Barat qui consacre un chapitre de son livre aux rites funéraires (p 334-369). Il passe en revue, essentiellement avec des extraits d'entretiens, la veillée mortuaire, l'inhumation, les rituels périodiques qui suivent l'inhumation (le lendemain, après huit, seize et quarante jours) et la cérémonie annuelle d'anniversaire (créole *samblani*, tamoul *campirani*, du nom de la gomme du benjoin). Ghasarian donne peu de détails ethnographiques, mais, en centrant son attention sur la vie sociale, il note des faits pertinents sur la relation aux morts dans la vie familiale. Ça et là ces deux auteurs mentionnent aussi l'importance de la mort d'un proche comme interdit dans la célébration ou la fréquentation des cérémonies religieuses, interdit qui s'applique à tous les membres de sa parenté et qui cesse selon les cas le 16^e ou le 41^e jour.

[179]

Il paraît cependant nécessaire de compléter ces deux ouvrages en apportant quelques données qui leur manquent, et qui sont nécessaires pour une connaissance équilibrée de l'hindouisme réunionnais. Je vais attacher mon attention à trois temps forts relatifs à la mort, importants par la façon dont ils impliquent la religion dans

gional, le Président du Conseil Général ont le privilège de vous inviter à la fête de la lumière DIPAVALI, le mercredi 17 octobre 1990. Nous serons heureux de vous offrir à partir de 19 h, un magnifique champ de lumière qui partira de la mairie de Saint-André pour vous emmener au Centre Commercial où se déroulera un concert de danses indiennes, clôturé par l'embrasement de la salle des fêtes et par un superbe feu d'artifices. Nous aurons le plaisir de vivre ensemble un grand moment".

les rapports de la société avec la mort. Le choix de ces trois événements tient à leur rôle dans la mise à jour de liens sociaux, et à l'expression à travers eux des modes de structuration de ces liens par la religion hindoue de la Réunion. Nous passerons donc en revue : des funérailles, un service consécutif à la mort, le *karmadi*, et un service anniversaire, le *sambhani*. Il s'agit dans les trois cas de cérémonies qui se démarquent clairement des pratiques de la société réunionnaise marquées par l'empreinte chrétienne. Le fait qu'elles concernent des morts leur donne une densité que n'ont pas toujours les autres cérémonies hindoues, telles qu'elles se déroulent dans les temples. L'engagement des participants y est très fort, les invités extérieurs rares, la continuité avec l'Inde frappante, d'autant plus qu'au mort particulier qui peut être concerné par telle cérémonie se joignent toujours les autres morts, connus et oubliés, qui rattachent à l'Inde.



Les funérailles d'un prêtre.

Il est assez exceptionnel d'assister à la Réunion à des funérailles où n'intervient qu'un seul rituel affirmé localement comme hindou, à l'exclusion de [180] toute référence catholique. Ainsi que le remarque Ghasarian, "les funérailles basées sur les rites hindous sont très rares et ont lieu par exemple lorsque le défunt a fait office de prêtre" ²⁰⁰. En voici un exemple, qui se déroula dans la commune de Saint-Paul le

²⁰⁰ C. Ghasarian 1991, p.222. N'oublions pas toutefois que, malgré les interdits souvent réitérés de l'Eglise, presque tous ceux qui ont un ancêtre indien font une cérémonie le lendemain de l'enterrement, même si celui-ci s'est déroulé exclusivement selon le rituel catholique. Les uns la font chez eux, d'autres au cimetière, d'autres enfin vont chez un prêtre, ce qui les met à l'abri des re-

13 décembre 1972 le lendemain de la mort de Mutu, qui s'était fait tuer en traversant la grande route. Fait que certains ont jugé symbolique, il venait de consacrer une chapelle indienne, et c'est l'auto d'une religieuse catholique qui l'a frappé et tué sur le coup...

Depuis longtemps, Mutu avait exigé que son enterrement soit purement indien, sans passer par l'église et sans la présence d'un curé. Il désirait que des tambours précèdent le convoi. Cela faisait partie de son image de prêtre, et, j'ai de bonnes raisons de le penser pour l'avoir connu, de sa conviction intime. Il n'était pas encore un prêtre réputé. Agé d'une quarantaine d'années, il suivait depuis longtemps les activités des temples de la région de Saint-Paul, et il allait parfois dans d'autres régions, en particulier au Port. Il était devenu un proche de Francis Pougavanon, qui le faisait venir dans certaines cérémonies quand il avait besoin d'un aide, et il en profitait pour apprendre. Il avait fait la promesse de marcher sur le feu pendant de nombreuses années, et cette année là, celle de sa mort, il se préparait encore à la marche qui devait avoir lieu douze jours plus tard.

La cérémonie commença dans sa maison à quinze heures trente ; le Panjagom indiquait cette heure et il fallait que tout soit terminé à seize heures trente, horaire qui allait être strictement respecté. Le cercueil reposait, fermé, sur deux chaises dans une petite dépendance. A quinze heures trente, un homme (son frère ?) l'enveloppe dans un tissu blanc que l'on coud. Une femme apporte ensuite un grand drap jaune dont on drape le cercueil. Elle dépose des guirlandes d'oeillet d'Inde en travers du cercueil.

Arrive le prêtre. C'est un homme du Port, métis d'Indien et de Malgache, qui exerce ses activités dans le quartier le plus pauvre du Port, où il reçoit des malades et fait des "services" dans sa propre chapelle. Il est intéressant de remarquer que c'est ce prêtre apparemment marginal qui conduit cette cérémonie destinée à affirmer la foi hindoue et l'identité indienne du mort... Il fait apporter une feuille de bananier et la dépose sur le seuil. il y installe trois bananes, des feuilles de bétel, une noix d'arec (*pac*), une pièce de monnaie et les deux moitiés d'un coco qu'il vient de

gards indiscrets. On sait d'ailleurs que, contrairement à un préjugé courant, l'Inde pratique aussi des enterrements, notamment dans certaines castes et dans certains groupes d'où venaient les immigrants.

briser d'un coup. On lui apporte un encensoir qu'il fait tourner en murmurant, puis, avec de l'eau teintée de turmeric, il asperge les quatre horizons. On lui donne alors un panier (une *tente* réunionnaise) rempli de pétales d'oeillets d'Inde. Il en jette sur le cercueil et passe la *tente* à ses plus proches voisins qui font la même chose. Il fait de même sur le seuil.

[181]

Le cercueil est alors pris en charge par quatre hommes, deux voisins, un frère et un parent qui le portent jusqu'à l'entrée du jardin de Mutu, sur la route. Là attend le *te*, char de procession confectionné pour l'occasion. Il a la forme des chars qui portent en procession les divinités lors des cérémonies. Recouvert de tissu jaune, il comporte une sorte de brancard pour le cercueil, qui y est déposé.

Le prêtre tient un livre et murmure des prières, et la marche commence. En tête, le prêtre et trois hommes de la famille (?), puis le cercueil sur le char (*te*), enfin le reste des parents, des voisins et des amis. Quelques voitures suivent au pas. Le prêtre porte l'encensoir, et ses voisins lui tendent un panier de pétales. Ils en jetteront tout au long du chemin, soit sur deux kilomètres environ. Peu avant le cimetière, ils y ajouteront des pièces de monnaie, ainsi que des grains de riz teintés au safran.

Devant l'entrée du cimetière, on pose le cercueil à terre. Après les mêmes offrandes qu'au départ, une femme dépose une serviette sur le char et le public y jette de la monnaie qu'elle ramassera. Le prêtre manipule son livre plus qu'il ne le lit mais il le fait en récitant une prière où l'on reconnaît des mots tamouls.

Vient le moment de "faire tourner" le cercueil. Le brancard et le cercueil sont repris par les porteurs qui effectuent sur place une rotation de 360° dans le sens des aiguilles d'une montre. On pénètre aussitôt après dans le cimetière. Au passage, nombreux sont les hommes qui s'arrêtent et qui prient devant les statues catholiques de la croisée principale du cimetière.

Les aides fossoyeurs attendent au bord de la fosse. Le cercueil est déposé, puis rapidement descendu après que des porteurs aient jeté quelques pétales de fleurs. On démonte le char, et on jette dans la fosse les quatre troncs de bananiers qui le décoraient, tandis que l'on récupère la toile jaune. Le jeune frère de Mutu s'agenouille devant la fosse où tous les présents jettent des pétales, puis des poignées de sable du sol du cimetière sur le cercueil qui disparaît. Le prêtre reçoit alors un coq noir qu'il promène plusieurs fois autour de la tête du jeune garçon agenouillé, puis il

jette le coq dans la tombe, à demi assommé, tandis qu'on l'ensevelit, chacun jetant rageusement de la terre sur lui. Il est seize heures trente, et la dispersion est rapide.

Quelques réflexions entendues : celle d'un homme très âgé, longues moustaches blanches et chapeau de feutre à large bord, qui constate que c'est la première fois qu'il voit cela depuis l'enterrement de sa grand-mère, parce que d'habitude les Malbars font "l'enterrement créole". Celle aussi de plusieurs personnes, qui concluent fermement que l'âme de Mutu marchera sur le feu le dimanche 24 puisqu'il s'était préparé et qu'il avait commencé à faire carême.

Le soir de l'enterrement, le repas comportera des brèdes mourongue, toujours associées à la mort et au deuil. Le lendemain, la famille vient au cimetière, vider du lait sur la tombe. Le huitième jour elle fera *étou* ("huitième"), qui consiste en une offrande alimentaire, et le 41ème jour *karmadi*. Dans un an et un jour ce sera le repas anniversaire servi au mort.

[182]

Un karmadi

La cérémonie décrite ici a été conduite par Manicon, en 1975, à Saint-Paul. Il pratiquait souvent le *karmadi* pour des familles qui venaient le lui demander, car il avait la réputation de le réaliser parfaitement bien. C'est pourquoi, de façon à en garder témoignage, mais aussi pour donner un matériel ethnographique précis, j'ai choisi d'en faire ici une description minutieuse, même si elle peut paraître à certains quelque peu longue.

Mais la précision est nécessaire, car c'est dans le partage des rôles entre les uns et les autres, dans la topographie des lieux, dans l'attribution à chaque divinité de sa place dans le temps et dans l'espace, à chaque phase de la cérémonie, que se dégage en effet le sens de l'ensemble.

Cela nous incite d'ailleurs à nous poser une fois de plus la question du niveau de connaissance de chacun des participants à une telle cérémonie. Il est évident que la

plupart d'entre eux n'ont qu'une très faible familiarité avec un rituel aussi complexe, auquel les chances d'assister sont d'autant plus rares qu'il est essentiellement familial et qu'il ne survient qu'après le décès d'une personne mariée et ayant des enfants. Manicon donne donc quelques indications tout au long de la cérémonie, surtout au fils de la morte qui joue un rôle central. Il construit la cérémonie ; il en met le cadre en place et il en indique les phases. Il opère comme un chef d'orchestre. Mais il n'est pas le seul personnage actif : les autres ne sont pas des spectateurs, comme le sont souvent ceux d'une messe. S'il donne des indications de lieu et de temps, chacun connaît sa partition. Ses explications portent sur l'ordre d'enchaînement des séquences, sur les temps de la cérémonie, sur la mise en ordre des gestes, au sein d'un code connu et qu'il n'a pas besoin d'explicitier. Aussi la cérémonie, même pour celui qui y participe pour la première fois, est-elle intelligible et familière, et peut-il y tenir son rôle bien qu'il ne reçoive que quelques indications pour le guider.

La cérémonie de *karmadi* intervient au plus tard quarante jours après la mort, le prêtre ayant choisi la date grâce au *panjagom* (il "guette" dans le livre). Selon les cas, il décide de faire le *karmadi* onze, seize, vingt-et-un ou trente-neuf jours après la mort. Jamais quarante jours, dit-il, car le quarantième jour est celui du jugement : cela ne servirait à rien, le mort ne pourrait pas être là car il assiste au jugement de Dieu.

Ce jour là, la cérémonie a lieu derrière le temple de Siva Soupramanien de Saint-Paul, sur le terrain du temple. Elle commence à neuf heures moins dix, à l'heure précise que le *panjagon* a indiquée. Elle est destinée à une femme.

Pendant une heure se déroulent des offrandes auxquelles participent tous les apparentés de la morte qui ont pu être présents. Deux grosses briques, ("deux roches"), devant lesquelles un plateau contient de la braise, reposent à terre. Se plaçant à l'opposé des braises, les membres de la famille effectuent l'un après l'autre les offrandes suivantes, en étalant successivement de droite à gauche avec la main droite ce que verse l'aide du prêtre : eau, huile d'olive, eau, miel, eau, citron, eau, eau teintée au turmeric, eau, eau de coco, eau, lait, eau. Passant de l'autre côté chacun place une pincée d'encens sur les braises et un peu de parfum sur les "roches" puis il se prosterne. [183]

Pendant ce temps, Manicon a fini de préparer "l'emplacement" où se déroulera le reste de la cérémonie. Il entoure alors les "roches" d'une toile, l'une de toile blanche, c'est la femme morte, l'autre de toile rouge, c'est son mari qui l'accompagne. Il y place aussi une guirlande d'oeillet d'Inde (*Marlé-*

pu). Le fils cadet de la morte ²⁰¹ prend alors les deux "roches", une sur chaque épaule et accompagné de l'oncle maternel (*mamin*) il fait le tour de l'emplacement dans le sens des aiguilles d'une montre et va poser les "roches" au sud de celui-ci ²⁰².



Cet emplacement a été soigneusement tracé par Manicon. Il s'agit de deux surfaces carrées, l'une de petite dimension, environ soixante centimètres de côté, l'autre d'environ trois mètres de côté. Il les a tracées sur le sol soigneusement balayé, en disposant une traînée de poudre blanche et une de poudre rouge, puis un fil blanc et un fil rouge.

Le petit carré est marqué à ses quatre angles par un demi coco et une petite poterie sphérique (5 cm de diamètre), de terre, où plongent deux feuilles de manguier et un brin de telpé. Les quatre poteries sont reliées par

²⁰¹ Le fils aîné, si le mort est un homme, le plus jeune s'il s'agit d'une femme.

²⁰² Lors du *karmadi* décrit ici, le frère de la mère (de la morte dans ce cas) n'était pas dans l'île et il a été remplacé par le mari de la soeur de la mère.

les fils qui délimitent ainsi le carré. A l'intérieur de cette surface est posé un petit tas de telpé.

[184]

Le grand carré, qu'on m'indique comme "le cimetière", est plus complexe. Comme le précédent il est délimité par les lignes de poudre et les fils, et les mêmes petites poteries indiquent ses angles. Par contre, ses quatre côtés sont interrompus en leur milieu par des "portes", et de chaque côté de celles-ci sont posées des poteries analogues. Entre ces pots et les angles (donc à raison de deux pour chaque côté) sont disposées des parties de feuille de bananier.

L'ensemble est orienté par rapport à l'est ("coté soleil levant") ; à la différence des autres, le coté est comprend deux portes : l'une au milieu, l'autre juste contre l'angle sud. Chaque porte est attribuée à une divinité. La porte de l'ouest est pour Vinayagar, celle du nord pour Kali, celle de l'est pour Devendrène, l'*Indra* sanscrit, celle du sud pour Yéméne ; le *Yama* sanscrit, la cinquième, à l'extrémité sud du coté est, est pour Akkini. Les huit feuilles de bananier indiquent les points cardinaux.

Au centre de l'espace, trois morceaux de feuilles de bananier, l'un d'environ un mètre, à l'est, les deux autres plus petits à l'ouest. Sur l'une de ces deux dernières, celle qui est au nord, Manicon a posé une étoile à cinq branches tressée avec des brins de telpé, du turmeric, puis une feuille de bétel sur laquelle il met à brûler du camphre qu'il éteint en posant dessus un *kumbon*.

Il est dix heures cinq minutes. Le fils cadet de la morte vient s'asseoir au sud du plus petit carré, en lui tournant le dos. L'aide lui tend une allumette enflammée, et dans son dos, sans regarder, le fils tend la main et embrase la paille de telpé. Dès que ce bûcher symbolique est en flamme, il se relève, et l'aide lui donne une cruche, importée de Maurice pour la circonstance, qu'il pose sur son épaule droite. Gardant le carré à sa droite, il en effectue trois fois le tour. A chaque passage devant lui, l'aide, d'un coup de faucille perce la cruche d'où l'eau s'écoule. Au dernier tour, il se saisit de la cruche et la brise sur une pierre.

Le fils se rend alors à l'angle sud-est et reçoit trois seaux d'eau sur la tête. Pendant ce temps, Manicon vérifie que tout soit bien brûlé. Le fils revient vers le bûcher, y fait brûler un bâtonnet d'ulpati, y dépose de l'encens et casse un coco à côté des cendres. Manicon verse alors du lait sur la main droite du garçon, au dessus des cendres fumantes, puis de l'eau. Il ramasse soigneusement les cendres et les place dans une feuille de bananier qu'il plie en un paquet, que le fils place sur son épaule gauche. Après avoir fait un tour du "cimetière", il le dépose dans un seau à proximité, puis il retourne recevoir trois seaux d'eau froide sur la tête.

Manicon entre alors dans le "cimetière" et se place devant le porte de l'ouest, qui est celle de Vinayagar, le dieu auquel doit toujours être adressée la première prière de toute cérémonie. Le fils part avec l'aide. Celui-ci n'est pas un barbier professionnel, mais il remplit cet office chaque fois qu'il en

est besoin. Il va raser hors de notre vue toute la tête du garçon. Si le défunt n'a pas de fils, sa fille le remplace, mais alors on se borne à raser quelques mèches sur sa nuque ainsi que les poils de l'avant-bras (droit si le mort est un homme, gauche s'il s'agit d'une femme). Le barbier rassemble les cheveux coupés dans une feuille de bananier qu'il leste avec une pierre, la replie, et l'ensemble sera jeté à la mer. Si celle-ci est trop loin, on se contente d'une pièce d'eau.

A dix heures quarante cinq, Manicon pénètre dans le "cimetière" et se place au sud de l'autel fait de trois feuilles de bananiers. Le fils le suit et s'assoit face à lui. Entre alors [185] l'oncle maternel. Il passe autour de l'épaule gauche du garçon un cordon qui porte trois fleurs blanches puis s'assoit à sa gauche. Manicon lève la main droite au dessus du garçon et commence à lire des prières. Le garçon tient dans la paume ouverte de sa main gauche une feuille de bétel sur laquelle Manicon verse de temps en temps de l'eau au turméric.

Il est onze heures. Le prêtre appelle toute la famille, qui se place en cercle en face de lui. Chacun avance la main droite, et les mains se superposent ; les bras placés les uns au dessus des autres font comme une hélice. Seule exception, le fils : il occupe la place du bas, mais avec sa main gauche. Le prêtre jette des graines dans les mains et dit : "Imagine vieux parent". Silence et immobilité durant quatre minutes ; seul parle prêtre, disant des prières où apparaît le nom de la morte. Il verse alors de l'eau dans la main du haut, en disant à tous de ne pas bouger. L'eau est recueillie dans une bassine. Tous se lèvent alors et reprennent leur place à l'écart. Le prêtre place sur la bassine une feuille de bananier, où il met trois bananes en triangle, trois ulpati, et il casse un coco sec. Il encense ensuite et fait tourner par trois fois au dessus de la bassine la flamme d'un morceau de camphre dans un plateau (*tombalon*). Le fils se prosterne, se relève, prend la bassine sur l'épaule droite et fait le tour du "cimetière", l'oncle étant à son côté droit. Il vide ensuite le contenu de la bassine dans le seau où sont déjà les cendres.

A onze heures quinze, le prêtre dispose plusieurs poignées de riz cuit sur une feuille de bananier puis trois brins de telpé en travers de ce riz, entre lui et le garçon. Le garçon verse là-dessus du lait, puis du miel et pose sa main droite sur l'ensemble tandis que le prêtre continue à lire des prières, puis, comme précédemment, il met le riz et la feuille dans la bassine, avec trois bananes et un coco sec qu'il vient de casser. Il encense la bassine, la prend sur l'épaule et, suivi de l'oncle, il fait trois fois le tour du "cimetière", vide le contenu de la bassine dans le seau puis reçoit un pot d'eau sur la tête.

Un quart d'heures plus tard, toujours accompagné de son oncle le garçon effectue un bref service devant les "roches" dont l'oncle se saisit ensuite. Il les pose sur les épaules du garçon qui tourne autour du "cimetière" avant d'aller les jeter dans le bassin où il avait jeté auparavant ses cheveux.

Le retour du garçon marque une nouvelle phase de la cérémonie. Le prêtre, qui est toujours seul à l'intérieur du "cimetièrre" se rend à la porte de l'est (celle de Devendrène). Le garçon est en face de lui, mais au dehors, l'oncle à son côté. Ayant fait quelques offrandes (coco, fleurs), qu'il dépose sur la feuille de bananier qui représente un des points cardinaux, il se prosterne, tandis que le prêtre prie. Après un tour du "cimetièrre", et un autre pot d'eau sur la tête, le fils se rend au point cardinal voisin, en direction du sud, et tout recommence à chacun des huit points cardinaux. A la fin, chaque feuille de bananier porte les offrandes qui viennent d'être faites : des feuilles de bétel, un grain de pac, trois bananes, un peu de monnaie, trois bâtonnets d'ulpati, du riz, des fleurs, un coco sec. L'oncle ayant eu tendance à ne verser que symboliquement de l'eau sur le garçon se voit assailli de protestations par plusieurs femmes et par le prêtre pour qu'il en verse un pot complet à chaque tour.

Il est onze heures cinquante quand tous les points cardinaux ont reçu leur offrande. Le prêtre et le garçon se placent l'un face à l'autre, de part et d'autre de la porte du soleil couchant. Un fil les sépare. Le garçon avance le pied droit sous le fil, dans la "porte", et, en priant, le prêtre approche de son pied le *tombalon* dont la flamme de camphre brûle la [186] corde, et il ouvre ainsi la porte. Le garçon entre, fait le tour intérieur de l'enceinte, ressort, en fait le tour de l'extérieur, va recevoir un pot d'eau sur la tête et revient à la porte de l'est où se déroule la même opération. Suivront, dans l'ordre celle du sud, celle du nord, et celle d'Akkini. Là le prêtre invoque longuement Akkini-Baghavan, puis il ordonne au fils de faire un dernier tour et à l'oncle de verser trois seaux d'eau sur le garçon et d'aller ensuite le faire changer de vêtements. Il est midi juste.



**"Scènes du karmadi (suite).
Explications dans le texte".**

Voir les photos dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

A midi cinq. Le garçon revient et va déposer ses vêtements mouillés et le cordon aux trois fleurs dans le seau où sont déjà les cendres et les offrandes. Il entre alors dans l'enceinte et s'assoit face au prêtre. A sa droite prennent place son oncle et un de ses frères. Tous trois se passent à l'annulaire droit un anneau de telpé, puis imitent le prêtre qui, tout en priant, touche successivement avec sa main droite, ses yeux, sa bouche, ses oreilles, son front, ses épaules et diverses parties de son thorax. Il saisit alors le vase contenant de l'eau, y dépose trois tiges de telpé et un morceau de coco. Il place sur l'eau une feuille de bétel sur laquelle il enflamme un morceau de camphre et il dépose le vase à côté du *kumbon*. Le fils trace trois points rouges sur le vase et un sur son front. L'oncle et l'autre frère placent eux aussi un point rouge sur leur front. Tous versent des poignées de fleur sur le *kumbon*.

A midi quinze, débute une longue série d'offrandes [187] qui durera jusqu'à treize heures. C'est d'abord le fils qui les fait (chaque fois il casse un coco, encense etc...). Il commence par une offrande à l'eau du vase ; suivent Vinaryégèl, symbolisé par un petit modelage en pyramide au sommet duquel sont fichés trois brins de chiendent (un *Pulliar*), puis Sivène (le *kumbon*).

Vient alors le moment de l'offrande à Akkini : un foyer est allumé sur une feuille de bananier, à partir d'une petite pyramide de bûchettes que Manicon enflamme avec un morceau de camphre. Les quatre participants y jettent, longuement, tous ensemble, des poignées de grains, tandis que Manicon prie à haute voix.

C'est à treize heures cinq que tous quatre sortent de l'enceinte. Le fils revêt un *dhoti* blanc, et l'oncle lui passe au cou un collier d'oeillets d'Inde. Tous se lavent alors les pieds, les mains et le visage et vont en procession derrière le fils qui tient le *kumbon* jusqu'au temple de Shiva Soupramanien à cinquante mètres de là. Ensuite le prêtre et les proches se rendent à la case de la morte et y effectuent une dernière prière, tandis que le fils va jeter à la mer le seau contenant les cendres et les offrandes.

On comparera avec intérêt la description ci-dessus avec celle que donne C.Barat (1989, p. 347-349) qui expose également (p. 351) les règles du deuil, sur lesquelles nous ne reviendrons pas ici. On ne s'appesantira non plus sur les détails de la cérémonie annuelle à la mémoire d'un mort (*samblani* ²⁰³), sur laquelle Barat donne beaucoup de détails. Il est toutefois intéressant d'en donner un écho direct

²⁰³ Du tamoul sampirani, qui désigne la gomme de benjoin utilisée tout particulièrement pour cette cérémonie.

Un sanblani

K... fait, chez lui, la cérémonie pour son père. Une semaine auparavant sa femme écrit des invitations pour tous les parents et amis. La veille, il va au cimetière de Saint Gilles, inviter son père : "Il connaît, puisque c'est pour son anniversaire. Mais il faut l'inviter. Je fais une petite prière, je mets un peu de rhum, et puis un bouquet sur la croix de Jubilé. Comme ça, il pourra sortir. Le gardien des morts donnera l'autorisation."

La maison s'éveille tôt. K... officie de la même façon que pour un culte domestique, jusqu'au sacrifice des animaux. Le cabri est encensé, puis arrosé d'eau teintée de safran ; on guette le moment où il s'ébroue qui signale que le sacrifice est accepté. Il n'est pas décapité, mais saigné, ainsi que les poules.

On prépare alors un grand repas pour le mort, avec sept carsi différents : cabri, volaille, pois et citrouille, brèdes, aubergine et tripes, foie et sang de cabri, poisson. Ils sont disposés à terre, dans un coin de la case, en principe à l'angle nord est de celle-ci, coin qui sera toujours le même d'année en année, mais que rien ne distingue entre temps. Le repas est posé sur une feuille de bananiers, et réparti en trois tas. A droite, c'est le repas du père mort, au centre le repas pour tous les morts consanguins de celui qui offre (pas de son conjoint). Le troisième tas, à gauche est pour "les étrangers", c'est-à-dire les invités du père mort : "ses amis, ses camarades. Le gardien du cimetière les a [188] libérés, mais ils doivent impérativement rentrer à une heure fixée, sinon, ils deviendront errants".

Ce n'est qu'après le culte et le sacrifice qu'arrivent la plupart des invités, et à partir de treize heures, le repas se déroule comme une réunion sociale, sans autre allusion aux morts, qui sont repartis.

Vers les ancêtres

[Retour à la table des matières](#)

Le *sanblani* et les cultes familiaux adressés au *Koledeivon* associent les ancêtres et s'adressent aussi à eux.

C'est aussi à leur intention que se pratique chez quelques familles la cérémonie dite à la Réunion *Amavasi* qui se situe à un autre niveau de culte. Cette cérémonie brahmanique importante dans le sud de l'Inde ²⁰⁴ est actuellement prônée par des prêtres brahmanes. Elle semble avoir existé depuis longtemps dans quelques familles et j'ai pu la rencontrer dans les Hauts de Saint-Paul, mais les brahmanes poussent à son développement. Le rituel est célébré lors de la nouvelle lune et s'adresse à l'ensemble des ancêtres de celui qui le célèbre. L'offrande végétarienne est déposée au temple, après un jeûne commencé à six heures du matin, et à une heure fixée par le *panjagom*, entre midi et 19 heures. Ce rituel a valeur de contrat avec les ancêtres, et il est nécessaire de l'accomplir chaque année.

Un hindouisme non-indien ?

Le Monde, 2 septembre 1997 : "Les hindous de Paris fêtent Ganesha dans la joie et la couleur".

"Les épaules plombées par des arceaux décorés de plumes de paon, torse et pieds nus, quelques hommes dansent, au son des flûtes et des tambours. Derrière eux, tracté par une quarantaine d'hommes, et surmonté d'un dôme rouge et blanc, un char s'avance, que des femmes en sari escortent de leurs chants. (...) La coutume voudrait (que les pénitents) s'enfoncent des aiguilles dans le corps, mais cette pratique n'est pas autorisée en France. Le parcours est ponctué de tables d'offrandes, devant lesquelles le char s'arrête. Des jeunes gens jettent alors vers le sol des noix de coco. (...). A côté des Sri-

²⁰⁴ Voir en particulier Iyer, vol.2, p. 324 sur l'importance d'Amavasya chez les brahmanes tamouls. Ziegenbalg (p.56) indique que la célébration est mensuelle.

Lankais, les plus nombreux, l'on rencontre aussi des Mauriciens, des Africains, des Réunionnais et des Européens en grand nombre. L'hindouisme séduit par l'ouverture et la liberté qu'il apporte."

Après ce tour d'horizon de l'hindouisme à la Réunion quelques comparaisons aideront à le comprendre et à interpréter ses changements. Les ressemblances frappantes avec ce qui se passe ailleurs méritent en effet attention.

On a fait allusion à la Malaisie et à Fiji. Tournons-nous vers la Caraïbe anglophone où "l'identité hindoue n'est faite ni d'une essence inaltérable ni [189] d'une flexibilité infinie, telle qu'on pourrait l'adopter ou l'abandonner au gré des circonstances. C'est une identité acquise par des pratiques sociales et qui, en tant que telle, se négocie constamment dans des contextes changeants" ²⁰⁵. Il en va certainement de même à la Réunion, à Maurice et aux Antilles. L'identité de tous ceux qui se réclament de l'hindouisme ne procède pas de l'Inde primordiale, mais elle ne s'en affranchit jamais tout à fait. Elle s'attache à une foi et à un patrimoine, mais elle se construit dans des sociétés nouvelles, avec des changements et des adaptations à ces sociétés qui soient compatibles avec la pérennité de l'hindouisme. Alors la question posée au début de ce livre revient : que devient l'hindouisme hors de l'Inde ? Il ne s'agit pas du bilan des transmissions et des pertes mais plus fondamentalement du mode d'embranchement de l'hindouisme sur une société très différente de celle de l'Inde. En un mot : se construit-il un hindouisme non-indien, idée a priori mal défendable ?

Ce qui ressort des observations réunionnaises permet pourtant de conclure positivement. L'hindouisme, d'abord coupé de ses fondements sociaux en trouve d'autres, propres à cette société, quitte à transformer en lui ce qui ne touche pas à ses traits essentiels. Dans les sociétés créoles étudiées ici, il se plie avant tout à quelques exigences dont le refus le placeraient en porte-à-faux : une perméabilité des frontières religieuses, qui ne lui est pas aussi étrangère en Inde qu'on se le représente souvent, et qui permet des passages de pratiques et de croyances ; une érosion du système des castes qui ne remet toutefois pas en cause le rapport pur/impur ni la hiérarchie du divin ; enfin, trait fondamental, une dissociation croissante entre l'identité religieuse et l'origine des individus. Il devient progressivement, malgré une

²⁰⁵ P. van der Veer, S. Vertovec, 1991, p. 149.

tendance lourde en sens opposé, une religion d'adhésion plus que de naissance, ce qui le met en accord, du moins pour le moment, avec le refus de toute ethnicisation qui semble prévaloir actuellement dans les îles.

[191]

Hindouismes créoles. Mascareignes. Antilles.

Chapitre 6

Hindouisme et indianité aux Antilles

"À l'heure où l'on joignait ses mains devant l'idole à robe de gala."

Saint-John Perse

Le chiffre 2 est un chiffre d'affrontement, celui des Européens et des Africains dans cette calebasse que constitue toute île. L'arrivée des Indiens, malgré les conflits que cela a pu générer dans un premier temps, a créé le début d'une véritable diversité".

Jean Bernabé ²⁰⁶

[Retour à la table des matières](#)

Le décapage de la complexité indienne par la migration a été encore plus poussé aux Antilles qu'aux Mascareignes, sous l'effet du nombre relatif bien plus faible des Indiens dans la population, et de la distance qui a maintenu une coupure plus sévère avec l'Inde. Aussi les faits observables apparaissent-ils de prime abord plus pauvres, moins divers, et moins présents dans la vie des îles. Mais cela leur donne *a contrario* une valeur plus grande. Leur résistance, leur permanence, nous met en présence de ce qui semble le socle inaltérable d'une religion cantonnée à ce qui est l'essentiel pour ceux qui la pratiquent. C'est un véritable tri qu'ont effectué les rigueurs de

²⁰⁶ in *L'Inde en nous*, magazine de l'association pour le développement des valeurs indiennes, Fort-de-France, n°1, mai 1994, p. 9.

l'histoire. Ce qui a résisté permet d'évaluer ce qui est le plus fondamental dans la réalité sud-indienne, dans l'émigration, mais sans doute aussi en Inde.

Or, que voit-on ?

- Des cultes à un nombre réduit de divinités, directement issues des "divinités de village" de l'Inde, cultes consécutifs à une demande satisfaite par la divinité. Ils sont l'accomplissement d'une promesse, avec offrandes sacrificielles [192] accompagnées de la possession de l'officiant, et d'oracles. Les noms des divinités, les objets du culte, les éléments liturgiques, et une partie du vocabulaire le plus spécifique sont d'une remarquable continuité avec l'Inde tamoule mais incorporent aussi des éléments issus d'autres régions de l'Inde, voire de l'islam indien.
- La participation croissante à ces cultes d'Antillais qui ne se rattachent pas à l'Inde par leurs ancêtres, mais qui voient dans ces cultes des lieux de pouvoir face aux malheurs de la vie.
- Le mouvement récent de retour aux sources indiennes. La hausse du niveau d'instruction donne accès aux sources écrites indiennes. Celle des revenus permet d'investir dans les bâtiments religieux, dans l'importation d'objets sacrés et dans l'organisation de cérémonies plus complexes, aux offrandes plus coûteuses, et donne le moyen de créer des liens avec l'Inde, mais aussi avec la Réunion.
- La promotion par les nouvelles élites d'origine indienne (surtout à la Guadeloupe) d'une fierté indienne qu'elles expriment en littérature, dans la vie politique et dans la vie associative.
- Après un certain flottement de la part du reste de la société qui craignait que ces mouvements n'esquissent un "communalisme", l'incorporation explicite des sources indiennes au patrimoine antillais les place désormais parmi les apports formateurs de la créolité ; " l'Inde en nous" est une alliée face à l'assimilation.

* * *

Le pont entre l'hindouisme tel qu'il existe en Inde et les formes qu'il prend dans les îles, et plus particulièrement aux Antilles, ne peut être construit qu'en partant avant tout des pratiques populaires locales, du discours religieux qui les soutient et

du cadre social où elles se déroulent puis en se tournant vers leurs homologues en Inde. L'une des recherches les plus intéressantes en vue de renouer les fils de la continuité entre le sous-continent originel et les îles a conduit L'Étang jusqu'en Inde. Grâce à son "voyage aux sources de l'hindouisme martiniquais" nous disposons pour la première fois d'une description des activités religieuses de l'Inde conçue en vue d'une comparaison directe avec un lieu d'émigration dans les îles françaises. Les analogies sont telles entre les îles que les observations de Gerry L'Étang sont directement utiles à l'appréciation des sources indienne de l'hindouisme des autres îles créoles.

Malgré l'interdiction des sacrifices d'animaux (au Tamil Nadu en 1950, et à Pondichéry en 1965), ceux-ci se perpétuent dans les villages reculés où l'on vient même de loin pour les offrir. Le rituel observé en août 1990 en Inde du sud par Gerry L'Étang est extrêmement proche de ceux des Antilles et de la Réunion. Les sacrifiants apportent les offrandes : "noix de coco, bananes, colliers de fleurs, encens, camphre et écoutent les incantations du *pusari* qui officie en tamoul. Enfin le prêtre leur appose sur le front une marque de cendre. Puis les dévots se dirigent vers l'aire d'immolation."

[193]

"Après leur entretien avec le sacrificateur à propos de sa rémunération (il est payé en espèces), ce dernier asperge l'animal de *Mandjatani* (mélange d'eau et de curcuma pilé) afin de le purifier, puis le présente à la divinité. Il procède ensuite au sacrifice."

"Les boucs sont maintenus par deux aides, l'un tenant les pattes arrières, l'autre tirant sur une corde afin de dégager le cou de l'animal. Celui-ci est alors décapité d'un seul coup de Katti (sabre)". ²⁰⁷

On ne saurait citer ici tout ce texte, mais il permet de comprendre que l'hindouisme des sociétés de plantation se construit et évolue à partir d'un solide héritage populaire indien, constamment mis à jour dans ces sociétés en transformation.

L'hindouisme pratiqué à la Guadeloupe, et plus encore à la Martinique, apparaît toutefois comme bien limité dans ses manifestations par rapport à celui de lieux où il a une toute autre dimension, comme la Réunion, de Maurice ou, aux Antilles, de Tri-

²⁰⁷ Gerry L'Étang, 1992, p. 30.

nidad. Tout semble se passer comme si ce qui a survécu au très long voyage vers les Amériques puis à la coupure avec l'Inde concernait avant tout les dimensions des cultes qui répondent le plus directement aux demandes personnelles des individus. La forme elle-même des cérémonies a tendu vers l'effacement de toutes les grandes fêtes communautaires (fêtes des divinités telles que Maliémin ou Kali, marche dans le feu etc.) et leur remplacement par des "services" demandés par des individus ou des familles et auxquels seuls les intéressés participent.

Conduites en parallèle avec la participation aux cultes catholiques, ces dévotions semblaient à beaucoup être résiduelles et condamnées. Il faut toutefois se garder de simplifier. Même ainsi limités dans leurs objectifs et dans leur public, les cultes sont toujours restés des lieux d'appel, ouverts sur le voisinage, qui y fut toujours bienvenu, invité à partager le repas qui les suivait. D'autre part, l'expérience récente de la Guadeloupe, et à un degré moindre de la Martinique, montre que le point de non-retour n'a jamais été atteint. Ce qui semblait une involution irrévocable était surtout la réduction à un minimum, capable de véhiculer le sacré indien dans un groupe restreint ²⁰⁸, à travers une époque difficile, tout en le laissant en mesure de se déployer à nouveau après cette hibernation lorsque les circonstances seraient devenues plus favorables, comme cela semble le cas depuis quelques années.

Sacré indien qui est uniquement celui qu'avaient pu introduire les immigrants. Or, aux Antilles françaises, leur origine a été beaucoup plus modeste [194] que dans les territoires britanniques comme Trinidad ou la Guyana. Ainsi que le note Singaravelou ²⁰⁹ au sujet de la Guadeloupe, dans un propos qui s'applique aussi à la Martinique "la comparaison de recrutements pour les Antilles françaises et pour les colonies britanniques révèle la plus forte représentation des castes d'artisans et surtout des castes inférieures dans les convois pour la Guadeloupe et pour la Martinique : les castes moyennes agricoles et les castes supérieures y étaient plus faiblement repré-

²⁰⁸ La démographie ne saurait conditionner à elle seule la survie d'un groupe religieux, mais elle y prend part. Le groupe d'origine indienne de la Martinique est le plus restreint de ceux des îles qui nous concernent ici, et on évalue (L'Étang, 1989, p. 89) le nombre de pratiquants à la Martinique à moins de deux mille personnes. Peu nombreux les Indiens n'ont eu pendant longtemps dans l'île qu'une faible visibilité sociale. Hormis dans quelques villages du Nord, ils apparaissent plus comme des individus que comme une communauté, même depuis leur participation au "renouveau tamoul".

²⁰⁹ Singaravelou, 1975, p. 29.

sentées que dans les convois britanniques (...). Originaires du Sud ou du Nord, les Indiens débarqués en Guadeloupe appartenaient en majorité à des castes moyennes ou inférieures, liées aux activités agricoles par vocation ou par nécessité. Il est impossible de distinguer les propriétaires ruinés des ouvriers agricoles au chômage". Parmi les immigrés on comptait certes quelques membres des castes supérieures ; on comptait également des Musulmans, ce dont témoignent encore quelques patronymes. Toutefois le fait le plus significatif intervenu dans l'évolution interne du groupe immigré après sa fixation dans les îles a été l'érosion des différences internes, particulièrement à la Martinique. Les descendants de Musulmans ignorent très généralement leur origine ; il en va de même pour beaucoup de porteurs de patronymes telugu. Tous se fondent dans un ensemble relativement homogène que l'apport dominant des Tamouls a absorbé, bien que subsistent çà et là des traces des stratifications anciennes (mémoire des castes dont on connaît quelques noms, souvenir de la présence des Musulmans, dits *Touloukens*, identification de familles originaires du nord de l'Inde).

* * *

Nous allons maintenant voir de plus près l'hindouisme martiniquais, qui servira d'exemple dans ce bref parcours à travers l'hindouisme antillais. Il a l'avantage d'être le plus minoritaire, celui qui manifeste le nombre le plus réduit de types d'activités, dans un nombre restreint de petits temples. Il s'inscrit donc à l'opposé de celui de la Réunion. Sa leçon est précieuse en cela, car c'est chez lui que l'on perçoit au mieux le résidu incompressible de l'héritage religieux des descendants des immigrés de l'Inde. Il évolue cependant de nos jours, en suivant les mêmes courants qu'ailleurs : implication des intellectuels, tensions autour de l'acceptation ou du rejet de pratiques sacrificielles sanglantes, efforts en vue d'élargir le spectre des activités religieuses et culturelles liés à des retrouvailles avec l'Inde, directement ou par le relais de Trinidad. Mais cette évolution ne remanie pas pour le moment les structures qui se sont mises en place lors de l'engagement des travailleurs indiens et qui ont persisté du fait de leur fixation dans l'île. A la différence de ce qui concerne la Réunion -et en y renvoyant parfois- on ne s'attardera pas ici sur l'inventaire ethnographique des cultes. Plusieurs ouvrages de qualité ont déjà traité de la question : Singaravelou, 1975, Farrugia, 1975, Desroches, 1996, L'Étang, 1998. Leurs descriptions des cultes, sans atteindre la méticulosité de ce qu'a publié Christian Barat à propos de la Réunion, nous évite de nous appesantir.

[195]

Concentrer l'étude sur l'expérience directe de la Martinique, permet de s'attarder sur ce qui y est le plus spécifique, et qui se situe à deux niveaux : le caractère épuré des cultes, réduits au minimum essentiel, et la contribution des penseurs et des écrivains antillais à une vision de la créolité qui ouvre la voie à une mise en perspective de l'hindouisme au sein de la société créole, et le fait échapper à la cascade d'exclusions qui l'ont frappé depuis son implantation aux Antilles.

Dès le départ, l'articulation des Indiens des Antilles à la société dominante avait deux visages : l'un tourné vers cette société se présentait comme celui de l'assimilation, dans une position sociale d'ailleurs peu enviable, l'autre, tourné vers la vie domestique, était irréductiblement porteur d'une identité venue de l'Inde. Cela concernait aussi bien divers domaines de l'organisation sociale (parenté, fonctionnement du foyer), du quotidien (alimentation) que la plupart des relations avec la mort et avec le monde surnaturel. Et ce dernier domaine impliquait, malgré la christianisation, la pérennité des cultes introduits depuis l'Inde, plus exactement des cultes populaires. Cet hindouisme s'est d'emblée trouvé confronté à un catholicisme qui était l'allié des strates dominantes.

Le refus d'accepter les cultes hindous a été constant au sein de l'Église catholique locale. Il s'est d'abord marqué par le souci de convertir. Mais la constatation que les Indiens devenus chrétiens demeuraient fidèles à leurs cultes a entraîné des campagnes systématiques d'éradication, qui font songer à la vigoureuse "campagne antisuperstitieuse" qui a sévi en Haïti contre le Vaudou en 1935. A la Martinique, peu auparavant, la lutte avait également tenté de détruire les traces de l'hindouisme, et cela faisait suite à une tradition déjà longue : "On vit même un fait exceptionnel : les idoles de bois et de pierre qu'honoraient encore les familles indiennes réfugiées dans cette contrée, tombèrent et disparurent de la paroisse à l'occasion de cette mission. Ces familles renoncèrent au paganisme, se convertirent sincèrement après une série d'instructions spéciales et furent baptisées au nombre de vingt"²¹⁰. Vers 1935, cette lutte s'amplifia et tenta vainement d'éradiquer les cultes indiens.

²¹⁰ *Les rédemptoristes belges*, 1926 : 2, cité par Gerry L'Étang, 1989, p. 86.

A la Guadeloupe, où la présence religieuse hindoue a toujours été plus marquée et plus diffuse à travers l'île, le clergé semble avoir renoncé assez tôt à la faire disparaître, mais il n'a pas cessé de la combattre, comme dans le cas du temple de Changy, qui devenu depuis une quinzaine d'années un lieu fort important du culte, qui dispose de vastes installations matérielles, et a importé de l'Inde des statues et des objets de culte. Son architecture imposante, son *gopuram* directement inspiré des temples du pays tamoul ne doivent pas faire oublier qu'il est demeuré longtemps bien plus modeste, tout en étant vécu par l'Église comme une menace qui la poussait à combattre [196] ce qui se passait dans "...la fameuse "chapelle" de Changy où de plus en plus se pressent des pèlerins pas uniquement Hindous d'ailleurs car on y voit des Créoles de tous teints et même des Blancs de toutes qualités qui viennent là comme ils vont chez les cartomanciennes de la Pointe (...) Le prêtre hindou, Daniel Souprayen dit Tamby est à assimiler aux grands sorciers de la Guadeloupe, Combet à Sainte-Rose, Dubellay à Pointe-à-Pitre, Averno à l'Habituée. Le Père Colliette demande s'il ne serait pas bon de faire promettre aux enfants hindous lors de la Renonce de ne pas aller à Changy. C'est bien difficile." 211

Ces attitudes étaient chose courante de la part du clergé catholique à travers toute la Caraïbe. Peut-être sensibilisé, par l'existence des cultes afro-américains, à la menace des religions importées par des nouveaux venus, il semble avoir été plus radical qu'aux Mascareignes. Nous retrouvons dans un exemple trinidadien le ton adopté à la Guadeloupe et à la Martinique : "A cette époque, la grande fête des Hindous était le "*Timeditel*", qui était accompagné de la traversée du feu. Au son des tambours, un monceau de bois était enflammé et brûlait toute la journée, pendant que se déroulaient des cérémonies religieuses. Finalement, à la tombée du jour, après une immersion rituelle de leurs pieds dans de l'eau, les marcheurs sur le feu passaient rapidement sur six à dix pieds de charbon semi-incandescent, puis ils se prosternaient devant les représentations des dieux. L'effet de cette fête extraordinaire était d'ébranler la foi de ceux qui s'étaient convertis au catholicisme, si bien que le Père Marie-François décida d'y mettre fin. Il imprima des affiches en anglais et dans les dialectes de Madras et de Calcutta, offrant cinq dollars à qui resterait cinq

211 Journal paroissial de la paroisse de Capesterre, Guadeloupe, 18 février 1952.

minutes sur les bois incandescent sans être brûlé. (...). Les Hindous considérèrent que le prêtre avait insulté leur religion" ²¹²

La lutte s'est atténuée, puis a cédé devant un argument souvent utilisé pour justifier une tolérance nouvelle : on considère qu'il ne s'agit pas de pratiques religieuses. Les Indiens sont de parfaits chrétiens, mais ils se doivent d'être fidèles à leurs ancêtres, et c'est dans le seul souci de maintenir le lien avec eux qu'ils gardent certaines pratiques de ces derniers. Il s'agit de folklore, non de religion. Mais il faut tracer fermement des limites à ce folklore : " L'Église ne s'oppose pas au maintien de certaines traditions ancestrales : costumes, décorations extérieures, manifestations folkloriques, etc. Mais il n'est pas admissible que des personnes, qui protestent par ailleurs de leur attachement à la religion catholique, organisent, pour des raisons d'intérêt, des réunions qui prennent allure de véritables sacrifices religieux et qui sont souvent occasion de beuveries.

[197]

Nous attirons l'attention de nos diocésains qui peut-être ne se sont pas rendu exactement compte que ces réunions étaient entachées d'idolâtrie et qu'elles étaient toujours un danger de superstition ou de sorcellerie". ²¹³

La folklorisation est parfois un alibi commode pour les Indiens eux-mêmes devant la curiosité dont ils sont l'objet ; elle leur permet de concentrer l'attention des touristes et des curieux sur les apparences de leurs cultes sans les faire accéder à leur essence. Mais pour eux, c'est le sens qui est fondamental, les apparences n'étant que les conditions nécessaires pour y accéder. Car ce sens dit que ces cultes s'adressent à un étage accessible du divin, qu'ils permettent de lui demander aide, que celui qui a été secouru s'est engagé dans une obligation envers la divinité. Aussi les fidèles et leurs prêtres sont-ils intransigeants quant au respect dû aux lieux et aux cérémonies, à l'obligation de pureté et aux interdits que chacun doit respecter pour s'approcher des temples. Interdits qui, vus comme folkloriques par ceux qui ne

²¹² De Verteuil, 1973, p. 61.

²¹³ Mise en garde destinée à être lue dans toutes les paroisses de la Guadeloupe, parue dans le journal catholique *Clartés* le 5 avril 1952 et le 22 février 1958 (cité par L. Farrugia, 1975, p. 169).

connaissent pas leur logique ²¹⁴, sont en fait les conditions du maintien de la communication avec le surnaturel par les individus qui se sont rendus dignes d'accéder à l'espace sacré .

À la Martinique, la présence du sacré hindou est discrète ; elle est ignorée de la plupart des visiteurs de l'île, et mal connue par beaucoup de ses habitants. La visibilité des temples est faible, bien que quelques bâtiments récents attirent plus l'attention ; les cérémonies sont relativement rares ; elles impliquent une assistance assez limitée. Mais cette présence est solide ; elle fait partie de la vie des zones où elle existe (surtout le nord-est de l'île) et n'y est jamais marginale. Dans le voisinage des temples, le "Bon dieu coolie (*bon dyè kouli*)" est connu et fréquenté, et sa réputation s'étend, tandis que les quelques prêtres qui le servent sont de plus en plus consultés par bien des non-Indiens en raison de leur réputation de pouvoir.

Ces prêtres sont peu nombreux, et il n'existe entre eux aucune différence de statut, à la différence de ce qui se passe à la Réunion ou à Maurice : ils sont toujours des *pousali* (ou parfois *pousadi*), c'est-à-dire les équivalent des *pusari* réunionnais ou mauriciens. Ils opèrent avec un assistant, le *vatialou*, qui interprétera leur propos censés être prononcés en tamoul, lorsque, possédés par l'esprit, ils se seront placés debout sur le tranchant du coutelas. Il traduit phrase par phrase en créole le message. Celui-ci n'étant pas toujours très cohérent, le *vatialou* a un rôle supérieur à ce que semble indiquer sa fonction d'intermédiaire.

Un sacrificateur les assiste de cérémonie en cérémonie, ainsi que des batteurs du tambour plat, le *tapou*.

[198]

Les changements qui se dessinent de nos jours vont dans le sens de la diversification des pratiques ; on cherche à se rapprocher du modèle sud-indien dans la conduite des cérémonies, et on est avide de ce qui se fait ailleurs. Les contacts avec Trinidad ont conduit à des réunions parfois importantes, qui élargissent beaucoup la représentation locale de l'Inde, et qui ont poussé à la réalisation de manifestations culturelles indiennes. Mais cela s'inscrit quelque peu à l'écart des cultes que prati-

²¹⁴ Il en va ainsi de l'écriteau toujours placé à l'entrée des enclos sacrés : " Enlevez vos chaussures avant d'entrer".

quent les *pousali*. Ils ne sont cependant pas à l'écart du changement. Écartelés entre les influences extérieures qui poussent vers un autre hindouisme, et le désir de fidélité à la tradition, les fidèles de la Martinique ont trouvé une voie très originale. A la suite de contacts de voyageurs, on a découvert la richesse de l'hindouisme réunionnais. Les relations établies alors ont permis la venue dans l'île de Daniel Singaïny, de Saint-Gilles-les-Hauts, qui a conduit les cérémonies de rénovation de l'ancien temple de Macouba. Il a acquis dans l'île une réelle réputation et il a exercé une telle influence que l'on dit maintenant que le temple de Macouba suit le "rite réunionnais". L'introduction de la marche dans le feu à la Martinique (ou sa réintroduction car certains disent que jusque vers 1920 la cérémonie se déroulait à Sainte-Marie) traduit de façon spectaculaire les effets de ce lien entre deux hindouismes créoles, et leur front commun dans la défense de leur tradition face à la pression qu'exercent ceux qui cherchent leurs références en Inde et combattent les cultes avec sacrifices d'animaux.

Les temples ne présentent pas non plus la diversité que l'on rencontre à la Réunion. Ils relèvent tous de ce qui a été désigné à propos de cette île comme "temples de plantation"²¹⁵. Modestes dans leurs dimensions et dans leur apparence, ils sont les lieux qui abritent les divinités tandis que le petit enclos qui les entoure est le lieu des cérémonies. Entre les cérémonies, ils sont peu fréquentés. Dans certains, un voisin pieux vient chaque soir allumer des lampes à huile et parfois entretenir les vêtements des divinités.

Dans les sept petits temples de l'île (les *koïlou*), ces divinités forment un panthéon limité à quelques personnages issus essentiellement des cultes de village du pays tamoul et représentés par des sculptures de pierre, souvent géométriques, peintes en jaune. Deux figures sont toujours présentes à l'intérieur du temple : Maliémin (Mari-Amma) et Maldévilin (Madurai Veran), ce dernier généralement représenté à cheval. D'autres ont une présence plus inconstante : Kaliai, Mariai, Catavarayen, et des "acolytes" sans nom. Devant le bâtiment du temple, dans l'enclos sacré, se trouve toujours une pierre dressée, placée sur un socle, généralement ornée d'un

²¹⁵ Il est remarquable que les temples de la Martinique gardent presque tous le nom de la plantation sur laquelle ils se situent : "Galion", "Gradis", "St James" etc... Jusqu'à une date récente ils étaient tous sur le terrain de ces plantations et leur usage était accepté par les propriétaires des lieux. Depuis peu quelques-uns se sont déplacés et agrandis.

visage tourné vers la porte du *koilou*. Il s'agit du "Minindien", gardien du temple, qui ne semble pas exister aux Mascareignes ; contrairement à ce qui a été écrit, il ne doit pas être confondu avec le Mini de la [199] Réunion, mais il est bien le gardien du temple, que l'on retrouve dans certaines régions de l'Inde.

D'un temple à l'autre le nombre des divinités varie. La chapelle de Gradis, local exigü de deux mètres cinquante de côté, se présentait ainsi : au centre de la chapelle un autel portait en son milieu une statue de Maliémin, flanquée de Kaliai à sa droite et de Mariai à sa gauche, toutes trois en pierre, peintes en jaune, et décorées de papier collant de couleur. A leurs pieds Catavarayen et des personnages qu'on ne savait nommer. Contre le mur de droite Maldévilin était représenté par la statue d'un homme à cheval à laquelle était appuyé un sabre. En face, au long du mur de gauche, quatre statues, celle de "Samassi Viraye", celle de deux "petits acolytes" et celle de "Juliette", dont le père avait fait sculpter la statue à la suite d'une promesse en vue d'obtenir sa guérison. Aux pieds des statues, des lampes à huile et quelques bouteilles d'huile de table. Rien d'autre.

La chapelle de Moulin L'Étang était encore plus sommaire avant sa récente rénovation. Son seul autel portait Kaliai, Mariai et Maldévilin. La tradition voulait que certaines de ces statues, toutes de pierre, soit venues de "Kalkatia", ce que confirme le nom de Kaliai, bien que ce personnage féminin ait rempli les fonctions de Maliémin lors des cérémonies. En fait il semble que se rassemblent au sein de la déesse populaire tamoule (Mariamma) ses équivalents du Nord de l'Inde (dont Kaliai) dans une fusion que l'on a décrite également dans des temples populaires tamouls de Trinidad, comme si dans l'un et l'autre cas le côté tamoul l'emportait.

La réduction du nombre des cérémonies met en relief ce qui en fait le cœur : le "service", selon un terme également employé à la Réunion pour désigner la séquence de base des cultes. A la Martinique et à la Guadeloupe, le service est la seule cérémonie publique. Les autres cérémonies sont essentiellement familiales, (*sanblani* pour les morts, parfois -surtout à la Guadeloupe- cérémonie pour Katéri, coupe des cheveux des enfants au bord de la mer). On verra au chapitre VIII quelques autres pratiques, destinées à lutter contre le malheur.

La structure du service est très stable, mais, selon la personnalité du prêtre, sa forme connaît diverses variantes, allant du sobre au spectaculaire, sur lesquelles on

ne s'appesantira pas. Plusieurs phases se succèdent, leur transition, dès la procession initiale, étant marquées par des changements du rythme des tambours. Bien plus, au sein de ce rythme, une étude ethnomusicologique faite à la Martinique ²¹⁶ met en relief l'existence de séquences signifiantes non seulement d'une divinité mais des parties du culte qui relèvent d'elle. C'est ainsi que tous les temps végétariens qui se rattachent à Maliémin (cuisson du riz au lait, offrande végétarienne), sont marqués par une même séquence rythmique de trois notes, aisément reconnaissables par les informateurs. Mais ces [200] activités ne s'enchaînent pas directement. Entre elles se glissent des actes et des offrandes destinés à d'autres divinités, et qu'accompagnent d'autres rythmes. Par contre, dès que l'on revient à une partie "végétarienne" de la cérémonie, le temps du végétarien est à nouveau indiqué par sa propre séquence rythmique. Le message des tambours charpente ainsi le temps, et sépare un espace temporel végétarien qu'il tient à l'écart des moments où coule le sang. Il en va de même à la Réunion, mais cette réalité n'est perçue que par un petit nombre de fidèles.

La première phase du service est destinée à mettre en place les conditions favorables au contact avec le divin : purification du prêtre et de la famille qui offre le service par une alimentation végétarienne durant en général deux semaines, visites à la chapelle où l'on allume les lampes à huile, nettoyage des lieux que l'on enduit de bouse de vache, préparation des ornements (feuilles de margosier (*vépélé*) et de manguiier, tresses de feuilles de cocotier, fleurs d'oeillet d'Inde) puis procession le matin de la cérémonie pour conduire jusqu'à la chapelle les offrandes végétariennes et animales.

La seconde phase est celle de l'appel au divin, où le rythme des tambours est un langage adressé aux Dieux, qu'il invite à être présents. Maliémin reçoit des offrandes végétariennes, et on donne à tous ceux qui assistent à la cérémonie du riz cuit au lait en son honneur. Puis le rythme change, et convoque Maldévilin. Le prêtre entre dans la chapelle où il reste seul un moment, et dont il ressort en dansant d'un pied sur l'autre. Se dirigeant vers deux hommes qui tiennent les extrémités du coutelas qui décapitera plus tard les moutons, il monte sur le tranchant et, tandis que sa main gauche repose sur la tête de l'un des deux hommes, il parle en faisant des gestes de

²¹⁶ M. Desroches et J.Benoist (1983).

la main droite. Il parle "langage", c'est-à-dire une langue perçue par l'auditoire comme du tamoul. Face à lui, ceux qui ont commandité la cérémonie posent des questions à l'interprète qui les répercute en tamoul vers le prêtre et traduit les réponses de Maldévilin qui parle par la bouche de celui-ci, qu'il possède. Il peut advenir que la cérémonie soit troublée par la venue du "diable" à la place du "saint", et que le prêtre, agité, se retire alors vers la chapelle. Certains prêtres prouvent que "le saint est sur eux" en plaçant leurs doigts dans la flamme d'une bougie, ou en introduisant dans leur bouche une allumette ou une cigarette enflammées.

Quand la possession cesse, après un bref partage de nourriture végétarienne, les coqs et les moutons à sacrifier sont amenés devant la chapelle, et, rapidement, ils sont décapités. Les têtes sont déposées devant le Minindien. D'anciennes coutumes indiennes sont vivantes à la Martinique, et évoquent ce qui se fait à la Réunion pour Kolimaléandever : "Quand il s'agit du sacrifice pour Madouraiviren, on met la patte avant droite en travers de la gueule (de la tête coupée du mouton) parce qu'on avait coupé un bras et une jambe au héros mythique" ²¹⁷. Un fragment de la cuisse droite des animaux est prélevé [201] et placé sur des braises derrière la chapelle, en offrande à des divinités qu'on n'identifie pas mais que l'on sait nécessaire de nourrir à ce moment.

La cérémonie s'achève par le repas, où légumes et viandes sont consommés par tous ceux qui assistent au culte, et qui, invités ou non, acceptent de le partager.

A ce service peuvent s'ajouter deux compléments. L'un, presque obligatoire, le précède, c'est la cérémonie à Nagouroumila, le second, plus rare, le suit durant toute la nuit, où se déroulent des danses représentant des scènes du Ramayana. La cérémonie à Nagouroumila a une ressemblance frappante avec celle qui existe à la Réunion, et l'histoire de Nagouroumila est identique à celle que l'on y conte à propos de *Nargoulan*. Le drapeau (*pavillon*) que l'on hisse dans un arbre à proximité, ou sur un mât dans la cour du temple, porte comme à la Réunion une main et un croissant de lune. A Changy, en Guadeloupe, le sacrifice d'un mouton au pied du mât rappelle l'origine musulmane du culte : ce mouton n'est pas décapité comme le seront les autres offrandes du culte, mais il a la carotide tranchée et on le retient pendant que son sang coule au pied du mât.

²¹⁷ Jocelyn Nagapin, in G. L'Étang éd. 1994, p. 247.

De ce bref résumé, où ressortent les grands traits du service tel qu'il a lieu à la Martinique, se dégagent quelques traits propres à l'hindouisme martiniquais.

Malgré son caractère public, le fait que le service ne se déroule qu'à l'initiative de l'individu ou de la famille qui le demandent et le financent montre combien il s'agit d'une activité privée et non d'une pratique religieuse communautaire. Pratique privée qui s'ouvre cependant sur l'environnement, tout l'environnement social, grâce au partage des mets en fin de cérémonie. Le repas partagé fait partie du culte pour ceux qui l'offrent et il est vécu comme un signe d'accueil et d'ouverture par ceux qui le reçoivent. ; il signe l'accessibilité aux cultes, et témoigne que chacun peut à son tour faire une promesse et remercier par un service lorsque sa demande sera exaucée. Mais l'ensemble demeure privé, ne répond à aucun calendrier collectif, si ce n'est une certaine concentration entre Pâques et Pentecôte, et ne se rattache nullement aux fêtes périodiques de l'hindouisme.

Le fait que le service soit la seule forme de cérémonie pratiquée au *koilou*, et qu'il suive un déroulement stéréotypé, auquel les prêtres et les participants sont extrêmement attachés indique sans doute qu'il est la structure fondamentale du rapport au divin, le résidu incompressible quand le reste s'est évaporé : purification, possession, sacrifice, repas partagé, distinction entre le végétarien et le carnivore, mais succession de l'un et de l'autre. La fidélité à des détails infimes des rituels est frappante : le service martiniquais n'est pas un bricolage hétérogène, le fruit de quelque syncrétisme comme on l'a trop dit. Il est un tout cohérent, représentatif de l'hindouisme et portant en lui ses fondements. On a vu ailleurs combien est grande la continuité entre l'hindouisme populaire et celui des hautes castes, malgré la différence des apparences. [202] Cette continuité existe à la Martinique, entre ce pôle extrême, toujours vivant et les virtualités qu'il recèle, toujours capables de se développer si les circonstances s'y prêtent. Or c'est ce qui semble se passer de nos jours, d'abord à la Guadeloupe, puis à la Martinique, où, à partir de ce noyau vivant l'hindouisme semble en mesure de redéployer sa complexité.

Il est un autre trait important de l'hindouisme martiniquais, qui mérite attention et qui le différencie de celui des autres îles, c'est le rééquilibrage de l'importance relative de ceux qui composent le panthéon. La déesse, généralement désignée sous le nom de Maliémin, est entourée d'une aura qui la place au sommet où la tiennent sa pureté, son horreur du sang, son éloignement de toutes les phases du culte durant lesquelles Maldévilin possède le prêtre et reçoit le sacrifice animal qui nourrit sa

force. Sa nature la contraint à être séparée de ce qui se passe lors des aspects sanglants du culte. Elle règne sur le bâtiment du temple, qui est un espace du végétarien, tandis que Maldévilin, qui y est hébergé, reçoit ses offrandes à l'extérieur. A ce partage de l'espace sacré répond lors des cultes un découpage du temps sacré, en temps du végétarien et temps du carnivore. Le langage des tambours cerne littéralement la déesse en délimitant une structure sonore propre aux temps de Maliémin et du végétarien dans la cérémonie ²¹⁸ Maliémin a donc une place, indispensable, mais une place protégée, une place qui la tient quelque peu à distance. Par contre Maldévilin prend à la Martinique une position dominante qu'il n'a pas ailleurs et qui relègue au second plan la déesse, trop haut placée pour entrer de plain-pied dans un culte dont on pense que l'efficacité est due au sacrifice animal. L'importance de Maldévilin à la Martinique peut surprendre quiconque connaît sa place en Inde. Comme le remarque Gerry L'Étang : "L'évolution de l'hindouisme à la Martinique allait être favorable au culte de Madévilin. Après avoir longtemps été perçu comme le gardien du temple de Mariemen, divinité intermédiaire intercédant pour les hommes auprès de la déesse, Madévilin tend à s'autonomiser par rapport à celle-ci ; jusqu'à s'imposer pour certains pratiquants comme la divinité centrale. La demi-dieu de l'Inde deviendrait le dieu majeur du culte local" ²¹⁹.

Maldévilin, carnivore, reçoit les sacrifices animaux accomplis dans l'enclos du temple, hors du bâtiment. Il relie le culte, à travers le héros indien hissé vers la divinité, aux hommes des classes inférieures. Il plonge dans l'univers des puissances maléfiques dont il combat les créatures, qu'elles soient indiennes (les "*pissaars*") ou non-indiennes (les "*zombis*"), ce que ne saurait faire Maliémin. Le rapport entre Maliémin et Maldévilin, fait de contraste et de complémentarité est hiérarchisé, Maliémin étant supérieure à Maldévilin. Mais cette hiérarchie de statut s'inverse lorsqu'il s'agit des pouvoirs sur l'univers menaçant des esprits maléfiques : en pratique, c'est alors Maldévilin qui est [203] puissant, c'est à lui qu'il convient de s'adresser, c'est lui qui a besoin d'être récompensé par le sacrifice des moutons et des coqs pour les combats qu'il a menés en faveur des hommes.

Mais pourquoi ce changement ? Ne peut-on penser que, dans une population très christianisée, Maldévilin ait pour lui l'avantage d'être le seul à n'avoir aucun équiva-

²¹⁸ Desroches et Benoist, 1982 et Desroches 1996.

²¹⁹ Gerry L'Étang, 1992, p. 24.

lent chrétien ? En raison justement de la possession et des sacrifices animaux. Maliémin a les attributs de la Vierge. Sans lui être assimilée, elle lui est régulièrement comparée. Et le renversement de rôle dans le culte ne traduirait-il pas non seulement la position respective des deux divinités mais une autre réalité, sociale cette fois, un autre renversement, bien plus fondamental ? Renversement des relations entre cet hindouisme et la religion considérée comme supérieure, le catholicisme.

Le clergé catholique n'a cessé de considérer les divinités indiennes comme diaboliques, comme du côté du mal. Mais l'intention contenue dans son message peut être interprété tout autrement. Devant l'impuissance des divinités du bien, n'est-on pas conduit à douter de la véracité des propos de l'Église ? La hiérarchie entre les êtres surnaturels, telle qu'elle l'affirme, répond-elle vraiment aux besoins des hommes ? Et si la force, la capacité de satisfaire les demandes issues du malheur ou de l'angoisse résidait dans les pouvoirs de ceux que l'Église exclut, dans les pratiques qu'elle n'admet pas ?

Le rapport entre Maliémin et Maldévilin, et le renversement de leur importance respective dans les cultes conduits à la Martinique, est alors l'image de l'autre renversement, proprement révolutionnaire, qui fait de l'inférieur le supérieur. Il touche les rapports entre ceux dont le patrimoine propre est le culte d'origine indienne et ceux dont c'est le catholicisme. Certes, -en occupant toute cette strate de l'univers religieux- le christianisme demeure-t-il le plus apte à s'adresser à un niveau supérieur du divin. Les cultes carnivores, eux, se tournent vers un niveau inférieur, au dire même de beaucoup de ceux qui les suivent à la Martinique. Et justement, l'expérience montre que lorsqu'il faut écarter un malheur, ce sont les cultes inférieurs qui ont le véritable pouvoir. Pouvoirs qui ne sont pas de l'ordre de la magie et qui ne se déroulent pas dans les espaces obscurs où travaillent les divers spécialistes de la manipulation des forces maléfiques, mais dans un espace qui est aussi celui du "bien", mais d'un autre "bien" que celui que l'Église a prôné. On s'adresse à ces cultes dans les circonstances sérieuses ; on croit qu'ils leur répondent mieux que si on va trop loin, trop haut. On sait aussi que c'est d'eux que pourrait venir le mal si on négligeait les promesses qu'on a faites aux Dieux les plus violents. Le monde doux, végétarien, des cultes hindous, pas plus que l'univers transcendantal de l'Église catholique, n'a de pouvoir lorsque se mêlent le sang et la mort, la menace et le sacrifice. Les cultes sacrificiels du village indien, méprisés par le monde officiel, et en apparence refoulés, trouvent dans ces menaces une nouvelle force. Cette force ne tient pas aux

cultes en eux-mêmes mais à leur place dans la société martiniquaise, face aux valeurs chrétiennes qu'ils contestent, dans une protestation devant le malheur que celles-ci [204] ne savent empêcher. Pas plus qu'elles ne savent redresser les injustices de la société qui les soutient.

L'hindouisme local se trouve ainsi travaillé en son tréfonds par la participation de chacun à la société globale et par l'intériorisation des tensions de celle-ci. C'est dans la mesure où il offre une alternative qu'il garde sa force. Maliémin n'est sans doute pas cette alternative, mais Maldévilin en est une, car, s'il est proscrit par les puissants, c'est qu'il est l'allié puissant des faibles. Pas seulement des Indiens ou de ceux qui se reconnaissent comme tels. Nous sommes dans une société où les communautés n'ont pas entre elles les frontières qu'elles ont ailleurs. Voisinage, migrations internes, mariages mixtes, entraînent des contacts quotidiens et créent une continuité au long de laquelle transitent bien des influences. Chez ceux qui n'ont aucun ancêtre indien mais qui voient les cérémonies sanglantes et qui apprennent leur rôle et leur pouvoir s'opère alors un transfert. Ils partagent avec leurs voisins ou parents d'origine indienne la conviction que les Dieux Indiens, et en particulier Maldévilin sont les plus puissants. En cas de malheur, et tout particulièrement de maladie, ils vont alors voir celui qui gère un temple, lui demandent conseil, font la promesse d'une offrande au Dieu, et ils vont par la suite assurer, une fois ou périodiquement, un "service" accompagné de sacrifices pour lesquels ils engagent un Indien comme officiant. De ce fait, les cultes prennent un nouveau visage et de nouvelles fonctions dans la société globale. Ils deviennent l'un des éléments les plus "forts" des recours que choisissent bien des membres de la population créole, et ils apparaissent comme un bien de cette population : la validité, la véracité, des cultes indiens se trouvent cautionnées et les Indiens se voient dotés d'un pouvoir symbolique qui rééquilibre la difficulté qu'ils ont longtemps eue d'accéder à un pouvoir social ou économique.

Une autre contradiction se profile alors, face au renouveau tamoul qui cherche à diversifier les cultes et à enrichir leurs références indiennes. Ancrés comme ils l'ont été dans de vastes secteurs populaires, les cultes de village, les cérémonies accompagnées de sacrifice, les activités des *Pusali* ne peuvent s'effacer du seul fait de la volonté de ceux qui les ont autrefois importés. Ils sont devenus des parties intégrantes de la pratique de toute une population qui ne cherche nullement à travers eux ses racines indiennes. Si bien qu'à mesure que certains se tournent vers un vi-

sage de l'hindouisme imprégné de la réalité des grands temples du sud de l'Inde, le relais de la tradition est assuré par des Créoles qui se tenaient autrefois à l'écart.

On ne peut prédire comment, durant les générations qui vont suivre, se fera l'équilibre entre les nouvelles formes créoles des cultes de village indiens et les activités religieuses de ceux qui auront été se ressourcer en Inde à la mesure de leur promotion sociale.

Il est un autre domaine où l'hindouisme martiniquais -et plus largement tous les faits qui relèvent de l'indianité martiniquaise- apporte des perspectives [205] passionnantes, c'est celui de sa position dans la quête identitaire antillaise. On sait combien celle-ci est ancienne, angoissée, porteuse de tensions et d'obsessions mais aussi de créations littéraires et esthétiques. La Martinique est un lieu privilégié où le déséquilibre identitaire fondateur est le moteur d'un cheminement à la fois douloureux et créateur.

Or la présence indienne a été difficile à intégrer dans cette marche. Longtemps stigmatisée par le fait d'être venue prendre le relais de l'esclavage, et d'avoir été ainsi la complice, involontaire mais complice quand même, de la permanence de la société coloniale après l'abolition de l'esclavage, l'immigration indienne a été à la fois étrangère, méprisée et fondamentalement exclue. Le temps de la Négritude l'a ignorée. L'Indien était le *coolie* (affecté de divers épithètes qu'il n'est pas utile de rappeler), socialement inexistant, ne posant aucun problème de menace démographique. Il était fondamentalement à l'écart, hors des thèmes de réflexion qui portaient sur le couple Blanc/Noir et les conditions du renversement de son inégalité.

Or depuis quelques années, c'est justement à la Martinique, où elle a une présence si atténuée, que l'on a le plus sérieusement "pensé l'indianité" dans le cadre du monde créole. Peut-être la faiblesse démographique de la présence indienne a-t-elle justement permis d'aborder la question sans interférence avec les inquiétudes pour l'unité socio-politique que "la question indienne" fait surgir ailleurs, malgré les discours de bonne entente bien souvent entendus ? Mais la raison principale tient à la profondeur de la réflexion sur la créolité qui s'est développée dans l'île grâce à une remarquable élite littéraire et culturelle qui, loin de se couper des réalités culturelles locales, a su en faire l'objet de ses oeuvres de création et de ses recherches. Nous rejoignons là ceux qui soulignent "la très grande importance de la ques-

tion de l'Indianité dans la pensée martiniquaise contemporaine. Cette importance ressort de la lecture d'*Éloge de la Créolité* dont le mérite insigne est de théoriser, en prenant pour base, paradigme et principe explicateur (*sic*), le fait de la créolophonie, l'apport de chaque groupe ethnique - africain, européen, indien, libanais, chinois, caraïbe - à l'élaboration d'une commune créolité." ²²⁰ Ainsi, continue le même auteur, "l'Indianité s'inscrit au centre d'une problématique de la Créolité, tant à cause des modifications qu'elle a dû subir en milieu créole que par ce qu'elle a pu propager d'elle-même en ce même milieu".

La réflexion martiniquaise, que résume la phrase de Jean Bernabé placée au début de ce chapitre, cristallise des idées qui flottent avec beaucoup moins de précision dans les autres îles. Elle a le mérite de mettre au premier plan la dynamique qui affecte les apports culturels lorsqu'ils sont versés dans le creuset créole. Elle pénètre même le monde politique. La voix d'Ernest Moutoussamy, écrivain et homme politique guadeloupéen énonce : " Le ciment de l'unité sera d'autant plus solide qu'il mélangera toutes les spécificités pour façonner le socle de demain. L'Indien de la Guadeloupe et de la Martinique [206] appartient à son île, il ne peut, ni ne veut retourner en Inde. Celle-ci reste pour lui une consolation lointaine. Elle reste cependant la référence sans laquelle, il ne serait rien, ou tout au moins serait l'autre." ²²¹, Elle fait écho à celle de Michel Ponnamah, indianiste antillais : pour qui les "rencontres culturelles indiennes marquent la volonté de renforcer par un autre ciment l'identité antillaise et caribbéenne. Celui de notre indianité aux Amériques. Car il est évident que le destin de tous nos peuples qui sont nés du déplacement de populations ne peut être rationalisé, ne pourra avoir de sens que si toutes les mémoires collectives se guérissent de l'amnésie" ²²²

La réflexion contemporaine fait un grand pas lorsqu'elle s'affranchit de la quête d'une authenticité qui ne serait que référence au passé. Elle découvre que le chemin qui consiste à s'identifier par des racines uniques que l'on recherche au prix de la négation des mélanges et des convergences est en fait la véritable aliénation. Aliénation à un autre imaginaire, que l'on croit être soi et qui en fait dilacère à jamais ce

²²⁰ R.D.E. Burton, 1994, p 211.

²²¹ E. Moutoussamy "L'Indianité dans les Antilles françaises", *L'Inde en nous, Carbet*, 1989, p. 72.

²²² Michel Ponnamah, *Matalon du mela*, in *Matalon*, revue de l'association culturelle Martinique/Inde. Fort-de-France 1989, p. 1.

que les entrelacs de l'histoire ont peu à peu fusionné au sein de chacun. Cette réflexion créatrice sur la créolité doit sa valeur à ce qu'elle s'appuie sur le socle solide du réel, fait de synthèses issues de rencontres improbables et conflictuelles, synthèses qui font émerger un monde dont chaque composante initiale est devenue le patrimoine de tous.

On peut se demander si la leçon offerte par la pensée martiniquaise sur la créolité ne pourrait pas se prolonger dans une pensée indo-créole sur l'indianité qui aille dans le même sens. Elle partirait elle aussi du réel local, en se refusant à trier entre ce qui peut être gardé et ce qui doit être épuré parmi les pratiques, les valeurs ou les mythes qui ont édifié l'indianité des îles. Elle résoudrait sans doute le dilemme actuel entre la lutte pour la permanence de traditions dont le sens s'altère et l'impossible retour à l'Inde originelle. Indianité recentrée sur ce patrimoine que sont les hindouismes créoles.

(Illustrations inédites)



Divinités (?)
(Guadeloupe, Jarry).
(Illustration inédite)

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)



Kali. Peinture murale
(Guadeloupe, le Moule).
(Illustration inédite)

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)



Intérieur du temple
du Galion (Martinique).
(Illustration inédite)

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)



Mariémin
(Martinique, Fourniols).
(*Illustration inédite*)

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)



Maldévirin
(Martinique).
(*Illustration inédite*)

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)



Objets du culte,
(Martinique, Fourniols).
(*Illustration inédite*)

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)



Temple de Gradis
(Martinique).
(*Illustration inédite*)

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)



Minindien devant le temple
de Gradis (Martinique, Basse-Pointe).
(*Illustration inédite*)

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)



Temple du Galion
(Trinité, Martinique).
(*Illustration inédite*)

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

[207]

Hindouismes créoles. Mascareignes. Antilles.

Chapitre 7

Des dieux, des esprits, des malades

[Retour à la table des matières](#)

"Il n'est pas rare de voir des Indiens, à l'occasion d'une maladie grave ou de quelque danger imminent, faire vœu de mater leur chair s'ils s'en réchappent". ²²³

"La propension qu'ont les Indiens à contracter par vœu l'obligation de soumettre leur corps à des épreuves rudes et souvent atroces, ou leur bourse à des sacrifices dispendieux, se manifeste dans les difficultés où ils se trouvent, et surtout dans leurs maladies. Il n'en est pas un qui ne prenne alors un engagement plus ou moins onéreux, au cas où il se tirerait sain et sauf de ce mauvais pas". ²²⁴

Les citations pourraient être multipliées, toutes montrant le lien étroit entre religion, promesses, épreuves et maladies. S'il n'est pas question ici de traiter de façon complète les réponses apportées aux demandes des malades, on ne peut s'en masquer l'importance. Importance dans les cultes eux-mêmes, dans la persistance des divers niveaux populaires de la hiérarchie du surnaturel ; importance également

²²³ Abbé Dubois, tome 2, p. 371.

²²⁴ Abbé Dubois, tome 2, p. 375.

parce que l'entrelacs maladie/religion est l'un des lieux les plus actifs de la mise en rapport des groupes sociaux ou ethniques, et de leurs interpénétrations culturelles au sein de l'espace créole.

Prier, c'est certes faire acte d'oubli de soi et de soumission au divin mais, et d'une façon apparemment contradictoire, c'est aussi demander pour soi quelque chose à la divinité. La religion a si souvent des fins opératoires que, dans beaucoup de ses pratiques, elle se confond plus avec des attentes immédiates qu'avec la recherche d'une transcendance. Au coeur de ces demandes, la maladie est si présente que, dans bien des sociétés, la médecine est consubstantielle à la religion. La maladie, qu'elle soit l'effet d'un destin, d'un châtement ou d'une épreuve est en connexion directe avec le divin. Tout prêtre est sollicité par des malades. Le catholicisme ne lie-t-il pas la sainteté elle-même à l'accomplissement de miracles, qui sont le plus souvent des guérisons ? Dans [208] l'hindouisme les interférences du divin avec les souffrances des corps sont constantes. Cet aspect a pris à la Réunion comme aux Antilles une place centrale dans les motivations d'adhésion et de fidélité aux cultes indiens, et tout particulièrement aux cultes issus de l'hindouisme populaire ²²⁵.

C'est par cette dimension que l'hindouisme créole plonge le plus profondément dans la société et s'y accroche le plus durablement. Son importance est encore plus grande qu'il ne semble de prime abord ; il ne s'agit pas seulement d'une dimension du culte ou d'une réponse à la demande de soins : la prise en compte du malheur et de la maladie intervient directement sur l'insertion de l'hindouisme au sein de toute la vie sociale. A bien des égards, c'est par sa dimension thérapeutique, ou plus largement par sa capacité d'offrir un recours contre les aléas de la vie, que rayonne sa force d'appel hors du milieu strictement indien, et que les cultes populaires se maintiennent dans ce dernier. Car, bien au delà des personnes qui se reconnaissent comme d'origine indienne, on espère l'aide des Dieux indiens et on entend apaiser leur colère en suivant les règles qui leur correspondent. Au point que beaucoup de ceux qui

²²⁵ Je ne peux résister au désir de mentionner ici cette remarque d'une Réunionnaise d'origine malgache, dont la vie avait été très difficile : "Le Bon Dieu malbar, il aide à vivre, parce qu'il a connu beaucoup de misère".

s'adressent à l'hindouisme local le considèrent moins comme religion que comme recours ²²⁶.

A travers les pratiques de soin se nouent nombre d'interférences entre les héritages hindous et des pratiques ayant d'autres origines. Ceux qui viennent d'autres horizons, et qui prennent leur décision à cause d'une maladie inexplicable, craignent avant tout qu'elle ne soit due à de mauvais esprits. Lors des premiers contacts avec cet hindouisme, ils sont d'abord des réfugiés du malheur, issus d'un autre territoire religieux où ils n'ont pas trouvé de protection. Ils attendent de l'hindouisme populaire, comme des cultes adventistes ou pentecôtistes, le soulagement des maux et la prévention des récives, et ils sont prêts à suivre des prescriptions rituelles, qui sont à leurs yeux autant de barrages contre les agressions qu'ils fuient. Les guérisseurs locaux, de toutes origines intègrent à leur arsenal thérapeutique des prières et des références indiennes, associées à celles d'autres origines, et les représentations de divinités hindoues, à la Réunion comme à Maurice, voisinent avec des représentations chrétiennes.

Ces interférences ont une grande importance dans la construction de l'identité locale. A la Réunion, par exemple, c'est à travers elles que la maladie contribue à la permanente construction d'un univers créole partagé par tous. Cultes thérapeutiques donc ? Pas à proprement parler, mais thérapie au sein des cultes, certainement, sauf peut-être pour certains croyants, qui obéissent à des fins moins immédiates. Mais, même alors la santé n'est pas loin : assurer [209] la continuité avec les ancêtres est un devoir ; ne pas l'accomplir peut se répercuter sur ceux qui le négligent ou sur leurs proches.

On ne présentera ici que quelques exemples significatifs qui couvrent cependant à peu près le spectre si divers des formes religieuses des thérapies dans les îles créoles, à travers trois sites d'observation : successivement la Réunion, la Martinique et Maurice.

²²⁶ On en trouvera l'illustration dans "*Anthropologie médicale en société créole*", livre qui porte sur les mêmes lieux que celui-ci et pour une part les mêmes acteurs.

On peut presque intégralement appliquer à la Réunion les remarques que fait Obeyesekere ²²⁷ sur l'impact de l'Ayurveda ²²⁸ sur la conception des relations de la religion avec la maladie à Sri Lanka. Il énumère comme suit les troubles dus à des actions surnaturelles : ceux (maladies en général) qui sont causés par un esprit ancestral ; ceux qui sont dus à des démons ; ceux qui tiennent au mauvais oeil ou à une mauvaise bouche ; les maladies envoyées par les dieux en punition ; celles qui sont causées par la sorcellerie ; les malheurs dus à de mauvaises planètes et ceux dus à un mauvais karma. Les *pusari* réunionnais n'ont pas besoin d'être sollicités pour qu'une grande partie de leur activité de base soit dirigée contre la maladie et le malheur. Dans leur environnement immédiat, ils ont toujours eu le rôle d'intervenant, exclusif ou complémentaire, face aux maladies. Aussi, pour comprendre l'édifice religieux de l'hindouisme réunionnais, est-il bon de ne pas sous-estimer, comme on le fait trop souvent, la place centrale qu'il fait à la lutte contre les divers visages du malheur. Il ne faut pas confondre ces *pusari* avec des "tisaneurs", ni simplifier leur rôle en voyant en eux des "devineurs" créoles exerçant sous une forme indienne. Un discours trop courant discrédite leurs pratiques thérapeutiques, et sous-estime leur profond enracinement dans l'héritage indien. Au sein de cet héritage, ils rejoignent certains des éléments considérés comme les plus nobles.

Les traditions venues de l'Inde pour lutter contre le malheur et contre la maladie avaient encore à la Réunion, voilà peu de temps, des représentants respectés. Je dois dire une fois de plus ma reconnaissance à Pierre Manicon Mounichy. Dans ce domaine où l'on est généralement des plus réservé, il m'a montré ses livres et expliqué ses pratiques ; homme de foi, mais aussi intervenant très sollicité contre les malheurs, il m'a fait assister à certaines de ses interventions les moins publiques, et m'a guidé dans leur interprétation. D'autres se sont depuis inspirés de lui, après avoir subi longtemps son influence, et ils ont repris ses activités quand sa mort a laissé sa place vide. Pour diverses raisons déontologiques, je m'interdis de les nommer ici, mais plusieurs m'ont reçu durant leurs activités d'exorcisme, de préparation de "garanties", de libération de maisons ou d'individus assaillis par les esprits. Com-

²²⁷ Obeyesekere, 1976.

²²⁸ Il est toutefois frappant de constater que la médecine ayurvédique est pratiquement absente des îles. Traditionnellement inconnue aux Antilles et à la Réunion, elle n'était que très peu représentée à l'île Maurice jusqu'à une date récente. Les contacts avec l'Inde et la volonté de certains médecins semblent devoir la développer, du moins à Maurice.

me [210] lui, ils associent leur rôle de prêtres, qui exprime leur foi et leur donne un pouvoir, aux fonctions de guérisseurs. Leur capacité de convaincre et de durer tient à la conjonction de ces deux dimensions, qui n'en font qu'une pour celui qui croit à l'existence du divin et de ses divers niveaux, et à la vulnérabilité de l'homme à ce qui en procède. Dans certains grands temples, en particulier à Saint-Paul, le desservant répond lui aussi aux demandes de secours faisant intervenir la relation au surnaturel.

Je tiens à remercier ceux qui m'ont accueilli, tout en demandant au lecteur de me faire confiance lorsque je dois quelque peu masquer certaines de mes sources ; chaque fois que je le fais, le nom que je donne, la situation où je place celui dont je parle, sont aussi évocateurs que possible de la réalité et ne la déforment pas.

Les sources indiennes utilisées par Manicon étaient d'abord orales, transmises par ceux qu'il avait fréquentés durant sa jeunesse ; mais il s'appuyait aussi sur des livres, en particulier pour la connaissance des mantras et le tracé des saclons. Le livre qu'il utilisait le plus était, disait-il, malayalam. Il le consultait souvent, s'y référait pour expliquer la cause des maladies et des malheurs, et il le considérait comme le dépositaire de grands secrets, qu'il faisait très peu partager. C'est d'ailleurs un fait assez général, qui vaut aux "grand-moune" le reproche adressé par les jeunes générations de ne pas vouloir transmettre leur savoir, de tout garder jalousement pour eux. D'expérience, j'ai pu constater qu'il y avait là un malentendu. Ces anciens ne refusaient pas de transmettre, mais ils attendaient implicitement une attitude de déférence, de disponibilité, de non-questionnement. Il fallait les suivre, les accompagner dans les cérémonies, et glaner çà et là ce qu'enseignait leur exemple. Ils attendaient aussi une conduite, vis-à-vis de la religion et de la vie privée, qu'ils ne trouvaient pas chez leurs cadets, et ils regrettaient eux aussi de voir que les jeunes, à leur avis, ne s'intéressaient pas à cela, et préféraient s'amuser. De ce malentendu ont résulté certainement bien des silences et bien des oublis.

Il en allait ainsi pour ce livre, qu'il ne me montra qu'assez tard, après plusieurs mois de relations, mais qu'il n'hésita pas alors à me prêter pour que je puisse l'examiner en détail. Il s'agissait d'un ouvrage de 120 pages environ (la dernière partie était très détériorée) qui portait sur sa page de garde, après un Om : *Devadatchidi Yennan , Malaillal. Mantirika radnakaram, ettupakam*. Ce que l'on pourrait traduire

par : "La jeunesse (beauté) des dieux (des cieux), malayalam, invocation des mantras, en huit parties". L'ouvrage a été édité à Madras en 1925

Les huit parties sont les suivantes, brièvement résumées ici :

1- (pages 5 à 18) Mantra pour Parvati, pour les maladies de la poitrine, remèdes pour les grands frissons, les maladies de la gorge.

pour conjurer le mal fait par la magie noire.

[211]

2 - (pages 19 à 32) dévotions à Durga pour enflure, vomissement abondant, endormissement continu.

- dévotions à la déesse de la variole pour fatigue, manque de sommeil.
- dévotions à Parvati pour une blessure profonde.
- dévotions à Kali, à Upallama pour troubles urinaires.
- dévotions à Parvati pour purger une intoxication, ou soigner ce qui ressemble à une possession par un mauvais esprit.

3- (pages 33 à 48) dévotion à Pitari. Mantra à dire sur la cendre. Pour "Vedupin", maladie humaine et animale (cholera ?).

- pour Upallama : rage, maladie de l'estomac, douleurs de l'accouchement.
- pour Vishnou : possession par un esprit furieux.
- pour Satashara : protection pour qu'un enfant grandisse fort et beau.
- pour Katteri

4- (pages 49 à 67)

- exorcisme, état d'anxiété causé par la subjugation par une autre personne.
- exorcisme pour une femme possédée.
- dévotion à Laksmi au moment de l'apparition de la planète Vénus.
- vibration fondamentale d'un mauvais esprit, pour devenir durablement riche, pour forcer l'admiration.
- service contre les famines, les détresses.
- pour le moment où la planète Vénus est "en maison", pour les richesses, les biens matériels, contre la famine, la défaite morale

5- (pages 68 à 82) Prière à Vinayaka au temple, pour exorciser un enfant dont les yeux la nuit dansent ou se fixent, qui se couvre d'abcès ou de marques de brûlure soudainement, etc...

- Mantra pour Supiramanya, quand le soleil est au zénith. Pour détresse, querelle mais aussi intelligence, brillant.
- Aduimar (?). Pour la confusion complète, et la fascination par magie noire.
- pour les jeunes filles impubères et les bébés ou les adultes atteints par un sort.
- pour les empoisonnements.
- pour la détresse provoquée par la neuvième planète en maison, pour le pouvoir surnaturel et le succès contre l'ennemi.
- contre l'attaque soudaine d'animaux.

6- (pages 83-98) Contre les attaques d'un ennemi par la magie noire.

- pour que les Dieux se montrent bienveillants à celui qui le leur demande.
- pour la subjugation d'une épouse. Commencer par une déclaration solennelle avec une prière sérieuse pour acquérir le bonheur donné par les Dieux.
- pour la connaissance en amour, la puissance physique etc...
- pour que l'épouse ait des qualités parfaites : calme, patience.
- pour avoir des enfants.
- dévotion au cimetière de Kuppa pour détruire les esprits.

7- (pages 99 à 115) Formule magique pour l'abolition définitive d'un mauvais esprit.

- exorcisme d'une femme. L'exorcisme commence avec l'erreur que commet le démon en se manifestant par un assaut brusque.

[212]

- exorcisme d'un démon qui crée une attitude de fou chez le sujet atteint.
- pour une femme possédée par un esprit, lorsque sa vie dépend entièrement de l'assistance de la divinité.
- 5 au carré (5 X 5) : dévotion à la divinité, partout où le mal agit contre l'effort de l'étudiant yogi.
- méditation au service de Laksmi pour rendre son épouse enceinte.
- pour l'enfant malade (bronchite) par l'influence de la mauvaise planète et le placer sous la protection de la déesse qui enlève le hameçon qui le tient prisonnier comme un poisson.

8- (p. 116...)

- Pour une femme possédée par un esprit ou pour la possession par un esprit féminin.
- pour une jeune fille impubère.

Le grand intérêt de ce texte tient à la fois à son contenu et à l'identité de celui qui l'a utilisé à la Réunion. En effet, Manicon n'était pas un *pusari* parmi d'autres, mais la référence de tous. Il était le plus respecté, celui que l'on écoutait et que l'on imitait, celui dont procédait chez beaucoup la connaissance. Bien que certains, que j'ai évoqués un peu plus haut, se soient plaints de la propension des "grand-mounes" à garder leur secrets et à ne pas informer la génération suivante, il avait beaucoup transmis : lors des cultes, lors des nombreuses soirées qui précédaient la marche dans le feu, lors des cérémonies familiales pour les enfants ou pour les morts et durant lesquelles il donnait des explications nombreuses dans le souci de voir chacun se comporter comme il était nécessaire. Ses séances de cure, par la conversation qu'il avait dans sa cour avec le groupe des malades et les diagnostics qu'il formulait lors de la cérémonie dans sa chapelle privée, étaient autant d'enseignements. Plusieurs prêtres et exorcistes actuels ont beaucoup appris de lui, en suivant ses activités. Si bien que ce livre, et en général tout ce qui a été pour lui la référence de ses activités de soin, a diffusé bien au delà de lui et vit encore intensément.

Or ce livre est entièrement placé au sein d'un paradigme fondateur, que l'on peut résumer comme suit, et que son sommaire reflète bien :

- non-pertinence d'une opposition entre naturel et surnaturel dans le domaine des malheurs et des maladies.
- existence d'un vaste ensemble des malheurs et de bienfaits, centré sur la conduite de chacun et accessible aux actions du *pusari*, directement ou par le relais d'une divinité. Cette accessibilité lui donne le pouvoir d'orienter son intervention vers le bienfait ou vers le mal.
- opposition entre ce qui tient au destin et que l'on peut redresser par une supplique aux divinités, et ce qui est dû à la malveillance, de démons ou d'êtres humains, et qu'il faut combattre.
- capacité de celui qui emploie ce livre de l'utiliser pour s'adresser à des divinités de tous niveaux aussi bien qu'aux démons. Des formules et des sa-

clons existent aussi bien pour Laksmi ou Vinayaka que pour Katteri et pour des démons sans nom.

[213]

Le *pusari* ne se conçoit pas comme un prêtre de niveau inférieur, cantonné à quelques divinités, mais comme un homme qui a accès à l'univers divin. Il sait toutefois que ce ne sont pas les divinités les plus révéérées qui sont à l'origine de la plupart des malheurs, mais celles qui appartiennent à l'étage ambigu où certaines peuvent se conduire de façon démoniaque. Aussi, est-il un prêtre dont l'orientation est plus pragmatique que transcendante²²⁹ ce qui n'exclut nullement qu'il se conçoive avant tout comme prêtre et non comme guérisseur.

On comprend combien, de ce point de vue, les faits de maladie sont des faits de religion et non un ensemble autonome et bien circonscrit, et il en va de même des autres malheurs. Un prêtre moins instruit des textes indiens, mais profondément enraciné dans la tradition des anciens Tamouls de l'île, tel que Francis Pougavanon se concevait comme pleinement compétent face à la maladie, et il ne voyait pas de rupture entre les cultes dans sa chapelle et les pratiques destinées à combattre les mauvais esprits. Cela faisait pleinement partie de son rôle de prêtre. Lui aussi savait cependant qu'il fallait bien choisir le niveau de son intervention. Lorsqu'on doit porter le combat contre ce qui a causé le mal, il ne faut pas se contenter d'adresser une prière aux divinités des grands temples ; on doit entrer personnellement dans l'univers où se rencontrent les divinités-démons les plus maléfiques, et porter le combat au sein de cet univers. Aussi intervenait-il directement contre les mauvais esprits, en adaptant sa conduite à la nature de l'esprit à combattre, telle que la lui révélait son *Gouloudeivon*.

C'est durant son adolescence, auprès de son oncle maternel, Moutoupougane, né de parents indiens, qu'il avait tout appris. Son père lui aussi était *pusari*, mais ce n'est pas à lui qu'il estimait devoir ses connaissances. Moutou parlait et lisait parfaitement le tamoul et lui en avait transmis une connaissance orale, ainsi que celle des mythes, des épopées et des récits. Après la mort de Moutou, Francis avait commencé à être possédé par lui : Moutou est devenu son *goulou*, l'esprit qu'il invoquait et

²²⁹ Sur ce thème, voir Mandelbaum (1966).

qui se mettait à son service. C'est à lui que s'adressait le début de toute invocation, et à lui que Francis faisait appel avant tout autre. Quand il descendait sur Francis et le possédait, celui-ci prenait l'apparence de Moutou ; son corps se courbait comme celui de ce vieux paysan, tandis que sa voix devenait chevrotante. Il pouvait arriver toutefois que Moutou, esprit d'un mort, ne soit pas assez fort pour guérir un malade. Des esprits plus forts (indiens, malgaches ou comoriens) étaient en cause. Francis convoquait alors une divinité du panthéon populaire indien, qui allait conduire une intervention bien plus puissante. Rassemblant plusieurs autres esprits, les "travailleurs" elle venait littéralement remettre au pas les perturbateurs : "L'esprit les attrape, les corrige, les attache", disait Francis, et ils ne reviendraient plus.

[214]

Suivons le cas de cette femme du Port venue un jour avec son mari pour le remercier du succès de son action. "Elle avait l'esprit, un esprit très fort, me dit Francis. Elle avait vu beaucoup d'autres gens pour le tirer, pour rien. Il a fallu aller au cimetière. J'ai coupé un coq sur la tombe du mauvais moune, et je l'ai déchiré aux quatre coins du cimetière. Puis j'ai donné un grand coup de poignard sur la tombe. Moi, c'est la foi qui l'a fait rentrer, qui l'a condamné...C'était la mère de la femme, qui avait été renvoyée, parce qu'elle était morte à une mauvaise heure."

Ces activités de soin forment la trame quotidienne de l'activité de bien des *pusari*. Alors que la vie de leurs temples est rythmée avant tout par les trois temps forts annuels que sont la fête de Mariamin, la fête de Kali et la marche dans le feu, les séances de traitement des malades rythment la semaine, entre les jours forts, surtout le vendredi et accessoirement le mercredi et les jours moins propices. Les *pusari* peuvent intervenir pour des cas urgents, mais ils remettent à un vendredi le traitement de fond si celui-ci justifie un appel aux esprits.

L'observation d'une consultation de Francis Pougavanon montre mieux que tout discours trop général combien le médical est imprégné du religieux, combien il en étaye la pratique et à quel point il serait artificiel de les différencier

Une séance de consultations ²³⁰

La consultation se déroule non dans le temple mais dans une petite salle de la maison de Francis, réservée à cet usage. Certains visiteurs sont des malades, d'autres viennent l'interroger sur le destin de leurs enfants, sur un mariage, ou demander une "garantie". Ils attendent tous ensemble, dans la pièce commune, tandis que, par la porte ouverte, ils ne perdent rien de la séance qui se déroule à côté.

Ce vendredi de février, la première consultante est une lycéenne, créole, de classe terminale au lycée du Port. Elle est très agitée ; elle parle fort, de façon incohérente, tournant souvent la tête, esquissant le geste de partir, ce qu'elle ne peut faire car son frère la tient fermement par le bras. D'emblée, Francis lui donne une tasse de verveine-citronnelle qu'il a fait préparer par sa femme. Il ne s'agit pas d'une simple tisane, mais d'un produit qui agit sur les esprits. Plantée devant une case, ou absorbée en infusion, la verveine-citronnelle les calme jusqu'à ce que l'exorcisme parachève son action. Il a ajouté à la tisane une pincée de poudre de corne de cerf achetée à l'île Maurice. Dès que la jeune fille a bu, Francis l'entraîne dans sa pièce de consultation. Il se place devant l'autel, la jeune fille à sa gauche. Le frère de la jeune fille est resté dehors, mais Raphaël, jeune homme d'origine tamoule qui vient souvent assister Francis ou conduire chez lui des membres de sa parenté, se tient prêt à intervenir si la jeune fille s'agitait.

Francis commence une invocation en tamoul, dans laquelle se suivent les noms des dieux. Il mentionne d'abord Canabadi (*Ganapati*), puis Sivène Siva, et de nouveau *Ganesh*(*Ganesa*), sous le nom de *Vinayaka* cette fois. Viennent successivement les dieux du panthéon hindou, d'abord ceux de l'hindouisme pan-indien, puis des dieux de village, enfin des esprits démoniaques. Il mentionne alors son "tonton", Moutou et sa voix se trouble. Il entame une série d'inspirations puissantes, sifflantes, tout en hachant ses paroles ; il expire comme en s'ébrouant au sortir de l'eau. Il est pris d'un tremblement de tout le corps, puis il parle, d'une voix très changée, en créole : "Allez, mon enfant... Donnez-moi un coup de sec, mon enfant". Raphaël lui tend un petit verre de rhum blanc. Il le boit lentement. Il semble chanceler. "Amenez le banc, le banc !", demande Raphaël. La femme de Francis apporte un petit banc de bois sur lequel il se laisse tomber. Après un instant de silence, il se lève et il commence à parler. En réalité, c'est Moutou qui parle, d'une voix chevrotante, en un créole très francisé : "Bon, mon enfant, j'ai été appelé pour des séances pour le travail...". Il dit ensuite que la jeune fille a été saisie par une

²³⁰ La description détaillée de cette consultation a fait l'objet d'un article antérieur (Benoist, 1982).

mauvaise âme, puis il appelle un "travailleur", esprit auquel il confie la tâche de la chasser. Il frappe assez violemment la jeune fille avec une branche de margosier, puis avec le long rotin (*pelembu*) qui se trouve près de l'autel. Enfin il l'arrose abondamment avec de l'eau jaunie au turmeric. Il dit alors au mauvais esprit de partir ; il lui adresse violemment des menaces. Il réclame ensuite un autre verre de rhum et annonce qu'il va s'en aller. Francis tremble, et s'effondre dans les bras de sa femme qui le dépose avec précaution sur le petit banc qu'elle avait laissé à proximité.

Il demande alors ce qui s'est passé et le frère de la malade le lui raconte. Il conseille de la ramener chez elle, et de revenir faire une prière la semaine suivante. Francis me dit que la jeune fille avait été saisie par un esprit mauvais, de la "bande Pisaarsi", un mort qui n'avait pas été admis dans le ciel et qui tournait dans l'air là où elle est passée un soir. Lorsque son *goulou* est venu sur Francis, il a convoqué un "ange gardien" en lui donnant pour tâche de maîtriser le mauvais esprit et de le renvoyer au cimetière où il sera enfermé. L'ange gardien, explique Francis au petit groupe qui l'écoute, dont la jeune consultante, a ligoté la mauvaise âme et l'a conduit au "directeur-lamort", *Massalankali*, qui va la condamner, à vingt ans ou à quarante ans de prison. Comme cela les gens en seront débarrassés.

Francis dit alors à une femme de venir. Il demande qu'on lui explique ce dont elle souffre, puis il commence la prière d'invocation, et la possession le saisit très vite. Il reprend la même pose à demi-voûtée et la même voix chevrotante, et annonce que ce n'est pas une maladie due à une mauvaise âme, que c'est seulement le froid du matin, le "*serin*" qui a donné du rhumatisme, et que pour cela il n'y a pas besoin qu'il intervienne lui-même. Il recommande toutefois de faire une petite prière de remerciement quand tout ira bien, puis il annonce son départ en réclamant encore cette fois un verre de rhum.

Francis se fait expliquer par Raphaël ce qui a été dit ; il demande alors à sa femme de faire chauffer de l'eau puis entraîne la malade dans une cabine de douche aménagée en arrière de la cuisine où il lui donne ce qu'il nomme un bain de vapeur : il laisse monter la vapeur d'eau pendant un moment, puis, quand l'eau est moins chaude, il l'utilise pour le "*bain démarré*" : il trempe des serviettes de toilette dans l'eau chaude et les noue autour des articulations. Il fait alors bouger les membres, pour "débloquer" les articulations. Il dénoue les serviettes quand les mouvements commencent à devenir plus faciles, puis il masse longuement les articulations et le dos avec de l'huile de coco. Lorsque la femme ressort, après une demi-heure environ, elle dit ne presque plus souffrir, et en tout cas elle marche sans difficulté apparente.

[216]

Troisième consultation. Le malade, chauffeur d'autobus, est déjà venu plusieurs fois. Ce jour il tient sa promesse d'apporter un coq. Il souffre d'une douleur chronique du genou à la suite d'une chute, douleur que les médecins n'arrivent pas à faire disparaître, et qui le gêne gravement dans son

travail au risque de le lui faire perdre s'il ne peut le reprendre à brève échéance.

Francis l'entraîne dans sa pièce de consultation, et demande à Raphaël de venir l'aider puisque sa femme, avec les autres femmes présentes, prépare le repas. Il commence une invocation en tamoul, puis assez rapidement sa voix se trouble. La possession commence par la demande du "coup de sec", puis on apporte le banc où Francis possédé s'assoit, puis commence à donner le message de Moutou :

"Bon, mon enfant, ... J'ai fait votre garantie, mon enfant, et je vais donner une autre tisane... Oui, c'est votre maladie : beaucoup est fini, terminé, mais il reste toujours un quart. Le chemin est toujours en blocage... Aujourd'hui, vous avez donné un coq, et avec la foi, la croyance, le Bon-Dieu va peut-être ouvrir votre chemin. Vous avez compris, mon enfant ? Il va prendre la responsabilité... Ces méchancetés, c'est terminé, vous avez compris ? Ce qui reste, c'est la maladie qui était entrée : le genou a eu une grande contrariété. C'est le sang qui est bloqué, vous avez compris ?... Alors, petit à petit, la vie va revenir, la santé. Pour l'instant, il va donner le pouvoir. Qui va donner le pouvoir ? Le Bon Dieu, qui va mettre la main, qui va ouvrir le chemin, petit à petit, jusqu'à ce que vous soyez en pouvoir. Vous avez compris, mon enfant ?

Parce qu'il surveille votre coeur, il surveille votre amour. Il surveille pour voir si vous avez la foi, si vous avez l'amour de votre femme. Alors il va ouvrir la porte. L'occasion, qui va la donner ? Le patron. C'est comme un don que vous voulez, pour avoir la prospérité, et petit à petit, il va vous donner, il sera obligé de donner, parce que le Bon Dieu est passé devant, vous comprenez ? C'est pour ça qu'il surveille si vous avez la foi, malgré que vous n'avez donné qu'un coq. Parce que vous êtes pauvre. Vous donnez un coq, jusqu'au moment où vous allez gagner, où vous serez capable de donner un cabri. Vous comprenez ? "Oui", répond l'homme. "Pour l'instant, le Bon Dieu n'a pas besoin de tout ça, mais il a besoin de la foi et de l'amour et de la croyance en lui... Alors tout à l'heure le petit (*Moutou, qui le possède et parle, désigne ainsi son neveu Francis*) va vous donner un peu de tisane, alors ça va tout arranger. Vous mettrez ça au serin ; vous marquerez : gloire au Père, au Fils, au Saint-Esprit, soit Siva, Vishnu, Birma. Puis vous mettez ça à infuser, lavez la figure avec, puis boire une gorgée.

Et puis allez attaquer le maire. Parce que je viens chez vous, j'ai demandé de causer avec le maire. Seulement il faut que ce soit la femme qui aille le trouver... Vous dites que vous venez parce que vous êtes pauvre, que votre mari ne travaille pas, ne gagne rien, qu'il est infirme. Alors qu'est-ce que vous pouvez faire avec tous ces enfants ? Il donnera, pour une semaine, pas pour tout le temps. Mais il donnera parce que le Bon Dieu est passé là...

Alors j'ai bien donné tous les détails : petit à petit tu vas gagner la prospérité. Le Bon Dieu a donné toutes les signatures pour l'ordre du gouvernement qui prend la responsabilité du pauvre, du malheureux. Vous comprenez ?

Vous savez ce que vous allez demander. C'est le gouvernement qui soigne le pauvre, le malheureux, je n'ai pas besoin de vous donner tous les détails ? ».

[217]

Le consultant retourne dans la salle. Entre une jeune fille, infirmière dans une clinique. Elle a déjà subi plusieurs séances chez Francis ; elle va bien maintenant (J'ai cru comprendre qu'elle avait eu des troubles de règles). Elle apporte une pièce de cuivre qu'elle a fait graver sur les indications de Francis chez un bijoutier indien de Saint-Denis. C'est une "garantie" qui la protégera contre le retour du mal.

Francis reste possédé, car il est pressé, et il annonce que plus tard il y aura une autre séance où ce n'est pas Moutou qui viendra, mais un personnage bien plus puissant, Marsipérianin. C'est lui qui bénira la garantie. Moutou se contente de conseiller à la jeune fille de donner un paiement à Francis pour le "saclon" Il demande ça pour le soin, pour la vie". "Oui, dit la jeune fille,... de l'argent ? Combien ?" "Quand il va venir, répond Moutou par la bouche de Francis, il dira... mais mettez cinq mille francs".

Moutou se retire alors en annonçant : "Maintenant, je m'en vais. Donne-moi un petit verre de rhum". Après avoir bu le rhum, Francis est secoué de tremblements, pousse quelques cris, et semble s'effondrer dans les bras de Raphaël. Après une dizaine de secondes de confusion, il semble s'éveiller, il regarde autour de lui d'un air étonné, et demande : "Qu'est-ce qu'il a dit ?". Raphaël lui répète alors fidèlement ce qui s'est déroulé.

On peut saisir ici sur le vif quelques-uns des traits généraux de la pratique des *pusari* lors de leurs consultations. Devrions-nous même employer ce dernier mot ? Ceux qui viennent formulent certes des demandes avant tout relatives à la maladie. Mais pour eux comme pour le prêtre, la maladie est un relais vers le surnaturel ; elle donne certes des signes gênants que l'on doit éliminer, mais dont il faut aussi identifier le message. La demande s'adresse donc tout naturellement à celui qui est en mesure de décrypter ce message, directement ou par le relais des esprits auxquels il a accès. Elle se situe d'emblée dans un domaine que l'un et l'autre des deux partenaires tiennent pour celui de la religion, du "Bon-Dieu". L'intervention n'est efficace que parce qu'elle porte sur ce niveau. Et même les demandes les plus profanes, comme celle d'une aide au maire de la commune, n'ont de sens que si elles y participent. A contrario, lorsque l'esprit révèle que le mal n'est nullement venu du monde surnaturel, et qu'il ne concerne que le corps, le prêtre abandonne son rôle religieux ;

c'est alors qu'il peut aider le malade par des gestes thérapeutiques ou par des tisanes, tout en donnant de plus en plus souvent le conseil d'aller voir le médecin.

De la part de celui qui consulte, et surtout aux yeux de celui qui soigne, le corps souffrant ne se présente pas comme le centre d'une préoccupation médicale : sa douleur est un appel à déchiffrer, et le mal s'effacera lorsqu'on aura compris le message et qu'on aura obtempéré à ce qu'il impose. Nous ne sommes pas là dans le champ de la médecine, même si toutes les apparences peuvent parfois le laisser penser, mais dans celui d'une religion de proximité, de services, où ceux qui envoient le mal comme ceux qui font le bien, hommes, esprits ou divinités sont violents, exigeants, mais accessibles. Le corps n'est pas malade en soi, il est agressé, battu. A l'inverse des "somatisations" qui transfèrent dans le langage du corps les problèmes existentiels de ceux qui [218] s'adressent au médecin, nous avons ici un passage du corps à l'esprit où la maladie, même somatique, se "désomatise" pour demeurer dans l'univers du religieux. C'est lui qui donne à l'épisode pathologique une signification où l'individu n'apparaît pas comme un malade, mais avant tout comme une victime, ou un coupable.

* * *

Plus encore que la pathologie courante, la pathologie psychiatrique se transfère spontanément dans le champ du religieux. La consultation prend alors place dans une séquence complexe, où le diagnostic d'une atteinte par un mauvais esprit vient en quelque sorte éviter la "psychiatisation" d'un trouble. Il y aurait lieu d'examiner avec beaucoup de soin les effets, de tous ordres, de ces pratiques dans le domaine psychiatrique. Quand évitent-elles la médicalisation, et donc la stigmatisation, de ceux qui ont un épisode isolé de troubles psychiques, et quand entrave-t-elle une prise en charge psychiatrique ?

Nombreux sont les cas auxquels on peut assister au long des jours, ou s'entendre conter ; être possédé par un esprit peut arriver à quiconque. Il suffit de commettre par inadvertance un acte qui ouvre une porte à l'esprit pour qu'il vous saisisse : passer à une mauvaise heure (surtout six heures du soir ou minuit) sous certains arbres que les esprits aiment, comme le manguier ; marcher sur un kalpou déposé à une croisée de chemin. Sans être responsable, il suffit de recevoir "une saleté" envoyée par un voisin, ou bien d'avoir négligé par ignorance des offrandes attendues par l'esprit qui habite une maison.

Etre possédé, c'est un événement indépendant de la nature de celui qui est possédé, mais qui sanctionne ses actes. En réalité, l'état de possédé n'est pas un *être*, c'est le résultat réversible d'un *faire* : la possession peut être éliminée par un exorcisme après lequel l'individu libéré redevient lui-même ; tout au plus porte-t-il quelques traces émotives qui vont s'estomper mais que l'entourage comprend.

Trois traits principaux ressortent, quelques graves qu'aient pu être les actes accomplis sous l'empire de l'esprit :

- la non-responsabilité, car le sujet est littéralement absent de son corps lors de ces actes ;
- la non-récidive, car la possession est accidentelle ;
- l'absence de lésions, car le mauvais esprit s'est simplement substitué à l'esprit du sujet. Tout cela place le comportement, ses causes, et la manière dont on peut le transformer, hors du champ de la folie, hors du territoire de la médecine. Car l'esprit qui possède quelqu'un n'est pas fou : il s'exprime. Il peut être violent, fantasque, il peut rendre muet, il peut paralyser, il peut créer des plaies chroniques ; on s'y attend car il se venge, il est méchant et il veut obtenir par la force ce qu'il n'a pas obtenu autrement. Mais il n'est pas fou. Ni celui qui l'abrite.

Par contre l'esprit doit se comporter d'une façon cohérente, et toute incohérence est suspecte. Elle ne peut provenir que d'un cerveau altéré. On entre [219] alors dans le champ de la folie. On doit aller à l'hôpital psychiatrique, car il y a une lésion au cerveau, "le cerveau est gâté". Dès lors, l'individu change de statut. Cette fois la cause du trouble siège en lui. Son cerveau est atteint, comme peut l'être toute autre partie du corps, ce qui explique des actes absurdes, totalement imprévisibles et échappant aux règles culturelles qui canalisent l'anormal lorsqu'il se déroule selon le théâtre de la possession.

* * *

Comparée à ce que l'on peut observer à la Réunion, la scène antillaise semble une fois de plus bien réduite. Elle est cependant instructive par sa remarquable fidélité à l'Inde. La strate villageoise de la religion qui a germé aux Antilles n'a pas la complexité ni les ressources de celle qui existe à la Réunion ou à Maurice, mais elle fait partie du même univers. Les *pujari* des Antilles ont un rôle marqué dans la lutte

contre les malheurs et contre la maladie, rôle qui touche bien entendu tous ceux pour qui l'hindouisme local est une religion mais qui s'étend très largement hors de leur cercle vers la population créole de Guadeloupe et de Martinique aux yeux de qui les pratiques indiennes font de plus en plus partie de l'ensemble des moyens de combattre et de conjurer le mal.

Comment mieux percevoir la continuité avec la Réunion, et au delà avec l'Inde, qu'en écoutant, en 1980, un homme alors âgé de 94 ans, M. Marimoutou, du Morne-Rouge à la Martinique ? Il se souvenait de *pujari* capables de bien lutter contre le mal, comme Velayoudon, qui savait chasser les mauvais esprits. "Quand une femme s'agitait, quand elle sautait et criait, il l'aspergeait de *mandiatani*, il offrait un petit service avec du *pac* puis il lui donnait trois coups de *pelembu* sur l'épaule." Il savait aussi nommer les "zombi" indiens : Pisaarsi, Katteri ; il savait aussi que "Vinayaka, c'est Puliaré ; on chante pour lui en l'appelant *Ganavadi*, en déposant trois figues et en cassant un coco". Ou ce fonctionnaire, fidèle du temple de Sainte-Marie, bien plus jeune : "La religion donne parfois des résultats impressionnants. Moi-même, je m'en étonne. Il y a des guérisons inexplicables." Il cite alors le cas d'un enfant, puis celui d'un de ses amis, qu'il a conduits lui-même devant la chapelle indienne et qui ont été radicalement guéris. "Quand je suis là, je prie, et Maliémin descend sur moi. C'est incontrôlable. Mais à ce moment là, je peux tout. Et quand cela guérit un malade, je suis moi-même étonné. Plus tard, je lui demande : "Ca va vraiment mieux ?". Il ajoute, étonné de son propre succès : "Et je ne comprends pas." Il sait que nous sommes entourés de mauvais esprits, des Katéli, et qu'il leur faut du sang. C'est pour les faire partir qu'on fait des sacrifices.

D'autres échos des Mascareignes et de l'Inde résonnent quand on rase la tête d'un enfant qui a les cheveux "chadés", devant la chapelle indienne ou au bord de la mer, ou quand un malade vient faire une promesse à un Saint ²³¹ de [220] la chapelle, puis organise un "service" en cas de guérison, quand on fait une "protection" avec un morceau du tissu du vêtement du Saint... La pratique est moins diverse, mais la continuité est nette. L'érosion par la migration a laissé essentiellement subsister le socle pragmatique des cultes, celui où la religion explique le mal et le malheur et les

²³¹ Ce terme générique s'applique à toute divinité hindoue à qui on demande de l'aide et offre une promesse. Il désigne également la divinité qui possède le prêtre, et peut s'appliquer à celle qui cause le mal. "Saint" a le même sens à Maurice.

combat. Les desservants sont perçus comme porteurs de puissance, comme capables d'interpréter des messages venus de l'univers divin.

Les cérémonies (les "*services*") sont le plus souvent occasionnelles, consécutives à une promesse et rarement le fait d'un culte systématique. Celles qui visent à remplir une promesse sont centrées sur une personne ou sur une famille ; elles s'organisent autour du réseau familial ou de voisinage des organisateurs de la cérémonie, et sont prises en charge par eux. Leur déroulement n'est pas marqué par quelque intervention directe de guérison ; seul le dialogue avec le prêtre possédé, par l'intermédiaire de l'interprète, peut faire état de soucis de santé ou d'autres soucis matériels à propos desquels on consulte le Saint. Citons le cas d'une femme qui avait des troubles gynécologiques. On craignait un cancer du col de l'utérus. Un premier test cytologique a été négatif. La famille ayant promis au Saint un festin si le test était négatif, n'avait pas encore tenu parole au bout de six mois, bien que le test ait été effectivement négatif. Les troubles reparurent. De nouveaux tests négatifs motivèrent cette fois l'organisation d'un service et toute la famille (enfants de la femme, soeurs, neveux et nièces) se cotisa pour offrir quatre cabris, deux coqs, du riz, etc., sans compter les honoraires du prêtre, de l'ordre de huit cents francs. La dimension pragmatique est certes présente, mais elle demeure celle d'une pratique religieuse, bien plus qu'un acte exclusivement thérapeutique. Le même jour d'ailleurs, le prêtre, alors qu'il était monté sur le coutelas a interpellé un jeune homme de cette famille, et lui a demandé de monter lui-même sur le coutelas. Un an auparavant ce prêtre avait dit, lors d'une possession, qu'un des quatre garçons de la famille deviendrait prêtre. Depuis, il n'en avait plus été question. Ce jour-là, le jeune homme sollicité n'eut aucune hésitation et accepta. On lui fit savoir ensuite qu'il fallait qu'il apprenne le "langage" (tamoul).

Par contre, lorsqu'il s'agit d'agir directement sur le malade, les choses se déroulent différemment. La cérémonie, tout en suivant les étapes d'un "*service*", introduit une intervention curatrice spécifique du prêtre. Elle se déroule souvent devant la chapelle, en présence de la famille du malade, mais peut avoir lieu à son domicile. Donnons simplement quelques exemples des types d'intervention.

Devant une chapelle d'habitation, un dimanche de février, la cérémonie semble un service banal. On a à dix heures du matin mis en place les offrandes et cassé des cocos sur deux feuilles de bananier posées à terre, l'une devant le Minindien, l'autre au pied de l'arbre où est hissé le bambou porteur de drapeau pour Nagourou-Mira.

Six batteurs de tambour sont alignés, chacun portant son *tapou*. Le prêtre, une heure plus tard, se revêt d'un costume rouge, [221] dépose des offrandes au Minindien prend l'*ulké*, et debout entre la chapelle et le Minindien, il lance des appels dans le tambour. Puis il crie, fortement, et entame une danse sautillante. On apporte deux coutelas, placés parallèlement, le tranchant en haut, et portés par deux hommes. Le prêtre monte rapidement dessus et dialogue avec l'interprète, sur le malade, sur sa maladie, sur les *Pisaarsi*. Debout sur le coutelas, il frappe plusieurs fois sur la tête du malade, un jeune garçon, puis il entre dans la chapelle avec lui, l'interprète et les aides. Il oint la partie malade (le ventre) avec un peu d'huile prélevée dans une bouteille placée devant le Saint. Il découpe un peu du tissu du vêtement de celui-ci et le donne au jeune garçon, comme protection à garder toujours dans sa poche.

D'autres malades attendent, et chacun à son tour reçoit le même traitement.

Ce n'est qu'après ces interventions du prêtre qu'ont lieu le sacrifice du jour (deux béliers et cinq coqs), puis le repas.

Transportons-nous cette fois à peu de distance de Saint-Pierre. Une très petite chapelle indienne est là, proche de la route. Le prêtre y a fait venir toute une famille, qui n'a aucun ancêtre indien mais qui lui a demandé d'agir contre la malédiction qui la frappe : une femme d'environ quarante-cinq ans, ses huit enfants et son mari. L'assistance, faite de parents et d'amis, est en très grande majorité noire. Il s'agit de rompre le cycle infernal qui conduit régulièrement cette femme à l'hôpital psychiatrique. Devant toute la famille vêtue de blanc, le prêtre commence une cérémonie qui ressemble à un "service" : offrandes déposées sur des feuilles de bananiers, invocations, etc. Puis tout change. Entrant en possession et montant sur le coutelas, il hèle la femme, et lui parle avec beaucoup de violence. Le mot *Pisaarsi* revient très souvent. Puis il descend du coutelas, et manipule violemment la femme. Il lui verse sur la tête de l'eau teintée de curcuma et mêlée d'urine de vache, accompagnée de grains de riz, puis il pose la paume de sa main sur sa tête et appuie très fort, tandis qu'il la frappe avec un trident dont les pointes ont embroché des citrons jaunes. Pendant un long moment la scène continue ; il verse le *mandiatani* autour d'elle ainsi que d'autres grains de riz, et la libère, pour convoquer alors son mari. Avec lui la scène se répète à l'identique. Les enfants attendent, disposés en demi-cercle, et chacun subit le traitement.

La famille de la femme a offert deux moutons et trois coqs. Après le sacrifice, la femme reçoit du prêtre une application du sang d'un mouton sur le front.

Cette action ponctuelle fait suite à une longue quête thérapeutique où les médecins, les psychiatres, les guérisseurs créoles ont été abondamment consultés. Elle semble vécue par ceux qui la demandent, et ils sont nombreux à faire de telles demandes, comme une étape de plus dans un itinéraire thérapeutique, et non comme un acte de foi religieuse. Mais, comme à la Réunion, le pouvoir reconnu à des divinités pour lesquelles on va jusqu'à des sacrifices [222] sanglants et à des épreuves corporelles, impensables dans d'autres circonstances, touche l'univers du surnaturel et vient conforter l'image de la validité et de l'efficacité des cultes indiens. En les sollicitant, on se rapproche d'eux. La diffusion hors des descendants d'Indiens est grande, et il suffit d'évoquer ce lieu de culte indien isolé à une extrémité de la côte est de Marie-Galante pour en ressentir la vigueur.

Mais, si les recours contre la maladie contribuent à édifier des points de fusion interethnique ou interculturelle dans les Antilles, les explications de la maladie peuvent jouer un rôle qui va dans un sens opposé et qui reflète d'autres réalités de la société locale.

Des prêtres citent les cas où l'oubli de la pureté indienne s'est payé par la maladie. Tel jeune garçon, né de l'union illégitime d'un Indien et d'une femme créole boit de façon pathologique et son origine est en cause. "Voir ça, on ne peut l'accepter, même si ailleurs c'est courant". Pour le délivrer de ce fardeau, il faut aller offrir un *caalon* à la mer, et là encore l'écho de l'Inde est fort... Une autre famille, qui se veut purement d'ascendance indienne a été à cause de cela la victime d'un créole évincé : il a lancé un quimbois qui empêche les filles de la famille de se marier. Le prêtre a vainement tenté de lever ce sort, mais, "même s'il répond vite pour les maladies, le Saint ne répond pas vite pour cela."

Lieu de représentation des relations ethniques, jouant de façon contradictoire dans l'affirmation des contrastes et dans une participation à leur atténuation, le rôle thérapeutique des cultes indiens concerne toute la société.

* * *

Il est bien difficile de résumer les rapports de l'hindouisme avec la maladie à l'île Maurice, tant la situation est complexe, mêlant dans une relation parfois étroite ce qui procède directement des divers niveaux de l'hindouisme et ce qui tient à la

présence d'autres ensembles religieux (islam, catholicisme, cultes chinois, en particulier, le tout s'accompagnant d'héritages africains insérés dans le fond créole commun). La difficulté tient aussi à l'omniprésence du religieux dans le médical, souvent même dans le biomédical, sous sa forme officielle comme sous ses formes alternatives.

Alors qu'à la Réunion et aux Antilles, l'hindouisme est exclusivement un hindouisme tamoul, il s'est formé à Maurice, à partir de sources plus larges. L'Inde mauricienne est une sorte de modèle réduit de toute l'Inde. Hindouisme et islam procèdent avant tout des immigrants venus du Nord de l'Inde, tandis que les Sud-Indiens, divers mais surtout tamouls, quoique nombreux, sont demeurés minoritaires. Dans l'immigration du Nord, les castes étaient bien plus présentes, et leur représentation plus complète, ce qui a assuré la présence de brahmanes.

Un rapide panorama des rapports entre le soin aux malades et les héritages de l'Inde doit au moins tenir compte, tant leurs interférences sont grandes, de trois courants : l'islam importé de l'Inde, l'hindouisme sud-indien, [223] surtout tamoul, et l'hindouisme introduit à partir du nord de l'Inde. Trois courants, trois types de relation religion/maladie, qui tout en étant assez explicitement identifiés à un sous-ensemble de la société n'en sont pas moins perméables, et accessibles à tous en cas de besoin ²³². Mais ce qui est venu de l'Inde n'est jamais isolé ; les apports du catholicisme et ceux de la Chine recroisent les pratiques indiennes au sein de la quotidienneté mauricienne. On consulte et on pratique hors de sa religion pour des fins de soin, et, ce faisant, on incorpore des éléments d'autres religions : Hindous allant se confier à la tombe du Père Laval, Chrétiens allant chez des religieuses chinoises ou chez des *pusari* tamouls etc.. Le rapport à la maladie et au soin est donc à Maurice comme dans les autres îles, le lieu privilégié d'une perméabilité interculturelle, qui retentit sur les religions elles-mêmes, soit en menaçant leur orthodoxie, soit en conduisant à un oecuménisme mauricien que pratiquent certains prêtres catholiques et des mouvements hindous ²³³. Il n'en va pas de même chez les Musulmans qui luttent systématiquement -pas toujours avec succès- contre toutes les formes de soin qui perturberaient l'islam, ou qui, au sein de l'islam s'écarteraient de l'orthodoxie coranique. Des prédicateurs viennent depuis longtemps de l'extérieur et prônent

²³² Pour une étude de l'anthropologie médicale de Maurice, voir Sussman 1983.

²³³ Pour un exemple détaillé de pratiques oecuméniques de soin en liaison avec un ashram, voir Benoist, 1996.

cette lutte ; dans l'île les *maulanas* de diverses mosquées ²³⁴, appuyés depuis quelques années par mouvements en faveur d'un islam épuré confortent cette tendance.

L'islam n'est pas notre objet ici, et on ne fera que le mentionner. Dans une certaine clandestinité vis-à-vis de l'islam officiel, nombre de pratiques et de références à des entités surnaturelles se transmettent en milieu musulman rural : on craint les *Tchourel*, ces femmes ardentes qui entraînent les hommes vers le désir puis la mort, on suit les conseils de donneurs d'amulettes (*taviz*), on adresse des demandes aux cinq saints, les *Panch pir*, accompagnées de sacrifices, et on se chuchote des conseils sur les tombes qui méritent une visite ²³⁵. Musulmans et Hindous partagent bien des points de vue sur la maladie et ses causes, en particulier sur le mauvais oeil (*nadjar*) qu'ils "tirent" par des pratiques identiques. Les *djinn nanpak*, c'est-à-dire ceux qui sont dangereux, sont pour beaucoup de gens des proches des mauvais esprits indiens et justifient le recours à des Hindous, tandis que beaucoup de ceux-ci portent des *taviz*. Les uns et les autres peuvent faire une promesse sur la tombe du père Laval.

[224]

La guérison religieuse hindoue dans l'île présente essentiellement deux pôles : le pôle tamoul, représenté par les *pusari*, et le pôle nord-indien où se trouvent, souvent opposés, les *maraz*, de haute caste, et des *traiteurs*, de basse caste.

La place des Tamouls, malgré leur faible nombre relatif, rappelle beaucoup ce qui se passe à la Réunion, si bien qu'on s'y attardera peu. Les temples tamouls ont pris bien avant ceux de la Réunion un essor architectural et religieux qui les rapproche beaucoup de ceux de l'Inde. Toutefois les petits temples tamouls ont le plan classique des temples de village des îles à sucre. Un bâtiment abrite les effigies des divinités villageoises. Une cour le précède où un mât, et quelques figures de pierre sont

²³⁴ Le maulana de la Jammah mosquée de Port-Louis, Abdul-Rachid Nawab a donné son essor à une lutte systématique contre les pratiques influencées par l'hindouisme.

²³⁵ Par exemple celle de Pir Jehangirmia au cimetière Bois-Marchand de Terre-Rouge. Décédé en 1890 à l'âge de 88 ans, ce saint homme reçoit sur sa tombe les offrandes consécutives à des demandes exaucées : draps, vêtements d'enfants, fleurs. En Inde la vénération pour un groupe de cinq saints, les *cinq pir* (*Panch Piriya*), s'étend du Punjab au Bengale chez les Hindous de basse caste et certains groupes musulmans (Ahmad, 1964, p. 156).

le centre d'une partie des cérémonies à Mariama, à Draupadi ou à Kali. Dans la cour une pierre symbolise Katteri, d'autres Minispren et Mardevirin ; une main (un "cinq-doigts") évoque Nargouran. On relève quelques traits d'influence nord-indienne, comme la présence de Mahavirswamy, ou de Bhaïro, nommé aussi "Grand di-moune". Quelques arbres indispensables, et une clôture complètent un tableau fondamentalement semblable d'une île à l'autre. La fréquentation culmine lors de quelques fêtes annuelles, souvent accompagnées de sacrifices d'animaux, entre lesquelles le temple ne reçoit que de rares visites, lorsqu'une famille vient y accomplir une cérémonie privée.

Le calendrier cérémoniel, la diversité des rituels, la place des brahmanes ont toujours semblé un modèle à la Réunion. Des fêtes comme Cavadee, et, dans les temples de Kali, la marche dans le feu sont proches de ce qui se fait à la Réunion, avec quelques variations qui se placent dans la marge de tolérance de l'hindouisme tamoul. Les épreuves accomplies à ces occasions, et les promesses qui les précèdent donnent à Maurice aussi un grand prestige aux prêtres tamouls, et aux *pusari*. Ces derniers reçoivent des demandes de Mauriciens de presque toutes origines. Comme à la Réunion, ils ont un statut ambivalent : "Les Tamouls les voient comme des spécialistes religieux, alors que beaucoup de non-Tamouls les mettent dans la catégorie de "sorciers" ou de *traiteurs*." ²³⁶ Les différences entre *pusari* sont grandes. Certains sont très proches des guérisseurs créoles, d'autres des prêtres des grands temples tamouls. Mais il semble en général que leur pratique accueille assez aisément des divinités non-tamoules (pierre réservées Dhee à proximité de temples, connaissances d'esprits tels que les *chourel*, voire de *djinn*) mais aussi des pratiques non-indiennes (usage du Petit Albert).

Reconnus pour leurs interventions dans les maladies dues à de *mauvais airs*, les *pusari* opèrent comme à la Réunion en étant possédés par un esprit dont ils se sont assurés le contrôle lors de leur apprentissage. Tel, avant tout traiteur bien que responsable d'un temple assez important, et qui recevait beaucoup de demandes m'assurait que, lors de cet apprentissage, il avait fait un *carême* de quarante jours, avant d'entrer en communication avec Katéri. Il l'avait appelé, [225] et le saint avait répondu. Depuis, c'est toujours avec Katéri qu'il opère, qu'il nomme *Katéri-*

²³⁶ L. K. Sussman, 1983, p. 173.

cimetière, RudraKatéri Massanrouni. Mais, par delà, c'est la terre qui est son "grand saint", la terre commune à tous, à toutes les religions.

Bien des maladies sont interprétées comme liées à l'influence de divinités, soit les mêmes qu'à la Réunion, soit d'autres, comme Muttama²³⁷, dite soeur de Mariamma, qui est responsable des oreillons ou de ganglions sous-maxillaires (*maladie-mouton*). Les pratiques relatives à Pétiaye, leur diffusion dans le voisinage créole et l'implication nécessaire de la famille dans son culte sont identiques à celles de la Réunion.

La prise en charge de la maladie au sein de l'hindouisme venu du Nord de l'Inde est assez différente, bien que la coexistence entre originaires de diverses régions de l'Inde a permis une série de passages et d'équivalences entre le panthéon populaire tamoul et celui du nord de l'Inde.²³⁸ L'autel où l'on hisse un drapeau rouge à Mahavirswamy caractérise les maisons nord-indiennes, ainsi que le fait d'entretenir un pied de basilic (*tulsi*) dans sa cour. Un maraz(brahmane) rendait compte des convergences et des contradictions par des propos imaginés que beaucoup d'Hindous de Maurice pourraient tenir : "Ici, il y a un seul *mandir* : Vishnu, Rama, Krishna, Siva, Kali, Durga. Pourquoi ? Parce que Maurice est trop petit pour faire une séparation. Il y a un seul Dieu, mais beaucoup de formes. C'est comme l'eau : mettez-la dans une vaisselle carrée, elle devient carrée, mettez la dans une ronde, elle devient ronde. Où la mettre ? c'est selon votre foi... Mais tout ça, c'est difficile à faire, et facile à dire. La pratique est difficile." En effet, la bonne volonté n'efface pas les différences, ni la hiérarchie qu'elles impliquent : "Il y a deux sortes de religion, poursuit-il. Les Tamouls, toute leur prière est excitante : piquer, marcher dans le feu. Nous, on

²³⁷ A son propos, voir Egnor, 1984, p. 26.

²³⁸ La Guyana offre dans ce domaine des analogies fascinantes avec Maurice, ce qui met en évidence les lignes de force de l'hindouisme outre-mer. En particulier le contact entre Nord-indiens et Tamouls aboutit à des situations très proches dans l'un et l'autre cas : "Il est remarquable que les Nord-indiens, ou Sanatanistes ainsi qu'ils se dénomment eux-mêmes font clairement le parallèle entre leurs divinités et celles que servent les Tamouls. Dès le début de ce siècle, les *koeloo* de Mariamma n'abritaient pas que Mariamma" (Bassier, 1994, p. 267). Le même auteur relève la présence dans un même complexe des divinités des deux origines et les met en parallèle (Kali/Mariamma, Bhairo/Madurai Veran, Moongaser/ Munisperen, etc...)

est calme. Ne rien détruire. Pourquoi détruire pour gagner la paix." L'opposition tient beaucoup au fait que les Tamouls ne sont pas végétariens, et cela n'est pas bon : "On boit du lait de cabri, pas du lait de chienne ; le boeuf traîne la voiture, pas le loup. Beaucoup de maladies viennent de manger de la chair."

Les tensions sont souvent fortes entre les membres des hautes castes, solidaires des représentants les plus "officiels" des cultes, et tous ceux qui conduisent ces pratiques populaires, considérées comme du dévoiement de la religion. Ces tensions se placent dans le contexte de relations sociales [226] inégalitaires, où les cultes populaires sont ceux d'un prolétariat rural ou industriel tandis que les formes les plus officielles relèvent des élites urbaines qui bénéficient actuellement de l'essor économique mauricien. La situation est proche de ce qui a été souvent décrit en Inde et qui a été bien résumé dans un travail de synthèse où ressortent "les tendances qui, surtout parmi les hautes castes, associent une certaine conception de l'orthodoxie -conservatrice sur le plan des rapports de pouvoir, réformatrice lorsqu'il s'agit des cultes des basses castes - et libre-échange" ²³⁹.

Le refoulement des cultes populaires est tel que leur évocation est mal supportée par les représentants officiels de l'hindouisme ou de la culture indienne. D'ailleurs l'exercice d'activités à finalité de santé dans le cadre des pratiques populaires peut être assimilé à celui des guérisseurs et sanctionné ²⁴⁰. Les membres de hautes castes disent explicitement "Nous n'acceptons pas les *pusari* Nous prions Dieu. Si quelqu'un est malade et vient, je fais la prière, je demande à Dieu puis je leur donne une fleur ; ils la mettent dans de l'eau et ils boivent. Ils vont bien... Je regarde dans le Panjagom pour eux" (femme brahmane d'un village). Cette position est celle des *maraz*, les brahmanes auxquels on peut s'adresser pour qu'ils intercèdent auprès du divin en vue de déceler la cause d'une maladie, et, dans certains cas d'obtenir son éloignement. Ils entendent répondre à la demande sans entrer dans des pratiques qui ne soient pas conformes à leurs propres exigences en matière de religion. Ils agissent comme hommes de religion et non comme guérisseurs, et si cela leur confère

²³⁹ G. Tarabout, 1997, p. 134.

²⁴⁰ Pour éviter que les personnes qui m'ont permis d'observer leurs pratiques rencontrent des problèmes ultérieurement, j'ai tenu à maintenir leur strict anonymat et à brouiller un peu les pistes quant à leur lieu d'activité. Cependant le texte serre de très près les observations de terrain à Maurice.

une réputation certaine dans la recherche des causes d'un mal, cela ne leur donne pas prise, aux yeux de bien des gens, sur ce mal lui-même car il met en cause des divinités ou des mauvais esprits (*mauvais air*) trop éloignés d'eux.

Il en est de même du disciple de Saï-Baba qui a ouvert en 1971 un temple à Curepipe, où il reçoit les femmes ne pouvant avoir d'enfants. Très inspiré des pratiques de ce qui se fait en Inde, il se perçoit comme un saint homme qui rend service par l'intermédiaire de son maître, après avoir lui-même bénéficié pour son fils sourd-muet de l'action de Saï-Baba lors d'un pèlerinage en Inde.

Face aux *mauvais airs* il faut s'adresser à des *traiteurs*, créoles ou hindous ; les Hindous issus d'immigrants de l'Inde du nord (Bihar, Uttar Pradesh) sont, avec les *pusari*, les principaux intervenants en milieu indien. Leurs activités s'exercent en référence à un panthéon au moins aussi complexe et aussi divers que celui des Tamouls, formé de divinités qui sont des incarnations de grandes divinités, de démons et d'esprits liés à des morts. La stratégie de l'intervenant est d'entrer en possession et de savoir par l'intermédiaire d'un esprit la [227] cause d'une maladie puis d'intervenir contre celle-ci. Les techniques de diagnostic sont toutefois plus nombreuses que chez les Tamouls et peuvent ne pas faire appel à la possession.

On va suivre quelques activités de certains de ces traiteurs qui permettront de rencontrer au passage leur univers surnaturel et ses éventuelles articulations avec l'hindouisme de grande tradition. Il est important de noter que chacun de ceux que j'ai pu connaître était un homme de foi religieuse, pratiquant cultes et prières dans les temples, et liant de façon explicite à sa pratique religieuse l'exercice de ses pouvoirs d'intercession contre les forces du mal. Ils s'adressaient à des malades, ils répondaient à leurs demandes, mais ils pratiquaient une activité qui relevait pour eux de la religion, exigeant les mêmes conditions de pureté que toute autre pratique religieuse. Cela n'empêchait pas toutefois des interférences avec les *longanistes* et autres praticiens de la médecine populaire.

S... est un homme de soixante ans, appartenant à la caste méprisée des Chamars. Il demeure dans une case de trois pièces à laquelle est attenante une petite dépendance, son *godon*, lieu "propre", où lui seul peut pénétrer, voire dormir pendant la période prescrite avant d'exercer certaines de ses activités de lutte contre les *mauvais air*. La pièce est vide, et ne contient qu'une natte au sol et une chemise de nuit accrochée à un mur. Soigner n'est pas son activité principale, et, bien que fati-

gué il continue à travailler ici ou là comme journalier tout en pêchant un peu avec une barque qui lui appartient.

Pour lui, il y a un dieu suprême, *Baghwan*, représenté localement par *Dhee*. Mais, bien que ces aspects de la divinité le protègent, ils sont peu concernés par ses consultations. Celles-ci le conduisent soit à prier des divinités tamoules, soit à s'adresser directement à la mer, qu'il considère comme une force suprême. Son éventail est d'ailleurs fort divers, puisant aussi bien dans des apports populaires du nord de l'Inde (l'esprit maléfique de *Kankar* qu'il peut évoquer ; l'offrande de pigeons ou d'un cochon qu'il faut sacrifier), des Tamouls qui exercent sur lui une grande influence (il conseille de sacrifier des coqs à Mariamin, Kali, Minispren) et des créoles (la nécessité d'offrandes à la "grand-croix" du cimetière où on peut faire une promesse qui protège des morts que l'on a renvoyés dans leur tombe après avoir lutté contre eux).

Ceux qui le consultent sont eux-mêmes très divers. Les Musulmans semblent assez nombreux "Les femmes, pas les hommes. Chez eux, personne ne sait faire ça". Des créoles viennent d'autres villages, des Indiens mais pas de *grand-nation* (haute castes). Il use dans ses explications d'un langage commun, très peu marqué d'hindouisme : *mauvais air*, promesse, invocation de saints sans mention de noms, usage de rhum, de bougies, de camphre, utilisation des cartes pour dire le destin et donner un diagnostic. Seules certaines actions plus délicates nécessitent le recours à une pratique spécifique, comme le sacrifice d'un porc dans des cas graves de possession et l'exigence d'offrandes à la mer. Son statut économique très défavorisé rapproche plus S... des personnes qui, même membres d'autres groupes religieux, ont le même statut que lui, [228] que de la plupart des autres Hindous, que sa caste tient de toute façon à distance. Sa pratique religieuse et thérapeutique reflète sa fuite vers l'univers plus ouvert de la population générale où elle tend à se fondre dans un dénominateur commun où diverses sources se mêlent.

Il en va un peu autrement de D... Reconnu certes comme traiteur, il est aussi un homme de religion. Sa caste, Vaish, lui donne une meilleure position que celle de S... Il fréquente les grands temples et les pèlerinages hindous, il parle bien hindi, il connaît les *bhajans* et participe régulièrement à des soirées de lecture chantée du Ramayana.

Lui non plus n'est pas traiteur à plein temps. Travaillant sur des chantiers de bâtiment, il n'est disponible que le soir ou en fin de semaine. Depuis son enfance, il a été intéressé par la religion, puis il a eu envie de soigner. Il a suivi un ancien, puis il s'est formé au contact d'un maître qui lui a enseigné à la fois à approfondir la religion la plus orthodoxe et à pénétrer dans l'univers des esprits à combattre. Il a avec ce maître des relations très suivies : il lui donne des cadeaux, il est toujours disponible pour lui. "Il est plus qu'un papa, je suis plus qu'un garçon. On n'est pas parents mais on est plus que parents. "J'ai pu suivre certains des séances de formation de ce maître, qui rassemble périodiquement chez lui des disciples de toute l'île, et poursuit avec eux son enseignement, sur un mode très informel. C'est à son enseignement ainsi qu'à l'observation des activités de prière et de soin de D... que je dois ce qui va suivre et qui fait comprendre comment à Maurice aussi l'orientation thérapeutique d'une partie des cultes et des références au divin est l'un des principaux moyens d'enracinement populaire de l'hindouisme, mais aussi l'une de ses conditions de perméabilité à la créolité. Car D... ne s'en tient pas à ce qui relève de l'hindouisme. Lorsqu'il fait des passes en vue de guérir, il prie à la fois les *sept soeurs*, et le Père Laval. Il a également appris des prières d'un Musulman, qui avait lui-même appris d'un Chinois, si bien que ce Musulman était parfois possédé par un esprit qui s'exprimait en chinois...

Comme dans bien des sociétés, les maladies relèvent de deux ordres très différents :

- celles qui découlent de la nature de l'homme et de l'environnement. Le traitement de ces "maladies Bon-Dieu" relève soit de plantes, soit de médicaments donnés par un médecin, soit de la prière.
- celles qui sont le fruit du monde surnaturel, ou de l'action du mal transférée par des voies magiques. Dans le premier cas, des Saints offensés ou trop oubliés se manifestent à travers une maladie ; dans les autres, il peut s'agir d'une "frayeur", mais plus souvent d'âmes errantes, de *mauvais air*, ou d'ensorcellements.

En suivant quelques pratiques de D..., on va voir surgir les traits principaux du panthéon maléfique qu'il connaît et partage avec ses malades, et qu'il est capable de maîtriser pour leur bien, mais aussi pour le malheur de leurs ennemis.

Disons d'emblée que jamais les noms des divinités de la grande tradition ne sont invoqués durant les pratiques de soin ou au cours des cérémonies familiales, à la différence de ce qui se passe chez les Tamouls de la Réunion ou de Maurice. Je n'ai jamais vu non plus D..., ni ceux qui exercent les mêmes activités, essayer de trouver des correspondances entre les niveaux du surnaturel ou des équivalences entre les divinités. Kali, d'une part, et les *sept soeurs* sont les seules divinités quelque peu à cheval sur les deux niveaux de pratique. Par contre, il importe que D... fasse son *puja* quotidien devant l'autel de sa maison, suive les grands cultes dans les temples, maintienne sa pureté par des jeûnes et des offrandes et participe aux fêtes religieuses qui rythment l'année. Mais jamais il ne prétendra agir comme prêtre ; pendant son exercice, il est ailleurs, dans un monde certes fait de divinités et d'esprits, mais qui sont eux-mêmes à un autre étage.

Les entretiens et le diagnostic peuvent se faire au domicile du traiteur, mais les services destinés aux soins ou à la protection ont lieu chez celui qui les a demandés. Il faut d'abord déceler la cause du mal. Deux types de techniques peuvent être utilisées. L'une qui semble réservée aux traiteurs religieux consiste en l'identification de l'esprit agresseur par des signes (*si*) perçus par le *traiteur*. L'autre, qui est aussi celle des *longanistes* créoles fait usage de la divination par les cartes à jouer.

Les *si* donnent des messages très précis. Ils se manifestent sous la forme de battements que le traiteur perçoit sur une partie de son corps, et dont la position indique de quel esprit il s'agit, mais si le traiteur peut identifier l'esprit, il ne peut jamais savoir qui a envoyé le mal.

Voici, selon leur localisation, le sens des principaux *si* qui indiquent le *mauvais air* responsable du mal :

- joue : Kankar. ²⁴¹
- pomme d'Adam : un diable qui "demande la vie" (un sacrifice).
- nuque : le saint demande qu'on lui offre son bouc.
- épaule : au plus près du cou, la mort ; au sommet de l'épaule Dhee, plus bas, Devi.
- coude : Munusdeo. ²⁴²

²⁴¹ On suit ici l'orthographe des noms des esprits et des divinités qui est utilisé par D... et par son maître sur les notes explicatives qu'ils m'ont communiquées.

²⁴² "*Manushyadeo*, l'esprit de l'époux décédé d'une veuve" (Briggs, 1920/1975 p. 134.

- le dos du poignet : un diable féminin, Diena Bhut, ancêtre qui a été atteinte d'une maladie incurable lorsqu'elle était jeune mariée, et qu'il faudra chasser de la cour. C'est un diable qui "marche dans génération", c'est-à-dire qui se transmet dans la famille ; le pouce plus l'index indiquent aussi un diable.
- la paume de la main donne le même résultat mais à propos d'un homme.
- le sein : Bamat. Il s'agit soit d'un bébé, fille de la famille, mort autrefois, soit, surtout, d'une jeune fille pubère qui veut se marier et qui meurt avant. Il n'y a nulle part de place pour elle, ni au ciel, ni sur la terre. Si le battement est à gauche, on devra faire un service [230] à l'intérieur de la case, s'il est à droite, en dehors. C'est un esprit qu'il convient d'aller jeter dans la mer quand on l'aura *tiré*.
- le dos, entre les épaules : le saint rassure le malade.
- les côtes, sur le côté du thorax : Shayer, "le président des diables, le maître" demande son repas, un porc. Au cours du service, on lui demande de laisser le malade tranquille.
- hypochondre gauche : le malade a fait une promesse et ne l'a pas tenue. Il faut qu'il offre dans sa case un service à ses saints. Si c'est à droite, il doit le faire hors de sa case, pour le *traiteur*.
- face latérale de la cuisse : Talmat
- genou : Shayer est la cause du mal.
- mollet : sur le dos du mollet, c'est Kittinmaree. Si le battement est sur le côté externe du mollet, il s'agit d'une maree "propre" ; sur la face interne du mollet, une Tchurelmaree, femme morte d'un accouchement ²⁴³.
- dos du tibia : Tchurelmaree (femme morte de consommation).
- vessie : Rakatmaree, femme morte de métrorragies.
- gros orteil : quelqu'un a envoyé un diable, qui va venir sous peu.

Lorsque le battement a lieu à la fois entre les yeux et sur une épaule, cela signifie que l'état du malade est désespéré et que le traiteur ne doit pas intervenir.

Il existe d'autres *mauvais airs* : Massan, femme suicidée ou morte en couche ; Toonmatemaree, femme qui a été traiteur durant sa vie. Les *mauvais airs* masculins sont plus rares, tels, outre Munusdeo, jeune homme innocent, Goondak *traiteur* (*oj-jah*) mort et Sawardhee, homme ayant dépassé vingt ans et mort lui même du fait d'un *mauvais air*. En général, il existe de chaque esprit une version "propre", qui est un mort décédé sous l'effet des *mauvais airs*, et une "malpropre", mauvaise en elle-même.

²⁴³ cf O'Malley, 1935 : "Churail : femme morte à la naissance d'un enfant".

Le diagnostic par les cartes se fait en disposant au hasard, face au sol trois rangées de cinq cartes, et en interprétant celles qu'on retourne, après avoir invoqué la "grand-croix cimetièrre". Un sept de trèfle désigne un enfant mort, un huit de trèfle à son côté dit que c'est un garçon, un neuf avertit d'un danger dans la case. Le rouge indique les "propres", le noir, les "malpropres". Après que le traiteur se soit saisi de l'esprit, on doit faire un service en offrant des fleurs, du pain des sardines et en sacrifiant un coq. On est là dans un continuum populaire indien/créole, au sein duquel les références indiennes disparaissent peu à peu.

Après le diagnostic, le soin : faire partir l'esprit. Pour cela, il faut faire appel aux divinités, et organiser un service. La structure du divin en cause est assez rigide. Il y a les divinités que l'on sert dans la maison et celles que l'on sert hors de la maison. Dans la maison, ce sont : Kali, Samaye, Kankar, Sitta, Phoolmatee ²⁴⁴, Bhairo, et leur gardien Gorillah. Dehors, on sert : Kalika, Kankar, Samaye, Sitta, Phoolmatee, Beeghine, Brahme, Mahavirswamy, Bhairo, Gorillah. [231] Pour toute activité de guérison on doit appeler ceux qui sont servis dehors. Lorsque le service a lieu dehors, on commence toujours par une offrande à trois personnages qui "ouvrent la porte" : Dhee, Shayer, et, un peu à l'écart, Brahme. Les deux premiers reçoivent du rhum, le troisième de l'eau, car il est très "propre". En Inde du Nord, Dhee est effectivement le maître des frontières.

Le diagnostic indique à qui doit aller le service, et donc son déroulement. S'il se tient dans la maison, seule la femme doit intervenir dans la préparation des offrandes. Chaque divinité a son offrande assignée : Kali, un bouc et un *panel* (pot de terre contenant du lait), Samaye, et Kankar un *panel* avec du lait bouillant. Les offrandes sont disposées sur une feuille de bananier, et accompagnée d'une paire de *pooree* (galettes,) posée sur une feuille de bétel, et de *khir* (riz au lait sucré). Hanuman (Mahavirswamy) reçoit coco, banane, fruits (jamais de légumes ni de viande). Bhairo ²⁴⁵ reçoit un cigare de ganja (chanvre indien) que l'officiant doit fumer, et un *rotee* (galette) épais, fabriqué d'une seule main. Gorillah doit recevoir un coq ayant

²⁴⁴ Soeur cadette de Sitala, et l'une des *sept soeurs*, "Phulmati représente une forme bénigne de variole" (Briggs, 1920 : 1975 p. 138).

²⁴⁵ "Bhairom le terrible, nommé parfois Bhairom à la canne ou Bhairom le seigneur, est une forme de Siva" (Briggs, 1920/1975 p. 156).

chanté, et de la pâte de farine à l'eau. Il se peut que Samaye ou Bhaïro demandent qu'on monte sur le sabre. On dispose toujours de l'*alwa* pour les "grands di-mounes" (ancêtres morts).



Un autel aux « sept sœurs ». Vale, Ile Maurice.

**Un autel aux "sept sœurs".
Vale, Île Maurice..**

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

Si le service se déroule dehors, l'homme participe à la préparation. On sacrifie à Kali un bouc, à Kankar un petit pigeon, à Samaye un bouc, et à Gorillah un coq qui a chanté, et parfois un petit cochon. Toutes les autres divinités reçoivent des *pooree* et un *panel*.

Assistons maintenant au déroulement d'un service. Il a lieu dans une famille de Poudre d'Or, au nord de Maurice, et il est destiné à Kalimai. La cérémonie est en fait offerte aux "sept sœurs" dont fait partie Kalimai. La famille étendue y participe : un homme et sa femme, leurs deux fils mariés, leurs femmes et leurs enfants, deux fils et deux filles célibataires. Assistent aussi la *dai* (accoucheuse traditionnelle) qui s'est occupée de la naissance des enfants et deux aides, voisins et amis.

C'est le grand-père qui officie. La cérémonie se passe dans sa chambre. Sa femme a disposé dans l'angle nord-est de la pièce une feuille de bananier [232] découpée en coin, sur laquelle sont disposés : dans l'angle des fleurs, sur le côté nord quatre paquets de *pooree* pour les ancêtres, sur le côté droit : de la toile blanche, un étui à

cadjel (pour la beauté des yeux) et sept feuilles de bétel. C'est le côté de Kalimaï. Au centre, un "manger doux ²⁴⁶" (riz au lait) pour tous les convives invisibles

La cérémonie se déroule le soir entre 19 et 20 heures. L'officiant commence en invoquant ses parents et son frères morts, puis il appelle successivement les sept soeurs et pour chacune il procède successivement aux opérations suivantes : un chant d'invocation, au cours duquel il se met à haleter, indiquant que le saint le possède (il y a un chant différent pour chaque "saint"). Il se fait alors donner un par un les quatre enfants présents, les pose à terre devant l'autel, les caresse, les embrasse (ce sont des actes du saint, divinité féminine). Il fait ensuite s'incliner ("tomber aux pieds du saint") sa femme, la daï et l'enfant le plus grand.

Le déroulement combine le spectaculaire et le familier. On s'interrompt, on plaisante, entre les prières. A la fin, on partage le "manger doux".

Cette cérémonie de protection et de respect envers les ancêtres est au carrefour du religieux et du thérapeutique, du moins dans sa dimension préventive. Elle partage avec les pratiques des traiteurs le panthéon et les conceptions du malheur et de la vie.

Il en est plus encore ainsi lorsque le malheur frappe et que se met en pratique le combat contre les mauvais esprits.

Un homme d'une ville voisine dont le fils ne parvient pas à maintenir sa jeune femme au foyer a consulté D... qui vient quelques jours plus tard dans la maison de cet homme pour commencer le traitement. D... se place face à l'homme, à quelque distance de lui. Il s'assoit à terre, allume une bougie qu'il pose sur le sol, et recherche avec un jeu de cartes ce qui se passe. Il conclut à la présence sur la belle-fille d'une série de *mauvais airs*. Il chante alors pour appeler sur l'homme son grand-père mort. L'homme se tient accroupi, puis il tend les mains jointes, avant de les écarter comme si on les tirait. Puis ses mains montent et descendent et il est saisi d'un tremblement de tout le corps, qui va croissant et devient très violent, cependant qu'il souffle en saccades. Il pose alors ses deux poings à terre, se mettant presque à

²⁴⁶ Le doux s'oppose au salé comme le végétarien au carnivore. Il est plus pur ; on doit l'offrir à ce qui est supérieur. On emploie souvent le terme "doux" pour dire "végétarien".

quatre pattes, le dos cambré, la nuque redressée. Il parle fort, en soufflant. Il demande (lire : son grand-père qui le possède demande) qu'on tue la fille ou qu'on lui fasse une méchanceté qui l'empêcherait de trouver du travail, pour qu'elle reste à la maison.

Le traiteur répond qu'il y a tellement de *mauvais airs* qu'il faut absolument faire un service dix jours plus tard. Il en reste là ; la possession cesse, l'homme s'ébroue, et la soirée se poursuit comme une soirée familiale au cours de laquelle on ne reparle plus de ce qui vient de se passer. Rien n'a semblé extraordinaire à quiconque ; on a consulté le grand-père mort sur un problème de famille, et on va plus tard s'assurer l'aide des divinités pour combattre les mauvais airs et remettre de l'ordre dans le foyer.

[233]

Les *traiteurs* ne sont pas seulement en relation avec le monde invisible pour faire le bien. Ils peuvent aussi rendre service à quelqu'un en concourant à l'accomplissement de ses intentions maléfiques envers un ennemi. Il faut alors qu'ils choisissent quel *mauvais air* utiliser. Par exemple, si on veut se venger d'une femme, on choisit Rakatmaree, et on lui ajoute quelques aides comme Sawardhee, Devikankar et Shayer. Pour cela on sacrifie un pigeon à Devikankar, une petite poule noire à Shayer, on offre du rhum et du camphre à Dhee et de l'eau de vie à Rakat. La demande est faite sur le nom de la personne à agresser, nom qu'il est indispensable de connaître.

Pour tuer ou blesser, il importe de convoquer un groupe de *mauvais airs*, qui agissent ensemble "comme un groupe d'assaillants", et en cas de succès, on les récompense par le sacrifice d'un petit cochon. Si on veut seulement rendre quelqu'un malade, ou lui faire perdre de l'argent, il suffit de deux ou trois "travailleurs". Un traiteur au service du malade combattra peut-être ces *mauvais airs*. Il a la capacité de les identifier, et parfois, cela lui permet de se rendre compte qu'il a à faire à plus fort que lui et que l'entreprise, où il risque alors sa vie, échouera.

Il apparaît clairement que les *traiteurs* indiens -et leur nom de traiteurs l'indique bien- sont plus près des autres guérisseurs de l'île qu'ils ne le sont des prêtres des temples. Leur mode et leur lieu d'exercice les cantonnent très étroitement auprès d'individus ou de familles exprimant le besoin d'une aide contre le mal venu de l'extérieur, et ne leur donne jamais accès à la conduite d'autres activités religieuses.

ses. La différence est grande avec les *pusari*. Ces derniers ne sont jamais tout à fait coupés des temples, et leur exercice d'activités à finalité de soulagement du malheur n'est jamais séparé d'une pratique plus largement ouverte sur la religion.

Cette différence s'accompagne d'un autre contraste, qui tient à l'importance bien plus grande des castes chez les Indiens (non-tamouls). Le *maraz* est un brahmane, et ses activités ne peuvent être accomplies par d'autres. Le recours au *maraz* est considéré officiellement comme le seul légitime ; sa prière et son mode de diagnostic à fondement astrologique s'intègrent totalement dans l'hindouisme le plus classique. Mais un traiteur ne peut jamais devenir *maraz*. La mobilité ascendante ouverte aux *pusari* est impossible pour lui. Appartenant à de basses castes, ou en tout cas n'étant pas "grand nation", les *traiteurs* indiens se heurtent à un barrage devant tout essai de mobilité vers le haut. Par contre la communication avec les autres *traiteurs* de l'île, quels que soient leur origine ethnique et leur mode de pratique, est grande ouverte, ce qui conduit à nombre d'influences et vient ainsi légitimer l'ostracisme, du moins public, exercé contre eux par une part de l'opinion hindoue. Les *pusari* ne courent pas ce risque. Il s'agit plutôt pour eux de se défendre vers le bas, pour n'être justement pas assimilés à des guérisseurs, car le chemin vers le haut reste assez ouvert.

La faille semble ainsi s'élargir entre deux niveaux opposés de l'hindouisme chez les Indiens non-tamouls. La sanscritisation qui accompagne l'ascension [234] sociale et économique d'un nombre croissant de Mauriciens a pour contre-partie la créolisation de l'hindouisme populaire. Par contre, la guérison tamoule, qui se situe moins à l'écart de l'hindouisme "acceptable", parvient avec quelques aménagements à perpétuer une plus grande légitimité, qui tend de ce fait à conforter son rôle.

* * *

Ces comparaisons soulignent combien le cadre social intervient dans l'évolution des relations entre dieux, esprits et malades. Par delà les particularités de chaque île, il se dégage une situation générale à tout le monde créole : c'est le fait que l'insertion de l'hindouisme dans une société partiellement (à Maurice) ou très majoritairement (à la Réunion et aux Antilles) non-hindoue amorce une dialectique d'échanges et de réactions dont seules les formes varient selon les conditions locales. Partout le

pouvoir de la religion hindoue dans la lutte contre les esprits impressionne une part importante de la population non-hindoue, qui recourt partout aux pratiques des prêtres-thérapeutes indiens.

Pénétrant par cette voie, l'hindouisme introduit des concepts religieux, des mythes et une représentation du monde qui vont bien au-delà de ce qu'attendait la demande immédiate des malades. Là s'élabore un hindouisme créolisé, dont la nature et la forme ne sont pas les mêmes selon que l'héritage est tamoul ou nord-indien, selon que la société globale est plus ou moins cloisonnée en castes et en communautés. L'appropriation créole d'une part de l'héritage hindou peut devenir un véritable élargissement du patrimoine collectif, comme cela semble se passer aux Antilles ; elle peut aussi conduire à des réactions de rejet de la part d'Hindous soucieux de promouvoir une tradition classique, très différente de celle de l'hindouisme populaire par lequel se bâtit le continuum hindou-créole. Les mouvements de purification de l'hindouisme, de brahmanisation, traduisent la réponse à ce qui est vu comme une menace, mais ils introduisent des tensions au sein des croyants hindous eux-mêmes, écartelés entre le souhait de se conformer à ce qui, dans la religion, répond le mieux à l'image d'un hindouisme de qualité, et le besoin de se défendre contre les agressions d'un monde surnaturel inférieur auquel on continue de croire et dont les cultes les plus nobles ne peuvent contenir les menaces. Plus qu'en Inde encore, "en dépit du prestige supérieur du rituel sanscrit, le complexe non-sanscrit se maintient et il est probable que cette persistance résulte de son orientation thérapeutique". ²⁴⁷

²⁴⁷ Babb, 1970, p. 147.

[235]

Hindouismes créoles. Mascareignes. Antilles.

Chapitre 8

Hindouisme et société

"IL est difficile de dégager des structures dans des systèmes dont nous savons par ailleurs qu'ils sont culturellement hybrides, qu'ils ont subi à une date récente des influences et des transformations. Il y a une certaine plasticité dans la relation des faits sociaux entre eux que nous n'apprenons jamais à estimer si nous séparons totalement dans les cas où leur réunion s'impose histoire culturelle et analyse sociologique".

Louis Dumont (1966, p 264)

[Retour à la table des matières](#)

Une religion est en son cœur une foi, une réponse aux appels lancés par ceux qui la vivent, lorsque la mort des proches, la douleur, ou le poids du quotidien cherchent à tout prix une réponse. Et l'engagement affectif, l'attachement des fidèles, leur sens du sacré lui donnent toujours cette irradiation qui exige le respect. L'hindouisme pratiqué à la Réunion ou aux Antilles est en ce sens, et pleinement, une religion, et chacune des formes sous lesquelles il s'exerce mérite ce respect. Mais, si importante que soient la connaissance de cette foi et le respect de son contenu, il serait insatisfaisant, pour quiconque souhaite mieux la comprendre, d'en demeurer là. D'autant que les réponses d'une religion s'adressent toujours aux membres d'une société donnée, en un lieu et à une époque particuliers, et que, tout en ne changeant pas son essence, la religion doit leur adapter ses manifestations.

La remarque de Dumont qui ouvre ce chapitre prend alors tout son sens : histoire culturelle et analyse sociologique ne doivent pas être séparées. On a vu jusqu'ici

combien le fait social transparait aux moments les plus inattendus du rituel et lui donne une bonne partie de son sens actuel. Mais ce qui précède a mis surtout l'accent sur ce qui fait aux yeux des individus la substance de la religion : ses mythes, ses références au surnaturel, ses divinités, ses cérémonies.

[236]

Il faut maintenant se tourner vers la trame sociale où cette substance s'incarne. Pour éviter des approximations ou des redites, on s'appuiera essentiellement sur des faits réunionnais ; une trop grande dispersion apporterait plus de confusion que d'enrichissement. La comparaison avec les autres îles donnera toutefois quelques éclairages complémentaires.

Cultes, groupe, territoire

[Retour à la table des matières](#)

Si les cultes et les cérémonies sont enchâssés dans la vie sociale, ce n'est pas seulement celle des individus d'origine indienne mais celle de toute la société locale. Nous allons explorer cet enracinement en procédant par cercles concentriques, partant du coeur de la vie religieuse hindoue, pour élargir progressivement l'horizon. On passera ainsi de l'observation du cadre social des cultes, à leurs interactions avec la société chrétienne environnante et dominante pour atteindre quelques essais d'interprétation de la place de l'hindouisme dans la dynamique de la société globale. Car c'est à la dialectique entre la religion hindoue, sous ses divers aspects, et les contraintes issues du cadre historique et social local que tiennent les comportements des divers acteurs, qu'ils soient croyants ou spectateurs, engagés ou témoins ; le regard du témoin lui même, entre comme malgré lui dans l'échange.

Ainsi la structure de la société issue de la plantation, puis les remaniements en profondeur qui ont suivi la transformation des îles en département français ou l'indépendance de Maurice interviennent-ils directement dans les formes et le devenir de la religion hindoue. Tout ce qui se passe au sein de la société globale et sur de longues durées, a son équivalent au niveau de groupes sociaux plus restreints, qui gravitent directement autour des activités religieuses.

Comment se fait en effet l'insertion sociale des cultes, et par quelles forces contribuent-ils à l'organisation de la société locale ? Quelle est cette société locale ? Quel est le groupe pertinent, et sur quelle base se définit-il ? Sur la parenté, sur le territoire, sur l'ethnicité, sur quels autres axes encore ? Et comment s'opèrent alors les alignements des individus selon ces critères, lesquels ont un sens et lesquels semblent secondaires ? Lesquels surtout changent d'importance du fait des mutations actuelles ?

Il faut se garder ici de tout esprit de système, car la situation de l'hindouisme dans la société réunionnaise ou antillaise est fort fluide, à la différence de Maurice. Il serait malaisé de généraliser, même d'une île à l'autre ; aussi, sauf mention spéciale, tout ce qui suit s'appuie-t-il sur l'observation de la Réunion. Sinon nous serions poussés à la sursimplification que craint Louis Dumont dans le passage placé en exergue de ce chapitre.

Le temple de plantation comme noeud social

À la Réunion où l'implantation humaine, déjà en place dans le système de plantation, a échappé à l'initiative de la population indienne, la territorialité a [237] été dépouillée pour les engagés de la plupart de ses attributs identitaires. Les groupes sociaux de référence (caste, parenté) ont été fort malmenés, voire entièrement disloqués. Les cultes sont devenus l'un des rares points de passage vers l'univers disparu ; ils permettaient de le réincarner temporairement, quitte à ce que les rôles attendus d'une caste ou d'un apparenté soient joués par des remplaçants, au hasard des voisinages et des rencontres...

Placés dans des «camps» qui échappaient à leur contrôle, les immigrés, puis leurs enfants, ont ainsi transféré le territoire vers un ordre symbolique, et ont réorganisé autour d'eux une société en décryptant selon leur propre lecture l'ordre hiérarchique et ethnique de la plantation. Leurs cultes se tournèrent vers le temple de la plantation où ils résidaient ; plus tard leurs descendants restèrent fidèles au temple où l'ancêtre venu de l'Inde venait pratiquer son culte. On continue souvent de fréquenter ce temple, même si l'on demeure désormais assez loin. Ce temple, où l'on participe annuellement à une cérémonie collective, représente au sein de l'espace réunionnais le rattachement au lieu où s'est enraciné l'ancêtre masculin venu lors

de l'engagement. On rencontre bien entendu une grande diversité de comportements individuels à cet égard, et, comme pour tant de faits sociaux dans une société complexe, il s'agit là d'une tendance et non d'une règle.

On est d'ailleurs en droit de se demander si nous ne risquons pas de faire fausse route, en percevant la plantation comme une unité territoriale ayant un équivalent social : le groupe religieux local, et son temple. Nous sous-estimons peut-être la pérennité de structures indiennes cachées derrière le masque de conduites adaptées à l'univers de la plantation. Parler du temple de la plantation comme celui d'un territoire, du quartier qu'était le "camp", n'a qu'un sens géographique. Cela ne correspond pas à une réalité sociale. Ceux qui fréquentent ce temple ne forment pas une "paroisse" spatialement limitée. Ils sont avant tout un regroupement d'individus qui se rattachent à ce temple généralement en ligne paternelle. Ce qui compte n'est pas le lieu du temple (il peut avoir été déplacé), mais son identité. L'ancêtre pouvait résider effectivement sur la plantation dont dépendait ce temple. Mais la mobilité qui a suivi depuis plusieurs décennies a pu disperser les familles sans couper le lien au lieu de culte, sans désintégrer un ensemble humain, qui se perpétue sous la forme d'un réseau peu formalisé et qui se reconnaît à ce que chacun de ses membres ont eux aussi conservé ce lien.

Là encore les échos de faits indiens ne font pas défaut. Les assimilations trop simples des divinités de village à celles d'un "village" au sens topographique sont aussi superficielles que celles qui à la Réunion feraient d'un temple de plantation le temple de ceux qui résident sur une plantation ou à proximité. Car la communauté, dans la mesure où elle existe, n'est que très partiellement définie par une implantation spatiale. Comparons : "Le mot *grama*, traduit d'ordinaire par "village", désigne une concentration d'hommes, un réseau d'institutions, bien plutôt qu'un territoire fixe : à la différence du *pagus* latin qui évoque l'enracinement territorial, le *grama* védique est surtout, à en [238] croire l'étymologie, une troupe... La stabilité du *grama* tient à la cohésion du groupe qui le forme plutôt qu'à l'espace qu'il occupe" ²⁴⁸

Il en est clairement ainsi à la Réunion, où c'est finalement le temple de plantation auprès duquel on vient périodiquement faire des offrandes qui centre un groupe. Celui-ci est formalisé par la "société" qui assure l'entretien du bâtiment et de ses

²⁴⁸ C. Malamoud, 1976 Village et forêt dans l'idéologie de l'Inde ancienne, *Archives européennes de sociologie*, XVII, 4-5 cité in Herrenschmidt, 1981.

activités, mais il existe avant tout du fait de tous ceux qui participent régulièrement aux cultes par leur présence ou par leurs offrandes. Cette unité sociale a plus la forme d'un réseau que celle d'un groupe localisé et permanent, qu'il soit groupe de parenté, de voisinage ou de statut. Christian Barat l'avait pressenti, à partir d'une démarche *a priori* différente, lorsqu'il constatait qu'un temple ne regroupe ni les habitants d'un territoire, ni les membres d'un réseau de parenté : "J'ai pu conclure après l'observation de nombreux cas sur le terrain que chaque individu qui composait le "groupe" à un moment donné de l'année pour une cérémonie précise au *koylou* possédait son cycle propre" ²⁴⁹. Les individus ne sont cependant pas indépendants les uns des autres. Ils forment des quasi-groupes, activés lors des cérémonies, noeuds d'un réseau d'interrelations extrêmement dense où les "sociétés" gestionnaires des temples jouent un rôle de pivot.

Ainsi, en revenant périodiquement au même temple de plantation, instaure-t-on des territoires sociaux sans marque spatiale nette, mais suffisamment évidents pour définir une identité. On juge alors pourquoi, malgré la référence aux ancêtres qui venaient autrefois dans le même temple, il ne faut pas confondre la fréquentation de celui-ci avec les cultes de lignage qui se pratiquent dans la maison ou à son voisinage immédiat. Même s'il se fait par référence à des ancêtres, ce culte ne se fait pas pour les ancêtres. Se référer à eux, c'est d'abord légitimer l'appartenance à un réseau, exprimer une forme d'identité territoriale, tout en exprimant le "refus de la priorité conceptuelle donnée au village" ²⁵⁰.

Réseaux sociaux, soins et promesses. Un second type de réseau se crée par la fréquentation volontaire des cérémonies d'un temple, généralement à la demande d'un prêtre-guérisseur que l'on avait auparavant sollicité contre un malheur ou contre une maladie. Le temple peut être un temple de plantation, mais aussi une des chapelles privées que construisent et développent beaucoup de guérisseurs. On compte aussi bien parmi ces derniers des *pusari* accrédités par ailleurs auprès d'un temple de plantation, que des individus très divers, presque tous masculins, ²⁵¹ "de-

²⁴⁹ C. Barat, 1989, pp 8-9.

²⁵⁰ Herrenschmidt, 1981, p 171.

²⁵¹ À la différence des praticiens malgaches et des "tisaneurs" blancs parmi lesquels, à la Réunion, les femmes sont bien représentées.

vineurs" de toutes origines qui ont adopté, au moins comme une partie de leur activité, le service de divinités indiennes.

[239]

Un "réseau de soin et de promesses", ainsi pourrait-on le nommer, articule entre eux les consultants du guérisseur, qui se retrouvent régulièrement à ses consultations, qui partagent chez lui des repas, qui se connaissent pour s'être souvent rencontrés. Les séances de soin et de prière ne s'accompagnent que très rarement de secret. En général tout se passe au vu et au su de tous. On se retrouve aussi aux fêtes d'offrande qui concluent les promesses et scellent la réussite des cures. On y partage le geste d'offrande, la décision du sacrifice, puis le repas. Là voisinent riches et pauvres, gens de toutes origines, et de toutes généalogies. Voisinent aussi des personnes qui ne connaissent rien de l'hindouisme mais qui en apprennent le vocabulaire et la grammaire, de la bouche du célébrant mais surtout de ceux qui viennent comme eux aux soins. Les salles d'attente de guérisseurs, les longues heures durant lesquelles se déroulent soins, possession, rasage de cheveux des enfants etc., les lentes préparations et l'interminable attente du repas cérémoniel, sont les lieux et les temps d'une intense communication sociale, d'une pédagogie des cultes populaires qui traverse les cloisons que la société semble avoir édifiées. Ainsi, autour de la maladie et de la demande de soins s'élabore un dénominateur culturel commun où la thématique et le rituel des cérémonies indiennes ont une part prépondérante.

Les interférences entre ces deux premières formes de regroupement (temple de plantation fréquenté par tradition lignagère, et temple de guérison) brouillent le tableau. Elles donnent à une structure qui est cependant bien réelle les apparences de fluidité et d'autonomie individuelle que remarquait C.Barat. En effet, au long de l'année les individus semblent se déplacer d'une chapelle à l'autre. En fait, ils opèrent une sélection, sur l'une et l'autre de ces bases. La structure qui émerge est faite de la convergence à rythme régulier d'un ensemble d'individus qui ont noué des relations interpersonnelles à partir de l'une au moins de leurs allégeances à un ou à plusieurs lieux de culte et d'offrandes. Cette fluidité apparente n'en fait pas moins un mode extrêmement important d'organisation de la société ; ceux qui se retrouvent ainsi régulièrement se reconnaissent un lien, au long duquel, selon les circonstances, pourront s'agencer d'autres formes de relations.

Par contre, la communauté de résidence n'a pas le caractère de territorialité significative et on en trouve un signe frappant dans le fait qu' *Ayénar*, divinité si commune dans le pays tamoul où elle est associée de façon assez étroite au territoire lui-même n'a survécu ni à la Réunion, ni à Maurice, ni aux Antilles, si ce n'est sous forme de quelques souvenirs. Quelques familles de Saint-Paul peuvent évoquer son nom, et dire qu'un de leurs ancêtres lui adressait un culte, mais les notions à son sujet demeurent si imprécises qu'elles attestent de sa disparition très précoce chez les immigrés. Je n'ai pu relever à la Réunion qu'une seule représentation d'un cheval qui semble rattaché à "Ayénal", sur la porte d'un petit temple familial des Hauts de Saint-Paul, qui a disparu au début des années 80. La communauté de résidence a certes une importance [240] identitaire, au niveau immédiat et dans le fonctionnement de la société civile, mais elle n'entre pas dans le découpage des unités sociales liées à l'exercice de la religion, à la différence, on l'a déjà mentionné, de la paroisse chrétienne.

Temples de plantation et associations

Les temples de plantation ont des statuts assez divers. Certains sont encore situés sur une propriété sucrière, et le sol appartient à cette propriété. Dans la suite directe des contrats passés autrefois avec les engagés, les cultes se déroulent dans un bâtiment qu'avaient construit les Indiens sur cet emplacement et dont l'existence n'est jamais remise en cause. Ainsi, des usines sucrières avaient-elles construit une chapelle indienne, qu'elles entretenaient et dont elles restaient propriétaires, tout en fournissant une petite aide (cocos...) lors des cérémonies.

Il est cependant arrivé assez souvent que l'on doive déplacer ce type de temple vers un terrain qui appartienne cette fois non à la plantation mais à un individu ou, plus souvent, à une association. Le déplacement d'un temple n'est pas une mince affaire. En effet depuis sa consécration le temple est habité réellement par les divinités, et le lieu où il siège est devenu sacré. On construit donc le nouveau temple, puis on transfère les Dieux et la sacralité du lieu lors d'une cérémonie qui doit être conduite avec soin. Toute tentative d'imposer un déplacement qui entrerait en contradiction avec ces règles, non seulement quant au rituel mais quant au choix d'un lieu auspiceux et d'une date favorable, se heurterait à des résistances très sérieu-

ses. La déviation d'une route proposée sans grand ménagement a fait grand bruit à la Réunion quand elle a remis en question l'emplacement d'un ancien temple.

La société qui gère le temple a la forme des associations loi 1901. Elle peut porter le nom du temple, ou, bien souvent, se nommer "association Pandialé du temple de..." indiquant que ses principales fonctions consistent en la préparation de la fête de Pandialé, c'est à dire de la marche sur le feu. Nous avons là un parallèle avec le fait que les associations des grands temples sont tout particulièrement impliquées dans la fête de Mourouga. Il arrive d'ailleurs que les invitations imprimées à l'occasion de cette fête mentionnent non seulement les noms des membres du bureau (à simple titre d'exemple, sur une invitation de " l'association Pandyalé du temple de Rivière des Galets" : président d'honneur, président, deux vice-présidents, trésorier, commissaire aux comptes) mais aussi ceux des contributeurs, qui ont donné une somme d'argent pour cette fête.

On entre dans une association par cooptation, sans qu'il n'y ait ni droit ni exclusivité *a priori*. Le recrutement se fait sur la base d'un réseau d'interconnaissance, sans que le domicile ou l'appartenance à l'un des membres jouent un grand rôle, si ce n'est de favoriser l'appartenance à ce réseau. Entrent dans l'association ceux qui depuis longtemps fréquentent le temple et qui ont su s'y montrer généreux. Il n'y a pas nécessairement de cotisation, du moins [241] dans les temples de plantation, mais on attend des membres une contribution au moment des fêtes. Ces associations sont certes des lieux d'interaction sociale, mais pas nécessairement de convivialité. Les conflits, les tensions, les ruptures, les soupçons quant au devenir des fonds sont légion, mais cela va rarement jusqu'à empêcher le fonctionnement de certaines associations ; beaucoup, au contraire, semblent, d'année en année devenir plus actives. En témoigne, depuis le début des années 80 surtout, l'essor remarquable des travaux de rénovation et d'agrandissement des temples et de leurs dépendances, l'acquisition de matériel de culte, de statues et d'instruments de musique importés de l'Inde, mais aussi de matériel d'accueil : sièges, tables, instruments de cuisine, faits qui concernent tout aussi bien la Réunion que les Antilles.

L'association gère les affaires courantes (entretien, achat de fournitures) mais s'occupe aussi des relations avec celui qui fait office de prêtre. Dans la plupart des cas un desservant, un *pusari*, est responsable de la chapelle, et c'est toujours lui qui

conduit les cérémonies. Il ne s'agit pas là d'une activité rémunérée à plein-temps, et elles s'accompagnent le plus souvent de l'exercice privé de diverses fonctions religieuses et de guérison, voire aussi d'un travail salarié ou agricole. Certaines associations se bornent à faire venir un prêtre attaché ailleurs, pour qu'il s'occupe des principales cérémonies, tandis qu'un de leurs membres se charge de l'entretien courant de temples qui par ailleurs sont très peu actifs en dehors des fêtes. Quelques associations au contraire, soucieuses de leur statut recrutent à plein temps un Mauricien qui tient le temple et conduit les cérémonies. Toutes les transitions sont alors possibles avec ce qui se passe dans les temples urbains, et l'on voit des temples de plantation se transformer peu à peu, devenir de plus en plus végétariens (sauf lors de la fête de Kali), et remanier certains aspects de leurs cérémonies sous l'influence de Mauriciens, ou même d'Indiens de l'Inde.

Il existe aussi de nombreuses chapelles sans association de gestion. Elles ont toutes les apparences des temples de plantation, hormis leur origine. Elles ne dérivent pas en effet de l'emplacement cultuel d'engagés mais d'initiatives individuelles bien plus récentes. On y pratique toutes les cérémonies (fête de Mariamin, fête de Kali, marche dans le feu), sous la conduite d'un *pusari* qui est généralement le propriétaire des lieux et du bâtiment. Le temple fonctionne alors à peu près comme une entreprise privée, ce qui pourrait sembler une façon extrêmement confortable pour celui qui en a pris l'initiative d'en tirer revenus et prestige.

Les choses sont toutefois plus compliquées. Le modèle associatif est en effet le seul qui légitime véritablement la chapelle et les activités de son prêtre, en les distinguant comme des participants à part entière de la vie religieuse, et qui permette de les différencier de simples "devineurs". Aussi, ceux qui sont poussés par l'ambition d'avoir réellement le statut d'un prêtre reconnu, et aussi par une foi religieuse sincère, agencent-ils divers modes de participation collective qui viennent soutenir et en quelque sorte dépersonnaliser leur effort. Prenons un exemple, celui du petit temple que l'on connaît désormais [242] sous le nom de "chapelle Ti-Francis" à la Plaine Saint-Paul, et dont j'ai pu suivre l'évolution au long de vingt-cinq années. Le terrain appartenait à Francis Pougavanon qui avait construit à proximité de sa maison une petite chapelle dont il était le desservant, activité qu'il exerça de façon de plus en plus exclusive à mesure qu'il s'était dégagé de son travail agricole. La construction a été marquée par une succession d'agrandissements et d'adjonctions, selon un plan conçu à l'avance et qui était celui des temples de plantation. "Ti-Francis" en a

été le maître d'oeuvre, il a tracé les plans, et il a beaucoup travaillé personnellement, à la maçonnerie comme à la décoration murale et à la confection des statues. Il avait pour objectif de faire "la chapelle de tout le monde" et non une "chapelle personnelle". Aussi a-t-il bénéficié de "coups de main" de voisins et de fidèles. Les uns ont donné du sable, d'autres des pierres, d'autres encore sont venus travailler avec lui le samedi et le dimanche. De temps en temps, avec l'argent de certains donateurs, il embauchait des journaliers. Il concevait tout cela comme un mandat envers son entourage car il était, disait-il, "serviteur du Bon-Dieu".

La chapelle, consacrée par lui, devint le centre de cérémonies qu'il conduisait, à l'image exacte de ce qui se passait dans les temples de plantation. Il tenait beaucoup à mettre en relief la participation de tous, le support social de ces cérémonies. Chacun apportait sa contribution : du bois, des animaux, du travail pour préparer la fête, pour cuisiner ce qui serait consommé, etc.... Par contre, le recrutement de ceux qui suivaient ces cérémonies se faisait surtout parmi ceux qui avaient demandé un jour de l'aide à Francis : il les avait soignés, il avait exorcisé leur maison, il avait préparé pour eux une garantie contre les mauvais sorts, il avait baptisé leur voiture ou leur taxi. Suivre les cultes devenait pour eux une obligation, qu'il précisait quand il leur donnait des conseils en réponse à leur question sur la promesse qu'ils devraient faire pour que l'intervention soit suivie de succès : "Coupe un coq chaque année pour Kali" ou "Fais une promesse pour Mariamin" etc....

Avec le temps, le statut de Francis grandit. On vint à sa chapelle pour suivre une cérémonie même si l'on n'avait pas auparavant été l'un de ses malades. Certains vinrent accomplir chez lui leur promesse de marcher dans le feu, car on disait qu'il réussissait bien ses marches, et par la suite ils fréquentaient la chapelle, et aussi recevaient les conseils de Ti-Francis. Il était aussi appelé à conduire des marches dans le feu pour des associations de temples situés bien au delà de Saint-Paul où il résidait. Il gardait des rapports déférents envers les *grand-mounes* les plus anciens et les plus savants, mais il manifestait sans ambiguïté, et sans hâte, le désir de s'inscrire dans leur ligne. Ne fréquentant pas les notables et ne cherchant pas à pénétrer parmi eux, il aspirait cependant à la respectabilité que donne la responsabilité d'une chapelle dégagée de ses origines personnelles. "Un jour, je ferai le partage, je donnerai au peuple. Alors un Mauricien, un Indien viendra (*comme prêtre, et par là il montre combien il souhaite voir évoluer vers la dignité maximum la chapelle qu'il a créée*). Comme ça, petit à petit, un jour, il pourra faire la grande fête (*la fête de*

Mourouga)". [243] Il se préparait à former une association à laquelle transmettre son temple quand, encore jeune, il mourut.

Son souhait fût cependant entendu quelque part. Quelques années après sa mort, à l'initiative de son gendre, lui-même prêtre fort connu résidant ailleurs dans l'île, et en la présence nécessaire de son fils, la chapelle abandonnée fut solennellement rouverte. Il y avait là de nombreux invités, dont le consul de l'Inde qui planta pour l'occasion un manguier venu de Madras... Par delà la mort, Francis atteignit le statut des *grand-mounes*, promotion personnelle qui était parallèle à celle de sa chapelle, et qui prenait tout son sens à mesure que celle-ci cessait d'être un bien personnel pour rejoindre, par une histoire différente, les temples de plantation. Il n'est que de voir sa tombe au cimetière de Saint-Paul pour reconnaître qu'il a sans doute encore plus de pouvoir maintenant que de son vivant.

Cette histoire exemplaire est bien loin d'être unique, et nombreux sont les temples de la Réunion qui ont connu une naissance analogue, ou qui en sont aux différentes étapes d'une telle histoire. Elle a le mérite de souligner le fait sociologique essentiel : la légitimité d'un temple est double. Légitimité religieuse, qui exige que les opérations d'insertion du divin dans l'espace du temple et dans les représentations matérielles des divinités soient accomplies correctement. Légitimité sociale, qui est consacrée par un pouvoir collectif sur le temple, concrétisé par une association émanant de fidèles et de donateurs. Cette dernière légitimité est en fait une transformation du mode d'inscription du temple dans la société. Tant qu'elle ne repose que sur les activités d'un prêtre-guérisseur, la chapelle est tout au plus le lieu de convergence d'individus isolés qui s'adressent à celui-ci. Il se noue entre ces individus des liens informels, mais il s'agit avant tout d'un réseau ego-centré sur le prêtre-guérisseur.

Par contre l'émergence d'une association place celui-ci comme mandataire d'un ensemble social, non localisé, dont la chapelle est le lieu d'identification. Là s'organisent des relations durables par delà toute relation directe avec ce prêtre. La chapelle, son association, ses donateurs, ceux qui la fréquentent plus ou moins épisodiquement deviennent alors un noeud de relations et d'identité, un de plus parmi tous ceux qui à travers toute l'île, et dans une grande fluidité apparente, créent la trame à laquelle se rattachent et où se reconnaissent tous ceux qui suivent les cultes indiens.

L'organisation des fêtes de Mourouga

La gestion d'un grand temple, comme celle des temples de plantation revient à une association.

Voyons le cas du temple de Siva Soupramanien de Saint-Paul, fort semblable en cela aux autres temples sivaïstes urbains de l'île. Le temple est géré par une association dont émane le comité qui le dirige effectivement, comité de quatorze membres, comptant selon la loi de 1901 un président, un secrétaire et un trésorier. Cette association remonte loin dans le temps et cela donne [244] figure de notable que d'y assurer une fonction, ce qui s'accompagne d'ailleurs de sacrifices financiers. Tel notable engagé par foi religieuse dans la construction d'un temple important m'a assuré avoir vendu une maison pour régler les frais de sa consécration, tel autre contribue pour 2.000 F à une cérémonie.

La fête dix-jours, l'une des activités les plus structurées du temple, requiert un mode de gestion spécial, pour lequel s'est bâtie une structure spécifique, qui a un grand intérêt sociologique. Cette organisation se présente comme suit : à chacun des dix jours consécutifs de la fête correspond une "société" qui assure le financement et l'organisation de la fête du jour. Les affiches annonçant la séquence cérémonielle donnent la liste des membres de ces dix sociétés, par ordre hiérarchique. Les "tête de liste" des sociétés sont des membres de l'association du temple et ils sont collectivement responsables de l'ensemble de la fête. Par contre chaque jour est pris entièrement en charge par sa société spécifique formée de membres "ordinaires", ceux qui figurent sur la liste.

Le financement suit le schéma suivant : tout d'abord, chacun paie pour l'année une cotisation au temple (à titre indicatif, elle était à Saint-Paul de 70 F en 1977) destinée à sa gestion : entretien du bâtiment et des lieux, frais du prêtre etc. Mais chaque jour de la fête est financé à part, chacun par sa "société". Les membres se cotisent et remettent la somme à la "tête de liste" qui, avec leur aide, assure le contact avec les prêtres et les musiciens, avec ceux qui préparent les repas et adresse des invitations écrites à tout le réseau personnel, familial ou amical de chacun. Il existe ainsi une "société première fête", une "société deuxième fête", etc. jusqu'au dixième jour. Fait important, nous nous trouvons là devant une structure à

la fois forte, significative et durable. Elle engage en effet ses membres, et ils ne sauraient se dérober, ni en refusant d'aider, ni en refusant de participer. Ils sont liés les uns aux autres par la cooptation qui les a rassemblés et qui exerce une forte pression dans le sens du respect de leur engagement. Les membres d'une même société ne se recrutent pas en effet sur un critère unique. Le réseau de parenté, bilatéral, le voisinage, et les liens professionnels contribuent à la cooptation des nouveaux membres.

L'ordre hiérarchique est très marqué dans le fonctionnement de l'ensemble. Hiérarchie des jours, d'abord. Les dix jours ne sont pas vraiment égaux, malgré les dires le plus couramment exprimés. Les jours impairs semblent avoir une plus grande valeur que les jours pairs. La consultation des affiches qui annoncent la fête et qui présentent la liste des membres de toutes les sociétés engagées dans la "fête dix-jours" d'un temple est éloquent. Pour des raisons déontologiques aisées à comprendre, nous ne pouvons pas donner trop de détails ici et on s'en tiendra aux observations les plus lointaines que j'ai pu faire, observations qui ont été confirmées au cours des années suivantes. Il apparait clairement entre les "sociétés", selon les jours, des appartenances et des niveaux sociaux différents. Simple exemple : la "société troisième fête" du temple Siva Soupramanien de St Paul (mercredi 9 mai [245] 1973) ne regroupe pratiquement que des "personnalités". Outre deux prêtres fort respectés, qui sont deux de mes principaux informateurs (André Mottagan et Pierre Manicon), elle compte Vadivel Vayaboury, président de l'association des temples tamouls, et des notables. Ce recrutement parmi les "élites" associe aussi bien des élites religieuses (*pusari* connus), que des notabilités du monde associatif tamoul, et des individus qui sont des notables dans la société globale (industriels, entrepreneurs, membres des professions libérales). Cette composition souligne à la fois la permanence des représentations issues de l'Inde (importance de certaines journées, qui sont dévolues à des castes supérieures) et leur valeur fonctionnelle au sein d'un ensemble organisationnel étroitement marqué par la société globale de la Réunion.

Deux axes de valeur permettent en effet d'accéder à la notabilité qui s'explique par l'appartenance à cette société, l'un qui exprime la hiérarchie religieuse la plus traditionnelle, et l'autre qui est celui de la stratification socioprofessionnelle moderne. Mais, fait lui aussi significatif, cette société a la charge du mercredi, jour apprécié qui, à Maurice où la caste est plus affirmée, est réservé aux Pillai et

aux Vellalas, eux-mêmes des mieux situés dans la hiérarchie tamoule des castes ²⁵². D'autres sociétés, chargées de jours moins prestigieux ne regroupent qu'un nombre restreint de membres, individus moins connus ou issus de milieux moins importants. Une fois de plus on est frappé par la continuité souple avec l'Inde comme en atteste par exemple la description de fête de la pleine lune d'avril dans un temple du Tamil-Nadu : "La dépense de chacun des dix jours de la fête est successivement entre les mains de groupes (castes) ou de personnalités. Le premier jour est à la charge des *Pillai* (...). Le faste du jour, l'élaboration des décorations, l'adjonction de divertissements musicaux dépendant de l'importance des dépenses de chacun de ceux qui détiennent tour à tour le *mantaka-pati*" ²⁵³

Mais les choses n'en restent pas là. Les sociétés sont elles-mêmes stratifiées en leur sein selon une hiérarchie interne très stable, où compte avant tout l'ancienneté. Sur les affiches leurs membres figurent dans un ordre, qui est hiérarchique, les plus récemment entrés se trouvant au bas de la liste - bien que certains puissent se trouver d'emblée plus haut s'ils ont pris la place d'un parent décédé. Ces structures s'inscrivent dans la durée, ce qui leur donne un poids social qui dépasse la simple gestion d'une fête annuelle, et les fait participer à la construction de l'identité de ceux qu'elles rassemblent. Comparons à titre d'exemple une même société ("Société neuvième fête" du temple Siva Soupramanien de Saint-Paul) à dix-sept années d'intervalle, soit en 1973 et en 1990. En 1973, la société comptait trente-cinq membres. Les sept premiers dans l'ordre hiérarchique appartenaient à un même noyau familial, soit, dans l'ordre : un homme, le fils de la soeur de son père, les cinq frères de sa femme. [246] Les autres membres n'étaient que rarement apparentés entre eux et étaient avant tout liés en réseau avec le groupe familial leader, ou de façon secondaire les uns aux autres, ces liens pouvant être de voisinage, de travail ou d'amitié. Dix-sept ans plus tard, la société a beaucoup grandi ; elle est passée à soixante-quatre membres. Le noyau familial initial est toujours au sommet de la hiérarchie, avec dix de ses membres. Parmi les membres de 1973, trente-et-un sont encore présents, et ils sont les trente-et-un premiers de la liste, gardant ainsi sur la longue durée la place prépondérante que leur assure leur ancienneté.

²⁵² Information due à Aya, prêtre mauricien, maintenant disparu, du temple de Siva Soupramanien de Saint-Paul.

²⁵³ M.L. Reiniche, 1979, pp. 87-88.

On pourrait multiplier les exemples, et lire une bonne partie de la hiérarchie fine de la société d'influence indienne de l'île par un dépouillement méticuleux de ces listes que tous les grands temples urbains publient depuis plusieurs années. Qu'il suffise ici de dire combien cette structure de réseau structuré/structurant donne aux activités des temples un rôle qui irrigue la société globale.

Entre ces sociétés se déroule jour après jour au long des dix jours, comme entre leurs membres chaque jour, une coopération pour le service du temple, coopération toujours accompagnée de compétition (nombre d'invités, qualité des repas offerts, hiérarchie entre les jours etc...). Or ces sociétés n'ont pas nécessairement ces seules activités, même si la fête dix-jours est leur raison d'être. Certaines se recrutent, au moins en partie sur la base de sociétés de gestion de temples de plantation, et par ce moyen les temples de plantation parviennent à se greffer sur les activités des grands temples urbains. Ce fait vient après beaucoup d'autres relativiser l'opposition trop simple entre les deux types de temple et de cultes, qui sont en fait complémentaires. D'autres contribuent à d'autres aspects plus récents du renouveau tamoul. C'est ainsi que la société que j'ai prise en exemple, participe maintenant à des activités qu'elle n'avait pas en 1973. On peut lire dans le *Quotidien de la Réunion* du treize avril 1990, sous le titre : "Association Shiva Vishnu Kavily : La société 9^o fête, l'école Tamij" l'annonce suivante : "*Kaliyougame 5091 - Bramodouda Varousham*. Tous les coreligionnaires sont invités à cette grande cérémonie qui aura lieu le samedi 14 avril à partir de 8 heures au temple de Siva Soupramanien de Saint-Paul à l'occasion du nouvel an Pouttandou Vajtoulkal ! Nous vous invitons à l'animation culturelle qui se tiendra au rond-point du jardin de l'Etat à 15 h."

La mise en relief du nouvel an tamoul depuis quelques années, même si elle paraît une importation plus qu'une résurrection, s'inscrit donc dans une autre réalité, profondément enracinée, celle de ces associations nées en relation avec les temples et qui, en trouvant de nouvelles fonctions assurent l'insertion de la modernité dans la continuité sociale de l'héritage.

* * *

Cultes et cérémonies tissent ainsi autour de l'île le support de relations sociales à la fois structurées et souples. Structurées, car les associations, les fédérations, les assemblées qui prennent en charge des cérémonies le sont. Elles représentent autour du fait religieux une constellation de lieux d'interaction, [247] où s'expriment

les amitiés, les hiérarchies, les contradictions. Souples, car il ne s'agit nullement de fragments sociaux bien définis et définitivement établis. Etre membre d'une association, voire président, n'implique aucun lien exclusif. Au contraire. D'une cérémonie à une autre, d'un temple de plantation à l'autre, d'un grand temple à un autre, les mêmes individus se retrouvent, dans des rôles différents. Que ce soit l'homme riche, président d'associations qu'il finance, le croyant qui suit des cérémonies nombreuses et qui multiplie les promesses, la famille modeste qui fréquente deux ou trois lieux de culte, ou l'anthropologue qui essaye de démêler la trame des relations des uns avec les autres, tous se retrouvent ici et là, de dimanche en dimanche, de fête en fête.

Cette structure a l'avantage d'être compatible avec mille autres fonctions, mille autres relations, à tous les niveaux de la société globale, et compatible aussi avec les tensions, les factions, les oppositions qui ne manquent pas dans les compétitions autour du pouvoir ou du prestige auxquels donnent lieu certains des rôles liés à l'organisation des activités des temples (appartenance à une association, présidence, place hiérarchique dans un culte etc.). Surtout, en fin de compte il s'agit là d'une remarquable mise en réseau : réseau de connaissances, de conscience, de diffusion d'idées et de messages, de conduites et de valeurs, qui donne sa force et sa vitalité et, en profondeur, son unité à l'hindouisme réunionnais. Réseaux qui ne s'arrêtent pas aux frontières des temples et des cultes. Ils recroisent la parenté comme la vie professionnelle, la hiérarchie religieuse comme celle des classes sociales.

Ils permettent aussi des passages en douceur vers d'autres pôles de la vie sociale. Élargissant l'horizon de l'observation nous pourrions en juger par l'admirable subtilité des ajustements sur lesquels se fondent les rapports entre hindouisme et chrétienté

Indianité et christianisation.

[Retour à la table des matières](#)

L'hindouisme, même sous ses formes les plus savantes, a longtemps été pour les chrétiens l'image même du paganisme. Ne rencontre-t-on pas le veau d'or dans les processions qui sortent des grands temples de l'Inde ? La multiplicité des images de la divinité semble témoigner d'un polythéisme analogue à celui de l'Antiquité contre lequel luttèrent les premiers chrétiens. Aussi l'attitude chrétienne, même si dans certains cas l'Église catholique a paru plus accommodante, a-t-elle été d'abord marquée par le refus des idoles et la lutte contre tous leurs prêtres. La Bible vient aisément en renfort. Songeons à ce passage du Deutéronome (XVIII, 10-11), qui semble viser les Indiens : " Qu'on ne trouve chez toi personne qui fasse passer par le feu son fils ou sa fille, qui s'adonne à la divination, aux augures, aux superstitions et aux enchantements, qui ait recours aux charmes, qui consulte les évocateurs et les sorciers, et qui interroge les morts".

[248]

À cet égard Ziegenbalg est un témoin fort impressionnant. Rappelons qu'il écrivait en 1713 et qu'il ne se sentait donc pas forcé d'exprimer la retenue qui a prévalu plus tard. Bien qu'ayant fait une oeuvre que l'on peut qualifier d'ethnographique, dont l'objectivité et l'équilibre ne se démentent jamais, Ziegenbalg est conduit par ses convictions à un refus militant de ce qu'il a pourtant si bien appris à connaître. En témoigne éloquemment la page de titre de son ouvrage, page dont on a malheureusement perdu l'original mais qu'il décrit ainsi dans sa préface : "Nous avons essayé d'y représenter deux choses : d'abord l'aveuglement et l'idolâtrie de ces païens ; et deuxièmement la grâce de Dieu qui leur est offerte maintenant pour leur conversion. Leur aveuglement et leur idolâtrie sont représentés par une pagode pleine d'idoles, et quelques personnes qui accomplissent des rites d'adoration ou un sacrifice devant une idole placée sous un arbre, ainsi qu'une assemblée de Brahmanes en train d'enseigner : et cette partie est obscure et sombre. De l'autre côté, la grâce de Dieu est représentée par le soleil levant qui plonge ses rayons au sein de l'obscurité vers laquelle une colombe vole en apportant le Saint-Esprit, et par un prédicateur chré-

tien qui discute avec un Brahmane en présence de nombreux auditeurs : et cette partie est illuminée par les rayons du soleil". Le livre se termine dans le même esprit : "Nous concluons ici la généalogie compliquée des Dieux de l'Inde du sud, en priant Dieu qui veut que tous les hommes soit sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité, qu'il ouvre les yeux de ces païens aveugles et les conduise de l'obscurité à la lumière et du pouvoir de Satan à Dieu".

La vision chrétienne des cultes sud-indiens demeura tout aussi négative dans l'Inde coloniale, et c'est elle qui régnait à l'époque de l'engagement. Donnons-en ici un exemple, à partir de l'ouvrage d'un général britannique ²⁵⁴ : "Quelque paisible et contemplatif que puisse être le culte pur des Brahmanes, les perversions religieuses du sud sont sombres et terribles. Les rites quotidiens mêmes sont repoussants et épouvantables. Aux cérémonies où l'on sacrifie les chevreaux, un géant noir hindou hors-caste, planté devant le sanctuaire, déchire à coups de dents la gorge sanguinolente de la bête qui bêle lamentablement.(...) Des dieux qui exigent de tels apaisements ne peuvent inspirer à une foule ignorante que la crainte et la fureur !

Heureusement que parmi ces gens qui ignorent le côté élevé de la philosophie hindoue il y a des conversions en masse au Christianisme. Le Christianisme apporte une incomparable régénération à ces opprimés et à ces hors-caste misérables."

À la Réunion et aux Antilles aussi, l'hindouisme était vu comme un paganisme, que l'on tolérait en apparence, puisque les contrats des engagés leur donnaient la liberté de culte et même leur assuraient un lieu de prière, mais que l'on cherchait à refouler par les conversions pratiquées dans des conditions [249] plus ou moins rigoureuses. Dès 1852, le premier évêque de la Réunion, Mgr Desprez s'était assuré le concours de jésuites venus de Maduré pour l'évangélisation des engagés indiens. Son successeur construisit à Saint-Denis une chapelle destinée à accueillir les Indiens catholiques ou convertis.

Il semble que la main destinée à convertir les Indiens ait été assez ferme. On pourrait multiplier les exemples, mais contentons-nous de celui de la famille de Villèle, dont le domaine couvrait une vaste zone dans la région de Saint-Gilles, centre des observations qui servent de base à notre étude. Elle employait nombre d'Indiens, et

²⁵⁴ Mac Munn, 1934, p. 201.

son comportement illustre bien ce que les planteurs pensaient de leur religion, qu'ils considéraient comme un paganisme à extirper : il fallait à tout prix christianiser ²⁵⁵. Un jésuite se vit confier la fonction de "missionnaire des Indiens". La conversion ne traînait pas. Dans une lettre de protestation contre ses pratiques, le curé de la paroisse de Saint-Gilles, le Père Escudé ²⁵⁶ écrivait à l'Évêque de la Réunion à la date du 4 novembre 1878 : " Le père Berne vient de passer 6 ou 7 jours chez M. de Villèle. Il a fait faire la première communion à huit personnes dont aucune ne savait rien pour ce qui regarde l'eucharistie. J'avais sur les bancs une jeune indienne que j'avais baptisée et mariée depuis quatre mois. Il l'a fait appeler ainsi que son mari, mais se doutant de quelque chose elle a prétexte qu'elle était malade ; il est revenu à la charge jeudi dernier, et enfin il est venu à bout de les faire communier malgré eux. Déconcerté, ils sont venus me voir samedi (...) le mari de la femme dont j'ai parlé est furieux contre le père Berne. Il dit qu'il lui a mis dans la bouche comme un morceau de papier blanc, qu'il ne sait pas ce que c'est. Un autre, pour qu'on ne pût pas lui donner la communion, c'est sa marraine qui me l'a dit, tenait sa bouche fermée avec sa main" Un peu plus loin, le curé Escudé cite un billet du père Berne, envoyé à un propriétaire : "Demain j'espère baptiser deux ou trois jeunes gens qui savent prière et catéchisme. Mais Jérée ne sait rien. L'instruire au mieux, lui apprendre : un Pater, Ave, credo en français est une si belle oeuvre qu'il se trouvera bien une bonne âme pour lui rendre ce service." Le billet était signé "G.A. Berne, missionnaire des Indiens".

En 1884 Mgr Coldefy, évêque de Saint-Denis, réanima cette oeuvre de conversion, alors quelque peu somnolente, en passant avec les responsables des jésuites un contrat relatif au redéploiement de la Mission indienne dans l'île ²⁵⁷. Selon les termes de ce contrat le diocèse prenait en charge les frais de séjour et de voyage en Inde d'un Père jésuite pour qu'il se familiarise avec la langue tamoule. Cet apprentissage n'était pas alors destiné à maintenir la culture tamoule chez les convertis, mais à se faire entendre d'eux pour extirper des croyances inacceptables. Le regard sur les cultes des engagés était fondamentalement [250] négatif, et il l'était d'autant plus qu'on leur reconnaissait un pouvoir, mais un pouvoir maléfique.

²⁵⁵ Les lignes qui suivent ont leur source dans le manuscrit de Meerseman.

²⁵⁶ Cette citation, comme les suivantes, est extraite du manuscrit de Meerseman.

²⁵⁷ *Eglise de la Réunion*, n° 153, 4 octobre 1992, p. 21.

De telles positions dureront longtemps, et on en trouve encore les échos de nos jours. En 1973, un ancien curé de la paroisse de Saint-Gilles les Hauts, Blanc originaire d'un milieu modeste des Hauts de l'île, me décrivait comme suit la signification de la marche dans le feu : " Il ne faut pas oublier qu'il y a chez eux un véritable sacrifice. Avec ses deux parties. Dans le sacrifice chrétien il y a l'offrande qui monte vers Dieu. Ici, le patient fait cette offrande par son ascèse, mais il s'offre au Démon. Ensuite, c'est l'immolation. La mort du Christ, ici c'est celle du cabri. Mais c'est le patient qui se donne. La récompense de ce don se traduit par ce passage dans le feu. Le passage est matériel, le feu est matériel. L'esprit peut agir pour empêcher l'action matérielle. Et c'est le démon qui agit. Dieu a ses saints, le Démon a ses sujets. Il y a possession de la personne qui passe dans le feu... D'ailleurs, rappelez-vous, Bernadette de Lourdes, qui avait posé sa main sur une flamme et qui ne s'était pas brûlée..."

Ce prêtre comptait nombre d'Indiens sur sa paroisse, en particulier ceux du camp Villèle qui descendaient de ceux que le père Berne avaient converti ; il ne les considérait jamais autrement que comme des catholiques. Pour lui, leurs pratiques hindoues n'étaient pas religieuses, mais elles relevaient de la persistance d'habitudes païennes confinant au diabolique chez des convertis insuffisamment instruits. Elles étaient donc entièrement de l'ordre du mal, du satanique. Mais il se plaisait à reconnaître leur foi chrétienne, et à en accepter les particularités. Il se souvenait de l'accueil qu'avait reçu dans sa paroisse le déplacement de Notre-Dame-du-Grand-Retour. Aucun Indien n'avait voulu la recevoir chez lui, alors que les autres familles s'inscrivaient pour l'héberger un soir. Il avait alors organisé une réunion spécialement réservée aux Indiens, à la Chapelle Pointue, lieu hautement symbolique car il s'agit de l'ancienne chapelle de la famille de Villèle qui a régné sans partage sur la plantation depuis ses origines. Il leur dit que la Vierge viendrait spécialement pour eux. Du coup ils acceptèrent. Ceux qui la reçurent chez eux lui firent le plus bel accueil qu'elle ait jamais eu ailleurs, et ils allèrent jusqu'à enlever pour la recevoir tous les meubles de leur case. C'est à la suite de cela que ce curé célébra pendant quelques temps une messe spécialement pour les Indiens, à Saint-Gilles, le mercredi. Par contre, il entra en guerre avec les prêtres indiens qui officiaient à proximité. L'un d'eux, fort prestigieux dans le quartier, aimait à raconter que le curé lui avait dit : "Je vais donner un jour un coup de pied dans votre marmite, et tout renverser", ce qui lui valut la réponse : "Vous risquez d'avoir le pied cassé par les gens !". Militant

d'une adhésion sans ambiguïté à la religion catholique, il rejoignait ainsi sans en avoir conscience ses prédécesseurs soucieux d'amener les Indiens au catholicisme.

Les exemples de la pérennité de ces positions sont nombreux, tel ce curé qui, en 1988, dans l'église d'un quartier presque exclusivement créole des Hauts de Saint-Paul, disait dans son sermon que c'était un grand péché que de fréquenter [251] la chapelle indienne et que l'on risquait l'excommunication. Mais le document le plus intéressant est un ouvrage paru en 1995 à la Réunion : "*Journal d'un exorciste*", par le R.P. Dijoux, avec une préface de Mgr Gilbert Aubry, évêque de la Réunion. Né dans l'est de la Réunion, dans un quartier où la présence indienne est importante, le R.P. Dijoux en a été fort marqué, comme tous les jeunes créoles de sa génération vivant à proximité des Indiens et de leurs cultes. "J'ai vécu au jour le jour avec des camarades indiens, très proches encore (1920) de leurs coutumes ancestrales. J'ai connu dans l'intimité un "poussaly", ou prêtre hindou, qui m'a révélé bien des dessous de leurs pratiques religieuses. J'ai vu les préparatifs et les jeûnes de quarante jours pour la marche dans le feu. Enfin, j'ai suivi les longs cortèges rythmés au son du tambour, des initiés en robe safran (p. 250)." Fort de cette expérience, il réfléchit alors en tant que prêtre catholique à ce qu'il a connu des cultes indiens : "Que penser de la marche dans le feu ? Pour nous autres, habitués à ce spectacle insolite et au contact intime avec les intéressés, il n'y a pas l'ombre d'un doute : c'est diabolique ! (p. 251)". Il examine du même oeil un "exorcisme malabar", dont il ne dénie pas l'efficacité mais dont le caractère diabolique fait que ses résultats ne tiennent pas, à la différence de ceux de l'exorcisme catholique. Un peu plus loin, le R.P. Dijoux conte ses expériences dans un milieu créole fortement marqué par la magie, au Port. Là, les références ne sont pas indiennes mais se rattachent au fond de pratiques communes aux îles créoles, et si répandues aux Antilles, magie puisant ses sources dans des traditions africaines et dans divers ouvrages, dont le Petit Albert. Il montre ainsi comment, dans la société créole, les sources indiennes ont contribué à un fond magique qui sans doute leur préexistait.

L'Église a donné un label de surnaturel et de pouvoir aux cultes indiens en les diabolisant, si bien que les divinités hindoues, ne serait-ce que par leur présence dans le cortège satanique, ont été reconnues comme véridiques ; la réciproque est vraie. Il y a lutte, certes, mais on est d'accord de part et d'autre : la lutte ne se déroule pas sur le plan de la dénégation mais sur celui de la hiérarchie. La situation n'est toutefois pas symétrique et elle est interprétée différemment des deux côtés.

Pour les Indiens, placer les dieux et saints chrétiens au sommet n'est pas difficile, ni dérangeant ; cela reflète l'ordre social, et de toute façon leur système d'équivalences identifie les contreparties indiennes de ces nouveaux venus, qui en aucun cas ne prennent la place des anciens. Pour le clergé catholique, la hiérarchie est toute autre ; elle oppose le domaine de Dieu à celui de Satan, et de ce dernier il s'agit d'extirper les hommes qui y sont entraînés par le Malin sous couvert de fausses religions où les séides de Satan prennent le masque divin.

Sous l'apparente ouverture des dialogues entre chrétiens et hindous, il existe donc une opposition irrémédiable, mais cachée car aucun des deux partenaires ne perçoit clairement la logique de l'autre. Encore le R.P. Dijoux semblait-il y voir assez clair lorsqu'il adoptait, comme le remarque Raymond Eches dans son introduction à l'ouvrage, l'attitude "d'un athlète du vrai Dieu face à [252] cet ennemi insidieux qu'est le polythéisme hindou toujours si prompt, si capable d'assimiler encore et toujours de nouveaux dieux et qui, après avoir absorbé saint Expédit avec une grande élégance, serait peut-être assez outrecoûdant pour penser s'approprier le Christ lui-même (p.61)". L'évêque de la Réunion semble partager ces vues lorsqu'il écrit dans la préface du livre du R.P. Dijoux : "le Malin peut jouer au super-malin. Dans une prière de délivrance ou un exorcisme, l'irruption apparente d'une divinité hindoue doit être interprétée. Un mythe ne parle pas. Il s'agit avant tout d'un piège du Malin qui est capable d'utiliser des mythes ou l'identité des morts pour diviser les vivants entre eux. (p. 15)."

La concordance de fait entre l'objectif religieux et son résultat social, qui était d'accepter la soumission à l'univers des planteurs, donnait au discours de l'Église catholique une tonalité qui suscita au début des années 1970 la révolte, non point tellement chez les Indiens eux-mêmes que chez certains membres du clergé, identifiés à la "gauche". Lutter contre le démon présent dans l'hindouisme, ou d'une façon générale entrer dans le combat contre les forces maléfiques leur apparut comme très insuffisant. Le mal prenait racine ailleurs et le rôle de l'Église était de prôner au nom du Christ une société plus juste. Le Père René Payet et certains membres du clergé liés au groupe de Témoignage chrétien de la Réunion s'engagèrent profondément dans cette direction, et l'Église réunionnaise passa par une crise sérieuse. Le Père Reynolds Michel qui a laissé de son passage un souvenir durable, était le fils d'une indienne de Maurice. Il enseignait à lutter à la fois contre l'exploitation éco-

nomique, et contre le mépris culturel. Pour ce faire, il recommandait de respecter les cultes indiens. Il en allait de même d'autres membres du clergé "de gauche", tel le Père Christian Fontaine qui n'hésita pas à défiler côte à côte avec des représentants du culte indien populaire. La tolérance s'accrût au cours des années qui suivirent, et l'évêque de la Réunion ne refusa pas en diverses circonstances de figurer parmi les personnalités religieuses au côté de représentants de l'hindouisme, bien que cela n'empêche pas des prises de positions où s'affirme la prééminence de la religion catholique. Cette détente qui reflète sans doute la position de repli du catholicisme dans la société globale s'accompagne d'une présence croissante de l'hindouisme en tant que religion à part entière, et même de l'abandon du catholicisme chez certains de ceux qui se rallient à ce nouvel hindouisme.

* * *

L'opinion des *pusari* à ce propos est intéressante. Solidement insérés dans les masses populaires, ils reflètent bien les difficultés de la rencontre entre hindouisme et catholicisme, difficultés dont ils rendent les Chrétiens responsables.

À leurs yeux, il n'y a pas d'opposition entre les religions, qui sont toutes les variantes d'un même culte fondamental. Par contre, beaucoup affirment que le passage au catholicisme est un affaiblissement de la pratique religieuse. En [253] effet, les prêtres chrétiens sont moins exigeants que ne le sont les prêtres indiens, sur la pureté, sur l'abstinence. "Bon-Dieu créole" est moins contraignant, et pour cela il est moins puissant. Les jeunes qui ne veulent pas se plier aux règles rigides des cultes indiens ont donc tendance à les délaisser...L'un des plus importants parmi les prêtres traditionnels des Hauts de Saint-Paul, Manicon, me disait lors d'une de ces longues conversations que nous avons souvent, et où la religion revenait sans cesse : "Dieu, c'est un seul. Seulement, la religion, chacun adopte sa façon. La religion catholique, elle a moins de carême, le soir on dort sur son lit, le matin on se lève pour la messe. Le prêtre, dès que sa messe est finie, il retourne à sa case, il mange, il boit, il dort. Mais l'Indien, avant d'aller à l'église, il faut qu'il prenne un bain, et c'est un peu plus sérieux... Mais nos enfants, ils ne voient pas ça... Là-bas, ils sont plus libres... A côté de ça, en sortant de là-bas, ils passent à la boutique, ils passent à la buvette, ils passent partout avant d'arriver à la maison. C'est seulement quand vous sortez de la chapelle (indienne), quand vous rentrez chez vous, que vous pouvez entrer dans la boutique ; le catholique, non, il sort, il rencontre un ou deux camarades, il boit deux coups, et après il va à la messe." Expriment cette appréciation négative de la religion

catholique jugée trop peu exigeante, Manicon a discuté de tout cela autrefois avec le prêtre de sa paroisse, le Père Montrouge, que l'on disait en partie d'origine indienne : "Je lui ai expliqué. Il a dit, il y a seulement la Bible. Je lui ai amené trois livres, un PiRépadjiupiti, AnpuniepaRungel, le bien et le mal et la naissance de Dieu. Je lui ai expliqué comment le Dieu est né, comment a commencé la religion. Le premier Dieu était indien, là dedans le Chinois a pris une branche, le Zarabe a pris une branche, et le catholique, en dernier. Il adorait un arbre, le gui, le roi Zérode... J'ai tout expliqué. (...) Dans son livre il m'a expliqué tous les détails, comment Jésus-Christ est né, comment il a fait la religion. Je lui dis une chose, il m'en dit une deuxième, je lui en dis une troisième, il m'en dit une quatrième. On a commencé à quatre heures. On est sortis à neuf heures du soir...C'était un prêtre sérieux, sérieux, sérieux. Il m'a demandé : "Si vous coupez un cabri, pourquoi ça ? Vous allumez le camphre, qu'est-ce qu'il enferme ? Vous faites la prière, qu'est-ce qu'elle dit ?"

Alors le prêtre essaie de ramener Manicon, qui a été baptisé dans son enfance, à une pratique catholique : " Il me dit qu'il faut me confesser. Je lui dis que je me confesse à moi, personnellement. Je lui demande "Qui vous confesse ?" Il me dit qu'il va voir monseigneur tous les deux-trois mois... Il me dit qu'il faut dire un chapelet. Je lui dis "votre chapelet il a cinquante-cinq grains, et le mien a cent huit grains, et ma confession, je la fais avec de l'eau. Je m'accuse de tout puis je prends de l'eau, et mon chapelet. Je fais les cent-huit." Alors il dit "Bon, fais comme tu veux, mais, viens". Moi je ne vais pas, mais je ne défends pas aux autres. Chacun son opinion". Manicon, dont l'influence était très grande, n'était pas seul à penser ainsi. II reflétait une opinion assez commune, même si les comportements étaient en général moins radicaux que le sien. En l'écoutant, on comprend aussi combien il est insuffisant [254] d'opposer en termes simples les divinités de village, les dieux de la grande tradition et le catholicisme. Les hiérarchies doivent être lues au long d'échelles multiples, et ce qui est en haut dans un cas peut être en bas dans un autre. Le même individu peut remanier ces échelles selon le cours de son existence, mais aussi jouer simultanément de plusieurs d'entre elles au gré des circonstances et des relations qui le font choisir.

Il en est allé ainsi pour Manicon. Sa pratique, ses lectures, et la trajectoire de sa vie, qui s'acheva quand, après avoir voyagé en Inde il était devenu végétarien et s'employait à repenser l'importance relative des divers cultes qu'il connaissait, montrent que tout découpage est étranger à sa pensée. Il se situe quelque part sur

l'échelle de la connaissance et des pouvoirs ; il y a été placé par sa naissance et il y assume son destin et l'héritage de ses ancêtres, ce qui ne l'empêche ni d'apprendre, ni de changer, mais ce changement n'est pas un rejet de ce qui a été, il est plutôt un déplacement au long d'une trajectoire, au sein des façons si diverses qu'ont les hommes de se tourner vers le divin. A mesure qu'il avançait dans la vie, il essayait de rejoindre les "adorations" les plus élevées de ce divin, quitte, ce faisant, à s'écarter quelque peu de celles qui, plus proches des besoins des hommes, lui avaient autrefois donné un pouvoir sur leurs malheurs.

On retrouve cette démarche chez beaucoup d'autres *pusari* réunionnais, car elle n'est pas le fait d'un individu particulier, mais bien la mise en oeuvre d'une logique qui leur est commune. Peut-être moins prestigieux mais fort influent lui aussi car certains de ceux qu'il a formés jouissent maintenant d'une grande réputation, Francis Pougavanon, aimait lui aussi discuter avec le curé, celui du Bois-de-Nèfles Saint-Paul, "Ce petit Père, il est bien avec moi. Il est venu me voir. On a eu la conversation sur la religion. Je lui ai tout expliqué, tout. Il m'a pris la main, et il m'a dit : "un jour, quand on sera mort, on va aller ensemble". Je lui ai donné tous les détails sur la religion. Seulement, je dis Siva, Vishnu, Birma, quand il dit Gloire au Père, au Fils, au Saint-Esprit. Parce que le Saint-Esprit, il a été le père des esprits. C'est lui-même qui a créé les esprits et le fils, c'est lui qui soutient la chair. Et l'autre, c'est lui qui remplit l'os pour faire le corps des personnes. Alors, il faut les trois. Les trois font un seul Dieu. Je dis Siva, Vishnu, Birma, il faut ces trois.

Quand il dit "Nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit, ainsi soit-il" (Maintenant ils disent amen, avant, ils disaient ainsi soit-il), nous on dit notre prière, on dit "Sukram varédanum". Je lui explique point par point. Chaque saint. Il dit Sainte Jeanne d'Arc, je dis Délibération de la paix, délibération de la guerre : c'est Kali, c'est le même. La Sainte-Vierge : je dis Mariamin, il dit Marie pleine de grâce Seigneur est avec vous. Je dis Mariamin, c'est notre saint. Mais c'est Mar, le même commencement. Vous dites Saint-Michel, nous disons Mardévirin, vous dites Saint-Antoine, je dis Catarayen.... Mini ? C'est Saint-Expédit, ou Saint-Antoine. Le nom les distingue, il change d'incarnation... Je lui ai tout expliqué."

* * *

[255]

Qu'en est-il alors des rapports actuels entre les diverses formes de l'hindouisme, le catholicisme et les autres cultes chrétiens ? Quelques individus, comme dans toute situation de contact interethnique inégalitaire prolongé sur un même territoire, trouvent une issue strictement personnelle. Saisissant les occasions de sortir du groupe grâce à un succès, généralement économique, ils font de leur mieux pour s'intégrer à un niveau désirable dans la société globale. Ils suivent en cela le chemin que celle-ci leur a souvent indiqué, dans son discours sinon dans sa pratique : intégration individuelle, métissage, christianisation...

Plus significatif est le partage de fait qui a longtemps prévalu. Les cultes indiens, dans l'Inde, recouvraient tous les champs de la vie sociale et de la vie individuelle : naissance, adolescence, mariage, décès, mais aussi les saisons de l'année : pongol, activités culturelles périodiques, grandes fêtes saisonnières etc... Dans les îles, ces cultes se sont trouvés confrontés au catholicisme dominant auquel se cantonnaient les créoles, blancs ou de couleur tandis que les activités religieuses propres aux Malgaches étaient mal perceptibles hors de leur réseau de parenté. Or le catholicisme n'était pas seulement prosélyte ; appuyé par les pouvoirs, il rythmait la société officielle. Les rites de passage sont ceux de cette société, car c'est avant tout en elle qu'on s'inscrit. Les activités et les rituels qui y marquent l'insertion de l'individu sont donc devenus ceux que celle-ci offrait : baptême, mariage, enterrement et dans une bonne mesure première communion. Les rites indiens ont alors perdu de leur signification sociale pour se réfugier dans le champ privé ou disparaître. Bien souvent, comme on l'a vu autour de la naissance ou de la mort, on en est arrivé à une double pratique : publique, franchement dissociée de toute identité ethnique, et se conformant au catholicisme, et privée c'est-à-dire interne aux réseaux familial, de voisinage et de fréquentation du sous-ensemble indien, selon des pratiques rituelles fortement identifiées à l'Inde et aux ancêtres. Mais l'adoption de conduites chrétiennes elles-mêmes n'implique pas que le changement de forme se soit accompagné d'un changement de sens.

De fait, la christianisation des Indiens semble avoir mis en marche un jeu de bascule, qui s'est poursuivi jusqu'à nos jours, et qui a conduit cette fois à l'adoption de rites indiens par la société environnante. Non pas par la société officielle, ni par

les groupes dominants, mais au sein des ouvriers agricoles, des petits cultivateurs, des habitants de zones urbaines défavorisés. Mais là aussi, la mise en oeuvre de nouveaux rituels n'a pas été nécessairement accompagnée d'un transfert de toute leur signification. Si bien que l'on se trouve souvent, en un même lieu devant d'étranges rencontres : des fidèles de l'hindouisme local "pensent" selon leurs propres références des cérémonies chrétiennes auxquelles ils participent au côté de chrétiens créoles qui se retrouveront quelque temps plus tard avec eux dans des cérémonies indiennes qu'ils "penseront" en chrétiens... La structure indienne et les faits créoles semblent chercher mutuellement à s'envelopper : l'enjeu pour chacun n'est pas [256] d'éliminer les particularités de l'autre mais de ne pas ébranler à travers les interpénétrations ce à quoi on s'identifie soi-même.

Les exemples ne manquent pas en Inde de ces entrecroisements de pratiques, où chacun garde sa foi. "Il y a un taux non négligeable d'usage mutuel des mêmes esprits locaux par des villageois de foies formelles différentes. Un villageois hindou qui n'irait jamais se joindre aux prières de la mosquée sera tout prêt à faire une ofrande sur la tombe d'un saint musulman local et à demander à son esprit de soigner soit son enfant soit lui-même. J'ai vu une fois une cérémonie de marche sur le feu à Ootacamund, dans le sud de l'Inde, qui était conduite par des Musulmans. Le maître de cérémonie, un musulman, tenait une grande affiche où étaient inscrits les noms de ceux qui avaient fait vœu de passer sur un espace de tisons ardents. Les noms étaient hindous et chrétiens aussi bien que musulmans. Des non-musulmans qui pensent avoir reçu un bienfait d'un esprit musulman ne se convertissent pas pour cela à l'islam, pas plus que les villageois musulmans qui cherchent de l'aide d'une divinité hindous ne deviennent hindous." ²⁵⁸ La présence chrétienne n'est d'ailleurs pas négligeable en pays tamoul, et elle s'est accompagnée de nombreuses interférences entre les pratiques religieuses, qui étaient déjà très présentes à l'époque de l'engagement. Dans un livre paru en 1871, Gover remarquait : "Un observateur non-averti n'aurait pas été capable de relever de différences entre la fête chrétienne et la procession de St Joseph et la fête et la procession hindoues de Krishna ou de Pillaiyarswami" ²⁵⁹. Il rappelait un peu plus loin que le *Tambavani*, de Beschi, inspiré des Écritures, est l'un des grands poèmes de la langue tamoule.

²⁵⁸ D.G. Mandelbaum, 1966, p. 1178.

²⁵⁹ C.E. Gover, 1959 (1871) p. 188.

Le partage des domaines entre les cultes, s'il a longtemps exclu l'hindouisme de la prise en charge de ceux des "rites de passage" qui soit jugés significatifs au sein de la société globale, lui réserve de façon très marquée la protection de l'individu contre les "pouvoirs", les esprits, les maladies et les accidents. On juge que la capacité de la religion catholique, du moins sous ses aspects les plus couramment exprimés par le clergé, est très limitée à cet égard. Même si un catholicisme populaire peut, par un glissement continu, rejoindre des pratiques d'autres origines ²⁶⁰, c'est avec la réprobation de l'Église et malgré ses efforts en vue de canaliser ces manifestations vers des formes aussi proches que possible de ce qu'elle peut accepter. Les cultes indiens populaires qui sont, eux, ostensiblement dirigés vers le contrôle et la conciliation des forces maléfiques, ont non seulement gardé leur pouvoir mais ils l'ont renforcé par la venue des créoles qui adoptent avant tout les rituels le plus explicitement orientés vers la protection contre des malheurs privés ou vers la guérison de maladies ("poule noire", "promesses" à la chapelle indienne, "tisanes", [257] "tirer un esprit" etc.. Les rituels plus élaborés et moins directement liés à ce besoin sont réinterprétés en ce sens ("samblani"). Ils apparaissent comme conjuratoires, et on les fait intervenir lors de malheurs, lesquels sont les grands recruteurs de tout franchissement de frontières religieuses. A la limite, et pour certains, la participation aux offices, les offrandes animales, la marche dans le feu sont l'objet d'une interprétation qui élague la plus grande partie des références religieuses hindoues ; on retient alors seulement l'idée de rituels puissants, auxquels le malheur donne un premier accès.

C'est ainsi autour de l'axe santé-protection que s'opère la rotation. C'est là le point fort du système. Tout ce qui y a trait diffuse hors des descendants des immigrants indiens vers l'ensemble de la société. Tout le reste a pendant longtemps eu tendance à s'atrophier, et en tout cas à ne pas diffuser hors de l'espace culturel indien. Diverses pratiques, comme la marche dans le feu, des cultes et offrandes dans la chapelle, des promesses, laissent ouvertes la possibilité d'une double lecture, soit religieuse, soit purement opératoire, face au malheur. Ces pratiques prennent, aux yeux des créoles, et par contact aux yeux des Indiens eux-mêmes, une finalité :

²⁶⁰ On trouvera beaucoup de détails à ce sujet dans P. EVE, 1985.

soutenir des demandes adressées à des pouvoirs dont l'Église catholique ne dispose pas.

* * *

Peu à peu, la discontinuité entre les immigrants de l'Inde et la société environnante a donc fait place à une perméabilité qui entraîne nombre d'échanges. Par delà le continuum religieux propre à l'Inde, qui permet de replacer les filiations des Dieux et la hiérarchie des hommes au sein d'une unité qui organise les différences, un autre continuum s'est établi à la Réunion, selon le même génie propre à l'Inde. Mais il franchit les frontières du groupe d'origine indienne et il inclut la christianisation. Il sort du champ propre à l'hindouisme, tout en ne perdant pas dans cette extension ses valeurs fondamentales. Cela ne signifie pas que l'hindouisme ne s'incorpore pas des éléments et des concepts issus de son environnement créole.

L'hindouisme réunionnais est en effet, et cela a commencé très tôt (d'autant plus qu'il y avait des chrétiens parmi les Tamouls venus initialement aux Mascareignes), celui de baptisés qui acceptent une grande partie du catholicisme. D'ailleurs, comme pour certains membres du clergé ainsi qu'on a pu le voir, les descendants d'Indiens apparaissent bien souvent aux yeux des chrétiens blancs et créoles, comme des catholiques qui ont conservé quelques coutumes ancestrales, à la frontière de leur vie religieuse ; ces coutumes, on les considère comme folkloriques, ou comme diaboliques, en tout cas comme périphériques.

On est en droit de penser que l'inverse est le plus souvent vrai : c'est la christianisation qui s'est incorporée au continuum religieux *indien*. Les Chrétiens occupent le sommet de la hiérarchie sociale, leur idéologie diffuse par l'Église catholique et par tous les pouvoirs politiques et économiques qui lui sont traditionnellement associés ; en acceptant les formes religieuses du groupe [258] supérieur, on rehausse son propre statut. Mais alors les éléments apparents de la christianisation ne doivent pas faire illusion : les processus idéologiques permettent en dernier ressort une assimilation symbolique où l'hindouisme reprend possession du terrain. Tels propos d'un hindou très orthodoxe, originaire de Maurice mais fixé depuis trente ans à la Réunion, l'illustrent bien : parlant de la double pratique religieuse des Indiens de la Réunion, il remarque : "C'est bien comme cela. Ça montre qu'il n'y a pas de querelle entre les religions. Seuls les Musulmans sont fanatiques. Ils ont converti par la force. Pas les autres. On peut avoir deux religions". Un *pusari* de Saline, alors âgé de 79

ans disait : " Il n'y a qu'un seul Dieu. On prie indien, on prie chrétien, il n'y a qu'un Dieu", et son voisin, infirmier, confirmait : "Comme il y a différents yoga, les religions sont des voies différentes pour aller au même but". Le rapport au divin s'inscrit bien plus dans une logique hindoue que dans un christianisme pour lequel il n'y a qu'une Voie, qu'une Vérité. Si bien que l'adhésion au culte catholique est l'adoption d'un langage, pas le changement du discours.

Il en va ainsi d'une façon générale dans les transferts de dieux, et Bastide l'avait bien montré au Brésil. La christianisation superficielle, remarque-t-il, n'y atteint pas le système de représentation collective qu'est la religion, surtout si elle est solidement organisée. Ne changent que ceux des traits qui répondent à l'organisation sociale, elle-même totalement nouvelle, tandis que demeure, même si c'est sous une forme masquée sous de nouveaux termes, ce qui se tient sur le plan purement mythique, l'un et l'autre plans étant plus indépendants qu'on n'a parfois tendance à le penser. Mieux, s'il y a dépendance entre le social et le mythe, il apparaît dans les sociétés de migration que c'est le mythique qui peut être capable, lorsque les circonstances redeviennent favorables, de susciter à nouveau le social apparemment détruit ²⁶¹.

À la base de ce processus, se trouve un système d'équivalences qui reçoit en permanence sa réaffirmation populaire : toute discussion sur la religion se termine par : "Tout cela, c'est le même Bon Dieu », ou bien par : «Il y a une seule prière, mais il y a plusieurs adorations». Le parallèle avec l'évolution de l'hindouisme dans d'autres sociétés issues de la plantation esclavagiste est fascinant et montre de telles similitudes dans les choix que les valeurs profondes de l'hindouisme s'en trouvent comme mises à nu. Tel est le cas par exemple de l'ajustement des Indiens aux Noirs chrétiens en Guyana : « La principale correspondance, cependant est établie grâce à l'accent mis sur la croyance en Dieu et en la création. On répète souvent que toutes les religions sont les mêmes (...). L'intérêt d'établir des correspondances avec le christianisme peut être lié au besoin de rendre l'hindouisme intelligible et acceptable dans les termes de la religion dominante de la société au sens large, tout autant que de réclamer pour l'hindouisme un prestige comparable à celui du christianisme" ²⁶². [259] A la Réunion, aussi, grâce à un jeu sur les mots, Krishna est assimilé

²⁶¹ cf Bastide, 1956.

²⁶² C. Jayawardena, 1965, p 232.

au Christ, si bien que pour certains Krishna et le Christ sont deux aspects de Vishnu. Aussi chacun peut "mener" le culte à sa façon. L'inclusion du Christ dans cette arborescence du divin est l'un des malentendus de base entre certains Indiens christianisés et le clergé catholique. Celui-ci pense en termes d'exclusion réciproque, alors que le propos indien, à la Réunion ou aux Antilles comme en Inde, enseigne l'unité de l'être sous la multiplicité des apparences, sans que la diversité exprime de contradiction.

Au cours des années 80, cet équilibre a commencé à être ébranlé par un nouveau regard réunionnais sur l'Inde et sur ses apports. Quand il est devenu de plus en plus clair aux yeux d'une élite intellectuelle et économique d'origine indienne que la culture indienne n'était pas seulement la marque des camps, de l'engagement et de l'infériorité sociale, quand, au contact des oeuvres des indianistes, de Maurice puis surtout de l'Inde, il est apparu que la grande civilisation indienne s'était développée dans un cadre qui lui était propre et que la Réunion, comme Maurice, offrait de nouvelles chances de voir ce cadre se restaurer, l'héritage indien est sorti des zones obscures du privé et du magique pour réoccuper le champ social dont il avait été évincé.

Ce fait a de l'importance en tant que révélateur des changements généraux de la société. Ce n'est pas par hasard qu'il apparaît juste au moment où prend fin l'hégémonie de la plantation. Gens des camps, gens issus des camps, marqués par la contrainte qui toujours (et paradoxalement ?) dévalorise les exploités, les Indiens avaient dû quitter les apparences de leur culture dès qu'ils avaient voulu s'évader de leur statut. Le catholicisme opérait alors moins comme une religion que comme une identité, et il les démarquait du statut qu'ils fuyaient. Mais cela n'a plus lieu d'être : la plantation est morte ou mourante et les fils d'Indiens sont aussi instruits et souvent plus riches que ceux des planteurs. Leur place dans la société globale ne souffre pas de contestation, et ils y ont acquis la légitimité économique et politique. Reste à acquérir une légitimité culturelle. Pour cela rien ne sert de garder la carte d'identité culturelle de la religion des maîtres de la plantation, qui n'avait de sens que lorsqu'elle servait.

Nous en revenons à la question essentielle, qui est de savoir dans quelle mesure la coexistence avec des pratiques catholiques a été le signe d'un réel changement de

valeurs. Tout indique en fait que, dans un premier temps, elle a été avant tout une étape d'une histoire religieuse modelée par l'histoire sociale mais qui se situe en dernier ressort à *l'intérieur* de cadres religieux hindous. Tel semble être encore le cas pour beaucoup de ceux qui suivent sans problèmes les cultes indiens tout en fréquentant l'église. Ce qui apparaît aux chrétiens comme une contradiction ne cesse-t-il pas d'en être une lorsqu'on regarde les faits du point de vue de l'hindouisme réunionnais ?

L'adhésion à une religion pour celui qui croit à la validité de l'idée de conversion implique un changement sans retour ; mais pour celui qui, comme dans [260] l'hindouisme, ne peut imaginer une conversion car il ne conçoit pas de contradiction entre religions, l'adhésion est avant tout un élargissement sans abandon, sans renoncement. De ce fait, l'accident historique de la migration vers une société telle que celle de la Réunion et l'adhésion aux formes de la religion catholique ne retouchent-ils pas plus les apparences que les structures ?

Tout se passait comme si le christianisme, essentiellement le catholicisme, occupait le sommet de la hiérarchie divine, laissant à l'hindouisme des immigrants et de leurs descendants les formes inférieures de la religiosité. L'articulation entre ces niveaux s'est bien faite, à la Réunion comme aux Antilles, chez les travailleurs des plantations. Dans une grande mesure, le catholicisme prenait dans la hiérarchie la place laissée vacante par l'hindouisme de "grande tradition" qui n'avait guère de représentants au sein de cette population. En première approximation, l'adhésion à l'Église, qui est une ascension, se fait selon un processus peu différent de celui que Srinivas a désigné en Inde comme la sanscritisation des Dravidiens ²⁶³, et dont on a pu dire avec justesse qu'elle n'était pas une transformation mais une façon différente de dire la même chose. Il ne s'agit pas en effet d'abandonner les formes an-

²⁶³ "Le système de caste est loin d'être un système rigide dont les composantes ont une position fixée pour toujours. La mobilité a toujours été possible, et cela tout particulièrement dans les zones moyennes de la hiérarchie. Une caste inférieure était capable, en une ou deux générations, d'atteindre une position plus haute dans la hiérarchie en adoptant le végétarisme et l'abstinence d'alcool, et en sanscritisant ses rituels et son panthéon (...). Ce processus a été appelé "sanscritisation" dans ce livre " (Srinivas, 1952, p. 30). Voir également Srinivas 1966.

ciennes de rapport avec le divin, mais d'exprimer ces rapports d'une autre façon. Un niveau issu des cultes de village et un niveau issu de l'Église s'articulent alors tout en gardant chacun ses fonctions propres comme il en va en Inde entre les niveaux du culte hindou.

Toutefois la promotion des Indiens dans la société globale des îles pousse à une clarification. Le "retour à l'Inde", et essentiellement à l'Inde brahmanique, ouvre aux Indiens de l'émigration un moyen de symboliser leur promotion dans la société globale à partir de signes qui affirment une identité que menacerait l'adoption inconditionnelle des valeurs de la société d'accueil. De cette façon, devenir plus riche, plus instruit, plus adapté, ce n'est pas devenir *moins hindou*, cela rend au contraire possible de devenir *mieux hindou*. Dans ces conditions, le renouveau hindou qui marque les îles se fait par une sanscritisation qui "n'est pas tant une mesure précise de l'adoption de l'héritage sanscrit qu'une voie pour des Indiens qui aspirent à élever leur statut socio-religieux (...) Cette définition opératoire de la sanscritisation n'implique pas seulement un processus de transformation dans la sphère rituelle, mais aussi dans les croyances et le style de vie" ²⁶⁴.

[261]

Cependant l'identité des processus n'est pas celle des valeurs. En principe il ne s'agit pas seulement de promotion sociale mais bien de la réorientation de *valeurs* dans un sens qui conduit à déprécier progressivement celles que la tradition locale a léguées pour adopter de façon plus ou moins complète celles que véhicule la "grande tradition" hindoue, et exclusivement celle-ci. Mais, non content de se mouvoir en direction d'un hindouisme d'inspiration sanscrite, on adopte simultanément les critères de promotion en usage dans la société d'accueil, ou ceux que la modernité y a récemment introduit. Cela souligne d'ailleurs une ambiguïté dans l'emploi du concept de sanscritisation ²⁶⁵. Hors de son contexte, on risque de le réduire à celui d'occidentalisation, voire de modernisation.

Mais les choses n'en restent pas là. La christianisation qui a rempli dans un premier temps la *fonction* de la sanscritisation peut conduire peu à peu à une fissure avec l'hindouisme dans la mesure où, le temps passant, les valeurs chrétiennes sont

²⁶⁴ R.L.M. Lee et R. Rajoo, 1987, p. 390-91.

²⁶⁵ Pour une discussion de ce sujet voir Carroll, 1977.

acceptées et font surgir la contradiction qui n'apparaissait pas au début. Et cette contradiction doit à son tour être résolue.

Elle peut l'être, et c'est que l'on a vu au niveau populaire, y compris dans les propos de *pusari*, par la négation de toute contradiction : au stade initial d'une adhésion plus sociale que religieuse, l'hindouisme enveloppe le christianisme.

Elle peut l'être, rarement, par l'abandon absolu des références indiennes et une option nette en faveur d'une identité créole, voire uniquement française et le choix sans ambiguïté du catholicisme, certains Indiens devenant même prêtres catholiques.

Une autre solution s'ébauche sous nos yeux, en vue de concilier l'affirmation d'une identité indienne avec le catholicisme, tout en refoulant l'hindouisme, sous quelque forme qu'il se présente. L'Église catholique réunionnaise fait de sérieux efforts en ce sens, sur la voie que certains prêtres catholiques mauriciens suivent depuis quelques années. On part du thème : "Votre identité a sa source en Inde, mais pour être indienne, elle n'a pas nécessairement à être hindoue. Il y a des chrétiens en Inde, et ils sont totalement Indiens. Suivez leur exemple." On a fait venir pour cela des prêtres indiens catholiques, jésuites notamment, et on a introduit une dimension indienne dans certaines messes ²⁶⁶. Par cette opération l'Église catholique entend dissocier hindouisme et indianité. Cela lui permet d'ajuster le fait d'être catholique à la valorisation actuelle de ce qui est indien. On vise par là à empêcher que cette valorisation n'entraîne dans son sillage le fait religieux pour la cantonner à la culture et à ses manifestations extérieures. Il faut en effet pour l'Église que l'adhésion à sa proposition religieuse ne soit plus ce qu'elle a été autrefois : le vecteur d'une [262] autre symbolique, celle de la dévalorisation des faits indiens, celle de l'admission dans la société des maîtres... Bien plus, l'Église réintroduit l'indianité comme valeur positive dans une culture chrétienne. Dans le numéro 153 de la revue "*Église à la Réunion*", paru en octobre 1992, une place importante est faite à la visite de l'archevêque tamoul de Madras, un jésuite, Mgr Casimir Gnanadickam "ce tamoul d'un pays qui connaissait l'évangile grâce à St Thomas l'apôtre, quand la Gaule était encore païenne", écrit la revue. Ce voyage était organisé par le Service diocésain de recherche et d'Action en Milieu Malabar (SEDIRAMM). "Je suis 100% Tamoul,

²⁶⁶ C. Barat (1989, pp 387-393 reproduit sous le titre "un seul Dieu, plusieurs adorations" (phrase que m'ont souvent dite bien des prêtres indiens), une intéressante série d'extraits d'entretiens qui illustre bien ce qui est analysé ici.

100% catholique et même Archevêque" a déclaré le visiteur au journal qui conclut "Désormais plus d'ambiguïté. La culture Tamoule n'est la propriété d'aucune religion." Cet épisode illustre bien un mouvement de fond que l'Église catholique tente de provoquer et qui n'est pas sans évoquer de plus anciennes relations des Jésuites avec les cultures du sud de l'Inde...

Mais de plus en plus se précise une autre option : aux yeux d'un nombre croissant d'Hindous ayant une culture générale élevée, la christianisation a été une fausse route. Vécue initialement comme compatible avec l'hindouisme, elle semble désormais boucher le chemin aux valeurs que prônent les brahmanes venus depuis quelques années dans l'île et qui sont bien plus intransigeants que les *pusari*. Car, lorsque les Indiens sont sortis, de toute façon, de l'univers opprimant où ils avaient été enfermés, la place est libre pour l'expression d'un hindouisme devenu exclusif et qui n'a plus à se masquer.

C'est sur cet arrière-plan général que se mettent en place les multiples variations actuelles des rapports entre les cultes indiens de la Réunion et le christianisme. On ne saurait les comprendre sans recroiser sans cesse divers champs de la vie sociale : le culturel, le religieux, l'économique, le politique, et cela donne sur chacun un éclairage nouveau.

Pour l'immense majorité des nouveaux immigrants puis, au long des générations, de leurs descendants il a fallu donner un sens à la société dans laquelle ils étaient entrés. Au départ, le groupe indien fût en relation avec des populations qui lui étaient totalement étrangères : les planteurs et les cadres européens de la fonction publique, les autres travailleurs agricoles, dont les ancêtres venaient d'Afrique ou de Madagascar, et les petits paysans d'origine majoritairement européenne, voire d'autres Indiens, installés depuis longtemps, venus comme esclaves, métissés et créolisés.

"Penser" cette société ne pouvait se faire selon les cadres de perception dont celle-ci disposait mais selon ceux des Indiens eux-mêmes ; il leur fallait interpréter le rôle de la puissance publique, de la langue et de la religion dominantes, en trouvant le moyen de résoudre les contradictions introduites dans leur système par son immersion dans un autre. Le champ du religieux permet de bien saisir les dynamiques sociale et culturelle qui se mirent en place et qui sont toujours à l'oeuvre. La religion

fut le relais des adaptations qui se produisirent dans d'autres champs sociaux. Passage obligé, elle donne aux fidèles de [263] l'hindouisme une clé de lecture de la société et cette lecture induit beaucoup de leurs comportements.

Toutefois, par un mouvement double et symétrique, si la clé indienne donne accès à un "mode d'emploi" de la société globale, cette société à son tour insère certains de ses propres codes au sein de la lecture indienne. Échange subtil, perpétuellement sujet à des remises en cause imprévisibles, rythmées par les courants nouveaux de l'histoire : changement de statut politique, contacts accrus avec la France, la Grande-Bretagne ou l'Inde, restructuration ou disparition de la société de plantation. Chaque changement social donne une nouvelle inflexion aux fonctions du religieux hindou et lui-même utilise à son tour ces éléments nouveaux selon sa propre logique.

Même si l'Inde des villages tamouls se situe à l'un des pôles du monde indien, très loin de l'hindouisme classique, l'Inde du Sud et ses grands temples urbains comptent parmi les hauts lieux de l'hindouisme en général, et c'est bien évidemment vers cet hindouisme là, qui n'est pas un héritage mais un projet, que semblent désormais se tourner ceux pour qui la christianisation avait été une façon de céder des apparences pour conserver leur essence.

Dynamique sociale et évolutions religieuses

[Retour à la table des matières](#)

En procédant ainsi, les descendants des Tamouls suivent certainement les voies que leur inspire le "génie" indien. Mais ne sont-ils pas engagés quoi qu'ils puissent souhaiter, dans un mouvement plus général, celui de civilisations qui se rencontrent, s'affrontent, puis s'entrecroisent ?

Aucune analyse interne ne saurait alors suffire. Le rapport au religieux s'inscrit dans une dynamique sociale, surtout dans la migration, et encore plus lorsque celle-ci installe les migrants en position inférieure dans une société étrangère. L'échelle des hommes et l'échelle des Dieux plongent dans un monde nouveau et leurs rapports sont directement conditionnés par la nouvelle société : le relâchement des castes, la fra-

gilisation des structures familiales et l'imprécision fréquente des filiations, la disparition du cadre contraignant de la communauté locale donnent aux individus une mobilité accrue au long de l'échelle des hommes. De ce fait, les Dieux sont amenés eux aussi à se déplacer sur la leur, à mesure que changent les positions sociales de ceux qui leur sont voués.

N'oublions pas qu'en terre d'immigration, les Indiens sont initialement une minorité allogène ; ils ne participent pas comme acteurs à l'image que la société se fait d'elle-même, et le discours indien ne compte pas. Cela lui donne certes la possibilité de se développer en toute autonomie, selon sa logique propre, mais le cantonne à la sphère privée et à quelques rapports intra-communautaires. Par contre les Indiens doivent adopter dans leur communication avec la société globale le discours de celle-ci, discours qui, tout en les niant, les place en quelque sorte à l'abri. En effet, dans le monde des plantations [264] sucrières, en tant que prolétaires ruraux, ils occupent une place spécifique, au bas d'une société qui ne connaît ni n'accepte leur culture ou leur religion et ne leur donne pas la parole. Tout au plus sont-ils des païens à convertir et des travailleurs à diriger. Cette situation n'est sans doute pas étrangère à la remarquable permanence de la plupart des activités religieuses, ainsi tenues à l'écart de l'érosion par la société globale.

Quand la société a changé, tout s'est ébranlé, et les cultes se sont trouvés pris dans la tourmente ; il leur fallait répondre aux situations nouvelles sous peine de se folkloriser ou de disparaître. La "prise de parole" des Indiens les place alors devant un choix. Ou bien ils s'accommodent des pressions de la société globale et adoptent diverses conduites destinées à estomper leur spécificité ; ou bien ils placent au devant de la scène leurs pratiques, leurs cultes, voire, de plus en plus, leur culture. Les éléments ainsi arborés comme emblèmes d'indianité mêlent le religieux et le profane. En prenant valeur de message, ils entrent dans le jeu social, et cela les fait désormais dépendre en partie de lui.

Les cultes vont alors, comme leurs fidèles, s'orienter dans deux directions opposées, selon les aléas de l'organisation de la société et de la place que les individus y trouvent. On pourrait schématiquement définir ces deux directions comme conduisant l'une à la créolisation, l'autre à la sanscritisation. Cela n'implique nullement que ces voies soient, maintenant ou plus tard, suivies jusqu'à leur terme. Il s'agit de tendances, d'orientations, mais elles peuvent démembrer l'hindouisme jusque là en

place. Tendances fortes, qui existent dans toutes les îles, où elles se manifestent à des degrés divers.

Des divinités de village à une religion du monde créole

Ainsi que Roger Bastide l'avait observé à propos de l'évolution des religions africaines du Brésil, aucune étude de l'interpénétration de civilisations ne peut se limiter à une approche univoque : "Les lois, si lois il y a, qui règlent le jeu des interpénétrations, n'opèrent pas dans le vide : elles opèrent dans des situations globales qui en déterminent et la forme et le contenu" ²⁶⁷. De plus, ces situations sont instables, étant elles-mêmes en devenir historique.

La présence des Indiens dans la société de plantation souligne la lucidité de ces propos car leur arrivée a bousculé le schéma si souvent relevé de la confrontation Noirs/Blancs sur les terres d'Amérique et des Antilles, tête à tête où la tension entre deux pôles fortement contrastés ("maîtres blancs", "esclaves noirs") a le principal rôle structurant. Les rapports économiques et politiques, comme les relations interethniques, s'enracinent dans cette structure fondatrice. Entre ses deux extrêmes initiaux, le temps va introduire, au gré des métissages, des nuances ethniques et laisser s'édifier une stratification sociale moins simple. Mais cela se fait d'une façon linéaire, au long de l'axe qui [265] relie les pôles ethniques, quitte à ce que ceux-ci perdent leur prépondérance sur ce qui émerge entre eux. Les groupes intermédiaires demeurent sous l'emprise des modèles émanés des "maîtres blancs" et cette emprise n'est pas neutre : les plus défavorisés tentent d'échapper à leur statut en valorisant (malgré quelques changements récents en ce domaine, et qui relèvent plus du discours que de la pratique) les attributs culturels, techniques, économiques et ethniques de la strate supérieure : phénotype européen, culture de la modernité, christianisme.

L'acculturation est alors et avant tout une stratégie sociale, elle "apparaît dans cette perspective sous son vrai jour qui est d'être une lutte pour le statut social. La civilisation des Blancs a été désirée comme technique de la mobilité sociale" ²⁶⁸.

²⁶⁷ Bastide, 1960, p. 215.

²⁶⁸ Bastide, 1960, p. 94.

La présence indienne brouille ce schéma. Les Indiens, malgré les contraintes de leur statut, n'occupent pas une place analogue à celle des Noirs. Engagés et non esclaves, issus d'une ancienne société complexe, riche en villes, en monuments et en textes écrits, fiers de leur religion, ils n'entrèrent pas dans l'idéologie du rapport maître/esclave, et ne se perçurent pas comme solidaires de tout le pôle inférieur de la société. S'ils reconnaissaient le pouvoir des maîtres, ils n'entendaient pas entrer dans le groupe que ceux-ci dominaient déjà ; ils se situaient à côté, dans une autre relation bipolaire avec les maîtres. Ils furent également mal acceptés par ceux qui les avaient précédés sur les plantations et qui avaient connu l'esclavage. "Alliés objectifs des planteurs, ils apparaissaient comme leur troupe de choc dans une lutte où les anciens esclaves commençaient à avoir l'avantage. Mais dans ce combat ils étaient eux-mêmes perdants, car ils n'étaient pas des alliés promis à un partage de ce qu'ils édifiaient mais des mercenaires destinés à asseoir le pouvoir de leurs maîtres" ²⁶⁹.

Dans cette position difficile, ils acquièrent, grâce à leur religion et à l'image de pouvoir qu'elle leur donnait, un statut symbolique qui les plaçait, même au regard du groupe dominant, dans une position qui équilibrait quelque peu la logique strictement économique et ethnique de la plantation.

Dans les zones de plantation les descendants des engagés indiens étaient étroitement imbriqués avec les créoles diversement métissés dont les ancêtres Africains, Malgaches et Européens avaient construit la culture et la vie sociale créole. Les rencontres quotidiennes avec ceux-ci amorcèrent un courant croissant d'interpénétration culturelle réciproque. Malgré la pression des familles et un idéal souvent proclamé d'endogamie ethnique, le métissage entre Indiens et membres de cette population créole commença très tôt. Or ce métissage joue un rôle culturel considérable. En effet, il n'est nullement une rupture dans la chaîne de filiation ; il est l'acquisition par un individu d'une double, voire d'une multiple, ascendance. La créolisation n'est pas un mélange amorphe, mais un tissage de généalogies. Les liens avec les divers lignages [266] ancestraux persistent et se conjuguent. Selon les malheurs de la vie et la cause qu'on leur attribue, on se tourne alors vers des explications et vers des pratiques rattachées à ces diverses ascendances, ce qui contribue aux interpénétrations religieuses et culturelles.

²⁶⁹ J. Benoist, 1977, p. 168.

Le voisinage entre Indiens et Créoles est ainsi l'épicentre de la diffusion des traditions populaires indiennes vers une vaste auréole de population diversement métissée ; les grands propriétaires, eux aussi et malgré leurs dénégations, ont été souvent fascinés par les cultes indiens qu'on apprenait à craindre, et parfois à suivre en cachette, mais dont en tout cas on ne déniait pas la capacité d'entrer en relation avec le surnaturel. Nombreux sont les témoignages, souvent très précis, de *pusari* consultés par tel ou tel grand planteur blanc. Les vives impressions de l'enfant créole face aux cérémonies indiennes ont été maintes fois exprimées : souvenirs guadeloupéens de Saint-John Perse, ou évocation réunionnaise des honneurs rendus au maître de la propriété par les Indiens qui y travaillaient : "les colliers de lauriers-roses passés à nos cous, les marques de safran faites à nos fronts ; le Grand prêtre, en psalmodiant, élevait devant mon Père, comme devant une idole, le plateau des offrandes où fumaient, par morceaux, de l'encens et du camphre. Mon père y entassait généreusement billets de banque et pièces blanches. Puis il y avait l'offrande des cocos, l'instant palpitant de la montée sur le sabre, la danse éperdue." ²⁷⁰

La plantation a peu à peu relâché son emprise. Dès la fin du 19^e siècle, et plus encore après 1950, les descendants des engagés se sont trouvés écartelés par les divers courants qui ont parcouru les îles à sucre. Alors que les uns demeuraient au service des grands propriétaires, d'autres s'éloignaient et conquéraient divers secteurs d'activité.

L'acquisition d'une partie de la propriété foncière avait depuis longtemps servi de tremplin à leur ascension, en les affranchissant du contrôle permanent des Blancs. Quelques-uns ont égalé par l'importance de leurs biens, les grands propriétaires sucriers. Beaucoup sont devenus au moins propriétaires de petites exploitations, tout en complétant leurs revenus par le travail de terres obtenues en colonage et par le travail salarié sur les grandes propriétés ou dans les sucreries. Cette lente promotion économique ne s'accompagnait pas nécessairement de changements dans le rapport avec l'univers social et religieux qu'ils avaient partagé sur la plantation, mais l'érosion des traits culturels hérités de l'Inde atteignit, surtout aux Antilles et à un degré moindre mais tout de même important à la Réunion, une ampleur inconnue dans d'autres zones d'immigration indienne.

²⁷⁰ S. Bar-Nil 1975.

Depuis la transformation des îles en département français en 1946, la société s'est largement diversifiée. La politique d'assimilation culturelle qui résulte de la départementalisation n'a pas connu tout de suite son plein effet. Il a fallu d'abord que se réalisent les infrastructures scolaires, le développement des communications, de la radio puis de la télévision, l'entrée en masse des [267] Métropolitains vecteurs de cette assimilation, et le bouleversement de la structure de l'emploi qui a réduit la place du monde rural au profit de zones urbaines plus sensibles au changement.

La structure héritée de la période esclavagiste et de ses suites coloniales en a été bouleversée. Les grands propriétaires, incapables de rationaliser les coûts de production devant la hausse des salaires, ont laissé peu à peu de grandes sociétés se saisir de leurs terres, ou l'État les acquérir dans un espoir de réforme agraire, tandis que les usines se concentraient inéluctablement. Le tissu social des zones de plantation s'est littéralement dissous. L'emploi rural diminuant, les descendants d'engagés se sont tournés, comme leurs voisins créoles, vers les chantiers de travaux publics qui se multipliaient. Beaucoup, abandonnant définitivement la terre, se sont rassemblés dans la périphérie des villes, ou bien ont adopté dans la campagne, faute de terres, un mode de vie de prolétaires ruraux souvent en chômage. Un sous-prolétariat périurbain, encore lié aux campagnes, s'est aussi étendu, constituant un nouveau milieu social où la religion indienne s'est trouvée confrontée à des conditions inédites, rencontrant un catholicisme populaire et des sectes dont le nombre s'accroissait. En même temps les cultes populaires indiens ont diffusé vers des couches populaires non-indiennes de la société créole. Échange riche de sens : si les Indiens adhèrent à une créolisation qui les transforme, ils sont aussi à la source d'une influence qui s'exerce à partir d'eux sur une grande partie de la population des îles.

Tout se passe comme si les cultes populaires, longtemps cultes indiens avant tout, devenaient pour les défavorisés, et ils sont la majorité, des supports à la fois de la conjuration du malheur et de la solidarité interethnique. Ils prennent le visage d'une religion populaire qui, quittant son identité exclusivement indienne, devient proprement réunionnaise ou antillaise.

La dynamique en jeu est donc complexe et elle est sensible aux divers courants qui parcourent la société de chaque île. L'intégration des non-indiens est une nécessité, mais, trop poussée elle retirerait aux Indiens leur outil essentiel de pouvoir symbolique. Par contre, une exclusion totale rendrait cet outil inopérant. Le démarquage entre divers niveaux de participation maintient alors un équilibre entre ces

deux tendances et il se traduit nécessairement par une hiérarchie des participants en grande partie liée à leur origine.

Les transformations peuvent aller plus loin et toucher la nature même des cultes. On assiste à la multiplication de lieux cultuels médico-magiques qui se situent eux-mêmes aux marges des temples de plantation. Les activités se déroulent autour d'un «devineur», souvent un créole métissé d'indien. Au début de sa carrière, sa réputation de puissance est d'autant plus grande qu'il vient d'une zone sociale plus marginale. En quelque sorte, il fait partie de ceux qui ont une intimité efficace avec les forces du mal, qui sont du même sang que le mal. A cause de cela, la hiérarchie des pouvoirs maléfiques et des pouvoirs contre les maléfiques est à l'inverse de celle de la société : contre le mal, ce sont les réprouvés qui sont les plus puissants, car le mal est leur territoire. [268] De ce fait les frontières ethniques, ouvertes entre les hommes, le sont aussi au passage des Dieux. Celui qui le peut, qui l'ose, ou que cautionnent ses ancêtres, se tourne vers les esprits de diverses origines, pour profiter de leur force et combattre ceux d'entre eux qui sont devenus mauvais.

On voit alors se fondre au sein d'une structure, qui emprunte l'essentiel (bâtiements, rituels, objets sacrés) à l'hindouisme populaire, les courants humains venus peupler la Réunion. Tel Blanc ou tel Malgache opère longtemps comme devineur, à travers le recours à des saints catholiques ou à des esprits malgaches. Viennent à lui des consultants de toutes origines, attirés justement par sa puissance, sa familiarité avec telle ou telle zone d'ombre. Sa pratique touche diverses demandes de secours (travail, argent, maladie, coeur, mauvais sort, politique). Sensible lui aussi à ce qu'il a pu voir dans les temples indiens, il accueille les sollicitations de ceux qui s'approchent de lui et qui sont possédés par un "esprit indien". Pour leur répondre, il édifie à proximité du lieu principal de son "travail" des autels pour Kartéli, Mini, Mariamin, qui lui servent à combattre ces "esprits indiens" et qui complètent sa batterie divine. Il construira un jour une petite "chapelle" où l'on viendra faire des promesses en cas de maladie, et ces promesses l'amèneront à organiser une fête de Kali pour que l'on puisse venir faire les sacrifices promis. Cette chapelle évoque les temples de plantation -et beaucoup s'y trompent- mais certaines figures sont en général absentes (celles qui sont liées à la marche dans le feu, ou Mariamin). D'autres (Kartéli, Mini) occupent une place plus importante ainsi que des représentations non-indiennes, en tête desquelles figure St-Expédit.

Un *pusari* qui gère un temple de plantation verra son itinéraire converger avec le précédent. Sollicité par des créoles, et si la lutte contre les esprits indiens ne marche pas bien, il se procure une statue de St Expédit, toujours personnifié par un guerrier romain vêtu d'une toge rouge, à laquelle il construit une niche, à proximité du lieu où il reçoit, de façon à invoquer son aide et à répondre à ces demandes. Il introduit des termes chrétiens dans son vocabulaire et dans ses prières, tout en se référant à des esprits malgaches et à l'ensemble des relations aux morts et aux "bébêtes" qui hantent ses visiteurs. Les contacts ne sont pas inexistantes entre ces divers types de "devineurs", mais ils sont souvent marqués d'un antagonisme farouche où les moins orthodoxes s'affirment les plus «forts», tandis que les *pusari* traditionnels traitent les autres de charlatans.

Mais chacun rassemble des fidèles qui suivent au long des mois et des années les activités qu'il coordonne. Les réunions qui suivent les *services* auxquels on assiste pour tenir la promesse qu'il a conseillée de faire à telle divinité apparaissent comme le rassemblement des laissés pour compte des changements sociaux, qui recherchent une réponse aux tensions sociales très dures dont ils subissent quotidiennement le fardeau. Durant les longues cérémonies, entrecoupées de temps morts, on s'entretient avec ses voisins, que l'on retrouvera une prochaine fois, et un groupe informel d'écoute se développe ainsi. Dans la mouvance des cultes indiens des plantations et des apports [269] chrétien et malgache, s'élaborent de nouvelles formes de cultes où les héritages se combinent à des influences plus récentes. Tout cela évoque ce qui se passe dans les cultes afro-américains des Antilles et du Brésil, mais ici l'héritage indien joue le rôle de substrat qu'a là-bas l'héritage africain.

Cette gestion symbolique de l'interethnique est sans doute l'un des domaines où les cultes interviennent le plus directement dans les aspects les moins explicites de la vie sociale, et contribuent à édifier, par delà les différences, un patrimoine commun.

Le retour de l'Inde et les nouveaux notables.

La départementalisation a également été l'origine d'un intense circuit de mobilité sociale et de la création des classes moyennes qui faisaient jusque là défaut. L'influence de la métropole a joué dans le sens d'un effacement progressif des stigmates négatifs attachés aux origines ethniques : si, à la Réunion être Blanc

n'avait jamais indiqué à coup sûr, comme aux Antilles, qu'on était membre de l'oligarchie dominante, être Indien avait partout signifié que l'on était un travailleur en bas de l'échelle sociale. Les choses changèrent vite ²⁷¹. Les petits-fils des ouvriers des plantations se retrouvent dans toutes les professions libérales, dans tous les mandats électifs, et ils accumulent biens et prestige. Ce faisant, ils rejoignent les autres groupes formateurs de la société des îles dans une créolité partagée, non plus celle des plus pauvres mais celle des nouvelles élites. Quoique plus tardif le même mouvement s'est déroulé à la Guadeloupe puis à la Martinique.

Si l'effet d'entraînement culturel et économique exercé par l'ampleur des contacts avec la métropole n'a cessé de croître, il a aussi mis en place les conditions d'une nouvelle affirmation de l'identité locale ²⁷². L'apport culturel sud-indien, tamoul essentiellement, va changer de sens, de contenu et de fonction. Sa place ne peut demeurer ce qu'elle était dans l'univers restreint des camps et sur les terres des planteurs. La généralisation de l'instruction, l'ouverture à des voyages vers l'Inde font porter un nouveau regard sur l'hindouisme et sur son cadre culturel. L'identification des cultes les plus traditionnels aux couches sociales les plus défavorisées entraîne par contre leur rejet tandis que l'attrait pour l'Inde, source de culture et d'identité, s'accroît : une part de la génération montante rejette l'Inde de ses pères pour aller à la recherche de ce qu'elle pense être l'Inde de ses ancêtres.

Ce courant en a rejoint un autre. Au cours des années 1960, les réactions politiques et culturelles au choc de la départementalisation avaient commencé à se préciser. Ce n'est cependant qu'au cours des années 1970 que l'on a assisté [272] à une série de réponses à ce choc, aux Antilles d'abord, à la Réunion ensuite : l'abondance de la production littéraire locale, l'intérêt croissant pour la langue créole, la montée des courants autonomistes en témoignent. Les nouvelles modalités de l'assimilation culturelle posaient un problème d'identité des plus aigus. Le changement de cadre de vie et de style d'existence s'accompagnait pour ceux qui étaient en ascension sociale de l'adoption de nouvelles valeurs et de l'insertion dans un nouveau milieu. L'arrivée

²⁷¹ H. Gerbeau, 1992 retrace avec précision l'ascension sociale des Indiens dans la société réunionnaise.

²⁷² Pour une étude de ces changements à la Réunion au cours de la période cruciale 1960-1980 voir Benoist (1983 et 1993).

massive des Français de la Métropole qui véhiculaient ces valeurs était un rouleau compresseur sur la réalité antérieure

Dans le domaine indien, que, surtout aux Antilles, la société locale occultait encore, le regard neuf des Métropolitains, fait de curiosité et d'une certaine admiration en raison de l'aura de l'Inde, contribua à réhabiliter les cultes indiens aux yeux de beaucoup de Créoles, et même de bien des Indiens. Premiers mariages tamouls à la Réunion, premières manifestations culturelles publiques, suivis de la restauration des temps forts du calendrier. De plus en plus, le jour de l'an tamoul est célébré, officialisé, quitte à ce qu'il le soit d'une façon toute réunionnaise. Au moment où les plus grands temples voient leur caractère sacré réaffirmé avec vigueur par les prêtres venus de l'Inde, ils sont le siège de fêtes solennelles, qui font l'objet d'une large diffusion. Les tombes indiennes sont mises en évidence dans les cimetières ; la revendication au droit à l'incinération aboutit, bien que dans des conditions qui se prêtent mal aux exigences rituelles.

L'attitude de la société locale face à la religion indienne a changé. Les journaux jusque là fermés à toute information sur ses cultes se sont ouverts, les moyens audio-visuels également. Ce changement conjugait des motivations différentes : chez les Indiens, la fierté d'un patrimoine culturel ; chez les Créoles, le sentiment d'une unité réunionnaise malgré le refus parfois obsessionnel de ce qui est "malbar" ; chez les Métropolitains, l'attrait de l'exotisme et la mode de l'Inde. Aux Antilles tout a été plus lent et plus discret, mais la direction suivie est la même.

Patrimoine collectif auquel la solidité des liens familiaux astreint chacun à s'associer, les cultes indiens qui se pratiquaient sur les plantations semblaient pourtant incompatibles, dans leur expression comme dans leur symbolique, avec les valeurs acceptables par la société globale. A la place où leurs fonctions pouvaient situer ces nouvelles élites, au sein des milieux qu'elles fréquentaient, les cultes avec sacrifices animaux apparaissaient comme quelque peu stigmatisants, ce qui mettait les croyants en porte-à-faux avec leur parenté, vivante ou décédée. La génération précédente, du moins quant aux rares individus qui en avaient eu l'occasion, avait résolu la contradiction en cantonnant ces cultes à une pratique très privée, ce qui permettait de les maintenir tout en montrant ouvertement le visage de l'assimilation. Voie que celle-ci, devenue galopante et officielle, rend désormais difficile, en ne laissant qu'une autre

issue : l'affirmation réactionnelle d'une identité, appuyée sur un patrimoine indien. Mais sur quel patrimoine ?

[271]

Il y a sans doute là une des raisons principales de l'instauration dans les îles-départements français d'outre-mer d'un autre hindouisme bien plus proche de la "grande tradition". Lui seul peut concilier le besoin d'identité face à la culture assimilationniste et l'insertion sociale des nouvelles élites. Aux Antilles, il s'agit d'une introduction ex nihilo ; à la Réunion il s'agit plutôt d'un déplacement d'équilibre au sein de ce qui existait déjà.

Authentiquement tamoules mais acceptables par leur niveau symbolique et leur rituel, les fêtes de Mourouga prennent à la Réunion une ampleur croissante ; elles permettent de pratiquer des mortifications physiques qui remplacent celles de la marche dans le feu sans entraîner de déconsidération de la part des missionnaires de l'hindouisme rénové. A l'image de ce qui se fait depuis longtemps en Inde, et que l'isolement de la Réunion n'avait pas permis jusqu'alors, la pression contre les cultes populaires va jusqu'à leur dénier une authenticité hindoue, voire indienne, en insistant sur leur collusion avec des pratiques malgaches. On lutte directement contre la plupart des *pusari* en les rejetant au rang de devineurs.

La création de diverses associations culturelles tamoules puis, regroupant une grande partie d'entre elles, la naissance en 1972 de la Fédération culturelle tamoule, marqua un important virage. Simultanément les temples urbains recevaient des dons qui permettaient des travaux d'aménagement de plus en plus considérables ; surtout depuis le milieu des années 80, l'effort architectural et décoratif a été remarquable, tandis que les associations de temple prenaient en charge un clergé permanent, mauricien et indien. Le but de la Fédération et des diverses associations est à la fois de sauver la culture tamoule et de perfectionner la religion ; il s'agit notamment de redresser les erreurs que, au jugement de ses membres, commettent bien des *pusari*, mais cela n'implique pas pour la plupart l'abandon complet des pratiques ancestrales. Il s'agissait au départ surtout de combattre l'effacement insidieux de l'hindouisme par l'assimilation. L'éditorial du premier numéro de la revue de la Fédération culturelle tamoule de la Réunion, *Sakthi*, disait clairement ces objectifs : "Les mots "sorcellerie, Païens, Idoles, Barbares", etc... furent attachés à chacune de ces manifestations religio-culturelles "primitives" et devinrent pour un bon nombre

d'individus les "péchés mortels" qui conduisent directement aux enfers. Certaines coutumes disparurent alors, d'autres se transmirent oralement et dans la plus grande discrétion, perdant au fil des générations leur signification et n'étant perpétuées par la suite que de façon mécanique. Doit-on demeurer indifférent devant une telle "entreprise" entretenue encore de nos jours, qui, certes comparée à ce qui s'est produit dans d'autres pays semblerait à priori "douce", mais qui n'en demeure pas moins violente dans son essence» (...). A cette critique succède un projet : "Doit-on pour s'initier à la belle culture française rejeter totalement celle de nos pères ? Ne peut-on les épouser toutes les deux ?"

L'effort principal, avec l'aide de Mauriciens, d'Indiens et de quelques Pondichériens a porté sur la culture tamoule : cours de langue, de musique [272] (avec la formation de groupes qui participent aux cérémonies des grands temples), théâtre (essentiellement le Ramayana), danse (danses populaires tamoules et barathanatyam). Aux Antilles le développement des temples a été moins spectaculaire, à l'exception d'un temple à la Guadeloupe, mais les efforts de rapprochement avec l'Inde se sont multipliés (semaines de l'Inde, expositions, conférences etc...). Là aussi les voyages en Inde, et les échanges, notamment avec la Réunion et avec d'autres îles antillaises à fort peuplement indien ont contribué au retour de l'Inde.

Les cultes sont l'objet d'une pression systématique en vue d'abandonner les sacrifices animaux et de se tourner vers l'hindouisme des livres sacrés et des castes supérieures. A cet égard, Mariamin est la seule à trouver grâce ; elle reçoit l'équivalent de la caution brahmanique dont elle jouit en Inde du Sud, mais on exige à son sujet la disparition de tout culte sanglant, ce qui est désormais à peu près généralisé. Il est remarquable que les voies suivies par ces changements ressemblent fort à celles qui sont empruntés en Inde dans des conditions analogues. Le combat contre les sacrifices sanglants a commencé en Inde depuis longtemps, et il s'est beaucoup amplifié depuis l'indépendance jusqu'à leur interdiction au Tamil-Nadu. En 1935 déjà, O'Malley notait : "On doit porter au crédit des brahmanes de l'Inde du Sud que leur influence a contribué à raffiner cette religion du sang. Par endroit, les offrandes de noix de coco, de fleurs et de fruits ont remplacé les sacrifices d'animaux ; des guirlandes de fleur ont pris la place des colliers répugnants formés avec les entrailles des victimes" ²⁷³. C'est au même choix que poussent aujourd'hui, sous l'im-

²⁷³ O'Malley, 1935, p. 146.

pulsion des Mauriciens et des Brahmanes venus de l'Inde, les mouvements réunionnais qui sans prôner l'abandon des cultes populaires veulent leur enlever leur aspect sanglant.

Mais la tendance au changement va plus loin. L'incitation à suivre plus étroitement le calendrier religieux et même civil indien, l'introduction de cérémonies jusque là ignorées, la valorisation du port du *sari* et du *dhoti* ne répondent pas qu'à une pression religieuse. Ils accompagnent l'effort de mise au jour d'une indianité masquée par la situation ancienne de mépris. Malgré diverses tensions et factions ce sont souvent les mêmes individus qui animent aussi bien les associations culturelles que les grands temples, encore que les notables fassent plutôt partie du comité des temples alors que les jeunes en ascension sociale se tournent vers les associations culturelles. Le clergé mauricien ou indien est alors, dans l'exercice de ses fonctions mais aussi par son effort conscient dans la vie quotidienne un outil non négligeable de "tamilisation" ; la conjonction de la revendication culturelle et de la foi religieuse donnent au mouvement une force réelle.

[273]

Nouvelles contradictions : entre renouveau et dépossession.

Après diverses humiliations, analogues à celles que la société locale avait depuis longtemps coutume de faire subir aux Hindous, les autorités départementales de la Réunion ont prêté une oreille plus favorable aux initiatives religieuses et culturelles des notables. Des représentants des pouvoirs publics participent à diverses manifestations (consécrations des temples, spectacles culturels etc...). C'est en 1976 que le préfet de la Réunion annonçait au Président de la Fédération des temples tamouls une mesure importante : l'acceptation de l'entrée à la Réunion de prêtres indiens pour de longs séjours "à condition qu'ils aient réellement qualité de Swamis et non point celle de simples desservants", au nombre de six (un par temple important). En l'absence de professeurs compétents à la Réunion, à titre provisoire et pour une moindre durée, seront acceptés des professeurs de musique et de danse. Depuis, ces facilités ont été accrues, bien que le séjour des prêtres venus de l'Inde et de Maurice soit entravé par les lois sur l'immigration. Ces activités ont entraîné un regain d'intérêt, chez les jeunes Indiens et aussi chez d'autres Réunionnais, pour l'Inde et sa religion. Les voyages se sont multipliés vers l'Inde du Sud, remplaçant les séjours

à Maurice pour ceux qui voulaient acquérir une meilleure formation. La Maison de l'Inde, création réunionnaise, à la fois religieuse et culturelle connaît un remarquable essor.

Mais une nouvelle ambiguïté surgit, quant à la nature de l'hindouisme ainsi retrouvé. Comme face à la danse ou à la musique, rien, ou presque, de cette nouvelle culture hindoue ne ressemble aux cultes traditionnels des campagnes. Seules quelques cérémonies (la fête de Mourouga surtout) servent d'articulation entre les deux niveaux d'un hindouisme qui présente un double visage : celui d'une tradition qu'on rejette car on la juge erronée et de peu de valeur, et celui d'une culture et d'un culte où ceux qui y viennent font figure de nouveaux convertis tant ils y trouvent peu ce qu'ils avaient connus jusque là. On en arrive au paradoxe d'une nouvelle aliénation, ou au moins de sa menace : on rejette ce qu'on possède, et on valorise ce que Mauriciens et Indiens apportent.

Beaucoup de ce qu'écrit J.L. Alber sur le fait tamoul à Maurice est transposable à la Réunion et aux Antilles avec peu de modifications "les élites actives dans le processus de renaissance (tamoule) appartiennent principalement aux milieux les plus imprégnés d'éducation littéraire à la fois européenne et hindoue (...) les missionnaires représentent la deuxième catégorie de médiateurs qui ont revivifié le prestige du lien intellectuel avec la terre d'émigration (...) ils sont parmi les principaux agents visant à l'introduction du végétarisme et à la généralisation de la sanskritisation des pratiques religieuses" ²⁷⁴ A ces actions externes s'ajoute la poussée de ceux qui veulent promouvoir l'identité tamoule, par la langue, l'art et la religion. Ils puisent directement dans [274] l'Inde tamoule leur inspiration et veulent revitaliser la tradition locale avec cette aide.

Or chacun, selon sa position, se trouve un jour confronté avec les divinités de village et avec les cultes où se font des sacrifices animaux, profondément ancrés dans le tissu social local et qui ont pour eux la légitimité ancestrale. Il est difficile de les évacuer, bien que certains tentent de montrer que les Dieux ne peuvent être carnivores, et qu'il s'agit d'une erreur des hommes. Ce qui ne convainc guère les fidèles... J.L.Alber note les propos d'un de ses informateurs, qui font écho à bien d'autres entendus à la Réunion et à Maurice : "Pour cette sorte de dieux, tu dois faire des sacrifices, tu dois donner une vie et si tu arrêtes, tu ne peux pas savoir ce qui risque

²⁷⁴ J.L. Alber , 1993, p. 102.

d'arriver" ²⁷⁵. La lente marche des Dieux carnivores vers le végétarisme n'est pas impossible, et les cultes en montrent de nos jours les premiers effets. Mais il est à prévoir que la réforme ne saura pas plus qu'en Inde, où rappelons-le les sacrifices animaux sont interdits, faire disparaître l'expression d'une foi en l'existence de divers niveaux du divin, qui ont des forces différentes et des exigences elles aussi différentes. Et les divinités qui peuvent le mieux provoquer ou empêcher le malheur sont les plus obscures, celles qui parce qu'elles exigent du sang en reçoivent une puissance que les autres. Or, ainsi que le demande justement J.L. Alber "Peut-on ré-éduquer les Dieux ?" Abandonner les sacrifices animaux et les remplacer par des offrandes végétales ne risque-t-il pas d'être mal compris par eux ? L'étude d'un temple dédié à une déesse, dans une région de l'Inde bien éloignée du Tamil Nadu, l'Orissa, en fait douter : "En 1979, le bureau exécutif du temple de Chanti rapporta un accroissement sensible du nombre d'animaux sacrifiés. Selon cette source, on relevait que plus d'un millier de cabris et des centaines de poulets avaient été sacrifiés en 1978, ce qui représentait une augmentation de 100% depuis 1972. Cet accroissement est digne d'être souligné car il implique que la modernisation n'a pas nécessairement pour conséquence l'évanouissement de traditions anciennes. En fait il arrive que les sacrifices prennent une forme plus élaborée en milieu urbain. Peut-être les groupes urbanisés souffrent-ils de plus d'anxiété et de frustration que leurs homologues ruraux ?" ²⁷⁶.

Perdre les sacrifices sous l'effet de classes dirigeantes porteuses d'une réforme est une nouvelle dépossession à laquelle s'opposent alors ceux qui veulent défendre les cultes anciens face à cette "tamilisation" systématique. Il ne faudrait pas croire que cette opposition ne vienne que de vieux *pusari* nostalgiques ou de membres des couches populaires les plus traditionnelles. Des jeunes, souvent sortis de l'université, y participent, conscients du fait que certains rejets sont en fait une rupture avec leur héritage. Plus d'une fois ils m'ont sollicité de témoigner sur les "vieux *grand mounes*" maintenant disparus et que j'ai bien connus, en particulier sur la pensée de Manicon et sur celle de [275] Canou. On ne peut affirmer que le mouvement de la "malbarité" qu'ils esquissent en réaction contre l'indianisation aura un effet décisif. Il témoigne en tous cas du fait que, sous le triomphe apparent d'une Inde envahissante, un autre hindouisme réunionnais cherche sa voie. Ces réactions ne sont

²⁷⁵ J.L. Alber, 1993, p. 110.

²⁷⁶ J.J. Preston, 1980, p. 68.

pas sans analogie avec l'attitude ambivalente, voire la franche hostilité, de certains Indo-Mauriciens lorsque la présence culturelle de l'Inde devient si visible qu'elle paraît assimilationniste.

La contradiction se développe aussi à un autre niveau, plus fondamental : celui des cultes liés à la filiation. Nous avons vu qu'on ne peut, sous peine de sanctions graves abandonner le *Koledeivon*, dont la présence dans la maison exige des cérémonies et souvent des offrandes sanglantes. Le caractère privé du culte permet divers accommodements, en limitant les cultes sanglants à un cercle familial très étroit. On peut même sauver les apparences en faisant assumer le sacrifice à quelqu'un d'autre, dans un temple de plantation, pour consommer ensuite l'offrande en famille de façon discrète.

Le rattachement à un temple de plantation pose plus de problèmes. Là aussi, on ne peut tout abandonner sans faillir aux devoirs envers les ancêtres, et l'on a vu le sens très fort que revêt pour bien des individus ce rattachement, activateur de liens sociaux fondamentaux. Certains notables n'hésitent pas à participer pleinement aux diverses cérémonies en acceptant éventuellement l'érosion de statut qui pourrait s'y attacher. On les voit côtoyer la population moins favorisée qui les fréquentent, faire des offrandes et offrir des sacrifices et des dons. D'autres adressent clandestinement leurs présents sans venir eux-mêmes, d'autres enfin font pression pour que les cérémonies changent de nature et deviennent végétariennes. Le temple devient végétarien («légume»), et on laisse aux gens de statut inférieur la possibilité de donner dans son voisinage des sacrifices sanglants pour les serviteurs des Dieux, qui sont leurs Dieux à eux ²⁷⁷.

Ces faits ne tiennent pas à quelque double jeu, ou au poids encore lourd d'une tradition condamnée, mais à un principe important, consubstantiel à l'hindouisme le plus classique : la nécessité d'ajuster la nature de la divinité que l'on prie à l'intention que porte la prière : "il est très important de savoir quelle sorte de dieu nous voulons nous rendre favorable et quels sont les moyens d'y arriver. (...). Lorsque le saint prie pour obtenir d'être libéré des entraves de l'existence, le voleur pour réussir dans son entreprise, et le soldat pour arriver à tuer son ennemi, même s'ils

²⁷⁷ Contrairement à ce qu'écrit Ghasarian, cela traduit bien une hiérarchie entre les Dieux eux-mêmes.

adressent leur prière au même nom, l'aspect divin qui peut y donner suite est à un différent niveau d'être, est un dieu différent" ²⁷⁸. Les divers niveaux du panthéon disponibles dans les îles ont une signification et une fonction qui concernent directement l'accomplissement des cultes, et la résistance au tri entre divinités et à l'élimination des [276] cultes traditionnels tient, parallèlement à des facteurs sociaux, à la nécessité de conserver les "ressources" connues, d'autant plus que les divinités les plus "sanglantes" sont celles qui répondent le mieux aux demandes les plus porteuses d'angoisse et d'urgence.

Cela conduit à se demander si le rejet affiché des sacrifices sanglants et des cultes anciens exprime véritablement une démarche religieuse interne à l'hindouisme qui irait dans le sens d'une "sanscritisation". Ne tend-on pas à les estomper parce qu'ils donnent une image dévalorisante des Indiens ? Bien des choix, apparemment porteurs d'authenticité, semblent ainsi surdéterminés par la société englobante. Ghasarian dans son excellent chapitre sur la modernité réunionnaise voit dans nombre de phénomènes récents une "hypercorrection religieuse" (1991, p. 173) car il semble que "la majorité des positionnements "tamouls" prend le prétexte religieux pour affirmer une distinction valorisante dans la société. On trouve l'existence d'une identité de façade, proposée à l'attention d'autrui" (p. 176). Certaines activités "tamoules" deviennent alors une véritable "dénégation du réel" qui est avant tout le succès économique dans l'acquisition de terres, dans la fondation d'une entreprise ou la promotion sociale à travers la scolarisation et l'accès à des postes de la fonction publique. L'attitude religieuse est soumise à une évolution destinée à construire une mobilité symbolique.

Le fait le plus nouveau est qu'après avoir pris autrefois la forme d'une christianisation apparente, cette mobilité tend de plus en plus à suivre des voies hindoues. Elle emprunte un chemin connu en Inde où des sous-castes entières suivent un processus analogue. Contrairement à ce que l'on pourrait croire, le phénomène n'est pas lié à la modernité : «Quand les familles d'une caste, en nombre suffisant, acquièrent les bases d'un pouvoir solide, et lorsque leurs leaders sont suffisamment unis pour s'élever de concert à un statut plus haut, ils s'efforcent de rehausser les coutumes de leur caste. Ils essaient d'abandonner les coutumes déconsidérées et d'emprunter des attitudes plus pures et plus prestigieuses. Ils abandonnent couramment leur

²⁷⁸ A. Danielou, 1960, p. 569.

ancien nom pour en adopter un meilleur» ²⁷⁹. Un observateur avisé de l'Inde du sud ajoute ces remarques qui pourraient mot à mot s'appliquer à la Réunion : "une famille, une branche d'un lignage, s'enrichit suffisamment pour pouvoir consacrer une partie de ses ressources à la rénovation du sanctuaire familial. Un *devapraisnam* révèle alors que la divinité qui y est adorée n'est pas en réalité une forme sanguinaire, mais une forme plus pacifique -quoique tout aussi puissante. Le sanctuaire est donc non seulement embelli et agrandi, mais les sacrifices de coqs sont arrêtés, de même que les offrandes d'alcool, la pratique de la possession oraculaire, le culte de possession aux ancêtres. Souvent, l'ancien officiant non brahmane est remplacé par un brahmane" ²⁸⁰

[277]

Nouveaux visages des hindouismes créoles

Un peu schématiquement, on voit donc se redessiner divers visages de l'hindouisme, selon les ensembles sociaux où il prend place. Ni dans leur contenu, ni dans l'organisation sociale qui les soutient, ces divers visages de l'hindouisme ne sont figés. Selon les termes de Roger Bastide à propos des religions transplantées outre-mer, il s'agit d'une religion «vivante» et non d'une religion «en conserve». Elle poursuit sa vie et sa trajectoire plutôt que de s'efforcer d'être avant tout fidèle à ses origines en se coupant du nouveau contexte. Elle a pu se perpétuer, parce qu'en transigeant, de gré ou de force, avec la société globale, les cultes et même l'identité hindoue ont su abandonner les secteurs que celle-ci tenait pour significatifs : langue, habitus, pouvoirs, relations avec la religion catholique dominante.

Mais ils gardaient des positions sûres, qui y échappaient : les rites familiaux, la représentation du surnaturel et les moyens de communiquer avec lui, l'image des causes et du traitement des maladies, la pureté et l'impureté attachées à certaines conduites, à certains aliments, à certains gestes. En les tolérant, la société créole n'en saisissait ni la signification ni l'importance. Ne sachant ni ne voulant attacher d'intérêt aux Dieux multiples et aux pratiques des Indiens, elle n'a pas essayé de

²⁷⁹ D. Mandelbaum, 1972, p. 442.

²⁸⁰ G. Tarabout, 1997, p 138-139.

décrypter les voies par lesquelles leur emprise s'étendait, leur donnant une revanche symbolique sur leur si difficile intégration. Effectivement, les cultes et le panthéon des villages de l'Inde avaient subi des chocs considérables ; la structure des temples montrait une grande anarchie. Mais, si l'anarchie apparente des Dieux reflète la confusion des hommes, ne cache-t-elle pas aussi un nouvel ordre que nous ne pouvons comprendre qu'en nous tournant non seulement vers les Dieux mais à nouveau vers les hommes ?

Le langage du sacré nous conduit ainsi des anciennes croyances aux nouvelles prières. Il est modelé par une mutation sociale de laquelle il ne se dissocie jamais, dont il fait partie, et dont il est aussi l'un des moteurs. L'apprentissage du tamoul, l'édification de temples végétariens, le voyage en Inde, la recherche des arts de l'Inde ne sont pas avant tout des affirmations d'identité ethnique. Ils le sont évidemment d'une certaine façon, mais ce serait une interprétation superficielle, que de n'y voir que le fondement d'un certain "communalisme". Le sacré indien, dans la mutation actuelle, ne se réfère à l'Inde que de façon opératoire. En profondeur, il est le langage choisi, en continuité avec un héritage ancien, pour signifier une nouvelle position sociale et lui donner l'écho religieux qui lui réponde.

Ces transformations, même lorsqu'elles semblent se marquer par un retour à l'Inde, ne sont qu'une phase d'un voyage qui, s'il ramène en Inde se termine à nouveau à la Réunion ou aux Antilles, avec tout ce qui a pu être rapporté. En se modifiant, en se diversifiant, les cultes de l'Inde implantés dans les îles parviennent à une nouvelle étape de leur trajectoire. Contrairement [278] à ce que craignent ceux qui voient dans l'afflux des apports de l'Inde la menace d'une fracture, les cultes rénovés ne traduisent pas l'appel d'un ailleurs, mais le renforcement d'un ici. En se mettant en harmonie avec la société, ils ne sont pas une menace, mais un enracinement.

Avant de quitter les îles, nous pouvons prendre quelque hauteur, en décelant dans les nouveaux visages de l'hindouisme le reflet des grands mouvements religieux de notre temps. Rattrapées par le couple sécularisation/modernité, les vieilles sociétés de plantation ont vu craquer le carcan des respects qu'elles avaient su imposer à tous leurs membres. Le catholicisme en a été le premier affecté, selon un processus

bien connu ailleurs. L'Église locale a tenté de répondre de deux façons : l'entrée dans la politique, en se solidarisant de la gauche, voire de l'extrême-gauche, ce qui lui a valu de profonds conflits internes ; l'action sociale à travers diverses associations-relais. Chaque option portait en elle une contradiction qui la condamnait : pour rester sur la scène d'où la sécularisation croissante l'évinçait, l'Église s'engageait sur des positions socio-politiques qui affectaient aux yeux des fidèles sa dimension proprement religieuse. Dimension que beaucoup continuaient à attendre ; déçus, ils allèrent ailleurs. Ce n'est que plus tard que l'Église a cherché à restaurer la partie manquante de son message fondamental, en acceptant les influences charismatiques.

Toutefois, le catholicisme garde l'ambiguïté de conjuguer en lui des éléments opposés : bien que la foi chrétienne soit très fortement intégrée au patrimoine local, le lieu de son expression officielle (le clergé, les élites économiques, la métropole) est décalé par rapport à ce patrimoine (la langue créole, la diversité ethnique, le pluralisme des croyances, etc.).

L'hindouisme entre à son tour dans une contradiction dont il a du mal à se dégager. Idéalement, l'hindouisme qui sort de l'ombre des petits temples et du passé des engagés, se porte à la rencontre de l'avenir d'une nouvelle société. Il n'est pas le retour à quelque source dont on serait assoiffé. En cela il est rupture, dont nombreux sont les signes, de la musique aux cultes, et des lieux aux acteurs. Et cette rupture délaisse une partie de ceux que l'hindouisme populaire encadrait jusque là et que le nouveau visage qui se dessine sous l'influence des brahmanes et des élites déconcerte comme l'a fait le catholicisme contemporain. L'hindouisme populaire garde des finalités pragmatiques auxquelles ne s'opposait encore récemment aucune concurrence, mais le déplacement vers un hindouisme nouveau lui enlève une part importante de son pouvoir de recours contre le malheur, surtout contre celui qui est attribué aux zones sombres du surnaturel.

Aussi un même mouvement de distance envers l'Église, et de déception devant certaines évolutions des cultes indiens conduit-il à l'accueil positif de certains nouveaux mouvements religieux, tels que "Salut et guérison" à la Réunion ou les Adventistes à la Martinique. Cherchant une religion plus proche, d'accès plus immédiat, ceux qui rejoignent ces groupes quittent à la fois [279] l'Église catholique où ils avaient leur place et l'hindouisme où ils avaient leurs racines.

En même temps, d'autres, de toutes origines, contribuent dans les quartiers où vivent des gens pauvres et perdus, à l'implantation d'une nouvelle forme de cultes, issues des pratiques indiennes du temps de la misère des camps des sucreries et ils y cherchent les pouvoirs capables de les aider dans une société qui n'a pas prévu de place pour eux. Et l'on voit s'élaborer, dans les quartiers pauvres, dans des bâtiments qui évoquent des temples hindous, une autre réponse de ceux qui sentent que leurs dieux et leurs saints ont été trahis par les élites : à partir de la mémoire de l'Inde et des pratiques populaires locales, se développe un mouvement qui peut sembler la suite urbaine de l'hindouisme des anciens temples de plantation, la contrepartie populaire des cultes épurés des élites urbaines. Ouvert à tous, insérant en lui les apports d'autres cultes, parfois marqué par le charisme d'un officiant, par l'importance attachée à la possession, aux sacrifices, à la libération de la maladie, aux fêtes conviviales, il esquisse en fait dans une certaine continuité avec le temps de la plantation un de ces "nouveaux mouvements religieux" que notre temps fait émerger de ses incertitudes.

L'histoire des hindouismes créoles n'est pas finie...

[281]

Hindouismes créoles. Mascareignes. Antilles.

Annexe

L'histoire de Mardévirin

[Retour à la table des matières](#)

Les récits mythologiques indiens recueillis à la Réunion donnent un éclairage fort riche sur la nature de l'hindouisme réunionnais. Dans un premier temps, on pourrait lire ces récits uniquement à travers le filtre de la comparaison avec l'Inde, pour mettre en relief la transmission très fidèle, par l'oral mais aussi par l'écrit, des récits indiens, comme on a pu le faire avec succès à la Martinique ²⁸¹.

Il convient toutefois de se demander si ces récits n'ont pas une dimension qui dépasse la fidélité à l'Inde. Tout en demeurant très proches des mythes indiens, les récits réunionnais sont clairement implantés dans l'île. On trouvera dans le texte qui suit des mentions de lieux réunionnais, en place de lieux indiens, et la terre réunionnaise est, de ce fait, appropriée : c'est sur elle que s'inscrit la profondeur historique d'une identité indienne. Mais les choses vont plus loin. Les lieux ne sont pas seuls impliqués dans la version réunionnaise du récit ; la structure, voire les rapports ethniques, de la société de plantation où les Indiens se sont insérés de gré ou de force le sont aussi. Dans l'histoire de Mardévirin passe toute la hiérarchie de la plantation

²⁸¹ Les travaux de Gerry L'Etang (voir en particulier l'article paru dans *Tyenaba*, 1992) montrent la richesse de la comparaison des récits indiens recueillis aux Antilles avec ceux qui se transmettent ou s'écrivent en Inde.

sucrière. Mardévirin suit la carrière de tout indien méritant ; il grimpe peu à peu les échelons de la plantation et de l'usine, sans jamais accéder au groupe des planteurs. Les récits apportent ainsi leur contribution à un enracinement qui fait que la Réunion n'est pas une terre étrangère, une terre d'exil, mais un *ici*, irrévocablement sien pour chacun.

Le récit qui suit m'a été conté au cours de l'été 1973 par Francis Pougavanon, à son domicile de La Plaine, à Saint-Paul. De tels récits, souvent répétés, ajustés au public réunionnais, ne véhiculent pas seulement l'histoire [282] d'une divinité. Au passage, des valeurs, des attitudes sont présentées comme évidentes, comme bonnes, parce que cautionnées par ces personnages supérieurs et par les divinités elles-mêmes. Dans le cadre réunionnais, il y a là un lieu de diffusion des valeurs relatives à la hiérarchie de la société, aux caractères spécifiques de ce qui sépare le pur de l'impur. Les références indiennes sont ainsi mises en relation avec les réalités sociales et culturelles de la société locale.

L'histoire de Mardévirin, par Francis Pougavanon. ²⁸²

"Au commencement il y avait Vinaryégèl, après vient Kumkol, serviteur du Bon-Dieu. Après vient Katiékalin, et après, le roi... c'est le roi, et on le respecte. Le roi a un enfant, Karsi. Karsi, c'est le roi de l'endroit, et c'est le pays. On l'appelle Karsimagarajen. Il est avec sa femme, ils vivent ensemble, et un jour sa femme est "en voie de famille" pour avoir un enfant. Elle a un garçon. Vous savez, le roi dans l'ancien temps, dès qu'il a un garçon il fait venir les Aya, les prêtres, pour regarder son *sastron*, son horoscope. Si l'enfant était né sous une mauvaise étoile, s'il allait faire des contrariétés aux parents, ils le tuaient. Les brahmanes viennent et ils disent au roi : "Votre garçon, comme il est né, vous allez perdre le pays. C'est un mauvais enfant,

²⁸² Les récits ont été recueillis en créole. Toutefois, en raison du caractère de cet ouvrage et du public auquel il est destiné, il m'a paru nécessaire de ne présenter celui qui suit qu'en français. Je l'ai fait en m'en tenant le plus fidèlement possible au texte, ce qui m'a entraîné à conserver de nombreuses tournures créoles, dès lors que, loin d'entraver la compréhension, elles l'augmentaient en rapprochant le lecteur du récitant.

son étoile n'est pas bonne. Si vous le gardez, vous allez tout perdre. Ou alors vous allez mourir."

Cet enfant, c'était Mardévirin. Le roi dit : "S'il est né comme ça, il faut le tuer" Le roi ne veut pas un enfant mauvaise chance. Il veut un enfant bonne chance, pas un enfant-la-chiasse. Il dit "Allez dans le bois, coupez lui le cou !"

Mais Mardévirin était le fils de Sivène, Dieu même. Seulement, il était puni. Par punition il est né dans le ventre de quelqu'un. Dans le ciel, il était Dieu, mais il avait un amour dans la tête. Et le Bon Dieu l'a puni : aucun amour ne peut exister dans le ciel. "Allez, dans telle nation. Vous allez vous marier, vous allez faire l'amour. Après vous redeviendrez comme nous" Son papa l'a puni comme ça.

Dans le bois, comment pouvaient-ils tuer ce joli petit enfant ? Alors on l'a laissé sous un arbre, dans un grand *kimi* en or, un berceau. Et ils s'en vont.

L'enfant pleure. Là, Marielperumal, le Bon-Dieu envoie un serpent pour le soigner, cet enfant là, dans le bois... Le serpent vient, il lui fait de l'ombre. Il met sa queue dans sa bouche et l'enfant tète, et le lait vient : Mardévirin a été élevé par un serpent... Quand il a été un peu grand, le Bon-Dieu met une idée dans la tête d'un *sakli*, Sakli-Saklibuti, un cordonnier. Le roi lui commande beaucoup de souliers, parce que son fils va se marier. Alors il envoie sa femme [283] chercher ce qu'il faut dans le bois. Quand elle arrive près de l'enfant, le serpent est sur l'enfant puis il s'enfuit. Elle a entendu l'enfant crier. Elle va voir et elle trouve un joli petit enfant. Or elle n'a pas d'enfant, et, elle et son mari sont maintenant des vieillards. Et elle trouve un joli enfant...Elle le prend. Il pleure. Mais elle se dit : "Je ne sais pas si c'est une bête, un dieu, ou réellement quelqu'un". Alors elle prie Dieu et dit "Je n'ai pas une goutte de lait et il pleure". Elle met la main sur son sein, et son lait est arrivé, et l'enfant le prend.

Son mari voit qu'elle traîne dans le bois, alors qu'il est pressé. elle rentre, le mari prend un bout de bois dans sa main et la frappe "qu'est-ce que tu as fait comme ça ?" Elle montre à son mari la figure de l'enfant, un joli petit enfant. Le mari lâche son bâton, prend l'enfant et dit "Plus besoin de souliers !"

Là-bas, le roi, le père de Mardévirin, à Karsi, se dit : "Ce garçon-là est mort". Alors qu'il grandit comme sakli. C'est un bon enfant. Il grandit, grandit, va à l'école.

Le sakli et sa femme disent qu'avec l'or, on peut le mettre à l'école. Il s'instruit, mais, arrivé à un certain âge, l'enfant demande à Dieu comment faire pour retrouver son père. Il s'en va au bord de mer, il marche sur la mer, il prie Dieu au milieu de la mer. Il se baigne, pour être propre, pour être relevé de sa pénitence.

Un jour il prie Kali, il prie Mariamin, il s'en va dans le bois, dans le Pougavanon de Kali. Il a besoin d'aller voir Kali, avec Mariamin, dans le bois. Il arrive dans le bois, et il rencontre Kali, qui est très méchante. Mais il se soumet, et il lui demande une grâce. Kali dit : "Allez, mon enfant, tu seras grand à la guerre, toutes les sortes de pi-saarsi, le diable, ne seront pas plus forts que toi. Pense à nous, tu seras fort, tu gagneras tout".

Il se jette aux pieds de Kali, il remercie Kali, Mariamin, toutes. Et il part. Il arrive dans un endroit où il y a un roi, Virémarkin. Il a une fille. C'est la fille qui était amoureuse d'une étoile dans le ciel, et elle était devenue fille par punition. Cette fille était punie par le Bon Dieu : elle était née sur la terre, pour se marier avec lui. Et son papa, le sakli qui l'avait ramassé, était le gardien de ce roi. Mais, lui, il n'était qu'un petit garçon, et il ne savait pas que cette fille devait se marier avec lui. Le sakli aussi ne le savait pas. Ils n'étaient que des travailleurs.

Alors, un jour il y a la pluie, le vent, les éclairs, tout. Il dit à son papa "Tu deviens vieux, et tu va aller comme gardien là-haut. Je suis jeune, la pluie va me tomber un peu dessus, mais ce n'est rien. Laisse moi aller" Il dit "Mon garçon, tu es trop jeune, n'y vas pas" Il dit : "Papa, j'obéis, ce que tu dis, je le suis. Mais là, si j'ai une difficulté, tu le sauras" Le père dit : "Et bien allez".

Il arrive là-haut, et il s'assoit dans son coin, mais le vent, l'éclair tombent là où il est assis. Alors il se tourne vers la porte et il dit : "Écoute, tu es la fille du roi, tu es soumise à ton papa, à ta maman, tu fais des actes de charité : aie pitié de moi. Regarde comment la pluie tombe vite. Tout à l'heure je serai mort, et ça va te faire du tort, devant ta porte. Donne moi une petite place dans le coin, là, épargne moi un peu la pluie."

Alors elle dit "Tu es de la dernière nation, tu ne peux pas. Les gens de ta nation, ils restent dans leur coin. Les gens de bonne nation ils vont dans leur [284] coin. Chacun dans son coin. Ils ne collent pas ensemble. Toi, tu seras toujours de ton côté, et moi toujours de mon côté. Je ne désobéirai pas". Il dit "Regarde un peu par la porte, avant de me critiquer !".

A force, à force d'insister, à un moment donné la fille entrouvre la porte. Un petit peu, mais elle a vu que ce garçon là était d'une beauté, d'un éclat ! Elle tombe raide. Il entre, il prend la fille et la relève. Elle se réveille et elle dit qu'elle regrette beaucoup de l'avoir critiqué. Il dit "Il faut voir la personne avant de parler" Mais il dit aussi : "C'est vrai, je t'aime". La fille aussi dit "je t'aime". Alors ils échangent leur parole. Il dit "Reste, je descends, je vais aller préparer le *tali*, pour nous marier".

Il redescend. Le papa reprend son travail, lui il va à l'école, puis partout, pour trouver les Kattan, qui battent l'or. Il a fait faire son *tali*, il le cache. Alors il fait venir les éclairs, la pluie, le vent et il dit : "Papa, tu vois comment tu es. Si tu vas là-bas, tu vas tomber malade. Tu es vieux, laisse-moi aller". Quand il est en haut, il appelle la fille, qui ouvre la porte et il dit : "Je suis venu pour nous marier". alors il prend ce qu'il trouve sur place, et il pose tout ça. Il fait son *kumbon*, pour faire le mariage indien, il fait son Vinariégél, il fait Siva, Vishnou, Birma ; tous sont là, il est prêt. Il fait toute la cérémonie, lui-même. Quand il dit son nom, avec celui de la fille, alors Kali arrive et lui demande "Qu'est-ce que tu fais ?". Il dit qu'il est heureux de se marier. Kali dit : "Mon enfant, c'est pas toi qui peux faire ton mariage. Il faut quelqu'un d'autre pour te marier". Et là, Kali les marie.

La petite met le *tali* à son cou, et elle rentre chez elle, fermée. Ça veut dire qu'on n'amène la fille à la case que quand elle a l'âge. Tant qu'elle n'a pas l'âge, elle reste dans le bois. Personne ne la voit. Quand elle est grande fille alors elle va y aller sur un *raadon*, un grand tel. Il y a la musique : *narsenon*, tambour, on chante...

Quand elle est devenue grande, le roi fait savoir que celui qui veut envoyer une demande en mariage le fasse. Des prêtres viennent pour voir si c'est une fille, réellement, si elle n'est pas mariée, si elle est fidèle de Dieu. Il en vient un, puis d'autres... L'un dit : "On dirait qu'elle est mariée !" L'autre dit "Non, elle n'est pas mariée !" Alors le roi, Virénarkin dit : "Mais dites moi au moins une parole exacte. Si elle est mariée dites qu'elle est mariée, et si elle n'est pas mariée dites qu'elle n'est pas mariée ! Elle a l'air, elle n'a pas l'air... Je vous fous tous en prison, moi." Comme il est tout puissant, ils ont peur. Et l'un d'eux ose dire : "Pour être mariée, elle est mariée. On ne peut pas dire qu'elle vous a trompé, mais elle est mariée" "Vous êtes sûr ?" Il dit oui, tous disent oui. Quand un a dit oui, tous ont dit oui ensemble.

Virénarkin réfléchit. Il dit "Tu es mariée ?". La fille dit non. L'aya dit que oui, et le roi pense que sa bande d'aya ne dit que la vérité. Alors, il prend la fille et il la mon-

te au septième étage. Et il dort dans l'escalier, en travers, avec un grand coussin, qu'il met en travers, et deux grands sabres, le sabre qui coupe le cabri et son épée, tout çà avec lui.

Là-bas, Mardévirin dit "Papa, tu deviens vieux, et je suis grand. Je serais content de trouver un petit travail pour vous aider à vivre. Ma grandeur est assise là, et vous autres vous partez travailler pour que je mange... Je vais aller [285] chercher un travail, une place...Pour gagner une bouchée à manger, pour vous aider" Papa dit "Bon, allez !"

Alors il va. Il pense "Je vais aller chercher du travail dans l'établissement, dans la basse-cour. Mais, si j'ai un travail, qui va faire cuire mon manger ? Qui va laver mon linge ? Je suis marié, je vais aller chercher ma femme !" C'est vrai, puisqu'il est marié, il va aller chercher sa femme et sa femme va laver son linge... Là-bas, le père de la fille, son beau-père, dort en travers de l'escalier. Mais Kali lui a donné la grâce, pour tout réussir. Il fait une poudre qu'il envoie vers son beau-père, qui s'endort. Mais il y a aussi les soldats que son beau-père a placés : deux cents comme si c'était à Savannah, deux cents comme si c'était à la Rivière des Galets, deux cents là-bas, sous le tunnel, avec des fusils, des baïonnettes. Celui qui voudrait traverser se ferait tuer, mais lui, avec un peu de sa poudre, il les endort tous. Alors il passe.

Quand il arrive, il monte l'escalier, il déplace la tête de son beau-père pour passer, puis il la remet en place, mais lui, il dort d'un grand sommeil ! Il arrive en haut et il dit à la fille : "J'ai trouvé un travail, et j'ai pensé "Je vais partir pour travailler, il faut faire mon ménage, il faut faire cuire à manger, comment faire ? Alors, tu viens ?". Elle dit que oui, qu'elle vient.

Il descend prend et équipe un cheval, et il remonte. Sa femme est en train d'attacher un petit ballot de linge, il la fait passer, ils descendent, et ils montent ensemble sur le cheval.

Son beau-père dort toujours. Tous les soldats dorment. Il fait un bon bout de chemin et il arrive comme près de la Rivière, à la Ravine Marquet. Là il attrape le chemin de la Possession, mais il est fatigué "Je n'ai pas dormi hier soir, je suis fatigué." Il prend le linge de sa femme et il fait un petit abri, avec quatre bois et un peu de toile dessus.

Bomi est assise, Mardévirin s'allonge, il met la tête sur sa femme et il dort. Mais elle, elle ne dort pas. Elle est songeuse : "Qu'est-ce qui va nous arriver ?" Son papa a

je ne sais pas combien de millions de soldats. De toutes façons, il va les trouver. Si ce n'est pas aujourd'hui, ce sera demain... Et on nous tuera... Et, de fait, vers neuf heures et demi, dix heures, elle entend un grand chant qui s'approche : je ne sais pas combien de millions de soldats viennent, sur le chemin : cheval, clairon, tambours, drapeaux ! Ils sont en guerre !

La fille tremble, et elle se dit "Aujourd'hui nous sommes foutus." Elle réveille Mardévirin qui se lève et dit "Nous sommes foutus, foutus même..." Elle pleure : "On est foutus !" Avec tous ces soldats, c'est la mort elle-même qui vient. Il dit : "Ne pleures pas, si on est mort, on est mort. Laisse, on sera morts tous les deux". Il dit ensuite : attends un instant, je vais aller les rejoindre, s'ils ne viennent pas" Mardévirin prend son cheval ; il prend ses deux sabres. Il pense au bon-dieu Kali, à ses 18 incarnations, à ses 18 capacités. C'est là qu'il prenait sa force. Quand il s'approche, il y a des millions de gens, comme de l'eau qui coule dans le chemin... Avec ses deux sabres, il rentre dans la tête du groupe. Son cheval attrape les gens par la tête et leur casse le cou. Tous, ils tirent, mais cela ne lui fait rien du tout ! Combien de millions d'ennemis a-t-il tué ? Une rivière de sang, il faut qu'il lève la tête pour passer !

[286]

Il repart, et il arrive où Bomi l'attend. Mais il a tout tué, son beau-père, tous. Bomi s'est mise à pleurer "sûrement papa est mort. Tu n'as pas tué papa ?" Il dit "Oh, dans ma colère, je ne sais pas si je l'ai tué ou pas !" Dans la colère il a tout arraché. Alors elle lui demande une autorisation : "Laisse-moi aller voir si papa est mort" Il dit "Va si tu veux !" Bomi part. Elle arrive là-bas, et elle trouve la tête de son papa, coupée, séparée, le corps à côté ! Elle s'assoit à côté du cadavre de son papa, elle pleure et elle dit "Aujourd'hui vous avez reçu la mort à cause de moi" Et elle pleure encore. Mardévirin l'entend et il dit "Comment ? oh, mais je ne vais plus être emmerdé par vous autres. Partout vous me courez après. Vous allez finir tous ensemble !" Il est très en colère. Mais sa femme se met à rire, alors il ne la tue pas et il jette son sabre derrière lui...

Mais la fille dit "Grand pays, qui va s'occuper de toi ? Combien de gens ? Qu'est-ce qu'ils sont capables de faire ?" Il dit : "Je vais les rappeler".

Mardévirin rappelle l'âme sur tous, sur son beau-père, sur tous, sauf deux ou trois... Bomi dit "Papa, tous étaient morts... Laisse-le, ne lui dis rien." Le roi est là, debout. Mardévirin arrive. Il dit "Vous êtes son papa. C'est moi qui l'ai épousée,

c'est le bon Dieu qui a fait le mariage. Là, je suis venu chercher ma femme. J'ai agi mal, parce que je viens de loin... Mais voilà un coffre pour vous, pardonnez-moi." Et là il tombe aux pieds de son beau-père.

Virénarkin est fier de son gendre, et son gendre le respecte. Il part avec sa femme et il arrive dans un endroit appelé Suptélingon. Il y a là une grande chapelle de Madouréminatchiamen et une grande usine. Il travaille là-bas. Il travaille comme *colome* (économiste), comme garde-champêtre. Il reçoit des domestiques, des servantes, à manger. Bomi était tranquille.

Mais il dit : "Il faut que j'aie gardé les moutons." Dans ce pays-là, il y avait beaucoup de voleurs, des Télugu, des Dustène. Dustène veut dire bande de braves, de provocateurs. Ils volent, et ils tuent aussi. Mais si vous ne bougez pas ils ne vous tuent pas.

C'est les Kalins, les voleurs. Il arrive dans la bande, il reste avec cette bande. Il est un étranger, de loin. Il dit "Je ne connais personne ici". Ils disent "Viens, reste avec nous !" Il dit oui, et il devient très camarade avec cette bande. Ils vont voler, ils prennent du riz, ils volent ici, ils volent là, ils vont partout, et il est avec eux, et il voit tout. Il apprend comment ils font tout. Puis il dit : "Je rentre à ma case avec ma femme". A l'heure juste où ils descendent, à dix heures et demi ou onze heures, lui, il sait. "A cette heure là, je vais mettre mon costume de gendarme, galonné, avec la cravate, mon fusil, mon cheval, tout, armé, avec deux baïonnettes dans la main. Là, je serai complètement comme un gendarme. C'est l'heure où ils descendent, et j'y vais". Quand ils arrivent, il les attaque. Ils rencontrent La Loi, le gendarme, et ils ont peur. Il dit "Qu'est-ce que c'est que tout ça ? D'où viennent tous ces paquets ? Qu'est-ce que vous avez là ?"

Mardévirin leur demande où ils vont pour dormir la nuit, où ils habitent. "Allons voir ça". Ils remontent ; sans ça Mardévirin les aurait tués tous. Ils remontent avec les paquets. Il les attache tous, et il les amène au roi. Il les met [287] tous dans la prison. Mardévirin, c'est le garde-champêtre, et là il devient le gardien de nuit...

Le lendemain soir, tous ceux qui n'étaient pas encore venus viennent. Il les attend dans le chemin. Il ramasse toute la bande de Kalins, la bande de voleurs, et il les fout en prison ! Là, le roi était content ! Et il dit : "Non, tu ne seras plus garde. Tous les voleurs sont maintenant dans la prison, tu vas passer comme colome (*économiste*).

Colome dans l'usine, un grand monsieur. Tous les travailleurs aiment bien *Mardévirin*, il travaille bien, il commande bien, avec respect. Il les paie bien."

Un jour il retourne au *koïlou* de *Madouréminatchiamen*. Là il rencontre *Véliaman*, une jolie fille, et il en tombe amoureux. Il est amoureux d'une servante du bon Dieu... Il reprend son travail, mais dans le milieu de la nuit, il remonte là-haut. Il y a un grand mur tout autour, mais il fait la prière, il fait la magie, et la porte s'ouvre, et il va jusque dans la chambre de la fille. Il l'attrape, il la met dans sa valise, et il saute le mur !

Là-bas, sa femme dort. Il arrive comme s'il volait, et quand il touche à terre, le choc le rend invalide : la jambe et le bras d'un côté, paralysés, et même la langue qui ne parle plus. Il ne marche plus, et il est forcé de rester là, là-même. A minuit, et c'est lui qui a donné l'ordre au garde-champêtre, le garde, *Sadaarmini*, passe. Et il lui avait dit "Si passé minuit tu trouve quelqu'un qui rode, demande lui trois fois qui il est.. S'il ne répond pas, coupe lui un bras, coupe lui un pied". Le garde ne sait pas que c'est *Mardévirin*. Il fait noir, il trouve quelqu'un sur le chemin, assis. Il lui demande "Qui es-tu ?" trois fois. Rien. Il attrape son bras, le tire, et le coupe. Il coupe aussi son pied. Il n'a plus son bras, il n'a plus son pied ; il ne marche plus.

De bon matin, à sept heures, *Mardévirin* va d'habitude comme *colome* donner ses ordres aux travailleurs, pour leur dire ce qu'ils ont à faire. Il ne vient pas. Le garde-champêtre va voir à sa maison, il appelle. *Bomi* dit : "Non, *Mardévirin* est sorti, depuis hier soir, jusqu'à maintenant".

Le garde-champêtre s'en va le dire au roi. Le roi dit "Garde-champêtre, tu n'as rencontré personne hier soir ?" Il dit "Si, il y avait quelqu'un là haut, à côté de la chapelle de *Mardéminatchiamen*". Le roi : "Qu'est-ce que tu as fait avec ?" "Ce que le *colome* m'a ordonné : si j'en trouve un, couper le bras et un pied." "Tu l'as coupé ?" "oui !".

Le roi dit "Il faut aller voir qui c'est". Il monte, et il trouve *Mardévirin*, bras coupé, pied coupé, sans parole. Sa femme arrive, et pleure beaucoup. Elle dit "Bon Dieu, débrouille toi : donne son pied à mon mari pour qu'il me soigne". *Vali* aussi pleure et dit : "Bon Dieu, aide mon mari". Et alors les deux femmes, la femme marié et celle qu'il a volée se disputent. "Comment peux-tu dire que c'est ton mari ?" et elle raconte son mariage.

Valiaman dit alors : "Moi, je travaillais avec Bon Dieu. Il est venu me chercher là-bas, et il m'a amenée ici. A cette heure, je n'ai plus le droit de retourner là-bas, de travailler dans la chambre avec le Bon Dieu, je ne suis plus la même. Il faut qu'il travaille pour me soigner." Alors elle dit : "Donnons nous un serment. Nous pleurons toutes les deux, nous supplions le Bon Dieu, pour notre mari." Toutes les deux se disent oui et pleurent ensemble.

[288]

Alors, le Bon dieu bénit Mardévirin : il lui donne son pied, sa main, tout. Il se retrouve tout à fait gaillard. Ils sont tous contents, mais Mardévirin regarde son bras coupé et pleure.

Il part un jour, et il fait une grande procession, toute une fête. Il y invite tout le monde et il arrive devant le Bon Dieu et dit : "Mon Dieu, tout le bien qui est sur la terre pour tous vient de toi et tout le monde est content. Mais il n'y a rien qu'une seule chose dont je ne suis pas content." "De quoi n'es-tu pas content ?" Il dit : "Bon Dieu, j'ai blessé des gens, j'en ai tué mais je ne leur ai pas laissé de marques. Mais lui, il m'a marqué, il a marqué mon corps, regarde...C'est tout ce que j'ai à dire".

Le Bon Dieu lui dit : "Ce que quelqu'un donne, il peut l'effacer, ce que le Bon Dieu donne ne s'efface pas." Mardévirin dit : "C'est bon. Je vous donne mon corps. Qu'est-ce que vous allez me donner ?"

Il dit : "Mon enfant, que tout le monde t'adore ! Tout le monde va t'aimer, tu vas devenir un saint, tu vas faire du bien".

Alors il fait une grande cérémonie, il envoie le couteau dans son cou. Tous ceux qui sont là pleurent.

Mais Mardévirin, avec ses deux Madames, est devenu un sage, un saint. Et depuis tous adorent Mardévirin.



"Mardevirin sur un cheval
avec ses deux épouses" ..

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)



Maldévirin et ses deux épouses).
Couleurs. (*Illustration inédite*)

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)



La légende de Maldévirin, peinture sur
verre. (*Illustration inédite*)

Voir la photo dans
[Les Classiques des sciences sociales.](#)

Hindouismes créoles. Mascareignes. Antilles.

CONCLUSION

[Retour à la table des matières](#)

Avant de quitter les îles, nous pouvons prendre quelque hauteur, en les situant dans les mouvements religieux de notre temps. Quelques grandes forces parcourent les îles. Celles de l'Eglise catholique, celle de l'hindouisme, celle des nouveaux mouvements religieux chrétiens, sans parler du cas particulier de l'islam qui y diffuse peu hors des milieux où il est traditionnellement présent.

C'est entre ces partenaires qu'une partie de l'avenir religieux et culturel se dessine. mais ils ne sont pas seuls. Ou, plus exactement, la scène où ils opèrent n'est pas neutre. Rattrapées par le couple sécularisation/modernité, les vieilles sociétés de plantation ont vu craquer le carcan des respects qu'elles avaient su imposer à tous leurs membres. Le catholicisme en a été le premier affecté, selon un processus bien connu ailleurs. L'Eglise locale a tenté de répondre de deux façons : l'entrée dans la politique, en se solidarissant de la gauche, voire de l'extrême-gauche, ce qui lui a valu de profonds conflits internes ; l'action sociale à travers diverses associations-relais. Mais l'une comme option impliquait portait en elle une contradiction qui la condamnait : pour rester sur une scène d'où la sécularisation croissante l'évinçait, l'Eglise s'engageait sur des positions socio-politiques qui effaçaient aux yeux des fidèles sa dimension proprement religieuse. Or, c'est celle que beaucoup continuaient à espérer. Ce n'est que plus tard qu'elle cherchera des voies plus proches de son propre centre de gravité, en se tournant vers les influences charismatiques.

L'hindouisme populaire, celui des temples de plantation, était beaucoup moins affecté par ce processus. D'abord en tant que culte populaire, ayant comme on l'a vu à maintes reprises des finalités pragmatiques auxquelles ne s'opposait aucune concurrence. Ensuite en tant que force identitaire incontestée, alors que le catholicisme gardait à cet égard une réelle ambiguïté car il conjugue en lui des éléments opposés. La foi chrétienne est très fortement intégrée au patrimoine local, mais le lieu d'expression du discours catholique (les prêtres, les élites économiques, la métropole) porte en lui des non-dits qui ont longtemps contesté ce patrimoine (la langue, les identités ethniques, le pluralisme des croyances, etc.). Aussi le mouvement de désaffection envers l'Eglise, qui a conduit aussi à l'accueil positif de certains groupes missionnaires tels que "Salut et guérison" à la Réunion ou les adventistes à la Martinique a-t-il brisé la barrière qu'elle dressait entre une large partie de la population et les cultes indiens.

L'affirmation des *pusari* selon laquelle il vient à eux de plus en plus de gens de toutes origines -à la Réunion comme aux Antilles- est vraie. On a vu, dans ce livre comme dans "*Anthropologie médicale en société créole*", combien la demande religieuse qui s'adresse aux cultes hindous vient d'horizons divers et comment par un véritable glissement des divinités elle a su envelopper la demande catholique insatisfaite.

Mais le choc historique qui ébranle la masse de la population affecte aussi les élites économiques et intellectuelles. Une forme subtile d'ethnicité, sans être au premier plan, émerge souvent. Le catholicisme, malgré ses efforts porte en lui l'image de l'assimilateur qu'il a longtemps été, assimilation qui menace le résidu indispensable à la résurgence d'une identité qui se cherche encore.

Par contre, l'hindouisme va dans le sens de la quête identitaire, même pour ceux auxquels il est en principe étranger : les écrivains de la créolité ont exprimé à ce sujet ce que les pratiques populaires traduisent. On a vu que l'Eglise a senti le danger, et tente de dissocier la composante identitaire de son support religieux hindou à travers le thème "on peut être Tamoul et catholique" qu'illustrent les chrétiens de l'Inde. Mais cette position de l'Eglise n'a pas un écho aussi grand que celle qui voit dans l'effort de restaurer une identité indienne dans des îles incertaine un moyen

de barrer le chemin à cette forme particulièrement aliénante de la modernité qu'est la départementalisation.

Cette fois, c'est l'hindouisme qui entre à son tour dans une contradiction dont il a du mal à se dégager. Idéalement, l'hindouisme qui émerge au grand jour, qui sort de l'ombre des petits temples et du passé des engagés, se porte à la rencontre de l'avenir et de la mémoire. S'il rappelle un passé, il n'est pas le retour à quelque source dont on serait assoiffé. Il est là d'abord pour orienter le monde, pour placer au ciel une étoile qui mette de l'ordre sur la terre en situant chacune des choses nouvelles qui s'y trouvent. Et en cela il est rupture, dont nombreux sont les signes, de la musique aux cultes, et des lieux aux acteurs. Sa rénovation répond à la fois à la quête identitaire des nouvelles élites et à leur recherche d'un recentrage de leur situation culturelle et religieuse.

Mais cette rupture délaisse une partie de ceux que l'hindouisme encadrait jusque là et que son nouveau visage déconcerte comme l'a fait le catholicisme. Cherchant une religion plus proche, d'accès plus immédiat, certains rejoignent les groupes missionnaires chrétiens, quittant à la fois l'église catholique où ils avaient leur place et l'hindouisme où ils avaient leurs racines. D'autres, de toutes origines, contribuent à remanier cet hindouisme sourd à leurs besoins, celui de gens pauvres et perdus, et qui ne leur offre plus ses pouvoirs pour lutter dans une société qui n'a pas prévu de place pour eux. Et l'on voit s'élaborer, à partir de la mémoire de l'Inde et des pratiques populaires, ce qui peut au premier regard sembler la suite urbaine directe de l'hindouisme des anciens temples de plantation, mais qui esquisse en fait un des "nouveaux mouvements religieux" que notre temps fait émerger de ses incertitudes.

[289]

Hindouismes créoles. Mascareignes. Antilles.

BIBLIOGRAPHIE

[Retour à la table des matières](#)

AHMAD A., 1964 *Studies in Islamic culture in the Indian environment*. Oxford, Clarendon Press.

ALBER J.L., 1993 Emploi de la pensée et pensée mode d'emploi en contexte pluriethnique in J. Hainard et R.Kaehr ed. *Si...* Neuchâtel, Musée d'ethnographie, pp. 89-114.

ALI S.A., 1984, *Indian Overseas*, Jai Bharat, Bhopal.

APPADURAI A. 1981 Gastro-politics in Hindu South-Asia, *American Ethnologist*, 8,2 : 494-511.

ARASARATMAN S., 1979, *Indians in Malaysia and Singapore*, Revd. Ed, Kuala Lumpur.

ARASARATNAM S., 1966, *Indian festivals in Malaysia*, Dept. of Indian Studies, Kuala Lumpur.

ASSAYAG J. 1994 Pouvoir contre "puissances". Bref essai de démonologie hindoue-musulmane. *L'Homme*, 131, XXXIV (3) : 29-55.

AVELING M. 1978 Ritual Change in the Hindu Temples of Penang. *Contributions to Indian Sociology* 12, 2 : 173-93.

AYER VEDAYA, F.CALLANDRE 1997 *Le feu religieux. L'hindouisme en Inde et sa pratique à La Réunion*. Saint-Denis, Université de la Réunion.

AYYAR K.V.K. 1928 Chathan : a Devil or Disease ? *Man* 28, 114-115 : 151-153.

BABB L.A. 1970 Marriage and Malevolence : The Uses of Sexual Opposition in a Hindu Pantheon *Ethnology*, IX,2 : 137-148.

BACHELARD G. 1949 *La psychanalyse du feu* Paris, Gallimard.

BAHADUR K.P. 1978 *Castes, Tribes & Culture of India Vol. IV, Karnataka, Kerala and Tamil nadu* ESS Publication, New-Delhi, 120 p.

BAHADUR SINGH ed. 1987, *Indians in the Caribbean*, Sterling, New Delhi, 428 p.

BARAT C. 1989 Les descendants des engagés indiens à la Réunion. L'affirmation d'une identité *Carbet*, n° 9 : *L'Inde en nous, des Caraïbes aux Mascareignes*. Fort-de-France, pp. 163-184.

BARAT C. 1989 *Nargoulan. Culture et rites malbar à la Réunion*. Saint-Denis, Editions du Tramail, 479 p.

BAR-NIL S., 1975, *Nouvelles de chez nous* (Ile de La Réunion), St-Denis.

BARASSIN J., 1953, *Bourbon des origines jusqu'en 1714*, Cazal, St-Denis, 448 p.

BASSIER D.W. 1994 Indian lower caste cult worship in Guyana : their fate in 1988, in G. L'Etang éd. *Présences de l'Inde dans le monde*. Paris, l'Harmattan.

BASTIDE R. 1956 Immigration et métamorphose d'un dieu. *Cahiers Intern. Socio*, XII, N.S.

BASTIDE R., 1960 , *Les religions africaines au Brésil* , P.U.F.

BECK B.E.F. 1981 The Goddess and the Demon. A local South Indian festival and its wider context. in *Autour de la Desse Hindoue, Purusartha*, 5 : 83-136, EHESS, Paris.

BENEDICT B., 1961, *Indians in a plural society*, H.M.S.O. Londres.

BENOIST J., 1977, Engagés asiatiques et sociétés créoles, *Actes du XLIIe Congrès des Américanistes*, Paris, Vol. I : 165-168.

BENOIST J. 1982 [Possession, médiation, guérison. Un chamanisme sud-indien à l'île de la Réunion](#). *L'Ethnographie*, 87-88 : 227-239.

BENOIST J., 1983, [Un développement ambigu. Structure et changements de la société rurale réunionnaise](#), Fondation pour la Recherche, St-Denis de la Réunion.

BENOIST J., 1984 [Paysans de la Réunion](#) *Annuaire des pays de l'Océan Indien*, VII : 143-240, PUAM / CNRS

BENOIST J. 1989 [De l'Inde à Maurice et de Maurice à l'Inde ou la réincarnation d'une société](#). *Carbet*, n° 9 : *L'Inde en nous, des Caraïbes aux Mascareignes*. Fort-de-France, pp. 163 - 184.

BENOIST J. 1993 [Anthropologie médicale en société créole](#), Paris, P.U.F.

BENOIST J. 1996 [Carrefours de cultes et de soins à l'île Maurice](#), in J. Benoist éd. *Soigner au pluriel*. Paris, Karthala pp. 89 - 113.

BENOIST J. 1997 [Soigner dans des sociétés plurielles : les leçons du monde créole](#), in M.C. Hazael-Massieux et D. de Robillard éd. *Contacts de langues, contacts de cultures, créolisation*. Paris, L'Harmattan pp. 333 - 348.

BERREMAN G.D. 1972 *Hindus of the Himalayas. Ethnography and change* Berkeley, Un. of California Press.

BERTOCCI P.J. 1974 Rural Communities in Bangladesh : Hajipur and Tinpara, in C. Maloney ed. *South Asia. Seven community profiles*, N. York, Holt, Reinhart, Pp. 81-130.

BISSOONDOYAL U. éd. 1984, *Indian Overseas. The Mauritian Experience*, Mauritius, Mahatma Gandhi Institute.

BISSOONDOYAL U. et S.B.C. SERVANSING éd., 1986, *Indian Labour Immigration*, Mauritius, Mahatma Gandhi Institute.

BLANCHY S. 1995 *Karana et Banians. Les communautés commerçantes d'origine indienne à Madagascar*. Paris, L'Harmattan.

BLUNT P.T., *Report on immigration in Réunion*, (cité par TINKER 1974).

BRANDIS D. 1978 (1906) *Indian Trees* Bishen Singh Mahendra Pal Singh, Dehra Dun.

BROWN C.H. 1984 Tourism and ethnic competition in ritual form of the firewalkers of Fiji. *Oceania*, 54, 223-44.

BURGHART R. (ed.) 1987 *Hinduism in Great Britain : the perpetuation of religion in an alien cultural milieu*. London, N.Y. Tavistock.

BURTON R.D.E. 1994 Penser l'indianité. La présence indienne dans la réflexion martiniquaise contemporaine, in G. L'Etang éd. *Présences de l'Inde dans le monde*. Paris, l'Harmattan, pp. 205-216.

CARROLL L. 1977 "Sanskritization", "Westernization" and "Social Mobility" : A Reappraisal of the relevance of anthropological Concepts to the Social historian of Modern India. *Journal of anthropological research*, 33, 4 : 355-371.

CARSTAIRS G.M., 1957, *The twice-born : a study of a community of high caste Hindus*, London, The Hogarth Press.

CARTER M. 1987, *Indian labor migration to Mauritius and the indenture experience*. D. Phil thesis. Un. of Oxford.

CHATTOPADHYAY, H.P. 1979 *Indians in Sri Lanka : An Historical Study*. Calcutta, O.P.S.

CHAUDHURI H.N., D.C. PAL 1981, Plants in Folk Religion and Mythology, in S.K. Jain ed. *Glimpses of Indian Ethnobotany* Oxford & IBH, New Delhi, pp 59 - 68.

CLARKE C., C.PEACH et S.VERTOVEC (ed.) 1990, *South Indians overseas. Migration and ethnicity*. Cambridge University Press.

CLOTHEY F.W. 1982 Chronometry, cormology and the festival calendar in the Murukan cult. in G.R. Welbon, G.E. Yocum eds., *Religious festivals in south India and Sri Lanka*, pp. 156-188 New Delhi, Manohar.

COLAS G. 1989 L'instauration de la puissance divine dans l'image du temple en Inde du sud. *Revue de l'Histoire des Religions, CCVI - 2* : 129 - 150.

DANFOTH L.M. 1989, *Firewalking and Religious Healing : The Anastenaria of Greece and the American Firewalking Movement*. Princeton : Princeton University Press, 333p.

DANIELOU A. 1960, *Le polythéisme hindou*, Paris, Buchet-Chastel.

DELIEGE R. 1988, *Les Paraiyars du Tamil Nadu*. Studia Instituti Anthropos, vol. 4, Steyler Verlag, Nettetal.

DELIEGE R. 1992 Replication and consensus : untouchability, caste and ideology in India *Man* 27 : 155-173.

DELVAL R., 1988, *Musulmans français d'origine indienne*, Les Publications du CHEAM, n° 13, Paris.

DESROCHES M. 1996 [Tambours des Dieux. Musique et sacrifice d'origine tamoule en Martinique](#). Paris, Montréal, L'Harmattan, 180 p.

DESROCHES M., J. BENOIST 1982, [Tambours de l'Inde à la Martinique. Structure sonore d'un espace sacré](#). *Etudes Créoles* V, 1-2 : 39-58.

DESROCHES M., J. BENOIST, 1997 [Musique, culture et société indienne à La Réunion](#). *Anthropologie et sociétés*, 21, 1 : 39 - 52.

DIEHL Carl Gustav, 1956 *Instrument and Purpose. Studies on Rites and Rituals in South India*. Gleerups, LUND.

DIJOUX R.P. Frank 1995 *Journal d'un exorciste*. Edition et commentaires de Raymond Eches, préface de Mgr G. Aubry. Saint-André, La Réunion, Océan Editions, 295 p.

DUBE S.C., 1967, *Indian Village*, Harper, New-York, 248 p.

DUBOIS Abbé J.A., 1825 *Moeurs, institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*, Paris, Imprimerie royale, 2 vol.

DUMAS-CHAMPION F., 1993 "Les cheveux maillés" ou le marquage de l'identité ethnique en milieu créole réunionnais. *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, 20 : 105-118.

DUMONT L., 1957, *Une sous-caste de l'Inde du Sud*, Mouton, 460 p.

DUMONT L. 1966, *Homo hierarchicus* Gallimard.

DUPON J-Fr, 1967, Les immigrants indiens de la Réunion. Evolution et assimilation d'une population, *Cahiers d'Outre-mer*, XX : 49-88.

EGNOR M.T. 1984, The changed mother or what the smallpox goddess did when there was no smallpox *Contributions to Asian Studies*, XVIII.

ELMORE W.T., 1915, *Dravidian Gods in Modern Hinduism. A study of the local and Village Deities of Southern India*, The university studies, XV, 1-149 Lincoln, University of Nebraska.

ERIKSEN T. H. 1992 *Us and them in Modern Societies. Ethnicity and Nationalism in Mauritius*. Scandinavian University Press, Oslo.

EVE P. 1985 *La religion populaire à la Réunion* 2 vol. Saint-Leu, Presses du développement 167 et 238 p.

FARRUGIA L. 1975 *Les Indiens de Guadeloupe et de Martinique*. Guadeloupe, chez l'auteur.

FILLIOZAT Jean, 1973, *Un texte de la religion Kaumara, le Tirumurukarrupatai*, Institut français d'Indiologie, Pondichéry, XLVII, 129 p.

FIRTH R. 1957 Factions in Indian and Overseas Indian societies. I. Introduction. *British Journal of Sociology*, 8 : 291 - 294.

FIRTH R. 1966-67 Ritual and Drama in Malay Spirit Mediumship *Comparative Studies in Society and History*, 9 : 190-207.

FREEMAN J.M. 1977 *Scarcity and Opportunity in an Indian Village*. Cummings Publ.

FULLER C.J. 1988a The Hindu pantheon and the legitimation of hierarchy. *Man*, 23 : 19-39.

FULLER C.J. 1988b The Hindu Temple and Indian Society, in M.V. Fox ed., *Temple in Society*. Winona Lake, Eisenbraus.

GALEY J.C. (sous la direction de) 1985 L'espace du temple. *Purusartha*, 8.

GERBEAU H. 1978, Des minorités mal connues : esclaves indiens et malais des Mascareignes au XIXe siècle, in *Migrations, Minorités et Echanges en Océan Indien, XIXe-XXe siècle*, I.H.P.O.M. Aix-en-Provence.

GERBEAU H. 1992, *Les Indiens des Mascareignes. Simples jalons pour l'histoire d'une réussite (XVII-XX^e siècle)* *Annuaire des Pays de l'Océan indien*, vol. XII, CNRS/PUAM, pp.15-45.

GHAI D.P. 1965, *Portrait of a minority. Asians in East Africa*, Oxford Univ. Press, London.

GINWALA F. 1977, *Indian South Africans*, Minority Rights Group, London.

GLISSANT E. 1990 *Poétique de la relation*. Paris, Gallimard.

GOVER C.E. 1959 (1871) *The folk-songs of Southern India* The South India Saiva Siddhanta, Tinnevely.

GOVINDAMA Y. 1993 *Le rituel du marlé. Rite de la deuxième naissance chez l'enfant hindou né avec un circulaire du cordon (île de la Réunion)*. *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie* 20 : 119 - 144.

GOVINDIN S. 1988 *Engagés Malbars et plantations coloniales : l'émigration indienne à l'île de la Réunion au XIX^e siècle*. Mémoire de D.R.E.A., INALCO, Paris, 237 p.

GOVINDIN S. s.d. *Préinventaire matériel des sites religieux hindoux à la Réunion*. G.E.R.M., Etang-Salé Réunion, potcop. 26 p.

GOVINDIN S. 1992 *Vanavarson* GERM, St-Pierre Réunion, 46 p.

GOVINDIN S. 1994 *Les engagés indiens. Ile de la Réunion XIX^e siècle* Saint-Denis-de-la-Réunion, Azalée Editions, 191 p.

GRIERSON G.A. 1885 *Bihar Peasants Life*, Londres, Trubner & C^o.

GUPTA S.M. 1971 *Plant myths and traditions in India* Leiden, E.J. Brill.

HERRENSCHMIDT O. 1981 *Le sacrifice du buffle en Andhra côtier. Le "culte de village" confronté aux notions de sacrifiant et d'unité de culte*, in *Autour de la déesse hindoue*, EHESS, Paris, p. 137 - 177.

HOLLUP O. 1993 *Caste Identity and Cultural Continuity Among Tamil Plantation Workers in Sri Lanka*, *J. of Asian and African Studies*, XXVIII, 1-2 : 67-87.

HOLLUP O. 1993 b *Changing Conceptualization of Indian Ethnic Identity on Mauritius*. Dr. polit.thesis, University of Bergen.

HORNELL J. 1943 The prow of the ship : sanctuary of the tutelary deity *Man*, XLIII, 103 - 124.

HOROWITZ M.M., 1963, The Worship of South Indian Deities in Martinique, *Ethnology*, II : 339-346.

IYER L.K. Anantha Krishna 1909 *The Cochin tribes and Castes*, 2 vol. Madras.

JACOB-PANDIAN E.T., 1972, *Dravidianization : A tamil Revitalization Movement*, Ph. D. Anthropology, Rice University microfilms, Ann Arbor, 232 p.

JACOB-PANDIAN E.T. 1975 Nadu Veedu rituals and family shamanism in tamil society : a cult institution of hinduism, *Man in India*, 55,1 : 67-77.

JAIN R.K., 1970, *South Indians on the Plantation Frontier in Malaya*, Yale University Press, 460 p.

JAIN S.K. 1981 *Glimpses of Indian Ethnobotany* Bombay, Oxford & IBH, 365 p.

JAYAWARDENA C., 1966, Religious belief and Social change : Aspects of the development of Hinduism in British Guiana, *Comparative Studies in Society and History*, 8 : 211-239.

JOUVEAU-DUBREUIL 1914 *Archéologie du sud de l'Inde, vol.2 Architecture* Paris, Geuthner.

KELLY E. 1990 Transcontinental families. Gujarat and Lancashire : a comparative study of social policy in Clarke et al. *South Indians overseas* p 251 - 267.

KELLY J.D. 1990 Correspondence : "Holi" ritual in Fiji *Man*, 25,1 : 146-148.

KUPER H ;, 1960, *Indian people in Natal*, Natal Univ. Press.

KURUP K.K.N. 1977 *Aryan and Dravidian elements in Malabar Folklore*, Trivandrum, Kerala historical society.

KURIAN G. et R.S. SRIVASTAVA éd., 1983, *Overseas Indians. A study in Adaptation*, Vikas, New Delhi.

LACPATIA F.1990 *Les Indiens de la Réunion. La vie religieuse*, ADER, St Denis.

LA GUERRE J. (éd.), 1974, *Calcutta to Caroni. The East Indians of Trinidad*, Longman Caribbean.

LAKSHMANAN CHETTIAR S.M.L. 1973 *Folklore of Tamil Nadu*, New-Delhi, national Book Trust.

LAL V. 1990 *Fiji : coups in Paradise* Londres, Zed Press.

LAVERGNE R., R.VERA 1989, *Etude ethnobotanique des plantes utilisées dans la pharmacopée traditionnelle à la Réunion* Paris, ACCT.

LEE R.L.M. 1989 *Taipucam in Malaysia : Ecstasy and identity in a Tamil hindu festival Contributions to Indian sociology* (n.s.) 23, 2 : 317 - 337.

LEE R.L.M., R.RAJOO 1987 Sanskritization and Indian ethnicity in Malaysia. *Modern Asian Studies*, 21, 2 : 389 - 415.

LESLIE C. 1976 *Asian Medical Systems : A Comparative Perspective* Berkeley, U. of California Press.

L'ÉTANG G. 1989 Du Tamoul de la Martinique : portée symbolique d'une langue cérémonielle, *Carbet*, n° 9 : *L'Inde en nous, des Caraïbes aux Mascareignes*. Fort-de-France, pp. 81-100.

L'ÉTANG G.1992 Cultes de villages en pays tamoul. Voyage aux sources de l'hindouisme martiniquais, *Tyanaba*, revue de la Société d'Anthropologie, Fort-de-France.

L'ÉTANG G. 1998 *La grâce, le sacrifice et l'oracle. De l'Inde à la Martinique, les avatars de l'hindouisme*. Thèse pour le doctorat en anthropologie.

MAC MUNN 1934 *Moeurs et coutumes des basses classes de l'Inde*, Payot, Paris, 268 p.

MADURAVIRASHUVARAMI KADAI (La légende épique de Maduravira), en tamoul. Chez Shree Makan Kampeni , Cennai (Madras), 68 p.

MAJUMDAR R.C., 1963, *Hindu Colonies*, K.L. Mukhopadhyay, Calcutta.

MALONEY C. , 1975, Religious beliefs and social hierarchy in Tamil Nadu, India, *American Ethnologist*, 2 : 169-191.

MANDELBAUM D.G. 1954 Form, variation and meaning of a ceremony, in R.F. SPENCER ed. *Method and Perspective in Anthropology* Un. of Minnesoté Press : 60-101.

MANDELBAUM D.G.1966 Transcendental and Pragmatic Aspects of religion. *American Anthropologist*, 68 : 1174-1191.

MANDELBAUM D. G., 1972, *Society in India*, Vol. 2 *Change and Continuity*, U. of California Press, 665 p.

MARIADASSOU Paramananda 1937-38 *Médecine traditionnelle de l'Inde. Matière médicale ayurvédique* 2 vol 468 p. et 187 p. Pondichéry, Imprimerie Sainte-Anne.

MARIADASSOU Paramananda 1937 *Médecine traditionnelle de l'Inde. La magie noire*, 102 p. Pondichéry, Imprimerie Sainte-Anne.

MARILLAMAN DALATTU (Incantations à Mariaman), en tamoul. Chez Shree Makal Kampeni, Cennai (Madras), 48 p.

MARIMOUTOU Michèle 1989 *Les engagés du sucre*. Editions du Tramail St Denis de la Réunion.

MARR J.R. 1972 An examination of some plant-names and identities in India *J. of the Royal Asiatic Society of Great Britain & Ireland*, 1 : 40-56.

MAXSE E., *Report. by the British Consul, Réunion, to the Foreign Office*, 19 april 1906 (cité par TINKER, 1974).

MAYER A.C., 1961, *Peasants in the Pacifics. A Study of Fiji Indian Rural Society*, Routledge and Keagan Paul, Londres, 233p.

MAYER A.C., 1963, *Indians in Fiji*, Oxford Univ. Press.

MAYER A.C., 1967, Introduction, in Schwartz B.M. éd., *Caste in Overseas Indian communities*.

MEERLSMAN R.P. *Histoire de Saint-Gilles les Hauts*, manuscrit inédit, Paroisse de St Gilles, Réunion.

MICHAUD J. 1802-1809 *Histoire des progrès et de la chute de l'empire de Mysore sous les règnes d'Hyder-Aly et Tippoo-Saïb*, 2 vol. Paris, Giguet et c^o.

MIREL, CREPIN, HUGOT, 1905, *Rapport sur la question de la main d'oeuvre et la reprise de l'immigration indienne*, Chambre d'Agriculture de la Réunion, 41 p.

MORENO M. et McKim MARRIOTT 1989 Humoral transactions in two Tamil cults : Murukan and Mariyamman, *Contributions to Indian Sociology* (n.s.) 23, 1 : 149-167.

MUIR MACKENZIE J.W.P., 1893, *Report on the conditions and treatment of Indian Coolie Immigrants in Réunion*, Calcutta, (cité par TINKER, 1974).

MUKHERJI S.B., 1959, *Indian Minority in South Africa*, People's Publishing House, New Delhi.

MUNIRATHAM REDDY P., M.SURYNARAYANA, 1988 Peddintlamma festival among the Vaddis of Kolleru lake : a continuum of little and great traditions *Man in India* 68, 1 : 105-111.

NAIPAUL V.S., 1968 *L'Inde sans espoir* Paris, Gallimard 287 p.

NALLADANGKAL KADAI (L'histoire de Nalladangkal), en tamoul. Chez R.J.PADI Kampeni, Cennaï, 52 p.

OBEYESEKERE G. 1976 Impact of Ayurvedic ideas on the Culture and the Individual in Sri Lanka in C. Leslie ed. *Asian Medical Systems*, p. 201-226.

O'FLAHERTY W.D. 1973 *Ascetism and Eroticism in the Mythology of Siva*. Oxford Un. Press.

O'MALLEY L.S.S., 1935, *Popular Hinduism : the Religion of the Masses*, Cambridge University Press, 246 p.

OPPERT G. 1893 *On the original inhabitantss of Bharatavarsa or India*, Westminster 711 p.

OTTINO P., 1974, Le Moyen Age de l'Océan Indien, *Annuaire des Pays de l'Océan Indien*, I : 197-221, PUAM, Aix-en-Provence.

Pacific Indians, Profiles in 20 Pacific countries, 1981, Institute of Pacific Studies.

PARATIAN R. 1994 *La république de l'île Maurice dans le sillage de la délocalisation*. Paris, L'Harmattan.

PONNU DORAI Antoni, *Enquête sur les Malabars*, photocopié, 22 p., sans date.

PRESTON J.J. 1980 *Cult of the Goddess ; social and religious change in a hindu temple*. New Delhi, Vikas, 109 p.

RAMASSAMY Albert, 1973, *La Réunion face à l'avenir*, Cazal, St-Denis, 87 p.

RAUF M.A., 1974, *Indian Village in Guyana*, Brill, Leiden.

REINICHE Marie-Louise, 1979, *Les Dieux et les Hommes*. Etude des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud, Cahiers de l'Homme, Mouton, Paris, 283 p.

ROUX Jean-Claude 1981 New Caledonia, the first settlement, in *Pacific Indians*, pp 12-21.

SAKTHI, Revue de la Fédération culturelle tamoule de la Réunion.

SARKAR R.M. 1986 *Regional Cults and Rural Traditions : An Interacting Pattern of Divinity and Humanity in Rural Bengal*. Inter India Publications, New Delhi, 351 p.

SCHWARTZ B.M. (éd.), 1967, *Caste in overseas Indian communities*, Chandler, San Francisco.

SHAIK HASAN SAHIB QADHIRI *The Divine Light of Nagore*, S.K. Nazeer Ahmed, Nagore.

SINGARAVELOU, 1975, *Les Indiens de la Guadeloupe* Bordeaux, CEGET.

SINGARAVELOU, 1988, *Les Indiens de la Caraïbe*, L'Harmattan, Paris, 3 vol.

SMITH R.T. et C. JAYAWARDENA 1959 Marriage and the Family among East Indians in British Guiana *Social and Economic Studies*, 8 : 321-376.

SOORIAMOORTHY R., 1977, *Les Tamouls à l'île Maurice*, chez l'auteur, Ile Maurice.

SPECKMAN J.D., 1965, *Marriage and Kinship among the Indians in Surinam*, Assen.

SRINIVAS M.N., 1952, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Asia Publishing House, 269 p.

SRINIVAS M.N. 1966 *Social Change in Modern India* University of California Press, Berkeley.

STOKES H.J. 1873 Walking through fire *The Indian antiquary*, II : 190-191

SUSSMAN L.K. 1983 *Medical Pluralism on Mauritius : A study of Medical Beliefs and Practises in a polyethnic Society*, thèse Ph.D., Washington University.

TAMIJ, Organe officiel du Centre culturel franco-tamij de la Réunion.

TANDON Y. et A. RAPHAEL, *The new position of East Africa's Asians*, Minority Rights Group, London.

TARABOUT G. 1992 Quand les Dieux s'emmêlent. Point de vue sur les classifications divines au Kérala *Purusartha*, 15 : 43 - 74.

TARABOUT G. 1997 L'évolution des cultes dans les temples hindous. L'exemple du Kérala (Inde du Sud) in C. Clémentin-Ojha (éd.) *Renouveaux religieux en Asie*. Paris, EFEO.

THAKUR R., 1985, India and Overseas Indians, *Asian Survey*, XXV, 3 : 356-370.

THURSTON E. 1912 *Omens and Superstitions of Southern India* Mc Bride, Nast & C^o New York.

TINKER Hugh, 1974, *A New System of Slavery*. The export of Indian Labour overseas 1830-1920, Oxford Un. Press, 432 p.

TIROUVALLOUVAR *Tirouk koural*, Traduit du tamoul par Mootocomaren Sangelee, Rainbow Printing, Port-Louis, sans date, 230 p.

VAN DER VEER P. et S. VERTOVEC 1991 Brahmanism abroad : on caribbean hinduism as an ethnic religion. *Ethnology* : 149 - 166.

VARMA M.N. 1973 *Indian immigrants and their descendants in Mauritius* Maurice, Vacoas, chez l'auteur.

VERTEUIL A. de 1973 *Sir Louis de Verteuil, his life and times*, Trinidad, Columbus publishers.

VERTOVEC Stephen 1990 : 1 Hindu "ritual" in Fiji, *Man*, 25, 1 : 145-6.

_____, 1990 : 2 Oil boom and recession in Trinidad Indian villages, in Clarke et al. ed, *South Indians overseas*, p. 89-111.

VIDAL D. 1981 Divinités locales de l'Himalaya de culture hindoue, *Res*, 1 : 113-118.

WEBER J. 1994 Des comptoirs français aux îles à sucre (1828-1885). in *Présences de l'Inde dans le monde*, Gerry L'Etang ed. Paris, l'Harmattan.

WERBNER R.P., ed. 1977, *Regional cults*, Academic Press, London, 257 p.

WHITEHEAD Henry, 1921, *The village Gods of South India*, réédition 1976, Summit Publ., Delhi.

WIRZ P. 1954 *Exorcism and the art of healing in Ceylon* Leiden, E.J. Brill.

WIEBE P.D. et S. MARIAPPEN, 1979, *Indian Malaysians. The view from the Plantation*, Carolina Academic Press, Durham.

ZEMPLINI A. 1974 Du symptôme au sacrifice. *L'Homme*, XIV, 2 : 31-37.

ZIEGENBALG B., 1867, *Genealogie der Malabarischen Götter*, Christian Knowledge society's Press, Madras. Traduction anglaise : *Genealogy of the South-indian Gods. A manual of the mythology and religion of the peoples of southern India*. Unity book Service, New-Delhi 1984.

[297]

Hindouismes créoles. Mascareignes. Antilles.

INDEX DES NOMS CITÉS

[Retour à la table des matières](#)

Ahmad A. 223
Alber J.L. 273; 274
Arasaratnam S. 40
Aubry Mgr G. 251
Aveling M. 51
Ayer Védaya 75
Babb L.A. 106; 234
Bachelard G. 155
Bahadur S. 170
Bar-Nil S. 35; 266
Barat C. 13; 58; 60; 68; 71; 80; 98; 101;
103; 113; 116; 136; 140; 143; 144;
152; 175; 238; 239; 261; 178; 187;
194
Bassier 114; 225
Bastide R. 135; 258; 264; 277
Beck 108; 109; 110; 122; 142
Benedict B.12
Benoist J. 67; 79; 82; 171; 199; 202;
214; 223; 265; 269
Bernabé J. 191; 205
Berne père 249
Berreman G.D. 46; 77
Beschi 256
Briggs 229; 230
Burton R.D.E. 205
Callandre F. 75
Caplan M. 154
Carroll L. 261
Chattopadyay H.P. 21
Chaudhuri H.N. 85; 87
Chettiar L. 152
Clothey F.W. 158; 101
Colas G. 71
Coldefy Mgr 249
Corre Dr 37
Danforth L.M. 153
Danielou A. 93; 131; 275
De Verteuil 196
de Touris 27
de Villèle 249; 250
Desprez Mgr 249
Desroches M. 67; 82; 98; 194; 199; 202
Diehl C.G. 55; 76; 79; 95; 100; 106; 110;
111; 115; 122; 124; 127; 139; 142;
159

- Dijoux R.P. 129; 251
Dube S.C. 44; 127
Dubois Abbé 52; 53; 54; 67; 128; 207
Dumas-Champion. F. 83
Dumont L. 55; 79; 86; 110; 122; 127;
129; 235; 236
Durkheim E. 57
Eches R. 251
Egnor M.T. 225
Elmore W.T. 112; 122
Eriksen T.H. 12
Escudé R.P. 249
Eve P. 256
Farrugia L. 194; 197
Filliozat J. 50; 51; 120; 121
Firth R. 23; 150
Fontaine R.P. C. 252
Fuller C.J. 47; 107
Gandhi M.K. 83
Gerbeau H. 28; 29; 30; 33; 51; 269
Ghai D.P. 39
Ghasarian C. 13; 59; 131; 133; 167; 178;
180; 275; 276
Glissant E. 55
Gnanadickam Mgr C. 262
Gover C.E. 256
Govindama Y. 167
Gupta S.M. 87; 88
Herrenschmidt O. 121; 238
Hollup O. 12; 21; 22
Hornell J. 71
Iyer L.K. 188
Jacob-Pandian E.T. 124
Jain S.K. 87; 88; 122
Jayawardena C. 23; 37; 75; 258
Jha J.C. 28
Jouveau-Dubreuil 111
Kelly J.D. 166
Kerveguen de 27
Kurup K.K.N. 72
L'Étang G. 13; 42; 65; 110; 113; 115; 192
-195; 202; 281
La Guerre J. 41
Lal V. 26
Lee R.L.M. 51; 101; 157; 164; 260
Mac Munn 248
Majumdar R.C. 24
Malamoud C. 238
Maloney C. 48; 50; 122
Mandelbaum D.G. 73; 132; 213; 256; 276
Mariadassou P. 142; 170
Mariapen S. 39
Marimoutou M. 30; 66; 95; 219
Mayer A.C. 114
Meerseman R.P. 249
Michaud, J. 76; 111
Michel R. 252
Montrouge Mgr 253
Moutoussamy E. 205
Muir Mackenzie J.W.P. 31
Nagapin J. 200
Naipaul V.S. 23; 41
O'Malley L.S.S. 115; 123; 153; 166; 230;
272
Obeyesekere G. G. 112; 113
Ottino P. 24
Pal D.C. 85; 87
Payet père R. 252
Pline 85
Ponnamah M. 206
Ponnu Dorai 59
Poungavanon F. 113; 120; 180; 213; 214;
242; 254
Preston J.J. 274
Rajoo R. 51; 260
Reddy P.M. 47
Reiniche M.L. 46; 51; 54; 245
Ringadoo Sir V. 27
Roux J.C. 27
Saint-John Perse 191; 266
Sangeelee M. 69; 98
Schwartz B.M. 21
Sharrock Rd. 170
Sidambarom H. 36
Singaravelou 13; 36; 38; 90; 115; 194
Smith R.T. 75
Srinivas M.N. 45; 124; 260
Stokes H.J. 138
Suryanarayana M. 47
Sussman L.K. 223; 224

Tarabout G. 47; 226; 276

Thurston 113

Tinker H. 19; 25; 28; 29; 30; 31

Tiruvalluvar 98

van der Vier P. 75; 189

Vertovec S. 40; 75; 189

Vidal D. 44

Weber J. 25; 29; 36

Whitehead H. 105; 109; 122

Wirtz P. 78; 89; 121

Zempléni A. 15

Ziegenbalg B. 52; 53; 99; 121; 129; 188;
248

[299]

Hindouismes créoles. Mascareignes. Antilles.

INDEX THÉMATIQUE

[Retour à la table des matières](#)**A**

adorcisme 129
 adventistes 208
 Afrique 8; 262
 aliments liés aux cultes
 alwa 231; *canji* 87; 108; 172;
 kheer 231; manger-doux;
 232; mourongue 86; 181;
 payason 108; *pooree* 231; *rotee*
 231; opposition
 "doux"/"salé" 232
 ancêtres 231; 237; 238
 Antilles 12; 14; 47; 55; 57; 79; 107;
 113; 114; 170; 192; 199; 219; 222;
 239; 241; 269; 271; 272
 Guadeloupe 11; 12; 192; 194; 195;
 269; 272; Changy 195;
 196; 201
 Marie-Galante 222
 Martinique 11; 13; 108; 110; 123;
 171; 195; 198; 199; 202;
 205; 219; 269
 Haïti 195
 Trinidad 193; 194; 196; 198; 199

Arbres et cultes 85-87
 associations 68; 240; 243

B

Bible 247; 253
 Brésil 258; 264
 Cafres 35; 80
carême 61; 224
 castes 10; 21; 22, 30; 43; 194; 225;
 226; 233; 260 castes dans la
 migration 22
 Brahmanes 49; 68; 70; 73; 75;
 98; 160; 224; 226; 248;
 262; 282.
 Chamars 227
 Coolies 28; 205
 Dusad 153
 hors-castes 120; 248
 Kallans 170
 Kallar 122; 129
 Koravas 124
 Pallar 122
 Paraiyars 80; Parien 80; Parias
 53
 Vaish 228

C

Chine 223 Chinois 164; 253
 Christ 250; 259
 christianisation 32; 261
 catholicisme 33; 54; 196; 203; 252;
 254; 255; 257; 259
 Ceylan 27; 121
 communalisme 12; 23; 192; 277
 conversion 259
 créolisation 26; 57; 264; 265; 267
 créolité 9; 21; 55; 192; 195; 205; 206;
 269
 cultes de village 45

D

démons 53; 127; 250
bébêtes 128; 129; 130; 268
Bhutas 53; 55; 129; 229; *boutam*
 53; 96; *boudom* 118; 129;
Bourdon 96; 129
chourel 224; *Tchourel* 223; 224;
Tchurelmaree 230
pey 54; 105; 128; 129; *peygel* 53
pichachas 54; *pisachas* 53; *pi-*
saarsi 128; 202; 215; 219;
 221; 283; *Pissasssou* 128
raksasa 55
 Satan 54; 248; 251
 couple Dieux-Démons 54
 départementalisation 67; 269
 divination 229; par les cartes 230; *si*
 229; destin 99; *panjagom* 61; 63;
 64; 65; 99; 182; 188; 226 *Panja-*
kam 99
 divinités
 Adjounin 98; 112; 118; 144 ; 145;
 Arjuna 98; 112
 Akkini 100; 184; 187; Akkini-
 Baghavan 186
 Almal 71; 128
 Alvan 106; 112; 129; 141; 143;
 145; 147 Arouvan 112
 Ayenar 52; 239; Ayenal 117
 Baghwan 227
 Bamat 229
 Beeghine 230

Bhairo 224; 230; 231
 Brahme 230
 Catarayen 105; 108; 117; 177;
 254; Catavarayen 198; 199
 Devendrène 184; 186
 Dhee 224; 227; 229; 231; 233
 Draupadi 63; 68; 98; 111; 139;
 145; 224; Drouvéde 98;
 104; 111; 137; 142; 144;
 145; 152; Pandialé 100; 111;
 131; 132; 143; 240
 Durga 50; 211; Jaladurga 47
 Goondak 230
 Gorillah 230; 231
 gouloudeivon 89; 126; 129; 169;
 213
 Hanuman 231; Mahavirswamy
 224; 225; 230; 231
 Idumbène 64; 103; 157; 158;
 Itampan 103; 157
 Kali 51; 63; 71; 102; 105; 108-
 110; 132; 133; 175; 177;
 184; 211; 224; 227; 229;
 230; 241; 242; 283; Karly
 102; 109; Mahakali 109;
 Patiré Kali 133; Patélékali
 110
 Patirra Kali 110; Pattirakalyam-
 man 110; Vilamakali 109;
 Virama Kali 133; Massalan-
 kali 110; 126; 215 Massan;
 230 Kaliai 198; 199 Kalimai
 110; 231
 Kankar 227; 229; 230; 231; De-
 vikankar 233
 Kartéli 71; 72; 84; 99; 105; 119;
 120-122; 167; 268; Katteri
 72; 105; 121 199; 211; 212;
 219; 224; Katéli 219
 Kalpou 121-122; 208; Karuppu
 122; Karuppan 105; Karu-
 pasami 122; Karupeneswa-
 my 122; 123 Sanglikalpou
 122; Karuppanaswami 122;

- Maçana Karuppu 110; Marsikalpou 122
 koledeivon 124-126; 167; 188; 275
 Kolimaleandever 123
 Krishna 104; 106; 112; 132; 142; 146; 174; 259
 Laksmi 211; 212
 Mardévirin 71; 72; 88; 99; 105; 110; 176; 224; 254; 281; Madurai Veran 98
 Maldévilin 198; 199; 200; 202; 203; 204; Madévilin 202; Madouraviren 200Bomi 285; Véliaman 287
 Mariai 198; 199
 Mariamin 63; 71; 86; 102; 106-108; 123; 125; 131; 132; 152; 214; 227; 241; 242; 254; 268; 272; 283; Mariamma 199; 224 Mariammen 52; Mariemen 202; Mariyamman 51; 107; 111; 98; 106; Maliémin 81; 193; 198; 199; 200; 202; 203; 204; 219
 Marsiperianin 129; 130; 217
 Mini 71; 85; 118-120; 143; Minipren 72; 118; 119; 120; 224; 227 Djadarmini 118; Lardémini 118; Muncuvaran 118; Munisvaran 51; Noundémini 118; Poussémini 118; Sadaarmini 287; Sanglémini 118
 Minindien 198; 220; 221
 Mourouga 51; 61; 62; 63; 68; 101-103; 104; 105; 106; 119; 131; 132; 137; 138; 157; 158; 159; 160; 162; 164; 165; 166; 243; 271; Murugan 48; Murukan 51; 101-103; 157
 Munusdeo 229
 Muttamma 107; 225
 Nargoulan 13 ; 72; 99; 105; 113-117; 125; 171; 224; Nagourou-Mira 113; 114; 220; Nagouroumila 201
 Nakula 115
 Parvati 45; 102; 121; 210; 211; Palvédy 102; 119; 120
 Peddintlamma 47
 Periandever 124
 Pétiaye 84; 99; 120; 167; 168; 169; 225; Petschi 121; Peci 105; Pacciyamman 121
 Phoolmatee 230
 Pitari 211
 Periandever 124
 Rakatmaree 230; 233
 Satashara 211
 sept soeurs 228; 229
 Shayer 230; 231; 233
 Sitta 230
 Siva 45; 47; 50; 51; 67; 87; 100-101; 108; 114; 118; 119; 120; 123; 214; 254 Sivène 100; 187; 282
 Soubramanien 158; Soupramanien 51; 66; 87; 103; 243; Subrahmanya 50; 51
 Samaye 230; 231
 Sawardhee 230; 233
 Suryan 71; 72; 100; 145; 174; 176; 177
 Toonmatemaree 230
 Upallama 211
 Vinaryégèl 101; 105; 145; 158; 171; 187; 282; 284; Vinayagar 184; 185 Vinayaka 101; 212; 215; 219; Pulléar 101; Pulliar 187; Ganesh 51; 71; 85; 88; 101; 132; 214; Canabady 101; Canabadi 214; Ganavadi 219
 Yéméne 184
 divinité familiale 124
 divinités de village 45; 237; *Gramadevata* 52; 53; 237

- divinités féminines 105
DMK 48
dravidianisation 48
- E**
Église catholique et hindouisme 59;
247-263
Église catholique et hindouisme aux
Antilles 195
émigrations indiennes
empires coloniaux et migrations
indiennes 25
engagement de travailleurs in-
diens 25; 28
insertion sociale des engagés 32
histoire sociale des Indiens dans
les Antilles 36
émigration indienne vers:
Afrique : Afrique de l'Est
23; 38; Afrique du
Sud 39; Kenya 38;
Malawi 38; Ouganda
38; 39; Tanzanie 38;
Zambie 38
Asie : Bali 24; Birmanie
24; Cambodge 24;
Java 24; Malaisie 24;
39; Maldives 25; Pa-
kistan 20; Sri Lanka
20; 27 Sumatra 24
Amériques: Canada 20;
Guyana 23; 37; Suri-
nam 37
Caraïbe 27; Guadeloupe 11;
12; 31; 36; Martini-
que 21; 31; 36; Trini-
dad 22; 40; 41
Europe: France 20; Gran-
de-Bretagne 38
Océan indien : Madagascar
20; 24; 39 Maurice
21; 22; 27; 28; 30;
Réunion 21; 27; 28;
29; 30; 33; 42 Socot-
ra 24
Pacifique:26; Fiji 20; 26;
Hawaii 27; Nouvelle-
Calédonie 27
esclavage 8; 25; 31; 262; esclaves
malais 51
esprits 130; 213; 218
âmes errantes 228
bain démarré 215
esprit ancestral 209
esprit musulman 256; *djinn* 224;
djinn nanpak 223
esprits indiens 268
esprits malgaches 268
goulou 213
invisibles 128; 129
mauvais air 224, 226-229; 233
mauvais esprits 94; 127; 213;
215; 219
mauvaises âmes 129
zombis 202; 219
exorcisme 73; 127; 209; 211; 218; 251
- F**
fêtes et cérémonies 131-136
calendrier cérémoniel 61-65
Amavasi 188
Dîpavâli 178
fêtes brahmaniques 62
fête de Kali 63; 100; 175
fête de Krishna 63
fête de Mariamin 177
fête de Mourouga 103; 136; 157-
164; 242; Fête dix jours
68; 244; Cavadee 62; 63;
82; 224 cavady 68; 77 Ka-
vadi 103; 104; 136; 137;
157; 159; 160; 163; 164;
166; 167; kavati 164; Cody
etou 158 vel 158; 159; 160;
162
manger poule noire 121; 167- 170
marche dans le feu 61; 63;
86;104; 106; 132; 138-156;
164; 193; 198; 250; 251;
256; 257; ama-cap 61; 142
kap 142; 143; kappu 142;

- mariage Bon-Dieu, 144; Alvan-Karapouli. 143; brûlures 151; 152
nouvel an tamoul 61; 178; 246
padnal 84; 167
service familial 171-2
- G**
guérisseurs 66; 73; 90; *ojjah* 230;
longanistes 227; 229; *traiteurs*
226; 229; 233
Gujerati 20; 38
Guyana 75; 78; 194; 225; 258
- H**
hindouisme martiniquais 192; 194; 201;
204
hindouisme «populaire» 45; 46; 52
- I**
immigration indienne:
à la Réunion 31; 33
nombre de migrants vers les
Mascareignes 28
opposition des créoles à la mi-
gration indienne 33
Inde 7; 67; 277
Bihar 20; 29
Bengale 24
Gujerat 38; 39
Inde du Sud, 43; 192 Andhra
29; Kamchipuram 70; 102
Karikal 28; Kerala 28; 47;
Madras 24; 27; 138; 262;
Mysore 29; Nagore 115;
Pondichéry 28; 29; 192;
Tamil-Nadu 29; 48; 50;
192; 245; Tirunelveli 55;
Tanjore 27
Orissa 274
indianité 21; 204; 205; 206; 264; 272
intentions maléfiques 233; heures
néfastes 64; magie noire 210;
211
islam 115; 125; 222-223
- K**
karma 209
- M**
Madagascar 80; 255; 262
Mahabharata 71; 98; 106; 112; 141;
142; 143
maladie 123; 207; 209; *Ayurveda* 209
maladies Bon-Dieu 228
pathologie psychiatrique 218
rougeole 107
variole 107
Malaisie 49; 51; 107; 121; 157; 164
mandiatani 219; 221; *mandjatani* 193;
mandiétani 169
mantras 101; 210
Maurice 11; 12; 14; 17; 48; 98; 107;
115; 119; 129; 139; 143; 222;
224; 225; 231; 239; 252; 273
mauvais oeil 209; 223
métissage 32, 255; 265
mort 84; 132; 178; 182; 187; 255;
funérailles 86; 179-181 deuil 61;
84; 187; *karmadi* 83; 84; 182-
187; *sanblani* 84; 187; 199; 257;
grand-croix cimetièrre 227
morts 64; 128; 268
musique 67 ethnomusicologie 199;
musique créole 83
musiciens 53; 68; 79; batteurs
de tambour 80
chant 232 *bhajan* 82
talam 82; *talons* 159
tambour 80; *sati* 80; 81; *tapou*
80; 197; 220; *udukku*. 170;
ulké 80; 170; 221 *morlon*
80; 81; 82; 159; *mridangam*
82; *tablas* 82
narslon 82; 159; 161
harmonium 82; 83
Musulmans 164; 194; 201; 223; 227;
228; 256; lascar 113
- O**
officiants et prêtres 73
barbier 83
chamans 73
grand-mounes 243; 274
jésuites 249; 261
kodangi 79

maalali 78; 79
maraz 224; 225; 226; 233
 prêtres des grands temples 73-75
pusari 55; 66; 75; 76-78; 93;
 97; 99; 103; 126; 135; 170;
 171; 192; 223; 224; 226;
 233; 238; 241; 252; 254;
 266; 268; *pujari* 139; 166;
 219; *pousali* 76; 197;
 204; 251
 sacrificateur 79; 193; 197
vatialou 79; 197

P

Pandavas 98; 104; 112; 142 Pandevel
 98
 Parenté et religion
 fils aîné 183
 fils cadet 183
 fils du mort 83; 84
 mère 84
 oncle maternel 83; 126; 167;
 183; 185; 213; *marmin* 83
 père 84
pelembu 129; 215; 219
 pentecôtistes 208
 Petit Albert 224; 251
 planètes 132; 209; planète Vénus 211;
 neuf planètes 64
 plantations 25; 26; 30; 34; 249; 259;
 265; 281
 possession 77; 80; 82; 126; 192; 200;
 203; 212; 216; 218; 221; 227;
 232; transe 137; 161
 promesses 68; 79; 83; 121; 132; 136;
 137; 191; 216; 219; 220; 230;
 239; 256
 protection
 garanties 78; 90; 96; 129; 209;
 214; 217; 242 *taviz* 223

Q

quimbois 222

R

Ramayana 98; 201; 228; 272
 réformisme tamoul 50

S

renouveau tamoul 49
 saclons *cakkaram* 89 -96; 98; 110;
 133; 210; 212; 217; *Cakra* 95;
yantras 89
 sacrifice 45 103; 115; 118; 124; 147;
 192; 221; 2 48; 250; 268; 274;
 275
 sacrifice d'un porc 124; 227;
 231; *service-verrat* 124;
 de pigeons 227; 231; d'une
 poule noire 86; 167-171;
 256
 Sai-Baba 226
 saints 219; 227; 228
 saints catholiques 54
 Jeanne d'Arc 254
 Saint-Expédit 13; 54; 71; 109;
 110; 252; 254; 268
 Saint-Antoine 254
 Saint-Esprit 254
 Saint-Michel 254
 St Thomas 262
 Sainte-Vierge 254
 saints musulmans 256; *Panch pir* 223;
 Hussein 115
 sanscritisation 48; 260; 261; 264;
 273; 276
 sivaïsme 49
 sociétés créoles 7

T

Tamouls 20; 27; 48
 temples 32; 45; 50; 51
 grands temples urbains 65; 66-
 70; 79
koilou 198; 201; 238; *kovil* 51;
 temples de plantation 65;
 66; 70-72; 75; 79; 80;
 105; 236; 240
 temples hindous de la Martinique
 198
 théâtre dansé 112
 Tirukkural 98

V

vanavarson 98; 112; 142

vaudou 8
végétarisme 254; 274
Y

yagon 100; 158

Z

Zarabe 253

Fin du texte