

Entités surnaturelles et monde invisible à l'île de La Réunion

Approche ethnologique

**par Valérie
AUBOURG,**

*professeure d'ethnologie
(HDR).*

*Directrice de l'Unité de
Recherche « Confluence :
Sciences et Humanités »
(EA 1598) de l'UCLy
(Catholic University of
Lyon)*

Résumé

Dans les sociétés créoles, la croyance en l'influence d'entités surnaturelles agissant sur l'existence des individus est largement partagée. Quelle que soit l'affiliation religieuse des insulaires, ils admettent l'existence d'un monde invisible dans lequel cohabitent des « esprits » d'origines diverses : défunts, divinités, forces surnaturelles, âmes, etc. Ces entités surnaturelles sont susceptibles d'agir en faveur ou en défaveur des vivants. Comment ces croyances s'expriment-elles ? Comment les diverses formations chrétiennes les considèrent-elles ? De quelle manière ces représentations sont-elles mobilisées en situation migratoire ?

C'est à ces questions que nous chercherons à répondre à partir d'enquêtes ethnologiques menées à l'île de La Réunion.

Introduction

Les Réunionnais habitent « un monde 'assiégé', 'tourmenté', entouré de 'protections' qui éloignent les mauvais esprits »¹. L'affirmation de Bernard Champion fait écho au constat maintes fois réitéré du poids des entités surnaturelles dans les sociétés créoles dominées par un système religieux original, que Jean Benoist décrit comme étant

¹ Bernard Champion, *L'identité de l'identité. 1^{re} partie : l'exemple réunionnais*, Disponible sur : <http://www.anthropologieenligne.com/pages/identiteR.html>.

fait « de l'omniprésence du divin et du surnaturel dans le quotidien »². À l'île Maurice, Danièle Palmyre décrit une représentation analogue : « Le monde est un cosmos peuplé d'esprits. C'est un monde non pas désenchanté ni dépeuplé, mais habité, saturé même »³.

Ainsi, dans les Mascareignes, la croyance en l'influence d'entités surnaturelles agissant sur l'existence des individus est partagée par une grande partie de la population locale. Quelle que soit l'affiliation religieuse des insulaires, ils admettent l'existence d'un monde invisible dans lequel cohabitent des « esprits » d'origines diverses : défunts, divinités, forces de la surnature, âmes, etc. Ces entités surnaturelles sont susceptibles d'agir en faveur ou en défaveur des vivants. Alors, pour bénéficier de leur protection, les croyants ont recours à des protections et observent des pratiques visant à les éloigner ou les pacifier.

Dans quel contexte socio-historique ces croyances prennent-elles place ? Comment s'expriment-elles ? Comment les diverses formations chrétiennes les considèrent-elles ?

C'est à ces questions que nous chercherons à répondre à partir d'enquêtes ethnologiques menées à l'île de La Réunion⁴. Notre communication commencera par dépeindre ces croyances telles qu'elles s'expriment dans l'île, en les replaçant dans le contexte socio-historique de La Réunion. Nous verrons ensuite comment les diverses formations chrétiennes les considèrent.

1. Le continuum religieux créole

Afin de comprendre la place et le rôle joués par les entités surnaturelles à La Réunion, il importe de s'attarder sur sa situation socio-historique qui montre comment un continuum religieux s'est forgé en réponse à la transplantation des populations dans un contexte de créolisation.

² Joseph Josy Lévy, *Entretiens avec Jean Benoist. Entre les corps et les dieux. Itinéraires anthropologiques*, Montréal, éd. Liber, 2000, p. 184.

³ Danielle Palmyre, *Culture créole et foi chrétienne*, Bruxelles, Lumen vitae, 2007, p. 112.

⁴ Valérie Aubourg (dir.), *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, Saint-Denis de La Réunion, Surya, 2011. Valérie Aubourg, *Christianismes charismatiques à La Réunion*, Paris, Karthala, 2014. Valérie Aubourg, *À la Rencontre des cultures et des religions, une anthropologie en mouvement*, coll. « Logiques sociales », Paris, L'Harmattan, 2019. Le présent article prend largement appui sur ces trois publications.

La société réunionnaise s'est construite avec l'arrivée de populations en provenance de trois continents : l'Europe, l'Afrique et l'Asie. Elles se sont installées définitivement dans l'île à la fin du XVII^e siècle (1665). Le contexte socio-économique était celui de la plantation (de café puis de sucre), qui favorisa au cours des siècles la rencontre entre des groupes désignés localement sous les vocables de *Kaf* (d'origine africaine et malgache), *Malbar* (descendants d'Indiens tamouls), *Kréol blan* (Créoles blancs), puis, *Sinoi* (d'origine chinoise) et *Zarab* (descendants d'immigrants indo-musulmans originaires du Gujarat). Les termes de « groupes ethniques » ou de « communautés » ne sont pas totalement appropriés à la situation réunionnaise. D'aucuns préfèrent parler de « milieu »⁵ ou de « groupes d'affiliation aux contours plus ou moins flous »⁶. Au-delà de ces milieux culturels auxquels les habitants de l'île s'identifient, les caractéristiques essentielles de la population sont, depuis le début, le métissage et la créolisation⁷. En effet, ces populations d'horizons géographiques variés ont non seulement partagé leur sang mais également leurs manières de vivre, de festoyer, de parler et de croire.

En matière religieuse, le catholicisme s'est imposé à tous. En vertu du « Code Noir »⁸, tous les esclaves ont été instruits dans la religion catholique et tout exercice d'une autre religion fut prohibé (article 1)⁹. Après l'abolition (1948), les populations affranchies comme les engagés indiens l'ont adoptée massivement. Passeport d'intégration sociale, le catholicisme cimentait la jeune société réunionnaise et sa situation de monopole perdure au fil du temps.

⁵ Christian Ghasarian, « L'identité en question à La Réunion », *Faire Savoirs*, 7, 2008, pp. 123-127.

⁶ Bernard Boutter, *Le pentecôtisme à l'île de La Réunion. Refuge de la religiosité populaire ou vecteur de modernité ?* Paris, L'Harmattan, 2002.

⁷ Jean Barassin, *Naissance d'une chrétienté, Bourbon, des origines jusqu'en 1714*, Saint-Denis, Cazal, 1953.

⁸ Lettres patentes, Édité du Roy de mars 1685 dit « Code Noir », qui réglemente la pratique de l'esclavage concernant les colonies des Antilles.

⁹ « Tous les esclaves qui se trouveront dans les îles de Bourbon, de France et autres établissements voisins, seront instruits dans la religion catholique, apostolique et romaine, et baptisés ; ordonnons aux habitants qui achèteront des nègres nouvellement arrivés, de les faire instruire et baptiser dans le temps convenable, à peine d'amende arbitraire ; enjoignons aux Conseils établis dans lesdites îles, ou Directeurs pour ladite Compagnie d'y tenir exactement la main. II. Interdisons tout exercice d'autre religion que de la catholique, apostolique et romaine. » (*Code Noir aux Mascareignes*, Édité de décembre 1723 reprenant avec quelques ajustements les articles du « Code Noir » de 1685).

Au début du XX^e siècle, une première Église adventiste s'est implantée en 1936. Puis, la départementalisation de 1946 a ouvert la voie des tropiques à des fonctionnaires civils et militaires, dont quelques luthériens et réformés originaires de métropole ou de Madagascar. Les uns et les autres ont rejoint une poignée de coreligionnaires préalablement installés à La Réunion. À partir de 1966, l'arrivée du pasteur pentecôtiste Aimé Cizeron marqua de manière plus significative le paysage religieux réunionnais. Il a implanté les Assemblées de Dieu auxquelles il a localement donné le nom de « Mission Salut et Guérison ». Rapidement, il a établi une salle de culte dans la grande majorité des communes insulaires.

Aujourd'hui encore, le catholicisme domine le paysage religieux insulaire avec 80 % de baptisés. Cependant, l'adhésion n'est pas exclusive puisqu'elle n'empêche pas l'existence de pratiques cumulatives : services en l'honneur des défunts africains et malgaches, célébrations dédiées aux divinités chinoises ou hindoues. Par ailleurs, les formations religieuses en présence se sont mutuellement influencées : les pratiques hindoues se sont enrichies d'éléments de cultes en faveur des ancêtres africains et malgaches et vice-versa. Le catholicisme lui-même fait l'objet de modifications, d'adaptations et d'hybridations et ce, dans les trois principaux groupes culturels en présence : *Kaf*, *Malbar* et *Kréol blan*.

Les Kaf sont des descendants d'esclaves ou d'engagés en provenance d'Afrique et des Malgaches. Séparés de leurs milieux de vie, ils n'étaient pas autorisés à perpétuer leurs cultes ancestraux sous une forme organisée. Cependant, de nombreux travaux ethnologiques et historiques¹⁰ font état de rituels et croyances d'origine malgache ou africaine, en lien avec les défunts notamment : services *post mortem* (*sérviss malgash*) et cérémonies en l'honneur des ancêtres (*sérviss kaf*), notamment. De plus, ces travaux décèlent des traces de rites ou

¹⁰ Parmi les travaux faisant état de ces pratiques :

– Christian Barat, « Rites et croyances », *À la découverte de La Réunion/8*, Cape Town, eds Favory, 1980, pp. 17- 27 ;

– Prosper Ève, *La religion populaire à La Réunion*, Saint-Leu, imprimés sur les Presses de Développement, Institut de Linguistique et d'Anthropologie de La Réunion, 2 volumes, 1985, p. 91 ;

– Jacqueline Andoche, *Le regard réciproque : ethnographie des désordres psychologiques à l'île de La Réunion*, thèse de doctorat : Anthropologie, Université d'Aix-Marseille, 2002, p. 91 ;

– Françoise Dumas-Champion, *Le mariage des cultures à l'île de La Réunion*, Paris, Karthala, 2008.

de croyances d'origine malgache ou africaine camouflées sous des formes catholiques d'allégeance aux morts ayant pour but d'assurer le lien avec les ancêtres. Les vénération après leur mort de membres du clergé, comme le père Lafosse à Saint-Louis, ou de personnages exceptionnels comme Sitarane à Saint-Pierre, illustrent ces pratiques souterraines. De manière plus visible, les pratiques observables chaque année au moment de la Toussaint auprès de la *Croix du jubilé*¹¹ se fondent sur une conception du défunt qui, comme dans la croyance malgache, est susceptible de se venger en cas de manquement. Enfin, de nouveaux rituels ont été élaborés comme celui des cheveux maillés¹². L'ensemble de ces pratiques manifestent l'importance et l'ambivalence attribuée aux personnes décédées. Elles montrent également comment les pratiques originelles se sont transformées pour donner lieu à des créations inédites.

Ces juxtapositions, inventions, camouflages sont à comprendre comme des réponses à l'exil vécu par les esclaves africains et malgaches. À l'île Maurice, c'est dans une perspective de « guérilla intellectuelle »¹³ que Danièle Palmyre les envisage. Aux Antilles, Laënnec Hurbon estime qu'elles « exercèrent la fonction de récupération d'une mémoire directement opposée à la stratégie d'amnésie des maîtres ». Le culte des morts « représente le transfert sur le registre de l'imaginaire et du symbolique des diverses ethnies africaines présentes sur le terrain de l'esclavage »¹⁴.

Les Malbars sont les descendants des engagés indiens qui, à partir de 1880¹⁵, subirent une pression coloniale qui leur imposa une assimilation dont l'adoption du catholicisme constitua l'un des aspects les plus marquants, une sorte de « naturalisation obligatoire » pour

¹¹ Prosper Ève, *La religion populaire à La Réunion*, p. 134.

¹² Dumas-Champion, *Le mariage des cultures à l'île de La Réunion*, p. 260. Laurence Pourchez, « Les sévé mayé de l'enfant réunionnais : marquage de l'origine ethnique ou trait de créolisation », dans *Paradoxes du métissage*, sous dir. Jean-Luc Bonniol, Paris, éds du CTHS, 2001, p. 183-195. Valérie Aubourg, « Sévé mayé. Un rituel de passage réunionnais en contexte métropolitain », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 197, n° 1 (2022), pp. 131-154.

¹³ Danielle Palmyre, *Culture créole et foi chrétienne*, Bruxelles, Lumen vitae, 2007, p. 121.

¹⁴ Laënnec Hurbon, « Esclavage, mémoire et religions (Vodou et résistance culturelle) », *Société Suisse des Américanistes*, Bulletin Hors-Série, 2009, pp. 23-28 et p. 25.

¹⁵ Fin des contrats temporaires, les engagés indiens doivent choisir : repartir ou s'installer définitivement dans l'île.

rester au pays¹⁶, selon l'expression de Françoise Dumas-Champion. Dans un système hermétique à toute différence, leur survie culturelle passa par leur acceptation des formes d'un catholicisme qu'ils empruntèrent de composantes hindoues. Les travaux de Jacqueline Andoche au sujet de la « fabrication créole des saints »¹⁷ mettent par exemple en lumière comment certains saints peuvent se présenter sous un double visage : catholique et hindou. Ce qui permet de les vénérer « des deux façons », c'est-à-dire dans les deux religions. Il s'agit par exemple de saint Expédit qui se trouve assimilé à certaines formes popularisées de la déesse Karli : la déesse gardienne des morts dans l'hindouisme de village, ou la Vierge noire – *versus* Kartély/Pétiaye – en sa version hindoue. Les manifestations de ce « cumul » religieux s'observent encore de nos jours avec les baptêmes et les mariages, qui après avoir été célébrés à l'église selon le rite catholique sont suivis d'une cérémonie hindoue dans l'espace familial. Comme pour les populations africaines et malgaches, le cumul de pratiques religieuses et le camouflage de traits hindous sous les formes apparentes du catholicisme relèvent d'une même tentative de préservation d'une identité culturelle niée. Un « marronnage identitaire et un maquis symbolique »¹⁸ aux yeux de Jacqueline Andoche.

Le groupe des **Créoles blancs** est principalement composé de « Petits-Blancs » appelés *Yab* – par opposition aux quelques riches planteurs, les *Gro-Blan* – qui furent successivement rejetés par la société européenne puis par la société coloniale. Exclus du système de la plantation et déclassés socialement, ils connurent une situation économique extrêmement précaire¹⁹. Si leur adhésion au catholicisme constitua, à partir du Second Empire, un critère décisif de socialisation, leur comportement religieux a toujours été particulier. Comme le souligne Claude Prudhomme, en s'inculturant dans la colonie, le catholicisme a contribué pour une bonne part à la naturalisation et à la créolisation des dévotions²⁰. L'importance que ces « Créoles blancs » accordent aux médailles, aux statues et aux dévotions visant à les protéger, leur goût des pèlerinages, leur multiplication des neuvaines

¹⁶ Dumas-Champion, *Le mariage des cultures à l'île de La Réunion*, p. 44.

¹⁷ Jacqueline Andoche, « La fabrication créole des saints : christianisme ou paganisme ? ».

¹⁸ Jacqueline Andoche, conversation du 3 mars 2010.

¹⁹ Alexandre Bourquin, *Histoire des Petits-Blancs de La Réunion, XIX^e-début XX^e siècle*, Paris, Karthala, 2005.

²⁰ Claude Prudhomme, *Histoire religieuse de La Réunion*, Paris, Karthala, 1984, p. 299.

dans le but de s'attirer une grâce, ou encore le respect des carêmes et sacrifices dans celui d'éviter un malheur, ce sont là autant de pratiques manifestant leur croyance en une intrusion constante de la toute-puissance divine dans leur quotidien. Ces attitudes s'apparentent à celles des descendants africains, malgaches et indiens.

Et c'est là où la classification opérée à partir de critères ethno-culturels ne doit pas masquer une caractéristique majeure de ce catholicisme populaire réunionnais : son fond religieux commun. En effet, dans cette société métisse, chaque individu voit s'exercer sur lui des influences multiples, et ce jusqu'à l'intérieur de sa propre famille. De plus, les interférences entre les différents systèmes religieux sont grandes. Aussi, domine un mode de pensée et un imaginaire commun que chaque insulaire s'approprie en fonction de ses origines particulières.

Ce fond religieux commun, que Jean Benoist désigne en termes de « religiosité réunionnaise »²¹, Stéphane Nicaise le qualifie de « continuum religieux créole »²². Réponse originale à la transplantation et à la déculturation dans un contexte proprement « créole », il témoigne de la manière dont les populations déportées sur le sol réunionnais ont cherché à maintenir un lien avec leurs origines.

2. Des âmes et des esprits omniprésents

Le fond religieux créole octroie une place prépondérante aux entités surnaturelles. Il repose sur une représentation traditionnelle du monde comprenant deux parties : le monde visible et le monde invisible. Le second, peuplé d'entités spirituelles fastes ou néfastes, décide du premier. C'est au-dessus de cet univers que le mode de pensée créole place Dieu. Si l'existence du divin comme être suprême est donc admise, en revanche il n'est pas accessible à l'être humain directement. Il agit par l'intermédiaire de différents agents, de manière faste ou néfaste, dispensant bénédictions ou malédictions, véhiculant danger ou prospérité. L'individu se considère en relation constante avec des esprits, forces, divinités, démons, âmes, ou autres *bébêtes* (les esprits) qui influencent constamment son existence. Une communication permanente est établie entre un univers visible et un univers invisible, qu'aucune frontière étanche ne sépare. Dans la perspective de cette cosmo-théologie locale, Dieu « ne prend pas part au destin

²¹ Joseph Josy Lévy, *Entretiens avec Jean Benoist. Entre les corps et les dieux. Itinéraires anthropologiques*, p. 180.

²² Stéphane Nicaise, *Le continuum religieux créole, une matrice du catholicisme de La Réunion ?*, thèse de doctorat, Université d'Aix-Marseille, 1999.

des humains, il est en dehors du ciel cosmique, lointain et inaccessible. Il n'entre pas en dialogue »²³. Dieu est « hors système », il est la « case vide »²⁴ permettant le fonctionnement du système, dernier recours dans un monde de désordre et d'insécurité. Comme l'expriment nombre de nos interlocuteurs, c'est par ses intermédiaires : une croix, une statue, le nom d'un saint, « qu'on peut faire contact ».

Différents rituels, pratiques et expériences manifestent ce lien entre les croyants et les entités supranaturelles. Quatre d'entre eux l'illustrent particulièrement : le lien aux défunts, le rituel des cheveux *enmayé*, l'expérience onirique, les parcours thérapeutiques.

Le lien aux défunts

Parmi les entremetteurs reliant « les deux côtés du monde », les défunts occupent une place prépondérante. « Protectors ou agresseurs, (ils) semblent omniprésents, jusqu'à donner de l'île l'image d'un territoire sursaturé d'âmes et d'esprits » observe Stéphane Nicaise²⁵. « À La Réunion, la religion, c'est le système des relations que les vivants entretiennent avec les défunts », écrit Bernard Champion²⁶. Dès leur plus jeune âge, les habitants de La Réunion participent à des cultes destinés aux défunts de la famille qui sont honorés dans la religion qu'ils pratiquaient lorsqu'ils étaient en vie : « messe 40 jours » (catholique), *sanblani*²⁷ (hindouiste)²⁸, service *kabaré* (malgache), service *kaf* ou *mako*²⁹ (africains) service *komor* (comorien).

²³ Danielle Palmyre, *Culture créole et foi chrétienne*, p. 112.

²⁴ Laënnec Hurbon, « Esclavage, mémoire et religions (Vodou et résistance culturelle) », p. 179.

²⁵ Stéphane Nicaise, *Le continuum religieux créole, une matrice du catholicisme de La Réunion ?* p. 29.

²⁶ Bernard Champion, « Remarques sur la perception de l'hindouisme à La Réunion pour servir à une approche de la créolité ? » dans *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, sous dir. Valérie Aubourg, Saint-Denis, Surya Éditions, 2011, pp. 207-222 et p. 14.

²⁷ Le *sanblani* est offert le jour anniversaire du mort hindouiste. Le terme *sanblani* vient du tamoul *sampirini*, nom donné à la gomme de benjoin qui est utilisée lors de ce culte (Benoist, 1998, p. 187).

²⁸ Le terme « hindouisme » n'est en tant que tel jamais employé en créole réunionnais qui lui préfère celui de « religion malbar ».

²⁹ Les *Mako* : population du nord du Mozambique, introduits pendant l'esclavage à l'île Bourbon et à Madagascar puis, plus tard, avec le statut d'engagés.

Le rituel des cheveux enmayé

Le rituel qui entoure les cheveux *enmayé* (emmêlés)³⁰ illustre également ce lien entretenu par les Réunionnais avec le monde de la surnature. Loin d'apparaître comme une donnée naturelle, le maillage de la chevelure est considéré par les *Kaf* comme le révélateur de la mainmise d'un l'ancêtre sur l'enfant³¹. Les *Malbar* imputent également l'origine de l'emmêlement de la chevelure à un ancêtre mais celui-ci agirait en tant que délégué d'une divinité hindoue qui se serait approprié l'enfant. Pour les *Yab*, le plus souvent, l'emmêlement relèverait d'un acte de sorcellerie : un esprit invisible cherchant à s'emparer de l'enfant suite à l'action maléfique d'un parent ou d'un voisin jaloux.

L'expérience onirique

Elle témoigne également de ce mode de pensée créole familiarisé avec l'idée selon laquelle le surnaturel peut faire irruption dans l'existence des vivants. Loin d'être interprété selon les grilles psychanalytiques, le rêve exprime la relation privilégiée entre l'esprit d'un défunt et le descendant qu'il a « élu ». Il est également porteur d'un message de la part d'une entité transcendante (un mort, un saint catholique, une divinité hindoue) à l'égard de celui qui le voit en rêve.

Par ailleurs, transes et possessions sont fréquentes dans l'île et régulièrement imputées à l'action d'entités surnaturelles. Elles sont considérées comme électives ou maléfiques. Dans le premier cas, elles relèvent du choix d'un ancêtre familial qui désigne un de ses descendants afin qu'il puisse hériter de son esprit. Cette possession nécessite la pratique d'un rituel destiné à apaiser l'esprit du défunt, de manière à ce que le possédé puisse devenir capable de le maîtriser. Dans le deuxième cas, la manifestation est souvent identique, mais l'esprit est envoyé suite à un acte de sorcellerie. Considéré comme nuisible, cet esprit peut conduire à la folie l'individu qui en est la victime. Il s'agit alors de l'exorciser. Certaines maladies comme l'asthme ou l'épilepsie sont considérées comme des symptômes révélant la possession d'un esprit maléfique. Il est également admis qu'un esprit puisse se manifester pour signifier son mécontentement : si un individu a transgressé un interdit (consommation d'un aliment prohibé) ou manqué à ses obligations (oubli de lui vouer un culte au moment de la Toussaint), par exemple.

³⁰ Également connu sous l'appellation créole de *sévé mayé*, *tir sévé* et *sévé cogné*.

³¹ Françoise Dumas-Champion, *Le mariage des cultures à l'île de La Réunion*, p. 74.

Les parcours thérapeutiques

Enfin, la croyance dans l'action *hic et nunc* d'entités surnaturelles apparaît dans les récits et pratiques accompagnant l'expérience du « malheur » pouvant affecter un individu. Les situations d'échec et d'infortune sont interprétées en termes d'intervention maléfiques. Les difficultés existentielles (maladie, chômage, accident, déficience, divorce, échec sentimental) sont considérées comme ayant une origine surnaturelle, surtout si elles se cumulent. Les mauvaises pensées d'un voisin, le regard malveillant du jaloux ou du parent malintentionné comme l'esprit mauvais d'un mort, sont susceptibles d'endommager les vivants. Cette interprétation distille la crainte parmi les habitants de La Réunion. « Île à peur », écrit Prosper Ève³².

Face à ces expériences (décès, maillage de la chevelure, rêve, succession de malheurs), celui qui les vit cherche à identifier la puissance surnaturelle responsable afin de procéder au rituel *ad hoc*. Les croyants ont alors recours à un spécialiste du sacré apte à se tenir en présence des entités surnaturelles. Désigné localement comme un « *moun y fait la prièr* » (une personne qui prie), il est censé détenir des esprits plus puissants de manière à pouvoir chasser ceux qui tourmentent l'individu affecté.

Ce type de praticien est présent dans toutes les traditions : hindouiste, cafre-malgache et catholique. Nombreux sont ceux qui travaillent à la frontière de ces différentes traditions et les cumulent, même si certains se limitent à l'une d'entre elles. Selon le mode de pensée créole, les prêtres, pasteurs, *pusari*, « devin thérapeute » ou « devin-guérisseur », détiennent des compétences identiques. Ce sont des intermédiaires entre les deux mondes. Les individus peuvent donc s'en remettre simultanément ou successivement à l'un ou l'autre de ces spécialistes, y compris ceux qui n'appartiennent pas à la tradition religieuse dont ils se revendiquent.

Du diagnostic posé par le spécialiste dépend le type de rituel organisé. Il peut être effectué à la manière malgache, *malbar* ou catholique. Il a pour but de placer l'individu sous sa protection (dans le cadre d'une élection par l'entité qui le revendique) ou bien de chercher à pacifier l'esprit qui se manifeste (en lui rendant le culte qu'il réclame ou en observant l'interdit alimentaire exigé) ou encore, de le combattre (exorcisme).

Dans toutes les situations évoquées, l'entité surnaturelle est à l'initiative du contact et les individus ne peuvent se soustraire à sa demande sans prendre le risque de tomber dans la folie ou de mourir. Les vivants n'ont pas d'autre choix que de se soumettre aux entités supranaturelles, en vertu d'une conception déterministe de la transcendance.

3. Une réponse chrétienne différenciée

Aux côtés du catholicisme qui concerne la très grande majorité des insulaires, le pentecôtisme constitue la deuxième formation chrétienne avec 22 000 fidèles environ, soit 2,7 % de la population insulaire³³. Comment ces deux principales formations chrétiennes considèrent-elles les croyances et pratiques décrites ci-dessus ? La réponse varie puisqu'elles ne réagissent pas de la même manière.

Le catholicisme encourage les fidèles à honorer leurs morts en organisant des cultes à leur intention : célébrations des funérailles, intentions de messe, prières pour les défunts. Néanmoins, le rapport aux morts tel que l'institution ecclésiale l'envisage se démarque des croyances et pratiques insulaires. En effet, si le maintien d'une relation avec les défunts n'est *a priori* pas exclu, la prière pour « tous les morts dont Dieu seul connaît la foi » (Prière eucharistique IV) est en théorie tenue de s'effectuer par l'intermédiaire du seul médiateur qui est Jésus. La « résurrection de la chair », fondée sur la croyance en la résurrection du Christ, implique l'idée selon laquelle les morts ressusciteront avec un corps qui sera le leur. Il y aurait une continuité entre l'état premier et l'état futur. De ce fait, la liturgie catholique ne parle pas des « âmes du purgatoire »³⁴ – expression sous-entendant qu'âme et corps se dissocieraient au moment de la mort –, mais des défunts qui restent eux-mêmes et qu'elle nomme ordinairement par leur nom de baptême. D'autre part, le mort étant destiné à « rejoindre » l'enfer ou le ciel, le dogme catholique nie l'existence d'un espace intermédiaire peuplé d'âmes errantes.

Cependant, comme nous l'avons montré précédemment, les catholiques réunionnais se sont réapproprié le dogme de manière originale, tant et si bien que le spiritain Daniel Woillez en vient à regretter

³³ Les autres branches du protestantisme sont également représentées : luthéro-réformés, baptistes, évangéliques-charismatiques, mais dans une moindre proportion.

³⁴ Les dévotions en faveur des « âmes du purgatoire » datent du XIX^e siècle. Elles se sont particulièrement répandues à partir de la basilique Notre-Dame de Montligeon (Orne) à l'initiative de l'abbé Buguet, fondateur de l'« Œuvre Expiatoire pour la délivrance des âmes délaissées du Purgatoire ».

que la mort soit envisagée comme « un événement malheureux suscitant la peur » plutôt qu'une « étape sur le chemin du Salut ». Les propos de ce prêtre, qui forma les séminaristes et les laïcs en responsabilité dans l'île durant 23 ans, soulignent l'écart entre la théologie catholique et les croyances insulaires. Face à cet écart, l'Église s'est la plupart du temps limitée à des discours critiques sans pour autant y mettre un terme. Plus généralement, elle a développé une double attitude de dénonciation discursive d'un certain nombre de pratiques jugées incompatibles avec la foi catholique tout en les tolérant dans les faits.

Les pentecôtistes, présents dans l'île à travers la « Mission Salut et Guérison », condamnent de manière radicale toutes les pratiques susmentionnées : les cultes dédiés aux défunts, aux divinités hindoues ou aux ancêtres africains et malgaches sont qualifiés en majorité de « sorcellerie ». Les dévotions catholiques destinées aux saints sont jugées idolâtres. Les diverses « âmes », et *bébêtes* ne sont plus tenues responsables des malheurs et infortunes, mais le diable seul. Comme Bernard Boutter l'observe, la prédication pentecôtiste met en avant la suprématie du Saint-Esprit sur les « autres entités surnaturelles dont la capacité de protection est susceptible d'être mise en faillite par un esprit maléfique »³⁵. Cependant, pour bénéficier durablement de cette puissance surnaturelle, l'individu doit « faire une rencontre avec Jésus », se placer sous sa seigneurie et renoncer au péché. Cette force invisible est capable de le protéger « tant que celui-ci conserve son salut, c'est-à-dire ne se relâche pas en retombant dans le péché ». La conversion dans ce type d'assemblée provoque alors une rupture avec les obligations vis-à-vis des entités surnaturelles (défunts de la famille notamment).

À la différence des élites religieuses et sociales – métropolitaines notamment – qui dénigrent les références religieuses populaires, la « Mission Salut et Guérison » ne rejette pas l'idée selon laquelle des interférences seraient possibles entre un univers visible et un univers invisible. Elle ne cherche pas à remplacer une interprétation des phénomènes en termes surnaturels par un raisonnement de type cartésien mais elle la déplace, la transpose, la traduit sous un vocable qui lui est propre : maladie, possession, déconvenues de toutes sortes, sont pour les fidèles pentecôtistes attribuées aux forces démoniaques, alors que les libérations, les réussites, les guérisons sont l'œuvre du Saint-Esprit.

Maléfices et bénéfiques ne proviennent plus des mêmes réalités invisibles. L'Esprit Saint est supposé bienveillant et plus puissant que tout autre esprit, divinité ou force invisible, dont les méfaits sont quant à eux identifiés à ceux du démon. Ainsi, le pentecôtisme réoriente vers la troisième personne de la Trinité et Satan ce qui était attribué dans le contexte traditionnel aux forces bienveillantes pour le premier, malveillantes ou ambivalentes pour le second. La source et la portée de ces entités varient mais elles conservent des caractéristiques communes. Elles sont susceptibles d'apporter bonheur, malheur, protection, malédictions, mais également de communiquer avec les vivants sous forme de rêves ou de visions. De même, l'efficacité du traitement dispensé par le tisanier, le guérisseur ou tout autre *treter* du monde invisible comme celle de la prière effectuée par le pasteur pentecôtiste, repose sur une vision commune où le corps du malade ne se limite pas à sa maladie, mais inclut le sujet dans son histoire et le restitue dans sa condition sociale. En ce sens, la conversion ne crée pas de réelle rupture avec les étiologies du malheur dominant en contexte traditionnel. Et l'on comprend alors l'engouement de bon nombre de Réunionnais pour ce christianisme qui ne vide pas les croyances traditionnelles de leur substance tout en leur proposant une rupture grâce à un recours supérieur.

Conclusion

Pour comprendre le poids des entités surnaturelles à La Réunion, il importe de prendre en compte l'histoire et la constitution socio-culturelle de cette société indianocéanique. Dans le contexte de la plantation et de la colonisation, esclaves et engagés ont été soumis à l'imposition d'une religion exogène jugée « bonne »³⁶. Face à la violence de cette acculturation, les autres pratiques et croyances ont subsisté sous des formes cachées, parallèles ou mélangées à la religion dominante. Les représentations des « esprits » d'origines diverses (défunts, divinités, forces surnaturelles, âmes) qui constituent le fond commun aux croyants d'appartenances religieuses diverses illustrent ce phénomène. Elles résultent d'une tentative plus vaste de sauvegarde d'une identité niée par le système plantationnaire et colonial.

À l'heure actuelle, les croyances partagées tissent encore un lien entre les membres de la société réunionnaise. Face à ce continuum religieux créole, les formations chrétiennes réagissent différemment. Le catholicisme le condamne par principe mais se montre

³⁶ Mathieu Claveyrolas, « Introduction », *Archives de sciences sociales des religions*, 197 (2022), pp. 9-34.

tolérant dans les faits. Dans certains cas, ses élites le dénigrent sous couvert de « superstition ». À l'inverse, le pentecôtisme le prend au sérieux mais entend les combattre.

S'il revenait à l'ethnologue de poser des questions aux théologiens évangéliques et pentecôtistes, elles seraient doubles. En premier, nous poserions celle de la prise en compte de l'histoire insulaire et des ressources formées par ce fond religieux commun pour les différentes populations en présence. La condamnation farouche de ce dernier ne constitue-t-elle pas, pour partie, un déni de la mémoire meurtrie de cette société créole ? Ne vient-elle pas fragiliser son unité ? En second, nous nous demanderions si la rupture entre la pensée dite traditionnelle et les représentations chrétiennes est aussi effective que les convertis au protestantisme évangélique l'affirment. Quelles nuances apporter et comment les comprendre ?



Bibliographie

Jacqueline Andoche, « La fabrication créole des saints : christianisme ou paganisme ? », dans *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, sous dir. Valérie Aubourg, Saint-Denis, Surya Éditions, 2011, pp. 119-125.

Jacqueline Andoche, *Le regard réciproque : ethnographie des désordres psychologiques à l'île de La Réunion*. Thèse de doctorat : Anthropologie, Université d'Aix-Marseille, 2002.

Valérie Aubourg (dir.), *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, Saint-Denis de La Réunion, Surya, 2011.

Valérie Aubourg, *Christianismes charismatiques à La Réunion*, Paris, Karthala, 2014.

Valérie Aubourg, *À la Rencontre des cultures et des religions, une anthropologie en mouvement*, Paris, L'Harmattan, coll. « Logiques sociales », 2019.

Valérie Aubourg, « Sévé mayé. Un rituel de passage réunionnais en contexte métropolitain », *Archives de sciences sociales des religions*, vol. 197, n° 1 (2022), pp. 131-154.

Jean Barassin, *Naissance d'une chrétienté, Bourbon, des origines jusqu'en 1714*, Saint-Denis, Cazal, 1953.

Christian Barat, « Rites et croyances », *À la découverte de La Réunion/8*, Le Cap Town, éd. Favory, 1980.

Jean Benoist, *Hindouismes créoles*, Paris, CTHS, 1998.

- Alexandre Bourquin, *Histoire des Petits-Blancs de La Réunion, XIX^e-début XX^e siècle*, Paris, Karthala, 2005.
- Bernard Boutter, *Le pentecôtisme à l'île de La Réunion. Refuge de la religiosité populaire ou vecteur de modernité ?*, Paris, L'Harmattan, 2002.
- Bernard Champion, L'identité de l'identité. 1^{re} partie : l'exemple réunionnais. Disponible sur : <http://www.anthropologieenligne.com/pages/identiteR.html>.
- Bernard Champion, « Remarques sur la perception de l'hindouisme à La Réunion pour servir à une approche de la créolité ? » dans *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, sous dir. Valérie Aubourg, Saint-Denis, Surya Éditions, 2011, pp. 207-222.
- Mathieu Claveyrolas, « Introduction », *Archives de sciences sociales des religions*, 197 (2022), pp. 9-34.
- Françoise Dumas-Champion, *Le mariage des cultures à l'île de La Réunion*, Paris, Karthala, 2008.
- Prosper Ève, *La religion populaire à La Réunion*, Saint-Leu, imprimés sur les Presses de Développement, Institut de Linguistique et d'Anthropologie de La Réunion, 2 volumes, 1985.
- Prosper Ève, *Île à peur. La peur redoutée ou récupérée à La Réunion des origines à nos jours*, Saint-André, Océan éditions, 1992.
- Christian Ghasarian, « L'identité en question à La Réunion », *Faire Savoirs*, 7, 2008, pp. 123-127.
- Stéphane Nicaise, *Le continuum religieux créole, une matrice du catholicisme de La Réunion ?*, thèse de doctorat, Université d'Aix-Marseille, 1999.
- Laënnec Hurbon, « Esclavage, mémoire et religions (Vodou et résistance culturelle) », *Société Suisse des Américanistes*, Bulletin Hors-Série, 2009, pp. 23-28.
- Joseph Josy Lévy, *Entretiens avec Jean Benoist. Entre les corps et les dieux. Itinéraires anthropologiques*, Montréal, éd. Liber, 2000.
- Danielle Palmyre, *Culture créole et foi chrétienne*, Bruxelles, Lumen vitae, 2007.
- Laurence Pourchez, « Les sév^é mayé de l'enfant réunionnais : marquage de l'origine ethnique ou trait de créolisation », dans *Paradoxes du métissage*, sous dir. Jean-Luc Bonniol, Paris, Éditions du CTHS, 2001, pp. 183-195.
- Claude Prudhomme, *Histoire religieuse de La Réunion*, Paris, Karthala, 1984.

