Jean Benoist

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

(1982)

“POSSESSION, GUÉRISON, MÉDIATIONS.

Un chamanisme sud-indien
à l'Île de la Réunion.”

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

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

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

"POSSESSION, GUÉRISON, MÉDIATIONS. Un chamanisme sud-indien à l'île de la Réunion."

Un article publié dans la revue **L'Ethnographie**, no 87-88, 1982, pp. 227-239.

M Jean Benoist, anthropologue, nous a accordé le 9 janvier 2008 son autorisation de diffuser cet article dans Les Classiques des sciences sociales.

Courriel : oj.benoist@wanadoo.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

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

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

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

Édition numérique réalisée le 12 décembre 2008 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Jean Benoist

**"POSSESSION, GUÉRISON, MÉDIATIONS.
Un chamanisme sud-indien à l'île de la Réunion."**

Un article publié dans la revue **L'Ethnographe**, no 87-88, 1982, pp. 227-239.

Les cultures d'origine sud-indienne transférées par la migration forcée de l'ère coloniale vers les îles à sucre (Mascareignes, Antilles) ne figurent pas parmi les classiques de l'étude de la possession et du chamanisme. Il s'agit cependant là pour elles d'un très important secteur qui entre en interaction avec les autres composantes de ces sociétés formées par la confluence de groupes humains venus de plusieurs continents. Ce silence relatif n'a rien de particulièrement étonnant. Il exprime la rencontre de deux silences qui ne sont pas sans analogies: celui d'une société coloniale sur la culture de ses groupes socialement dominés, et celui qui en Inde affecte l'hindouisme populaire. Occulté dans le discours des élites locales, masqué aux spécialistes occidentaux par les écrits et les temples de l'hindouisme des castes supérieures, l'hindouisme populaire a d'abord intéressé les missionnaires et quelques administrateurs qui l'ont décrit dans plusieurs ouvrages classiques ¹ ; ils ont eu cependant tendance à opposer d'une façon trop contrastée les cultes populaires et l'hindouisme supérieur, sans toujours bien saisir le continuum de fait qui existe entre les divers niveaux de culte et de pratiques.

Les anthropologues et les spécialistes de l'étude comparée des religions ont fait un travail considérable depuis quelques décennies et ils ont largement rattrapé leur retard ². On peut noter dans bien des travaux que l'accent porte surtout sur les

¹ Citons principalement les ouvrages de Ziegenbalg (1867), Elmore (1915), Briggs (1920) et Whitehead (1921).

² La littérature en ce domaine est considérable, bien que généralement intégrée à des études qui dépassent ce thème (Srinivas 1952; Elwin 1955 par exemple),

aspects publics des cultes — et éventuellement des possessions—et sur leur insertion dans l'organisation sociale ³. Les activités privées et relativement masquées sont l'objet d'études moins suivies et certains travaux importants les mentionnent à peine. Toutefois, les « ogoddancers » qui mettent leur possession au service d'un groupe familial ou d'un village se retrouvent dans bien des monographies. Répandu sous des formes voisines dans toute l'Inde péninsulaire, lié au culte des divinités de village, le phénomène apparaît comme un carrefour d'une importance fondamentale entre les pratiques religieuses de divers niveaux et les demandes de secours et d'intervention que canalise le prêtre possédé.

Dans une des premières études qui aient clairement attiré l'attention sur ce double aspect, Harper (1957) rappelle en des termes qui s'appliquent au-delà de l'Inde aux faits réunionnais ou antillais que le prêtre possédé est « un homme qui a un esprit familier à qui il peut demander de le posséder quand il le désire [..]. Quand cela se passe, le chamane entre en transe et l'esprit parle à travers lui [...]. L'objectif de la possession chamanique est de permettre au monde des humains de recevoir conseils et aide d'un être surnaturel dont les capacités d'accomplir certaines tâches sont supérieures à celles de tout être humain » (pp. 268-269).

Certains dissocient la possibilité d'appeler les esprits et celle d'être possédé par eux, qui va alors à un aide étroitement associé à leurs pratiques; d'autres combinent les deux fonctions, mais tous construisent le pont par lequel communiquent deux mondes, et par où les esprits voyagent vers les hommes.

Choisi parmi beaucoup d'autres qui se sont aimablement ouverts à une longue enquête à la Réunion, le prêtre-guérisseur dont les activités font l'objet de cette note illustre bien ce qui est advenu à la Réunion d'un héritage indien soumis à des sollicitations contradictoires. On n'entrera pas ici dans le débat sur le point de savoir à quelle distance du chamanisme *stricto sensu* se situe cette pratique, ni même si cette question a un sens. Nous nous trouvons en effet à travers le monde devant une telle variété de phénomènes, qui impliquent tous un contact avec le monde des esprits, qu'il est peut-être vain de chercher à les classer plutôt que de saisir leur processus individuel et social. Dans une thèse récente, J.-P. Chaumeil

mais divers travaux l'abordent directement (voir par exemple Harper 1963; Dumont et Pocock 1965; Shanna 1966; Montgomery 1974).

³ Tel est le cas des importants ouvrages de Dumont (1957) et de Reiniche (1979).

(1982) résume fort bien la question après avoir passé en revue la littérature sur le chamanisme:

« avec le chamanisme, nous sommes face à un phénomène d'une grande complexité qui irrigue, lorsqu'il fonctionne librement, l'ensemble du corps social. A ce titre il ne saurait se laisser enfermer dans des stéréotypes déjà anciens (maladie mentale, expérience mystique, etc.) ou dans des définitions trop étroites, là où précisément il prend pleine expression comme phénomène globalisant » (p. 25).

En ce sens, les faits sud-indiens et leurs dérivés insulaires appartiennent à un ensemble de comportements où il y a mise en relation institutionnalisée d'un spécialiste reconnu par la société avec l'univers des esprits au profit des hommes. Plutôt que d'opposer, en traitant de chamanisme et de possession, des entités discontinues et contrastées, ne serait-il pas plus conforme au réel d'envisager comme un continuum cet ensemble de phénomènes ? Quelles que soient leurs modalités, ne s'agit-il pas des configurations diverses selon lesquelles s'agencent quelques éléments de base en s'ajustant à l'histoire et à l'environnement social ? Et leur signification, au-delà de leur message explicite, ne doit-elle pas être également recherchée dans la manipulation qu'en fait le système social où ils s'insèrent ?

L'île de la Réunion offre à cet égard une situation particulièrement intéressante. Une population d'origine sud-indienne avec une forte prépondérance tamoule s'y est installée voilà un peu plus d'un siècle et atteint maintenant plus de cent mille personnes. Initialement formée de travailleurs engagés sur contrat, connaissant des conditions matérielles très difficiles et une réelle marginalité culturelle, sociale et politique, cette population a réussi une assez remarquable diversification socio-professionnelle; elle est certes encore largement présente dans les zones sucrières où elle travaille sur les plantations, mais elle a également accédé à la propriété terrienne, aux classes moyennes, aux professions libérales et aux fonctions politiques.

Les immigrés ont introduit avec eux l'hindouisme populaire de l'Inde péninsulaire, dont le panthéon très divers reçoit des cultes sanglants accompagnés de la possession du prêtre. L'hindouisme classique des hautes castes n'a presque pas pénétré, sinon de façon secondaire, à travers l'immigration de commerçants, puis par la venue de prêtres mauriciens et indiens dans les temples urbains que fré-

quente la classe moyenne. Mais cette culture religieuse populaire sud-indienne s'est trouvée, à la Réunion, dans un contexte inédit qui va ultérieurement favoriser l'accès au devant de la scène des manifestations de possession liées aux activités de guérison (Benoist 1980a). Lieu d'interaction permanent entre groupes de diverses origines (Blancs, métis descendants d'Africains, de Malgaches et d'Européens, Chinois, Indiens, eux-mêmes diversement métissés), l'île de la Réunion est le siège d'une intense dynamique sociale et culturelle. D'emblée, chaque apport, et en particulier l'apport indien, s'y trouve confronté à deux lieux de référence : son groupe d'origine et la société globale. Son évolution se déroule dans une trame sociologique fortement inégalitaire où les faits de culture (langue, religion, pratiques de la vie quotidienne) sont le siège d'affrontements, de négociations symboliques et d'ajustements (Benoist 1980b).

Acteurs visibles et extrêmement présents dans la vie quotidienne de chacun par les cérémonies qu'ils conduisent, par les temples qu'ils gèrent, les prêtres indiens des cultes populaires, les *pusari* (*pujari*), ont été les médiateurs de la culture religieuse indienne entre les Indiens et les créoles. Très tôt, dans les camps de travailleurs, ils ont combiné l'accomplissement de divers rituels de la vie indienne destinés aux Indiens, et l'ouverture de leurs cérémonies et de leurs pratiques de guérison aux créoles.

Par le jeu des alliances, ceux-ci ont participé à diverses cérémonies familiales liées au cycle de vie (naissance, sacrifice « poule noire », interventions auprès des malades, cultes de lignage). Dans les communautés de voisinage que sont les zones de plantation, le thème de la maladie a créé d'autres rapprochements, d'autres interfaces culturelles à travers lesquelles les créoles de toutes origines et les Indiens échangeaient leurs pratiques. Général à travers toutes les régions où l'hindouisme a rencontré des sociétés issues de la plantation esclavagiste (voir par exemple Jayawardena 1965 ou Mayer 1961), l'établissement par les Hindous de correspondances avec les croyances de la société environnante trouve son écho au niveau des activités de possession des *pusari*. Souci de se rendre intelligible, ou stratégie visant à inclure les créoles de façon à conquérir sur eux la même emprise que sur les Indiens, la recherche d'équivalences entre les cultes hindou et chrétien parvient de toute façon à ses fins : les consultants des *pusan*, et même les fidèles de bien des temples populaires se recrutent très largement hors du groupe purement indien.

La diversité des *pusan* réunionnais contribue à cette articulation entre leurs pratiques et les diverses catégories de la société réunionnaise. En effet, les *pusari* réunionnais ne forment pas un corps homogène. Les uns, généralement les plus âgés, sont très semblables à leurs homologues de l'Inde. Parlant et lisant le tamoul, connaissant souvent fort bien les récits traditionnels et les chants religieux, ils suivent une pratique qui en fait les intermédiaires entre les Indiens des campagnes et les prêtres, généralement venus de l'île Maurice, qui assurent le culte dans les temples hindous des principales villes de l'île.

Toutefois, à la différence de ceux-ci, ils ne sont pas végétariens, ils accomplissent dans de petits temples de village destinés aux divinités populaires des sacrifices d'animaux, et ils sont capables d'être possédés, soit lors de ces cultes, soit lors de séances privées destinées à secourir des malades ou des personnes ayant des difficultés professionnelles ou personnelles. Peu nombreux, ils sont connus dans toute l'île. Généralement nommés « *grand moune* », ou plus familièrement « tonton X... », ils ont un comportement à la fois autoritaire et paternaliste auquel les Indiens répondent par le respect et les créoles par la crainte.

D'autres *pusani* suivent la même voie, mais à quelque distance. Ils ne maîtrisent pas le tamoul tout en en connaissant quelques phrases et en étant capables de réciter des prières; ils le déchiffrent parfois mais sans toujours comprendre ce qu'ils lisent. Fréquentant assidûment les cérémonies des divers temples de l'île, ils continuent à s'instruire au contact des premiers, mais ils sont plus perméables qu'eux aux échanges avec les créoles qui, nombreux, fréquentent leurs temples et les consultent. Certains prendront certainement la succession des dernier *gand moune* dont la génération est en train de s'éteindre, mais d'autres édifient peu à peu leur propre temple, et voient s'accroître leur réputation et leur propre groupe d'adeptes. Leurs façons personnelles de faire deviennent alors la norme pour ces derniers qui apprennent auprès d'eux, et transmettent des variantes dans la terminologie et dans les rituels, sans que la structure générale des pratiques soit changée.

Il existe aussi des créoles qui ont appris ces pratiques auprès des *pusari* et qui les ont adoptées en construisant un petit temple où ils reçoivent des malades et des consultants. Agissant par la venue sur eux d'un esprit qui peut être indien, mais qui ne l'est pas nécessairement (il peut être malgache, comorien ou créole, ceci variant à la fois selon les origines des fidèles et selon les ancêtres du possédé), ils ne sont pas considérés comme *pusari*, mais comme *devineurs*. Rejetés par les

Indiens, ils ne reçoivent qu'épisodiquement leur visite. Mais, en adoptant apparemment le langage et les pratiques indiennes, ils y initient les créoles qui vont ensuite chez un *pusani*, après s'être ainsi familiarisés avec ce qu'ils estiment être les pratiques indiennes.

Dans une société où les classes sociales sont aussi contrastées qu'à la Réunion, l'hindouisme a donc plusieurs visages : les diverses catégories de *pusari* et de *devineurs* répondent à des ensembles sociaux différents. Les élites nouvelles répudient les « cultes de villages » pour se tourner vers un hindouisme nouvellement réimporté autour des grands temples ; elles rejettent également les possessions et les interventions qui les accompagnent. Par contre, l'attrait magique des cérémonies indiennes, la présence dans les communautés villageoises et dans les banlieues défavorisées de prêtres possédés, intègrent pour des fins utilitaires des non-indiens. Les *pusani* les plus traditionnels les acceptent, et répondent à leur demande tout en lespliant aux formes des cultes indiens (sacrifices, offrandes, jeûnes, interdits alimentaires). Les *devineurs* eux-mêmes, surtout lorsqu'ils sont d'origine en partie indienne, aspirent à devenir des *pusari* reconnus. Ils éliminent peu à peu la fréquentation des divinités tout à fait inférieures, ils introduisent des cultes aux dieux de village, ils organisent des cérémonies de plus en plus analogues à celles qui se déroulent dans les temples de village (marche sur le feu, fête de Kāli). Toutefois, alors que chez les *pusari* la possession et l'accueil des malades sont une fonction parmi d'autres, toutes vécues comme des parties de la relation avec le divin, chez ces nouveaux venus, la consultation est le centre de leurs activités, et les pratiques religieuses sont, au même titre que les prodiges, des attestations constituant leur légitimité

Nous nous trouvons là devant l'une des inflexions fondamentales de la place respective de la pratique religieuse et de la pratique médico-magique. Alors que les *pusani* sont les prêtres d'un culte qui leur donne en même temps le pouvoir d'appeler un esprit et celui de guérir par lui, les devineurs sont des guérisseurs qui vont chercher la preuve (et pour certains la source) de leur pouvoir dans des rituels d'origine indienne.

Le *pusari* dont les activités sont décrites ici est un Indien, croyant, qui se rattache sans ambiguïté à la catégorie des *pusari*. Toutefois, il a suivi comme beaucoup d'autres un cheminement ambigu. Ouvrier agricole sans moyens financiers,

il a commencé à pratiquer la guérison quand il a été possédé par l'esprit de son oncle maternel, qui a été son maître en matière de culte indien. A partir de là, il a suivi une double promotion sociale et religieuse. Investissant ses gains dans la construction d'un temple assez important, il en est devenu le prêtre. Il y a organisé des cérémonies religieuses auxquelles il imposait à ses consultants de venir remercier les dieux. Peu à peu, il a été appelé à aider puis à remplacer les *pusari* de la région lors de diverses cérémonies. Simultanément, sa réputation et son réseau de consultants s'étendaient et se diversifiaient. Alors qu'initialement il recevait surtout le sous-prolétariat des bidonvilles du port de Saint-Paul, il vit peu à peu venir des créoles des classes moyennes, des Chinois, des Indiens. Simultanément, il développa son temple, sans cesse occupé à lui ajouter quelque construction supplémentaire, si bien que vers l'âge de quarante ans, il avait réussi à changer de statut et à ne plus être confondu avec les *devineurs*.

Alors que les cérémonies religieuses des temples des *pusari* se déroulent selon un rythme annuel, avec trois temps forts: la fête de Mariemin, la fête de Kāli et la marche dans le feu, les séances de traitement des malades ont lieu chaque semaine, aux deux jours considérés comme favorables : le vendredi surtout et accessoirement le mercredi. Le premier vendredi du mois est de loin le jour le meilleur. Hors de ces jours, 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.

Joseph a donc commencé à apprendre durant son adolescence en suivant les activités de son oncle maternel, Moutou. Celui-ci était né de parents indiens, venus à la Réunion peu avant sa naissance. Il parlait et lisait parfaitement le tamoul et expliquait à Joseph les livres sacrés que ses parents avaient apportés de l'Inde et qu'il lui a par la suite légués.

La consultation se déroule dans une petite salle de la maison de Joseph réservée à cet usage et non dans le temple, qui ne sert qu'aux cérémonies religieuses et aux offrandes individuelles. Certains visiteurs sont des malades, d'autres viennent consulter sur le destin de leurs enfants, sur un mariage, ou ils demandent à Joseph de confectionner une « garantie » qui protégera leur maison ou leur voiture. Ils attendent tous ensemble, dans la pièce commune de la maison, tandis que, par la porte ouverte, ils ne perdent rien de la séance qui se déroule à côté.

Joseph a commencé à être possédé après la mort de son oncle Moutou. Il était allé au cimetière chercher son esprit, et celui-ci est devenu son *goulou* (guru),

l'esprit qu'il invoque et qui se met à son service. C'est par lui que commence toute invocation et à lui que Joseph fait appel avant tout autre. Vieux paysan, il descend sur Joseph dont le corps se courbe, dont la voix devient chevrotante dès qu'il l'incarne. Il arrive toutefois que Moutou, simple esprit d'un mort, ne soit pas assez fort pour guérir un malade, si celui-ci est possédé par des esprits plus forts (qui peuvent non seulement être indiens mais appartenir à d'autres groupes réunionnais: malgaches, comoriens). Joseph convoque alors une divinité du panthéon populaire indien, qui va conduire une intervention bien plus puissante. Elle rassemble d'autres esprits, les « travailleurs » qui viennent littéralement remettre au pas les perturbateurs: « l'esprit les attrape, les corrige, les attache », dit Joseph, de façon qu'ils ne puissent plus revenir.

UNE CONSULTATION

Un vendredi de février, Joseph reçoit. Il ne vient jamais beaucoup de monde à la fois, et rares sont ceux qui n'ont pas pris rendez-vous: une consultation se prépare par l'acquisition du matériel nécessaire aux offrandes.

La première consultante est une lycéenne, créole; elle est en classe terminale. Elle est très agitée, parlant fort, de façon incohérente, tournant souvent la tête de façon brusque, esquissant le geste de partir, ce qu'elle ne peut faire car son frère la tient fermement par le bras.

Joseph lui donne d'emblée une tasse de verveine-citronnelle qu'il a fait préparer par sa femme. Plantée devant une case, ou absorbée en infusion, cette plante calme les esprits sans les chasser; elle permet une action immédiate que l'exorcisme viendra parachever. 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, Joseph 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 Joseph ou lui amener des membres de sa parenté en consultation, se tient prêt à intervenir si la jeune fille s'agite.

Joseph commence une invocation en tamoul, dans laquelle se suivent les noms des dieux. Il mentionne d'abord Canabadi (Ganapati), puis 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 panindien, puis des dieux de village, enfin des esprits démoniaques. Il mentionne alors son « tonton », Moutou.

Alors, 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 grand tremblement 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 », crie Raphaël. La femme de Joseph apporte un petit banc de bois sur lequel Joseph se laisse tomber. Après un instant de silence, il se lève et il commence à parler. C'est Moutou qui parle en réalité, 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 . « mauvaise âme », puis il appelle un « travailleur », esprit auquel il confie la tâche de la chasser la mauvaise âme. Il frappe assez violemment la jeune fille avec une branche de margosier, puis avec le long rotin 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.

Joseph 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. Joseph 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. Joseph me dit que la jeune fille avait été saisie par un esprit mauvais, de la « bande Pisarsi », 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 Joseph, 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 Joseph au petit groupe qui l'écoute, dont la jeune malade, a ligoté la « mauvaise âme » et l'a conduit au « directeur-la-mort » *Massalankali*, qui va la condamner, par exemple à vingt ans ou à quarante ans de prison. Comme cela les gens en seront débarrassés.

Joseph dit alors à Raphaël et à sa 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 il annonce que ce n'est pas une maladie due à une mauvaise âme, que c'est 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.

Joseph se fait expliquer par Raphaël ce qui a été dit; il demande alors à sa femme de faire chauffer de l'eau puis il entraîne la femme de Raphaël vers 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 des membres et le dos avec de l'huile de coco. Lorsque la femme de Raphaël ressort, après une demi-heure environ, elle dit ne presque plus souffrir, et en tout cas elle marche sans difficulté apparente. Par la suite, il ne sera plus question de cet accès douloureux.

Troisième consultation. Le malade, chauffeur d'autobus, est déjà venu plusieurs fois. Ce jour, il exécute 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 rapidement le reprendre normalement.

Joseph 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.

Joseph 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 Joseph 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. Alors, 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'ayez 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 ? C'est pour ça qu'il surveille si vous avez la foi, malgré que vous n'ayez 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 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, Visnu, Birma. Puis vous mettez ça à infuser, laver 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, il ne peut pas se délivrer de ça. »

« 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 ? ».

Le consultant retourne dans la salle ; entre alors une jeune fille, infirmière dans une clinique. Elle a déjà subi plusieurs séances chez Joseph; elle va bien maintenant (l'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 Joseph chez un bijoutier indien de Saint-Denis. C'est une « garantie » qui la protégera contre le retour du mal.

Joseph 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 ⁴. C'est lui qui bénira la garantie. Moutou, quant à lui, se contente de conseiller à la jeune fille par la bouche de Joseph de donner un paiement à Joseph 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, il dira... mais mettez cinq mille francs ».

Puis Moutou se retire de Joseph en annonçant: « Maintenant, je m'en vais. Donne-moi un petit verre de rhum » Après avoir bu le rhum, Joseph est secoué de tremblements, pousse quelques cris, prêt à s'effondrer dans les bras de Raphaël. Après une dizaine de secondes de confusion, Joseph semble s'éveiller ; il regarde autour de lui d'un air étonné, et demande: « Qu'est-ce qu'il a dit ? ». Raphaël lui conte alors fidèlement ce qui s'est déroulé.

Par sa transe, par l'appel à l'esprit de son *goulou*, par l'action qu'il conduit ainsi sur les mauvais esprits, Joseph agit à la façon des prêtres possédés de l'Inde. Les analogies sont frappantes, la continuité incontestable; il assure comme eux cette fonction de médiateur entre deux univers, celui des hommes et celui des êtres surnaturels, qui a ses homologues dans bien d'autres sociétés.

Mais d'autres traits lui donnent à la fois son originalité et les conditions de sa pérennité. La structure de sa clientèle, le langage qu'il adopte avec elle l'ancrent totalement dans la société réunionnaise. Il n'est pas le prêtre d'un culte de migrants, marginal et minoritaire. Il fait au contraire partie des recours accessibles à tous. Conscient de cette accessibilité, il la facilite en tenant à ceux qui ne connaissent pas les cultes indiens un langage qu'ils puissent comprendre, un langage qui se situe dans le champ de leur demande et lui fasse écho. Et grâce à ce dialogue, il

⁴ Esprit puissant, démoniaque (Pey). Voir Benoist 1980a: 149.

établit une ouverture, une communication qui, aux yeux des Indiens, le sert et atteste de son prestige. En ce sens aussi, il est un médiateur, mais cette fois entre les Indiens et les créoles, car tous ceux qui s'adressent à lui s'engagent côte à côte dans une même relation avec lui et, à travers lui, avec le surnaturel. Médiation importante, quand on connaît la difficile pénétration des Indiens dans la société réunionnaise, la sourde hostilité et la grande méfiance qui règnent envers eux. Crainte chez les travailleurs créoles de même niveau économique, mépris chez les membres des groupes dominants, le discours social réunionnais donne des Indiens un portrait surtout négatif⁵. Et cette rencontre autour du *pusari*, cette convergence où s'échangent requêtes et rituels, allège ces tensions en faisant circuler un courant commun sous les coupures explicites entre niveaux socio-économiques et entre origines ethniques.

Mais si les activités privées des *pusari* et certaines de leurs activités publiques lors des grandes cérémonies (marche dans le feu, fête de *Mariémin*) sont des lieux stratégiques pour l'évolution des relations au sein de la société réunionnaise, cela ne se fait pas d'une façon aussi simple et directe qu'on pourrait le penser au premier abord. Les mêmes conduites, les mêmes faits vécus autour des cultes et des consultations ne sont pas l'objet d'un regard et d'une interprétation analogues, selon qu'ils sont vécus par les Indiens ou par les créoles, sans compter les nuances intermédiaires qui tiennent à la complexité ethnique de la Réunion.

Ceux des Réunionnais qui ne connaissent pas, ou qui connaissent très mal, les cultes indiens, s'adressent au *pusari* comme à un guérisseur détenteur de techniques particulières, capable de maîtriser des forces surnaturelles. Le fait que la très grande majorité des Indiens soit depuis longtemps devenue catholique renforce cette conviction; la pratique de techniques indiennes est jugée soit comme une persistance folklorique dans ses aspects les plus voyants, soit comme une conduite diabolique dans ses relations directes avec le surnaturel. Mais elle n'est pas reconnue comme indienne, dans son essence, dans ses références ou dans ses finalités. Dans ces conditions, la possession et la mise en relation avec l'univers des morts et des esprits se situent dans les marges troubles d'un catholicisme qui s'adresse

⁵ Vraies à l'époque de la rédaction de ce texte, ces remarques doivent être beaucoup nuancées aujourd'hui. Les cultes indiens ont acquis une place bien plus grande dans la culture réunionnaise, et l'image des Indiens s'est profondément modifiée dans un sens positif (*note de l'auteur, octobre 2008*)

aux saints et aux démons, et non, au-delà de ces marges, dans la mouvance de l'hindouisme.

Chez les Indiens se construit au contraire une image en miroir de la précédente, renforcée de nos jours par le fait que les cultes populaires sont au coeur de la revitalisation de leur identité culturelle: leur adhésion au catholicisme n'est ni un rejet de l'hindouisme qu'ils ont hérité, ni une substitution d'une religion à une autre, mais une extension de la trame hindoue. Celle-ci absorbe le discours chrétien par ce jeu d'équivalences et de correspondances qui lui est familière et qui lui permet des annexions indéfinies. Les *pusari* sont les servants d'un culte qui comporte, parmi beaucoup d'autres activités rattachées à un corps de croyances, des séances où la possession est utilisée en vue de répondre à des demandes.

Ainsi les actes des *pusari* sont décryptés, par les sous-ensembles sociaux en présence, selon un double code qui permet à chacun de les inclure sans contradiction dans son propre système de représentation. Cheville de cette articulation, le *pusari* la contrôle plus ou moins systématiquement grâce à sa capacité d'être possédé et aux activités qui, nous le verrons bientôt, le cautionnent aux yeux des uns et des autres selon un double codage analogue. Il ne faudrait pas imaginer qu'il conduit volontairement un double jeu; croyant avant tout, il est lui-même trompé par l'ambiguïté de la situation, et s'il est un médiateur, il ne l'est que parce qu'il l'est sans le vouloir ni le savoir.

Lorsque des créoles s'adressent à lui, il est certain de recevoir des croyants, qui se tournent vers son culte parce que, sans que cela soit contradictoire avec leur christianisme, il lui reconnaissent plus de force, plus de pouvoir. Il s'adresse à des croyants, il leur parle un langage de religion. Mais face à lui, on pense parler à un guérisseur. On s'incline devant ses dires; on suit ses conseils même s'il s'agit de pratiquer des cultes indiens, de faire des offrandes aux temples. On le fait non comme une adhésion, mais pour suivre la prescription destinée à vous guérir. Le fait qu'il s'agisse de pratiques religieuses est occulté par leur assimilation à des pratiques diaboliques, ce que confirment souvent les prêtres catholiques dans leur enseignement.

La dynamique de ce double codage dépasse les consultations; elle s'étend de proche en proche à plusieurs segments importants de la vie religieuse de l'île, tout en s'arrimant sur cette pratique utilitaire qu'est la possession en réponse à des demandes privées. Les interventions du *pusari* ont besoin de preuves, qui attestent

de son pouvoir envers le surnaturel. Il les trouve dans l'accomplissement public de prodiges. Le principal est de traverser sans se brûler la fosse de plusieurs mètres de tisons ardents lors de la fête de *Druvédé* (*Draupadi*) et de pouvoir préparer si bien les fidèles qu'ils puissent eux aussi le faire sans se brûler. Extrait de son contexte aux yeux des non-croyants (la longue série de fêtes de jour et de nuit qui précèdent la marche), le passage dans le feu est l'analogie public de la possession. Décodée de la même façon ambiguë, elle fixe les divers regards des groupes sociaux de l'île. Pour tous, elle atteste du caractère surnaturel du pouvoir en jeu, et de la force des Indiens à le maîtriser.

Ce dialogue en écho que chacun conduit avec lui-même en transformant chaque fois le discours de l'autre pour l'intégrer au sien, prélude cependant à un mouvement où les uns et les autres construisent un domaine commun et s'influencent mutuellement. Sous la pression de la demande du milieu, les Indiens ont valorisé de plus en plus la marche dans le feu, qui a pris le devant de la scène dans leurs manifestations; parmi les diverses pratiques indiennes, elle a été sélectionnée d'un commun accord tacite comme celle vers laquelle les uns et les autres, croyants et non-croyants, convergent tout en la percevant différemment. Les tensions ne s'expriment qu'envers ceux qui n'y voient qu'un spectacle, et qui sont en général des étrangers à l'île.

Les deux codes peuvent ainsi interférer. Tirées par l'environnement social vers les formes que celui-ci réclame, les pratiques des *pusari* voient se déplacer leur centre de gravité ; l'importance respective et l'interprétation de certaines de leurs manifestations changent sous cette pression. Interférence qui fait suivre aux créoles un chemin symétrique. La consultation du *pusari* est bien souvent le premier geste, né de l'angoisse et de l'urgence, d'une série qui s'enchaîne; à la suite de cette consultation, il faut apporter des offrandes qui correspondent aux demandes des dieux indiens (encens, camphre, sacrifices d'animaux), revenir régulièrement aux cérémonies que le *pusari* organise dans son temple et y adopter les formes extérieures de l'adoration hindoue. Il faut, pour éviter que le mal ne revienne, suivre les prescriptions alimentaires: jeûne avant les fêtes indiennes, abandon définitif de la viande de bœuf. Sans rupture explicite avec le catholicisme, on avance sur le chemin des pratiques de l'hindouisme populaire, sans que personne, ni le *pusari*, ni ceux qui fréquentent son temple, ne sache s'il existe une frontière entre l'un et l'autre et si on l'a franchie.

Médiateur, traducteur culturel entre deux langages, le *pusani* joue ainsi de son pouvoir d'une façon qui lui permet de relever le défi d'une situation qui le menace. Cautionnant de plus en plus consciemment la double image qu'il induit chez ceux qui entrent en rapport avec lui, il utilise l'ambiguïté: chacun des deux univers qui se recoupent à travers lui, l'indien et le créole, lui sert de faire-valoir aux yeux de l'autre. En acceptant de jouer les rôles qu'on attend de lui, il sauve l'essentiel, et se déplace quelque peu, mais sans se renier. Et par ce déplacement il pérennise son pouvoir, que la rencontre en position défavorable des cultes populaires indiens avec les croyances et les attitudes de la société dominante aurait dû condamner.

Jean BENOIST

(Centre d'études et de recherches sur les sociétés de l'océan Indien,
Université d'Aix-Marseille III)

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

BARAT, C.

1980 *Des Malabars aux Tamouls, l'hindouisme dans l'île de la Réunion*», thèse de 3e cycle, E.H.E.S.S., Paris.

Rites et croyances, vol. 8, encyclopédie *A la découverte de la Réunion*, Paris, Favory.

BENOIST, J.

1980a Religion hindoue et dynamique de la société réunionnaise, *Annuaire des pays de l'océan Indien VI*: 127-166.

1980b *Les carnets d'un guérisseur réunionnais*, Fondation pour la recherche, Saint-Denis de la Réunion, 134 p.

BRIGGS, G.W.

1975 *The Chamars*, B.R. Publishing Corp. (réimpression de l'original de 1920), 270-271.

CHAUMEIL, J.-P.

1982 *Voir, savoir, pouvoir: chamanisme chez les Yagua du Nord-Est péruvien*, thèse de 3e cycle, E.H.E.S.S., Paris.

DUMONT, L.

1957 *Une sous-caste du sud de l'Inde*, Mouton, Paris.

DUMONT, L. et D. POCKOCK

1965 On the different aspects or levels in Hinduism, *Contributions to Indian sociology*, vol. 3.

DUPON, J. F

1967 Les immigrants indiens de la Réunion, *Cahiers d'Outre-mer XX*: 49-88.

ELMORE, W.T.

1925 *Dravidian Gods in modern hinduism*, Madras.

ELWIN, V.

1955 *The religion of an Indian Tribe*, Oxford, Oxford United Press.

HARPER E. B.

1957 Shamanism in South India, *Southwestern Journal of Anthropology* 13: 267-287.

1963 Spirit Possession and Social Structure, in Bala Ratnam (ed.), *Anthropology on the march*, Madras.

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.

MAYER, A.C.

1961 *Peasants in the Pacific, a study of Fiji Indian rural society*, Londres, Routledge and Kegan.

MONTGOMERY, E.

1974 Trance mediumship therapy in Southern India: a transcript of a session, *Ethnomedizin 111*: 111-125.

REINICHE, M.L.

1979 *Les Dieux et les Hommes*, Paris, Mouton, Les Cahiers de l'Homme.

SRINIVAS, M.N.

1965 *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Asia Publishing House (réédition de l'original de 1952).

WHITEHEAD, H.

1921 *The village Gods of South India*, Dehli, Sumit Publ. (réédition 1976).

ZIEGENBALG, B.

1867 *Genealogie des Malabarischen Götter*, Madras, Christian Knowledge Society's Press, Madras.

Fin du texte