Jean Benoist

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

(1979)

-

“RELIGION HINDOUE ET DYNAMIQUE DE LA SOCIÉTÉ RÉUNIONNAISE.”

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

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

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

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

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
[LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES](#).

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

Jean Benoist, anthropologue

"RELIGION HINDOUE ET DYNAMIQUE DE LA SOCIÉTÉ RÉUNIONNAISE."

Un article publié dans *Annuaire des pays de l'océan indien*, volume VI, 1979, pp. 127-166. L'annuaire est publié par le C.E.R.S.O.I [Le Centre de recherches sur les sociétés de l'Océan Indien, Faculté de droit et de science politique, Université de Droit, d'Économie et des sciences d'Aix-Marseille]. Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1981.

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

Courriel : oj.benoist@wanadoo.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

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

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

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

Édition numérique réalisée le 28 septembre 2007 à Chicoutimi,
Ville de Saguenay, province de Québec, Canada.

Jean Benoist

**“RELIGION HINDOUE ET DYNAMIQUE
DE LA SOCIÉTÉ RÉUNIONNAISE.”**

Un article publié dans *Annuaire des pays de l'océan indien*, volume VI, 1979, pp. 127-166. L'annuaire est publié par le C.E.R.S.O.I [Le Centre de recherches sur les sociétés de l'Océan Indien, Faculté de droit et de science politique, Université de Droit, d'Économie et des sciences d'Aix-Marseilles]. Presses universitaires d'Aix-Marseilles, 1981.

Table des matières

[Quatrième de couverture](#)

[Abstract](#)

I. [Les indiens dans la plantation post-esclavagiste](#)

- A. [La migration, bouleversement sociologique et déposssession culturelle.](#)
- B. [Des travailleurs à jamais étrangers ?](#)

II. [La religion des immigrés](#)

- A. [Diversité et niveaux de l'hindouisme.](#)
- B. [Indianité et christianisation.](#)
- C. [Les grands temples urbains.](#)
- D. [Profil réunionnais de l'hindouisme villageois.](#)
- E. [Démons et esprits.](#)

III. [Dynamique sociale et évolutions religieuses](#)

- A. [Mutation de société et réformisme tamoul.](#)
- B. [Les traditions populaires dans la lutte sociale.](#)

[Références bibliographiques](#)

- [Photo 1.](#) Divinité d'un autel rural.
- [Photo 2.](#) Offrande à Kali « chapelle de la Misère », St-Gilles.
- [Photo 3.](#) Gardien d'un temple.
- [Photo 4.](#) Temple de Narasinga Peroumal, St-Pierre.
- [Photo 5.](#) Procession du Kavedi St-Paul.
- [Photo 6.](#) Procession du Kavedi St-Paul.

Jean Benoist *

**“RELIGION HINDOUE ET DYNAMIQUE
DE LA SOCIÉTÉ RÉUNIONNAISE.”**

Un article publié dans *Annuaire des pays de l'océan indien*, volume VI, 1979, pp. 127-166. L'annuaire est publié par le C.E.R.S.O.I [Le Centre de recherches sur les sociétés de l'Océan Indien, Faculté de droit et de science politique, Université de Droit, d'Économie et des sciences d'Aix-Marseille]. Presses universitaires d'Aix-Marseille, 1981.

Quatrième de couverture

[Retour à la table des matières](#)

Sous quelle forme l'hindouisme est-il venu à la Réunion ? Quelles relations a-t-il nouées avec la société réunionnaise ?

En étudiant l'implantation et les changements des cultes d'origine indienne dans l'île, Jean Benoist n'examine pas seulement un phénomène religieux ou culturel : c'est l'ensemble de la vie réunionnaise qui se reflète dans un fait social qui la concerne toute entière.

* Professeur à l'Université d'Aix-Marseille III et à l'Université de Montréal. Co-Directeur du CERSOI.

ABSTRACT

[Retour à la table des matières](#)

Hinduism was brought to Reunion by indentured workers of whom the majority were from southern India and by a few merchants and shopkeepers from the same region who had decided to go to the island. It was, then, fundamentally an unsophisticated, popular Hinduism such as was practised in Tamil villages.

Since the island has become a French department, it has undergone an important social transformation. It used to be a « plantation society », centred on the sugar-growing areas controlled by the important white landowners, the mountainous regions being occupied by poor small farmers of European extraction. The Indians lived in the plantation belt, working on the large holdings.

Recent changes have seen an important expansion of the middle class, due mostly to the development of the Civil Service and commerce. The extension of education throughout the island has opened the doors of this new class to a growing number of Indians. At the same time, rural employment has decreased and many country dwellers have crowded into the city-outskirt shantytowns.

This twofold social evolution has been accompanied by a certain adaptation of the local Hinduism. As it has developed, the middle class has sought to leave behind the popular folk practices. Under the influence of Mauritians and Indians from India, it has adopted a form

of worship much closer to that of the urban centres of southern India, at the same time as it has revived Tamil culture. In poorer areas, on the contrary, the forms of popular folk worship have, as they have spread to the non-Indian sectors of the population, given rise to syncretic practices whose ends are a mixture of medicine and magic.

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

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 répondent à la société des hommes. Les hiérarchies se font écho sans fin, et les Dieux végétariens se placent au-dessus de ceux qui, carnivores, sont étroitement associés à tel ou tel groupe d'hommes placé en bas de la hiérarchie sociale. L'organisation en castes et l'existence d'importants secteurs de la population situés en dehors des castes reflètent la vie religieuse, et cette organisation elle-même est nécessaire à l'accomplissement de la religion. Qui d'autre qu'un brahmine pourrait servir les Dieux les plus élevés dans la hiérarchie, ou préparer des aliments qui ne soient pas souillés et que toutes les castes puissent consommer ? Qui d'autre qu'un pujari de caste inférieure pourrait sans se souiller officier lors 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 ? 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 à jamais l'organisation de la société à la vie privée de chacun et à l'univers religieux. Selon les actes, bons ou mauvais, qu'il a accomplis durant sa vie, l'individu se réincarnera dans une caste plus haute ou plus basse et connaîtra un bonheur, mais aussi des devoirs, plus ou moins grands. Idéologie diffusée par les castes supérieures qui tend à confirmer à chacun qu'il doit accepter son destin, sa caste et ses responsabilités s'il veut plus tard connaître une meilleure naissance, ou même échapper au cycle des réincarnations.

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 ; elle diffuse difficilement hors de l'Inde, ou du moins le fait-elle en subissant de profondes transformations, et également en secrétant littéralement certaines des représentations sociales, voir des institutions, qui lui sont nécessaires.

Chez les Indiens émigrés, elle ne survit donc qu'au prix de tensions, et souvent de remaniements, et ce sont ces remaniements que nous pouvons observer quotidiennement à la Réunion. Ils prennent toute leur signification en raison justement de l'intégration société-religion et, en traduisant au niveau religieux des courants sociaux souvent souterrains, ils aident à les interpréter. Ils apportent aussi un éclairage qui enrichit la connaissance de la religion hindoue, qui, placée ainsi en situation exceptionnelle, révèle à travers ses adaptations les éléments de son armature et de son emprise. Il faut toutefois être très prudent à cet égard, et tenir compte avec soin des changements qui tiennent aux conditions historiques de la migration, et 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 réductionisme simpliste qui irait chercher dans les faits sociaux l'explication de l'ensemble des faits religieux. Pas plus à la Ré-

union qu'en Inde, on ne doit oublier la large autonomie du champ du religieux, et même si les changements de la société peuvent se répercuter sur la religion en lui posant des questions nouvelles ou en lui obturant certaines voies, jamais on ne doit se laisser aller à la facilité qui consisterait à voir dans la religion une projection de l'ordre social.

Aussi les questions qui se posent à la Réunion à propos de l'hindouisme sont-elles multiples, et étroitement reliées entre elles. Quelles manipulations subit l'organisation de l'univers des Dieux quand les hommes se trouvent aux prises avec de tels changements, quand leurs relations sociales sont dilacérées et quand ils perdent la vision claire de leur propre société ? Comment diffusent les représentations contradictoires qui émanent à ce sujet des divers groupes sociaux indiens dans l'Île et comment s'articulent-elles avec celles qui proviennent de l'Inde ? Quelles formes prennent ainsi les rapports sociaux au sein du groupe d'origine indienne et avec l'ensemble de la société réunionnaise et comment ces rapports se traduisent-ils dans la relation avec les Dieux ; quelle place leur laissent-ils dans la vie de tous les jours ? Comment émerge un hindouisme réunionnais qui concilie la continuité au moins partielle de la vie indienne avec la christianisation ? Comment la religion indienne étend-elle son emprise au-delà des descendants d'Indiens en s'assurant l'adhésion, même si elle est conflictuelle et limitée, de larges couches de la société créole et quels sont les soubassements sociologiques de ce fait ? Comment, dans une Réunion rapidement changeante, dans une population qui se diversifie économiquement et culturellement, les virages collectifs sont-ils mis en rapport avec cet héritage indien déjà travaillé par un siècle d'exil et comment retentit-il à son tour sur la vie sociale ?

Questions dont la portée est vaste. Portée concrète face à l'évolution actuelle et future de la Réunion. Portée théorique en raison de la netteté exceptionnelle qu'offre cette situation à l'analyse de la dialectique par laquelle histoire, vie économique, organisation sociale et religion ne cessent de se bousculer et de s'ajuster au long de la vie d'une société.

I. LES INDIENS DANS LA PLANTATION POST-ESCLAVAGISTE

[Retour à la table des matières](#)

La présence indienne dans les Mascareignes s'est massivement développée avec l'essor sucrier du début du XIX^e siècle. Main-d'œuvre qui, après divers autres essais en vue de combler le déficit créé par l'abolition de la traite, s'était révélée la plus efficace, la plus abondante et la plus accessible, les Indiens, comme tant d'immigrés, ne venaient en principe que pour peu de temps, mais ils restèrent aux îles en nombre suffisant pour que leurs descendants deviennent la majorité des Mauriciens et une forte minorité de Réunionnais.

La venue des Indiens a toutefois des racines plus anciennes, qui touchent aux origines des îles et qui n'ont certainement pas joué un rôle négligeable dans le transfert vers les Mascareignes de divers traits culturels venus de l'Inde. 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 ne dépasse pas trois cents individus (Barassin, 1953). 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 (Tinker, 1974, p. 44) qu'au « cours de la seconde moitié du XVIII^e siècle (des esclaves indiens) furent régulièrement vendus aux planteurs français de Maurice et de la Réunion », 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. N'oublions pas non plus

l'introduction à la même époque du coton de l'Inde, qui prospérera jusqu'en 1817 et sera largement cultivé dans la région de Saint-Paul, sur l'habitation Desbassyns. Les recensements de cette habitation illustrent bien cette 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 domestiques. Tâches qui laissent place à plus de continuité technique et à une plus grande proximité du maître que les tâches de culture. Les auteurs soulignent (Gerbeau, 1978) que les esclaves indiens jouissaient alors d'un préjugé favorable face aux autres esclaves. En 1800 (Tinker, p. 44), la Réunion comptait ainsi plusieurs milliers d'esclaves indiens, mais cette importation se tarissait et restait en tout cas peu systématique. Par un décret du 18 janvier 1826, elle fut officialisée et, sans l'accord des Britanniques, les Indiens commencèrent à affluer à la Réunion : en 1830, il en était arrivé 3.012 de Pondichery et de Karikal, et, selon Dupon (1967), l'île comptait en 1848, 4.631 travailleurs indiens. Dix ans plus tard leur nombre atteignait 37.000 puis, à la suite d'une convention passée avec la Grande-Bretagne, l'immigration devint massive, et le flux et le reflux 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 quart de la population réunionnaise.

À 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, Madras et Pondichéry centralisant les départs les plus nombreux ; la zone de recrutement

s'étendait 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 donc la masse des émigrants que, dans l'île, on désignait globalement comme « Malabars » ¹.

Le recrutement des travailleurs, pratiqué parfois sous la contrainte, concernait essentiellement des individus appartenant aux groupes les moins haut placés dans la hiérarchie indienne. À 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.

A - La migration, bouleversement sociologique et dépossession culturelle.

[Retour à la table des matières](#)

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 (1974), dans un important chapitre consacré à la Plantation (pp. 177-235), 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

¹ « 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'Île 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 important s'est effectué dans la circonscription de Pondichery et Madras a été le principal port d'embarquement.

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, et 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 indiens². Les souvenirs qui se content encore dans les anciens camps devenus quartiers, mais surtout les polémiques engagées par les Anglais avec les autorités françaises au cours de la période de l'engagement en donnent de nombreux témoignages. Les rapports du consul britannique à Bourbon en 1870 (cités par Tinker, p. 109) 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

² « 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 voles de fait et presque à une révolte que l'on n'a pu calmer que par l'emploi de la force » (p. 35) (Mémoire remis par M. Duval Dailly, ex-gouverneur de Bourbon à M. le contre-amiral Cuvillier, son successeur (Archives d'outre-mer. Document obligeamment communiqué par H. Gerbeau). Cependant, note le même rapport (p. 33) « Dans quelques habitations où les Indiens ont été régulièrement payés, convenablement nourris et bien traités (...) on n'a eu qu'à se louer de leurs services ».

secrétaire d'État britannique, que le système de l'engagement à la Réunion était particulièrement mauvais (Tinker, p. 279).

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.

Autour d'eux, la société réunionnaise se présentait comme un ensemble complexe, marqué par le contraste entre la bande 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 leur avait apporté 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 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 des sucreries. Ces temples ont gardé une importance sociologique consi-

dérable. Ils étaient les premiers éléments structurant quelque peu la communauté déportée, et, même après les changements qui se sont produits depuis, ils sont le centre 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. À 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 était porteur d'implications qui n'apparaissaient d'emblée ni à ceux qui venaient ni à ceux qui les faisaient venir, comme il en va souvent dans les migrations de travailleurs.

Dès leur départ, les originaires de l'Inde avaient perdu certaines de leurs plus importantes références sociales, et leur effort pour les reconstruire avec les matériaux que leur offrirait la nouvelle société allaient 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 secteurs de la vie où elle était en Inde placée 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, et 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 comme un moyen de communication avec la société globale, 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 partenaires de sa formation, et elle élaborait une série de mécanismes légaux, culturels et idéologiques qui concouraient à leur exclusion.

On peut remarquer, avec Gerbeau (1978) 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, substituts 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 » (p. 198). 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* » (Gerbeau, 1978, p. 201).

L'histoire sociale des Indiens de la Réunion tourne autour de cette marginalisation et des diverses voies suivies pour la combattre ; ce fut à la fois en luttant de front contre elle et en l'utilisant pour la renverser symboliquement : les Indiens, dépossédés du domaine matériel s'assurèrent la maîtrise des pouvoirs surnaturels.

B. Des travailleurs à jamais étrangers ?

[Retour à la table des matières](#)

Le débat sur la reprise éventuelle de l'immigration indienne qui se déroula au début du XXe siècle laisse clairement transparaître ce contexte sociologique : 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 ; la masse de la population créole les voyait à la fois comme les alliés objectifs des planteurs et comme un groupe ethniquement et culturellement menaçant. De l'opposition des créoles, le consul britannique Maxse (cité par Tinker, pp. 218-219) 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 Noirs sur les Blancs, réclamaient en effet l'attribution des terres des plantations aux paysans. À 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 s'était perpétué grâce à eux. Phénomène général, qui dépasse le cas particulier de la Réunion et concerne également les Antilles ou les Guyanes (Benoist, 1977), faisant partout émerger le contexte hostile, qui s'est perpétué sous diverses formes.

Les planteurs essayaient au contraire de montrer 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'œuvre et la reprise de l'immigration indienne* » publié par la Chambre d'agriculture de la Réunion en 1905 présente à cet égard des arguments qui, implicitement, décrivent le statut réel des immigrants Indiens dans l'ensemble social réunionnais tel que le concevaient les planteurs en écrivant : « 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 exploitations 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, et leur idéologie sur les finalités

économiques et sur l'organisation de la société souligne le besoin pour tous de sa 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 de ses vergers abritaient, en les cachant à demi, les larges toits de bardeaux 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 » (Bar-Nil, 1975). 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 : « 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 « maronnage » 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 globale qui, explicitement tant qu'elle 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 du rapport font remarquer que les travailleurs qui sont encore sur leurs terres sont des Indiens venus au-

trefois 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 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, 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 droits 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.

II. LA RELIGION DES IMMIGRÉS

A. Diversité et niveaux de l'hindouisme.

[Retour à la table des matières](#)

On représente généralement la religion hindoue à travers les travaux des indianistes et la littérature religieuse d'origine sanskrite ; l'image normative ainsi construite ignore l'essentiel de la vie religieuse concrète, telle qu'elle se déroule dans bien des quartiers des villes et dans presque toutes les campagnes. De plus, surtout centrées sur les castes supérieures du Nord de l'Inde, les descriptions font une part assez mineure aux particularités du Sud dravidien. Confrontés à ces descriptions, les cultes d'origine indienne de la Réunion apparaissent si différents de ce qu'on attend qu'ils semblent s'être beaucoup éloignés de toute réalité indienne.

Il en va cependant bien autrement. Car ce que l'on prend pour la réalité indienne n'est qu'une image partielle et idéalisée de cette réalité. C'est à ce qui se pratique dans le monde rural de l'Inde du Sud, dans les castes moyennes et inférieures et dans les groupes tribaux dont sont issus les Indiens de la Réunion que l'on doit se référer : alors seulement dispose-t-on d'un point de comparaison qui permette d'interpréter d'éventuelles différences dues aux pertes consécutives à l'émigration ou aux adaptations à la situation nouvelle.

Or 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. Dubé (1967) a 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 çà et là l'émergence d'un monothéisme. On doit ajouter à tout cela la croyance très vivante en les esprits, les fantômes, les démons, les sorciers et la magie (...). Plusieurs cultes et dévotions de nature purement locale rendent encore plus complexes les croyances et le système rituel de la communauté » (p. 88). 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 la diversité des détails, une structure générale se maintient si bien à travers toute l'Inde, à la Réunion ou à Maurice que le texte suivant où Srinivas (1952) résume les pratiques des cultes des villages vaut pour chacune de ces trois régions de l'hindouisme populaire : « 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 au 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, 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 » (pp. 180-181).

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 sanskrite. Ces compromis sont la cause de bien des erreurs d'appréciation, non seulement en Inde mais aussi à la Réunion. Sous la pression des textes religieux, on a tendance à séparer radicalement, voire à opposer, les cultes de village et l'hindouisme de tradition sanskrite. Quelle que soit

la validité du support historique de cette opposition entre le panthéon villageois d'origine dravidienne et les représentations issues des grands textes sacrés de l'hindouisme, la discontinuité n'est pas aussi radicale qu'il paraît. Par delà la multiplicité des Dieux et des rites, des analogies profondes permettent, par une série d'opérations d'assimilation symbolique des uns aux autres d'intégrer cette diversité qui a puisé à mille sources historiques, dans la vision unitaire et hiérarchique de l'hindouisme. On doit donc reconstruire l'arrière-plan de la religion indienne de la Réunion en tenant compte de la totalité de l'ensemble vécu, savant et populaire, de l'hindouisme en Inde tamoule. Cette acceptation des milles visages d'une religion dont les textes ne nous ouvrent qu'une partie, rencontre bien des résistances, y compris dans les élites intellectuelles réunionnaises ³. Car, comme l'écrit si justement M. L. Reiniche (1979), « 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 » (p. VII).

Cependant cet ensemble vécu est bien plus un continuum porteur de contrastes, de tensions, de mouvements sociologiques et de manipulations idéologiques constantes que l'opposition souvent décrite entre deux pôles figés : celui des cultes « de grande tradition » appuyé sur les textes sacrés et celui des cultes « populaires » transmis par tradition orale et par des ouvrages d'intérêt secondaire. Chaque sous-ensemble social (famille, caste, tribu) s'accroche en quelque point de

³ Auteur d'une enquête pour le compte du diocèse de la Réunion, le jésuite indien Ponnu Dorai conclut 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).

ce continuum, point dont il fait le centre de sa vie religieuse, tout en s'adressant pour telle ou telle fin précise à d'autres points situés plus ou moins loin et occupés par d'autres sous-ensembles sociaux dont on sollicite alors les services. La hiérarchie implicite, où les élites religieuses se placent au sommet et se constituent en modèle, opère largement comme une idéologie venue de ce sommet. Tout en étant assez généralement acceptée, elle n'est pas nécessairement partagée dans sa totalité par les autres secteurs de la population, surtout en pays tamoul (voir à ce sujet Maloney, 1975, qui donne d'intéressants exemples des variations dans l'acceptation des dogmes religieux en pays tamoul au long de la hiérarchie sociale).

B. Indianité et christianisation.

[Retour à la table des matières](#)

À la Réunion, ce continuum religieux est le lieu privilégié de la transcription des mouvements internes du groupe indien. Le relâchement des castes, l'imprécision fréquente des filiations, laissent aux individus une mobilité accrue au long de cette échelle ; cette mobilité peut être celle d'individus isolés qui ont vu leur statut socio-économique monter dans la société globale et qui tentent une ascension analogue au sein de la religion ; il peut également s'agir du réajustement de la hiérarchie des divers niveaux de culte ⁴.

⁴ Les données originales résumées dans cet article ont été recueillies lors de plusieurs séjours à la Réunion. Le premier séjour, d'août 1972 à juillet 1973 était destiné à une enquête sur le monde rural réunionnais (Benoist, 1975) ; il s'est effectué dans les Hauts de Saint-Paul, la recherche portant essentiellement sur deux zones, l'une formée du mélange de petites exploitations et de grandes propriétés gérées les unes en colonage et les autres en faire-valoir direct, l'autre consistant en un grand ensemble possédé par une société sucrière. Dans ce dernier cas, la communauté étudiée était un ancien « camp » attaché à une exploitation maintenant absorbée par le grand ensemble et dont les habitants, anciens colons, étaient essentiellement devenus des prolétaires travaillant sur divers chantiers dans la région et au-delà.

Il est particulièrement important de noter dès maintenant qu'à la Réunion ce continuum religieux sort du champ propre de l'hindouisme, tout en ne perdant pas dans cette extension ses valeurs fondamentales.

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. Aux yeux des chrétiens Blancs et Créoles, les descendants d'Indiens apparaissent en fait, bien souvent, comme des chrétiens qui ont conservé quelques coutumes ancestrales, à la frontière de leur vie religieuse ; ces coutumes, on les considère comme folkloriques, ou parfois comme diaboliques, en tout cas comme périphériques. Mais on est en droit de penser que l'inverse est le plus souvent vrai : la christianisation s'inscrit dans le continuum religieux *indien*. Les Blancs 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 supérieur, on hausse son propre statut. Mais alors, les éléments apparents de la christianisation ne doivent pas faire illusion : les processus idéologiques demeurent les mêmes et permettent en dernier ressort une assimilation symbolique où l'hindouisme reprend finalement possession du

D'autres séjours, de plus brève durée, ont été effectués en 1974, 1975, 1976 et surtout en 1977-78. Ils ont permis alors de systématiser les observations qui font l'objet de cet article et de les étendre d'une part aux grands temples de Saint-Paul et de Saint-Pierre, d'autre part aux activités qui se déroulent à Saint-Denis et dans la région qui va de Saint-André à Saint-Benoît. La collaboration des prêtres indiens des divers temples, celle des responsables d'associations, des participants aux cérémonies et de ceux qui ont bien voulu m'inviter chez eux lors de la célébration de rites privés a été extrêmement chaleureuse et elle a été la source de nombreuses et durables amitiés. Ces recherches ont reçu l'aide du Centre universitaire de la Réunion, de l'Association des universités partiellement ou entièrement de langue française et du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada.

terrain. Système d'équivalences qui trouve en permanence son affirmation populaire lorsque 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 » ⁵. La question essentielle est alors de savoir quand les transformations - essentiellement la coexistence avec des pratiques catholiques - qui affectent la vie religieuse des Indiens de la Réunion sont le signe d'un réel changement de valeurs et quand elles sont la suite d'une histoire religieuse qui se situe à *l'intérieur* des cadres religieux indiens, malgré des apparences qui tiennent à l'accident historique de la migration vers une société telle que celle de la Réunion. On a pu dire avec justesse que la sanskritisation des Dravidiens, en Inde, n'était pas une transformation mais une façon différente de dire la même chose. A la Réunion, la christianisation ne serait-elle pas l'équivalent de la sanskritisation par laquelle les basses castes opèrent en Inde une promotion symbolique tout en sauvegardant l'essentiel de leur propre univers religieux ?

C'est sur cet arrière-plan général que s'accrochent la dynamique sociologique et les multiples variations actuelles des cultes indiens de la Réunion. De plus, l'hindouisme du pays tamoul a des particularités très marquées dont on doit également tenir compte. Car, comme dans toute l'Inde dravidienne, l'hindouisme tamoul se réclame d'une tradition qui s'écarte de l'Inde du Nord et considère certains de ses apports comme étrangers, même si le contraste est moins net qu'on ne se plaît

⁵ 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 les plus subtils que les valeurs profondes de l'hindouisme s'en trouvent comme mises à nu. Lisons par exemple ce que dit Jayawardena (1965) à propos de l'ajustement des Indiens aux Noirs chrétiens en Guiana : « 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 » (p. 232). Là aussi, grâce à un jeu sur les mots Krishna est assimilé au Christ. Voir aussi JAIN (1970) et MAYER (1961).

souvent à le dire. La présence atténuée des brahmines et la quasi inexistence des autres hautes castes font mieux ressortir la distance avec les traditions nord-indiennes. Le particularisme religieux tamoul est le lieu de reconnaissance d'une identité culturelle sud-indienne. De nos jours les mouvements politiques et culturels de dravidianisation au pays tamoul ont de fortes implications religieuses, bien qu'ils ne prennent pas leur départ dans ce domaine ; l'ancienneté de la langue tamoule, la qualité des penseurs, l'importance et le nombre de ceux qui ont contribué à l'enrichissement de la tradition soulignent cette identité, tandis qu'une tension envers les brahmines, souvent identifiés aux Nord-indiens, s'accompagne d'une certaine réévaluation de leur apport religieux. Toutefois les grands temples urbains de l'Inde du Sud comptent parmi les hauts lieux de l'hindouisme, et il ne faut pas s'exagérer cette coupure, comme on le fait parfois à la Réunion et à Maurice où certains opposent à l'hindouisme une « religion tamoule ».

C. Les grands temples urbains.

[Retour à la table des matières](#)

Les lieux de culte, par leur diversité témoignent de la complexité du système, et des divers niveaux de culte. Là encore, ce qu'on peut lire sur l'Inde se transpose presque sans changement à la Réunion, comme par exemple ce que nous dit J. Filliozat (1973, p. VII) si 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 Visnu et ceux de 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 ».

Parmi les cultes des grands centres urbains, celui de Subrahmanya occupe une place importante, caractéristique du pays tamoul, et cette importance 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 ». Le Dieu fils de Siva a de nombreux noms sanskrits, 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 *Soubramanien* et *Mourougan*. Dans l'île, ses temples se situent toujours en ville. Peu nombreux, mais vastes et bien construits, ils ont dès la fin du XIXe siècle été 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 statut d'engagés. C'est autour de ces temples que nous verrons se rassembler le mouvement actuel par lequel la nouvelle classe moyenne tente de donner un nouveau visage à l'hindouisme réunionnais.

La fête de *Mourougan* est celle où les grands temples s'animent d'une fréquentation bien supérieure à leur public habituel. La plupart des autres fêtes ne rassemblent en effet qu'un nombre restreint de personnes qui viennent pour des motifs fondamentalement religieux. À l'occasion de la fête de Mourougan (désignée en général sous le nom de *Fête dix jours* en raison de sa durée), un bien plus grand concours de peuple vient au 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 nettement à ce niveau, et corrélativement, l'appartenance à ces associations est une source de prestige. Traditionnellement, et il en va encore ainsi à Maurice, chaque journée revenait à une caste différente, certains jours « meilleurs » que d'autres allant aux « meilleures » castes. À la Réunion il existe aussi des jours plus prestigieux et on retrouve bien des notables parmi les membres des associations qui prennent ces jours en charge. Les invitations imprimées qui annoncent la fête donnent leur liste, par ordre de préséance, pour chaque jour. Ces associations rassemblent à la fois des réseaux d'apparentés et des réseaux de voisinage. Parfois l'une d'elles est essentiellement la société qui gère par ailleurs un temple de plantation.

[Retour à la table des matières](#)

1. Divinité d'un autel rural.

2. Offrande à Kali « chapelle de la Misère », St-Gilles.

3. Gardien d'un temple.

4. Temple de Narasinga Peroumal, St-Pierre.

[Retour à la table des matières](#)

5. Procession du Kavedi St-Paul.

6. Procession du Kavedi St-Paul.

Aux membres de ces groupes et à leurs invités (parents, amis de toutes ethnies), se joignent 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, 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* ⁶ et éventuellement à se faire percer la peau du thorax et la langue avec des aiguilles, leurs parents, leurs invités, et aussi d'autres personnes, très diverses, allant des curieux à tous ceux qui choisissent cette fête pour tenir la *promesse* d'une offrande.

La structure de participation à la fête montre qu'elle opère à la fois comme un rassemblement où convergent des unités sociales qui, le reste de l'année, vivent séparément leur religion au niveau de la communauté locale ou du réseau familial, et comme le lieu privilégié de l'affirmation de la hiérarchie interne de la société indienne. De plus, comme toutes les cérémonies publiques de la Réunion, et comme beaucoup de rituels privés, elle est aussi le moyen de happer les créoles de diverses façons, qui vont de la *promesse* à la participation au repas, et de leur faire une place dans l'ensemble hiérarchisé que la fête symbolise.

Les autres activités des grands temples se placent également à ce niveau, entrant en relation avec l'ensemble de la société réunionnaise et avec toutes les strates de la société indienne, tout en soulignant la prééminence des élites indiennes au sein de leur propre groupe et leur position forte vis-à-vis de la société globale.

⁶ 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 *Mourougan*. 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.

D. Profil réunionnais de l'hindouisme villageois.

[Retour à la table des matières](#)

Les autres niveaux de culte ont fait, dans le sud de l'Inde l'objet de nombreuses études, essentiellement par des chercheurs étrangers, soucieux de saisir la réalité de l'Inde rurale (Ziegenbalg, 1867 ; Whitehead, 1921 ; Elmore, 1915 ; Dumont, 1957 ; Reiniche, 1979). Il ne saurait être question de résumer ici l'étonnante vitalité de ces cultes « populaires », de ces « cultes de village », mais simplement de donner à très grande ligne quelques éléments nécessaires à la compréhension de ce qui se passe à la Réunion où ils ont toujours eu une grande importance parmi les engagés et, nécessairement, parmi leurs descendants, que ceux-ci soient restés sur les plantations ou qu'ils aient connu une promotion sociale.

À la Réunion, où l'implantation humaine a reposé entre les mains du système de plantation et a échappé à la population indienne, la territorialité apparaît de prime abord comme un élément secondaire, dépendant d'une autre appartenance qu'au village, inexistant ou tout au moins dépouillé, sous la forme du « camp », de la plupart de ses attributs. Aussi prend-elle un caractère symbolique en se rattachant à un temple, celui auquel l'ancêtre venu de l'Inde venait pratiquer son culte. On continue à le fréquenter même si on demeure désormais assez loin. Il ne faudrait pas confondre cependant ce rattachement à un temple avec les cultes de lignage qui se pratiquent dans la maison ou à son voisinage immédiat.

Le temple auquel on s'adresse, que l'on fréquente assez régulièrement lors des fêtes et auquel on envoie de temps à autre des offrandes est centré sur les divinités « de village », qui sont diverses figures de la Déesse et de ses compagnons mâles. Assimilée souvent à Parvati, mais d'une façon distante qui semble plus destinée à ouvrir la commu-

nication avec les brahmines qu'à la définir vraiment, elle est à la fois menaçante et protectrice. En Inde, elle prend des formes diverses, et elle est associée à des divinités masculines dont les caractéristiques varient elles aussi selon les lieux. À la Réunion, ces dernières ont une place assez secondaire. Seul *Madurai Veran* (sous les noms de *Mar-dévilin* ou *Maldévirin*) est omniprésent, tandis qu'*Avenar* a pratiquement disparu.

Les cultes rendus à ces Divinités sont bien différents de ceux qui, végétariens et fidèles au rituel brahmanique, se déroulent dans les grands temples. Il en va à ce sujet à peu près de même à la Réunion et en Inde. Un témoignage précieux sur ces cultes à l'époque où l'émigration vers les Mascareignes battait son plein nous montre combien grande est la fidélité populaire réunionnaise aux cultes des campagnes indiennes, tels qu'ils se déroulaient au milieu du XIXe siècle, avant que leurs aspects les plus sanglants n'aient été réduits sous la pression des pouvoirs publics indiens.

Ziegenbalg (1867) décrivait globalement 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 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 15e 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 cro-

chets 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 (p. 297) ».

Ces cultes sont célébrés essentiellement dans les 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 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. L'encadrement social rigide de la société de plantation contrôlait l'espace du culte, et empêchait dès le départ cette multiplicité de lieux de culte qui existe dans le village indien. Il contrôlait aussi son temps, le calendrier des activités religieuses devant se plier aux rythmes du travail sur la canne. Contraintes qui imposèrent d'emblée certains remaniements, passés depuis dans la tradition.

La structure de ces temples et du calendrier des cultes reflète ces contraintes. Ils concentrent tout ce qui était nécessaire aux diverses activités religieuses collectives, et ne se complètent que très accessoirement de quelques points d'eau, de quelques arbres, de quelques petits oratoires où coexistent pratiques chrétiennes et indiennes, et de quelques zones du bord de mer, qui dessinent une géographie du sacré très réduite.

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. Le temple, la « chapelle » *proprement* dite, édifice parfois très modeste, parfois plus riche et bien décoré, comprend une salle, souvent subdivisée en deux ou trois salles, contenant les autels sur lesquels sont posées les divinités et, devant ces autels, les représentations qui serviront lors des processions. 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. En avant de cette salle, un espace, couvert ou non, accueille le public et quelques niches contenant d'autres représentations : « galets » répondant aux principales statues et qui recevront les offrandes d'huile, de lait et de miel, peintures de *Suryan* ou de *Maldévirin* ⁷. À l'écart, dans une construction légère ou sous un grand arbre un autel est consacré à des divinités qu'on ne « sert » jamais dans le temple, essentiellement *Minispren*, et parfois *Karteli* (en tamoul, *Kateri*). Une autre niche porte un mat (« pavillon ») ; elle est le lieu du culte de *Nagouran*, figure d'origine musulmane, assimilée à l'hindouisme populaire en Inde même (culte de *Nagur Mira* dans la région de Madurai). Plus loin une autre aire reçoit une fois par an la marche dans le feu.

Les salles de la chapelle principale contiennent toujours les divinités suivantes : *Ganesh* ⁸, *Maliemin*, *Kali* (ces deux dernières reçoivent chaque année - l'une en mai, l'autre en juillet-août en général - une

⁷ *Madurai Veran* n'a pas à la Réunion la place prépondérante qu'il occupe à la Martinique (Horowitz, 1963). Bien que faisant l'objet de nombreuses « promesses », il laisse la première place aux trois figures féminines essentielles : *Maliémin*, *Kali* et *Druvedé*.

⁸ Révéré au début de toutes les cérémonies, - mêmes privées où il est alors figuré par un petit cône modelé par l'officiant - *Ganesh* est très généralement désigné à la Réunion sous le nom de *Vinaryégel*, du tamoul *Vinayakar*. Il ne fait pas l'objet de culte spécial sinon, dans de très rares temples d'une fête annuelle. En 1977 un *pusari* qui avait voyagé en Inde a ramené une statue de pierre et a construit un petit temple en son honneur.

fête importante), et les trois figures associées à la marche dans le feu : *Draupadi*, *Arjuna*, et *Arouvan* (en créole : *Alvan*).

La gestion de ces temples revient à une association (*société*). Elle passe contrat avec un *pusari* qui assurera le fonctionnement religieux et qui organisera les principales cérémonies, tout en répondant aux demandes individuelles. Cette association est de recrutement local, mais certains de ses membres peuvent être soit des notables qui ont une ancienne insertion dans la région, soit parfois des personnalités choisies en raison de leur prestige. Les familles des membres de la société forment le groupe de base dans la fréquentation des cérémonies, mais il s'y ajoute d'une part ceux qui habitent dans le quartier et qui seront au contact des activités du temple notamment par les processions qui précèdent les cérémonies, d'autre part les consultants du *pusari* qui ont fait une *promesse* au temple pour telle ou telle de ses fêtes.

Les temples de plantation apparaissent donc à la fois comme ceux d'une communauté à base territoriale et comme ceux d'un réseau de parenté. La participation aux cérémonies ne se fait cependant que sur la base de choix individuels.

Les cultes suivent en général une tradition orale, aussi bien dans le public que chez la plupart des *pusari*. La littérature sanskrite et les grands textes de l'hindouisme sont inconnus. Quelques *pusari* âgés récitent des prières en sanskrit, souvent difficiles à reconnaître, et quelques mantras. Les principaux écrits de la grande tradition tamoule sont également ignorés : on ne connaît ni les hymnes, ni les poèmes, ni le Tirukkural ⁹, le nom de Tiruvaituvar n'évoque rien. Par contre les épopées, essentiellement le *Mahabharata*, mais aussi le Ramayana, sont de pratique assez courante. Plusieurs *pusari* de la région de Saint-Paul ont des exemplaires du *Mahabharata* en tamoul ; d'autres, qui ne

⁹ Ouvrage ancien formé de stances religieuses et philosophiques. Son auteur TIRUIVALLLIVAR, est un peu devenu le symbole de la renaissance tamoule.

savent pas lire le tamoul en connaissent par tradition orale les principaux épisodes qu'ils transmettent lors de la préparation de la marche dans le feu. *Arjuna*, *Draupadi* ou les *Pandava* (respectivement en créole : *Adjounin*, *Druvéde* et *bande Pandavel*) sont connus bien au-delà de ce cercle et 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. Certains la lisent et la comprennent, d'autres savent déchiffrer le tamoul, mais le psalmodient sans le comprendre, mais pour eux, comme ceux qui ne savent pas le lire ces brochures dont la couverture s'orne souvent d'une gravure religieuse ont valeur sacrée. Le plus répandu de ces livres est dédié à *Mariamman* dont il conte l'histoire (*Mariamman Dalattu*). On lit aussi divers textes consacrés à *Madurai Veran* dont la légende est connue dans un large cercle, des livres de contes ; certains *pusari* disposent d'ouvrages de magie tamoule, traduits en général du Malayalam, et presque tous se procurent les éphémérides astrologiques imprimées à Madras (*Panjakam*, créole : *panjagon*) et ils les utilisent pour la fixation des dates des cérémonies, l'attribution de la première lettre du nom des enfants, le choix des dates de voyage ou de 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.

La tradition orale est riche. Outre les épisodes du *Mahabharata* et du *Ramayana* elle véhicule ce qui concerne des figures surnaturelles sur lesquelles on ne dispose d'aucun texte : *Nagouran*, ou *Karteli - Petiaye*. 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-caraïbe). Elle expose aussi divers traits de ca-

ractère et de comportement des personnages qui hantent le monde magique. Mais, du moins dans les propos de certains *pusari*, l'arrière-plan de cette tradition recèle un thème constant bien qu'il ne soit pas toujours explicite : multiplicité des divinités mais unité du divin. Étendant cela au monde chrétien et, parfois, à l'islam, ces *pusari* montrent 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), mais tout converge. C'est ainsi qu'il y a sept *Mini*. Chacun a son tempérament et ses habitudes. Tel est enchaîné, tel fume le chanvre, tel reste assis les jambes croisées. On peut s'adresser à celui auquel on est « voué » par sa « descendance » ou par sa naissance (dans ce cas un *pusari* le désigne à l'individu). Mais tous les sept sont un seul et même personnage, *Mini*, qui est lui-même l'un des aspects de *Siva*. Et la conclusion est toujours : « il y a un seul Bon-Dieu ». De même *Krishna* et le *Christ* sont deux aspects de Vishnou. Aussi chacun peut-il « mener » le culte à sa façon. L'inclusion du Christ dans cette arborescence du divin est l'un des malentendus de base entre les Indiens christianisés et le clergé catholique qui pense en termes d'exclusion réciproque.

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 le 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.

E. Démons et esprits.

[Retour à la table des matières](#)

Les cultes adressés à la Déesse ne sont pas les seuls cultes populaires. A la Réunion comme en Inde, des divinités sont étroitement associées aux problèmes de la vie quotidienne des individus ; elles reçoivent des cultes dont le support sociologique est plus la famille que la communauté. Ainsi que l'écrit M. L. Reiniche (1979, p. 185) cette catégorie se définit mal. Elle la rassemble sous le nom de dieux-*pey*, qu'elle désigne à juste titre comme des « démons-divinités » : « Le terme tend au Tirunelveli à englober toutes sortes d'influence 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 ». À la Réunion, c'est autour de ces Dieux que s'opère la principale, et souvent la première, articulation entre religion indienne et individus n'ayant pas d'ascendance indienne. C'est à eux que les *pusari* attribuent certaines maladies, et à eux qu'ils demandent qu'on présente des offrandes après un exorcisme, soit à un temple indien, soit en édifiant chez soi un petit autel qui leur est destiné.

Le plus souvent, à la Réunion, on les désigne par le nom générique créole de *bébête*, mais beaucoup d'Indiens connaissent les catégories indiennes. Ils sont subdivisés en plusieurs groupes : les *Pey* ou *Pisarsi* qui sont relativement accessibles aux exorcismes courants à condition qu'on tienne ensuite parole si on leur a promis un sacrifice à intervalle régulier, et *Boudom*, dit encore *Bourdon* et qui est sans doute le *Shuta* ou *Butam* signalé dans bien des parties de l'Inde ; il est beaucoup plus dangereux et tenace. Les *Pey* 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. Il y a ainsi les *Calpou* (tamoul : *Karuppu*, noir) : Marsicalpou, Sanglicalpou, Karupeneswamy, etc... Il y a aussi les *Mini* (Sanglémini, Djadarmini, Minispren, etc...) qui peuvent d'une certaine façon être assimilés à cette catégorie, bien que, par leurs origines, ils apparaissent comme divins, étant des incarnations de Siva dont on conte le récit. Il existe également des *Pey* isolés, souvent fort dangereux : *Marsiperianin*, le plus dangereux, ou bien *Tatou* (*Tathu* est l'un des *Pey* mentionnés par Ziegenbalg, p. 184). On doit rattacher à ce groupe, avec certaines précautions en raison de leur caractère très particulier les personnages féminins qui s'adressent aux enfants (*Petiaye - Karteli*). La distinction entre ces esprits et les « mauvaises âmes » n'est pas toujours bien nette dans le public réunionnais, ces dernières entrant avec les *Pey* parmi les « bêtes » qui peuvent se saisir de quelqu'un pour obtenir quelque chose de lui. Les « mauvaises âmes » (certains, à Maurice disent 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, en les *Invisibles*, en les 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. Le *pusari* travaille lui-même par adoration de l'un de ces esprits, soit celui d'un mort de sa famille (son *guru*, dit parfois son *guludivon*) qui est souvent son oncle maternel, soit l'une de ces divinités, lorsqu'il doit lutter contre un esprit très fort. Ainsi, si l'état du consultant ne s'améliore pas, le *guru* dit lors de la possession du *pusari* qu'il faut appeler *Marsiperianin* (« il faut crier *Marsi* »). L'invocation du *pusari* s'adresse alors à *Marsi* qui ne tarde pas à venir. Ces esprits plus forts ne sont pas indiens en général, mais malgaches ou comoriens. Ils sont, comme on l'a mentionné, intégrés au système, où on les reconnaît par leur puissance et par leurs exigences (les esprits comoriens, par exemple, sont musul-

mans 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 insèrent les autres communautés et leurs esprits dans leur panthéon à partir d'un double système de relation : l'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, sous une forme particulière, l'un des esprits de l'ensemble des *bébêtes*, un *Pi-sarsi* parmi les autres. Cette manipulation construit une série de passerelles symboliques par lesquelles cèdent les contrastes ethniques explicites.

III. DYNAMIQUE SOCIALE ET ÉVOLUTIONS RELIGIEUSES

[Retour à la table des matières](#)

Les descendants des engagés se sont trouvés écartelés par les divers courants qui allaient parcourir la société réunionnaise. Alors que les uns demeuraient sur les plantations et voyaient se perpétuer leur statut socio-économique au service des grands propriétaires, d'autres s'en éloignaient et conquéraient divers secteurs. Ce fut d'abord l'acquisition de la propriété foncière, qui servit de tremplin à leur ascension, en les affranchissant du contrôle permanent des Blancs. Quelques uns rejoignirent, du moins par l'importance de leurs biens, la minorité des grands propriétaires sucriers. Beaucoup devinrent 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 guère de changements dans leur insertion sociale. Vivant à proximité des zones où demeuraient les travailleurs demeurés sur les grands domaines, ils

continuaient à partager leur vie sociale. Leurs activités religieuses demeuraient les mêmes, et ils fréquentaient les temples des plantations tout en commençant à en construire, sur le même modèle, dans les quartiers où ils s'étaient fixés. Ces zones de peuplement restèrent concentrées d'une façon générale à proximité des régions sucrières qui forment autour de l'Île une couronne dans les terres basses de l'Est et à mi-hauteur dans l'Ouest, là où la canne peut trouver un climat favorable. Les petits cultivateurs Blancs, montés plus haut vers les zones montagneuses du centre de l'île avaient des contacts limités avec cette zone soumise aux lois de la grande propriété. Par contre, dans la zone des plantations les descendants d'engagés indiens se trouvaient étroitement imbriqués avec les descendants d'Africains et de malgaches, créoles diversement métissés vivant dans les mêmes quartiers. C'est dans cette zone des plantations, sur les camps et dans leur voisinage, que se situe l'épicentre du maintien des traditions populaires indiennes ; c'est là que les interactions des Indiens avec les créoles des plantations et des usines se sont développées ; c'est là aussi que les grands propriétaires Blancs ont été souvent fascinés par les cultes indiens qu'on apprenait à la fois à craindre et parfois à suivre en cachette ¹⁰.

Par la suite, notamment depuis la transformation de l'île en département français en 1946, la société réunionnaise s'est largement diversifiée (voir Benoist, 1975). La politique systématique 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 de la radio et de la télévision, l'entrée

¹⁰ 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 ; citons par exemple cette évocation des honneurs rendus au maître de la propriété par les Indiens qui y travaillent : « 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 monceaux, 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 » (BAR-NIL, 1975).

en masse des métropolitains vecteurs de cette assimilation, et le bouleversement de la structure de l'emploi qui réduise beaucoup la place qu'occupait le monde rural au profit de zones urbaines plus sensibles au changement. La structure de la plantation héritée de la période esclavagiste était bouleversée. Les grands propriétaires, incapables de rationaliser les coûts de production devant la hausse des salaires, laissèrent peu à peu de grandes sociétés se saisir de leurs terres, tandis que les usines se concentraient inéluctablement. Le tissu social des zones de plantation se dissolvait littéralement. L'emploi rural diminuant, les descendants d'engagés se tournèrent comme leurs voisins créoles vers les chantiers de travaux publics qui se multipliaient à travers l'Île. Beaucoup, abandonnant définitivement la terre se rassemblèrent dans la périphérie des villes, ou bien adoptèrent dans la campagne, faute de terres, un mode de vie analogue à ces derniers. Dans les bidonvilles qui se développaient, ils rencontraient non seulement ceux qui venaient de la région des plantations, mais aussi des Blancs des Hauts qui tentaient aussi leur chance sur les marges de la prospérité croissante des classes moyennes soutenues par la fonction publique. Un sous-prolétariat peri-urbain, encore lié aux campagnes s'est ainsi 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.

A. Mutation de société et réformisme tamoul.

[Retour à la table des matières](#)

Au cours des années 60 les réactions politiques et culturelles se précisaient. Ce n'est cependant que pendant les années 70 que l'on assista à une série de réponses à ce choc. Tous les Réunionnais sont concernés, et l'abondance de la production littéraire locale, l'intérêt croissant pour la langue créole, la montée des courants autonomistes en témoignent. Mais, dans le domaine indien, l'assimilation culturelle posait un problème d'identité encore plus aigu. Parmi les Indiens,

comme parmi les Blancs des Hauts, beaucoup accédèrent à travers l'instruction à la fonction publique (enseignement, PTT, etc...) tandis que d'autres conquéraient les professions libérales. Le changement de cadre de vie et de style d'existence s'accompagnait de l'insertion dans une nouvelle strate sociale et de nouvelles fréquentations, au moins professionnelles. Les tensions familiales et personnelles entraînées par une promotion rapide au sein de la société globale conduisaient cependant à des crises d'identité, non seulement chez les Indiens mais aussi chez beaucoup d'autres Réunionnais confrontés à l'arrivée massive des Français de la métropole qui véhiculaient des valeurs toutes différentes et tendaient à passer comme rouleau compresseur sur la réalité réunionnaise antérieure à leur arrivée. Leur regard folklorisait les traditions indiennes ; il contribua cependant, en montrant un incontestable intérêt, à changer le regard de la société globale et celui de chacune de ses composantes sur la religion indienne. Le jeu dialectique où s'opéra ce changement mettait en œuvre à la fois la fierté d'un patrimoine culturel et la crainte d'un mépris, chez les Indiens, le sentiment d'une communauté réunionnaise mais le refus obsessif de ce qui était « malbar » chez les créoles.

Les cultes indiens qui se pratiquaient sur les plantations, fortement marqués par la tonalité magique que leur attribuaient ceux qui les observaient sans les pratiquer, soulignés périodiquement par des sacrifices sanglants ou des exploits qui fascinaient et semblaient étrangers (marche dans le feu, marche sur le tranchant des sabres etc...), suscitaient des sentiments très ambigus chez les nouvelles élites indiennes. Patrimoine collectif auquel la solidité des liens familiaux astreint chacun à s'associer, ces cultes leur apparaissaient comme incompatibles, dans leur expression comme dans leur symbolique, avec les valeurs nécessaires à leur acceptation par la société globale à la place où leurs fonctions pouvaient les situer. La génération précédente, du moins quant aux rares individus qui en avaient eu l'occasion, résolvait la contradiction en n'abandonnant pas ces cultes, tout en les cantonnant à une pratique très privée, ce qui permettait de les maintenir tout en montrant ouvertement le visage de l'assimilation. Voie que l'assimila-

tion galopante et officielle condamne, en ne laissant qu'une autre issue : l'affirmation réactionnelle d'une identité, appuyée sur un patrimoine indien. Mais quel patrimoine ?

Si on va le chercher dans la réalité indienne de l'île, on se retrouve devant la même contradiction : accepter de s'identifier à des cultes dont une partie répugne à la société globale, ou se prêter à leur folklorisation sous la pression des métropolitains. La seule voie ouverte est alors l'instauration à la Réunion d'un hindouisme bien plus proche de la grande tradition. Accompagné d'autres richesses de la civilisation indienne (musique, danse) il peut seul satisfaire à la fois le besoin d'une identité propre face à la culture assimilationniste et celui d'une insertion dans la hiérarchie culturelle conforme à la position sociale des nouvelles élites.

Certains temples urbains servent alors de relais à l'influence de Mauriciens ou d'Indiens que les associations responsables de ces temples font venir. Se considérant comme en pays de mission, ces prêtres vont s'employer à réformer les pratiques, à lutter contre les cultes carnivores, à introduire les textes tamouls et les prières sanskrites et à multiplier les cérémonies religieuses adressées aux divinités de la grande tradition. Les fêtes de *Mourougan* prennent une ampleur croissante, tandis que l'on introduit diverses célébrations qui n'avaient jamais eu lieu à la Réunion et qui entretiennent la vie des grands temples tout au long de l'année. On lutte directement contre la plupart des *pusari* en les rejetant au rang de *devineurs* ; on intègre certains d'entre eux, ceux qui semblent les plus proches de la tradition indienne. Ainsi, les *pusari* responsables de temples de plantation se voient-ils accorder une participation, mineure, aux célébrations des grands temples. De même certaines associations de gestion (sociétés) de temples de plantation sont responsables de l'une des journées de la fête de *dik jours* ou d'une cérémonie annuelle de l'un des grands temples de leur région.

La création de diverses associations culturelles tamoules puis, regroupant une grande partie d'entre elles, la naissance en 1972 de la

Fédération culturelle tamoule, marque un important virage. Simultanément les temples urbains recevaient des dons qui permettaient des travaux d'aménagement et la prise en charge d'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, aux yeux de nombre de ses adhérents l'abandon complet des pratiques ancestrales. Il s'agissait 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*, dit clairement ces objectifs : « Les mots « Sorcellerie, Païens, Idoles, Barbares, etc... furent attachés à chacune de ces manifestations religioso-culturelles « primitives » et devinrent pour bon nombre d'individus les « péchés mortels » qui conduiraient 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 a priori « douce », mais qui n'en demeure pas moins violente dans son essence » (...). À 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 (avec la formation de groupes qui participent aux cérémonies des grands temples), théâtre (essentiellement le *Ramayana*), danse (danses populaires tamoules et *Baratha Natyam*).

La plupart des activités culturelles sont en connexion avec les cultes et avec un effort systématique en vue de rehausser leur niveau, d'abandonner les sacrifices animaux, de se tourner vers l'hindouisme

des livres sacrés et des castes supérieures en abandonnant les pratiques villageoises ¹¹. A cet égard, *Mariamen* est la seule à trouver grâce ; elle retrouve à la Réunion l'équivalent de la caution brahmaniques dont elle jouit en Inde du Sud, mais on exige la disparition de tout culte sanglant, ce qui tend à se généraliser à son sujet.

L'incitation à suivre plus étroitement le calendrier religieux et même civil indien, l'introduction de cérémonies jusque là ignorées à la Réunion, la valorisation du port du sari et du dhoti accompagnent l'effort culturel ¹².

Le lien avec les grands temples urbains est étroit, et malgré diverses tensions et factions ce sont souvent les mêmes individus qui animent les associations culturelles et les grands temples urbains, encore que l'on note souvent que les notables font 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 un outil non négligeable de « tamilisation » ; l'intensité de la revendication cultu-

¹¹ Le combat contre les sacrifices sanglants a commencé en Inde depuis longtemps, et il s'est beaucoup amplifié depuis l'indépendance. 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 » (p. 146). C'est au même choix que poussent aujourd'hui, sous l'impulsion des Mauriciens et des Brahmines venus de l'Inde, les mouvements réunionnais qui sans prôner l'abandon des cultes populaires veulent leur enlever leur aspect sanglant. Le port de colliers faits avec les entrailles des animaux sacrifiés semble ne plus exister dans les cérémonies publiques, mais il se fait dans de rares « services » privés à but d'exorcisme, surtout dans l'Est de l'Île.

¹² On peut citer à titre d'exemple la carte envoyée par une association lors du début de l'année indienne, en 1977 : « À l'occasion du Varusha-Pirappu, le Club Tamoul, support et gardien des traditions d'un peuple qui se retrouve » présente ses meilleurs vœux. Suit, sur la carte, le calendrier des principales cérémonies hindoues célébrées à la Réunion au cours de l'année et l'indication des grands peuples où elles se dérouleront. Aucune des cérémonies populaires (fête de Mariemen, fête de Kali, marche dans le feu) n'y figure.

relle et de la foi religieuse donnent au mouvement une force réelle. Les autorités l'ont bien compris et, après diverses humiliations, analogues à celles que la société locale avait depuis longtemps coutume de faire subir aux Hindous, elles ont prêté une oreille plus favorable aux initiatives de la Fédération. Des représentants des pouvoirs publics ont assisté à diverses manifestations (consécrations des temples, spectacles culturels etc...). En 1976, le préfet de la Réunion annonçait au Président de la Fédération une mesure importante ¹³ : 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 6 (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. Parallèlement la radio et la télévision ouvraient beaucoup plus largement leurs antennes aux activités culturelles et religieuses tamoules de l'île.

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. Mais une nouvelle ambiguïté surgit, quant à la nature de l'hindouisme ainsi retrouvé. Les ouvrages disponibles en français dans les collections de poche et ceux qui sont édités à Maurice sont les seuls vraiment accessibles. Or, comme face à la danse ou à la musique, c'est alors à un véritable apprentissage que doivent se livrer ceux qui les consultent. Rien, ou presque, de ce qu'ils y trouvent, non plus que dans ce que leur transmettent les Mauriciens ou les Indiens, ne ressemble aux cultes traditionnels des campagnes. Quelques cérémonies (la fête de *Mourougan* surtout) servent seules d'articulation entre les deux niveaux de l'hindouisme qui se présente sous un double visage :

¹³ Lettre de M. R. Lamy, préfet de la Réunion, à M. Vadivel Vayaboury, Président de la Fédération des Associations et Groupements religieux Hindous et culturels Tamouls de la Réunion, à la suite de leur entretien du 19 août 1976.

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 les croyances et les Dieux qu'ils avaient jusque là. On en arrive ainsi 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. Nouvelle dépossession à laquelle s'opposent alors ceux qui veulent défendre les cultes de la Réunion face à cette « tamilisation » systématique.

La contradiction se développe à un autre niveau, plus fondamental : celui des cultes liés à la filiation. On ne peut, sous peine de sanctions graves abandonner le *koledaivon* ¹⁴, dont la présence dans la maison exige des cérémonies et souvent, selon sa nature, des offrandes sanglantes. Mais en même temps, on réprouve ces aspects d'un culte qu'on considère de plus en plus comme inférieur. La privatisation du culte permet divers accommodements, en limitant les cultes sanglants à un cercle familial de fréquentation très étroit. On peut même faire assumer le sacrifice à quelqu'un d'autre, dans un temple de plantation, puis se faire apporter la victime pour la partager 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 son lignage. Certains n'hésitent pas à participer pleinement aux diverses cérémonies en acceptant éventuellement la perte de statut qui s'y attache, d'autres y adressent clandestinement leurs dons sans venir eux-mêmes, d'autres enfin interviennent pour que les cérémonies changent de nature et deviennent végétarienne (« couper citrouille » remplace « couper cabrit »). On affirme alors que les principales divi-

¹⁴ Le *koledaivon* (du tamoul *kula* descendance et *deyvam* : divinité) est à la Réunion (a divinité à laquelle un individu est « voué ». En règle générale elle est transmise de père en fils mais elle n'implique aucun culte commun ni aucun temple de lignée. Son « service » se fait auprès de la maison. Cette divinité est souvent Maldévirin, mais elle peut être très variée, et c'est parmi les *koledaivon* que l'on retrouve la trace de divinités qui ont été oubliées par ailleurs.

nités, surtout *Mariemin*, *Maidevirin* et *Druvéde* sont végétariennes et que les sacrifices d'animaux ne sont pas pour elles, mais pour leurs serviteurs dont on donne les noms (par exemple *Catarayen* et *Idumbène*). Aussi cesse-t-on d'autoriser les sacrifices sanglants, 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.

B. Les traditions populaires dans la lutte sociale.

[Retour à la table des matières](#)

Ces efforts de respectabilité face à la société globale, et les réformes qu'ils impliquent rencontrent une opposition d'une certaine importance chez ceux qui sont les plus directement visés, les *pusari* traditionnels, et surtout ceux qui, sans avoir les mêmes connaissances qu'eux, ont pris leur suite dans les temples de plantation ou qui ont ouvert des chapelles privées où ils pratiquent à la fois des cultes et des séances de guérison, les uns et les autres n'étant dissociables que de façon artificielle.

Ils prennent appui sur les groupes sociaux les plus défavorisés : prolétaires ruraux et urbains, petits agriculteurs menacés en permanence par la crise, et ils donnent souvent à leur lutte contre les réformes et la « tamilisation » des tonalités de lutte sociale. Certains, poussant la logique de cette opposition jusqu'au bout tentent, parfois avec succès, d'identifier les cultes populaires aux mouvements de gauche, et ils ont fait l'objet de diverses tentatives de récupération par le Parti communiste réunionnais dont les leaders ne dédaignent pas prendre une part active à certaines activités des temples les plus populaires. Mais, sans aller à cet extrême, les plus traditionnels se posent souvent en porte-parole à la fois du peuple et de la tradition face à la Fédération. Les « petits temples » s'opposent aux « grands temples » autant

par la nature de leur clientèle que par le contenu et la destination du culte. On n'hésite pas à traiter de « bandes racistes » (au sens de : gens qui font de la discrimination entre les individus selon leur statut social) les responsables des grands temples, dont l'accès semble réservé aux élites. On prête explicitement à certains notables l'intention de vouloir rétablir à leur profit un système de castes, et on n'hésite pas à leur rappeler leurs humbles origines (voir en particulier la brochure au titre éloquent : « Nous sommes tous des parias »).

Cette position s'appuie aussi sur la défense des cultes traditionnels. Et, en cela elle est très forte. Qui, parmi les notables, oserait nier la véracité de ce qu'on croit au sujet des divinités de divers niveaux auxquelles s'adressent ces cultes ? Non seulement ils leur sont rattachés par la filiation, mais aussi ils les rencontrent lorsqu'en cas de maladie ou de malheur ils vont, comme beaucoup d'autres Réunionnais, consulter un *pusari*. La réforme ne peut donc qu'être prudente et partielle, car, à la différence de la position des Indiens qui viennent de l'Inde, elle n'est acceptée qu'avec des nuances par beaucoup de ceux qui la prônent.

À l'autre extrémité de la stratification sociale, les activités des *pusari* apparaissent comme hautement souhaitables. On ne comprend pas bien ce qui se passe dans les grands temples, et le Cavedy lui-même semble réservé aux élites de stricte ascendance indienne. Mais, dans les bidonvilles ou chez les créoles pauvres des campagnes, ce qui se passe à la chapelle indienne du voisinage fait partie d'un paysage quotidien et on partage avec les Indiens diverses croyances. Les métissages ont contribué à construire des ponts par lesquels ces croyances ont diffusé et se sont ainsi assuré un solide ancrage dans la population non-indienne.

En effet, les relations du voisinage, dans un environnement où les engagés et leurs descendants ne pouvaient pas contrôler leur implantation territoriale, s'accompagnaient d'unions, légitimes ou non, facilit-

tées par la rareté des femmes indiennes ¹⁵. L'ascendance indienne d'un individu, même lorsqu'il s'agit d'une union illégitime et temporaire entre un homme indien et une femme créole qui élèvera l'enfant suffit pour donner à celui-ci des obligations religieuses. Il « mène » le culte que lui indique son père, ou, à défaut quelque *pusari* consulté. La divinité qu'il « servira » peut être celle de son lignage paternel, mais les croisements des illégitimités et des métissages avec la transmission des cultes aboutissent en fait à des possibilités multiples où le choix individuel peut s'exercer. La transmission directe d'une divinité de lignage ne s'opère automatiquement semble-t-il, d'après les cas recueillis, que lors d'une union légitime entre deux parents indiens. C'est ainsi que de rares familles se transmettent des divinités qui sont inconnues de tous leurs voisins, même si, en Inde du Sud elles ont une plus grande extension ¹⁶. Dans de tels cas cependant il arrive que l'homme

¹⁵ Soucieux d'équilibrer les sexes, divers textes britanniques imposaient en principe un quota minimum de femmes sur chaque convoi d'immigrants, quota de l'ordre de 25 à 30%, qui ne fut pas toujours atteint.

¹⁶ Certaines divinités semblent avoir ainsi disparu, faute de transmission possible et certains en gardent un vague souvenir. D'autres ne subsistent plus que dans de rares familles. C'est le cas d'*Ayernar* (créole : *Ayenal*) dont une seule famille pratiquerait encore le culte dans la région de Saint-Paul, culte réservé exclusivement aux hommes du lignage. Il en va de même de *Périandever* (dont le nom évoque le *Periandavar* des *Koravas*) et qui reçoit chaque année dans les bois de la région de Saline le sacrifice d'un porc (« coupe vérat »). Une famille « sert » *Kolimaleandever*, dont le culte a été introduit de l'Inde par le grand-père de l'homme âgé de 60 ans qui le pratique actuellement. Selon lui, c'est le culte fondamental, supérieur à tous les autres. Ce culte selon la légende aurait été autrefois végétarien (« légume ») puis serait devenu carnivore plus tard. De ce fait l'offrande consiste d'abord en produits végétaux, puis en le sacrifice d'un bouc. Cette 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 séparé de sa femme, qui a eu des enfants, dont un seul 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 » ce culte. Il lui interdisait même d'assister au culte lorsqu'il le pratiquait, et il a transmis le culte au fils de sa sœur, dont le fils a pris la suite. Pendant ce temps, le fils adultérin s'est voué à Maliémin, puis après son mariage il a voué son propre fils à Nagouran, 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 Nagouran ».

qui n'a pas de descendants capables d'assumer la suite du culte paternel le transmette aux enfants de sa sœur. Le fait important, au niveau de la société globale réunionnaise, est que nous avons là l'un des mécanismes de transition qui atténuent la discontinuité entre les Indiens et leurs voisins des plantations ; les alliances et les unions illégitimes véhiculent des moyens de connexion symbolique en créant des individus de transition dont les choix potentiels vont devenir pour la société un exemple.

D'autres connexions se font d'ailleurs à travers ces alliances. L'une des plus importante opère grâce à un rituel destiné à la déesse *Petiaye*¹⁷. Ce culte n'est pas lié au lignage ; sa pratique procède d'une décision prise souvent sous la pression du milieu familial et du voisinage, lorsque la famille traverse des circonstances difficiles à propos de la naissance ou de la vie des enfants : femme stérile, avortements à répétition, mort de plusieurs enfants, enfants ayant des maladies à rechute. Le cérémonial se déroule dans la maison, en principe avec la participation active de la mère et, plus accessoirement du père. La parentèle tout entière peut être invitée ainsi que quelques amis, mais ils ne sont nullement obligés de venir et on ne leur tient pas rigueur de refuser, car cette invitation a des implications importantes : tous ceux qui ont accepté d'assister à la cérémonie et de manger le repas sacrificiel seront tenus de faire chaque année la même cérémonie chez eux leur vie durant, ou du moins tant qu'ils auront des enfants en bas âge.

¹⁷ Selon une longue légende de *Petiaye* que nous a contée un *pusari* de la région de Saint-Paul, *Parvati* (créole : *Palvédy*) lors d'un long voyage avait été maltraitée par un peuple de village, et elle se serait alors fait appeler *Petiaye*, en lançant une malédiction sur les enfants, malédiction qu'on ne pourrait conjurer qu'en lui faisant une offrande annuelle. Allant plus loin, dans la forêt, elle aurait été insultée par un autre peuple et serait devenue *Kateri* (créole : *Kartélé*) et aurait lancé une malédiction bien plus forte. Hiérarchie des pouvoirs maléfiques inverse de celle des groupes humains, et qui n'est pas sans analogies à la Réunion où le magique est d'autant plus fort que le groupe social de celui qui le pratique est plus défavorisé. Signalons que Ziegenbalg (p. 63) mentionne parmi les noms de *Parvati* en Inde du Sud celui de *Petschi*, la diabolise. On peut penser que *Petiaye* correspond également à *Pacciyamman*, déesse ambivalente à l'égard des enfants signalée par divers auteurs.

La cérémonie a en effet pour but de demander protection à *Petiaie* et de la détourner de faire du mal aux enfants ; mais il s'agit là d'un véritable pacte : elle s'engage à donner sa protection, mais, en contrepartie on devra lui offrir annuellement un « service » assez coûteux. Tous les participants sont en quelque sorte cosignataires de ce pacte et engagent, par leur présence, le destin de leurs enfants sur lesquels *Petiaie* se vengerait s'ils ne tenaient pas parole. Or, point d'articulation sociologique essentiel, les mariages inter-ethniques introduisent constamment dans ces cérémonies des non-indiens qui, à leur tour vont « faire *Petiaie* » 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 sociale des zones de plantation.

Le cœur du sacrifice est la mise à mort, puis le découpage rituel d'une poule noire, suivie de l'offrande à la Déesse d'une trousse de couture destinée à l'entretien des enfants. L'expression « faire *poule* noire » se généralise, surtout chez les créoles qui ne suivent pas avec beaucoup de clarté le support mythique de rituels qu'ils accomplissent cependant avec fidélité. 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 instaure face à la société des notables une certaine solidarité.

On peut d'ailleurs être conduit à « faire poule noire » sans contacts familiaux, mais simplement pour suivre un conseil destiné à protéger les enfants. Bien des créoles, blancs ou métis 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 ses 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.

Les guérisseurs jouent un rôle stratégique dans la diffusion des pratiques indiennes. Ce n'est pas seulement dans le cas de « poule noire »

qu'ils poussent ceux qui les consultent à suivre des pratiques et des interdits liés aux cultes indiens. Par nature, le *pusari* est en effet à la fois le desservant de pratiques religieuses et un intervenant face aux causes surnaturelles des maladies. Les alliés dont il dispose dans ses interventions sont, outre quelques tisanes, l'esprit par lequel il va être possédé (son *gurudeivon*), l'aide de telle ou telle divinité auprès de laquelle il interviendra, et la promesse que fera son consultant. Promesse qui consiste à accomplir un sacrifice en remerciement lorsque le bienfait demandé aura été accordé. C'est le *pusari* qui indique à son consultant quelle promesse il doit faire, à quelle divinité il doit l'adresser, à quelle cérémonie il doit l'accomplir et pendant combien de temps il doit la répéter. Ce peut être l'offrande d'un coq à Mini lors de la fête de Kali, celle d'un bouc (créole : couper cabri, traduction littérale du tamoul *attuteval*), ou la promesse de marcher dans le feu. Dans tous les cas, la promesse s'accompagne d'interdits temporaires ou définitifs relatifs à l'alimentation (ne pas consommer de viande de bœuf) et du port de garanties indiennes. La masse des consultants non-indiens se trouve ainsi poussée à adopter des conduites et à reconnaître des valeurs qui, à partir d'un point de départ non religieux prennent les apparences de l'adhésion à un culte.

Parmi les promesses, la principale est la marche dans le feu. Elle est en quelque sorte vécue sur trois versants, devenant ainsi l'un des principaux carrefours des pratiques indiennes et des diverses composantes de la société réunionnaise. Les uns, nés et éduqués dans la tradition indienne rurale y voient une des grandes cérémonies annuelles du temple de leur région. La marche elle-même fait partie d'un cycle (processions, prières nocturnes, représentation du mariage d'Arjuna et de Draupadi « Mariage Bon-Dieu » et d'autres scènes du Mahabharata). Elle en est l'aboutissement qui signe la perfection religieuse de l'ensemble. D'autres ont été éduqués de l'autre côté de la frontière invisible au-delà de laquelle tout ce qui touche aux cultes indiens est maléfique. Ils peuvent en rester là, se tenir à l'écart, dans un sentiment mêlé de crainte et de mépris. Ils peuvent aussi, talonnés par des difficultés, avoir demandé secours à un *pusari* et franchir cette frontière

quand, en remerciement, ils décident de « passer dans le feu ». La longue préparation de la marche et l'ascèse qu'elle implique, la camaraderie qui naît durant ces 18 jours entre les futurs marcheurs, les explications du *pusari*, leur découvrent alors un 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 celui des créoles 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 a été le prélude à un véritable apprivoisement qui assure finalement un point d'ancrage de plus des cultes indiens dans la société qui les entoure. Un troisième versant est lui aussi très fréquenté, depuis que les métropolitains sont nombreux dans l'île : c'est celui du spectacle. Insensibles à la fois au caractère religieux et au contexte médico-magique, 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.

Il existe bien d'autres lieux d'interaction où, essentiellement à partir des thérapeutiques demandées aux *pusari* qui interviennent comme médiateurs face au surnaturel, des non-indiens s'insèrent dans les cultes. L'un des plus vivants concerne les enfants et conduit beaucoup de mères de toutes origines chez les *pusari*. Un mauvais esprit peut menacer un enfant de se « saisir » de lui. Une trace de cette menace est la présence sur la tête de l'enfant d'un petit agglomérat de cheveux (cheveu maillé). La croyance est générale dans l'île, qu'il faut alors cesser de laver la tête de l'enfant ou de démêler ses cheveux. Un *pusari* devra raser la tête de l'enfant (tirer cheveux), devant son temple, un vendredi de préférence, ou bien au commencement de l'une des grandes cérémonies annuelles (on tire les cheveux pour Kali, ou pour *Malémin*). La mère reçoit alors des conseils du *pusari*, pratique des gestes d'offrande aux divinités, et semble ainsi participer au culte indien.

Par ces diverses voies qui partent les unes du réseau familial et les autres de la croyance dans les pouvoirs du *pusari*, la discontinuité originelle entre Indiens et non-indiens s'est atténuée. On assiste ainsi à une intégration croissante, du moins dans les zones les plus défavorisées de l'Île, de non-indiens à la Vie religieuse des temples et à leurs activités publiques, tandis que les nombreux rituels privés cessent d'être la pratique exclusive des Indiens pour diffuser dans de larges secteurs de la société. Mais cette intégration a des limites qui ne sont pas sans évoquer celles que tracent en Inde les castes. Ainsi que le déclarait un *pusari*, fort connu dans la région de Saint-Paul : « les parias, les créoles, les cafres, ils sortent du mauvais côté, du côté noir, du côté mauvais. Ils viennent à la chapelle parce que la religion leur donne à boire et à manger. Nous, on les prend comme serviteurs. Nous n'allons pas leur donner les explications, pour qu'ensuite ils prennent le dessus... Il ne faut pas se marier avec eux, ni accepter que nos enfants se marient avec eux... Quand ils font leur prière, ils doivent la faire dehors. Même s'ils sont bien intelligents, leurs enfants doivent rester dehors pour faire la prière, au pied de la chapelle ». Un autre *pusari* de la même région explique qu'après la mort on va au ciel et qu'on subit le Jugement. Ensuite on revient sur terre. Si on a été consciencieux, travailleur, soumis, on revient dans quelqu'un de grand, un Blanc, si on a été mauvais, paresseux, malhonnête, on revient dans la peau d'un cafre, d'un malgache ¹⁸.

¹⁸ Au moins dans la région de Saint-Paul, il ne semble pas être venu de brahmines. Les castes, dites « races » ou « nations », dont on garde le souvenir sont assez nombreuses. Toutes relèvent des Sudra au des groupes tenus à l'écart des quatre grandes *varna*. Ce sont d'abord des castes qui ont au pays tamoul un rang assez élevé : *Vellalans* (créole : *Vellalin*) et *Kallans* (Kalin), puis des castes soumises traditionnellement aux précédentes tels les *Pataiyatcis* (créole : *Padehitchy*) et enfin les Adi-Dravida (les « vrais dravidiens ») placés en bas du système : *Pallan* (*Pâlin*) et *Parayan* (créole : *Parayar* ou *Parayen*). On reconnaît aussi l'existence d'autres « nations » vécues comme des castes : Telugu (créole : *Telinga*), Malayali (créole : *Malayalon*) et musulmans (créole : *Lascars* ou *Tourouken*). La caste demeure en général latente, mais elle peut être mise en avant lors des cérémonies religieuses, et alors que les notables appartiennent à une caste jugée supérieure (*Pillai* ou *Poulé*), Les unions intercaste

Cette reconstruction des castes inférieures à partir des métis et des créoles est à la fois le gage de leur acceptation dans le système religieux et celui du maintien de leur position inférieure. Elle permet par contre à ceux qui ont le moyen d'affirmer une pure ascendance indienne de se hisser à un étage plus élevé, surtout s'ils marquent leur statut en faisant preuve de fidélité religieuse, en apprenant un peu de tamoul, en donnant aux temples, voire en devenant relativement végétariens. Cette mobilité symbolique accompagne généralement 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. Toute l'attitude religieuse se trouve alors soumise à une évolution destinée à souligner cette mobilité, et 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 alors un chemin bien classique en Inde où des sous-castes entières suivent un processus analogue : « 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 ancien nom pour en adopter un meilleur » (Mandelbaum, 1972, p. 442).

La dynamique qui est en jeu autour des temples de plantation est donc complexe et elle est sensible aux divers courants qui parcourent la société de l'Île. L'intégration des non-indiens est une nécessité, mais, en étant trop poussée elle retire aux Indiens leur outil essentiel de pouvoir symbolique. Par contre, une exclusion totale rend cet outil inopérant. Le démarquage entre divers niveaux de participation main-

ou interethniques étant les plus nombreuses, « les enfants suivent la race de leur père ». L'expression très dévalorisante de « contre-nation » qui s'applique à un individu qu'on méprise, qui a transgressé des règles, montre cependant que ces unions ne se font pas sans heurts, même inexprimés.

tient 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 « *francs malbars* » se considérant eux-mêmes comme au-dessus de « *bandes batards* ». La participation aux activités des grands temples en même temps qu'à celle des temples de plantation est l'un des moyens de concrétiser ce contraste. Seuls en sont capables en effet ceux qui, par leur ascendance, leur statut économique ou leur culture, apparaissent acceptables aux détenteurs du pouvoir dans ces grands temples. Les autres, rejetés vers les couches inférieures, voient dans les temples de plantation le sommet auquel ils peuvent aspirer, mais, cela ne suffisant pas, ils construisent, à leur niveau, une série d'institutions culturelles et médico-magiques qui vont se placer face aux temples de plantation dans un rapport analogue à celui qu'ont ces temples face aux grands temples.

Ces activités se déroulent autour d'un « devineur », bien souvent créole métissé d'indien. Sa pratique dépasse le champ de la maladie et touche aux diverses demandes de secours (travail, argent, coeur, mauvais sorts, politique). Sa chapelle évoque les temples de plantation, mais certaines figures sont le plus souvent absentes (celles qui sont liées à la marche dans le feu, et *Maliémin*). D'autres (*Karteli*, *Mini*) occupent une place plus importante. Il s'y ajoute des représentations non-indiennes, en tête desquelles figure St-Expédit, personnifié par un guerrier romain vêtu d'une toge rouge. Les intermédiaires sont nombreux entre tel *pusari* desservant d'un temple de plantation et ayant construit chez lui une chapelle privée très conforme aux cultes populaires sud-indiens, et tel créole qui opère dans sa « cour », derrière sa case dans un bidonville du port. Les contacts ne sont pas inexistants entre les uns et les autres, marqués d'un antagonisme farouche où les moins orthodoxes s'affirment les plus « forts », tandis que les *pusari* traditionnels traitent les autres de charlatans.

La diversité de la clientèle des *devineurs* s'accompagne d'une diversité analogue dans les méthodes d'intervention. Les esprits invoqués au profit des membres du sous-prolétariat qui les consultent le

plus souvent appartiennent à diverses « *nations* » (*esprits* malgaches, esprits « comores », Bon-Dieu créole, tout autant qu'esprits indiens proprement dits). Les rituels indiens donnent cependant le ton. On « coupe » des coqs et des cabris pour ces esprits, on brûle de l'encens et du camphre, on sert un repas après les cérémonies, on fait des *promesses* qui seront parfois exécutées dans une église catholique, mais souvent dans un temple de plantation.

Les réunions qui suivent les « services » donnés par le *devineur* apparaissent comme le rassemblement des laissés pour compte des changements sociaux, dérive vers l'imaginaire des tensions sociales très dures dont ils subissent quotidiennement le fardeau. Là s'élaborent, dans la mouvance des cultes des plantations, de nouvelles formes de cultes qui ne sont pas sans évoquer ce qui se passe aux Antilles et au Brésil, mais où l'héritage indien jouerait le rôle de substrat qu'a là-bas l'héritage africain.

Mais là aussi opère la mobilité sociale. Certains *devineurs* aspirent à devenir des *pusari* reconnus. Ils se rapprochent alors des cultes des temples. Abandonnant les pratiques maléfiques et la fréquentation des divinités tout-à-fait inférieures (*Calpou*, *Marsi*), ils introduisent dans leur chapelle des représentations de *Maldévirin*, voire de *Maliémin* ; certains vont plus loin et organisent tout ce qui est nécessaire pour réussir chez eux des marches dans le feu. À partir de ce point, ils ont accès aux temples de plantation, où ils sont acceptés pour y officier et y conduire des marches dans le feu. Dans ce mouvement ascensionnel, ils entraînent leur cercle de consultants et de fidèles et ils essaient de les faire considérer comme de vrais fidèles, ce qui n'est guère facile auprès des *pusari* en place.

Un peu schématiquement, on voit se dessiner plusieurs visages de l'hindouisme réunionnais selon les ensembles sociaux où il prend

place. À l'hindouisme des « cultes de village » les élites nouvelles tendent, grâce à l'aide extérieure à substituer un hindouisme plus conforme à la tradition urbaine tamoule et aux pratiques des castes les plus hautes. Par contre, l'attrait magique des pratiques indiennes, et l'assimilation des cultes et des cérémonies à des activités à fin utilitaire tendent à intégrer dans le système des non-indiens. Mais ceux-ci, du moins lorsqu'ils appartiennent aux groupes sociaux les moins favorisés, restent aux frontières des pratiques traditionnelles. Le jeu subtil des filiations donne à chacun une multiplicité de choix religieux, qu'il conduit alternativement, et aboutit à l'élaboration dans les zones péri-urbaines de cultes médico-magiques où convergent sous le masque assimilateur des cultes indiens les diverses traditions introduites dans l'île.

Ni dans leur contenu, ni dans l'organisation sociale qui les soutient ces divers visages de l'hindouisme réunionnais ne sont figés. Il s'agit, pour utiliser les termes de Roger Bastide à propos des religions transplantées outre-mer, d'une religion « vivante » et non d'une religion « en conserve ». Sinon, elle perpétuerait mieux ses formes, mais en ne sachant adapter ni ses structures ni ses contenus à la société nouvelle et à ses perpétuels changements, elle aurait la fixité des formes abandonnées par la vie.

À la Réunion, en transigeant, de gré ou de force, avec la société globale, les cultes hindous ont su abandonner les secteurs où celle-ci exerçait sa pression. 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 décrypter les voies par lesquelles leur emprise s'étendait, donnant aux Indiens une revan-

che 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 ?

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

[Retour à la table des matières](#)

BARASSIN Jean, 1953, *Bourbon des origines jusqu'en 1714*, Cazal, St Denis, 448 p.

BAR-NIL Suzanne, 1975, *Nouvelles de chez nous (Île de la Réunion)*, St Denis.

BENOIST Jean, 1975, *Structure et changements de la société rurale réunionnaise*, Fondation pour la Recherche, St Denis de la Réunion, 140 p.

BENOIST Jean, 1977, Engagés asiatiques et sociétés créoles, *Actes du XLIIe Congrès des Américanistes*, Paris, vol. 1, pp. 165-168.

BLUNT P.T., *Report on immigration in Réunion*, (cité par TINKER 1974).

CARSTAIRS G.M., 1957, *The twice-born : a study of a community of high caste Hindus*, London, The Hogarth Press.

CERCLE LA MISÈRE, 1977, *Nous sommes tous des parias*, St Gilles, Réunion, 51 p.

DUBE S.C., 1967, *Indian Village*, Harper, New-York, 248 p.

DUMONT Louis, 1957, *Une sous-caste de l'Inde du Sud*, Mouton, 460 p.

DUPON Jean-François, 1967, Les immigrants indiens de la Réunion. Évolution et assimilation d'une population, *Cahiers d'Outre-Mer*, XX : 49-88.

ELMORE W.T., 1915, *Dravidian Gods in Modern Hinduism. A study of the local and Village Deities of Southern India*, University studies of the University of Nebraska.

FILLIOZAT Jean, 1973, *Un texte de la religion Kaumara, le Tirumurukarrupatai*, Institut français d'Indologie, Pondichéry, XLVII, 129 p.

GERBEAU Hubert, 1978, Des minorités mal connues : esclaves indiens et malais des Mascareignes au XIXe siècle, in *Migrations, Minorités et Échanges en Océan Indien, XIXe-XXe siècle*, I.H.P.O.M. Aix-en-Provence.

HOROWITZ M.M., 1963, The Worship of South Indian Deities in Martinique, *Ethnology*, II, 339-346.

JACOB-PANDIAN E., 1972, *Dravidianization : A Tamil Revitalization Movement*, Ph.D. Anthropology, Rice University, University microfilms, Ann Arbor, 232 p.

JAIN Ravindra K, 1970, *South Indians on the Plantation Frontier in Malaya*, Yale University Press, 460 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.

MALONEY Clarence, 1975, Religious beliefs and social hierarchy in Tamil Nadu, India, *American Ethnologist*, 2 : 169-191.

MANDELBAUM David G., 1972, *Society in India*, Vol. 2 *Change and Continuity*, U. of California Press, 665 p.

MARILLAMAN DALATTU (Incantations à Mariaman), en tamoul. Chez Shree Makal Kampeni, Ceney, 48 p.

MAYER Adrian C. 1961, *Peasants in the Pacific, a study of Fiji Indian Rural Society*, Routledge and Kegan Paul, Londres, 233 p.

MIREL, CREPIN, HUGOT, 1905, Rapport sur la *question de la main d'œuvre* et la reprise de l'*immigration indienne*, Chambre d'Agriculture de la Réunion, 41 p.

MAXSE E., *Report by the British Consul, Reunion, to the Foreign Office*, 19 april 1906 (cité par TINKER, 1974).

MUIR MACKENZIE J.W.P., 1893, *Report on the conditions and treatment of Indian Coolie Immigrants in Réunion*, Calcutta, (cité par TINKER, 1974).

O'MALLEY L.S.S., 1935, *Popular Hinduism : the Religion of the masses*, Cambridge University Press, 246 p.

PONNU DORAI Antoni, *Enquête sur les Malabars*, polycopié, 22 p., sans date.

RAMASSAMY Albert, 1973, *La Réunion face à l'avenir*, Cazal, St Denis, 87 p.

REINICHE Marie-Louise, 1979, *Les Dieux et les Hommes*. Étude des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud, Cahiers de l'Homme, Mouton, Paris, 283 p.

SAKTHI, Revue de la Fédération culturelle tamoule de la Réunion.

SRINIVAS M.N., 1952, *Religion and Society among the Coorgs of South India*, Asia Publishing House, 269 p.

TAMIJ, Organe officiel du Centre culturel franco-tamij de la Réunion.

TINKER Hugh, 1974, *A New System of Slavery*. The export of Indian Labour overseas 1830-1920, Oxford Un. Press, 432 p.

WERBNER R.P., ed. 1977, *Regional cults*, Academic Press, London, 257 p.

WHITEHEAD Henry, 1921, *The village Gods of South India*, réédition 1976, Sumit Publ., Delhi.

ZIEGENBALG B., 1867, *Genealogie der Malabarischen Götter*, Christian Knowledge Society's Press, Madras.

Fin du texte