



HAL
open science

Système de langue et de croyances : pour une étude sémantique du créole réunionnais

Gillette Staudacher-Valliamée

► **To cite this version:**

Gillette Staudacher-Valliamée. Système de langue et de croyances : pour une étude sémantique du créole réunionnais. Travaux & documents, 2006, Méthodes et problèmes de la collecte des données : tradition orale créole, 27, pp.89-122. hal-02172022

HAL Id: hal-02172022

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-02172022v1>

Submitted on 3 Jul 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Systeme de langue et de croyances : pour une étude sémantique du créole réunionnais

GILLETTE STAUDACHER-VALLIAMÉE

INTRODUCTION

Cette contribution présente l'avancement d'une recherche entreprise depuis juillet-août 2003 pour la formation des étudiants au C.A.P.E.S théorique de Langues et Cultures Régionales (Option Créole). Les premiers résultats ont servi de support à la préparation de mon cours de *Dissertation créole* dispensé à partir d'août 2004. Traiter de *la question de la langue* dans les croyances et pratiques magico-religieuses à la Réunion exigeait une analyse linguistique à plusieurs niveaux. Elle pouvait s'appuyer sur une étude grammaticale et historique détaillée de deux textes créoles de l'évangélisation chrétienne pour le dix-neuvième (Staudacher-Valliamée, G., 1998, 2000a, 2000b) et le dix-huitième siècles (Staudacher-Valliamée, G., 2003, 2004, 2004b, 2005). Ils ont souligné une dynamique portée par le recours aux principales ressources grammaticales du système créole dans le but d'en équilibrer les limites lexicales : pauvreté du vocabulaire religieux d'origine française, absence — dans tout texte et document ancien inventorié à ce jour — de vocabulaire religieux d'origine tamoule, malgache, musulmane ou chinoise. Ce silence — instructif — des textes écrits en français contraste avec la dynamique des procédés linguistiques en usage dans le système créole des croyances et des pratiques magico-religieuses.

La différence entre données de la tradition écrite et données de la tradition orale nous a amenée à poser la question de la description linguistique des cultes et rites hindouistes, malgaches par exemple (Staudacher-Valliamée, G., 1999). Vérification et approfondissement des données sont possibles parce que d'abondants corpus oraux ont été enregistrés et publiés à partir d'enquêtes réalisées sur le terrain créolophone. Ils ont fait l'objet d'études riches et variées en anthropologie (Barat, C., 1980, 1983, 1989), ethnologie (Benoist, J., 1998 ; Callandre, F.,

1998), histoire (Prudhomme, C., 1984 ; Fuma, S., 1996, 2005). En même temps, des appareils linguistiques lourds existent avec les lexique (Chaudenson, R., 1974), dictionnaires (Armand, A., 1988, Baggioni, D., 1988), glossaires (Nativel, 1972, Albany, J., 1981) et recueils explicatifs (Honoré, D., 1995, 2001), grammaire (Staudacher-Valliamée, G., 2004). Notre contribution correspond à un essai de reconstruction des liens entre matrice historique (1663-1772) et matrice grammaticale du créole réunionnais. Elle examine l'hypothèse que les deux se rencontrent dans le système des croyances et des pratiques magico-religieuses (Staudacher-Valliamée, G., 2004c, 2005a). Avec elle, une problématique nouvelle se fait jour grâce à une analyse placée sous l'angle d'une sémantique¹ descriptive: elle privilégie à la fois l'étude de la référence et de la structure dans les perspectives retenues par exemple dans les travaux de Pottier. B. (1992, p. 20). L'auteur rappelle en effet

« qu'en son domaine référentiel, la sémantique étudie le phénomène de la désignation des objets réels ou imaginaires et complémentirement le renvoi à des choses du monde. En son domaine structural, elle s'applique à élucider les motivations² du choix des signes dans une langue naturelle déterminée, par des analyses en traits (sèmes) du signifié de ceux-ci, en relation avec leur signifiant » (Pottier 1992 : 20).

Les discriminants utiles à l'élaboration de la matrice historique du créole réunionnais sont collectés et identifiés dans trois livres anciens : rattachés au système de la traite négrière et de l'esclavage, ces discriminants historiques éclairent à la fois les liens et les différences entre religion(s), cultes et pratiques magico-religieuses à La Réunion (cf. I). Ces documents contiennent par ailleurs des expressions et mots que le créole réunionnais moderne a conservés soit dans son fonds commun, soit dans une variété de sa tradition orale. Une première phase montre que l'apport historique et social de textes anciens est indispensable, mais limité lorsqu'il s'agit comme le fait ce travail, d'analyser les valeurs signifiées au moyen des pertinences phonologiques, de la combinatoire syntaxique et de la variation lexicale et morphologique. Celles-ci participent conjointement de la reconstruction des référents qui ancrent le *système de la langue* dans ce que notre travail appelle *le système des croyances* : il désigne

¹ La sémantique a été définie pour la première fois comme *la science des sens* par le linguiste Michel Bréal (1897).

² Un signe est d'autant plus motivé qu'on peut établir les liens entre son signifiant et son signifié" in Pottier, B., 1985, p. 327.

ici l'ensemble des faits religieux, culturels et magico-religieux les plus pertinents dans la communauté créolophone. Nos résultats soulignent l'intérêt d'une étude menée en sémantique structurale et référentielle pour la reconstruction et la genèse du créole réunionnais. Ils mettent en lumière, du point de vue de la linguistique générale, l'apport d'une grammaire créole à la sémantique générale des langues. Nous verrons que *système de croyances* et *matrice linguistique créole* procèdent à la fois du culturel et du cultuel : les rites chantés, dansés sont accompagnés de musique traditionnelle au cours de cérémonies connues sous le double vocable de *serviss kabaré* et de *maloya*³. Rattachées à l'histoire du peuplement et aux esclaves afro-malgaches (Barat, 1980, p. 26), elles sont entretenues sous plusieurs formes dans la communauté créolophone actuelle. (Y.-S. Live et J.-F. Hamon, 2004). Par l'étude des procédés de désignation, notre investigation s'intéresse aux liens entre grammaire et référence, ouvrant sur les théories du langage. La question de la langue et/ ou des apports du peuplement interroge l'autonomie totale et/ou partielle du système linguistique par rapport au système de croyances : nos résultats appréhendent les différences claires, mais aussi les difficiles distinctions entre le religieux, le cultuel et le culturel. La présence conjointe d'homogénéité (unité) et d'hétérogénéité (diversité) invite à relire les explications possibles par la place d'éléments syncrétiques dans les théories de la pidginisation et de la créolisation des langues à la Réunion (Hymes, D., 1968).

³ Le composé figé *serviss-kabaré* constitue un bel exemple de la pidginisation du français ancien : les formants *serviss* (cérémonie, culte), *kabaré* (du malgache *kabary* « assemblée des anciens, discours ») désignent la cérémonie culturelle, chantée et dansée, offerte à l'esprit de l'ancêtre mort à qui s'adresse un célébrant en état de transes. Le *maloya* désigne aussi bien une cérémonie de même type en sa partie secrète (exclusivement réservée aux membres intimes de la famille qui ont respecté toutes les phases préparatoires à la cérémonie), que la manifestation festive ultérieure (repas, chants, danses) ouverte à tous. Les enquêtes réalisées en anthropologie (Barat, 1980, p. 27) ont dès le départ posé la question de la distinction entre les deux signifiés. Dans les registres branché et cultivé du créole réunionnais contemporain, les deux termes peuvent être synonymes. En musique et en littérature, le *maloya* correspond à un genre culturel devenu autonome et complexe.

MATRICE HISTORIQUE, CULTUELLE ET CULTURELLE DEPUIS LA COMPAGNIE DES INDES (1665-1764)

L'intérêt de voyageurs, botanistes, hommes de lettres et de sciences pour les us et coutumes des populations créoles des Mascareignes est attesté depuis le dix-septième siècle dans l'Océan Indien. La littérature de *Voyage et de Relation* recèle des informations précieuses parce qu'utiles à l'appréhension de ce que les disciplines ont appelé plus tard l'histoire des religions vécues (Prudhomme, C., 1984 : p. 285-325). La linguistique descriptive créole s'intéresse pour sa part à l'histoire de la forme et du sens des unités de la langue. Une lecture attentive observe que des traces de cette évolution, centrale pour l'étude générale des langues et cultures créoles, sont consignées d'abord sous forme de prémices, dans des immenses monographies qui ont fait date en raison de leur caractère pionnier et exceptionnel. L'inventaire en retient au moins trois, légués à la postérité par Etienne de Flacourt (1661) pour le dix-septième siècle, à Bory de Saint-Vincent (1804) et à Auguste Billiard (1812) pour le début du dix-huitième siècle. Le plus ancien dans cette chronologie, celui de Flacourt, documente désignation et référence dans leur rattachement historique aux hommes du peuplement et aux croyances ancestrales. Dans leur différence temporelle, ces ouvrages majeurs contiennent cependant quelques points communs: l'appréhension de l'ancienne colonie française se fait à l'intérieur d'un ensemble géographique traversé par les mouvements migratoires reliant, avant et pendant le système de traite négrière et d'esclavage, l'Europe, l'Afrique, Madagascar, l'ancienne Ile de France — actuelle Ile Maurice — l'Inde et la Réunion. Ils apportent également le témoignage que plusieurs *religions et cultes* ont pris, depuis la Compagnie des Indes et les apports du peuplement, des formes qui ont contribué à modeler un système de *croyances* porté en grande partie par le système linguistique commun du créole réunionnais.

Données linguistiques et ethnologiques chez Flacourt, E. (1658)

L'activité politique et l'œuvre d'Etienne de Flacourt (1607-1661) s'inscrivent dans la *collecte des données chronologiques*, pièce fondamentale pour la reconstruction de la matrice historique du créole réunionnais dans l'archipel des Mascareignes (Nomdedeu-Maestri, D., 2001, p. 9-15). En effet, à partir de 1649, Flacourt, qui faisait déjà partie des directeurs de la Société de l'Orient, devient Commandant général de Madagascar.

Premier gouverneur du Fort-Dauphin malgache, Flacourt a organisé la troisième prise de possession française de l'île qu'il a nommée Bourbon. Il a rédigé l'avant-propos de son *Histoire de l'Isle de Madagascar* en gardant à l'esprit le lectorat français, chrétien non malgachophone (1661, dans 1995 (éd.) : p. 11). Sa description témoigne des croyances et cultes rattachés à la traite négrière dans les Mascareignes françaises (Filliot, J.M., 1974).

« La Nation dont je veux parler croit un seul Dieu, Créateur de toutes choses, l'honore, le vénère, en parle avec grand respect, lui donnant le nom de Zahanhare. Elle n'a aucune idole, ny aucun Temple, quoi qu'elle face (sic) des sacrifices, elle les adresse tous à Dieu. Il est vrai que l'on s'étonnera qu'elle face la première offrande au diable d'un morceau de la bête sacrifiée. Ce n'est pas qu'elle lui porte honneur, c'est comme nous disons communément qu'elle jette un morceau à Cerbère ou à un chien pour l'apaiser, ou qu'elle fait comme cette pauvre femme qui présentait une chandelle allumée à l'Image de Saint-Michel & l'autre au diable qui est sous ses pieds ».

De Madagascar vers La Réunion, le lecteur moderne reconnaît certains étymons français et malgaches créolisés dans le fonds lexical commun. (*nasion* « origine »), Zahanhary se prononce *zanar*⁴ dans le culte malgache des ancêtres (*serviss malgasl*) resté bien vivace dans l'île. On observe par ailleurs que le créole n'a pas retenu l'étymon français *sacrifice*, mais *service* déjà attesté dans les plus anciens textes créoles à Mascarin comme l'indique *bon serviss bondié* (Caulier, 1764 ; Staudacher-Valliamée, G., 2003). Le texte de Flacourt indique l'existence probable, à Madagascar, de culte dans un espace sacré autre qu'un édifice religieux. Il contient également l'affirmation d'un Dieu monothéiste qui peut correspondre à celui du catholicisme. Dans le même temps, il fait état de sacrifice d'animaux en offrande au diable, il souligne les points d'intersection entre religion catholique, sacrifice d'animaux, manière particulière de s'adresser à certains saints : en créole, elle consiste par exemple à brûler une bougie « met in bouzhi » devant la statue de Saint-Expédit pour obtenir en urgence protection pour l'homme, l'âme errante, mais aussi vengeance (cf. Barat, 1980, p. 135). De même, la croyance au Diable et le recours aux *mové liv*, ou livres de la magie noire, ont bien été inventoriés dans les pratiques de magie et sorcellerie (cf. Chaudenson, R., Barat, C., 1983) à La Réunion. Aussi, se demande-t-

⁴ Le vocable ne figure pas dans le *Lexique* de Chaudenson, R., (1974).

on si on peut légitimement lire dans ce témoignage de Flacourt la présence concomitante à Madagascar d'un polythéisme, monothéisme et d'un animisme que les études anthropologiques les plus reconnues posent comme définitives du surnaturel dans la Grande Ile (Molet, L., 1979, p. 311). Pour sa part, l'étude sémasiologique⁵ révèle que la conception de Dieu est complexe dans le système créole commun où son signifiant porte plusieurs signifiés — divinités, démons et ancêtres déifiés (cf. II.2.). Plus qu'une notion, elle se définirait comme un concept général avec une composante *naturelle* (ou commune) et une composante *culturelle* dans le modèle théorique de Pottier (1992 : 72). La religion catholique est entrée officiellement en vigueur avec l'application du Code Noir (1723). Si aujourd'hui encore la majorité des Réunionnais se font baptiser, nombreux sont aussi ceux qui continuent d'observer les rites et cultes transmis sur plusieurs générations par les ancêtres hindouistes (*malbar*), malgaches (*malgash*), afro-malgaches (*kaf*, *makwalé*), chinois (*shinoi*), indo-musulmans (*zarab*) (cf. II.2.). Un système de croyances pluridimensionnel se constitue depuis la Compagnie des Indes lorsque deux autres religions (hindouiste, musulmane) commencent, en ouvrant des corpus complexes, à découper le champ référentiel « *La référence ou le référent l'élément du monde réel ou imaginaire, est par nature extra-linguistique. C'est à travers la conceptualisation qu'il transite vers la langue naturelle* » (Pottier, 1985, p. 329).

P.A. Caulier (1749-1772) : Croyances et religions au dix-huitième siècle

Notre travail a choisi de reconstruire les matrices du système de croyances créole parce qu'il est à la fois plus large, plus diversifié, peut-être même plus complexe que les religions introduites dans l'île. On sait que la religion se définit par le recours aux textes fondateurs (la Bible, les Évangiles et les prières liturgiques pour les Catholiques ; le Coran pour les Musulmans, le *Mahabharata* et le *Ramayana* pour les hindouistes de la tradition malbar à partir de la deuxième moitié du dix-neuvième siècle). De par l'essence même du système esclavagiste, le primat de l'oral s'est imposé — c'est là une deuxième définition — faisant de l'enseignement religieux et de l'apprentissage par les textes un exercice périlleux. Ces difficultés n'ont pas échappé aux missionnaires catholiques envoyés dans l'ancienne colonie par le clergé français et la *Propagande de la Foi* pour

⁵ A l'inverse de l'onomasiologie, la sémasiologie part du signe linguistique pour déterminer le concept.

évangéliser les esclaves. C'est le cas dans les documents d'archives laissés par Philippe Albert Caulier, missionnaire de la congrégation des lazaristes qui a exercé pendant plus de quarante ans à Mascarin. Dans son *Rapport à l'archevêque de Paris* (1772)⁶, Caulier a relevé les ethnies et langues. Il est bien établi que du fait de la traite, à l'ère du café (1720-1768), la colonie a eu recours à des esclaves majoritairement originaires de Madagascar, d'Afrique orientale, mais aussi de Gorée et de Guinée

« Cafres de Guinée, Yollofs, Bambaras, Sénégalais, Widaliens, Cafres de la côte opposée à l'est, Monotopas, Monoëmurgis, Kérimbins et Mozambicains, tous de langue différente et à peu près semblable au gloussement des coqs d'Inde, des Indiens de la Grande terre ou insulaire, Bengalis, Bancouliens, Lascars, Malabars, Malais et Maures, tous également de langue différente, des Malgasses ou Madagascariens qui font le plus grand nombre avec les nègres créoles qui sont nés dans la colonie de tous ces esclaves étrangers ».

Le lazariste a noté la résistance des *Maures* (Musulmans d'Afrique et métissés d'Arabes) et des Musulmans de l'Inde (*Lascars*) à l'évangélisation par la mission catholique. Cette information confirme l'hypothèse généralement admise que la présence musulmane à la Réunion date pratiquement du début de la colonisation (1663) alors que l'islam, en tant que religion, sera introduite dans l'île à partir de l'Inde et des Indo-musulmans Gujaratis uniquement au dix-neuvième siècle (Ismael-Daoudjee, 2002, p. 9). Les écrits de Caulier (1764-1772) ont contribué à identifier ce qu'il appelait nations et langues. L'hindouisme traditionnel ou *Malbar* y est bien attesté *Malabars*. L'hindouisme tamoul orthodoxe et ses textes sacrés seront renforcés avec l'engagisme massif du dix-neuvième siècle (cf. Govindin, S.). La religion musulmane est évoquée avec les *Lascars* ou Indiens de l'Inde : le créole a gardé une divinité *bondië-laskar* ou *Nargoulam*, divinité musulmane de l'Inde dans la religion hindouiste traditionnelle (Barat, C., 1980, p. 60-61).

Le maintien et la transmission des croyances d'origine ont pris racine dans l'ancienne colonie malgré la difficile appréhension du catholicisme par les anciens esclaves. Sous la plume d'un représentant de la religion catholique et romaine, les autres cultes soient décrits en termes de *superstition*, *sorcellerie*, *enchantement*. Les esclaves embrassaient une amulette à la manière d'une croix ou d'une icône catholiques. Il s'agit là du transfert d'un geste de la religion catholique sur un objet de magie, ce

⁶ Cf. Staudacher-Valliamee, G., 1999, 2001, 2004b.

qui montre bien qu'à cette époque les esclaves n'avaient pas assimilé les rudiments de la religion catholique. Le travail de reconstruction se demande légitimement si les données de Caulier ne témoignent pas également de la rencontre de plusieurs strates de croyances (religieuse, culturelle, magico-religieuse) au sein d'un système de traite et d'esclavage mis en place avec le début du peuplement (1663).

« Parmi ces diverses nations et langues qui se trouvent dans nos îles, il n'y a pour l'ordinaire, excepté de la part des Maures et des Lascars, qui tiennent quelque chose du mahométisme, aucune résistance à adapter notre croyance; ils sont pour la plupart sans culte, et uniquement infatués de quelques superstitions, qu'ils nomment Grisgris ou sorcellerie, enchantement, ils embrassent le premier qu'on leur présente »⁷.

Les traditions du pays chez Bory de Saint-Vincent (1812)

Son ouvrage en français le *Voyage dans les Quatre principales îles des mers d'Afrique*, prend place entre le *Petit catéchisme tourné dans le Style* — encore appelé le *Jargon* — des esclaves Nègres par Caulier en 1764 et les *Fables de La Fontaine* traduit en créole par Louis Héry en 1828. Le pluriel utilisé par Bory de Saint-Vincent ne surprend pas si l'on y associe la diversité géographique et culturelle caractérisant la colonie à la fin du dix-huitième siècle. Le naturaliste rend compte des croyances formulées à propos du volcan de la Fournaise par les esclaves domestiques (les noirs) ou encore les nègres, les cafres (de l'arabe Kafir « infidèle », en réunionnais kaf, d'origine afro-malgache). Blancs signifient « maîtres » comme en réunionnais moderne (1812, Tome 2, p. 182).

« J'avais une grande envie de bien voir la montagne ignivome, et mon désir redoubla dès qu'on m'assura que personne n'avait réussi dans ce projet. Je regardais, comme exagérées, les craintes qu'on cherchait à me donner; Jouvencourt partageait mes sentiments; mais les noirs, découragés par tout ce que les esclaves du canton leur racontaient, témoignaient la plus grande terreur; ils nous firent des remontrances; et pour nous décider à ne pas les conduire à la fournaise par une route

⁷ Cf. Staudacher-Valliamée, Gillette, *Rapport d'activité* 1993 et 1994 à la Commission scientifique du C.N.R.S. Section 34. Staudacher-Valliamée, Gillette., (2001) *La description linguistique des langues créoles : La problématique du créole de La Réunion et de Bourbon*. Mémoire de synthèse pour l'Habilitation à Diriger des Recherches préparée sous la direction de Véronique, Daniel, 21 novembre 2001, Université de La Réunion, à paraître.

inusitée, l'un d'eux nous raconta plusieurs traditions du pays. Il avait, disait-il appris par d'anciens habitants, que le volcan était le patrimoine du diable ; que c'était la bouche de l'enfer ; qu'il était d'autant plus dangereux pour nous d'y monter, que les blancs n'en revenaient plus, les démons les réduisant en esclavage, les employant à creuser la montagne, à diriger les courants de laves, et à attiser le feu sous les ordres des commandeurs noirs ; enfin que ceux-ci ne leur épargnaient pas plus les coups de fouet, qu'on ne les épargne aux esclaves dans le reste de l'île. Je crus d'abord que c'était un épilogue et un trait d'esprit de mon domestique, mais d'autres nègres m'ont raconté la même chose depuis ; il y en a même qui assurent avoir vu de loin des troupeaux de blancs, la pioche à la main, obéir aux ordres du démon, que leur transmettaient des cafres armés de verges ».

Dans *les traditions du pays* sont recueillies plusieurs représentations du volcan : espace géographique et symbolique de toute première importance dans l'histoire du peuplement insulaire, la fournaise est appréhendée comme une nature animée de force diabolique *patrimoine du diable, bouche de l'enfer*. Le *diable* connu sous diverses appellations de Satan, Lucifer, Belzébuth, se mêle à la métaphore *bouche de l'enfer*. Conçu comme le chef des anges déchus, il a pour vocation de soumettre les hommes à la tentation et au mal. Cette signification issue de la théologie judéo-chrétienne n'est ni dominante ni autonome dans cet extrait. Elle partage le champ de la désignation et de la référence dans une conception de la nature animée de démons (*bébet* en créole) et de surcroît anthropomorphisée. Les textes créoles anciens et modernes (Staudacher-Valliamée, 2000, 2004, 2005) ont justement consigné les procédés de l'anthropomorphisation. Grâce à eux, les histoires d'esclaves renversent avec *malice* les rapports réels au sein la société esclavagiste de cette époque. Employé chez Caulier (1764), *fé la maliss* « profiter sexuellement d'une jeune fille », renseigne sur la polysémie créole avec l'autre signification « nuire à quelqu'un par des sortilèges ». Ces récits locaux portent chez Bory de Saint-Vincent les traces d'un mythe historique inversé. Ce monde à l'envers contient en germe les discriminants anthropologiques constituant la légende de Madame Desbassyns ainsi que celle de Granmer Kal rattachées toutes les deux au volcan et au système esclavagiste (Honoré, D, 1997. Tomes I. II.) L'histoire événementielle (*listoir*) se mêle aux traditions orales (*zistoir*)⁸ terme

⁸ Cette étude lexicale et notionnelle a fait l'objet de mon cours de *Dissertation et commentaire créoles* en Licence de Langue et Cultures Régionales (Option

polysémique subsumant plusieurs genres narratifs « récit, conte, fable, mythe, légende de la littérature orale créole (cf. Staudacher-Valliamée., 2000).

Histoires merveilleuses collectées par Billiard (1822)

En analysant les littératures orales de l’océan Indien, Robert Chaudenson rappelle que A. Billiard « note tout au plus la narration par les noirs *d’histoires merveilleuses* dont il ne précise pas davantage la nature » (dans *Etudes Créoles*, 2001 : p. 77-92). On y relève cependant plusieurs traits bien connus du système de croyances créole : les histoires sont racontées par *le chef de la case*. Il peut s’agir du grand-père ou d’un vieil oncle détenteur du savoir et du patrimoine oral. Si l’usage d’amulette (*garanti*, *gard-ko* en créole) est déjà attesté, on peut supposer que le principe et la compétence nécessaires à leur fabrication sont déjà en œuvre dans les traditions. Les toponymes *Ravine à Malheur*, *la Ravine des Lataniers* ancrent le drame dans des quartiers géographiques précis. La croyance aux esprits *gniang’* rappelle la croyance en l’âme errante des défunts : après une mort par suicide au fond d’un ravin, elle revient errer le soir auprès des esclaves vivants qui s’en protégeaient en portant des amulettes (cf. *Voyage aux Colonies orientales* par Auguste Billiard (1822 : p. 72).

« Le chef de la case raconte des histoires merveilleuses: la famille attentive l’écoute parfois d’un air effrayé : il leur dit comment un noir jaloux ayant assassiné sa maîtresse, alla tuer son corps qu’il jeta du haut du rempart de la Ravine à Malheur ou de la Ravine des Lataniers. Depuis ce temps son *gniang’* et celui de sa maîtresse reviennent les soirs, ce n’est qu’en portant des gris-gris, c’est-à-dire des amulettes, qu’il est possible de se préserver de leurs maléfices. Les *gniang’* sont les revenants et les malins esprits qui, dans la colonie comme en France, se plaisent à donner une part de leurs tribulations aux vivants ».

Apports et limites de la reconstruction par les textes

Les trois descriptions éclairent sous forme à la fois différente et complémentaire la question des langues et des croyances depuis la Compagnie des Indes : le plus ancien, celui de Flacourt, illustre ce qu’on a l’habitude d’appeler depuis l’histoire du peuplement de la Réunion,

Créole) à partir de septembre 2002 à la Faculté des Lettres de l’Université de La Réunion.

l'apport malgache à la constitution de la société créole réunionnaise. Les données démographique, familiale, culturelle et culturelle de la Grande Ile à la matrice créole de la Réunion ont pu être reconstruites avec minutie. Nos travaux ont mis en évidence le rôle des missionnaires lazaristes dans la documentation linguistique et religieuse malgache (Caulier, 1764. Staudacher-Valliamée, G., 1998). La reconstruction scientifique des faits de langues et de cultures se devait cependant d'identifier discriminants de la matrice historique en relation avec le système de croyances. Sur ce point précis, les lectures proposées par les trois ouvrages cités ci-dessus sont fondamentales. Elles jettent un pont entre ce dix-septième siècle encore opaque et les périodes ultérieures déjà analysées à l'aide de travaux d'historien (Wanquet, C., 1978. Fuma, S. 1992, 1994).

Pour ce qui est de l'étude des langues, les exemples cités indiquent que les trois auteurs francophones, n'ont pas omis de recueillir en les doublant d'explications comparatives, quelques locutions et vocables par lesquels *les traditions orales* de la population esclave désignaient les êtres et les choses relevant du merveilleux. Ont retenu l'attention des chroniqueurs et mémorialistes francophones les termes exotiques à leurs yeux, soit parce qu'ils étaient d'origine étrangère, ou encore liés aux parlars d'esclaves. Leur insertion fréquente dans les ouvrages cités rédigés en français a contribué à l'émergence précoce d'un français régional (Carayol, Michel, 1989). Le syntagme verbal *alla tuer son corps* est intéressant dans le contexte avec la traduction retenue « qu'il jeta du haut du rempart »... La description grammaticale se demande si ces deux groupes verbaux sont donnés ici comme sémantiquement équivalents puisqu'ils signifient « se suicider ». Or, le créole réunionnais actuel utilise toujours deux syntagmes verbaux différents dans lesquels *son kor* fonctionne comme marqueur de réflexivité *tië son kor* « s'éreinter au travail », *zhet son kor* « se suicider » (cf. III.2). Langue et culture expriment le *surnaturel*, catégorie opératoire définie en anthropologie (Molet, L., 1979) mais aussi mise en relief dans les travaux les plus récents en littérature créole et littératures comparées (Terramorsi, 2005, p. 5-10). Ils soulignent surtout que dans la société réunionnaise l'espace entre la vie et la mort est occupé par la croyance aux âmes errantes (cf. Barat, C., 1980, p. 132). Cet espace symbolique correspond au dialogue entre le mort et le vivant, dialogue entretenu par le culte des ancêtres (Matiti-Picard, Marie-José, 2004). Notre travail constate qu'il est commun à plusieurs cultes en vigueur à La Réunion (cf. III.6-7).

Tous ces témoignages anciens sont certes précieux pour l'étude anthropologique et historique. Les données linguistiques présentent cependant, un aspect quantitativement limité et réduit à de simples lexèmes. Ceux-ci restent opaques aussi longtemps qu'ils ne sont pas replacés dans l'ensemble des paradigmes constitutifs des champs sémantiques pour le système référentiel créole.

SYSTÈME DE LANGUE ET DE CROYANCES CRÉOLES

On s'intéresse ici aux zones de coïncidence entre système de langue et système de croyances créole. Cette caractéristique peut s'expliquer par l'inséparabilité de la langue et de la culture, trait que les sociétés créoles illustrent avec précision. En effet, l'expression linguistique des croyances traduit des besoins de communication faisant appel à différentes ressources linguistiques. La première souligne l'usage constant, dans le système des croyances, de procédés déjà identifiés dans la grammaire de ce créole (Staudacher-Valliamée, 2004). La deuxième fait ressortir les mécanismes par lesquels nom et verbe forment des structures grammaticales pour se mettre au service de ce qu'on appelle — après Bühler, K. et surtout Jacobson, Roman (1963) — les fonctions du langage. Notre analyse montre comment les procédés de désignation et de qualification par exemple sont reliés au système de croyances par la *fonction référentielle*.

Les procédés de désignation

Le créole se sert de plusieurs termes pour désigner le parler et les langues en usage dans la communauté : *koʒ kréol* « parler créole ». *koʒ langaʒb* « parler une langue étrangère ». Cette expression veut dire que l'on ne comprend pas son interlocuteur. Elle a servi également à désigner, de manière générique, les parlers des anciens esclaves et des engagés non encore entièrement créolisés : voisins, camarades de travail africains (*Makva, Yanbann, Bibi*), Indiens tamouls (*Malbar*) et Indomusulmans (*Zarab*), Chinois (*Shinoi*), Malgaches (*Malgash*) Comoriens (*Komor*). On remarque que le vocabulaire a désigné le parler de l'ethnie (*la rass*), nommant les ethnonymes plus que les langues des premiers esclaves. Ces dernières sont désignées dans les incantations et pratiques culturelles à l'aide de l'expression à valeur générique *ginj la lang* « parler la langue transmise par les ancêtres ». *koʒ la lang* « parler la langue ancestrale ». Cette compétence s'exprime aujourd'hui encore dans la

sphère familiale intime et réservée aux initiés lors de la cérémonie du *serviss kabaré*. Elle ne se confond pas avec la partie festive, ouverte au public (*tir z̄hargon* « chanter dans le jargon »).

Ex (1) : ariv dann sal-vert, i tir z̄hargon. « une fois sous la tonnelle de bambou et de feuilles de palmiers, on chante et danse le maloya en jargon ».⁹

La majorité des noms impliqués dans la désignation correspondent à des étymons français modifiés par des habitudes prosodiques, phonologiques et sémantiques du créole réunionnais. Elles se manifestent dans les structures syllabiques et le sens acquis par les unités dans le lexique créole (néologisme créole dans la terminologie de Chaudenson). L'unité verbale, nominale, adjectivale simple présente les traits bien identifiés dans les créoles. Sous le poids de la masse accentuelle, l'apocope et l'aphérèse découpent la structure syllabique expliquant ainsi la disparition des groupes consonantiques en finale de mot *lè pret* « curé, officiant ». On relève une prédominance de mots di- et polysyllabiques. à structure simple (glissé « fauter »), complexe (prier « prier, prière »).

La désignation des lieux de culte, officiants fait appel à des noms à formant agglutiné (légliz « église », la shapel « chapelle catholique, temple hindou »). Tous les procédés analysés ici sont marqués du sceau du figement ou de la synthématisation¹⁰. La construction référentielle met en oeuvre de manière concomitante combinatoire syntaxique et modification sémantique : *lè pret malbar* « officiant hindouiste », *lè pret-z̄arab* « officiant musulman ». Les termes *swami* « moine », *cheik*, introduits récemment en français régional avec le développement du dialogue interreligieux, restent d'un usage limité à des initiés. La même observation vaut pour *pousari* au lieu de *lè pret malbar*.

En revanche, les données collectées prouvent que la désignation des dieux, divinités, saints, intermédiaires a été conservée en plusieurs langues ancestrales dans diverses religions : le créole recourt aux étymons

⁹ Ces données ont été collectées lors de notre séminaire de directeur de thèse qui s'est déroulé, pour sa partie enquête de terrain, à La Ravine des Cabris, chez Firmin Viry, le 15 janvier 2003.

¹⁰ Cf. Staudacher-Valliamée, G., 2004, p.136-145. Martinet, A., 1987, p. 233-235). Le synthème ou mot composé syntaxiquement insécable et sémantiquement figé correspond au syntagme composé dans les modèles compositionnels analysés par Gustave Guillaume et B. Pottier, B., 1992, p. 39.

d'origine française (Zhëzï Kri « Jésus Christ ». La Vierzh « La Vierge ») malgache (El, Bil, zanar) et dravidienne (Bramma, Shiva, Vishnou). Dans le panthéon des divinités hindouistes, les noms d'origine non française, portent des traces du changement linguistique : présence de la consonne *r* Karli « Cali », réalisation possible du *r* en liquide *l* (Parvati/ Parlvédi. Mourouga/Moulouga), variations vocaliques (Marliémin, Marliéman). Ces changements phonologiques ont accompagné leur insertion au système créole commun (cf. Staudacher-Valliamée, G., 1996). Certes, les cultes ne sont pas connus de tous, mais les signifiants font référence pour tout Réunionnais au système de croyances hindouistes à la Réunion. Dans un autre champ ancestral, les noms désignant les esprits invoqués dans les cultes des ancêtres et des morts appartiennent à une strate malgache (El, Bil, zanar) et musulmane (dzinn) non connues de toute la communauté créolophone insulaire même si les pratiquants sont tous créolophones. Leur valeur référentielle peut s'établir de manière autonome, mais aussi par comparaison avec les icônes du catholicisme : La Trinité hindoue — ou Trimurti — et Trinité catholique.

Notre enquête a inventorié d'autres termes relevés par des auteurs (Albany, 1978), mais devenus obsolètes dans le système commun : *nadjjar* ou *nadzjar* « mauvais oeil », (gagne nadjjar « être frappé par le mauvais oeil », tir nadjjar « exorciser le mauvais oeil) entrent dans le vocabulaire des Réunionnais indo-Musulmans. *Vétyan* au lieu de pret malbar « l'officiant hindouiste ».

Les procédés de qualification

Les emplois attirent l'attention sur le procédé grammatical par lequel ce créole répond aux besoins du système en matière de prédication adjectivale. L'adjectif n'est pas la seule unité pouvant couvrir ce besoin. Pour la fonction qualificative a en effet sollicité la grammaire avec la formation de noms dits complexes parce qu'ils n'appartiennent plus seulement au lexique : Zarab « Réunionnais Musulmans », Malbar « Réunionnais Hindouistes », Shinoi « Chinois de la Réunion », mais fonctionnent aussi comme unités grammaticales : tanbour-malbar « tambour sacré », magasin zarab « commerce de tissu », la boutik shinoi « épicerie traditionnelle ». Le figement opère également dans la désignation des différents types de cérémonies — ou *semis* — célébrées entre autre pour le culte des ancêtres, rites post-mortuaires et certaines

pratiques magico-religieuses : serviss kaf, serviss malbar, serviss malgash, serviss makawalé, serviss véra.

Des changements affectent les adjectifs d'origine française *bon*, *petit*, *gaillard*. Aussi bien les religions — catholique, hindouiste, musulmane — que les cultes de l'île réfèrent à un être surnaturel appelé *bondië* : on y reconnaît le figement de deux étymons (bon, Dieu) du français dans lequel bon devenant constituant perd sa fonction adjectivale première : bondië-légliz « Dieu catholique ». bondië-malbar, bondië-galé « divinité hindouiste ». bondië-zarab « prophète ». bondië-shinoi, bondië-savon « divinité chinoise ». bondië-kaf « Dieu qui n'existe pas ». mariazh-bondië « célébration du mariage des héros du Mahabharata chez les Réunionnais hindouistes dans la cérémonie hindouiste précédant la marche sur le feu ».

Dans les proverbes, *bondië* s'emploie par tout locuteur de la communauté quelle que soit son appartenance religieuse

Ex (2): Bondië lé gran. « Dieu est grand ».

Ex (3): Bondië i dor pa. « Dieu ne dort pas »

Ex (4): Bondië i pīni pa galé « Dieu ne punit pas les galets »

La signification d'une présence sacrée en dehors des lieux de culte et des maisons privées est marquée à l'aide du formant *tī*, créolisation de l'adjectif français petit dans *tī-bondië* « édoncule » la tradition populaire nomme ainsi les oratoires de bords de route, taillés à même le roc ou faits de manière individuelle en tôle ou en pierre ». On y trouve des statues de saints catholiques (Saint-Expédit, la Vierge Marie, Sainte-Thérèse) évoqués pour conjurer un mauvais sort, ou demander vengeance. La pratique magico-religieuse malgache liée à l'usage de bâtonnets *tiboi* (Barat, C., 1980, p. 139) s'est conservé au sens large du terme dans le synthème *grat tiboi* « se livrer à la sorcellerie ».

L'interdépendance du syntagme verbal et du syntagme nominal

Deux modifications sémantiques s'opèrent ici : l'emploi possible du déterminant possessif et le verbe de mouvement pour exprimer l'entrée en transes. La locution verbale, seule forme possible, a pour corollaire l'inséparabilité ou l'interdépendance du syntagme verbal et du syntagme nominal

Ex (5): (son) bondië /léspri i grinp si li. « Il entre en transes ».

Une série de syntagmes verbaux figés expriment les gestes religieux et croyances les plus répandus en créole réunionnais. Dans les exemples (1,2), le figement sollicite les noyaux verbaux du créole ordinaire (fé, kass, rant, tir ; met) pour construire une nouvelle valeur notionnelle. Dans cet emploi précis, il arrive que le noyau sémique perde sa valeur concrète. Il peut en résulter un signifié simple (6), c'est-à-dire pourvu d'un seul niveau de signification, d'un seul référent. Ce dernier peut aussi être double cumulant un signifiant concret (7,8) et abstrait.

Ex (6): rant dan la relizhion « se convertir à une religion », aminn la relizhion « ratiquer une religion »

Ex (7): fé karinm « tenir un carême », tienbo korek « faire jeûne et abstinence », kass karinm « mettre fin au carême »

Ex (8): fé promess « faire un vœu », rann promess « s'acquitter d'une promesse »

Ex (9): brîl la bouzhi « brûler un cierge pour se venger de quelqu'un », di la priyer, « faire des prières pour conjurer le sort » amar, aranzh in moune « ensorceler quelqu'un »

Programme valenciell¹¹ et latitude prédicative

Dans tous les cas inventoriés, les modifications sémantiques s'accompagnent d'une modification syntaxique du programme valenciell, notamment de la transitivité et de l'intransitivité. Pour exprimer traditionnellement l'appartenance à une confession, le créole utilise, un groupe verbal de type *aller* est déterminé par un syntagme nominal nu, c'est-à-dire sans préposition (10-13). La valeur locative de ce déterminant s'amuit dans le syntagme complet où elle équivaut en une valeur attributive à un prédicat adjectival.

Ex (10): Mi sava légliz. « Je suis catholique pratiquant ».

Ex (11): Li sava la shapel. « Il pratique la religion « hindouiste ».

Ex (12): Zot i sava la moské. « Ils sont musulmans pratiquants ».

Pour se plier aux besoins de la référence, des classes grammaticales (nom, verbe, adjectif) usent de la latitude prédicative (Staudacher-Valliamée, G., 1996, 2004). Elle permet à une sous-classe d'unités de porter le prédicat verbal et nominal (cf. Staudacher-Valliamée, G., 1996, 2003) : Ex (16.): in garanti « une amulette », i garanti « on met à l'abri », la

¹¹ On peut se reporter, pour la théorie de la valence, à Tesnières, Lucien (1959). Pour l'actance, on consultera Lazard, Gilbert (1994).

tizane « plantes médicinales », i tizane « ensorcelle », zigid « sorcellerie, sorcier », i zigid « ensorcelle », la priyer « prière », i priyer « on prie ».

Ex (13.): Sa in gayar fanm. « C'est une chouette femme »

Ex (14.): lé gayar « C'est chouette »

Ex (15.): Gayar lé là. « Vivant est là »¹²

Dans le culte des ancêtres — secret et ouvert — serviss kabaré, serviss maloya, *gayar* fonctionne comme nom propre « mon ancêtre, mon génie » et par extension, comme nom commun lorsqu'il est connoté à la danse et au chant, un peu dans le sens d'un Dionysos créole.

CHAMP SÉMANTIQUE : SIGNIFIANT, SIGNIFIÉ, RÉFÉRENCE

Nous analysons les procédés par lesquels le créole réunionnais unit le signifiant, le signifié et ses références. En linguistique fonctionnelle, ce domaine est imparti à l'axiologie (Martinet, 1979, p. 21). Notre étude entreprend ici d'identifier les *valeurs* signifiées par les unités lexicales (*lexèmes* ches Pottier). À cet effet, nous observons plus précisément la dynamique dans quelques champs sémantiques des croyances du créole réunionnais. Par champ sémantique, on peut entendre le champ dans lequel se constituent les plus petites unités de sens appelés *sèmes* (Pottier, Greimas). Dans la tradition de la linguistique fonctionnelle, notre méthode descriptive tente d'appliquer le principe de la *paire minimale* utilisée en phonologie. Cette méthode conduit à identifier des antonymes. Elle tient compte, autant que faire se peut, de toutes les significations du lexème (polysémie) et aussi des différences de sens (homonymie). Elle applique le principe syntaxique *d'exclusion mutuelle* pour vérifier le degré d'autonomie et d'étanchéité de neuf champs sémantiques majeurs à l'intérieur du système des croyances créole. En commençant par établir l'opposition première entre sèmes, on constate deux traits particuliers : certains signifiants (bébet, bondië) ont un signifié à plusieurs référents. Un même signifiant peut fonctionner comme unités lexicales et grammaticales (moune, demoune, mor, bébet). Cette complexité complique l'identification du référent.

La vie, la mort, le mort

Une distinction entre *la vi* / *la mor* est attestée en créole réunionnais. *la vi*, nom commun semi-figé, correspond à un item lexical dans le

¹² Texte du C.D.*Lèr*, de Thierry Gauliris, 2005.

dictionnaire des expressions (Honoré, D, 2001). Il ne figure pas dans le dictionnaire bilingue d'Armand (1988). Ce traitement lexicographique s'explique par le faible degré d'autonomie sémantique de ce nom le plus souvent employé dans des syntagmes verbaux figés (fé la vi « se livrer à la prostitution », aminn la vi « se prostituer », konpran la vi « avoir une philosophie »). D. Honoré rappelle la créolisation de l'expression française « la vie est ainsi faite » qui a donné le proverbe

Ex (17.) : la vi sé-t-in siflet, shakinn i tir son lër.
« La vie est un sifflet, chacun en joue selon ses capacités ».

L'autre terme de l'opposition, *la mor* est également attesté dans un sens figé et en tant qu'unité syntaxiquement insécable puisqu'il s'agit de proverbe (18) et d'emploi anthropomorphisé (19, 20)

Ex (18.) : la mor in foi « On ne meurt qu'une fois ».
Ex (19.) : la mor la pou fé kass-kou deryer li
/la mort joue à faire des sauts périlleux derrière lui/
« il va mourir ».
Ex (20.) : la mor la pa fin, don !
La mort n'a donc pas faim ? » pour souhaiter la mort de quelqu'un.

mor s'emploie ainsi comme nom commun, comme verbe « mourir » et comme adjectif

Ex (21.) : Dëmoune i mor èk moustik-là. « Les gens meurent du chikungunya »
Ex (22.) : Son matant lé mor. « Sa tante est morte »

Mourir se traduit également à l'aide du verbe « aller, partir » souvent combiné avec le temps dans *lër* « le moment de », du destin, demain inconnu par lequel se confondent espace et temps avec *tanto* « tantôt ». La métaphorisation du temps en créole correspond *au processus par lequel un signe modifie son champ sémantique (sémème chez Pottier) en ne retenant qu'une partie des sèmes* (Pottier, 1985, p. 327).

Ex (23.) : Lër la pankor arivé « L'heure n'est pas encore venue ».
Ex (24.) : Lër pou alé « le moment de partir »
Ex (25.) : Alé koté tanto, pran shëmin tanto
Aller vers tantôt, prendre le chemin de tantôt
« être sur le point de mourir »,
Ex (26.) : alé troi baro
Aller aux trois portails

« mourir et être enterré ».

lè mor désigne également la personne défunte (*lè moi lè mor* « mois de Novembre », la fête *lè mor* « fête des morts, la Toussaint »). Le sacré qui entoure le mort dans l'île s'exprime par l'emploi adjectival de *défin*

Ex (27.) : *défin papa té i di anou sa toutan*

« notre père défunt nous le disait toujours ».

Le corps, l'esprit

lè kor et *léspri* s'inscrivent aussi bien dans le champ du religieux, des croyances que celui de l'humain. Ils véhiculent une polysémie (plusieurs substances de signifié sous un même signifiant). *lè kor* s'utilise en effet en tant que nom commun. Son sens change suivant la nature de l'adjectif qui le détermine (*nana bon kor*. « être en pleine forme/*nana mové kor* « connaître une fatigue générale »). En tant qu'unité grammaticale marqueur de réflexivité ; il perd son sens concret pour signifier valeur pronominale de personne humaine avec neutralisation de la définitude par anaphore (je, tu, il, on) : *rann son kor* « se rendre à la police », *pann son kor* « se pendre », *inm son kor* « s'aimer, tenir à sa peau », *anpar son kor* « se protéger ».

Ex (28.) : *lè kor i done pa* « je me sens un peu faible »

Ex (29.) : *lè kor i sonn'* « il (je, on, vous, tu) déborde d'énergie ».

Pour cadavre, dépouille mortuaire, le créole se sert de *lè kor* intégré dans des expressions verbales *ginÿ lè kor* « récupérer la dépouille mortuaire à l'hôpital par exemple » *instal lè kor* « préparer un mort pour la veillée », *vey lè kor* « participer à une veillée mortuaire », *lè kor i pass légliz* « la dépouille mortuaire est bénie à l'église ».

Dans le vocabulaire ordinaire, *léspri* s'emploie en mot composé figé comme dans *nana léspri bébet* « avoir mauvais esprit », *nana gro léspri* « avoir l'esprit mal tourné », *in léspri for* « un être de tempérament, de caractère fort ». *léspri* prend des sens particuliers se précisant avec son emploi syntaxique. Dans le groupe verbal figé dont il constitue notamment la monovalence, *léspri* en tant qu'actant neutralise sa valeur signifiée. Son emploi est grammatical lorsqu'il équivaut, en tant que désignant d'une fonction physiologique (ou mentale), à un pronom de personne de la troisième personne neutre (on) et /ou défini (il/elle). Il est attesté soit avec le déterminant zéro, soit avec le déterminant possessif.

- Ex (30.) : son léspri i travay, i trafik « il réfléchit, se fait du souci »
 Ex (31.) : L'éspri la pa trankil « on est tracassé »
 Ex (32.) : Dan mon léspri « dans ma manière de voir les choses »

La prédominance de l'élément verbal dans la distribution du sens particulier se donne à lire dans des deux syntagmes verbaux déterminés par un sujet non humain employé avec le trait + humain

- Ex (33.) : léspri i voyazh, i sava vangué « on rêve ».

L'âme, l'âme errante, les âmes du purgatoire

Dans le champ du sacré, l'opposition se fait entre la croyance à une vie de l'âme localisée en trois espaces : la première se rattache à l'homme vivant qui porte son âme comme son ombre *son lonbrazh* (34). La deuxième se rattache à la croyance catholique en une vie de l'âme après la mort, dans l'au-delà (35). La troisième se situe dans la croyance que certains lieux de la vie sur terre sont habités par de « mauvaises âmes, les âmes errantes ». Ces deux signifiants et signifiés n'ont pas la même connotation : le premier retient l'idée de méchanceté *mové zame* et de dangerosité pour l'homme. Le deuxième *lame lé pa ramassé* contient la croyance en l'errance de l'âme d'un défunt qui n'est pas parti tranquille. On prie les âmes du purgatoire pour obtenir protection et délivrance sur terre. Aussi, pour « prévenir l'errance » *ramass lame*, le geste consiste à « faire dire une messe par le prêtre afin que l'âme d'un défunt ne reste pas sur terre ». Cette croyance créole résulte d'un point de syncrétisme religieux et ne se confond pas avec la conception du purgatoire, espace et temps d'expiation transitoire avant l'accès au paradis dans l'univers catholique

- Ex (34.) : son lame sé kome ki-diré son lonbrazh.
 Ex (35.) : san déranzh son n'ame

Les changements morphologiques qui affectent le signifiant ne sont pas libres, mais conditionnés par le figement *mové- zame*, *lame lé pa ramassé*. *mové* est formant de syntème. Les vestiges de singulier (l) et de pluriel (z) du français ancien sont ici démotivés comme dans les deux exemples suivants : le signifié prend forme dans un syntème où le référent est connoté à l'effroi: bébet-zavan « âme(s) errante (s) ». La forme du signifiant est différente dans *lavan* « l'Avent ».

Dans le fonds lexical commun, c'est le syntème *bébet zavan* qui continue d'animer le surnaturel créole et non pas le *gniàng'*. On lit ici un figement composé de deux constituants dans lesquels *bébet* « animal, monstre, esprit, » est déterminé par *zavan* « errant ». La motivation est ici triplement marquée. Au plan lexical, le mot diffère par cette prosthèse en *z* de l'autre mot formé par la prosthèse *l* lorsqu'il signifie le temps catholique de *lavan* « l'avent ». Au plan syntaxique, chaque constituant possède un caractère insécable et non déterminable. Au plan axiologique, c'est-à-dire de la valeur signifiée, le sens construit ne tient pas dans le sens littéral : *bébet zavan* est polysémique. Il a au moins deux significations dans la croyance populaire : les âmes errantes qui habitent le fonds des ravins où elles frappent ceux qui s'y aventurent à certaines heures (midi et six-heures). Ces revenants et mauvais esprits peuvent se manifester dans certaines plantes comme le *zambrovat* qu'il ne faut pas manger à cette période. Une référence à l'effroi est contenue dans le constituant *zavan* qui le place à l'opposé du référent catholique de l'Avent, quatre semaines préparant à l'ad-vent ou la venue du Christ à Noël.

L'animal, le monstre *bébet*

Le mot *bébet* appartient au créole ordinaire où il signifie « animal, insecte, monstre, démon, démons intérieurs ». Cette polysémie a retenu l'attention de Hugo Schuchardt (1883) qui a entrepris d'analyser le créole des esclaves mozambicains à partir d'une anecdote collectée par un notable réunionnais dans la tradition orale de Bourbon (cf. Chaudenson, R., 1980, p). Les exemples recueillis en créole de Bourbon indiquent que les unités lexicales (*bébête-là*, *Bondié*, *diable*) étaient bien utilisées à l'époque (ex. 36.). Schuchardt a noté la difficulté éprouvée à considérer *bébête* comme un diminutif de l'étymon français « petite bête » car le mot s'appliquait aussi au requin (ex. 37.)

Ex (36.): *bébête-là*, moussié, li en vé à moi; l'a casse son patte, ça pour faire gagne à moi li fouet. [...].*Bondié* pini à moi, si moi l'a manzé. [...].ça même, mon maître, diable l'a tenté à moi : *siquizé*.

« Cet animal, Monsieur, m'en veut, s'est cassé la patte, ça, c'est pour m'attirer des coups de fouet ». Dieu me punit, si je l'ai mangé. C'est bien ça, mon maître, le diable m'a tenté : excusez---moi. »

Ex (37.) : ça *bébet'* nana toujours faim.
 « C'est un monstre qui a toujours faim ».

Dans le créole actuel, *bébet* s'emploie comme nom simple, mais aussi en composé figé *bébet* – *bondië* « coccinelle », *trou bébet* « lieu retiré », comme adjectif (in *bébet shēmiz* « une méchante chemise »). Dans les contes créoles, *bébét- san-tet* désigne « un monstre sans tête », *bébét-set-tet* nomme un personnage légendaire.

Ex (38.) : Lé bébet, lè naffer ! « C'est géant comme truc ! »

Ex (39.) : Fanm-là in bébet. « Cette femme est laide, méchante »

L'humain et le divin

Il est possible de distinguer en créole l'homme *dēmoune* (l'humain) de l'animal (*zanimò*) et de Dieu *bondië* à condition de s'en tenir à un seul référent pour le signifié de ce dernier (cf. II.). *lè diab* « diable » s'inscrit dans le paradigme du religieux catholique, en même temps qu'il appartient au vocabulaire de la magie et de la sorcellerie, connu d' un petit nombre d'initiés.

(Honoré, D., 2001) Il est aussi le personnage comique dans les contes la tradition orale, connu sous le terme plus courant de *Grandiab* (cf. Kriké-Kraké, Conte 21, 14). Par ailleurs, une distinction s'impose entre deux unités grammaticales *dēmoune* « les gens, celui qui, celle (s) qui, ceux qui “ et le nom simple (non figé) *moune*. Ce dernier peut être déterminé par deux adjectifs bon/mové qualificatifs antéposés (bon *moune* « bonne personne, individu sérieux, mové *moune* « personne méchante, individu dangereux). Dans *gramoune* « vieillard, ancêtre, Dieu », l'adjectif *grand* est démotivé en tant que formant de mot. in *gramoune* « vieille personne, un adulte, un ancêtre ». On relève également « vie *gramoune* » personne âgée, *gramoune lontan* « les vieux, les anciens ». En emploi métaphorique, *Gramoune laho* « vieux là-haut, Dieu ».

Ex. (41) : Gramoune i moud mahi / Dieu moud son mais / « le tonnerre gronde »

Synonymie et polyvalence dans les cultes des ancêtres

Pour signaler l'état de trances lors des cérémonies pour les cultes des ancêtres, on utilise également les termes *bondië* ou *lèspri*. Le référent du nom n'est plus ici Dieu ou une divinité, mais l'esprit d'un défunt ancestralisé à qui s'adresse l'offrande par l'intermédiaire d'un officiant également appelé *lè pret* alors que ses fonctions diffèrent de celle du

prêtre catholique. *bondië*, *bébet*, *léspri* fonctionnent comme des synonymes sur le plan du signifiant. Sur le plan du signifié, ils portent une valeur générique¹³ qui acquière une valeur intrinsèque propre à l'intérieur de son emploi par chaque communauté de religion ou de culte. Là, se précise son référent comme dans les exemples suivants *léspri* désigne l'esprit d'un ancêtre lointain ou d'un mort de la famille : il est invoqué dans différentes cérémonies conduisant à l'état de transes. *léspri malbar* « esprit, dans la religion hindoue », *léspri malgash* « esprit, dans les cultes des ancêtres et post-mortuaires malgaches (cf. II.)

Ex. (42) : fé serviss « organiser une cérémonie pour les ancêtres,

Ex. (43) : ginÿ léspri « entrer en transes »

Ex. (44) : kriy, apel léspri « faire entrer en transes », « invoquer l'esprit ».

Ex. (45) : tir léspri « exorciser, désenvouter »

Ex. (46) : in léspri la frap ali « il est possédé par un esprit »

Ex. (47) : léspri i mont si in moune

« quelqu'un est possédé par un esprit, quelqu'un entre en transes ».

Ex. (48) : son bondië, son bébet, son léspri i lev « il entre en transe »

L'offrande aux morts, divinité, ancêtre « done manzhé »

Elle s'exprime à l'aide du groupe verbal *done manzhé, met manzhé pou lë mor*. La cérémonie post-mortuaire (serviss) consistant à présenter aux morts, le jour anniversaire de leur décès les plats qu'il sont appréciés durant leur vie. L'offrande de nourriture aux défunts est commune à plusieurs cultes des ancêtres et aux rites post-mortuaires réunionnais. Les Réunionnais hindouistes ont gardé en plus le nom d'origine tamoule *sampirani* désignant « la gomme de benjoin » (ex. 49).

Ex.(49) : fé sanblani, met sanblani, met manzhé pou lë mor, done manzhé lë mor « donner à manger aux ancêtres ».

Parmi, les Réunionnais chinois, les anciens Hakkas ont transmis aux plus jeunes le *culte des ancêtres* (serviss shinoï) en préparant à la maison le *partimkay*, « mets préféré du défunt » (cf. II.) qui est déposé ensuite sur sa tombe au cimetière. Pour la fête des morts (Sao Mu), célébrée en avril, les Chinois Hakkas parlent de *Tsing ming* et les Cantonnais de *Han Teng*, ils brûlent des bougies rouges et de l'encens au temple et vont au

¹³ La valeur générique permet au lexème en quelque sorte de prendre sous son chapeau (de dénommer) une classe d'objets ou de notions.

cimetière déposer des mets. Les hindouistes offrent de la nourriture aux divinités et aux morts. manzhé - bondië « offrande aux divinités.

L'inventaire indique également le groupe verbal *done manzhé goulou* « offrir de la nourriture à un mort de sa famille ». Notre enquête (cf. Staudacher-Valliamée, G., 1996) a recueilli sur ce point deux types de données. La première, extraite de Gamaleya Boris¹⁴, définit ainsi le lexème *goulou* : *De gourou et de garou. esprits errants à qui sont offerts les entrailles et viscères de bêtes sacrifiées lors des cérémonies indiennes. Seuls les hommes carapacés contre la peur peuvent « aller donne manger goulou » car c'est une opération nocturne et pleine de risques* ». La deuxième donnée est collectée auprès d'officiant dans un temple hindouiste : le *goulou* désigne l'esprit protecteur d'un mort de la famille (père, grand-père, oncle). Il est prié, craint, consulté avant les moments importants qui rythment la vie familiale. Il est également celui qui intercède pour le vivant auprès de la divinité. Ce rite est transmis de père en fils sur plusieurs générations. Ainsi ancestralisé, il est représenté par sa photo, placée dans le temple au sein du panthéon des divinités.

On retrouve une même conception dans un rite particulier du culte malgache de l'ancêtre défini alors comme « l'esprit avec lequel on travaille ». Le travail désigne ici le geste qui consiste à rendre un culte à l'esprit d'un défunt de la famille en le consultant *koʒ ek li* « lui parler » pour obtenir de lui des grâces, mais aussi des punitions et vengeances à l'encontre d'une personne à éliminer.

Ex.(50) : *travay ek léspri granper* « travailler avec l'âme de grand-père »

Ex.(51) : *travay ek Bil* « travailler avec la divinité Bil »

Les informateurs racontent comment ils font célébrer une messe pour les âmes du purgatoire à l'église, avant la cérémonie individuelle. Nous avons là des points de syncrétisme. Ils signalent que cette cérémonie ne se confond pas avec la Toussaint et la fête des morts des Catholiques ni dans sa pratique magico-religieuse ni par sa date.

¹⁴ A partir du 4 août 1969, Boris Gamaleya publie dans le journal *Témoignages Le lexique illustré de la langue créole*. Cf. Staudacher-Valliamée, G., *Mots et lettres créoles*, février 1996, Communication au séminaire de J.C.Marimoutou, L.C.F. Université de la Réunion.

Amaré « jeter un sort » / tiré « exorciser / fé tiré » consulter »

L'opposition entre le bon et le mauvais pour l'individu est plus pertinente que la distinction entre le bien et le mal. Cette caractéristique de la philosophie créole l'amène à distinguer entre cause humaine, divine ou surnaturelle pour expliquer la maladie et la mort. : in maladi-bondië « une maladie naturelle », in maladi-prété, in maladi-anvoyé « une maladie qu'on croit causée par la sorcellerie ». la mor-bondië « la mort naturelle, envoyée par Dieu » et la mor-anvoyé, la mor-forsé, la mor-okasioné, la mor-pousé « mort causée par des sortilèges ». Cette croyance est associée à la polysémie qui porte la classe du verbe : on distingue, pour le plus grand nombre d'entre eux, une strate de verbes à structure syntaxique simple, mais portant deux signifiés: au sens concret s'ajoute un sens négatif, nuisible, dangereux pour l'homme créole. amar « attacher, ensorceler, envoûter », aranzh « arranger, réparer, construire, ensorceler, envoûter ». Les synonymes sont *tizané*, *androgué*. L'usage d'expressions verbales figées est encore attesté : (fine boir la bouzhi sho « a déjà bu de la bougie chaude », boir lank « boire de l'encre »).

Ex.(52) : Na in moune la pou marsh pou ou.
« Il y a quelqu'un qui cherche à te jeter un sort ».

Pour s'y opposer, les croyances prévoient le recours à une aide surnaturelle *tiré* « enlever, tirer, exorciser » (Armand, Alain, 1988 : p. 355). *tir shévé* « cérémonie hindouiste *tir an malbar* et malgache *tir an malgasb* qui consiste à raser le crâne d'un enfant né avec des cheveux mêlés *shévé mayé*. Les enquêtes ethnologique (Benoist, J., 1998) et anthropologique (Barat, C., 1980. Govindama, Y. 2000) indiquent que cette cérémonie à la déesse *Pétiaye* (serviss/manzhé poul noir) est tellement répandue dans l'île qu'elle ne concerne plus uniquement les adeptes du culte hindouiste et malgache. Les synonymes attestés *shévé vouhoul*, *shévé pinpin* confirment l'étendue du culte.

Dans la médecine traditionnelle, différentes personnes peuvent être consultées (oir, guet/ gardé « regarder »). Leurs noms partageant au moins un sème commun, entrent dans un champ structuré autour d'un noyau sémique *tiré* « exorciser, traiter, guérir, soigner, ensorceler » : *sorsié* « sorcier » forme le générique dont la valeur se précise dans d'autres signifiants qui ne sont pas synonymes : devinër « devineur », *mazhigador*

« sorcier indien », *sinp*, *tizänër* « préparateur de tisane, *guérisür*, *zigidër*. Les syntagmes verbaux sont plus courants que les nominaux à connotation péjorative : bat bobine « être devin », grat ti-boi, tret dëmoune « soigner par la magie ».

On trouve encore dans l'île des guérisseurs expliquant qu'ils ont reçu en rêve la formule de guérison — prière, recette de tisane — transmise par un ancêtre défunt.

Ex (9) : fé pass « pratiquer un massage rituel », fé tiré « faire exorciser », tir lë sor « exorciser »

Divinité, esprit, arbre

Dans les contextes décrits, le rite de guérison peut être lié à un arbre particulier dont on extrait un bout d'écorce, feuille, branche en priant l'esprit animant l'arbre (*boïd-momon* pour la préparation de tisane abortive). Le lien entre arbuste et divinité est également établi pour certaines divinités hindouistes (Chaudenson, R., 1974, p. 140.). *Minisprin*, *Minibondië* « divinité hindouiste » passe s'installer le soir dans les arbres « peut se confondre avec *Mini mor* » esprit des morts » (Barat, 1980, p. 79). Cette croyance religieuse particulière rejoint la croyance plus partagée que l'âme du mort peut, pendant tout le mois de novembre, se manifester sous des formes particulières au souvenir des vivants : il faut donc éviter de sortir de la maison (dann shëmin « dans la rue, en route ») après le crépuscule, ne pas traîner sous certains arbres comme le manguier *pié-mangg*. Dans le même ordre d'idée, nous avons vu que le rite d'offrande de nourriture aux divinités et aux esprits est commun aux cultes hindouiste, malgache et africain : il peut se dérouler sur un autel domestique, mais aussi sous un arbre, en dehors de la maison. La documentation écrite comme la tradition orale créole relatent l'existence de *bondië-flër* “dieu-fleur”, pour désigner cette « fleur avec branche déposée sur le bord du chemin » par les anciens esclaves pour signifier la présence d'un être sacré.

DYNAMIQUE, THÉORIES, MODÈLES

Notre analyse s'est inscrite dans une synchronie dynamique du créole réunionnais pour observer comment le système linguistique combine ses structures grammaticales et ses latitudes significatives pour permettre au système des croyances de nommer ses valeurs et de dési-

gner tous les référents Cette méthode a adopté une perspective *interne* dans la mesure où elle s'est limitée au créole réunionnais appréhendé toutefois dans son unité et sa diversité. La perspective *externe* est induite par le lien avec le référent. Aussi, nos résultats se lisent dans le double domaine de la langue et de la culture inséparables des cultes sur plusieurs champs sémantiques.

L'UNION DE LA STRUCTURE ET DU RÉFÉRENT DANS LE SIGNE LINGUISTIQUE CRÉOLE

L'étude linguistique illustre d'une part l'inséparabilité de la syntaxe, des valeurs signifiées (axiologie) et des référents. L'analyse des oppositions en termes de *sèmes* (III) a montré les mécanismes selon lesquels s'est construit le *signe linguistique créole*. Une explication par le *principe d'économie* reste possible si l'on garde à l'esprit les limites lexicales imposées par la base française ancienne (Valdman, A. ; 1978. Hagège, C.1986). Le principe d'analytisme par lequel on a expliqué le développement (ou l'extension) du créole pourrait également s'appliquer quand on observe les structures simples et complexes ici (III.) Cependant, l'utilisation du modèle de sémantique structurale et référentielle définie par Pottier pour l'étude particulière d'une langue naturelle, éclaire sous un angle intéressant la dynamique interne et évolutive du créole réunionnais. On constate, en effet, une coïncidence entre structures grammaticales communes et expression des croyances partagées en créole (II). Cette adéquation ou concomitance se réalise au prix de certaines *constructions* créoles : surcharge du signifié (III. lè kor/léspri) chez un même signifiant, signifié à plusieurs référents. Elle est également prise en charge par le *figement* (encore appelé composition, coalescence) montre avec précision que la *polysémie* a pour base d'incidence non pas l'unité lexicale, mais le syntagme, voire le syntème (III.). La recherche des oppositions de signifiés (II.) permet d'appréhender les structures sous-jacentes (motivations) au marqueurs de synonymie, de la polyvalence, de la métaphore) dans ce créole. Les résultats soulignent la valeur particulière que prennent les marqueurs de polysémie En effet, on constate qu'un ensemble de croyances, de gestes sacrés ne s'expriment qu'à l'aide d'un seul mot ou syntagme (cf.) et d'une seule structure. Ils participent tous au système créole commun et partagé, ordinaire.

Le locuteur créolophone se sert d'un signe (bondië) dont la motivation linguistique se fixe pour la deuxième fois par le référent. Cette dynamique référentielle est au cœur même des processus linguistiques, historiques et culturels de la pidginisation et de la créolisation du français à Mascarin, à Bourbon.

Opposition, polyvalence, noyau sémique

Les noms appartenant à plusieurs classes grammaticales (bébet, mor, gayar) indiquent la neutralisation de l'opposition entre grammair et lexique et mettent à profit *la latitude prédicative et significative du créole* (cf. Staudacher-Valliamée, Gillette, 2004). Cette *latitude désignative* repose sur un axe à deux valeurs générique-particulier. Ce trait structurel est fondamental pour l'étude sémantique qui apporte ici sa contribution aux modèles théoriques utiles aux discussions génétiques. L'étude sémantique indiqu'en créole, la différence ne se fait pas, hors contexte, c'est-à-dire hors référence — entre un Dieu monothéiste, les dieux, les divinités (cf. II. 7). Cette croisée des significances, ces procédés de combinatoire sémantique sollicitent la syntaxe, la phonologie et la morphologie. Un système de connotations, de dénotations précise le fonctionnement sémantique de ce créole dans des corpus enregistrés sur le terrain. Des connotations sont liées à l'emploi de ces mots dans plusieurs contextes culturels et culturels précis : bondië malbar / bébet malbar/gramoune/ lè mor. Jusqu'à une époque encore récente où la religion hindouiste était assimilée à la sorcellerie, les Réunionnais non hindouistes désignaient les divinités hindoues sous le vocable de bébet- malbar « monstre hindouiste ».

A l'intérieur de ce dernier, l'existence de noyaux polysémiques régule le lien entre syntaxe et axiologie. On peut citer comme exemple la complexité de l'aire unissant bondië /bébet/léspri qui sont à la fois sème et archisème. Cette polyvalence peut s'expliquer par la diversité des apports culturels et religieux du peuplement. Notre contribution à la sémantique du créole réunionnais montre d'autre part l'ancrage des référents dans l'histoire (I.) et le système des croyances tissé de gestes culturels et de culturels.

Diversité lexicale versus diversité culturelle

Le lexique ou le vocabulaire des croyances porté par le triple mouvement du *maintien*, de la *disparition* et *l'emploi nouveau* au sein du système commun. L'inventaire indique le faible emploi, dans le discours,

d'étymons nominaux d'origine non française zanar « divinité' (malgache), gniang « esprit malin », nadjar « mauvais œil », gagne nadjar « être frappé par le mauvais œil », fé tir nadjar « consulter un exorciste » (Albany, J., 1974). Les expressions créoles sont plus répandues (cf. III. è) vétyan « officiant », zonbias (d'origine malgache) pousari (d'origine tamoule) sont encore connus mais uniquement d'une partie et non de l'ensemble de la communauté créolophone. Il semble que les termes Leurs correspondants créoles (« bondië », « bébet », « in léspri », « granmoune », « lè prèt ») se sont maintenus dans le système créole commun et ordinaire. D'autres témoignent de plusieurs unités lexicales pour désigner un même objet (ex : la shapel, koïlou, tanp) (shèvé mayé, shèvé voulvoul). Cette variation lexicale est historique, liée à l'existence dans la communauté de cultes d'origine différente. La dynamique qui se fait jour tient dans la différence entre unité (appartenance au système créole commun) et diversité (appartenance à une variété d'usage incluse dans une pratique culturelle spécifique).

CONCLUSION

En ouvrant une étude sémantique du créole réunionnais en même temps que celle du système de croyances, notre travail a reconstruit une dynamique linguistique complexe dont l'étude intéresse plusieurs modèles et théories du langage humain tel qu'il se manifeste dans les langues. Nos résultats soulignent quelques caractéristiques que le créole réunionnais partage avec d'autres langues. Ils livrent ainsi l'apport d'un créole à la recherche des universaux du langage humain. Pottier parle ici de sémantique générale. Nous avons observé en effet que les noms communs ont cette faculté de pouvoir avoir une infinité de référents, alors que le nom propre et sa désignation directe garde un référent unique (Pottier, 1992, p. 63). Cette caractéristique se vérifie pour la désignation des êtres surnaturels. Une habitude désignative explique peut-être l'absence de nom de prophète (l'emploi de *Jésus-Christ*, *le Christ* est plus rare que *bondië*. Par ailleurs, *lè diab* « Diable » est source d'effroi dans les pratiques de sorcellerie, mais son autre face *Grandiab* suscite le comique. L'histoire des cultes et religions peut également expliquer le maintien des noms à faible fréquence dans le lexique (Zanar, Gayar), mais plus fortement portés dans le discours. C'est le cas pour l'expression *fé danss baba-sek* « manipuler le fœtus sec », allusion directe à des gestes déjà identifiés dans d'autres sociétés créolophones marquées

par le vaudou par exemple. On observe aussi que beaucoup d'unités se grammaticalisent par subduction ou perte de plusieurs sèmes spécifiques (Pottier, 1992, p. 36). Le créole décrit ici use volontiers des séries métaphoriques à base d'anthropomorphisme : les parties du corps servent de modèle d'organisation spatiale (Pottier, 1992, p. 46).

Cependant, en appliquant la sémantique structurale et référentielle définie par Pottier à la dynamique grammaticale et lexicale du réunionnais, notre recherche a mis en valeur la dimension culturelle et culturelle du référent, ce que nous identifions comme *une double motivation* du signe linguistique créole. Les résultats de notre première étude sémantique confirment l'hypothèse d'une complexification du système linguistique créole, complexification ou épaissement du signifié par adjonction de référents supplémentaires. L'existence de plusieurs référents pour un même signifiant doit être analysée en relation avec l'histoire et l'évolution linguistiques dans la communauté. L'ensemble de ces traits sémantiques complète utilement la matrice grammaticale du ce créole qu'ils relient à un *fonds référentiel commun* dans le système de croyances créole. La matrice grammaticale et référentielle du créole réunionnais repose sur un socle commun pouvant remonter aux premiers temps de la formation du système linguistique dans l'ancienne colonie. La dynamique en œuvre dans ses différentes strates éclaire les processus d'une créolisation avec au moins deux phases de pidginisation : celle du français à Bourbon au dix-huitième siècle, celle du créole ancien au dix-neuvième siècle avec l'arrivée massive des esclaves bossales et des engagés. Notre travail réactualise la question de savoir si la pidginisation du français ancien par les autres apports linguistiques du peuplement a quelque chose à voir avec l'explication par le modèle *synchrétique*. Formulé par l'anthropologie, ce modèle pose que religion, croyances et pratiques magico-religieuses se sont mêlées avant de se fixer dans un rite comme le vaudou par exemple dans certaines sociétés créoles des Caraïbes. Après la description de Flacourt (I.2), notre étude sémantique apporte des arguments à l'existence d'espaces de *synchrétisme* dans le système de croyances créole. Il est bien établi que l'application du Code Noir (1723) a tenté, par le biais des missions catholique, malgache, indienne, d'éduquer les anciens esclaves et engagés dans les croyances de la *religion catholique, apostolique et romaine*. Cependant, la diversité des apports rituels est passée par le filtre du système créole qu'elles ont en même temps construit et dynamisé selon les processus grammaticaux (II) et référentiels (III) analysés dans notre contribution. Cet éclairage nous conduit à privilégier l'examen du

modèle explicatif fondé sur l'observation du lien entre système linguistique et système culturel, placés tous les deux au centre des théories de la créolisation (Chaudenson, R., 1992)¹⁵. Nos résultats y apportent cependant une réserve : elle insiste davantage sur la nécessité d'inclure l'étude des cultes des ancêtres (III. 7-9) à celle du lien entre les procédés de la créolisation linguistique et ceux de la créolisation culturelle pour reprendre la terminologie de Chaudenson, R. (1992). En effet, dans le modèle comparatif des créoles proposé par l'auteur, les variables culturelles constitutives des *systèmes culturels* créoles n'incluent pas les cultes et rites que nous avons décrits. Nous avons vu qu'ils s'insèrent par plusieurs caractéristiques : la motivation des signifiants, des unités et structures grammaticales ainsi que des champs sémantiques constitutifs du fonds créole commun. On peut parler de l'usage de langue sacrée pour le tamoul, de vestiges pour le malgache : les deux apports sont stratifiés dans des cérémonies religieuses se rattachant aux cultes des ancêtres, aux cérémonies post-mortuaires ainsi qu'aux rites de la marche sur le feu. L'observation de la dynamique ne peut également exclure d'autres tendances en cours dans la communauté créolophone actuelle : une première éprouve le besoin de renouer avec des formes modernes de cérémonies importées de l'Inde, de Madagascar et de Chine. Une deuxième ne résiste pas aux conséquences de l'urbanisation de la société créole : il importe de se demander sur quels points, elle affecte ou pas le système de croyances que notre recherche s'est efforcé d'identifier. Il nous semble justement que la latitude référentielle en œuvre dans le système linguistique créole a pour fonction de contenir l'autonomie et l'adaptabilité des structures.

BIBLIOGRAPHIE

- Albany, Jean, 1974, *Le piment des mots créoles*, Saint-Denis : Hi-land.
 Armand, Armand, 1988, *Dictionnaire kréolréunioné-français*. Saint-André de La Réunion : Océan Editions.
 Baggioni, Daniel, 1987, 1992, *Petit dictionnaire créole réunionnais-français*, Saint-Denis : Université de La Réunion.
 Barat, Christian, 1980, « A la découverte de La Réunion », Volume 8, *Rites et croyances*, Saint-Denis de La Réunion : Favory.

¹⁵ La question théorique de la « créolisation culturelle » n'est pas reprise dans Chaudenson, 2003.

- Barat, Christian, 1989, *Nargoulam : culture et rites malbar à La Réunion*, Saint-Denis de La Réunion : Tramail.
- Barat, Christian, Robert, René, 1992, *Dictionnaire illustré de la Réunion*. Vol 1-5 (Diffusion culturelle de France).
- Barassin, Jean, 1955, « L'esclavage à Bourbon avant l'application du Code Noir de 1723 » in Lougnon, Albert (dir.), *Recueil Trimestriel de Documents et Travaux Inédits pour servir à l'histoire des Mascareignes françaises*, Saint-Denis de la Réunion, Janvier-Mars, Archives Départementales de La Réunion.
- Benoist, Jean, 1998, *Hindouismes créoles Mascareignes Antilles*, Paris : Editions du Comité des Travaux historiques et scientifiques.
- Bersez, Jean, 1974, *Remèdes et pratiques étranges à l'Île de La Réunion*, Paris : Tecdim.
- Billiard, Auguste, 1822, *Voyage aux colonies orientales*, (re-éd. 1990), Collection Mascarin, Saint-André : Graphica.
- Bory de Saint-Vincent, 1804, *Voyage dans les quatre principales îles des mers d'Afrique*, Marseille, Lafitte Reprints, 2 Volumes.
- Breal, Michel, 1982 (re-éd.), *Essai de sémantique, Science des significations*, Brionne, Monfort.
- Caillois, Roger, 1988, *L'homme et le sacré*, Paris : Gallimard.
- Callandre, Florence, 1998, *Koylou*, Saint-André de La Réunion : Graphica.
- Carayol, Michel, 1985, *Particularités lexicales du français réunionnais*, Paris : Nathan.
- Caulier, Albert, 1785, *Catéchisme abrégé en la Langue de Madagascar pour instruire sommairement les Esclaves de nouvelle Traite, malades ou moribonds, les disposer et les inviter au Baptême, aux Isles de France et de Bourbon*, Rome : Imprimerie de la Propagande.
- Cellier, Pierre, 1985, *Comparaison syntaxique du créole réunionnais et du français*, Saint-André de La Réunion : Graphica.
- Cellier, Pierre, 1985, *Description syntaxique du créole réunionnais. Essai de standardisation*. Thèse de Doctorat d'Etat, Aix-en-Provence.
- Chaudenson, Robert, 1974, *Lexique du parler créole de la Réunion*, Paris : Champion.
- Chaudenson, Robert, 1981, *Textes créoles anciens*, Hamburg : Buske.
- Chaudenson, Robert, Barat, Christian, Carayol, Michel, 1983, *Magie et sorcellerie à la Réunion*, Livres, Réunion, Saint-Denis.
- Chaudenson, Robert, 2003, « Les littératures orales de l'océan Indien », in *Etudes créoles*, 2.
- Chaudenson, Robert, 2003, *La créolisation : théorie, applications, implications*, Paris : L'Harmattan.
- Catalogue de l'exposition temporaire*, 1999-2000, « Le temps d'un espace, l'espace d'un temps », Publication de l'Ecomusée de Salazie avec le concours des Archives Départementales.
- Filliot, Jean-Marie, 1974, *La Traite des esclaves vers les Mascareignes au XVIII^e siècle*, Paris : Orstom.
- Flacourt, de, Etienne, 1995, (re-éd.), *Histoire de la grande Isle de Madagascar*, Paris, Inalco-Karthala.
- Fuma, Sudel, 2003, Aux origines ethno-historiques du maloya traditionnel ou « le maloya réunionnais, expression d'un interculturelité indianocéanique », in Live, Y.S., Hamon, J.F., *Diversité et spécificités des musiques traditionnelles de l'océan Indien, Kabaro n°II*, 2-3, Paris : L'Harmattan, Université de la Réunion.
- Govindama, Yolande, 2000, *Le corps dans le rituel. Ethnopsychanalyse du monde bindou réunionnais*.

- Honore, Daniel, 1994, *Kroyans (Superstitions à la Réunion)* Saint-Denis de La Réunion : UDIR.
- Honore, Daniel, 2001, *Sèmi-lo-mo, Dictionnaire des expressions créoles*, Saint-Denis de La Réunion : UDIR.
- Hymes, Dell, 1971, *Pidginization and creolization of languages*, Cambridge : Cambridge University Press.
- Ismael-Daoudjee, 2002, *Les Indo-musulmans Gujaratis — z'arabes — et la Mosquée-Médresa de Saint-Pierre de La Réunion*, Saint-André de la Réunion : Graphica.
- Jacobson, Roman, 1963, *Essais de linguistique générale*, trad. Fr, Paris.
- Lazard, Gilbert, 1994, *L'actance*, Paris : P.U.F.
- Marimoutou, Jean-Claude, 2005, Les âmes errantes de l'Histoire : « surnaturel » et idéologie coloniale : le cas réunionnais, postface de Matiti-Picard, Marie-Josée, *Passages et Portes du réel. D'une mise en écriture du surnaturel dans la littérature réunionnaise*, Éditions K'A.
- Martinet, André, 1979, *Grammaire fonctionnelle du français*, Paris : Didier.
- Molet, Louis, 1979, *La conception malgache du monde, du surnaturel et de l'homme en Imerina*, Paris : L'Harmattan, T. 1&2.
- Mufwene, S. Salikoko, 2003, *Créoles, écologie sociale, évolution linguistique*.
- Nativel, Rémy, 1972, *Le lexique de La Réunion*, Saint-Joseph de La Réunion : Ganowski, 91 p.
- Nomdedeu-Maestri, Danielle, 2001, *Chronologie de La Réunion. De la découverte à la départementalisation*, Paris : Sedes.
- Pottier, Bernard, 1992, *Sémantique générale*, Paris : PUF.
- Pottier, Bernard, 1985, *Linguistique générale, théorie et description*, Paris : Klincksieck.
- Prudhomme, Claude, 1984, *Histoire religieuse de La Réunion*, Paris : Karthala.
- Ramassamy, Ginette, 1985, *Syntaxe du créole réunionnais*, thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Université de Paris V, Sorbonne. Non publié.
- Schuchardt, Hugo, 1882, « Sur le créole de la Réunion », in *Romania* 11.
- Staudacher-Valliamée, Gillette, 1998, « Fr. Levavasseur et le créole de Bourbon (1842-1849). Outillage linguistique, religieux et social » in *Emancipation, Abolition, Libération. L'Église catholique à La Réunion (1820-1850)*. Catalogue de l'exposition réalisée du 22 décembre 1998 au 31 janvier 1999 au Couvent de la Providence, 28, bd de la Providence à Saint-Denis de La Réunion, Saint-Denis de La Réunion : Nouvelle Imprimerie Dionysienne.
- Staudacher-Valliamée, Gillette, 1999, « La dynamique linguistique à La Réunion depuis 1946 », in Edmond Maestri (dir.), *1946 : La Réunion, Département. Regards sur La Réunion contemporaine*, Paris : L'Harmattan, Université de La Réunion.
- Staudacher-Valliamée, Gillette, 2000, *Catéchisme créole et Mission des Noirs à Bourbon: étude linguistique et sociohistorique des manuscrits de Frédéric Levavasseur (1842-1849)*, Paris, Peeters/Seelaf 390, 202 p.
- Staudacher-Valliamée, Gillette, 2000, « La Bulle Ineffabilis en langage créole de Bourbon, Puren. A. & Bonhomme. A, 1866. Langues et patrimoine créoles au dix-neuvième siècle » in *Cahiers des Anneaux de la Mémoire*, N° 2, Association des Anneaux de la Mémoire, Paris : Karthala.
- Staudacher-Valliamée, Gillette, 2001, *La description linguistique des langues créoles : La problématique du créole de La Réunion et de Bourbon*. Mémoire de synthèse pour

- l'Habilitation à Diriger des Recherches préparée sous la direction de Véronique, Daniel, 21 novembre 2001, Université de La Réunion, 171 p, à paraître.
- Staudacher-Valliamée, Gillette, 2004, *Grammaire du créole réunionnais*, Paris : Sedes, B.U.F., 180 p.
- Staudacher-Valliamée, Gillette, 2004, « De la grammaire créole au *Jargon des Esclaves Nègres* (1764) : Quelle dynamique pour la genèse du réunionnais ? », 30 pages, *Bulletin de la Société de Linguistique de Paris*, Paris, à paraître.
- Staudacher-Valliamée G, 2004, « Matrice grammaticale et Style des esclaves Nègres : créole mascarin de l'océan Indien ? », 35 pages, *Grammaires créoles et grammaire comparative*, Volume dirigé par Karl Erland Gadelii & Anne Zribi-Hertz, à paraître.
- Staudacher-Valliamée, Gillette, 2005, « Mémoire orale : du créole réunionnais au créole mascarin *tourné dans le style des Esclaves Nègres* (Caulier, 1764, 1772) in S. Fuma (dir.), *Mémoire orale, Histoire et esclavage dans les îles du sud-ouest de l'océan Indien*, Actes du colloque international Université de La Réunion, 25-27 mai 2004.
- Magdeleine-Andrianjafitrimo, Valérie, Marimoutou, Jean-Claude, Terramorsi, Bernard (dir.), *Démons et merveilles. Le surnaturel dans l'océan Indien*, LCF (UMR 8143 du CNRS), Université de La Réunion, Saint-André de la Réunion : Océan Editions.
- Wanquet, Claude, 1978, *Histoire d'une Révolution : La Réunion (1789-1830)*.