



HAL
open science

Le “monde de la nuit” transfiguré: transferts culturels et politiques dans le militantisme réunionnais (1963 - 1975)

Séverine Géraud-Lacalmontie

► To cite this version:

Séverine Géraud-Lacalmontie. Le “monde de la nuit” transfiguré: transferts culturels et politiques dans le militantisme réunionnais (1963 - 1975). *Revue historique de l’océan Indien*, 2009, Dialogue des cultures dans l’océan Indien occidental (XVIIe-XXe siècle), 05, pp.513-535. hal-03426345

HAL Id: hal-03426345

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-03426345>

Submitted on 12 Nov 2021

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.

Le « monde de la nuit » transfiguré : transferts culturels et politiques dans le militantisme réunionnais (1963 – 1975)

Séverine Géraud-Lacalmontie
Paris X Nanterre, ISP
Geoffroy Géraud-Lacalmontie
Paris-Dauphine, IRISSO-CNRS

De forts éléments d’interculturalité structurent la réalité réunionnaise. Ils se donnent à voir au travers de l’appropriation, par la population de l’île, d’un ensemble de biens et de pratiques sociales venus de ce que Boris Gamaleya nommait « le monde de la nuit » du passé esclavagiste et engagiste. C’est ainsi au travers d’une pluralité d’usages qu’un ensemble de signifiants culturels est connu et reconnu par les Réunionnais, au-delà des identités de groupes, qu’elles soient « religieuses » ou « ethniques ». Il serait aisé de voir, dans cette mise en relation des groupes humains, dans cette interculturalité *en actes*, une sorte de « miracle social », qui s’expliquerait par les qualités essentielles des Réunionnais ; c’est d’ailleurs là l’un des thèmes du sens commun que véhiculent les média. C’est à cette tentative de reconstruction irénique que s’adresse cette contribution, qui entend proposer quelques éléments pour une approche constructiviste des processus de genèse et d’appropriation collective des biens culturels réunionnais.

Il est nécessaire de souligner trois traits du processus de construction de l’interculturalité réunionnaise. Celui-ci est récent, agonistique et son caractère est profondément politique. Récent, car les objets de l’interculturalité, tels que le 20 désanm, le maloya, ou le moring, sont évidemment issus d’une histoire longue ; mais leur visibilité, leur accession au sens collectif et à l’appropriation populaire, n’ont été acquises qu’il y a peu, au cours d’un processus qui a lui-même agi sur leur forme. Agonistique, car si ces pratiques interculturelles constituent aujourd’hui, non seulement un lien unissant les civilisations réunionnaises entre elles, mais aussi un ensemble de signifiants associé à une identité « réunionnaise », ces pratiques interculturelles ont été légitimées au terme d’une série de rapports de force. Enfin, l’observation fait apparaître le caractère politique du processus qui a porté à l’échelle d’une population ces codes culturels. C’est au cours des luttes politiques des décennies 1960 et 1970, que les parts d’histoire et de mémoire des Réunionnais, alors encore occultées par les pratiques héritées du colonialisme ont, par le biais d’investissements militants, retrouvé droit de cité. On sait – et les travaux de Prosper Eve¹ constituent ici la référence – le rôle qu’a tenu le politique dans la restitution de cette part d’histoire. Cette contribution s’attachera à éclairer deux aspects particuliers de l’action exercée par le militantisme politique dans la résurgence des thèmes et pratiques mémorielles, en examinant, en premier lieu, le discours de politisation des luttes contre le BUMIDOM, et en second lieu, l’action

¹ Cf. Prosper Eve, *Le 20 décembre 1848 et sa célébration à La Réunion : du déni à la réhabilitation*, Paris, L’Harmattan, 2003 ; *Le 20 Décembre 2004 : le temps de la parole*, Saint-Denis de La Réunion, Océan Editions, 2004.

d'un militantisme original, celui du groupe Témoignages Chrétien de La Réunion (TCR). La première partie montrera comment la mise en discours des luttes contre l'émigration des Réunionnais via le Bumidom oscille entre une narration « naturaliste » de la condition ouvrière des émigrés et l'établissement d'un parallèle entre émigration et traite négrière. La seconde partie fera apparaître l'implication de militants chrétiens dans la résurgence et l'accès à l'espace public d'une culture occultée, via la production d'un discours et de pratiques politico-religieuses.

I – L'émigration entre luttes ouvrières et « nouvelle traite » : la lutte contre le BUMIDOM et l'invention de codes identitaires spécifiques

Entre 1963 et 1981, l'immigration réunionnaise est encouragée, organisée et encadrée par le BUMIDOM (Bureau de Migration des Départements d'Outre-Mer). Par le biais de cet organisme, 70 615 travailleurs issus de trois des quatre DOM se rendent en France métropolitaine, dont 37 473 Réunionnais². Le BUMIDOM, voulu par Michel Debré, affiche les buts suivants : lutter contre la démographie « galopante » de l'île, et ainsi contre l'accroissement corrélatif du chômage ; d'autre part, établir « un lien de sang entre la métropole et La Réunion : « Il faut que chaque famille réunionnaise ait un des siens en métropole »³. Plus officieusement, il s'agit de faire remplir par des travailleurs *français* des tâches délaissées par les travailleurs métropolitains, emplois qui requièrent au cours des années 1960-1970 une main d'œuvre croissante.

Dès sa fondation, le BUMIDOM est attaqué par l'Union générale des travailleurs réunionnais en France (UGTRF). Créée elle aussi en 1963, cette structure concentrera près de deux décennies durant la mobilisation des Réunionnais de France contre la politique d'émigration. L'UGTRF est animée par les victimes de l'Ordonnance dite « Debré » du 15 Octobre 1960 : Gervais et Nelly Barret, Clélie et Boris Gamaleya, Max Rivière, Jean-Baptiste Ponama, Roland Robert, Pierre Rossolin, Jean Le Toullec, Bernard Gancarski, Joseph Quasimodo, Georges Thiébaud, et Yvon Poudroux.

Naît ainsi en Métropole un mouvement qui se consacre à « la défense des intérêts matériels et moraux des travailleurs réunionnais ». L'une de ses spécificités est d'être initié par des intellectuels en exil, dont la plupart sont enseignants ; Boris Gamaleya est poète, et cette particularité explique tant la perméabilité du répertoire d'action qu'utilisera l'UGTRF à des thèmes développés dans la sphère intellectuelle réunionnaise, que la place accordée au thème de l'émigration dans la création des interculturalités textuelles, religieuses et musicales.

Les mobilisations constituent le vecteur de circulation et de création des interculturalités. On s'intéressera ici, dans un premier temps, à l'apprentissage des luttes (1), avant d'examiner le processus par lesquels celles-ci prennent un sens politique spécifique (2).

² I. L. Taboada, *De l'aliénation à la prise de conscience : itinéraires de l'identité des migrants réunionnais en métropole*, thèse de 3^{ème} cycle de sociologie sous la direction d'Alain Touraine, Université Paris 10, 1975 ; A. Weber, *L'émigration réunionnaise en France*, Paris, L'Harmattan, 1994.

³ Interview de Michel Debré au « JIR », 23 Juillet 1988.

1 – L'apprentissage et la mise en forme des luttes

L'UGTRF, qui s'est assigné pour but la « défense des intérêts matériels et moraux des travailleurs réunionnais en France » intervient par le biais d'un journal militant, *Nous créoles*, qui devient en 1971 *Combat réunionnais*. Au cours de la décennie 1960, l'UGTRF s'impose comme la principale force organisatrice des luttes menées par une immigration réunionnaise dont la structure sociale se transforme dans le sens de l'ouvriérisation. Les militants de l'UGTRF s'impliquent ainsi dans les grèves menées dans les entreprises Alsthom, Simca-Chrysler à Poissy, Brandt à Lyon, Michelin et Renault.

Les Réunionnais s'investissent aussi via l'UGTRF dans des luttes comparables à celles des travailleurs immigrés issus d'anciennes colonies devenues indépendantes, telles que les occupations de foyer. C'est au cours de ces « mobilisations improbables et exemplaires » car menées par les agents les moins dotés en ressources politiques, que se compose le répertoire collectif de l'UGTRF.

Celui-ci emprunte alors les thèmes généralement portés par les luttes immigrées au sein des foyers : dénonciation des « foyers taudis », du manque de logements, du contrôle policier, de la gestion répressive. Les luttes de foyers des réunionnais parsèment la décennie 1970 ; elles rejoignent celles que mènent les Antillais contre le BUMIDOM. En mai 1971, les travailleurs antillais occupent le foyer Del Campo dans le XII^e, puis l'hôtel Astrid ; en décembre 1971, les travailleuses réunionnaises des hôpitaux occupent à leur tour leurs foyers.

Le BUMIDOM, organe de « migration assistée », est avant tout une agence de placement, direct ou indirect. Nombre de recrues transitent par des centres de formation, où elles sont affectées en fonction de leur sexe, de la destination qu'on leur affecte sur le marché du travail, et de leur itinéraire initial.

Ainsi, le centre féminin de Crouy-sur Ourcq, créé 1965 en région parisienne, forme en priorité des aide-ménagères, des travailleuses familiales et employées de maison, des aides-soignantes, ainsi que des ouvrières spécialisées. Le centre de Simandres, ouvert en 1968 en banlieue lyonnaise, prépare les émigrés à intégrer l'industrie automobile ou celle de l'électroménager, au terme d'un stage qui comprend une phase « d'adaptation à la vie en Métropole ». A Marseille, le centre fondé en 1972 rassemble les candidats « écartés » aux examens psychotechniques de sélection ou *recupérés* du centre de Babetville situé à Madagascar ; il fait fonction de lieu de « reclassement » pour les « candidats » les moins dotés. Les travailleurs réunionnais sont soumis à d'incessants déplacements, tant au cours de la formation que de leur vie professionnelle. C'est donc à s'insérer dans les rangs du prolétariat domestique ou industriel que le BUMIDOM destine les émigrés réunionnais.

Comme l'a montré Laure Pitti⁴, les luttes menées par les ouvriers issus des processus migratoires ont, au cours de la décennie 1970, tendance à prendre les formes « classiques » des mobilisations du salariat, et ne peuvent donc être considérées seulement comme des « luttes immigrées ».

⁴ Laure Pitti, « Grèves ouvrières versus luttes de l'immigration : une controverse entre historiens », *Ethnologie française*, n° 3, juillet-septembre 2001, p. 465-476.

Le premier vecteur d'interculturalité est ainsi constitué par l'adoption du répertoire formé par les luttes ouvrières par les émigrés réunionnais, généralement inexpérimentés tant en politique que dans la pratique syndicale. C'est dans le croisement avec les luttes menées sur le sol réunionnais que les mobilisations de l'UGTRF vont emprunter un signifiant spécifique, travaillé par l'interculturalité. Le transfert d'un territoire à un autre est pour ainsi dire par nature facteur d'une dépersonnalisation qu'accroît encore le contrôle social qui s'exerce sur le migrant.

La question des identités culturelles et de leur redéfinition est donc posée par le transfert en lui-même. Le Réunionnais venu en France pour y être ouvrier doit s'affronter à l'indéfinition de son statut : Français par le titre, et généralement par la croyance, les conditions matérielles et symboliques de son émigration le renvoient pourtant en permanence à l'histoire coloniale dont il hérite doublement, tant par les perceptions qu'il a incorporées que par la manière dont il est perçu.

Vivant et travaillant dans une France qui est aussi pour lui la « Métropole », devant s'affronter à des conditions matérielles plus ou moins homologues à celles des populations immigrées, le migrant réunionnais doit néanmoins (se) composer avec une identité marquée par un double inachèvement : s'il n'est pas un « immigré comme les autres », il n'est pas vu comme un Français à part entière. Cette position paradoxale se retraduit dans le processus de politisation, tant au sein des organisations syndicales et partisans françaises « classiques », que les associations pro-immigrées telles que le CEDETIM.

Les procédures d'administration et de gestion des corps⁵ qui assurent la police des flux migratoires s'imposent aux migrants par une série de dépersonnalisations culturelle, politique, et sociale. Ainsi, comme l'ont montré les travaux consacrés par Isabel Taboada-Leonetti à « l'aliénation » des émigrés réunionnais, ces derniers font tant l'objet d'une entreprise de formation professionnelle que d'une série de contrôle des attitudes et des mentalités imposées par les dirigeants et le personnel des foyers des travailleurs réunionnais. Le personnel de ceux-ci s'emploie à définir le mode de vie que les occupants des foyers doivent adopter, ou... abandonner.

Cette gestion caporaliste recrée *entre Réunionnais*⁶ les structures de domination coloniales qui, au sein de leur société d'origine, perdurent sous la départementalisation. Celles-ci apparaissent d'une manière exacerbées tant du fait du confinement des foyers, que de l'origine sociale du personnel d'encadrement de l'émigration, constitué de petits fonctionnaires ou d'auxiliaires coloniaux pour lesquels le BUMIDOM est l'ultime lieu de reclassement. Les injonctions quotidiennes au travers lesquelles s'expriment les structures visent indissociablement à réformer les habits et des occupants et à former des travailleurs à la discipline industrielle ou domestique : « Dans le centre [Crouy sur Ourcq] la discipline est stricte, et la vie quotidienne règlementée, tant en ce qui concerne l'usage du créole (réprouvé) ou le port de bigoudis défrisants (recommandés), que les horaires, les activités, les visites. Il est en effet

⁵ D. Fassin et D. Memmi (dir.), *Le gouvernement des corps*, Paris, EHESS Editions, 2004 ; qui n'est pas sans déclencher des formes de résistance à l'ordre institué cf. Dominique Memmi, « Mai 68 ou la crise de la domination rapprochée », D. Damamme, B. Gobille, F. Matonti, B. Pudal (dir.), *Mai-Juin 68*, Paris, Editions de l'Atelier, 2008.

⁶ La grande majorité des surveillants et concierges des foyers du BUMIDOM que « ciblent » les militants de l'UGTRF sont eux-mêmes des Réunionnais.

extrêmement difficile de rendre visite à une stagiaire comme nous avons pu le constater. Cette atmosphère d'internat (de camp, d'après certaines) n'est pas appréciée des migrantes et les difficultés d'accès contribuent à donner au centre une réputation défavorable »⁷.

Le militantisme de l'UGTRF emprunte au répertoire d'action collective qui se forge alors dans les luttes des travailleurs immigrés, dont l'occupation des foyers de migrants⁸. Celles-ci s'organisent autour de revendications aux énoncés généralistes (« gestion démocratique des foyers »), mais aussi des doléances concrètes : abrogation des « cartes de membres » payantes, etc.

La mise en récit de ces luttes, assurée auprès d'un lectorat qui se recrute dans l'émigration réunionnaise par *Combat Réunionnais*, s'emploie à leur conférer un sens politique, et à faire saillir le parallélisme entre la nature de la domination (« raciste ») au sein des foyers BUMIDOM et les combats menés à La Réunion :

« Occupant le foyer Debré de Lyon, les travailleurs Réunionnais réaffirment leurs revendications » (...) « Devant le refus du gérant du foyer de discuter et la menace de faire appel aux forces de l'ordre pour faire évacuer les lieux, nos camarades décident l'occupation du foyer » (...) « Un des premiers gestes des occupants est d'accrocher aux murs une banderole où est inscrit le slogan « armée coloniale française hors de La Réunion ! » [pour] « marquer la solidarité entre émigration et peuple réunionnais » (...) « Les responsables de la situation catastrophique dans notre pays, de l'expatriation de 40 000 jeunes (...) et le personnel encadrant l'immigration ont partie liée (...). Sur le terrain même, ils utilisent l'armée pour faire pression, menacer, ou imposer leur politique. Dans les foyers, ils emploient d'ex-militaires, gendarmes (...) pour faire régner l'ordre (...). L'identité de lutte entre peuple et émigration réunionnais est évidente : il s'agit de refouler colonisateurs et gérants-flics pour prendre en main ses propres affaires : gérer son foyer, les affaires de son pays ».

Face à une aspiration aussi fortement exprimée, le gérant du foyer de Lyon n'oppose alors qu'une immense bêtise et son racisme viscéral. Ce militaire ne peut admettre que des travailleurs, « caf⁹ ou Malbars », « nègres » comme le dit sa fille, prennent en main la gestion de leur foyer. (..) Alors qu'un de nos camarades fait remarquer que le foyer « fait de la politique » lorsque sur l'un des murs trône la photo du Général de Gaulle la réponse de cet ex-militaire est méprisante : « Bande de fumiers oser prétendre que la photo du Général est politique » ! (...) Et comment expliquer la présence de *La Nation*, du *JIR*, dans le foyer ? Ça, c'est de « l'apolitisme » bien compris ! (...) Eh oui, La Réunion, ce n'est pas la France ! Et la France n'est pas celle que chantent Mr Debré & l'ORTF-Réunion. La « mère-patrie généreuse envers les Français de La Réunion » a pris, le 6 Octobre, le visage des policiers lyonnais venus à l'aide de Mr Robert, ce « gérant apolitique »⁹.

⁷ I. L. Taboada, *De l'aliénation à la prise de conscience : itinéraires de l'identité des migrants réunionnais en métropole*, op. cit., p.67.

⁸ C. Hamed, « "Tenir ses hommes" ». La gestion des étrangers "isolés" dans les foyers Sonacotra après la guerre d'Algérie », *Politix. Revue des sciences sociales du politique*, vol. 19, n° 76, 2006, p. 11-30.

⁹ *Combat Réunionnais - Organe des travailleurs réunionnais en France*, Décembre-Janvier 1973, n° 9, p. 2.

Le roman *Zistoir Kristian*, sur lequel nous reviendrons plus loin, rend compte lui aussi de cette organisation disciplinaire des foyers à laquelle nombre de travailleurs réunionnais doivent se soumettre... ou se démettre : « Le directeur du foyer c'est un type chiant. Il prend des gens qui crèvent la faim. Le Bumidom le paie pour nous nourrir, mais lui il fait ce qu'il veut. Si tu dis un mot de travers, fais gaffe (...) il faut que tu te mettes bien dans le crâne qu'ici c'est pire que l'armée, ce foyer là c'est un peu comme une prison. Ce soir quand tu vas aller bouffer, regarde bien sur la porte. IL y a un écriteau où il est dit : « Avant l'heure c'est pas l'heure, après l'heure c'est plus l'heure »¹⁰.

C'est donc au confluent d'enjeux ayant partie liée simultanément à la condition ouvrière et à la condition immigrée que se situe le processus de production de l'interculturalité, rendant visible cette domination et possibles les *arts de résistance* face à celle-ci¹¹. La production et la circulation du récit de cette condition particulière des travailleurs réunionnais au sein de la classe ouvrière « française » est, on l'a vu, assurée par la littérature militante réunionnaise ; celle-ci emprunte au « genre » du discours militant produit au cours de la décennie 1970 autour des occupations du problème des foyers, qui combine anticolonialisme, tiers-mondisme et revendications matérielles.

Zistoir Kristian se situe dans une interculturalité textuelle qui prend la forme d'une narration naturaliste et dénonciatrice qui, à la différence de la littérature produite par l'UGTRF, ne fait pas apparaître de « dénouement » militante à la question migratoire. *Zistoir Kristian* se donne ainsi à voir comme un portrait dénué d'espoir, du migrant réunionnais en aliéné. Kristian, Malbar venu en France par le biais du Bumidom pour échapper à l'exploitation, est mené, au cours d'une tribulation sans repères ni balises, aux quatre coins de la France. Son destin lui échappe ; il est soumis simultanément à l'arbitraire patronal, à celui du Bumidom, au racisme. Ouvrier, Kristian n'emène de La Réunion aucune conscience politique, et n'en acquiert aucune sur le sol français. Mai 68 le trouve à Nantes, totalement démuné de réflexes et de ressources politiques ; s'il fait grève, c'est sur les consignes des permanents CGT, qui manquent d'ailleurs de s'en prendre à lui, croyant à tort qu'il a repris le travail.

Au final, il découvre aussi la domination qu'exercent les bureaucrates des syndicats. L'ouvrage exprime donc le désarmement complet de l'émigré en terre française. Cette production assez largement diffusée puisqu'elle est publiée chez Maspero incorpore le paradoxe d'être une œuvre créole en créole où n'apparaissent pas les mobilisations des créoles en France.

Le roman de Kristian illustre l'anomie où la venue en métropole plonge les travailleurs réunionnais ; signe de cette perte d'échelle dans un pays où rien n'est à mesure réunionnaise, l'incapacité pour le migrant de trouver le BUMIDOM organisme « inconnu » des métropolitains :

« Je revois très bien la gare Montparnasse. C'était au mois de mars : avec notre costume léger qu'on avait depuis La Réunion (...) Tout d'un coup une idée

¹⁰ *Zistoir Kristian, Mes aventures : histoire vraie d'un ouvrier réunionnais en France* / Christian ; trad. du créole Paris, Maspero, coll. La mémoire du peuple, 1977, p. 64.

¹¹ J. C. Scott, *La domination et les arts de la résistance, Fragments du discours subalterne*, Paris, Editions Amsterdam 2008.

me traverse la tête, je dis tout haut : « Mais à propos, où est-ce que ça se trouve ce Bumidom ? » (...) Je dis à l'un d'entre eux : « C'est bien simple, on va demander aux gens où ça se trouve le Bumidom ». (...)

- Bonjour msieur-dame, vous pouvez pas me dire où se trouve le Bumidom s'il vous plaît ?

- Quoi ?

- Le Bumidom, s'il vous plaît.

- Non jeune homme.

Quelqu'un m'a demandé :

- Qu'est-ce que c'est que ça ?

- Le Bumidom, là où on accueille les militaires qui restent en France.

- Ecoute, je ne vois pas du tout, va demander à quelqu'un d'autre.¹² »

Le passage du récit militant à la forme romancée s'opère, dans le cas de *Zistoïr Kristian*, avec perte de sens politique.

D'autre part, le militantisme autonomiste du PCR sur le sol réunionnais relayé par des structures d'opposition à la politique d'émigration, fournit des ressources identitaires au travers desquelles le migrant réunionnais peut à la fois exprimer des revendications et appartenir à un groupe structurant l'identité collective.

2 – Signes symboliques et transfiguration des luttes

Les échanges des thèmes, problématiques et biens symboliques par le vecteur du militantisme entre la France et La Réunion, entre le « dehors » et le « dedans », contribuent à mettre en forme et en pratiques le double enchevêtrement (« dehors du dedans » et « dedans du dehors »¹³) des luttes tant au niveau culturel, politique que géographique.

Les militants des deux rives mettent en forme des luttes interdépendantes, des interconnexions, des interactions, menées simultanément en France et à La Réunion. Une thématique propre à l'action collective réunionnaise émerge ainsi des échanges militants entre les deux terres. Ainsi le thème de l'esclavage que fait resurgir à La Réunion le militantisme communiste et l'investissement intellectuel du christianisme de gauche¹⁴ est utilisé de manière croissante, par l'UGTRF, mais surtout à La Réunion même, au cours des années 1970, pour qualifier l'émigration des réunionnais en France. On retrouve cette subversion du discours du BUMIDOM dans la production des biens culturels.

Dans le domaine musical, de nombreuses chansons engagées, produites par des artistes proches du PCR comme le groupe Ziskakan, pour lequel l'écrivain Axel Gauvin écrit des textes, ou encore le militant autonomiste Danyel Waro, mettent en forme poétique et artistique les attaques contre le BUMIDOM. Ils dénoncent la présentation idyllique de la France, les départs systématiques de

¹² *Zistoïr Kristian, Mes aventures : histoire vraie d'un ouvrier réunionnais en France* / Christian ; trad. du créole Paris, Maspero, coll. La mémoire du peuple, 1977, *op. cit.*, p. 59.

¹³ Cette métaphore a été mise en poème par Alain Lorraine, « Dehors est un grand pays », poésie, éditions Parole d'Aube, 1993.

¹⁴ Cf. *infra* 2^e Partie.

travailleurs « contraints » symboliquement à l'exil, voyages parfois sans retour ... car le Bumidom ne paie que le voyage aller...

Danyel Waro, qui a « créolisé » son nom afin de marquer son engagement autonomiste, est confronté à la répression lors de son service militaire en métropole ; mis en prison pour insubordination, il rédige des textes subversifs, compilés dans *Romans ékri dans la zol ans Frans* :

« Bimidom tom dom !

Napoin lontan lété i fé fré
Mi koné pa kosa déyèr baro
Moin la santi i rézone
La radio té i koz si TOMDOM
Moin la tandi TOMDOM, TOM, DOM
Moin la mazine lo son in roulèr
Konm in tam-tam désou fèy-tol

La Rénion toué na bonpé zanfan
Lé loin laba dann péi la fré
Bat pli dési ton roulèr
Po nou santé po nou dansé¹⁵ »

La « tromperie » que constitue la migration apparaît aussi, celui de la chanson « BUMIDOM » du groupe Ziskakan, témoigne de l'hypocrisie de cette « migration assistée » qui « vole nos frères et dont il faut briser les chaînes » et des problèmes auxquels sont confrontés les travailleurs réunionnais en exil :

« Dann y kartyé béton

Ou tourn ou tourn an ron
San travay plin traka
I gingn pi roul komsa

Ti biro i tonm byin
Pou ral aou dann trin
Tout i di mimm zafèr
Pou gingn fé tonm out kèr

La Frans i mont a li
Ek son linz pli zoli
Sét lé pli rish, pli sho ou tonm dann pano

Bimidom, bimidom ou vol nout bann frer
Bimidom bimidom ramas pa manter
Bimidom, bimidom ou fé mal nout ker
Bimidom, bimidom na kas ton bann fer! »¹⁶.

¹⁵ D. Waro, *Romans ékri dan la zol an Frans*, Eds des chemins de la Liberté, Saint-Denis, 1980.

¹⁶ Ziskakan, *Bumidom*, in *Parol*, Editions Ziskakan, 1982, cité par A. Webert, *L'émigration réunionnaise en France*, op. cit., p. 102.

La dénonciation culmine dans la dénonciation du BUMIDOM comme acteur d'une « nouvelle traite », ou d'une « traite à l'envers ». Bien qu'élaboré en France dans la sphère militante, ce thème sera surtout présent à La Réunion, où il circulera entre les groupes religieux alliés au PCR et les artistes engagés.

La qualification de l'émigration comme « traite » apparaît dans l'espace public en 1975 lorsque se tient à Paris un important colloque, entre le savant et le politique, organisé par des associations chrétiennes tiers-mondistes et anti-colonialistes (le « Collectif des Chrétiens pour l'Autodétermination des DOM), les principaux partis de gauche français (PS, PCF, PSU), ainsi que plusieurs mouvements politiques issus des DOM. Entièrement consacré à la question de l'émigration des ressortissants d'Outre-mer, ce rassemblement, qui réunit des agents des champs politique, religieux et scientifique¹⁷, aboutit à la publication d'un ouvrage nommé sans équivoque *La traite silencieuse*. Au cours de la même période, le terme de « négrier » dont les militants de l'UGTRF avaient, dans leurs publications, affublé le BUMIDOM, provoqua en effet la réaction de ces derniers, qui poursuivirent en justice *Combat réunionnais*.

Plusieurs textes¹⁸ transfèrent dans la sphère artistique les thèmes majeurs du militantisme communiste réunionnais : lutte contre l'émigration, réappropriation de la langue créole et de l'histoire de l'esclavage. Le procédé narratif consiste en un renvoi du passé vers le présent, dans le but de faire apparaître les continuités de l'exploitation coloniale ; le thème de l'émigration comme esclavage renversé en constitue l'une des pierres angulaires.

« Banm kalou banm » exprime ainsi cette perception d'une domination qui perdure sous les avatars de la modernité ; hier le sang de l'esclavage, aujourd'hui la disparition de la jeunesse réunionnaise dans le « joli Paris ».

Banm Kalou Banm

« I di a ou en lèr dann miyè la mèr la
Té navé groblan si bato lontan
I di aou dann fon sou bato lontan
Té navé bann nwar té konm zaimo
Zot i vir par isi zot i bingn dann san
Zot i vir par la nana loséan

Banm kalou banm, banm kalou banm...

Vyé gramoun i di dann tan komander
Té navé boug nwar té i tyé zot frer
Aforstan soufer la pran la kolèr
Kouler flabwayan kan sa lé an fler
Lo san la kayé dési nout pasé
Boubou la pousé la pokor pété

¹⁷ Signe de cette multipositionnalité, plusieurs participants au colloque sont, à l'image d'Isabel Taboada-Leonetti, auteure d'une thèse relative à l'émigration réunionnaise en France, impliqués tant dans la recherche scientifique que dans l'action politique.

¹⁸ On se contentera de citer ici des chansons du groupe Ziskakan et du chanteur Danyel Waro, « inventeurs » de la chanson engagée réunionnaise au terme d'itinéraires artistiques et militants.

Banm kalou banm, banm kalou banm...

*Zot i wa zordi ni désot la mèr
 Pou nou rod travay wi nou lé somer
 Zot i wa taler mi sa pran lavyon
 Po kit mon péi i appel la Rényon
 Zémigré zordi, lesklavaz lontan
 Pari lé zoli nou na pi zinzan*

Komander zordi pi parey lontan
 Sa boug koméla zot i roul langaz
 Zot i gingn larzan po byin koz franse
 In morso kréol lé pi kab tiré,
 Koté zot na in pep la po rod kriyé,
 I sar pa lékol i sava maron.

Banm kalou banm, banm kalou banm... »

(Danyel Waro)

La chanson « Lontan komm koméla » (Ziskakan) établit une série de parallèles entre le temps colonial et la période départementaliste, où, à travers l'histoire, le pouvoir du Gouverneur réapparaît sous les traits de la fraude, le « bato sorsyé » des négriers devient « l'avyon sorsyé » et l'émigration ; aux Marrons cachés dans les bois et « vivant sans nom », les « exilés » qui doivent supporter le froid et « épouser la misère »... l'appel à la révolte, qui scande chaque refrain, est appelé au son du *roulèr* du maloya.

Ziskakan, « Lontan Kom Koméla ».

« Dopli lo tan bann Komandèr

Pouvwar modi pouvwar la tèr
 Nout gran voyaj sé pou la mor
 Sou in sabouk ou sou lo fèr
 Zordi lo tan bann Dépitè
 Biltin sekré mé byin frodé
 Démokrasi ékwé ankor
 Pou gainy travay fo désot la mèr
 Dopli lo tan bann Négriyé
 Bato lanfèr bato sorsyé
 Nout sèf sèsklav la pèt an flèr
 I ri pozé si lo fon ma mèr
 Zordi lo tan bann Zémigré
 Lavyon lanfèr lavyon sorsyé
 Nout rèv i dor kom in marmay
 Roulé trankil sou touf la pay
 Dopli lo tan zesklav maron

Kasèt dann bwa é viv san nom
 Zordi lo tan bann Zekzilé
 Fo viv laba siport la fré
 Ankès kozman roul dann la bou
 Epi maryé èk la mizèr
 Sof mon roulèr
 E fé rézone mon kèr
 E fé lèv mon kolèr »

L'agencement de ce texte, qui énonce les grands thèmes de la rébellion réunionnaise des décennies 1970, (fraude, émigration, déracinement et paupérisation), et fait du maloya le chant porteur de toutes les révoltes, ne résulte pas du hasard. En effet, la résurgence du maloya est indissociable du maniement politique dont il fait l'objet au cours de la décennie 1970, et par lequel il s'intègre au répertoire de mobilisation du PCR, lui-même publicisé par les artistes de sensibilité autonomiste. Ce processus de politisation de la musique est lui-même le produit d'une circulation du sens entre les sphères culturelle, politique et... religieuse. Ce sont particulièrement les interventions des militants du groupe TCR (Témoignage Chrétien de La Réunion), titulaire d'une position unique entre les organisations autonomistes et l'Eglise, qui vont permettre l'accession au sens politique du maloya et d'une série de signifiants liés à la période esclavagiste.

II – Enquête de sens : le groupe Témoignage Chrétien de La Réunion-

Cette médiation s'opère dans un contexte de crise qui frappe tant l'institution ecclésiastique que le jeu politique réunionnais. C'est l'effet combiné des luttes de définition qui traversent l'Eglise et de durcissement des antagonismes politiques qui préside à la naissance d'un groupe d'agents atypique, qui, par leur situation et leurs dispositions, vont procéder à la politisation d'un ensemble de pratiques culturelles issues de l'esclavage, et ce faisant, vont les faire accéder à l'espace public.

1 – Crise religieuse et crise politique

A La Réunion, l'application des directives tirées du Concile Vatican II donne lieu à des séances de réflexion auxquelles participent des prêtres, des religieux, des responsables laïcs ainsi que des animateurs de base des mouvements d'*Action Catholique*. Sessions d'information et de formation, d'approfondissement et de débats, menées à partir des textes conciliaires, mais aussi élargis à des thèmes de société, afin de « mieux enracciner l'expression de [la] foi au cœur de la société réunionnaise »¹⁹. Temps d'ébullition, la période qui suit Vatican II voit s'opposer deux visions du sacerdoce. L'île de la Réunion n'échappe pas à la tornade. Mgr Guibert, évêque de La Réunion en 1965, après avoir été à Dakar l'auxiliaire de Mgr Lefebvre, penche du côté traditionaliste, renforçant ainsi le groupe des religieux « conservateurs » au sein du clergé réunionnais.

¹⁹ R. Payet, *Quel diable de prêtre*, Saint André, Océan éditions, 1996, p. 51

« Les années 1965-1970 virent se durcir les positions et deux camps finirent par s'affronter publiquement l'un autour du Père Luc Défaut, curé de Saint Pierre, rassemblant un certain nombre de prêtres du sud sous la bague doctrine du Père Barré. La théologie de cet ex-professeur de grand séminaire en retraite cherchait des poux dans la tête des pères conciliaires pour trouver parade à la prétendue « dé-spiritualisation » de l'enseignement de l'Eglise amorcée par le Concile, comme si le Pape Jean XXIII avait joué avec le feu au point de ne plus pouvoir le maîtriser. Alors il fallait d'urgence allumer des contre-feux. Et Mgr Guibert, qui avait déniché quelque part en France ce pompier de la théologie, n'avait certainement pas prévu que ce prêtre *fidei donum* (don de foi) était un cadeau empoisonné qui allait se révéler un dangereux pyromane au sein du presbyterium »²⁰.

Face à ce courant conservateur, de jeunes prêtres conciliaires se rassemblent au sein du *Groupe Sacerdotal de Recherche et d'Action* (GSRA) ; ils entendent inscrire l'*aggiornamento* dans la réalité de l'île. Ayant pris acte des conclusions du Concile, ils troquent la soutane contre des tenues de *clergymen*, s'ouvrent aux autres religions de l'île, et cessent de célébrer leurs offices en latin. Une réflexion sur l'Eglise indigène prend naissance dans ce groupe animé par de jeunes prêtres, métropolitains et réunionnais qui s'agrègent à la *Maison des Œuvres*. Le père Payet, responsable et fondateur de l'établissement se montre favorable à leur démarche.

Les tensions entre les deux tendances s'expriment d'abord par les critiques que formulent en public la *Légion de Marie* ou *Saint Vincent de Paul*, mouvements conservateurs ; elles gagnent en intensité lors du boycott de *Croix-Sud*, le journal diocésain dont René Payet est rédacteur en chef depuis 1962. A la fin de la décennie 1960, ces oppositions prennent la forme d'empoignades politiques.

La visite du Père Jean Cardonnel en 1969 avive encore les tensions. C'est le jeune poète Alain Lorraine, alors étudiant en métropole, qui entre le premier en contact avec le dominicain révolutionnaire. Il lui expose la situation politique de l'île en proie à la violence électorale, et lui fait connaître les thèses du PCR. Les deux hommes se quittent en prenant rendez-vous pour l'été 1969²¹.

Le Père Jean Cardonnel arrive le 9 août 1969 à l'île de La Réunion. Un an après « l'affaire Cardonnel » provoquée par son prêche à la Mutualité²² pour un carême révolutionnaire, l'homme est auréolé d'une gloire médiatique qui s'étend, *urbi et orbi*, jusqu'en Outre-mer. Un comité d'accueil se met en place, composé de chrétiens radicaux proches du GSRA et du PCR. Le père Reynolds Michel rassemble autour de lui les lecteurs de *Témoignage Chrétien Hebdo* : George Benne, représentant du groupe *Promotion et participation* ; Georges Gauvin, directeur de la revue *Réalités et perspectives réunionnaise*, qui participe à l'élaboration du programme économique du PCR.

La droite locale est elle aussi mobilisée ; les murs de Saint-Denis se couvrent de graffiti hostiles : « Cardonnel = Mao », « Evangile selon Saint Marx »,

²⁰ R. Payet, *René Payet, prêtre créole de La Réunion*, Paris, Kartala, 1996, p. 52

²¹ J. Cardonnel, *J'ai épousé la parole*, Paris, Gallimard, 1972, p. 235.

²² D. Pelletier, *La crise catholique*, Paris, Payot, 2002, p. 32.

« Chrétiens = Français ». Des articles de presse tentent d’alerter les croyants contre le danger « séparatiste » et les tendances « matérialistes » qu’incarne l’orateur. Malgré les intimidations des hommes de main mobilisés du côté « départementaliste », Jean Cardonnel fait salle comble lors de chacune de ses interventions.

La violente intervention de Jean Cardonnel dans la politique réunionnaise ; le soutien ostensible du PCR ; la visite que le dominicain rend à Paul Vergès ; des membres les plus conservateurs du clergé : tout cela a pour effet d’objectiver les tensions au sein du personnel religieux, encore masquées jusque-là par la retenue cléricale. Le passage du dominicain oblige les protagonistes du champ religieux à prendre parti ; l’Évêque lui-même ne peut que désavouer l’intervention trop violente de la presse départementaliste et des prêtres les plus conservateurs.

La crise ouverte depuis la mise en discussion des conclusions du Concile Vatican II gagne dès lors en intensité ; à fin de médiation, l’Évêque Guibert convoque une assemblée générale du *presbyterium*. Le prélat demande l’assistance d’arbitres extérieurs : il ouvre la porte au développement de l’expertise religieuse en demandant une enquête sur les rapports entre la politique et la religion au père Joseph Folliet, sociologue et ancien directeur de la *Chronique sociale* de Lyon.

La rencontre est programmée les 22 et 23 janvier 1970 à Bois d’Olives, en présence de l’ancien Évêque Mgr Langavant, de Mgr Sartre, évêque jésuite de Madagascar. Le groupe des prêtres les plus conservateurs, issu des paroisses du sud de l’île, rassemble vingt-cinq ecclésiastiques. Ceux-ci produisent un long rapport, véritable réquisitoire contre la *Maison des Œuvres*, les éditoriaux de René Payet dans *Croix Sud*, ainsi que le groupe des lecteurs réunionnais de *Témoignage Chrétien*.

A ce groupe s’oppose une dizaine de prêtres, regroupés au sein du *GSRA*, dont certains sont membres actifs de l’association des *Amis de Témoignage Chrétien*. L’assemblée générale aboutit à la mise en cause nominale d’un certain nombre de prêtres « progressistes ». Le père Reynolds Michel est particulièrement blâmé pour son action au sein du groupe *Témoignage Chrétien*, pour sa lecture politique de l’Évangile. Les pères Woillez et Payet, les aumôniers de l’*Action catholiques*, ainsi que le père Puybaudet, jésuite expulsé de Madagascar pour avoir critiqué le régime de Tsiranana, subissent eux aussi le feu de la critique. C’est le Père Reynolds Michel, stigmatisé comme « étranger » se « servant de son autorité sacerdotale pour semer la révolution »²³, qui subit les attaques les plus dures. Son expulsion le 29 décembre 1970, à laquelle l’Église a donné un accord au moins implicite (« Nous souhaitons qu’il parte »), achève de diviser profondément le clergé réunionnais.

2 – Des chrétiens révolutionnaires à La Réunion : naissance de TCR

Ces événements prennent place dans une conjoncture politique marquée par une focalisation des enjeux sur la question de la fraude électorale, phénomène marquant de la fin des années 1950 et de la décennie 1960.

²³ R. Payet, *René Payet, prêtre créole de la Réunion*, Paris, Karthala, 1996, p. 70.

En 1969, un rassemblement pluraliste décide la création de l'Association pour le Déroulement Normal des Opérations Electorales (ADNOE). Les candidats communistes, socialistes et MRP de Saint-André se déclarent opposés à la fraude électorale. Aux côtés de Paul Vergès, qui, à la suite de son père, a repris les rênes du Parti, on retrouve Eldebert Nativel et Jean Ramassamy les deux candidats de la majorité locale.

La première assemblée générale de l'ADNOE se déroule sous l'égide de prêtres progressistes, le 8 janvier 1970, à la *Maison des Œuvres* de Saint-Denis. Le consensus se forme autour de la question électorale, les journaux locaux sont associés au lancement de l'association. Le clergé local prend lui aussi part au débat C'est dans ce contexte que naîtra, quelques mois plus tard, un groupe de chrétiens, prônant l'éducation populaire en organisant des cours d'instruction civique en direction des Réunionnais les plus pauvres.

Le 9 août 1970 *Les amis de Témoignage Chrétien* et les membres du GSRA se retrouvent dans la cure de Reynolds Michel à Rivière des Galets, où ils conviennent de créer *Témoignage Chrétien de la Réunion*.

« L'évangile a pour nous une portée révolutionnaire : il est la bonne nouvelle de la libération contre l'oppression sous toutes ses formes. [...]

L'Évangile, pour ne pas être un mensonge, exige une insertion effective dans le combat des hommes pour leur libération ; il nous entraîne dans les luttes que nous menons avec le peuple réunionnais pour une société plus juste et plus fraternelle. Notre combat politique, sans se déduire de l'Évangile, en est pour nous une exigence.

De là découle notre double objectif :

- a) Face à une théologie de l'ordre et de l'obéissance, manifester la portée révolutionnaire de l'Évangile, comme exigence de justice et contestation des pouvoirs établis.
- b) Dénoncer toute complicité de l'Église établie et de cet ordre que nous voulons supprimer.

Les chrétiens de TC se veulent de l'Église, car ils pensent qu'elle a un rôle prophétique pour aider l'humanité à se libérer.

Précisons que pour militer dans le groupe TC, il suffit d'en accepter les buts et les méthodes ; il n'est pas nécessaire d'être croyant ou chrétien »²⁴.

Le 15 octobre 1970 paraît le premier numéro de *Témoignage Chrétien de la Réunion*. Sa profession de foi proclame l'identité que ses fondateurs souhaitent donner à leur entreprise :

« Ce journal se veut le porte-parole d'une des tendances chrétiennes qui essaie de donner à l'Église un visage plus conforme à sa mission animée par des chrétiens qui refusent une séparation trop facile du domaine politique et de la foi, qui considèrent l'Évangile comme la bonne nouvelle qui nous libère de l'oppression sous toutes ses formes. Être neutre à ce niveau, c'est être en désaccord avec l'Évangile. [...]

²⁴ Charte du groupe Témoignage Chrétien de La Réunion.

Nous refusons une société fondée sur le profit et pour qui chaque individu est avant tout un consommateur. Nous voulons construire une société où le développement sera planifié. Où la responsabilité ne sera pas l'apanage de quelques-uns mais la marque de la dignité retrouvée pour tous, où le bien de la collectivité passera avant l'intérêt personnel. Ainsi nous lutterons pour briser les chaînes de nature coloniale qui unissent La Réunion à la France. Nous ouvrirons largement nos colonnes à ceux qui refusent toute forme d'autoritarisme, de domination, que ce soit en Amérique Latine, au Moyen Orient ou à Prague.

Sur le plan religieux nous essaierons de contribuer à la transformation de l'Eglise, monarchie trop souvent liée aux classes dirigeantes, pour lui redonner sa vraie mission d'Eglise des pauvres.

Témoignage Chrétien veut être l'organe de tous ceux, chrétiens ou non, qui veulent que quelque chose change dans la société comme dans l'église »²⁵.

TCR entre dans l'arène politique. Les animateurs du groupe dénoncent la corruption, et ouvrent leurs colonnes à Marceau Maillot, président de l'ADNOE. Les sympathies communistes de la rédaction sont aussi largement exposées ; Paul Vergès et les candidats du PCR ont accès aux colonnes du journal. Les premiers numéros sont largement consacrés à « L'affaire Reynolds » : les militants de TCR y dénoncent l'attitude de la hiérarchie catholique et de la préfecture. Cette cause est, par ailleurs, construite, grâce aux réseaux des catholiques révolutionnaires, l'édition de mars 1971 publiera les réactions du père Cardonnel et de ses amis de *Frères du monde*.

Mis en relation avec les réseaux du Père Cardonnel, les jeunes prêtres du GSRA, puis de TCR, rencontrent l'analyse développée dans la mouvance chrétienne-révolutionnaire, et s'orientent vers le développement d'une théologie locale. Reynolds Michel s'impose comme le théoricien du groupe : il publie, depuis les différentes cures d'exil qu'il occupe entre 1970 et 1981, deux brochures sur le thème de la Foi et de l'engagement marxiste²⁶. En 1975, il fait paraître *Comprendre le marxisme* aux éditions du *Mouvement Militant Mauricien*. L'ouvrage reçoit la caution de Jean Guichard, auteur d'*Eglise, luttes de classes et stratégies politiques* avec qui il s'est mis en relation lors de son exil dans la capitale des Gaules, où il a été accueilli par Mgr Ancel, le président de la commission épiscopale du monde ouvrier. Le second ouvrage est quant à lui préfacé par un collaborateur régulier de *Témoignage Chrétien* et de *La Croix*, Philippe Warnier, secrétaire général de *La vie nouvelle*, mouvement de d'action culturelle et de formation permanente regroupant des catholiques de gauche²⁷. Occupant, dans la division du travail du groupe, simultanément la place du banni et celle de l'intellectuel, Reynolds Michel élabore à distance une théorie de l'engagement marxiste et chrétien, fortement marquée par l'influence althusserienne, qui est agrégée au registre de justification du militantisme de TCR.

« Notre choix socialiste est fondé sur une analyse scientifique de la réalité, vérifiée dans l'expérience vécue des luttes des travailleurs et non sur l'écriture

²⁵ *Témoignage Chrétien de la Réunion*, n° 1, 15 octobre 1970 « Editorial : pourquoi ce journal ? ».

²⁶ R. Michel, *Comprendre le marxisme*, Maurice, MMMSP, 1975 et *Marxisme et foi chrétienne*, Maurice, Mouvement Chrétiens pour le socialisme, 1977.

²⁷ J. Lestavel, *La vie nouvelle : histoire d'un mouvement inclassable*, Paris, Le Cerf, 1994.

sainte. Avec eux, nous disons que la politique à sa rationalité propre et ne peut-être abordée que par des instruments d'analyses profanes et scientifiques. De plus, la prétention à vouloir, au nom du « primat du spirituel », déduire de l'Écriture un comportement politique, nous paraît illusoire. La lecture de l'Écriture n'est jamais neutre : elle est toujours dépendante de la position de la classe du lecteur. [...] Ce que nous affirmons, c'est la cohérence de notre option socialiste fondée essentiellement sur une analyse de la réalité avec l'inspiration profonde de l'Écriture, c'est la convergence entre l'engagement révolutionnaire et la foi chrétienne »²⁸.

Reynolds Michel est de plus à l'origine de la diffusion, dans les rangs de TCR, d'une théorie selon laquelle « le caractère révolutionnaire de la foi chrétienne doit être décelé dans les religions populaires » de l'île de La Réunion. C'est en fonction de ces prescriptions que les membres de TCR vont rechercher, aux marges du sacré et du politique, les signes annonciateurs d'une contre-société.

3 – Entre expertise religieuse et engagement politique : la recherche d'une contre-société

La pratique de l'enquête et la revendication d'expertise qu'elle légitime vont permettre aux militants de TCR d'élaborer et de faire entendre, tant par les instances dirigeantes du PCR, que dans l'Église, le double projet d'une théologie anti-colonialiste et d'un christianisme réunionnais de type nouveau, étroitement lié au militantisme communiste. Le corpus idéologique du groupe se compose, au cours des années 1974 et 1975, au-travers d'une longue et minutieuse exploration des pratiques de dévotion des Réunionnais, où les militants recherchent les principes d'une identité religieuse et politique commune.

Ces recherches font, en 1975, l'objet d'une certaine reconnaissance de la part des autorités ecclésiastiques, lorsque le vicaire capitulaire Urbain Quatrefages, remplaçant « intérimaire » de l'Évêque démissionnaire Guibert, lance une enquête diocésaine de grande échelle. Cette opération est accueillie avec empressement par le rédacteur en chef de TCR Alain Lorraine, qui y voit la concrétisation d'une exigence portée par le groupe depuis son apparition. La décision du père Quatrefages, qui exprime le vœu d'associer TCR à l'enquête, apparaît comme une tentative de sortie de crise dans une conjoncture où les conflits deviennent de plus en plus visibles au sein de l'Église réunionnaise²⁹.

Les travaux du groupe intègrent comme postulat l'existence d'un « christianisme populaire » et d'un « communisme populaire » ; les recherches menées avant le déclenchement de l'enquête diocésaine portent sur les formes d'expression des cultes « populaires », liés au catholicisme, au culte des ancêtres ou à l'hindouisme.

C'est particulièrement le *maloya* qui focalise l'intérêt des enquêteurs, et devient vite l'axe fondamental de la tentative d'une théologie réunionnaise. L'étude de l'entreprise de politisation du *maloya* permet de saisir au mieux le

²⁸ Reynolds Michel, *Marxisme et foi chrétienne*, Maurice, Mouvement Chrétiens pour le socialisme, 1977, p. 23.

²⁹ Cf. Claude Prudhomme, « Le catholicisme réunionnais au risque de la départementalisation », in Eddy Maestri, dir. *La Réunion, département*, Paris, L'Harmattan, p. 193-195.

fonctionnement et la portée du travail politique des militants de TCR. Elle fait apparaître en effet la manière dont les membres du groupe, à la recherche d'un trait d'union entre passé esclavagiste, « christianisme prolétaire », « religions populaires » et « communisme populaire », procèdent en réalité à la circulation d'une pratique artistique, œuvrant ainsi à en transformer en profondeur la signification et les usages, processus de re-création interculturel dont la forme du *maloya* demeure marquée.

Au cours de leurs investigations, les membres du groupe TCR vont forger un ensemble théorique cohérent dans lequel le *maloya* apparaît un point de ralliement potentiel des pratiques culturelles et des croyances religieuses des populations pauvres au militantisme communiste.

Les trois extraits partiellement reproduits ci-dessous, parus à la suite en 1974, au cours de la période d'enquêtes religieuses menées par le groupe, font apparaître le caractère fondamental du *maloya* et la nature syncrétique de l'engagement communiste et des dévotions « marginales ».

Extrait n° 1 : « Fête-bœuf : les esprits aussi sont à gauche »

« Le 21 et le 22 décembre s'est déroulée à Saint-Paul la fête-bœuf. La cérémonie eut lieu dans un des quartiers de la commune, au quartier dit du Bouillon. La fête-bœuf a pour objet de réunir la communauté malgache et d'invoquer les ancêtres esclaves. En fait, sa fonction apparaît tout autre : il s'agit d'une véritable lutte pour la reconquête d'une identité réunionnaise.

Elle s'est déroulée en quatre temps :

Samedi après-midi, prières et cultes.

Samedi soir : manger légumes et répétition *maloya*.

Dimanche matin : sacrifice du bœuf et préparation des repas.

Dimanche après-midi : repas.

Dimanche soir jusqu'au petit matin : *maloya*.

[...] On est frappé par la convergence de faits religieux et folkloriques, ethniques. Ce qui est important à souligner c'est que la majorité des animateurs de la fête-bœuf sont des militants communistes. On remarque aussi une totale coexistence entre divers cultes, diverses ethnies. Une telle manifestation peut faire réfléchir, en plusieurs directions :

- 1) Dans le folklore réunionnais, quelle est la part de l'imaginaire religieux ?
- 2) Quel est le rapport entre le folklore et la prise de conscience nationale ?
- 3) Quel est le rapport entre le folklore et la lutte politique ?

Au vu de certaines manifestations, il nous semble que :

- 1) Le folklore est la pièce maîtresse de la culture réunionnaise
- 2) Les faits religieux, non les religions, et le *maloya* sont les composantes essentielles de ce folklore

3) Que la culture réunionnaise fait partie de cette « culture qui vient », parce qu'elle est mariée au projet révolutionnaire, seule la politique pouvant réaliser l'acte culturel décisif : l'unité du peuple »³⁰.

Le second extrait commence par reproduire une adresse prononcée par Daniel Thévanin-Singaïni, meneur de l'occupation de la Chapelle-La-Misère en 1968, sur les terres de Villeneuve.

Extrait n° 2 : « Des Tamouls qui n'ont pas perdu la foi, ou la seconde mort de Madame Desbassayns »

« 'Kamarad, zot i rappel avril 1968, ce zour la nou la ozé désobéy aux De Villèle, nou la fé nout premièr sérémoni dann la Chapelle La misère. Les De Villèle la toujours mépriz anou. Pou zot, nou lété une band' de kaf é de Malbars, touzis bon po travay. [...] Navé pwin ke lespri de Villèle ke lété kont nou [...] Navé osi sèt ékip de prêt' malbar ke lé racis, ki méprizé amwin paske mwin lé in batar kaf [...] Zot i ramp devan le mounn lé ris. Anou nou vé in rélizyon vréman pir, ou na pu racism' ou lé vréman démokratik'. Daniel Thévanin-Singaïni, Président de la société des jeunes Tamouls de Villèle, parle. Cet homme à la belle tête d'inspiré, synthétise bien les demandes contradictoires du colonisé de La Réunion. A la fois *dévinèr*, guérisseur, exorciste, prêtre indien, militant communiste, chanteur de *maloya*, il est bien ce personnage d'une « culture qui vient ». Nous sommes à Villèle, dans les hauts de Saint-Paul, dans un camp d'engagés indiens et esclaves africains, sur le territoire économique et historique de la légendaire Madame Desbassayns, esclavagiste de choc et leader économique exceptionnel [...]

Daniel politise vraiment le culte : 'Le PCR et le FJAR, sé lé deu sèl zorganizasyon ke la konsidèr anou antan ke prêt tamoul, ke la invit' anou a zot kongré... Dici lotonomi i ariv', not sapel i dwa èt ankor pi forte, pou èt fidèl avek nout zansèt venu de linn, po ke la rélizyon i èd anou, i donna nou la gras dan nout lit'.

Analyse :

- 1) Le colonisé de La Réunion a été obligé de procéder par réponse, recreation, réinterprétation. Ce n'est pas un héritier. C'est un homme condamné à la créativité permanente.
- 2) Dans ce processus de créativité, l'imaginaire religieux est un vecteur précieux. Il permet la cohérence des valeurs de base de la communauté ethnique et les structures de comportement social du prolétariat. Le culte tamoul offrant l'espace sociologique et mythologique le plus ample, donc le plus opérationnel.
- 3) Cet imaginaire est directement conditionné par la réalité politique. C'est là le résultat du colonialisme français qui, allant jusqu'au bout de sa logique de déculturation, a obligé le colonisé à faire son unité et identité à l'intérieur de la lutte des classes. C'est l'immense chance de la culture réunionnaise future. La

³⁰ *Témoignage Chrétien de La Réunion* n° 93, 15-30 octobre 1974 *Fête-bœuf à Saint-Paul : les esprits aussi sont à gauche.*

conscience nationale sera avant tout une conscience politique : folklore et religion ont aussi un caractère de classe dans la culture réunionnaise : étrange revanche du bâtard, du captif, de l'engagé, du petit-blanc ».

Les deux extraits qui suivent renseignent sur les modes d'intervention des militants de TCR, en situation d'« enquête », et d'activités plus proprement « militantes ».

À la Ligne Paradis, deux militants, Alain lorrain et le prêtre Christian Fontaine, curé de Saint-pierre, mêlent observation et intervention politique directe. L'extrait permet de percevoir les effets qu'exercent les « enquêteurs » sur le milieu observé, qui leur apparaissent sous l'aspect de la « spontanéité », ou de la « sociologie immédiate » des observés. Enfin, ce compte-rendu s'achève par une légitimation du rôle du prêtre engagé, « médiateur » d'une sacralité populaire qui peut être étrangère à la configuration mentale du militant « de base ».

Extraits n° 3 et n° 4 : « Pour la nuit du 20 décembre : la Ligne Paradis, une capitale de la culture populaire »

« 20 décembre : le 14 juillet réunionnais. Folklore, *Maloya*, *Kabaré*, lutte politique. Il y avait de la Révélation dans l'air. [...] Mardi. Saison des pluies, sur la Ligne Paradis. Cela fait un sacré charivari. Nous sommes trois. Un prêtre catholique, un militant communiste, un journaliste progressiste. C'est sociologiquement très payant. [...] Le militant et le prêtre font une tournée de travail. Ils vont faire le *forcing* pour réaliser les tâches qui pressent. D'une boutique à une case, d'un contrat à une information, le tracé politique de la Ligne-paradis se dessine avec force : c'est du rouge, du rouge encaustique. » [...]

« Rencontre avec Oscar [...] petit colon, militant de base, il donne une véritable explication sociologique du *Maloya* : 'Sé dabor pou respek' lé zansèt. E pi, le mwa désanm li lé tré bon pou sa. Sé le sézon dé fèt. Solman, le Maloya li, lé pa rézervé o mwa désanm. Lé boug' dé ke zot lavé fini ek lé soussi, kan la koup lété fini, kan le travay lété bon, kan it é ariv' inn bob nafèr dan la famiy, sot té i prézant' zot tambou é zot i fézé roulé' ».

D'une façon spontanée, interne, Oscar fait immédiatement le lien avec la situation politique : 'Firmin, li mèm ou son paran, lu la komans devenir sélèb' lorsk li la gainy in pri maloya pou sélébré lo mèr Piot lontan. Zordi la politik lé byin repri par nou. Dépuì le kamarad Paul la sort' la klandestinité é ke la u lé lézislativ et le baizman sam' Débré, su la plass Sinlwi. Lo mouvman politik lébon pou nou. Bokou do mounn i ékout anou'. [...]

Rencontre avec Firmin Viry. Signes particuliers : malbar-cafre. Travail : la terre, petit colonage. Quatre enfants. L'observant discrètement dans ce crépuscule pluvieux et « paradisiaque », on songe à ces références d'Oscar : Sang, Ancêtres, Fête, Lutte.

Une cabane. De la pluie. Une cinquantaine de personnes. Enormément de jeunes. Un tambour, un *caïambe*. Et le chant du maloya s'élève dans la nuit. C'est beau.

22h30. C'est fini. Le militant communiste est aussi un « petit blanc » de Saint-Joseph. Pendant toute la soirée, il a été drôle. Il remercie Firmin Viry avec une drôle de phrase « Nou lété dedan san èt an'dan ».

Politiquement solidaire, il y a quelque chose qui ne « passe » pas au niveau émotionnel, psychique. Le prêtre catholique, qui lui aussi n'est pas un Cafre (sic) et est originaire de Saint-Joseph est en « état de grâce ».

Jeudi 21 décembre [...] La Ligne-paradis. Il y a foule dans cette petite case. Le folklore réunionnais révèle son intensité et sa vérité. Ce soir, nous sommes véritablement dans la capitale de la contre-culture. Les Cafres ne sont plus les hommes invisibles de notre histoire. Ils parlent. Ils parlent. Et ce faisant, ils deviennent réunionnais dans l'exacte mesure ou nous devenons « cafres communistes » [...] Il est biblique, ce chanteur. Il est dans l'exode. Et cela fait mal. Nous sommes dans un service religieux réservé aux ancêtres ».

Extrait n° 4 : La politique dans nout pays : un mariage d'amour entre *Maloya*, témoignage tamoul, christianisme populaire, Parti communiste

« Au Chemin-Barrière s'est déroulé quelque chose de simple et de significatif : la convergence du folklore (*maloya*), de l'hindouisme démocratique (société des jeunes tamouls), du christianisme populaire (TCR), de la lutte politique (PCR). Deux mondes se chevauchent ici, dans les hauts de Saint-Paul. Une petite paysannerie pauvre survit au milieu des champs de géraniums. Un peuple d'ouvriers agricoles et de petits colons s'enfonce dans ces plantations de cannes, soumis au défi arrogant et contraignant de grands propriétaires fonciers et d'usiniens. Pourtant, la crise et la vérité sociale d'une époque terrible effacent les frontières traditionnelles, obligent les uns et les autres, producteurs et prolétaires, à découvrir une communauté de lutte, et d'esprit. Daniel Thévanin-Singaïni déclare : 'Lé kamarad de TC i lutt' kont les zinzistis dans legliz katolik. Nou, ni lutt' kont lé zinsistis dan la relizyon tamoul. Dizon ke nou lé Témwaniaz tamoul'. La leçon naît des conditions ordinaires de ce conseil populaire. La convergence, avec le travail politique des masses, du PCR, du folklore-maloya, des manifestations de la conscience qui peuvent se transformer en conscience de classe, dévoilait que ce qui était possible au petit Chemin-Barrière, devait l'être tout autant sur des routes plus larges... ».

La conclusion de la série d'enquêtes comparatives prend acte de la position centrale du *maloya*, et de son potentiel dans la lutte pour l'émancipation.

Extrait n° 5 : Le maloya : cafritude et autonomie politique

«Le *maloya* ne doit pas être considéré comme une musique engagée, mais c'est une musique qui peut jouer un rôle subversif pour trois raisons.

- 1) Elle crée une contre-culture autonomiste qui dément radicalement le système officiel et ses non-valeurs.
- 2) Elle permet au travailleur, au colonisé, d'extérioriser ses sentiments, son âme, sa vie. Elle surmonte ainsi le dédoublement « peau noire, masque blanc » épuisant pour le colonisé. C'est une thérapeutique irremplaçable.

3) Elle a une fonction idéologique active. Pour les jeunes, elle représente un rôle de rassemblement et de découverte qui facilite la prise de conscience politique et l'organisation.

Cette fonction et ce processus sont comparables pour les participants de la fête-bœuf, les adeptes de la Chapelle-La-Misère, le maloya de la Ligne-paradis. On constate des variables ethniques, des manifestations différentes, mais on vérifie un triple trait commun :

- Une interprétation constante entre la donnée ethnique, l'engagement politique, le folklore, l'imaginaire religieux et les religions de la misère (hindouisme populaire, culte des ancêtres, etc.). Il est possible d'estimer cela comme les actes d'une contre-culture contestataire et populaire.
- La tentative permanente, et pathétique parfois, pour passer de la communauté partielle (ethnie) à la communauté globale, totalisante, historique, réunionnaise.
- La contribution fondamentale à la médiation politique pour réussir ce passage ».

La démission de l'évêque Guibert, que les membres de TCR perçoivent comme le complice de l'expulsion du prêtre Reynolds Michel, intervient le 20 février 1975. Les stratégies que déploie le groupe en direction de son remplaçant intérimaire Urbain Quatrefages s'appuient sur le travail d'enquête qui vient d'être achevé :

« En Eglise, en communion avec le père Quatrefages, avec le clergé, avec les fidèles, nous ne pouvons que participer à toutes ces interrogations : que faire pour que les paroisses ne soient plus ce cadre anonyme où régulièrement se répètent les scandales de la pseudo-communion eucharistique entre riches et pauvres, exploités et exploités ? Les cultes populaires « non chrétiens » ont été rejetés par l'Eglise dans les ténèbres extérieures de la superstition et de la sauvagerie. Au contraire, pour une multitude de Réunionnais transplantés des Indes, de l'Afrique ou de Madagascar, l'hindouisme populaire, le culte des ancêtres, le *kabaré*, ont été des foyers et des creusets où s'est forgée l'âme d'un peuple privé de patrie morale par l'enfer de l'esclavage et d'un colonialisme totalitaire ».

« Que faire pour que la liturgie de la parole devienne le chant général des exploités, la vérité des colonisés ? Une liturgie populaire rythmée au tam-tam du maloya ne peut que célébrer la grève juste des travailleurs, la lutte pour la survie, la solidarité des camarades, la résistance aux pouvoirs illégitimes, les combats pour la liberté »³¹.

La démission de Mgr Guibert révèle l'ampleur des tensions atteintes au sein du clergé réunionnais, plus particulièrement dans sa composante créole³². Artisan d'une prise de distance relative de l'Eglise réunionnaise envers la droite « nationale », promoteur de la « modernisation » de l'Eglise, l'évêque dispose d'une marge de manœuvre qui va s'amointrissant au fur et à mesure que les membres du clergé tendent à se déterminer en fonction de facteurs politiques. Suspect de libéralisme auprès des « silencieux », groupe de traditionalistes dont les

³¹ *Témoignage Chrétien de La Réunion*, n° 104, 15-30 avril 1975, « Diocèse : les laïcs veulent aider le père Quatrefages ».

³² Cf. C. Prudhomme, art. cit., p. 197.

membres s'affichent volontiers avec les partisans de Michel Debré, Mgr Guibert est attaqué à sa gauche par les militants de TCR, dont il a dénoncé le « sale travail », et qui pour leur part ne lui pardonnent pas d'avoir « couvert » l'expulsion du prêtre Reynolds Michel. Comme l'a noté Claude Prudhomme, « alors que la situation paraissait bloquée, et le fossé entre les deux camps se creuser définitivement, la démission de Mgr Guibert ouvre une marge de manœuvre et apaise provisoirement les tensions dans l'attente d'un successeur »³³.

La décision d'ouverture d'une enquête diocésaine, à laquelle sont conviées l'ensemble des « tendances » du clergé local, permet au remplaçant temporaire de Mgr Guibert de recréer un « jeu collectif » du personnel ecclésiastique, tout en reconnaissant l'existence de TCR en tant qu'acteur de la vie religieuse ; le terrain d'enquête, confié au groupe par le P. Quatrefages, est d'ailleurs celui du « christianisme populaire ».

L'enquête menée dans ce cadre par les adhérents du groupe se distingue des précédentes, en ce qu'elles sont codifiées : les enquêteurs sont ainsi munis de questionnaires³⁴ identiques au cours de leurs entretiens. L'analyse des résultats de la trentaine de réunions d'entretien menée par le groupe conclut à un retournement du stigmatisme traditionnel imposé aux communistes par l'Eglise « départementaliste » :

Le Parti Bondié est le PCR.

« L'enquête que nous achevons est révélatrice. Oui, notre peuple, dans son âme, demeure catholique. Oui, ce catholicisme a été dangereusement compromis par trois ans d'exploitation religieuse. Oui, ce christianisme garde assez de ressources pour participer à la fois à l'inspiration évangélique et à la mobilisation communiste [...]. Le christianisme d'ici appartient au peuple. Et ce dernier, un jour ou l'autre, accomplira une Eglise-communauté à l'image de sa condition, de ses luttes »³⁵.

Pour les membres de TCR, l'élaboration et la mise en pratique de techniques d'enquête et d'intervention « de terrain » fondent la revendication d'une position d'expert, tant dans l'espace religieux que dans le champ politique. Au centre de leur investissement symbolique, le maloya, l'histoire de l'esclavage, et de l'engagement où les membres du groupe recherchent l'aliénation, mais aussi la possibilité de la libération sont ramenées à la lumière.

C'est ainsi un faisceau de flux interculturels qui, de la culture à la religion, du religieux au politique, de l'expertise au militantisme de terrain, met en rapport les pratiques cloisonnées du culte des ancêtres, de l'hindouisme populaire, des pratiques populaires du christianisme. Inattendue dans une société alors encore marquée par les hiérarchies symboliques du colonialisme, une telle circulation du

³³ *Ibid.*

³⁴ Les questions sont les suivantes :

- Quels sont vos soucis ?
- Quelles sont les préoccupations des gens autour de vous ?
- Quelles organisations ou personnes répondent le plus à ces préoccupations ?
- Que doivent faire chrétiens et prêtres, pour répondre à cette situation ?

Les praticiens de l'enquête déclarent interviewer des « chrétiens des milieux populaires », « issus de couches assez politisées », *Témoignage Chrétien de La Réunion*, n° 109, 1-15 Juillet 1975.

³⁵ *Témoignage Chrétien de La Réunion* n° 111, 1-15 Août 1975, « Le Parti Bondié ».

sens ne fut possible que par une subversion des hiérarchies : à l'encontre du rôle de gardien de l'ordre établi qui leur était assigné, des prêtres ont fait sourdre une culture dominée et reléguée à la nuit.

De même, la condition de ces migrants que le fonctionnement disciplinaire du BUMIDOM, la pauvreté et l'intégration au sein de la classe ouvrière française, semblaient vouer au silence, put-elle prendre la forme de récit, grâce à des usages hétérodoxes de pratiques artistiques, littéraires, ou à des mobilisations improbables.

L'exemple de la production par les luttes de plusieurs éléments de l'interculturalité réunionnaise nous rappelle à la nature conflictuelle des transferts de sens. Il fait encore apparaître la nécessité de prendre en compte la spécificité des conjonctures dans lesquelles se font les hybridations culturelles, ainsi que la marque indélébile que celles-ci leur imprime.

*Séverine Géraud-Lacalmontie est ATER en Science politique
sevlacalmontie@gmail.com
Geoffroy Géraud-Lacalmontie est doctorant en Science politique
geoffroy.pascal.geraud@gmail.com*