



HAL
open science

Le substrat malgache de la culture réunionnaise

Stéphane Nicaise

► **To cite this version:**

Stéphane Nicaise. Le substrat malgache de la culture réunionnaise. *Revue historique de l'océan Indien*, 2009, Dialogue des cultures dans l'océan Indien occidental (XVIIe-XXe siècle), 05, pp.199-216. hal-03426355

HAL Id: hal-03426355

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-03426355v1>

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 substrat malgache de la culture réunionnaise

Stéphane Nicaise
Université de La Réunion

Introduction

L'actualité du phénomène religieux à La Réunion fait une part plus grande aux pratiques attribuées aux Malgaches venus participer au peuplement de l'île. Jusqu'aux années 1980, en effet, les cultes dédiés aux défunts d'origine malgache ne faisaient pas l'objet de publicité. Sans que leur existence soit ignorée, elle témoignait surtout de la résistance culturelle d'une partie de la population réunionnaise pour préserver son identité contre la pression assimilationniste du pouvoir colonial. « Service malgache », ou *servis z'ancêtres* résonnés avec « monde caché » et *fénoircité*. Depuis quelques années, les cérémonies organisées au domicile de particuliers font au contraire l'objet non seulement d'invitations écrites, remises de la main à la main, mais également, dans certains cas, de publication par voie de presse. Tout un chacun est donc convié à s'y rendre s'il le désire.

En 2005, j'ai contribué aux *Mélanges offerts à Hubert Gerbeau*¹ par un article destiné à faire un premier état de nos connaissances sur l'inscription de l'apport malgache au monde créole réunionnais. Sujet difficile car, « de toutes les composantes de la population réunionnaise, le Malgache semble n'avoir laissé pour toutes traces que les visages évocateurs d'un grand nombre de Réunionnais »². J'abordais ainsi le sujet pour l'inscrire dans l'ensemble de la société réunionnaise et de ses diverses manifestations culturelles et cultuelles. Autant les caractères hindou, chinois, musulman et chrétien sont présents dans l'espace public, autant le caractère malgache, et ajoutons africain, a paru confiné à l'espace domestique, caché aux regards de tous.

Des différents apports de populations, depuis le peuplement définitif de l'île, les parts malgache et africaine semblent donc avoir fait l'objet d'un traitement particulier. Leur identification pose déjà problème. Les distinguer est aléatoire, voire impossible. Preuve en est l'usage généralisé du terme *Cafre* qui assimile les apports malgaches et africains dans une même composante de la population réunionnaise. Pour expliquer cet état de fait, l'histoire a fourni pour catégorie principale celle de l'esclavage. Toute une littérature s'est répandue sur ce thème, n'hésitant pas, parfois, à recourir au concept mal défini de « déculturation ».

Or, l'observation attentive des *servis z'ancêtres* conduit à une plus grande prudence. Tout simplement parce qu'il nous est pratiquement impossible de les faire remonter à l'époque de l'esclavage. Les matériaux font défaut, et « le silence

¹ Jacques, Weber (sous la direction de), *Le monde créole, Peuplement, sociétés et condition humaine XVII^e – XX^e siècles*, Paris, Les Indes savantes, 2005, 528 p.

² *Idem*, « L'irruption des aïeux malgaches à La Réunion », p. 139.

de l'esclave » ne facilite pas la recherche. Gerbeau a proposé des pistes, en particulier dans le domaine de l'archéologie, peu exploitées jusqu'à présent. Il nous faut donc nous en tenir aux éléments disponibles et avérés. Parmi eux, les données démographiques sont d'importance. Les estimations produites par des historiens éclairent la composition de la population réunionnaise au XIX^e siècle. En 1808, sur près de 54 000 esclaves, 23 013 sont Créoles³, soit presque 43 %. Viennent dans l'ordre les « Mozambiques », 32, 52%, les Malgaches, 21,49 %, et les Indiens, 3,14 %. Qu'en est-il quarante ans plus tard au moment de l'abolition de l'esclavage ? L'exploitation des archives notariales permet d'établir l'estimation⁴ suivante : « Encore que l'on ne puisse induire la date d'arrivée à Bourbon des groupes serviles d'après la seule mention de ces groupes dans les minutes notariales, il est troublant de constater que les esclaves créoles, c'est-à-dire nés dans l'île, comptent pour environ 55 % dans les actes de la période 1815-1820 comme dans ceux de la période 1840-1848, alors qu'en 1828-1830 ils sont 39,13 % et 32,35 % en 1832-1838. Leur fléchissement au cours de ces deux périodes est provoqué par la présence notable d'esclaves nés à l'extérieur »⁵. Ces forts pourcentages invitent à considérer, dès cette époque, l'importance des processus de créolisation dans la réélaboration permanente des rites et croyances de la population réunionnaise.

Cette remarque nous conduit également à privilégier une approche plus globale du phénomène culturel à La Réunion en le resituant dans l'ensemble des échanges entre les territoires de l'océan Indien. Car les processus qui ont alors cours à Bourbon sont à mesurer à l'échelle des courants qui traversent l'indianocéanie et alimentent chacune des sociétés qui bordent ce vaste espace maritime, que des auteurs comparent à une *Méditerranée*. J'emprunte à Gerbeau cette perspective de mise en regard de la traite et de « l'unité indianocéanique », à travers laquelle il relève que, « le plus souvent, l'esclave entraîné au cœur de l'Inde ou des pays arabes, ou, à plus forte raison, employé dans les zones côtières et les îles, reste partie intégrante d'un ensemble océanique... »⁶. Gerbeau veut ainsi privilégier une étude de la traite qui soit « conçue comme une histoire des civilisations ». Valider cette démarche, c'est s'interroger sur la traite comme « facteur de destruction ou de reconstruction ». Et Gerbeau ajoute : « ...les éléments qui, à l'origine, ne figurent pas dans le creuset vont-ils s'y fondre en

³ Hubert, Gerbeau, « La traite esclavagiste dans l'océan Indien : problèmes posés à l'historien, recherches à entreprendre », in *La traite négrière du XV^e au XIX^e siècle, Histoire générale de l'Afrique*, Paris, Etudes et documents 2, UNESCO, 1979, p. 204. Gerbeau reprend ces estimations dans sa thèse et les confronte aux travaux de Wanquet sur les recensements d'esclaves. En note (p. 669, n° 1904), il précise : « En totalisant les esclaves recensés dans les diverses communes au cours des années 1805-1808, tels qu'ils sont relevés par C. Wanquet, on dénombre 23 013 Créoles, 17 476 « Mozambiques » et 11 547 Malgaches. Le groupe des Créoles l'emporte donc nettement sur celui des « Mozambiques », contrairement aux indications données par J. Barassin. Si l'on essayait de répartir arbitrairement les quelque 3 800 esclaves, dont C. Wanquet suppose qu'ils peuvent se trouver à Saint-André, on ajouterait, par exemple, 1 650 individus aux 23 013 Créoles, 1 220 aux 17 476 Mozambiques, 830 aux 11 547 Malgaches et 100 aux 1 690 Indiens et Malais, ce qui nous donnerait, dans l'ordre, 24 663, 18 696, 12 377 et 1 790 esclaves de ces diverses ethnies, soit un total de 57 526 individus pour la période 1805-1808 ».

⁴ La difficulté d'établir des pourcentages précis tient au fait de la traite illégale, poursuivie au moins jusqu'aux années 1830, sinon jusqu'au début des années 1840. Comme Gerbeau le précise, il ne s'agit ici que de sondages dans les archives notariales : la liste des principaux actes notariés exploités est donnée en annexe de la thèse, citée dans la note suivante, pages 1327-1328.

⁵ Hubert, Gerbeau, *L'esclavage et son ombre, L'île Bourbon aux XIX^e et XX^e siècles*, Thèse pour le doctorat d'Etat, soutenue à l'Université de Provence, Aix-Marseille I, Aix-en-Provence, 2005, p. 674. (Thèse en préparation de publication aux Editions Les Indes Savantes)

⁶ Gerbeau, op. cit., p. 196.

enrichissant l'alliage ou en y introduisant la paille des futures ruptures ? Ces éléments sont aussi bien les esclaves transportés du centre de l'Afrique que les Européens, tard venus dans l'océan Indien, et enracinés dans d'autres terroirs »⁷.

Par ces « questions annexes », Gerbeau restitue l'ensemble des données à prendre en compte. Le rappel de l'arrivée des Européens, dans un « foyer de civilisation » déjà constitué, les intègre dans des processus d'acculturation en cours, et sans cesse alimentés par le jeu des dominations et des alliances au sein de l'Indianocéanie qui en retire son unité.

Madagascar – Réunion dans un continuum indianocéanien

Le lien entre les rives de l'océan Indien est vivant : c'est l'homme. J'emprunte encore l'expression à Gerbeau, qui prolonge ainsi sa réflexion : « Par-delà la rupture, la violence, le sang, les larmes, il y a eu l'acculturation »⁸. Entre nos îles, et en particulier entre Madagascar et La Réunion, l'histoire du peuplement impose une chronologie. Habitée bien des siècles avant Bourbon, la Grande Île lui fournit la majorité de son peuplement, au moins jusqu'au milieu du XVIII^e siècle. Ce dépôt ancien justifierait à lui seul la qualification de substrat à l'incidence de la forte présence de Malgaches dans la période initiale de constitution du système culturel réunionnais. Cependant, les faits culturels ont des lois propres. Ils ne répondent pas aux logiques mathématiques. Là où une vue trop immédiate ne repère que des continuités, l'étude approfondie des processus d'acculturation dévoile des ruptures.

Mais avant toute application méthodologique dans le champ des processus d'acculturation, il convient d'établir avec précision les données historiques. Trop souvent encore, leur restitution est partielle, et parfois caricaturale. A moins que, parmi la population, elle fasse l'objet d'une ethnohistoire. Les *servis z'ancêtres* s'y prêtent d'autant plus que leur célébration tourne leurs fidèles principalement vers deux origines du peuplement de l'île, malgache et africaine, auxquelles se mêle aussi l'apport moins nombreux d'originaires de l'archipel des Comores. Pour honorer ces différenciations internes aux *servis z'ancêtres*, deux désignations sont spécialement en usage : *servis kaf* et *servis malgash*. Dans la pratique, la difficulté est de véritablement les distinguer. Les discours se doivent alors d'être persuasifs. Ainsi, récemment, une femme reconnue spécialiste des *servis kaf*, mais officiant également pour les *servis malgash*, justifiait que, dans une même célébration, le *servis kaf* est d'abord rendu car les Africains ont été les premiers sur l'île. Le savoir universitaire n'a évidemment pas sa place dans les situations d'interactions où ces propos sont échangés. Leur finalité, en effet, n'est pas informative, mais performative. Il s'agit de renforcer entre les personnes présentes l'appartenance à un monde commun. Est vrai ce qui unit dans une vision de la société qui ne se perçoit pas en dépendance d'un savoir académique, mais en fidélité à une transmission opérée par oralité et ritualité. Cette vision se heurte au discours savant qui introduit de la discontinuité dans une approche historique simplement linéaire.

⁷ *Idem*, p. 196.

⁸ *Idem*, p. 213.

La remarque précédente concerne au premier chef les *servis z'ancêtres*. Sujets récents d'une revalorisation sociale, ils servent aussi d'étendards à la réhabilitation du Noir dans la société réunionnaise. La préparation du 150^e anniversaire de l'abolition de l'esclavage, en 1998, a fait émerger cette revendication. Il devient alors d'autant plus difficile de faire entendre les données de l'histoire, tel que l'état de la recherche historique les valide. L'impossibilité, pour l'historien, de remonter à la période de l'esclavage pour situer le point de départ des cérémonies actuelles, n'est qu'en partie dépassée pour la période suivante de l'engagisme. L'accord le moins contestable, rappelé dans l'ouvrage récent de Françoise Dumas-Champion, est de prendre pour référence les années 1920 : « Mais des engagés sont arrivés à la Réunion jusqu'au début du XX^e siècle, provenant à la fois du Mozambique (des ports de Inhambane et Quelimane), de Zanzibar, de Grande Comore et de Madagascar, permettant un renouveau culturel dans des conditions plus favorables que celles de l'esclavage. C'est d'ailleurs ce savoir qui a été transmis et qui perdure aujourd'hui encore, bien qu'il se soit appauvri sans l'apport de nouveaux arrivants du Mozambique, alors que dans le même temps les échanges avec Madagascar ont permis de revitaliser la vie rituelle des Réunionnais d'origine malgache »⁹.

La seconde moitié du XIX^e siècle, ainsi quelle est souvent traitée, n'offre pas une telle clarté. Pourtant, la sortie de l'esclavage met à disposition davantage de matériaux. Les engagés ont laissé plus de traces que leurs prédécesseurs dans les plantations et les usines. Mais la pression idéologique a, dans bien des cas, imposé ses tamis. L'engagé, inscrit en continuité trop immédiate avec l'esclave, n'a pas été suffisamment perçu avec ses propres déterminations. Réduit à sa fonction économique de production, il a vu son désir d'intégration à la société d'accueil minimisé. D'autre part n'apparaît pas assez la balance entre les arrivées d'engagés et les retours dans les pays d'origine. Enfin, la succession de séquences différentes, d'une décennie à l'autre, est trop noyée dans une présentation globale de la fin du siècle pour servir à restituer les dynamiques individuelles et collectives.

Un exemple illustre ce propos trop généralisant, mais qui stigmatise une opinion largement répandue. L'arrivée des immigrés indiens, après l'abolition, est souvent représentée sous la forme d'une vague qui submerge la société réunionnaise. Par un apport massif à partir du sous-continent indien, la physionomie de la population aurait été fondamentalement modifiée, forçant les « autochtones » à se déterminer en fonction des nouveaux arrivants. « L'afflux massif de ces immigrés va changer le paysage culturel de l'île, affirme Dumas-Champion. Entre 1850 et 1865 ils passent de 18 800 à 74 500, et en 1885, on dénombre 120 000 Indiens hindous immigrés à la Réunion »¹⁰. Le caractère inexact de cette présentation du dénombrement est évident au regard du recensement général de la population le plus proche de 1885, à savoir celui de 1887 qui comptabilise 163 000 habitants¹¹. Ce que Dumas-Champion a tout

⁹ Françoise, Dumas-Champion, *Le mariage des cultures à l'île de La Réunion*, Paris, Karthala, 2008, p. 50.

¹⁰ *Idem*, p. 31.

¹¹ Hai Quang, Ho, *La Réunion (1882-1960), Histoire économique*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 58 (Source : INSEE ; Résultats statistiques du recensement général de la population des départements d'outre-mer effectué le 9 octobre 1961 ; 222 pages ; p. 15).

simplement oublié de préciser, c'est le solde positif d'engagés indiens demeurés à La Réunion au terme de leur contrat de travail. Mais la confusion établie redouble avec la force de recouvrement conférée à la culture des nouveaux immigrés : « Avec l'introduction d'un hindouisme populaire de l'Inde du sud, de nouvelles valeurs sont véhiculées face au culte des ancêtres d'origine malgache et un catholicisme qui ne prendra sa place de religion mère qu'au début du XX^e siècle »¹². Les éléments de la thèse défendue sont réunis : « Dans une île majoritairement malgache et bantoue », les Indiens hindous « vont modifier le paysage culturel réunionnais ». Reste à en tirer la conclusion pour les *servis z'ancêtres* : « Tout en respectant les traditions malgaches, les Réunionnais ont emprunté aux Malbars leur savoir-faire à tel point que, pour un regard extérieur, le *servis kabaré* peut apparaître très éloigné des conceptions malgaches, simplement parce qu'on est aveuglé par une mise en scène hindouisée »¹³. Rien n'explique cependant la nécessité de recourir à cette mise en scène, alors même que l'auteur insiste sur la conservation de la structure du rituel dans « son authenticité malgache et tout particulièrement dans la réalisation des formes de possession »¹⁴.

A travers cet exemple, les risques d'instrumentalisation de données parcellaires sont évidents. Pourtant, des publications récentes ont restitué des informations utiles pour élaborer une vision plus complète des mouvements de populations dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Elles nous aident à ne pas faire l'impasse sur la décennie 1850, première période, au lendemain de l'abolition, de forte réactivation des processus d'acculturation par l'apport important d'engagés, et en particulier d'Africains qui dépassent en nombre les Indiens entre 1855 et 1859. Le tableau suivant, constitué à partir des travaux de Ho Hai Quang¹⁵ et de Gerbeau¹⁶, met en évidence ces flux démographiques.

Année	1849	1850	1851	1852	1853	1854	1855	1856	1857	1858	1859
Indiens arrivées	8078	6598	4407	3383	3181	9135	3097	2233	1449	1324	2394
Effectif dé-31	10525	17525	21516	24500	27046	34461	35201	36071	36144	36251	37206
Africains arrivées	4	576	746	732	169	4296	4392	4125	3790	10008	5027
Effectif dé-31	79	652	1371	2067	2202	6366	10265	13701	16580	24143	27191

Dix ans après l'abolition de l'esclavage, le rapport entre les différents apports de population dans le milieu des engagés n'est pas aussi déséquilibré

¹² Dumas-Champion, op. cit., p. 225.

¹³ *Idem*, p. 246.

¹⁴ *Idem*, p. 234, note 16.

¹⁵ Hai Quang, Ho, *Histoire économique de l'île de La Réunion (1849-1881). Engagisme, croissance et crise*, Paris, L'Harmattan, 2004, p. 88-89.

¹⁶ Gerbeau, op. cit., p. 1132-1133.

qu'une opinion commune le laisse entendre. D'autant que ces données sont à rapporter à l'ensemble de la population, qui passe de 105 677 habitants en 1848 à près de 200 000 à la fin des années 1860, avant une stabilisation autour de 175 000 habitants des années 1870 au début du XX^e siècle¹⁷. A travers les crises économiques et sanitaires du siècle finissant, les fluctuations dépendent des accords passés entre l'Angleterre et la France, en 1860 et 1861, puis leur dénonciation en 1882¹⁸. Du côté de Madagascar, la colonisation de 1896, loin de faciliter le transfert de population, la freine. Les tentatives de poursuivre un recrutement à partir du Mozambique ne donnent pas de meilleurs résultats. « Globalement, conclut Ho Hai Quang, de 1887 à 1913, La Réunion ne put recruter que 5 054 engagés. Les effectifs de la main-d'œuvre contractuelle fondirent car beaucoup d'engagés en fin de contrat furent rapatriés, tandis que d'autres devinrent colons partiaires et s'implantèrent définitivement à La Réunion. A la veille de la Première Guerre Mondiale, il ne restait plus que 4 958 engagés dont 46 % d'Africains et 50,6 % d'Indiens »¹⁹.

Cette reprise rapide des flux démographiques, entre l'abolition de l'esclavage et la Première Guerre Mondiale, offre un paysage peu unifié. Les nombreuses variations, sur de courtes séquences, interdisent des conclusions trop tranchées. Cet état de fait mérite d'être rapproché de la situation démographique de la première moitié du XIX^e siècle. Le défaut de renouvellement naturel de la population oblige sans cesse à introduire de nouveaux arrivages de travailleurs. Les flux migratoires sur l'ensemble de l'océan Indien innervent donc en permanence l'île, la maintenant ainsi dans la circulation générale entre les rives de ce vaste bassin maritime. Il paraît alors vain d'isoler telle ou telle origine du peuplement de La Réunion, comme pour en constituer un bloc à opposer à un autre. Les contacts entre les différentes composantes de la population réunionnaise ont été d'un autre ordre. Ils répondent plus directement aux processus d'acculturation qui génèrent une réalité nouvelle et originale. Les statistiques de 1808 ont rappelé ce dépôt progressif et continu de natifs de l'île, esclaves créoles avant l'abolition, puis Créoles, au sens de l'usage commun à Bourbon, c'est-à-dire la désignation de toute personne née dans l'île.

Substrat et processus d'acculturation

Les données démographiques nous laissent dans une imprécision relative. Pour en sortir, il convient de croiser ces données avec d'autres indicateurs de la vie

17

Année	1853	1872	1877	1881	1887	1907	1911
Population	152 600	182 700	182 100	172 100	163 900	177 677	173 822

« Evolution de la population de La Réunion depuis l'origine », in *Résultats statistiques du recensement général de la population des départements d'outre-mer, effectué le 9 octobre 1961*, Réunion, Paris, Institut National de la Statistique et des Etudes Economiques, Imprimerie Nationale, p. 15.

¹⁸ « D'une part, on sait, grâce aux statistiques des services de l'immigration, établis en 1885, que 117 813 immigrants indiens ont été enregistrés à La Réunion, au cours du XIX^e siècle ; on sait aussi qu'il faudrait ajouter à ce nombre des entrées clandestines, impossibles à chiffrer, mais dont les archives britanniques permettent de soupçonner l'importance. » (Gerbeau, op. cit., p. 52). Se rapporter également au tableau Variations des effectifs des engagés indiens (Ho, op. cit., p. 201) ; l'auteur précise : « On constate qu'à partir de 1867 la différence entre les accroissements et les diminutions de population est constamment négative ce qui signifie que l'effectif total des engagés indiens ne cesse de diminuer d'une année sur l'autre ».

¹⁹ Ho, op. cit., p. 63.

sociale et culturelle de La Réunion. A une approche plus directement ethnologique du sujet peut être dévolue la tâche de construire une modélisation des phénomènes de contact entre les différents apports constitutifs du peuplement de l'île. Prendre cette voie, c'est accepter d'aborder le sujet à l'inverse de l'ordre chronologique. L'anthropologue n'est pas, en effet, un archéologue. Il ne commence pas par exhumer les vestiges d'un monde ancien, supposé être à l'origine des pratiques sociales actuelles. Au contraire, l'anthropologue s'ancre dans le présent, et sa tâche est de rendre compte de la cohérence et de la performance de ce qui se déroule sous ses yeux. Le regard anthropologique est en quête du sens produit, ici et maintenant. C'est pour servir cette recherche que l'étude se doit néanmoins de recourir à l'Histoire, mais comme on se retourne vers son passé pour une relecture qui le reconstruit de manière à renforcer l'adhésion au présent.

Une image océanique inscrit cette démarche ethnologique dans l'univers insulaire de La Réunion. C'est la formation corallienne qui agence une diversité de branches de coraux, et un socle corallien profondément ancré au fond de l'océan. Autant les branches rivalisent de formes et de couleurs, autant le socle est homogène dans sa constitution. Cette image de la barrière corallienne supporte une modélisation : celle d'un substrat commun et partagé, sur lequel émerge une diversité d'expressions. Par son caractère organique, cette image interdit toute rupture de continuité entre la branche de corail, quelle que soit sa particularité, et le socle nourricier de la barrière corallienne. Transposée dans l'univers culturel de la créolité réunionnaise, cette modélisation force l'attention sur la continuité entre chacune des expressions culturelles et culturelles particulières, et le substrat créole qui en est son support naturel.

Cette première modélisation nous ramène au fondement du domaine de recherche sur l'acculturation. En France, Roger Bastide est le premier à avoir privilégié le thème de « l'entrecroisement des civilisations », se distinguant alors du courant plus attentif aux « survivances » et aux « phénomènes résiduels » résultant du contact entre des populations différentes. L'orientation prise par Bastide découle de sa perception de l'articulation intrinsèque au social et au culturel, les deux formant un tout. C'est dans *Les religions africaines au Brésil*²⁰ que Roger Bastide a mis en évidence le lien entre structure sociale et valeurs. Il l'exprime ainsi : « (...) Le catholicisme de l'esclave colonial présente des particularités intéressantes qui nous ramènent une nouvelle fois à notre problème central des rapports entre les structures sociales et le monde des valeurs mystiques »²¹.

C'est cette thématique générale qui a permis à Bastide de « visualiser » le passage de l'Afrique à l'Amérique, et la « réaction » culturelle des populations ainsi déportées pour se recréer un monde à elles. Il le précise un peu plus loin dans le même ouvrage : « Revenons donc à notre point de départ, celui de la rupture entre le monde des symboles ou des valeurs et les structures sociales africaines. La religion subsiste comme croyance et sentiment, mais elle est détachée du système de société globale où elle était prise jusque-là et va être obligée de se mouler dans un autre système global. Il va falloir que les représentations collectives se créent

²⁰ Paris, Presses Universitaires de France, 1995.

²¹ Idem, p. 151.

d'autres formes d'organisation, où elles pourront s'incarner et à travers lesquelles elles pourront se propager dans la durée »²².

Si, en France, Bastide apparaît comme le grand promoteur de cette approche du changement culturel, il s'inscrit dans une tradition ouverte par Herskovits aux Etats-Unis. Chez ces deux auteurs, c'est l'intérêt pour la culture noire en situation de migration via la traite qui nourrit la réflexion. Avec Herskovits, nous constatons aussi que le thème de l'acculturation se déploie à partir d'une société déjà multiculturelle. Il n'est donc pas surprenant que le terme lui-même ait vu le jour aux Etats-Unis dans les dernières décennies du XIX^e siècle²³.

Précision importante : l'acculturation recouvre un domaine de recherche, et non une expérience unique. Le terme renvoie à une diversité de situations en train de se produire. Il sert de générique à des processus dynamiques, et non à des états définitifs. Enfin, suivant les termes de la définition donnée à l'acculturation (cf. note 23), l'attention se porte sur « les changements qui surviennent dans les patrons culturels originaux » des groupes différents entrés en contact continu et direct. L'univers de la plantation, à La Réunion, est le premier lieu de ces interactions, parce qu'elle représente le cadre social normatif de la colonie réunionnaise. Pour tout un chacun, la vie sociale se déroule dans cette unité de lieu et d'imposition des hiérarchies sociales.

L'étude des processus d'acculturation se voit donc imposer le rythme des échanges en train de s'opérer. Leur effet le plus important est de remodeler de l'intérieur les systèmes culturels. Une typologie des processus d'acculturation tend ainsi à cerner le caractère de ces remaniements. Comme dans la mathématique des ensembles, leur intersection peut conduire à différents résultats, de l'absorption complète d'un ensemble par un autre, à leur disparition au profit d'un nouvel ensemble original. Suivant les degrés d'interpénétration entre les apports culturels des uns et des autres, influencés par les conditions souvent hiérarchiques et inégalitaires de leurs relations, se dessinent des figures originales.

²² Idem, p. 221.

²³ Bastide en rappelle la genèse dans une contribution au *Traité de sociologie* dirigé par Gurvitch, et paru à Paris en 1960 (Paris, PUF, tome II, p. 315-330 : « Avant de dégager les grandes lignes de ce que doit être cette sociologie des rencontres et des entrecroisements de civilisations, il nous faut commencer par voir comment a évolué le problème à partir du moment où l'ethnologie, se débarrassant de l'évolutionnisme, se consacre avant tout à la classification des aires culturelles. La comparaison des aires de civilisation posait en effet, la question de la diffusion, d'une aire à une autre, des traits culturels, aussi bien spirituels que matériels. Mais le diffusionnisme présentait ce mouvement des échanges à son degré terminal, une fois arrêté et consolidé. Il était naturel de se demander comment le phénomène s'était déroulé, de passer du « tout fait » au « se faisant ». Pour cela, il fallait trouver un nouveau nom et ce fut celui d'acculturation (de ad, qui marque l'idée de passage, et culturetion) qui triompha alors, sur celui de « contact culturel », proposé par les Anglais. Le terme de « contact culturel » laissait subsister en effet, une ambiguïté ; il pouvait aussi bien indiquer la condition nécessaire pour que des échanges se produisent que le processus de leurs productions ; le terme d'acculturation indiquait mieux le sens des nouvelles préoccupations, la volonté d'étudier un phénomène dynamique, dans sa réalité temporelle. Ce fut l'anthropologie culturelle nord-américaine qui tenta, la première, d'en donner la théorie, d'en circonscrire le domaine, d'en classer les problèmes et enfin, de la conceptualiser, en proposant tout un ensemble de concepts opératoires, susceptibles de se perfectionner et de changer au fur et à mesure que les recherches se poursuivaient, avec le Mémoire pour l'étude de l'acculturation de Redfield, Linton et Herskovits (*American Anthropologist*, 38, 1936). L'acculturation y est définie « l'ensemble des phénomènes qui résultent de ce que des groupes d'individus de cultures différentes entrent en contact, continu et direct, avec les changements qui surviennent dans les patrons culturels originaux de l'un ou des deux groupes », *Bastidiana*, n° 23-24, juillet-décembre 1998, p.73-74)

Dans le meilleur des cas, s'invente « un style de vie commune, riche de leurs différences culturelles. Mais voilà qui est vite dit, car il n'y a pas d'acculturation qui ne soit la résolution lente et progressive d'un conflit de cultures »²⁴. Abou nous met en garde contre une vue trop irénique. La réalité des rapports sociaux ne se laisse pas oublier. Nous y sommes également ramenés par le vocabulaire emprunté à la biologie, et qui compare les processus d'assimilation à l'absorption d'un corps par un organisme. La présentation des processus de créolisation a également recouru à cette nomenclature, ce qui souligne d'ailleurs leur place dans le domaine de l'acculturation. Mais la limite du modèle biologique est de rendre irréversibles les phénomènes : digéré, un corps ne peut plus être reconstitué, ou déurgité. Certes, il y a une irréversibilité des phénomènes culturels, et cependant, les processus d'acculturation ne sont pas contraints à la linéarité. Ce qui s'est construit dans un temps, peut se déconstruire dans un autre. Mais non pas pour restituer un état initial, à un instant « t », définitivement perdu. La déconstruction se fait au profit d'une réorientation des stratégies, souvent dans le sens d'une indépendance et d'une affirmation de soi, recouvertes d'abord d'un habit d'emprunt exhumé d'un passé mythifié.

Par « processus de contre-acculturation », Abou qualifie les renversements de tendance qui prennent une forme radicale : « Le processus de contre-acculturation, fréquent en situation coloniale, consiste, comme son nom l'indique, dans le rejet brutal de l'acculturation et de ses acquis : la culture dominée, menacée de disparition, se reprend dans un ultime sursaut et tente de restaurer, sous une forme qui cependant ne peut plus être la même, les modes de vie antérieurs. Un double phénomène illustre ce processus : le messianisme politique, qui mobilise, autour d'une figure héroïque réelle ou mythique, les forces vives de la population dominée contre la puissance colonisatrice ; l'idéologie du retour aux sources, qui assigne au peuple la tâche de redécouvrir son identité originelle ou son « authenticité », un moment aliénée par la colonisation et l'acculturation. S'il se traduit par une régression culturelle, parfois tempérée par des interprétations qui permettent de ne pas rejeter tout l'acquis de l'acculturation, ce processus négatif accuse par ailleurs une acculturation mal planifiée et, en tous cas, mal assimilée »²⁵.

Société et culture marquent ainsi leur imbrication. Le fait culturel ne peut être bien interprété que dans sa relation à l'ensemble des phénomènes qui tissent en permanence le social. Avec les processus de contre-acculturation, Abou force notre attention aux situations de mal-être que des populations ressentent. A l'intérieur d'un système inégalitaire, ou perçu comme tel, le ressenti est facteur de réaction. Il peut donner la force de se relever pour revendiquer une meilleure situation sociale. Sans caricaturer les changements engagés dans la société réunionnaise depuis les années 1960, la manifestation de renouveaux, dès la décennie suivante, ne peut être isolée de la quête sociale de reconnaissance, d'une part, et de l'ambition d'agir directement sur le devenir de La Réunion, d'autre part. Le « Renouveau tamoul » est de cet ordre de réalité. D'une revendication d'affirmation ethno-culturelle, au milieu des années 1970, il conduit, vingt ans

²⁴ Selim Abou, *L'identité culturelle, Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Editions Anthropos, 1981, p. 48.

²⁵ *Idem*, p. 60.

plus tard, à une normalisation d'un hindouisme brahmanisé, en particulier au sein de la classe moyenne qui s'est constituée à La Réunion à partir des années 1980. Il est évident que, sous couvert de renouer avec les racines indiennes du peuplement de l'île, la dynamique initiée transfère des éléments culturels et culturels de l'Inde d'aujourd'hui. Le discours sur les « racines » demande donc à être interprété. Cette attention doit s'appliquer à l'ensemble des affirmations identitaires qui ont actuellement cours. « Transferts culturels » ou « substrat », quelle que soit la désignation privilégiée, la dynamique des processus d'acculturation oblige à une grande vigilance pour garder l'attention sur la réalité sociale et culturelle en train de se construire.

L'apport malgache au substrat réunionnais

Repartons de l'image de la barrière corallienne, modélisation organique du lien vital entre des émergences libres d'exprimer une diversité de formes et de couleurs, et leur socle d'enracinement, commun et homogène. Dans la floraison agréable à l'œil, la « malgachité » réunionnaise est l'une des branches de coraux. « Malgachité » est à entendre dans la production de termes qui, des Antilles aux Mascareignes, s'emploient, depuis la « négritude » inaugurée par Aimé Césaire, à qualifier l'identité originale des populations issues des déportations de la traite. Resituée dans ce courant, la « malgachité » exprime déjà la distance prise avec l'origine, ou plus exactement avec le point de départ vers un monde nouveau, à jamais différent de la terre quittée définitivement. Le Réunionnais aux ascendances malgaches, mêlées à d'autres origines, en a bien conscience. L'identité qu'il décline en référence à Madagascar n'en fait pas un « vrai » Malgache. Elle exprime la tension qui l'habite, et qu'il tente de résoudre dans l'unification de son être créole.

La restitution rapide des flux démographiques au XIX^e siècle a dressé la toile de fond des interactions entre les différents apports de populations mis en contact direct et continu. Et malgré la forte présence de Madagascar, par des arrivées régulières d'esclaves puis d'engagés, aucun témoignage précis ne nous est parvenu de pratiques culturelles propres à cette composante du peuplement de La Réunion. Sans en nier pour autant l'existence, il nous faut attendre la seconde décennie du XX^e siècle pour disposer d'éléments factuels. « L'arrivée légale des derniers engagés malgaches, les Antandroys de la région de Fort-Dauphin, dans les années 1922-1927, marque la continuité des apports de la Grande Ile à la construction du monde créole réunionnais »²⁶. J'ai, à l'époque de ma thèse, empruntée cette analyse à Gerbeau, qui récapitule ainsi ce phénomène : « Dans une situation de liberté, d'esclaves puis, à nouveau, de liberté, les Malgaches ont participé à l'édification de l'île. Très présents dans le microcosme insulaire dès le XVII^e siècle, ils constituent une part essentielle de l'actuelle population. Leur phénotype ou leur nom peuvent parfois aider à les identifier mais le plus souvent ils font partie intégrante des multiples métissages qui sont une des caractéristiques de La Réunion. Il en résulte, par exemple, que plusieurs des familles blanches les

²⁶ Stéphane Nicaise, *Le continuum religieux créole : une matrice du catholicisme à l'île de La Réunion*, Thèse de doctorat de III^e cycle, Anthropologie, Université de droit, d'économie et des sciences d'Aix-Marseille, Lille, Diffusion Septentrion, Presses Universitaires, 1999, p. 87.

plus connues comptent parmi leurs ancêtres un Européen et son épouse malgache du XVII^e siècle »²⁷.

Ce sont les visages des engagés recrutés après la Première Guerre Mondiale qui habitent la mémoire de vieux Réunionnais, pour peu de temps encore. Leurs enfants et petits-enfants ont déjà un autre rapport à leurs grands-parents et arrière-grands-parents débarqués des navires, sur lesquels certains sont nés. Les témoignages recueillis dans les années 1990 pour ma thèse, auprès d'informateurs nés entre 1915 et 1920, laissent d'ailleurs une zone d'incertitude entre les dernières décennies du XIX^e siècle, et les premières du XX^e. En voici un exemple : « Né en 1920 à Saint-Benoît, Rasda conserve la mémoire de l'origine de ses grands-parents paternels et maternels bien que les premiers soient déjà morts au moment de sa naissance. Son grand-père maternel a vécu jusqu'à 88 ans. Rasda ne se souvient pas de l'année de son décès, sinon qu'il était déjà un homme, et que son premier enfant était né. Nous serions donc dans les années 1940. Ce qui situe la naissance du grand-père maternel vers 1860. Ce grand-père était malgache ainsi que sa femme, tous les deux nés de parents malgaches dans des conditions particulières »²⁸. Rasda parlait ainsi de ses grands-parents : « Mon grand-père li té né au bateau, dans bateau. Mon grand-moman comme ça même. Bein quand la trape à zot là-bas en sauvage, la même mon grand-père avec son vieux femme, le moman mon grand-mère té en voie de famille, le moman de mon grand-papa té en voie de famille. Zot la vni, quand lé né, lé né dans bateau, bateau i vient La Réunion. I compte zot lété un restant d'malgache. C'est un Malgache moin, comment mi peut dire, moin lé un z'enfant côté malgache parce que mi sorte troisième génération »²⁹.

Dans la suite de son récit de vie, Rasda décrit La Réunion coloniale où domine encore le système de la plantation. Son grand-père « ne pouvait évoquer ce temps-là sans pleurer »³⁰ : « Quand li té travail, 5 heures d'matin la cloche fini sonnè, 4 heures la cloche i sonne : première cloche, 5 heures deuxième cloche. I faut ou la fini arrive devant bureau, femmes toutes, pas personne i reste dans la case. Sat nana z'enfants i amène bitation ensemble zot. Grand matin té fait l'appel, attention z'absents, parce qu'un z'animau creuvé té i coupe par morceaux, i mette dans tente, ou mange ou mange pas, i compte à ou la fin du mois quand i paye à ou. Le chef i tire 4 sous (...) Ça té appelle l'esclavage ça ! »³¹ De cet univers de la plantation, conservé jusqu'au début des années 1960, peu d'indices transpirent des pratiques culturelles des engagés malgaches. Quelques souvenirs d'enfance, au sein des grandes familles propriétaires de domaines agricoles, en donnent une vue très

²⁷ Hubert, Gerbeau, « Histoire oubliée, histoire occultée ? La diaspora malgache à La Réunion : entre esclavage et liberté », in *Ny fanandevozana teto madagasikara – L'esclavage à Madagascar – Aspects historiques et résurgences contemporaines. Actes du Colloque international sur l'Esclavage à Madagascar, Antananarivo*, Musée d'Art et d'Archéologie – Institut de Civilisations de l'Université d'Antananarivo, 1997, p. 24.

²⁸ Nicaise, op. cit., p. 125.

²⁹ « Mes grands-parents maternels sont tous les deux nés dans le bateau. Car lorsque leurs parents ont été capturés à Madagascar, leurs mères étaient enceintes. Et elles ont accouché au cours de la traversée vers La Réunion. Ces enfants étaient donc encore malgaches. Et moi je le suis aussi puisque j'appartiens à la troisième génération ».

³⁰ Nicaise, op. cit., p. 126.

³¹ « Pour aller travailler, la cloche sonnait une première fois à 4 heures du matin, et une deuxième fois à 5 heures. A la seconde sonnerie, il fallait que tout le monde soit arrivé devant le bureau, sans exception, les femmes comprises. Personne ne devait rester à la maison. Celles qui avaient des enfants devaient les amener avec elles sur le lieu de leur travail. L'absence se payait cher. De la viande avariée vous était d'office affectée. Et le chef en retirait le prix sur votre paye, que vous la mangiez ou non (...) C'était bien de l'esclavage ça ! ».

extérieure. De l'une de nos informatrices, née entre 1915 et 1920, « à la question de savoir ce que ces Malgaches pouvaient avoir comme pratique religieuse, entendu qu'ils n'allaient pas à l'église, la réponse est vague : « De temps en temps ils faisaient un bon gueuleton de bœuf, ils volaient les bœufs. Alors il paraît qu'il y avait toute une technique pour empêcher le bœuf de meugler. Il paraît qu'on lui tord le cou d'une certaine façon. Ils le dissimulaient dans les champs de cannes, et ils faisaient des orgies le soir, le dimanche, au fond de la ravine. C'est ce qu'on m'a raconté » (...) »³².

Ignorées, cachées, les pratiques cultuelles des engagés malgaches commencent à susciter des recherches au début des années 1970. Le journal *Témoignage Chrétien de La Réunion (TCR)*³³ « ouvre ses colonnes, à partir de 1975, à des enquêtes de terrain sur les différentes pratiques religieuses qui ont cours dans l'île. Nous disposons ainsi d'une des rares mentions faites, jusqu'à cette époque, de l'importance pour des Réunionnais de rappeler l'origine malgache de leurs aïeux, ou du moins pour certains d'affirmer que « nos ancêtres sont aussi des Malgaches ». L'interviewé, un certain François Famona, engagé malgache des années 1922-1927, exprime sa découverte des pratiques réunionnaises : « Le *Moring* me fait penser un peu à la *Klé malgas*, mais c'est plutôt le *Kros* créole qui ressemble davantage à ce jeu de Madagascar (...) Quant au maloya, on ne le danse pas à Madagascar. C'est quelque chose qu'on a trouvé ici. Cependant, je remarque que presque tous les instruments du maloya (*cavif, bob, sati...*) ressemblent à ceux des Betsimisaraka ; sauf le *Roulér* (...) J'ai bien attrapé le *Kabaré* et le Maloya, bien que notre musique à nous soit différente » (*TCR* 1975, n° 116, p. 6) »³⁴.

Ces quelques rappels soulignent la chronologie à respecter. Sans douter du fait que les pratiques actuelles, en particulier les *servis malgas*, doivent beaucoup à la transmission opérée par les engagés malgaches des années 1920, la séquence qui court jusqu'aux années 1960 ne nous est connue que par les collectes effectuées, à partir des années 1970, d'interviews, parfois assez complets sous la forme de récits de vie. La thèse de Guillaume Samson³⁵, *Musique et identité à La Réunion – Généalogie des constructions d'une singularité insulaire*, soutenue en 2006, rend compte de cette mise en perspective à respecter. D'autant que les processus culturels, à l'échelle de La Réunion, sont animés de fortes dynamiques, depuis les années 1960 jusqu'à nos jours. Ce qui fait dire à Dumas-Champion que : « Depuis une quarantaine d'années, le *servis kabaré* a subi de nombreuses modifications, d'après le témoignage des Réunionnais les plus âgés. On pouvait alors reconnaître les spécificités rituelles de chaque groupe ethnique. Les *servis makwa, kaf* et *malgas* étaient célébrés séparément. Le maloya, d'origine africaine, n'était pas dansé par les « Malgas » qui préféraient leurs danses en s'accompagnant au violon et en tenant un bâton au bout duquel ils enfilait des billets de banque »³⁶.

³² Nicaise, op. cit., p. 145.

³³ Organe de presse de 1970 à 1981, *Témoignage Chrétien de La Réunion* est né d'un groupe de débat sur l'Eglise et la société, Stéphane Nicaise, *Prêtres réunionnais, entre tradition et modernité*, Saint-André, G.R.A.H.TER, 2000, p. 60-72.

³⁴ Nicaise, op. cit., p. 143.

³⁵ Thèse présentée simultanément à l'Université de Montréal, Faculté de musique, et à l'Université d'Aix-Marseille III, Anthropologie.

³⁶ Dumas-Champion, op. cit., p. 133.

Il nous faut donc tenir compte de trois séquences : l'arrivée des engagés malgaches dans les années 1920 qui réamorce une transmission, ou revitalisation de rituels ; l'accélération donnée aux requêtes identitaires à partir des années 1960-1970 ; la création culturelle, dès les années 1980, sous l'effet de la mondialisation. J'emprunte les termes de la troisième séquence aux travaux de Samson. Dans un ouvrage collectif paru en 2008³⁷, il met à disposition du grand public les principaux résultats de sa recherche, en particulier sur le maloya. D'entrée, Samson met en garde contre l'assimilation courante, et trop rapide, du maloya à une musique d'origine africaine. Plutôt que de trancher entre des étymologies supposées, africaines ou malgaches, il s'intéresse aux « usages sociaux qui caractérisèrent cette pratique musicale au XX^e siècle : d'un côté, la critique sociale et l'expression d'un malaise ou d'un mécontentement (étymologies malgaches) et, de l'autre, la communication, dans un cadre religieux, avec les ancêtres ou d'autres forces spirituelles (étymologie Est-africaine). Vu sous cet angle, le terme maloya pourrait très bien être considéré comme la coalescence de deux ou trois étymologies compatibles avec les usages et les contextes des pratiques musicales en question »³⁸.

Ce travail d'interprétation, pour être pertinent, ne s'effectue pas d'abord à partir de l'extérieur de l'île, comme le fait Dumas-Champion³⁹ qui exhume de la littérature sur Madagascar les descriptions qui s'approchent le plus d'éléments de rituels observés à La Réunion. Elle en oublie l'idéologie coloniale de certains auteurs qu'elle cite, tels Charles Renel⁴⁰. Mais surtout, elle fige des rites malgaches dans leur forme du début du XX^e siècle. Rendus atemporels, ces rites perdent toute articulation aux pratiques sociales. A l'inverse, Samson suit l'émergence du maloya en « *Tradition* » : « Tout se passe en fait comme si le maloya achevait, sous l'effet de la mondialisation, de se constituer en genre musical à l'échelle de la société globale »⁴¹.

La conclusion que Samson tire de ses travaux dessine un cadre général d'interprétation des apports culturels extérieurs à l'île, précipités dans le creuset réunionnais : « Vu sous cet angle, le maloya devrait, à notre sens, être abordé comme une musique d'affinité afro-malgache et indienne mais d'origine réunionnaise (et non pas comme une musique réunionnaise d'origine afro-malgacho-indienne). Mettant davantage l'accent sur le rôle de la créativité locale dans l'émergence d'une forme musicale spécifique, cette précision terminologique (affinité afro-malgacho-indienne, origine réunionnaise) induit que le maloya doit

³⁷ Guillaume Samson, Benjamin Lagarde, Carpanin Marimoutou, *L'univers du maloya – Histoire, ethnographie, littérature*, Sainte-Clotilde, Editions de la DREOI, 2008, 208 p. La contribution de Lagarde donne une description précise d'un sérviss. Dans sa conclusion, l'auteur introduit la notion de « religion créole » que je m'attache à définir depuis plusieurs années (cf. « Religion créole et dynamiques sociales à La Réunion », in *Anthropologie de La Réunion*, Sous la direction de Christian Ghasarian, Paris, Editions des archives contemporaines, juillet 2008, p. 175-187).

³⁸ Idem, p. 37.

³⁹ Dumas-Champion 2008.

⁴⁰ « Si on pense aux catégories mentales des milieux coloniaux de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècles, on peut aisément comprendre pourquoi des auteurs comme Charles Renel considèrent comme dépourvu de tout fondement sérieux le monothéisme malgache, et trouvent, dans la pensée religieuse traditionnelle de Madagascar, une identification ou une confusion évidente entre Ancêtres et dieux. » (Pietro Lupo, *Dieu dans la tradition malgache – Approches comparées avec les religions africaines et le christianisme*, Fianarantsoa, Editions Ambozontany, Paris, Karthala, 2006, p. 36.)

⁴¹ Samson, op. cit., p. 87.

son existence à l'histoire de La Réunion plus qu'à celle de l'Afrique continentale et de Madagascar (en dépit des liens indéniables qui existent entre ces zones géographiques). Pour autant, elle n'en néglige pas moins le rôle, également central, des apports culturels extérieurs et du travail mémoriel qui est mené autour d'eux »⁴².

Pour tenir ensemble « l'histoire de La Réunion » et les « apports culturels extérieurs », la recherche doit privilégier les « usages sociaux » pour caractériser les pratiques culturelles. Paradoxalement, Dumas-Champion évoque ce point de départ : « C'est souvent sous la contrainte que les Réunionnais disent avoir été obligés de reprendre un culte qu'ils avaient abandonné. Mais tous m'ont raconté qu'ils ont dû reprendre le culte à leurs ancêtres pour sauver leurs enfants de la maladie et de la mort »⁴³. Dans son film sur les *Servis z'ancêtres*, Live Yu Sion⁴⁴ livre un témoignage de cet ordre. Louise Grelin, officiante dans le quartier de Paniandy, entre Saint-André et Bras-Panon, fait la relecture, sous forme de récit de vocation, des événements qui l'ont amenée à organiser son premier *servis*. Un mariage aux lendemains désenchantés, une fille au diagnostic vital engagé, et d'autres « malheurs » ont fini par la convaincre de répondre aux sollicitations des visions qu'elle a eues, et dont le crédit a été renforcé par la conviction de son entourage.

Ce processus qui conduit à l'exécution d'un rituel considéré comme un culte aux ancêtres s'inscrit dans une conception partagée par la plupart des Réunionnais. Jean Benoist en a exposé le mécanisme dans *Créolité et prise en charge du malheur à l'île de la Réunion*⁴⁵. Je me suis inspiré de cet article pour relever que « les malheurs, et en particulier la maladie, sont des faits vécus avant tout par les gens comme des " faits de religion ", c'est-à-dire comme des événements dans lesquels sont impliquées des relations avec l'au-delà. Dès lors, la dimension somatique de la maladie est seconde ; elle est commandée par l'état des relations avec l'au-delà. Il faut donc apporter toute l'attention voulue pour déterminer le moyen de le modifier lorsqu'il est reconnu comme la cause du malheur en train d'affecter un ou plusieurs individus »⁴⁶. Benoist en tire la conclusion suivante : « Nous ne sommes pas là dans le champ de la médecine, mais dans celui d'une religion de services. Le corps n'est pas malade, en soi : il est agressé, battu. Que cesse l'agression, et le corps peut être confié au médecin qui réparera les dégâts »⁴⁷. Mes enquêtes m'ont permis de vérifier que « la logique de cette approche du malheur dans l'univers réunionnais est indéniable. Nous la retrouvons de fait partout (...) Il y a là un donné ethnographique commun aux traditions des différentes migrations d'esclaves de Madagascar et d'Afrique »⁴⁸.

⁴² *Idem*, p. 88. Samson ajoute en note : (n. 210) « J. Vellayoudom (« Le maloya », in *Revue de littérature comparée*, « Les littératures indianoocéaniques », n° 318, 2006/2, p. 243) écrit dans le même sens : « [...] dans la forme qui nous est parvenue, il n'y a pas à douter que le maloya est une production originale réunionnaise. Il est lié au processus de créolisation qui caractérise l'île de La Réunion. A l'appui de cette affirmation, la part indienne prise dans le contenu du maloya, et parfois dans ses rythmes mêmes » (...) ».

⁴³ Dumas-Champion, *op. cit.*, p. 66.

⁴⁴ Sociologue, Maître de Conférences à l'Université de La Réunion. Son film n'a pas fait l'objet d'une diffusion.

⁴⁵ *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie*, n° 29, p. 115-122, 1996.

⁴⁶ Nicaise, *op. cit.*, p. 204.

⁴⁷ Benoist, *op. cit.*, p. 120.

⁴⁸ Nicaise, *op. cit.*, p. 204.

L'apport malgache au substrat réunionnais est à situer dans cet ensemble d'interactions, sans le majorer ni le minorer de manière excessive. Ainsi, la plupart des Réunionnais, quelle que soit l'affirmation de leur adhésion confessionnelle, « affichent eux aussi le même rapport au religieux, limitant leur conduite au respect des interdits afin d'éviter les sanctions des ancêtres »⁴⁹. Et c'est bien cette réalité qui s'impose à tout chercheur, et qui, *in fine*, réconcilie les points de vue : « Ces conceptions communes qui sont devenues consensuelles ont fini par faire système en créant des passerelles d'une pratique religieuse à une autre, tout en sauvegardant l'indépendance de chacune d'elles. A la suite de Serge Gruzinski qui démonte les processus de logiques métisses, nous voyons dans ces « effets de convergence », dans ces « traits de toutes provenances [qui] se sont alors agglutinés pour former des pôles stabilisateurs » l'origine de l'unité de la pensée religieuse réunionnaise. Le « bricolage » qu'on évoque généralement à propos des processus de métissage n'est pas dû au hasard. Il s'agit d'un agencement entre des faits culturels similaires, les phénomènes d'incorporation reposant sur une logique identitaire du semblable »⁵⁰.

Mais pour arriver à cette conclusion, les divergences à dépasser sont fondamentales. Plus qu'une simple question de méthodologie, ces divergences mettent en procès les modes de conceptualisation utilisés.

Conclusion

Ma critique des travaux de Dumas-Champion aide à préciser les enjeux conceptuels de la recherche. L'univers créole met au défi le chercheur d'isoler une pratique culturelle pour en attribuer l'origine à l'une des sources du peuplement de l'île, alors qu'il est avéré que cette pratique appartient au bien commun des Réunionnais. Adopter d'entrée le point de vue du « foyer de civilisation », à l'échelle de l'océan Indien, laisse la réflexion être portée par les courants de fond qui traversent les mers. Ces courants, lorsqu'ils atteignent les rives, y créent des dépôts. Leur accumulation n'est pas passive, mais matière livrée aux réactions que chaque nouveau matériau déposé provoque au contact du composé déjà constitué. L'opération qui se renouvelle à l'infini ne peut être qualifiée par le verbe « conserver ». L'action produite est d'un autre ordre que l'étude des processus d'acculturation éclairée.

Il nous faut donc recourir d'abord à un point de vue global, et non à une approche par segments isolés les uns et des autres. Ce point de vue général est à qualifier par la représentation du monde qui accompagne tout système culturel. Et c'est l'Histoire des religions qui nous en fournit une modélisation. A chaque époque, et dans chaque société, l'homme se représente le monde pour repérer la place qu'il y occupe, non comme individu seul, mais dans sa solidarité avec les membres de son groupe d'appartenance. La perception de cette position avive la conscience d'une part de ses prérogatives, et d'autre part des sujétions auxquelles il est soumis, en particulier à l'égard du « monde des esprits », intermédiaire entre l'humain et le divin.

⁴⁹ Dumas-Champion, op. cit., p. 226.

⁵⁰ Dumas-Champion, op. cit., p. 279.

De l'étude des sociétés traditionnelles de l'Afrique, Meslin tire un énoncé général : « Le monde africain est, en effet, par bien des aspects, exemplaire de ce type d'expérience religieuse totalisante, où le sacré envahit toute la vie et où s'élaborent des relations étroites entre le monde visible des hommes et des choses et le monde de l'invisible dirigé par un Dieu créateur mais qui s'est retiré, et mû par des puissances qui, sous des noms divers, représentent les diverses fonctions et manifestations de ce Dieu unique. Ces relations sont toutes animées par l'énergie vitale à laquelle participent tous les êtres »⁵¹. Cet énoncé intègre dans une modélisation trois principales catégories d'êtres, et les relations qu'elles entretiennent. Du visible, l'humain, à l'invisible subdivisé entre le « monde des esprits » et le divin, une même énergie vitale est à l'œuvre, dont la source ne peut être que du côté du divin, qualifié de « créateur ». Meslin relève que dans la plupart des systèmes culturels, la représentation du monde instaure l'homme en dépendance directe et immédiate du « monde des esprits » institué en médiateur du divin : « Entre le Sacré Suprême, inaccessible de façon directe, et l'homme, s'étend tout un Sacré médian qui prend source et appui dans le Sacré Suprême, et à son tour se déverse en forces fastes ou néfastes sur l'univers, par l'entremise de certains agents. C'est à ces forces, qui gèrent le bonheur et le malheur des hommes, et non à l'Être Suprême – bien que celui-ci demeure le créateur unique de toutes choses – que s'adresseront les paroles rituelles, davantage incantations que prières, et les offrandes propitiatoires destinées à les apaiser quand elle se déchaînent »⁵². Meslin ajoute : « Le plus proche et le plus efficace des intermédiaires est encore l'ancêtre »⁵³.

L'anthropologie de Madagascar s'accorde avec ce schéma : La « descente » du flux vital (*Aina*) depuis son unique source – le divin (*Zanahary*, *Andrianahary*⁵⁴) – jusqu'à l'homme, s'opère par la médiation des ancêtres. La relation avec eux est donc essentielle, et toute bénédiction est perçue comme venant d'eux. Par conséquent, tout manquement à leur égard est cause d'une détérioration de la santé, de la fécondité et de la prospérité, autrement dit de tout malheur dont il convient de rechercher le « manque de respect » qui en est à l'origine, et sa réparation par les actes de piété qui conviennent (*Tsiny – Tody*)⁵⁵.

L'anthropologie de La Réunion s'accorde également avec le schéma proposé par Meslin, cependant, avec des termes qui lui sont propres. Ainsi, la notion de toute-puissance reconnue à Dieu en fait le recours ultime : *Mi mét' dans la main Bondié*. Par cette expression, la personne spoliée affirme qu'en dernier

⁵¹ Michel Meslin, *L'expérience humaine du divin*, Paris, Cerf, Cogitatio Fidei, 1988, p. 372.

⁵² *Idem*, p. 116.

⁵³ *Idem*, p. 117.

⁵⁴ « Quel est alors le concept contenu dans les mots Zanahary et Andrianahary ? Des auteurs malgaches actuels se penchent sur cette question. Le résultat de leur recherche ne peut être qu'une hypothèse. Il laisse, du moins, transparaître la complexité du Discours sur Dieu. La racine hari porterait le sens de procréation et d'organisation plutôt (ou en plus ?) que celui de création. Le mot Zanahary, en conséquence, signifierait l'Ancêtre fondateur d'une société et non pas purement et simplement l'Être Suprême. La notion d'Être Suprême se rattacherait alors à l'Ancêtre organisateur de l'espace social, perçu comme « créateur » d'un groupe. Un tel groupe, désarticulé, dans le chaos, dans le néant social, n'existe pas en tant que groupe, avant l'acte historique primordial qui l'a fait exister. Il s'agit donc, non pas exclusivement d'un simple acte procréateur, mais de la mise en place, de la fondation, de l'organisation et de la continuité d'une société ; fondation et mise en place qui donnent la clé de lecture de la sexualité, de la fécondité, de la notion de paternité. Ces réalités biologiques, sociologiques et psychologiques à la fois, conditionnent l'être et l'exister du groupe. » (Lupo, op. cit., p. 69).

⁵⁵ Nicaise, op. cit., p. 108-109.

ressort Dieu lui rendra justice. Au quotidien, *connaît bien dirige son vie*, c'est attendre protection et défense des intercesseurs qui sont dans l'environnement immédiat des hommes : la Vierge, les Saints, les Âmes du Purgatoire, les Bondieux, les Prophètes, les Djins, et toute autre catégorie d'esprits en rapport avec les systèmes culturels présents dans l'océan Indien. La particularité de la représentation du monde que dessine la créolité réunionnaise est la relation qu'elle privilégie avec les défunts, capables de « se manifester » (*i manifeste*) à leurs parents vivants, par le rêve et la vision, quand ce ne sont pas leurs descendants qui prennent l'initiative de les solliciter pour « éclairer leur chemin », par exemple pour prendre une décision importante.

A partir de la ressemblance entre les schémas de représentation du monde malgache et réunionnais, il convient de poursuivre la comparaison pour appréhender ce qui, fondamentalement, les différencie ou non. Le rapprochement le plus immédiat est dans la manière commune dont l'homme se situe dans sa relation au « monde des esprits ». Madagascar et La Réunion ne font pas exception à la conception la plus courante : l'homme perçoit son existence en dépendance directe envers des forces, dépendance ou commerce au sens où les relations avec ces entités spirituelles relèvent aussi bien de la négociation que de l'échange, de l'intercession que de la promesse, de l'imposition que de la demande, c'est-à-dire du désir d'être « possédé » ou au contraire « exorcisé » de présences parfois trop envahissantes.

Par contre, et l'état de mes recherches m'autorise uniquement à poser la question, qu'en est-il de l'ancestralité ? Le sentiment de l'omniprésence des défunts dans la quotidienneté de la vie réunionnaise⁵⁶ s'accorde-t-il avec l'héritage de traditions ancestrales, telles qu'elles existent à Madagascar et en Afrique, où l'ancêtre a pour fonction de bénir ? Quand il ne le fait pas, ses descendants s'interrogent aussitôt sur leurs manquements à son égard. Et au prix d'une réparation, ils redeviennent les bénéficiaires de la bénédiction ancestrale. A La Réunion, le sentiment de l'omniprésence des défunts signe davantage l'ambivalence dans laquelle on les tient. Ni bonne ni mauvaise, la force dont le défunt dispose prend l'orientation de l'intention venue la solliciter, par exemple en nettoyant la tombe et en y déposant des offrandes. Le mort se met alors au service de celui qui lui manifeste de l'attention. Dans un tel cas, fréquent, toute référence à une généalogie ou à l'inscription dans un lignage n'existe pas. Les autres situations d'interactions avec toutes les entités spirituelles que nous pouvons répertorier à La Réunion doivent faire ainsi l'objet d'un examen précis.

L'illustration publique la plus forte de tous ces phénomènes est la pérennisation du dépôt de fleurs aux Croix de jubilé des cimetières le 1^{er} novembre. Les entassements de mètres cubes de bouquets déposés interdisent toute classification « ethno-culturelle ». Ils imposent l'image d'une Réunion jamais quitte avec ses morts. L'ancestralité, comme expérience pacificatrice, semble ne pas agir, ou insuffisamment. L'accent mis sur la relation avec les ancêtres, depuis une vingtaine d'années, est marquée, dans nombre de cas, par une surenchère des manifestations. La transe, signe de communion avec les aïeux, lorsqu'elle survient dans des rassemblements de plusieurs centaines de personnes,

⁵⁶ L'un des thèmes principaux de ma thèse.

semble en effet détournée de sa finalité première. Impressions ? Sans doute. Et néanmoins, intuition du chercheur sur un terrain qu'il arpente depuis une dizaine d'années, et dont l'extrême mouvance incite à réserver la qualification à donner des phénomènes nouveaux en voie de création.

Stéphane Nicaise
est Docteur en Anthropologie, chargé de cours à l'Université de La Réunion
nicaise.stephane@wanadoo.fr