



HAL
open science

Les relations entre l'ancienne société créole et l'église catholique de l'abolition de l'esclavage à la départementalisation de l'Île de La Réunion

Sudel Fuma

► **To cite this version:**

Sudel Fuma. Les relations entre l'ancienne société créole et l'église catholique de l'abolition de l'esclavage à la départementalisation de l'Île de La Réunion. *Revue historique des Mascareignes*, 2002, *Chrétientés australes du 18e siècle à nos jours*, 03, pp.117-124. hal-03454034

HAL Id: hal-03454034

<https://hal.univ-reunion.fr/hal-03454034>

Submitted on 29 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.

Les relations entre l'ancienne société créole et l'église catholique de l'abolition de l'esclavage à la départementalisation de l'Île de La Réunion

Sudel Fuma

La réflexion que nous proposons dans cette communication concerne les relations entre l'ancienne société créole et l'église catholique avant la départementalisation de La Réunion, c'est-à-dire avant la grande mutation culturelle provoquée par la réforme administrative et politique faisant de l'Île de La Réunion un département français d'outre-mer. De 1979 à 2001, nous avons fait un travail de collecte de la mémoire orale dans le cadre d'un programme universitaire intitulé « archives orales réunionnaises »^[1]. Ce travail de collecte a permis de préserver de nombreux témoignages oraux qui ont été transcrits et déposés aux archives départementales de La Réunion, soit sous forme de cassettes magnétiques, soit sous forme de documents écrits. De 1979 à l'an 2001, vingt récits de vie d'une cinquantaine de pages ont été rédigés en moyenne par an représentant à ce jour une banque de données de 21 000 pages de témoignages oraux concernant la période coloniale et post-coloniale. Si cette recherche doit se poursuivre avant que ne disparaissent les derniers témoins de la colonisation française, nous prenons aujourd'hui le risque d'interpréter et d'analyser l'histoire des Créoles à travers leurs représentations mentales du vécu colonial^[2]. Le catholicisme, ayant été la religion officielle et dominante de l'époque coloniale, occupe une place importante dans l'histoire des mentalités à La Réunion. Nous avançons dans cette réflexion plusieurs conclusions tirées de l'analyse des récits de vie des Réunionnais avant la départementalisation de l'Île.

[1] Ce programme a été initié en départ par Jean Poirier, ethnologue, professeur à l'Université de Nice, Hubert Gerbeau, maître de conférences à l'Université d'Aix en Provence. Associé à ce programme dès le départ, nous l'avons co-dirigé avec Jean Poirier depuis 1984.

[2] Sur ce plan, avec Jean Poirier, nous préparons un ouvrage qui fait le bilan de 20 ans de collecte de récits de vie. L'ouvrage paraîtra sous le titre *La mémoire créole réunionnaise*.

Notre première conclusion porte sur les relations entre les « pères » et les fidèles pendant la colonisation française. La première moitié du XX^e siècle se caractérise sur le plan de l'histoire de l'église catholique à La Réunion par la stabilité des rapports entre les prêtres et les habitants de la colonie. Presque toutes les ethnies ayant participé au peuplement de l'Île, y compris l'ethnie indienne arrivée en grand nombre après l'abolition de l'esclavage, sont sous le contrôle de l'église catholique qui gère en apparence la vie spirituelle de tous les habitants et entretient des rapports privilégiés avec les autorités coloniales.

Bien avant l'abolition de l'esclavage, l'église est l'alliée du pouvoir colonial cautionnant par sa neutralité, à l'exception de quelques prêtres marginaux, le système de l'esclavage. Le Code Noir, fondement juridique du système servile, n'a jamais été mis en cause par le clergé catholique colonial de La Réunion avant l'abolition de l'esclavage en 1848. Faut-il ici rappeler l'attitude ambiguë des prêtres coloniaux qui ont accepté l'esclavage et ont même participé au système en étant propriétaires d'esclaves ! Force est de constater que la quasi-totalité des prêtres ont entériné l'état d'asservissement des Noirs, s'appuyant sans le dire ouvertement sur l'exégèse biblique pour justifier la réification d'êtres considérés comme inférieurs par le monde occidental. En effet ou l'esclave était un homme ou il ne l'était pas ; s'il s'agissait d'un produit du Créateur, on ne pouvait pas accepter les traitements inhumains dont il était victime ^[3]. Les Écritures, sans le préciser nettement, permettaient de voir dans l'esclave africain un descendant des réprouvés de la Bible, les fils de Cham, maudit avec sa descendance ^[4]... La dénomination d'une affranchie en 1848 du patronyme de « Cham » n'est-elle pas un indice en faveur de cette présomption ! Intentionnelle ou pas, la malédiction originelle a été dans ce cas précis transmise symboliquement à une affranchie de 1848 ^[5].

Le mouvement abolitionniste à la fin du XVIII^e siècle dans lequel peu de prêtres se distinguent conduit l'Église à s'adapter à son temps et à changer d'attitude à l'égard des opprimés du colonialisme. Le glissement idéologique des serviteurs de Dieu est lent et progressif. Seuls se particularisent à La Réunion des prêtres, tels Lafosse, Joffard, Monnet et les frères Scubilion et Frédéric Levavasseur, qui prennent la défense des esclaves alors que le processus abolitionniste est déjà enclenché depuis la fin du XVIII^e siècle ^[6]. Doit-on aussi rappeler que ces missionnaires ne sont qu'une minorité et qu'ils agissent pour la plupart dans le cadre de la préparation des esclaves à l'abolition de l'esclavage ?

De 1848 à 1946, la stratégie de l'Église change dans les colonies françaises. Cette évolution est très sensible à La Réunion. En effet, « l'Église des Blancs » devient une Église universelle qui remet en cause ouvertement les préjugés de la période esclavagiste. Tous les affranchis de la Seconde République sont encadrés par un clergé local actif qui contrôle et canalise l'énergie des nouveaux

[3] Poirier Jean, Fuma Sudel, « La mémoire de l'esclavage. De l'ethno-histoire à l'anthropologie pour de nouveaux concepts », colloque international *Esclavage et abolitions dans l'océan Indien, 1723-1860*, Saint-Denis de La Réunion, décembre 1998, à paraître.

[4] Sala-Molins, Louis, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, P.U.F., 1987, 287 p.

[5] Fuma, Sudel, *La mémoire du nom ou le nom image de l'homme : l'histoire des noms réunionnais d'hier à aujourd'hui à partir des registres spéciaux d'affranchis de 1848*, Saint-Denis, Conseil Général de La Réunion, cartes et graphiques, 1996, 2 t., 1573 p.

[6] Prosper Ève, Claude Wanquet, *Histoire de La Réunion*, imp. IME, août 2001, 127 p., p. 47 : « l'affaire Monnet ». Celui-ci, un an avant l'abolition de l'esclavage, fut expulsé de La Réunion sur ordre du gouverneur Graëb.

citoyens. L'Église reste sur ce plan l'alliée la plus sûre du pouvoir colonial. L'autorité des maîtres sur les esclaves est remplacée par l'autorité du clergé sur les affranchis ! Les résultats de la moralisation religieuse sont considérables après l'abolition de l'esclavage. La création de paroisses et de chapelles créent après 1848 « *un excellent effet moral sur la population affranchie* » ^[7]. En 1860, on compte 2000 affranchis dans les sociétés de saint François-Xavier qui sont dirigées et organisées par les missionnaires ^[8]. Privés de religion pendant toute la période de l'esclavage du fait notamment de la résistance des maîtres à toute christianisation de leurs esclaves, les affranchis de 1848 deviennent les fidèles dévoués de l'Église catholique. En devenant les « enfants de Dieu », ils accèdent à l'égalité religieuse et peuvent prétendre au salut au même titre que les Blancs.

Après 1848, l'Église donne donc une légitimité religieuse à ceux qu'elle avait exclus pendant plus d'un siècle. Même si, dans ce cadre, la responsabilité du système politique colonial est grande, l'attitude de l'Église coloniale est ambiguë car elle ne s'oppose pas au pouvoir de l'époque. Le Code Noir qui prescrit le baptême et l'enseignement des esclaves n'a pas eu de véritable application à Bourbon. On peut donc mieux comprendre l'engouement des esclaves, ayant perdu leurs repères spirituels depuis leur déportation dans l'Île, à adopter la religion et l'Église de leurs anciens maîtres. Celle-ci leur était désormais accessible sans aucune pression sociale, ni contrainte légale pour régler leur vie spirituelle. Les anciens esclaves et le pouvoir politique trouvent chacun leur compte dans la nouvelle donne politico-religieuse : les premiers gagnent une religion et une légitimité religieuse, le second obtient la stabilité sociale et politique.

Dans cette même période, les immigrants indiens et africains qui viennent suppléer à l'insuffisance de main-d'œuvre après l'abolition de l'esclavage et l'essor de l'activité sucrière, subissent aussi la pression de l'Église catholique, inquiète de l'arrivée d'une nouvelle population attachée à ses principes cultuels et culturels ^[9]. La méfiance des prêtres se traduit par l'élaboration d'une stratégie de conversion des Indiens, stratégie qui se heurte à la résistance de ces travailleurs et au manque d'effectif de prêtres spécialisés en langue et culture indienne. Trois pères jésuites de la mission de Madurāi, le père Joseph Cury en 1853, le père Charles La Roche en 1855 et le père Romain, sont affectés à l'évangélisation des Indiens établis dans l'Île entre les années 1858 et 1859 ^[10]. Sur les 40 000 engagés indiens établis à La Réunion, 2 500 seulement sont convertis au catholicisme en 1859 et 6 000 sur 50 000 en 1881 ! La fin de l'immigration indienne en provenance des territoires britanniques de l'Inde en 1881 change en apparence les rapports entre l'Église catholique et les engagés indiens. En effet, la population indienne restée à La Réunion acquiert la nationalité française en 1889, année où est votée la loi du 26 juin permettant aux fils d'immigrants nés sur le sol national de devenir français ^[11]. Le nouveau contexte

[7] A.D.R., 152 M1, Lettre du maire de Saint-Benoît au directeur de l'intérieur, le 21 septembre 1860. Dans une autre lettre, le maire de Saint-Pierre, (le 3 septembre 1866) souligne l'effet bénéfique de la moralisation religieuse.

[8] Cochin A., *L'abolition de l'esclavage*, Paris, Lecoffre, 1861, t.1, 481 p., p. 320.

[9] Nous profitons de l'opportunité qui nous est donnée dans le cadre de cette communication pour proposer l'utilisation d'un néologisme « le servilisme » à la place du concept « d'engagisme » utilisé jusqu'à ce jour pour désigner le système contractuel régissant le travail des immigrants dans les colonies françaises ou britanniques. En effet, le contrat d'engagement n'étant pas respecté et étant juridiquement un dol, le système asservissait en réalité les immigrants.

[10] Enquête du père Antonni Donnu Dorāi sur les Malabars de La Réunion, année 1860, Réunion I.O.I, 11/22B.R.

[11] Fuma Sudel, *Histoire d'un peuple : La Réunion (1848-1900)*, Université de La Réunion et C.N.H., imp. Graphica, 273 p., p. 237

politique incite les immigrants à trouver leur intégration culturelle et économique par l'adoption du catholicisme, religion officielle de l'époque coloniale. De là s'explique en grande partie la stratégie indienne du baptême « *par pure convenance sociale* », note le père Antonni Ponnu Dorai dans son analyse historique sur la situation des Malabars à La Réunion ^[12]. Être catholique permet aux Indiens en majorité tamouls d'avoir des droits et d'être acceptés par la société coloniale. Le baptême devient un « *moyen de promotion sociale et éventuellement économique pour eux et leurs enfants. Au lieu de rester la minorité inférieure, ils voulurent intégrer dans la minorité supérieure* » ^[13]. Est-ce à dire que les engagés indiens adoptent la foi catholique et abandonnent leurs pratiques culturelles ? Non, car en réalité les Réunionnais d'origine indienne s'accommodent d'une « double religion » : le catholicisme en tant que religion officielle rythmant les grands moments de la vie (baptême, mariage et mort) et l'hindouisme de leurs ancêtres en tant que véritable religion se pratiquant à la maison ou dans le secret des temples. La fin de la grande immigration indienne des territoires britanniques de l'Inde et la loi intégrant les fils d'immigrants dans la société française créent les conditions d'une évangélisation des Indiens dans la première moitié du XX^e siècle. De 1885 à 1921, tous les Indiens résidant à La Réunion sont baptisés.

Le choix d'avoir « la double religion » a été celui d'une communauté indienne ayant compris que l'intégration dans la société coloniale ne pouvait se faire sans l'adoption de la religion officielle. Cette stratégie ne signifie pas le rejet, ni l'oubli de la religion des ancêtres, celle-ci étant restée pour la plupart des Indiens l'objet d'une grande vénération. Baptisés, éduqués par les prêtres durant leur jeune âge par les cours de catéchisme, les descendants d'engagés ne s'opposent pas au catholicisme et dans une certaine mesure l'intègrent à l'hindouisme pour mieux réussir leur insertion dans la société réunionnaise. Candassamy Palanicaouden, né à La Réunion en 1899, trouve l'histoire de « *Jésus dans les livres Tamil* ». « *Dans notre traduction hindouiste, dit-il, Vichnou s'est incarné en Rama et même il s'est incarné en Krishna qui correspond à peu près au Christ, et donc, on ne peut pas dire que le Christ n'est pas un Dieu* » ^[14]. Malgré le dévouement de beaucoup de prêtres à travers toute l'Île et l'efficacité de leur action sociale, il est incontestable qu'ils ont encadré la société créole avant la départementalisation d'une manière qui ne laissait aucune liberté de décision aux fidèles. Les descendants d'engagés et d'affranchis ont en commun d'avoir été sous le contrôle politico-religieux du système colonial. Émile Mourougassin Nagapoullé, né en 1904, se souvient de la pratique des bals tamouls qui ont été interdits par les prêtres dans les années 1950. Avant cette date relate-t-il, « *quand une fille se marie, on donne le bal Vally. Beaucoup de curieux viennent admirer les feux de Bengale qui reflètent sur les parures des acteurs. Aujourd'hui, les prêtres ont interdit cette pratique si le couple se marie dans la religion catholique. Jadis, les prêtres cherchaient toujours à nous reprocher quelque chose : une carte de denier de la foi à payer par exemple* » ^[15]. Il est vrai que les deux parties concernées - engagés et pouvoir politico-religieux - ont trouvé chacune leurs avantages dans ce nouveau contexte historique. Ce double mécanisme - intégration par la religion

[12] Enquête du père Antonni Donnu Dorai, op. cit., p. 4.

[13] Idem, p. 4

[14] Archives Orales Réunionnaises, enquête faite par Nadège Savriama (direction Sudel Fuma), avril 1987, 99 p., p.84.

[15] Idem, enquête faite par Nadège Savriama (direction Sudel Fuma), p. 33.

catholique et stabilité de la société par le contrôle des consciences - est une des caractéristiques de l'histoire religieuse de cette période. Des témoignages oraux recueillis auprès des descendants d'engagés indiens confirment cette analyse. Les Indiens, nés dans l'Île à la fin ou au début du XX^e siècle, expliquent leur engagement dans la religion catholique par la nécessité d'être intégrés dans la société coloniale.

Dans la compréhension des rapports entre l'Église catholique et les immigrants après 1848, le cas des Africains et des Malgaches, arrivés dans la deuxième moitié du XIX^e siècle reste encore peu étudié. Ne bénéficiant pas de la protection consulaire britannique, les engagés africains et malgaches, à la différence des Indiens, sont durement asservis par la société coloniale entre 1848 et 1946. Le recensement précis du nombre d'engagés afro-malgaches, pseudo-esclaves du colonialisme français, reste à faire, mais on doit souligner d'emblée qu'il ne s'agit pas d'un faible courant migratoire. Entre 1848 et 1859, période où l'immigration africaine est autorisée, plus de 35 000 afro-malgaches sont introduits dans la colonie de La Réunion. Accusée par l'Angleterre de poursuivre une traite d'esclave déguisée, La France met fin officiellement à l'immigration en provenance des terres africaines en 1859. Or, nous avons aujourd'hui la preuve que le mouvement s'est poursuivi clandestinement jusqu'à la fin du XIX^e siècle ^[16]. Nous estimons à plus de 50 000 le nombre d'esclaves introduits illicitement dans les Îles du Sud-Ouest de l'océan Indien après l'abolition de l'esclavage par La France. Comme les Indiens, les Afro-Malgaches sont baptisés et intégrés dans la religion catholique. Toutefois, une partie des Afro-Malgaches n'abandonnent pas la religion ancestrale et pratiquent la double religion. Des formes concrètes de la religion des ancêtres sont ancrées dans la pratique religieuse des Réunionnais catholiques issus de ces civilisations ou ayant été influencés par elles...

Une minorité de Réunionnais d'origine afro-malgache est restée fidèle aux pratiques ancestrales, n'hésitant pas dans les grandes occasions à les manifester plus ou moins publiquement. Les « *servis malgas* » ou encore « *servis Kabaré* », cérémonies en l'honneur des ancêtres pratiqués par les descendants de Malgaches ou d'Africains, représentent la manifestation la plus prononcée de la symbolique afro-malgache à La Réunion. Le cordon ombilical avec la civilisation originelle n'a jamais été coupé par les descendants de Malgaches. Des témoignages recueillis par les chercheurs malgaches montrent que les pèlerinages de Réunionnais venus se ressourcer et se purifier sur la colline sacrée d'Ambohimanga sont réguliers depuis plusieurs années ^[17]. Le directeur du conservatoire de ce site est catégorique en ce qui concerne la participation des Réunionnais au culte traditionnel qui sont dit-il « *les plus nombreux des étrangers à sacrifier des zébus* » ^[18]. Il est difficile de quantifier le

[16] Fuma Sudel, *La France et la traite des esclaves dans le bassin Sud-Ouest de l'océan Indien après 1848*, Colloque de l'Université malgache de Tamatave, 1996, 20 p.

[17] Les témoignages ont été recueillis par le professeur Ramamonjisoa Joselyne du centre de recherches en géographie régionale de l'Université d'Antananarivo. Les Réunionnais ne sont pas les seuls étrangers à fréquenter le site d'Ambohimanga. En effet, les Mauriciens fréquentent aussi ce site sacré.

[18] Communication de Mme Razafindrambo Marie Hortense, Séminaire international de l'UNESCO, conservateur du site de la colline royale d'Ambohimanga, Antananarivo, Madagascar, le 6 octobre 2001. Nous avons proposé un programme de recherches commun entre le Centre de Recherches sur les Sociétés de L'océan Indien de l'Université de La Réunion et le musée d'Ambohimanga où se pratiquent les sacrifices d'animaux durant les mois de mars et février, période faste correspondant à l'Allahamady-Bé (pleine lune du bélier). Cette pratique est très ancienne à Madagascar. La tradition astrologique à Madagascar a été fortement influencée par les Arabes. Les manuscrits arabico-malgaches (le Sorabe), écrits par les « Antaimoro », porteur de la tradition, témoignent de l'influence de l'astrologie à Madagascar.

nombre de pèlerins réunionnais à Madagascar car aucune statistique n'est tenue par les services administratifs malgaches affectés à ce site sacré. Nous avons pu toutefois obtenir plusieurs noms de personnalités et de simples pratiquants ayant organisé des cérémonies sur le site d'Ambohimanga. Mme I.A., Réunionnaise domiciliée à Sainte-Suzanne, a sacrifié cinq zébus en février 2001, T.G. trois zébus et A.K. un zébu. Toutes ces personnes, baptisées catholiques, sont en relations étroites avec les « tradipraticiens » malgaches qui organisent les préparatifs. L'investissement financier pour la cérémonie, voyages à Madagascar, achat de zébus et fêtes religieuses, est l'indicateur d'un phénomène religieux clandestin encore insuffisamment étudié.

En s'appuyant sur l'église catholique, le système colonial a donc continué à fonctionner après 1848 selon des valeurs héritées de la période servile. Celles-ci se fondent sur le respect absolu du pouvoir et de l'autorité, principes relayés par les prêtres qui dirigent leurs paroisses avec une extrême sévérité. Ils étaient pour la plupart autoritaires, témoignage qu'on retrouve dans la plupart des récits de vie. M. X déclare notamment : « *Le curé était très sévère. Il faisait qu'une seule messe qui était obligatoire. Si on manquait à la messe, c'était considéré comme un péché mortel* ». Un autre témoin nous dit : « *Il fallait absolument un chapeau, sinon le prêtre nous renvoyait. On allait à la messe tous les matins et à la procession le vendredi matin* »^[19]. L'éducation des jeunes est prise en charge par l'Église qui accorde une place essentielle à l'enseignement de la religion. Le catéchisme des enfants est un passage obligé pour être accepté dans la société coloniale post-esclavagiste. On envoie les enfants au catéchisme pour qu'ils puissent être catholiques et aller à la messe beaucoup plus volontiers qu'à l'école. Autant pouvait-on accepter l'école buissonnière avant la départementalisation, autant ne pas aller au catéchisme était commettre une lourde faute. Le catéchisme durait moins longtemps que l'école, mais il y a là une priorité évidente que l'on retrouve dans tous les récits de vie : il était beaucoup plus important que l'école... Beaucoup d'enfants du catéchisme ne passent pas par l'école durant leur jeunesse, mais tous doivent suivre l'enseignement religieux qui permet de contrôler les consciences : « *La religion était très sévère. Les enfants se réveillaient de grand matin pour se rendre au catéchisme qui durait deux ou trois ans avant la première communion. Le catéchisme se faisait à l'église paroissiale. De plus, les enfants devaient assister à la messe. C'était le curé qui se chargeait de l'instruction. Quelques vieilles dames l'aidaient. Le système était beaucoup plus sévère que maintenant. Je me souviens de tout ce que j'ai appris au catéchisme. Nous devions tout apprendre par cœur* »^[20]. Le conditionnement religieux se faisait dès le plus jeune âge, technique infaillible que l'on observe dans d'autres religions. Après le baptême, la communion fixait définitivement le fidèle dans la religion catholique. Après ces deux sacrements renforcés à l'âge adulte par celui du mariage, l'Église avait la maîtrise des consciences.

Si le constat fait ci-dessus se retrouve dans la France catholique du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle, la particularité de l'histoire religieuse réunionnaise réside dans l'héritage des mentalités forgées par le système colonial. Malgré la séparation de l'Église et de l'État au début du XX^e siècle, il n'y a pas eu frontières entre le pouvoir des prêtres et le pouvoir politique. Dans la période post-

[19] Archives orales réunionnaises, fonds Poirier-Fuma, archives départementales de La Réunion.

[20] *Idem*, op. cit.

esclavagiste, le pouvoir politique s'appuie fortement sur l'Église pour encadrer et contrôler les couches populaires qui constitue une menace permanente pour les autorités politiques. L'Église a toujours été très présente dans le jeu politique colonial et post-colonial jusqu'à la nomination du premier évêque créole en 1976. Avant 1946, elle soutient ouvertement les mouvements politiques conservateurs et leur apporte sa caution à l'occasion des élections. Après la départementalisation en 1946 son engagement se radicalise et elle combat violemment le parti communiste réunionnais. Les vieux militants communistes, témoins de cette période, sont unanimes pour reconnaître les persécutions morales des prêtres catholiques à leur rencontre. Ainsi, militant communiste et catholique pratiquant, F.G., né en 1912, résume-t-il, par ses propos, le comportement de la plupart des prêtres dans les années 1950 : « *L'Église a fait beaucoup de dégâts, elle n'est pas intervenue pour dénoncer la fraude électorale. Quand tu allais aux réunions, on prenait ton nom pour donner à la mairie ou au prêtre... et si celui-ci savait, il te mettait en dehors de l'église, il te refusait la communion. Moi, j'ai été mis en dehors de l'église comme communiste. J'ai été maudit par le prêtre. Le communiste, c'était le diable, moi j'étais le diable. C'est pas croyable! En fait, les prêtres exécutaient l'ordre de l'évêque Monseigneur de Langavant...* »^[21]. Toutefois, il nous semble que le comportement politique des prêtres de cette période est en majorité à droite. Le père M.A., aujourd'hui à la retraite, déclare : « *Ma famille a toujours été à droite. Je te dirais pourquoi je suis à droite (...), ma raison a toujours été à droite. Je ne veux pas de communisme parce que sa vision de l'homme est totalement étrangère à la mienne* »^[22].

Une autre caractéristique des relations entre l'ancienne société créole et l'Église catholique concerne les liens entre la magie et la religion. Nous sommes venus à penser que ces concepts ne suffisent pas à rendre compte des problèmes que pose la réalité vécue. En effet, de même qu'il existe une part authentiquement magique à l'intérieur des liturgies catholiques, de même, phénomène encore plus important, il existe des croyances et idéologies qui n'appartiennent ni à l'une, ni à l'autre de ces catégories qui sont de « nouveaux référentiels » nés de la transversalité de ces pratiques. Les croisements assumés ou occultes des pratiques culturelles très prégnantes dans la société coloniale avant 1946 se perpétuent dans la société post-moderne. Les échanges de populations, facilités par le développement du transport aérien et les relations plus fréquentes entre les îles du sud-ouest de l'océan Indien, ont renforcé un ensemble transversal déjà existant où se mêlangent inextricablement des éléments culturels intangibles. Rites catholiques, rites afro-malgaches, rites indiens s'entremêlent, se chevauchent et s'interpénètrent depuis le début de la colonisation.

Bien que dominant, puisque associé au pouvoir politique, le catholicisme a dû accepter les subtils apports des religions dominées. Les éléments de ce mixage sont présents dans la religion populaire^[23]. On peut observer ce phénomène dans les cérémonies d'exorcisme comme celles pratiquées par le père Dijoux et madame Visnelda^[24]. Les deux techniciens de ces purifications se sentaient complètement

[21] Archives Orales réunionnaises, fonds Poirier-Fuma, récit de vie de F.G., enquête de Isabelle Julie, né le 19 août 1912.

[22] Idem, enquête de Romain Morin, juin 2001.

[23] Ève Prosper, *La religion populaire à La Réunion*, Institut de linguistique et d'anthropologie de La Réunion, imp. Presse et développement, I.L.R., avril 1985, 163 p.

[24] Nicaise Stéphane, *Prêtres réunionnais, Entre tradition et modernité*, G.R.A.H.T.E.R., N.I.D., octobre 2000, 152 p., p. 85

investis par leur foi catholique : mais les patients qui venaient les consulter pour des cas souvent difficiles, se situaient, eux, sur un terrain plus magique que religieux. De plus, une aura magique planait tout autour de ces pratiques, prières ou exorcismes, officiels ou officieux. Un second ensemble de faits nous semble devoir être classé parmi les phénomènes magico-religieux. Il s'agit des doubles et parfois des triples appartenances religieuses, le même homme ou la même femme se déclarant à la fois hindouiste, catholique et malgaches, ce qui ne l'empêche pas de vivre pleinement sa spiritualité ^[25]. La troisième appartenance, celle relevant du rite animiste afro-malgache, a évolué pendant longtemps dans un milieu fermé qui a maintenu le contact avec Madagascar, le pays des ancêtres ^[26]. Une recherche approfondie concernant la périodicité, la forme et le contenu des échanges religieux entre les pratiquants réunionnais et les « tradipraticiens » malgaches permettrait de mieux cerner le phénomène.

CONCLUSION

Nous nous sommes attachés dans cette communication à réfléchir sur la nature des relations entre la société créole et l'Église avant la départementalisation de 1946, en fondant notre analyse sur le croisement de sources d'archives classiques et de témoignages oraux. Les sources orales constituées dans le cadre d'un programme de collecte mis en chantier en 1979 existent et peuvent être le point de départ de recherches universitaires pour comprendre l'évolution de la société créole réunionnaise avant et après 1946, année de la départementalisation. En effet, la grande mutation culturelle, qu'on appelle la « post-modernité » a bouleversé complètement la société réunionnaise, notamment les structures mentales de la population créole. Ce bouleversement sans précédent s'analyse comme une véritable inversion des modèles qui affecte en profondeur l'église catholique. Celle-ci, restée pendant deux siècles l'alliée inconditionnelle du pouvoir politique devient l'alliée des déshérités, évolution inaugurée par Gilbert Aubry, premier évêque créole nommé par le Vatican. Le catholicisme prend avec ce prélat une autre orientation, cessant d'être légitimiste pour devenir indépendant du pouvoir politique. Il faudrait s'interroger sur ce formidable retournement idéologique qui n'est certes pas propre à La Réunion mais qui s'inscrit dans une évolution politique originale marquée par le système de la départementalisation.

[25] Archives orales réunionnaises, fonds Poirier-Fuma, Catapoulé Vanessa, juin 1998, récit de vie d'Albert Ramassamy, ancien sénateur de La Réunion. Albert Ramassamy évoque son enfance comme une période de vie riche, ponctuée par la religion catholique et hindoue qui s'inscrivaient naturellement dans sa vie. De même ce témoignage de Bruny Payet, fonds Poirier-Fuma, enquête de Cerveaux Rémy, ancien conseiller général et militant communiste : « Il y a eu à l'époque une véritable bataille de la part des curés qui interdisaient d'aller dans les chapelles malabares sous peine d'excommunication. L'église a dû céder et la double appartenance est aujourd'hui admise ».

[26] Père Zimmermann et Eric de Rosny, *Etude des comportements religieux en monde populaire créole*, décembre 1995, 136 p. Dans ce travail, l'auteur met l'accent sur le rôle du « longaniste » appelé aussi « traiteur » ou « docteur sans soulier » à l'Île Maurice. Beaucoup de longanistes travaillent sur commande (p. 64), jouant un rôle non négligeable dans la société créole mauricienne. Pour les Mauriciens, comme pour les Réunionnais, la double religion n'est pas un problème.