

Numéro 4 - novembre 2003

**« Malbar lé sorsyé... »,
conversion au pentecôtisme et diabolisation de
l'hindouisme populaire chez les Réunionnais
d'origine indienne tamoule**

Bernard Boutter

Résumé

Le pentecôtisme, implanté à La Réunion depuis 1966, rencontre, grâce à ses prétentions thérapeutiques et thaumaturges, un certain succès dans un contexte insulaire où les croyances relatives au surnaturel sont encore bien vivantes. Alors que son discours diabolise l'hindouisme populaire pratiqué par beaucoup de Réunionnais d'origine tamoule, le pentecôtisme parvient à recruter des adeptes dans ce milieu, réussissant à les convaincre d'abandonner non seulement le catholicisme, religion que leurs aïeux ont adopté du fait des vicissitudes de l'Histoire, mais aussi, de façon radicale, les cultes ancestraux, désormais réinterprétés par eux comme de la sorcellerie.

URL: <https://www.ethnographiques.org/2003/Boutter>

ISSN : 1961-9162

Pour citer cet article :

Bernard Boutter, 2003. « « Malbar lé sorsyé... », conversion au pentecôtisme et diabolisation de l'hindouisme populaire chez les Réunionnais d'origine indienne tamoule ». *ethnographiques.org*, Numéro 4 - novembre 2003 [en ligne].

(<https://www.ethnographiques.org/2003/Boutter> - consulté le 25.09.2021)

ethnographiques.org est une revue publiée uniquement en ligne. Les versions pdf ne sont pas toujours en mesure d'intégrer l'ensemble des documents multimédias associés aux articles. Elles ne sauraient donc se substituer aux articles en ligne qui, eux seuls, constituent les versions intégrales et authentiques des articles publiés par la revue.

« Malbar lé sorsyé... », conversion au pentecôtisme et diabolisation de l'hindouisme populaire chez les Réunionnais d'origine indienne tamoule

Bernard Boutter

Sommaire

- Introduction
- Les pratiques religieuses des Réunionnais d'origine indienne tamoule
- Catholicisme et hindouisme en milieu malbar : le legs de la colonisation
- La Mission Salut et Guérison face à l'hindouisme populaire contemporain
- Le "témoignage" du pasteur G., ancien assistant d'un pousari
- Conclusion
- Notes
- Bibliographie

Introduction

A la Réunion, la dimension sorcellaire n'est pas aussi difficile à percevoir et à appréhender qu'en France métropolitaine [1]. Elle affleure en premier lieu dans les étiologies couramment avancées de la maladie et du malheur, notamment en cas de problème de santé rebelle ou d'infortunes à répétition. Elle se révèle d'autre part dans les traces de pratiques qu'il n'est pas rare d'observer incidemment, notamment à la croisée de chemins ou dans les cimetières [2]. La réalité des pouvoirs sorcellaires fait partie de ces certitudes encore fréquemment rencontrées chez de nombreux Réunionnais, qu'ils soient *Kaf* (d'origine afro-malgache), *Malbar* (descendant d'Indien tamoul), Kréol blanc (Créole blanc), *Sinwa* (d'origine chinoise) ou *Zarab* (descendant d'immigrant indo-musulman originaire du Gujarat) [3]. Tous les systèmes de références qui, de façon variable selon les milieux considérés, irriguent la religiosité populaire locale admettent en effet l'existence d'un monde surnaturel peuplé d'entités dangereuses (*bébèt*) : esprits de défunts mécontents de leurs descendants, âmes errantes d'individus décédés avant leur heure, esprits de femmes mortes en couches, etc. ; une multitude d'invisibles en quête permanente de nourriture et d'offrandes, toujours susceptibles de « monter » sur un vivant pour le posséder, de leur propre initiative ou par la volonté d'un sorcier capable de les manipuler.

Suspensions, accusations, tels sont les divers éléments syntaxiques du langage sorcellaire où se donne à voir la peur de l'Autre, surtout si celui-ci est issu d'une communauté mal connue. Les descendants d'Indiens tamouls (*Malbar*) ont longtemps concentré sur eux cette crainte de la part des autres insulaires, notamment de la part des Créoles blancs. Aujourd'hui, ce sont les Comoriens, derniers immigrants en date, qui tendent à prendre la place la plus redoutée dans les fantasmes locaux relatifs à la sorcellerie. Toutefois, alors que les *Malbar* sont désormais bien intégrés dans la société réunionnaise et de plus en plus communément considérés comme « Créoles », l'hindouisme populaire de leurs aïeux — qu'ils sont nombreux à avoir conservé malgré leur conversion massive au catholicisme dominant — les rend toujours suspects aux yeux de bon nombre de Réunionnais d'autres origines.

Si le clergé catholique a longtemps entretenu cette peur au sein de la population créole en vitupérant le « paganisme superstitieux et idolâtre » persistant chez ses ouailles d'origine indienne tamoule, les ecclésiastiques locaux se sont peu à peu résignés à cette double pratique religieuse et, dans leur grande majorité, ont cessé aujourd'hui leurs attaques virulentes contre l'hindouisme populaire. Cette « capitulation » constitue précisément le principal reproche adressé à l'Eglise catholique par les responsables et les fidèles de la Mission Salut et Guérison. Ce mouvement pentecôtiste, implanté à La Réunion depuis le milieu des années soixante avec un certain succès par les Assemblées de Dieu de France (ADD) [4], a de fait repris le flambeau de la diabolisation des croyances et des rites *Malbar* abandonné par l'Eglise catholique. Pourtant, malgré cette condamnation de l'hindouisme populaire, la Mission Salut et Guérison recrute nombre de ses adeptes en milieu indien tamoul. Et, chose encore plus étonnante, il semble qu'elle réussisse là où l'Eglise catholique a toujours échoué, en amenant les fidèles issus de ce milieu à diaboliser leurs propres cultes ancestraux et à rompre de façon radicale avec eux.

Les pratiques religieuses des Réunionnais d'origine indienne tamoule

Les *Malbar* (ou « Malabars ») sont issus d'Indiens, pour la plupart dravidiens, non pas originaires de la côte de Malabar comme leur nom pourrait le laisser croire, mais venus en majorité du Tamil Nadu. Ceux-ci furent recrutés principalement après l'abolition de l'esclavage à la Réunion (1848) qui avait entraîné une forte pénurie de main d'œuvre locale dans les plantations de cannes à sucre [5]. Dans une société coloniale encore marquée par le passé esclavagiste, les conditions de vie de ces migrants étaient particulièrement dures. De plus, ces engagés furent confrontés à la difficulté d'obtenir de leurs employeurs le respect du terme de leur contrat de travail, initialement prévu pour cinq ans, et leur rapatriement dans leur pays d'origine (Ghasarian, 1997). De ce fait, si certains choisirent de s'établir volontairement dans l'île, beaucoup durent rester, contraints et forcés. En 1881, date de l'arrêt de cette immigration, 50'000 Tamouls résidaient à La Réunion (Barat, 1989 : 388). La plupart furent obligés de s'implanter localement et firent souche. Le nombre restreint de femmes parmi ces travailleurs venus de l'Inde du Sud (environ 20%) favorisa de facto le métissage, notamment avec la population d'origine africaine et malgache.

Aujourd'hui, si de nombreux *Malbar* comptent des non-Indiens parmi leurs ascendants, une partie d'entre eux, pratiquant l'endogamie, revendique exclusivement des ancêtres tamouls [6]. Dans ce milieu, c'est l'hindouisme populaire légué par les engagés à leurs descendants qui a servi de marqueur identitaire au fil des générations, y compris chez les métis. Cette religion repose notamment sur un ensemble de pratiques domestiques et de rituels dénommés « services » [7] pour lesquels des prêtres connus sous le nom de *pousari* [8] sont habituellement sollicités.

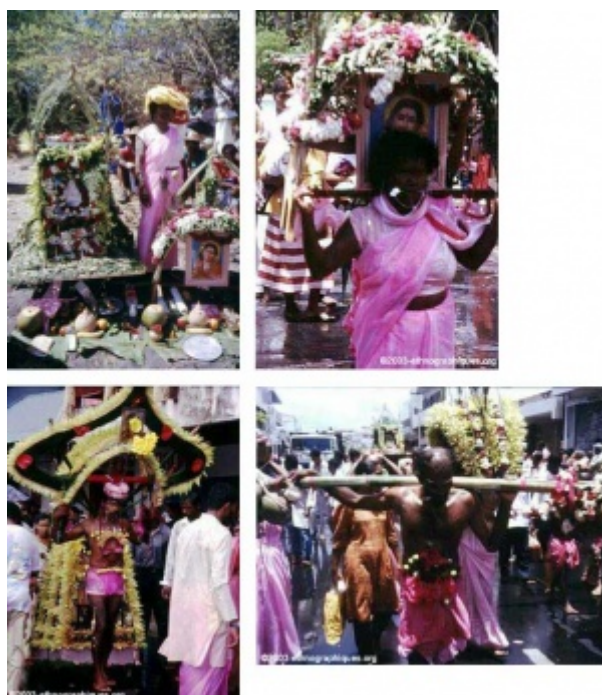


Illustrations 4, 5 & 6

Marche dans le feu (Saint-André, *koylou* de Colosse, janvier 1992).

Ceux-ci assurent également la pérennité des grandes fêtes religieuses

annuelles, comme la cérémonie dédiée à la déesse *Karli (Kali)*, celle en l'honneur de *Maryamin* (une divinité nommée *Mariyamman* dans le sud de l'Inde) ou la marche sur le feu (Illustrations 4, 5 & 6) [9]. Certains rituels donnent lieu à des prouesses physiques : le *pousari* (ou, parfois, un médium qui assiste le prêtre), possédé par une divinité, monte pieds nus sur le tranchant d'un sabre à cannes (Ghasarian, 1994) ; les participants de la fête de *Pandyalé* marchent sur un tapis de braises sans douleur apparente ni brûlures... Ces pratiques manifestent de façon particulièrement frappante, aux yeux des spectateurs d'origine indienne, la puissance des divinités hindoues et impressionnent fortement le public non-*Malbar* (créole ou métropolitain) qui assiste à ces cérémonies.



Illustrations 7 à 10

Participants lors de la procession du *Kavadi* (Saint-Louis, février 1999).

Le côté spectaculaire est également très présent lors d'une autre célébration, le *Kavadi* (aussi dénommé *fêt di jour* — Illustrations 7 à 10) [10]. Les *pousari* sont cependant progressivement évincés de la conduite de cette fête religieuse par des brahmanes (*swami*) que certaines associations tamoules gérant les quelques grands temples urbains de La Réunion ont fait venir de l'île Maurice, puis de l'Inde, à partir des années soixante-dix (Benoist, 1998 : 67-68,103,157). Si les prêtres populaires peuvent encore être associés à certaines activités rituelles dans ces lieux de culte citadins [11], c'est désormais le plus souvent à une place subalterne.



Illustration 11

Koylou de Colosse à Saint-André, un des plus importants temples de l'île.



Illustration 12

Sapèl à Terre-Sainte près de Saint-Pierre.

Ils gardent néanmoins la conduite des cérémonies organisées dans les temples et les « chapelles » disséminées dans l'espace des plantations (*koylou* et *sapèl*) (Illustration 11 & Illustration 12). En plus de leur rôle d'officiant religieux, les *pousari* sont très souvent mis à contribution dans un but thérapeutique. Dans cette activité de « guérisseurs », ils « travaillent » parfois avec une ou plusieurs divinités du panthéon hindou ou, plus généralement, avec un *gourou* (ou *goulou*), l'esprit d'un mort. Habituellement, il s'agit de l'âme d'un parent décédé qui était souvent *pousari* lui-même de son vivant. Cet esprit vient posséder le prêtre (ou, parfois, l'assistant médium de celui-ci, le *marlali*) et, par son intermédiaire, donne au consultant les raisons de la maladie ou du malheur, ainsi que les démarches rituelles à accomplir pour la guérison (Benoist, 1998 : 213-217).

Pour bon nombre de non-*Malbar*, et surtout pour les Créoles blancs, ces officiants sont en fait des « sorciers » qui, s'ils peuvent soigner, sont aussi experts en envoûtements lorsqu'ils sont sollicités à cet effet. Les *pousari* contestent vigoureusement ces accusations. Toutefois, il faut reconnaître que la distinction entre rites à finalité thérapeutique et sorcellerie apparaît particulièrement floue dans le cas de certaines pratiques. Ainsi, lorsqu'un individu est convaincu d'être possédé, le prêtre auquel il s'adresse peut « tirer l'esprit » en sacrifiant un coq. La victime de ce

sacrifice (kalpou) est ensuite déposée sur une voie de passage, notamment à un carrefour. Quiconque marchera par inadvertance sur la volaille égorgée, passera à proximité d'elle ou la ramassera, sera à son tour possédé par l'esprit, libérant alors définitivement la première victime (Benoist, 1998 : 123).

Les Réunionnais d'origine indienne tamoule pratiquant l'hindouisme populaire ne se singularisent pas en ce qui concerne les conceptions relatives aux esprits, communes à l'ensemble de la population créole, bien au contraire. Certaines divinités possèdent à ce titre un statut ambigu en milieu *Malbar*. Ainsi, la fratrie de dieux dénommés collectivement *Mini* (qui ont la réputation de se tenir dans le feuillage de certains arbres) a engendré des croyances en des esprits du même nom, souvent assimilés à des âmes errantes. Leur dangerosité vient du fait qu'ils sont susceptibles de fondre sur l'imprudent qui passe sans protection sous l'arbre où ils sont perchés pour s'emparer de lui en le possédant. De même, la déesse *kartéli*, aussi dénommée *Pétyay* à la Réunion, une divinité ambivalente et inquiétante pour laquelle est organisé le *sèvis poul nwar* (« service poule noire », un rite de protection des femmes enceintes et des enfants en bas âge), a donné naissance à une foule de *kartéli*. Ces entités féminines, dont il faut se prémunir, sont là aussi assimilées à des esprits de défunts, notamment à des âmes en peine de femmes mortes en couche. D'autres êtres surnaturels peuplent encore le monde invisible selon le système de représentation *Malbar* : *Pey* (ou *Pisaarsi*) et *Bourdon* (ou *Boudom*) qui correspondent à diverses catégories de « démons » dont il faut se protéger par des sacrifices [12] car ils sont susceptibles de s'en prendre aux hommes en « dévorant » leurs esprits. Il est nécessaire de faire appel alors à un *pousari* pour exorciser ces esprits terrifiants qui sont eux aussi communément assimilés aux *bébèt* des croyances populaires créoles, c'est-à-dire aux « mauvaises âmes ».

Tel peut être décrit, dans ses grandes lignes, l'hindouisme populaire à La Réunion qui apparaît somme toute relativement éloigné de "l'orthodoxie" brahmanique. En revanche, cette religion est restée très proche de l'hindouisme shivaïte des villages du sud de l'Inde, tout en contribuant, par sa rencontre avec des systèmes symboliques d'origine africaine, malgache et européenne [13], à l'élaboration d'un "complexe pragmatique" de croyances et de pratiques dans lequel chaque Réunionnais peut puiser, notamment en cas de confrontation à la maladie et au malheur. Toutefois, l'exposé qui vient d'être fait ne dit rien de la façon dont cet hindouisme s'est maintenu au fil des décennies malgré les pressions de la société environnante. Comment les engagés et leurs descendants se sont-ils adaptés depuis 1848 aux contraintes assimilatrices de la société coloniale et post-coloniale, tout en cherchant à rester fidèles aux valeurs et aux rites ancestraux ?

Catholicisme et hindouisme en milieu malbar : le legs de la colonisation

Dans les premiers temps, alors que le contrat des travailleurs migrants originaires de l'Inde du Sud stipulait la liberté de culte, la pratique de l'hindouisme fut le plus souvent interdite par les propriétaires blancs (s'exprimer en tamoul ou porter des vêtements indiens était d'ailleurs tout autant proscrit). Durant cette période, les cultes ancestraux se perpétuèrent donc dans la clandestinité (Ghasarian, 1997). Cette situation

évolua quelque peu par la suite, notamment lorsque fut autorisée la construction de temples sur les espaces des plantations, à proximité des usines sucrières. A cette même époque, sous la pression évangélisatrice de l'Église catholique, les adhésions au christianisme se multiplièrent. Cette acceptation de la religion dominante semble avoir été considérée par beaucoup de *Malbar* comme un moyen de s'intégrer plus facilement dans une société sous l'emprise hégémonique du catholicisme, voire comme une condition indispensable pour pouvoir tenter une élévation socio-économique. Il ne s'agissait pas, dans la plupart des cas, de "véritables" conversions : les valeurs et le mode de pensée de ces nouveaux catholiques restèrent fondamentalement hindouistes. Les divinités catholiques prirent place à côté des dieux de l'Inde dans le panthéon hindou. Les pratiques religieuses chrétiennes vinrent s'articuler de façon harmonieuse et contextualisée avec les cultes ancestraux (Benoist, 1998 : 247-263).

En 1946, au moment de l'accès de l'île au statut de département français d'Outre-mer, la plupart des Réunionnais d'origine tamoule conjuguaient ainsi, sans y voir de contradictions, catholicisme et hindouisme populaire. La grande majorité d'entre eux appartenait encore au prolétariat rural. A la suite des bouleversements entraînés par la départementalisation, un nombre croissant de *Malbar* purent bénéficier d'une certaine promotion sociale. Cette ascension économique ne fut pas l'occasion d'un rejet des racines culturelles et religieuses indiennes [14]. Au contraire, ces classes montantes - redécouvrant l'Inde dont les descendants des engagés avaient été coupés pendant plusieurs décennies - revendiquèrent haut et fort leurs origines. Cette nouvelle fierté liée à l'identité tamoule se manifesta par l'affichage ostentatoire de divers marqueurs culturels comme la musique ou le port de vêtements indiens à certaines occasions (Ghasarian, 1999) [15], mais aussi et surtout par le biais de la religion. Toutefois, les cultes ancestraux, religion des masses prolétarisées, furent le plus souvent rejetés par cette nouvelle élite, au profit d'un hindouisme brahmanique "de grande tradition". Surtout à partir des années soixante-dix, lorsque certains *swami* mauriciens et indiens tout juste arrivés à La Réunion traitèrent l'hindouisme populaire local de « simagrées », contestant son « authenticité » (Eve, 1992 : 351) et condamnant les cultes rendus aux défunts (*sanblani*), les sacrifices sanglants et les possessions rituelles. L'attitude des tenants de ce « nouveau tamoul » qui cherchent à "épurer" l'hindouisme local a entraîné, en réaction, l'émergence d'un « traditionalisme *malbar* ». Ce mouvement rassemble aujourd'hui certains Réunionnais d'origine indienne qui ne se reconnaissent pas dans le brahmanisme végétarien qu'on cherche à leur imposer. Fiers de leur « malbarité », ils défendent les valeurs et l'héritage religieux de leurs ancêtres engagés (Benoist, 1998 : 273-276).

Certains Réunionnais d'origine indienne dans la ligne du « nouveau tamoul » tendent à rejeter non seulement les cultes ancestraux mais aussi la religion catholique. A l'inverse, l'option en faveur d'un christianisme exclusif, qui avait été extrêmement rare jusqu'à une période récente, semble connaître une légère progression dans la population *malbar*, principalement du fait des conversions au pentecôtisme. Les deux attitudes, si elles sont le signe d'un repli relatif du catholicisme dans la société réunionnaise, constituent peut-être aussi deux tentatives opposées de résolution de la contradiction qui surgit lorsque, chez certains individus, les valeurs dualistes chrétiennes sont acceptées et que la mobilisation contextualisée des deux pratiques

religieuses et des deux systèmes de références (chrétiens et hindouistes), vécue sereinement en temps ordinaire, est susceptible de s'opérer avec certaines difficultés [16].

La Mission Salut et Guérison face à l'hindouisme populaire contemporain

Le champ religieux est en voie de pluralisation à La Réunion. Si, aujourd'hui, le catholicisme est encore très largement majoritaire [17], le sentiment de pouvoir quitter l'Eglise dominante au profit d'une autre appartenance confessionnelle [18] progresse dans la population insulaire, notamment au sein des jeunes générations. De façon plus générale, étant donné que la nouvelle société « pseudo-industrielle » (Benoist, 1986), plaquée artificiellement sur le contexte local depuis la départementalisation en 1946, occupe désormais la quasi-totalité de l'espace social, la plupart des Réunionnais sont entrés de gré ou de force dans la "modernité" [19]. De ce fait, chez certains, le désir de s'émanciper des "traditions" dans lesquelles ils ont été élevés tend à se répandre, principalement chez les plus jeunes.

Ainsi, le pentecôtisme (qui n'avait aucune implantation locale avant le milieu des années soixante) s'est-il peu à peu imposé comme une alternative religieuse possible pour un nombre grandissant de Réunionnais, même si cette religion reste marginale dans le contexte insulaire. Aujourd'hui encore, parallèlement à d'autres mouvements apparus depuis les années quatre-vingt, le pentecôtisme est très majoritairement représenté à la Réunion par une Eglise, la Mission Salut et Guérison, fondée en 1966 par Aimé Cizeron (1916-2003), un pasteur venu de métropole dans le cadre de l'Action Missionnaire des ADD de France. Alors que les ADD, qui existent en France depuis le début des années trente, rassembleraient aujourd'hui entre 40'000 et 60'000 adeptes en métropole, l'Eglise qu'elles ont implantée à la Réunion [20] revendique, elle, environ 20'000 fidèles, soit un peu moins de 3% de la population insulaire [21]. Ce chiffre ne comprend pas les simples sympathisants qui se contentent de fréquenter les assemblées sans être inscrits sur les registres ni les enfants des adeptes encore trop jeunes pour être baptisés (le pentecôtisme n'admet que le baptême des adultes, à partir de seize ou dix-sept ans environ).

Il est difficile de savoir avec précision quels milieux ethnoculturels sont les plus touchés par le pentecôtisme. L'impact paraît avoir été quasiment nul chez les Réunionnais indo-musulmans et chez les Comoriens. Par ailleurs, il semble que très peu de Réunionnais d'origine chinoise fréquentent les assemblées de la Mission Salut et Guérison. Par contre, toutes les autres composantes de la société insulaire sont représentées et la composition des assemblées semble refléter, *grosso modo*, la diversité ethnique que l'on observe dans la société globale.

Ainsi, les Réunionnais d'origine tamoule ne sont pas absents de cette Eglise. Ils semblent même particulièrement nombreux dans les assemblées situées dans des régions à forte densité de population *malbar* (à Saint-André, à Saint-Louis ou à la Rivière Saint-Louis). Lors d'entretiens réalisés avec certains fidèles [22], il est apparu que la conversion touche non seulement des Réunionnais métis d'Indiens tamouls, mais également des *Malbar* endogames [23].

Les adeptes affirment tous avoir abandonné leurs pratiques antérieures, aussi bien catholiques qu'hindouistes. Il est vrai que, contrairement à l'Eglise catholique, la Mission Salut et Guérison dispose de certains moyens coercitifs pour imposer ses exigences en la matière. En fait, s'il est possible de fréquenter une assemblée en tant que simple sympathisant sans forcément délaisser les autres lieux de culte, cela s'avère très difficile lorsque l'on est membre à part entière de la communauté religieuse. Car à ce moment-là, du fait de la surveillance étroite exercée par les fidèles les uns envers les autres, le moindre écart peut être sanctionné par un sévère avertissement de la part des pasteurs, voire par une exclusion (c'est le cas aussi pour les comportements considérés comme déviants par rapport aux normes morales édictées par l'Eglise) [24]. De la même façon, un postulant ne pourra être admis comme membre de l'assemblée que s'il s'avère avec certitude — et le pasteur se charge d'enquêter sur le sujet — qu'il a mis son existence « en conformité avec les règles évangéliques ».

Si cette rupture radicale avec les pratiques antérieures est exigée dans le pentecôtisme, c'est que les autres religions y sont considérées au mieux comme un « tissu de mensonges » grâce auxquels « Satan égare les hommes et les amène à la perdition », et au pire comme un « paganisme diabolique dissimulant des pratiques sorcières ». Ainsi, le catholicisme est présenté comme un « faux christianisme », une religion idolâtre de par la vénération des statues de la Vierge et des saints. Mais ce sont les cultes ancestraux qui sont les plus violemment mis en cause : les rites dédiés aux morts en milieu afro-malgache (*sèvis Kaf* et *sèvis kabaré*) sont considérés comme permettant aux démons de posséder certains humains en se faisant passer pour leurs aïeux décédés. Les possessions rituelles lors des *sèvis Malbar* ou lors de diverses cérémonies religieuses hindoues font l'objet du même genre d'accusations. Les *pousari* sont considérés comme des « sorciers » à la solde « d'entités sataniques » et les pratiques de l'hindouisme populaire sont présentées comme des « chaînes » grâce auxquelles ces démons maintiennent leur pouvoir sur les individus. Sur ce point, on constate que le pentecôtisme a récupéré, voire amplifié les jugements virulents portés par l'Eglise catholique en son temps.

De telles conceptions ont été soutenues dès son arrivée, en 1966, par Aimé Cizeron [25]. En fait, le missionnaire et les autres responsables de la Mission Salut et Guérison ont très tôt identifié leurs principaux adversaires dans le contexte réunionnais. D'un côté, ils ont cherché à détourner à leur profit la légitimité religieuse dont jouissait le catholicisme en se présentant comme le seul dépositaires d'un message chrétien "authentique". D'un autre côté, les responsables pentecôtistes se sont efforcés de supplanter l'hindouisme populaire, référence dominante pour la population réunionnaise dans le champ thérapeutico-religieux, en le repoussant du côté démoniaque. Paradoxalement, le pentecôtisme, loin de disqualifier les pouvoirs des *pousari*, en renforce la réalité dans l'esprit de ceux qui viennent écouter les sermons des pasteurs. Toutefois, cette religion prétend disposer d'un pouvoir encore plus grand que celui des prêtres *malbar* : celui, « suprême », de l'Esprit-Saint.

Alors que le missionnaire Aimé Cizeron vient de décéder (le 31 janvier 2003) à l'âge de 87 ans, un de ses fils, David, lui a succédé à la tête de l'Eglise. Un autre, Jean, pasteur lui aussi, est devenu l'un des principaux responsables du mouvement. A part eux, les ministres des cultes et les

évangélistes sont aujourd'hui presque exclusivement réunionnais. Le message de la Mission Salut et Guérison n'en a pas pour autant été modifié, y compris dans sa condamnation des rites hindous. Bien au contraire même, puisque ce message, porté par des non-*Malbar* souvent opposés à ces pratiques avant même de se convertir, est également délivré avec encore plus de conviction par des pasteurs d'origine tamoule, ainsi qu'on en aura un exemple plus loin.

En fait, force est de constater que l'adhésion au pentecôtisme semble être, dans la plupart des cas, une véritable conversion et non une simple affiliation superficielle à une nouvelle confession religieuse. L'abandon effectif et radical des pratiques catholiques et des cultes ancestraux par les adeptes d'origine indienne tamoule s'accompagne chez eux de l'intégration des valeurs transmises par les sermons. Ce constat repose notamment sur l'appropriation par les fidèles du discours pastoral diabolisant l'hindouisme populaire.

Quelles explications peut-on avancer pour ces conversions en milieu *malbar* ? Quels avantages symboliques peuvent bien engranger les concernés en intégrant un mouvement souvent présenté et perçu par le tout-venant comme « sectaire » (au sens commun du terme) ? Certes, dès leur arrivée dans l'île, les responsables pentecôtistes ont bien insisté sur le fait que la Mission Salut et Guérison est une Eglise chrétienne, afin de se voir accorder par les Réunionnais une certaine reconnaissance dans le champ religieux. Mais dans une société où le catholicisme est encore souvent considéré comme la seule expression légitime du christianisme, voire comme la seule connue, la tâche n'a pas été facile pour les missionnaires. Si aujourd'hui la Mission Salut et Guérison a établi sa réputation auprès d'un grand nombre de Créoles (notamment du fait de ses prétentions thérapeutiques et thaumaturges), elle n'a pas pour autant acquis une légitimité comparable à celle de l'Eglise catholique, loin s'en faut.

Par conséquent, on peut être certain que la conversion au pentecôtisme de certains *Malbar* n'a pas pour fonction d'accompagner symboliquement une ascension socio-économique dans le contexte insulaire, comme cela a pu être le cas pour l'adhésion à un catholicisme exclusif chez certains ou pour le choix en faveur de l'hindouisme brahmanique chez d'autres. D'ailleurs, la Mission Salut et Guérison a recruté dès ses débuts essentiellement dans les couches défavorisées de la société réunionnaise, et tel est encore le cas aujourd'hui, sauf exception [26].

Par contre, on fera remarquer que si la conversion pentecôtiste en milieu indien tamoul implique une double rupture par rapport aux appartenances religieuses antérieures, elle constitue aussi une option radicale en faveur des valeurs chrétiennes. Pour certains *Malbar* fortement christianisés, il est possible que l'adhésion au pentecôtisme constitue un choix parmi d'autres permettant de mettre fin à la contradiction entre les valeurs dualistes chrétiennes et les valeurs hindoues. Cela dit, quelles sont les raisons pouvant conduire les individus concernés à privilégier cette alternative par rapport aux autres options possibles ?

Pour Jean Benoist, les individus qui intègrent des Eglises telles que la Mission Salut et Guérison le font par « déception » face à certaines évolutions en cours dans le catholicisme et l'hindouisme local (Benoist, 1998 : 278). Cette analyse peut, me semble-t-il, en rejoindre une autre,

plus large, consistant à considérer le pentecôtisme comme un “refuge” pour une partie des Réunionnais confrontés à la disqualification croissante des systèmes de croyances populaires dans certains secteurs de la société insulaire.

Le fait est que, jusque dans les années soixante, les convictions relatives à l'existence d'un univers surnaturel en contiguïté avec le monde des humains - relatives notamment aux esprits errants, aux pouvoirs de la sorcellerie et à la possibilité de faire appel à certains intercesseurs (divinités hindoues, Vierges diverses, saints catholiques, prêtres défunts, etc.) - étaient assez unanimement partagées par l'ensemble de la population locale, hormis peut-être par quelques membres des élites intellectuelles. L'arrivée en masse des métropolitains après la départementalisation de 1946 a fissuré ce relatif consensus en introduisant une nouvelle perspective sur ces croyances, généralement perçues par les nouveaux arrivés comme des « superstitions ». Certes, ces Français de métropole ont également porté un regard intrigué et même parfois fasciné sur certaines célébrations de l'hindouisme populaire (notamment les marches dans le feu) ce qui a d'une certaine façon contribué à revaloriser ces cérémonies aux yeux de la population locale [27]. Mais ils ont souvent aussi proposé à leur sujet des interprétations rationalisantes, à prétention scientifique ou pseudo-scientifique, pour expliquer les apparents pouvoirs des *Malbar* et de leurs prêtres. Ces interprétations, à peu près inédites localement jusque-là, ont été diffusées par le biais des supports médiatiques qui se sont multipliés durant cette même période. Par ailleurs, à la fin des années soixante, la scolarisation s'est généralisée. Elle est devenue obligatoire en 1968 pour les jeunes de six à dix ans et cette obligation a été étendue jusqu'à l'âge de seize ans en 1980. Comme le souligne Raymond Eches, les générations concernées ont reçu depuis lors un enseignement « peu favorable à la diffusion de croyances irrationnelles » (Eches, 1995 : 53).

Depuis une quarantaine d'années, on observe donc une tendance de plus en plus marquée, véhiculée par les médias, l'École, ainsi que les nouveaux courants réformistes dans les champs religieux catholique et hindouiste, consistant à considérer avec un certain mépris les systèmes de représentations sur lesquels s'appuie la religiosité populaire et à les disqualifier aux yeux des Réunionnais, principalement les plus jeunes d'entre eux.

Cela fait également presque quarante ans que la Mission Salut et Guérison est en expansion régulière, recrutant principalement ses adeptes dans les couches les plus défavorisées de la société. Or, malgré leur nouvelle appartenance religieuse, il s'avère que ceux-ci conservent leurs croyances relatives à l'ingérence constante du surnaturel dans la vie quotidienne des humains, car ces conceptions font aussi partie intégrante du système de références pentecôtiste. Dans cette Eglise, les fidèles font également l'expérience de certains phénomènes qui ne leur étaient pas forcément inconnus précédemment : glossolalie, rêves divinatoires, visions, etc. — phénomènes interprétés par les pentecôtistes comme des « manifestations du Saint-Esprit ». Enfin, ils y trouvent une prise en compte de leurs préoccupations relatives à la maladie et aux infortunes, sans remise en cause radicale des étologies populaires créoles.

Ce dernier point est particulièrement évident lorsque l'on s'intéresse, dans une perspective “émique”, aux raisons invoquées par les adeptes

eux-mêmes pour expliquer leur conversion. Les motivations avancées par les fidèles d'origine tamoule sont tout à fait similaires à celles énoncées par les Réunionnais issus d'autres milieux : elles mettent généralement en cause une maladie rebelle ou des troubles divers auxquels est attribuée une origine surnaturelle. Ces problèmes les ont conduit à entamer une quête thérapeutique dont la Mission Salut et Guérison a constitué, disent-ils, l'aboutissement. Le récit que André, un pentecôtiste d'origine tamoule, fait de sa conversion est, à plus d'un titre, exemplaire pour illustrer un tel parcours. Cet homme de quarante-cinq ans (au moment de nos entretiens en 1998), fidèle pratiquant du catholicisme comme de l'hindouisme populaire avant sa conversion, est marié à Sylviane, une Créole aux origines européennes et afro-malgaches. Celle-ci, avant d'intégrer la Mission Salut et Guérison, était elle aussi une fervente pratiquante de la religion catholique, mais de façon exclusive. Plus encore, elle désapprouvait les rites hindous auxquels s'adonnait son mari et auxquels celui-ci lui demandait de participer. Elle avait obtenu que ses enfants soient tenus à l'écart de ces cultes et qu'ils soient élevés dans la seule foi chrétienne. Au moment de notre rencontre, en 1998, cela fait six mois que André, son épouse ainsi que leurs trois enfants (seize, vingt-deux, et vingt-cinq ans à l'époque) se sont convertis et qu'ils ont intégré l'Eglise dans la foulée en se faisant baptiser.

Selon André, la raison qui l'a poussé vers une assemblée pentecôtiste est la possession dont il dit avoir été victime à l'époque et qui se traduisait surtout par des douleurs violentes dans la poitrine. Ces « crises », ainsi qu'il les qualifie, ont duré un an. Un an au cours duquel il a cherché « en vain » la guérison auprès de divers recours : les médecins, les prières dans le cadre de l'Eglise catholique et les *sèvis malbar*. C'est son épouse, Sylviane, qui, un jour, a pris l'initiative de se rendre à la Mission Salut et Guérison qu'ils connaissaient tous deux de réputation [28]. A la fin de la réunion d'évangélisation à laquelle ils assistaient, « l'esprit démoniaque » qui possédait André s'est manifesté en provoquant chez lui une « crise » le poussant à une agitation extrêmement violente. L'intervention de plusieurs responsables a été nécessaire pour arriver à le maintenir et à lui imposer les mains en vue de « chasser l'esprit ». Ces « prières de délivrance » ont abouti, selon André, à sa « libération immédiate de l'emprise de la puissance satanique » [29].

André condamne aujourd'hui avec virulence, en les diabolisant, les rites hindous dont il était coutumier avant sa conversion. Cela l'amène à refuser d'endosser l'identité *malbar* - puisque pour lui, désormais, être *malbar* c'est « pratiquer la sorcellerie » - en se dissociant de ses propres ancêtres qui s'adonnaient à des cultes incompatibles, selon lui, avec le fait d'être « chrétien » [30] (Boutter, 2002 : 184).

Ce rejet de l'identité *malbar* se retrouve chez d'autres pentecôtistes d'origine tamoule. Elle est par exemple très clairement exprimée par un pasteur, ancien assistant d'un *pousari*, qui qualifie de « *Malbar* » tous ceux qui, en dehors de ce milieu, effectuent ou participent à des rites de l'hindouisme populaire liés à l'univers « démoniaque » [31] (Boutter, 2002 : 184). Le récit de la conversion de ce pasteur illustre par ailleurs parfaitement la façon dont la nouvelle appartenance religieuse conduit à une réinterprétation des rites ancestraux et des entités vénérées dans le sens de la diabolisation. A la nuance près que, si l'on en croit ce pasteur, le doute envers la « véritable nature » de ces cultes et de leurs divinités avait déjà été instillé en lui avant même sa conversion.

Le “témoignage” du pasteur G., ancien assistant d’un *pousari*

G. est issu d’une famille indienne endogame (« pur *malbar* », dit-il). Cet homme jovial, chaleureux, pourvu d’un charisme certain, a quarante-huit ans au moment de notre première rencontre (fin 1997). Son témoignage s’avère un réquisitoire très dur contre l’hindouisme populaire, et il ne se prive pas de le communiquer autour de lui, y compris par écrit dans la revue de l’Eglise. Dès son plus jeune âge, raconte G., il accompagnait ses parents à des cérémonies hindoues, ce qui ne l’empêchait pas à l’époque de servir la messe en tant qu’enfant de chœur dans un tout autre contexte. Toutefois, ajoute le pasteur, lorsque lui-même ou son entourage familial participait à des rites hindous, il s’empressait ensuite d’aller se confesser au prêtre catholique.

A l’adolescence, sans délaisser le catholicisme, il décide de s’investir plus intensément dans l’hindouisme en participant à de nombreuses cérémonies et en devenant l’assistant d’un *pousari* reconnu. Dans cette fonction, G. s’occupe des préparations nécessaires pour les rites et de l’organisation de fêtes religieuses. Le prêtre lui fait, à ce moment-là, pleinement confiance au point de lui demander de l’accompagner à Maurice afin de l’aider là-bas pour diverses cérémonies.



Entretien 1



Entretien 2

Mais un jour, dans la maison du *pousari*, G. aperçoit par hasard certaines « choses bizarres » qui le plongent dans un trouble profond : « des ossements, des statues attachées avec des chaînes... » (cf. entretien 1, MP3, 216 Ko). Pour lui, aucun doute n’est plus possible aujourd’hui : le prêtre, tout en prétendant servir Dieu à travers les diverses représentations divines du panthéon *malbar*, s’adonnait en cachette à des « rites sorcellaires, d’inspiration diabolique » (cf. entretien 2, MP3, 596 Ko). A l’époque, ébranlé par sa découverte [32], il se tait et reste fidèle à l’hindouisme, mais commence à prendre ses distances par rapport au *pousari* et aux pratiques de celui-ci. Malgré cela, le prêtre propose à G. de prendre sa relève. Dans ce but, dit-il, il leur faut se rendre à Maurice et établir un « pacte » entre eux. Mais G. refuse.

A ce moment-là, il cherche à « quitter tout ça », mais il ne sait pas comment y parvenir. Or, à peu près au même moment, sa mère et sa femme souffrent de maladies rebelles aux traitements médicaux comme aux thérapeutiques *malbar*, et trouvent — selon G. — la guérison à la Mission Salut et Guérison. Lui-même prend alors la décision de se rendre dans une assemblée. Il sent à l’époque la présence d’une « boule » au niveau de sa nuque. Il affirme que celle-ci disparaît aussitôt qu’il met le pied dans une assemblée.



Entretien 3

Aujourd'hui, il se dit persuadé d'avoir été sous l'emprise d'une puissance démoniaque (qui se concrétisait par cette « boule ») du fait de sa pratique des rites hindous (cf. entretien 3, MP3, 412 Ko). En ce sens, G., aujourd'hui pasteur pentecôtiste, exprime des conceptions très proches des croyances populaires créoles et *malbar* sur les possessions par des esprits errants (*bébèt*), lesquels chevauchent leur victime comme une monture docile. Seule l'interprétation quant à l'identité de l'esprit diverge.

Aussitôt délivré de la domination de « l'esprit maléfique », G. se convertit (en 1983). Il commence dès lors à délivrer son témoignage autour de lui, convaincu du caractère « démoniaque » des pratiques *malbar*. Ces dernières sont envisagées par lui comme autant de « chaînes grâce auxquelles les puissances des ténèbres lient les hommes, les possèdent et les amènent à la perte », non seulement eux, mais aussi leur famille et leur descendance en raison de la fidélité exigée envers les « traditions ». Il se sent le devoir d'arracher son entourage aux « griffes de Satan », ce qui ne va pas sans provoquer de vives réactions d'incompréhension et même d'hostilité parmi ses proches et ses connaissances [33]. Il se voit reproché de trahir l'héritage religieux ancestral, ce qu'on lui pardonne d'autant moins qu'il occupait, jusque-là, une place privilégiée auprès du *pousari*. Cette conviction d'être porteur d'une mission auprès de ses congénères l'amène à demander à intégrer le ministère pastoral (G. dit avoir été « appelé par Dieu » à cette fonction environ un an après sa conversion). En 1989, il abandonne sa profession de mécanicien pour une activité à plein temps dans l'Eglise comme pasteur-stagiaire. Ce n'est que sept ans plus tard, en 1996, qu'il est enfin titularisé dans sa fonction pastorale et qu'on lui confie deux assemblées : l'une dans les Bas, fréquentée par une assistance majoritairement indienne, l'autre dans les Hauts (cf. Illustration 13), surtout composée de Créoles « petits blancs ».



Illustration 13

Local de la Mission Salut et Guérison de Cilaos (à Mare Sèche), bien visible depuis la route qui monte de Saint-Louis à Cilaos, au c ?ur du Cirque du même nom.

Dans cette assemblée des Hauts, le discours du pasteur renforce certainement les convictions de son auditoire *kréol blan* quant aux pratiques de sorcellerie dissimulées derrière l'hindouisme populaire. On pourrait penser, à ce titre, que G. adopte pleinement ces croyances locales encore en vigueur chez bon nombre de Réunionnais, hors du milieu indien tamoul. Toutefois, alors que les conceptions populaires créoles soulignent l'attrait "naturel" et intentionnel des *Malbar* pour les envoûtements et les sortilèges, le pasteur G., lui, faisant référence à son cas personnel, soutient que les Réunionnais d'origine indienne sont égarés dans leur quête sincère de Dieu par les *pousari*. « Vrais sorciers », ces derniers « pactisent avec les démons » et maintiennent en toute connaissance de cause leurs fidèles ignorants dans les « pièges d'une fausse religion ». Là, derrière la multiplicité des figures divines, c'est non pas Dieu, mais « le diable et sa cohorte d'esprits maléfiques » qui sont adorés.

Malgré cela, G. soutient que la lutte ne doit pas être dirigée contre ces prêtres « sorciers », mais contre les entités que ceux-ci servent. Car, selon lui, les *pousari* sont en fin de compte des victimes. Ils sont persuadés de manipuler à leur profit les puissances surnaturelles — et effectivement, les prouesses qu'ils sont capables d'accomplir au cours des rites religieux semblent confirmer la réalité de leur pouvoir — mais il s'agit là d'une « tromperie démoniaque ». Eux aussi sont des jouets entre les griffes de Satan. Un jour ou l'autre, la « dette contractée envers les esprits diaboliques » se soldera par le décès brutal de ces prêtres (par suicide, par accident, ou encore des suites d'une grave maladie). Aussi, le converti a-t-il le devoir d'apporter la « parole de Dieu » à ces *pousari*, non seulement pour leur propre salut, mais aussi pour celui de leurs adeptes qu'ils entraînent vers la « perdition ». C'est pourquoi, quelque temps après sa conversion, G. n'a pas hésité à rendre visite à l'épouse du prêtre dont il était précédemment l'assistant, car cette femme avait repris — toujours selon lui — une partie des « activités coupables » de son mari décédé entre temps. Toutefois, les efforts du pasteur restèrent vains. Il échoua à lui faire prendre conscience de son « erreur »...

Quelques-uns des propos tenus par G. sont tout particulièrement intéressants à relever. Ils peuvent aider à comprendre avec quels arguments le pentecôtisme réussit à amener certains individus à la conversion. Le pasteur insiste notamment sur un point significatif : lorsque le doute s'est installé en lui, il s'est mis à chercher le moyen de « quitter tout ça » sans savoir de quelle façon réaliser cette rupture. Pourtant, plusieurs voies auraient pu lui permettre de s'émanciper des pratiques religieuses ancestrales, puisque telle semble avoir été sa préoccupation à ce moment précis. Il aurait pu, par exemple, se diriger vers un catholicisme exclusif ou opter pour l'hindouisme brahmanique en usage dans les grands temples végétariens de La Réunion.

Le fait est qu'en milieu *malbar*, l'abandon de l'hindouisme populaire constitue un affront envers les ancêtres, gardiens de ces traditions religieuses, comme envers les divinités délaissées. Cette "trahison" est généralement durement sanctionnée par des maladies, des maux divers auxquels est attribuée une origine surnaturelle, voire par une possession marquant la désapprobation de ces entités (Benoist, 1993 : 43).

Cette nécessité de protection en cas d'abandon des cultes ancestraux explique le choix final de G., car le pentecôtisme prétend à l'efficacité en

matière de protection contre les agressions surnaturelles. Dans le pentecôtisme, contrairement au catholicisme (sauf dans ses variantes charismatiques) ou à l'hindouisme brahmanique, ce risque de vengeance de la part d'entités du monde surnaturel n'est pas nié, bien au contraire. Par contre, la possibilité d'échapper à ce danger ou tout au moins d'en être partiellement préservé est affirmée avec force. Le pasteur G. est très clair sur cette question : les « puissances démoniaques » (qui se font passer pour des divinités ou des esprits de défunts lors des cérémonies hindoues) sont furieuses de perdre leur emprise sur l'individu désormais « sauvé ». Toutefois, si le converti reste « ferme dans sa foi », il pourra surmonter ces « attaques diaboliques » grâce à la protection divine.

G. lui-même n'a pu échapper complètement à cette menace. Quelque temps après sa conversion, alors qu'il assistait à une célébration dans le cadre de la Mission Salut et Guérison, on vint le chercher pour lui demander de rentrer chez lui de toute urgence : son jeune fils venait de décéder après s'être étranglé accidentellement en jouant. Il interprète aujourd'hui sans hésitation ce drame comme une agression diabolique visant à le faire « revenir en arrière ». Loin de l'inciter à renier sa conversion, cet événement le conforta au contraire dans sa volonté de « délivrer son témoignage » autour de lui et « d'amener le plus de monde possible au salut », notamment parmi les *Malbar*. Ayant ainsi montré à Dieu la fermeté de sa foi (pour G., il s'agissait en fait d'une épreuve qui, bien que particulièrement cruelle, était permise par Dieu), le pasteur et les siens furent désormais préservés des « attaques sataniques » grâce à la « puissance de l'Esprit-Saint ».

S'en remettre à cette puissance divine (dont les sermons assurent la suprématie sur tout autre pouvoir) afin d'être protégé contre les conséquences de l'émancipation des pratiques religieuses tamoules, tel est l'argument grâce auquel les pentecôtistes parviennent à amener certains Réunionnais d'origine indienne à une conversion sans compromis. Ainsi, selon le pasteur G., la principale inquiétude exprimée devant lui par les Tamouls non-pentecôtistes consiste à savoir comment rompre le « pacte » contracté avec les entités vénérées dans l'hindouisme populaire, et il est souvent sollicité pour « témoigner » sur la façon dont lui-même a réussi à se libérer des « contraintes traditionnelles ». Une seule solution pour cela, répond-il : « la puissance divine par le truchement de l'Esprit-Saint », sans laquelle, insiste-t-il, « l'individu ne peut rien ».

Le pentecôtisme n'aurait pourtant pas une si grande force de conviction s'il ne proposait que des discours. Son succès repose surtout sur sa capacité à mettre en scène, de façon théâtralisée, la présence de l'Esprit-Saint dans le corps même du fidèle par les trances d'inspiration [34] dont il encourage l'expression et qui sont canalisées vers des formes que les responsables jugent acceptables (glossolalies, prophéties, visions, etc.). Cette mise en relation directe avec un univers surnaturel en contiguïté avec le monde visible, qui n'est pas propre au contexte réunionnais et qui est souvent opérée par les cultes de possession ou le chamanisme (Hell, 1999), est reprise ici dans un cadre chrétien. Par les pratiques pastorales des prières de guérison et de délivrance (exorcismes) ainsi que d'imposition des mains sur le corps des possédés, les assemblées pentecôtistes sont aussi des espaces où se donnent à voir ces luttes entre « puissances bénéfiques et néfastes » dans ce monde surnaturel.

Conclusion

Les succès du pentecôtisme, dans le cadre de la concurrence qui l'oppose, en Afrique et en Amérique latine notamment (Willaime, 1999 ; Corten & Mary, 2001), aux autres formes d'expression religieuse populaire reposent probablement pour une bonne part sur le fait que les Eglises de cette mouvance n'hésitent pas à porter la lutte sur le terrain du "surnaturel". A travers l'exemple de la Mission Salut et Guérison à La Réunion, on voit comment, en phase avec les terreurs locales relatives à la sorcellerie, le pentecôtisme récupère, voire renforce les accusations portées par certains secteurs de la société contre les Réunionnais d'origine indienne tamoule. Pourtant, bien qu'il diabolise l'hindouisme populaire auquel nombre de *Malbar* sont encore fidèles, le pentecôtisme parvient à recruter dans ce milieu, en profitant des tensions dans le champ religieux local et des difficiles recompositions auxquelles ses rivaux sont confrontés dans des contextes soumis à mutation. Le pentecôtisme réussit à imposer un abandon radical des rites ancestraux à ses adeptes d'origine tamoule en les persuadant du caractère « démoniaque » de ces cultes et, surtout, en les amenant à ne pas craindre le « châtement des entités ainsi trahies ». Sur ce point, la force de conviction de cette religion repose sur sa prétention à monopoliser une « puissance divine » dont la suprématie sur tout autre pouvoir surnaturel est non seulement affirmée dans les sermons et les témoignages délivrés au sein de ces Eglises, mais aussi mise en scène, notamment lors des prières de guérison et de « délivrance ».

Notes

[1] Difficultés mises en évidence dans l'ouvrage classique de Jeanne Favret-Saada sur la sorcellerie dans le bocage mayennais (1977). Cet univers, pour être secret, n'en est pas moins bien présent dans les sociétés dites "modernes", comme on le constate à travers les travaux de Dominique Camus (1999).

[2] Ainsi, certaines cérémonies, d'envoûtement ou propitiatoire, ont lieu assez fréquemment sur la tombe de Sitarane ([Illustrations 1 & 2](#), [Illustration 3](#)) dans le but de manipuler ou de se concilier l'esprit de ce célèbre assassin exécuté en 1911.

[3] Si ces cinq composantes de la société insulaire tendent aujourd'hui à être considérées par les Réunionnais eux-mêmes comme « créoles », il s'agit là d'une évolution récente du regard porté sur les originaires d'Inde (musulmans et hindouistes) et de Chine par les Réunionnais issus du premier peuplement de l'île. En effet, arrivées à partir du milieu du XIX^{ème} siècle, ces populations ont longtemps été perçues comme « étrangères » par les descendants des colons blancs et les Réunionnais d'origine africaine et malgache. Aujourd'hui, pour la plupart des insulaires, seuls les Français métropolitains, les Comoriens et les Mahorais, dont la présence sur l'île est plus récente, sont considérés comme des minorités allogènes. Cela dit, les diverses composantes locales qui sont encore aujourd'hui distinguées par les Réunionnais eux-mêmes au sein de la population « créole » ne sont pas des communautés ethniques distinctes les unes des autres, mais plutôt des "milieux ethnoculturels" porteurs de "traditions" spécifiques. Celles-ci servent de marqueurs identitaires aux individus plus ou moins métissés qui les revendiquent et les transmettent aux générations suivantes. Il faut signaler que si les Indo-musulmans se sont peu mêlés au reste de la population, le métissage a touché, à des degrés divers, tous les autres groupes - dès le XIX^{ème} siècle dans le cas des *Kaf* et des *Malbar*, plus récemment pour ce qui concerne les *Sinwa* et les *Kréol blan*.

[4] Le pentecôtisme est né au début du XX^{ème} siècle aux Etats-Unis dans la continuité des vagues de "Réveil" qui, périodiquement, ont agité le champ protestant évangélique nord-américain. Les Assemblées de Dieu sont une des principales dénominations pentecôtistes dans le monde, représentant la branche dite "historique" ou "classique", proche de la doctrine pentecôtiste originelle. Ce pentecôtisme évangélique "classique" concernerait aujourd'hui sur l'ensemble du globe environ 230 millions de croyants, répartis en 11'000 ou 12'000 dénominations différentes.

[5] Du fait du refus manifesté par bon nombre d'affranchis de continuer à travailler pour leurs anciens maîtres.

[6] On observe, parmi cette population fidèle à un idéal d'endogamie, une tendance à tenir les métis en moindre considération

[7] Ce terme (*sèrvis*, en créole) est commun dans l'ensemble de la population réunionnaise pour désigner certaines pratiques magiques ou certaines cérémonies religieuses.

[8] Ce terme est souvent transcrit *pusari* dans la littérature socio-anthropologique.

[9] La marche sur le feu est une célébration généralement organisée au mois de janvier, dédiée à la déesse *Pandyalé* (ou *Dolvédé*), laquelle est assimilée à *Draupadi*, femme d'*Arjuna* dans l'hindouisme indien. La cérémonie est précédée de dix-huit jours de jeûne et de prières (*karèm*) qui correspondent aux dix-huit chapitres du Mahàbhàrata, le livre sacré de l'hindouisme que l'on connaît sous le nom de *Barldon* à la Réunion. La traversée du brasier est suivie de sacrifices sanglants (de volailles et de cabris).

[10] Cette fête religieuse, dédiée à *Mourouga*, le dieu tutélaire des Tamouls, est organisée à des dates variables selon les temples, surtout en janvier-février et en mai. Son moment le plus spectaculaire est le cortège qui, le dixième jour, réunit des hommes et des femmes cheminant sur plusieurs kilomètres en portant une lourde arche fleurie. Des aiguilles représentant la lance de la divinité (*vèl*), transpercent les joues et la langue des participants et sont piquées dans l'épiderme à divers endroits du corps (dos et thorax notamment).

[11] Ces temples urbains ont été construits à la fin du XIXème siècle, non par les engagés, mais par des commerçants indiens venus librement dans l'île (Benoist, 1998 : 65).

[12] Voir la description d'une cérémonie dite « *manzé bébèt* » où les participants sortent nuitamment dans le but d'écarter des démons carnivores des parages d'un temple en leur lançant des boulettes de riz mélangé à du sang animal (Lourdeaux, 1979 : 78-79, cité par Chaudenson, 1983 : 104-105).

[13] Les systèmes de représentation populaires de la petite paysannerie de l'Ouest de la France dont étaient issus la plupart des colons blancs.

[14] Comme cela avait été le cas, en général, pour les rares Tamouls qui, dès la fin du XIXème siècle, avaient pu s'enrichir par l'acquisition de terres.

[15] On peut citer également le retour à certaines fêtes comme le Jour de l'An tamoul (le 14 avril).

[16] Sur cette question, cf. Jean Benoist (1998 : 261-262).

[17] Les statistiques de 1995 font état de 89,4 % de catholiques, 2,7% de pentecôtistes, 1,8 % "d'autres chrétiens", et 11,7 % autres (en majorité musulmans). Source : *Encyclopedia Universalis, Chiffres du monde 1998*.

[18] Voire au profit d'un athéisme déclaré, mais cette option est encore rare, même parmi les jeunes : d'après les statistiques d'enquêtes sociologiques récentes, 86 % des Réunionnais entre quinze et vingt-quatre ans se disent encore croyants, 75 % se déclarant pratiquants au moins occasionnels. Parmi ceux qui déclarent appartenir à une religion, 83 % se disent catholiques, 9 % tamouls, 2 % musulmans, 6 % autres (Boyer, Clain & Uhl, 1993, Etudes sur la jeunesse réunionnaise, Saint-Denis, URAD).

[19] A la suite des divers sociologues et philosophes qui ont contribué à penser la “modernité” et ses caractéristiques, on peut considérer celle-ci, non comme un état, mais comme un processus jamais achevé modelant une société en profondeur selon un certain nombre de tendances spécifiques, notamment l’adoption du paradigme du changement continu, du “progrès”, et la recherche continue de la “nouveauité”, l’importance grandissante accordée à l’individu et à ses choix personnels, etc

[20] En fait, « Mission Salut et Guérison » est le nom sous lequel cette Eglise s’est fait connaître localement. La dénomination officielle, inscrite dans les statuts, est « Assemblées de Dieu de la Réunion ».

[21] Population évaluée au dernier recensement de 1999 à 703’600 personnes.

[22] Les données présentées ici ont été recueillies entre 1996 et 1999, dans le cadre de l’élaboration d’une thèse de doctorat en ethnologie sur le pentecôtisme à La Réunion.

[23] Pour ce qui concerne les adeptes d’origine indienne tamoule cités dans mon ouvrage (Boutter, 2002), le pasteur G., Francine et Georges ainsi que Esther sont issus du milieu endogame. André est lui aussi issu de ce milieu endogame, mais il est marié avec une Créole aux origines européennes et afro-malgaches, et ses enfants, eux aussi convertis, sont donc métis. Germain, lui, est un métis de père *malbar* mais de mère créole blanche. Sa nièce, Muriel, a parmi ses ascendants des Indiens tamouls et des créoles blancs. Le mari de Karine (une Créole *kaf*) a des origines indiennes tamoules et afro-malgaches, mais il se revendiquait comme *Malbar* avant sa conversion. Certains cas sont un peu particuliers : Jacqueline, par exemple, est issue, des deux côtés, d’Indiens tamouls, non métissés. Mais ses parents faisaient partie de ces *Malbar* qui, en s’élevant dans la société, avaient abandonné l’hindouisme au profit d’un catholicisme exclusif. Le pasteur-stagiaire de Grand-Bois est lui aussi issu du milieu *malbar* endogame, mais ses parents se sont convertis à la Mission Salut et Guérison alors qu’il était enfant. Il a donc grandi dans le cadre pentecôtiste.

[24] La chose n’est toutefois pas complètement impossible si la personne concernée prend bien soin de cacher au pasteur ainsi qu’à ses coreligionnaires son comportement non-conforme par rapport aux normes admises. Cf. par exemple le cas très particulier de Muriel (Boutter, 2002 : 118-119).

[25] On constate dans son ouvrage autobiographique (Cizeron, 1992) qu’avant même de se rendre dans l’île, le pasteur missionnaire était convaincu du fait que La Réunion était une terre abandonnée entièrement à Satan, peuplée « d’âmes perdues » auxquelles il fallait faire découvrir le salut par la prédication. Pour cela, il était nécessaire de les arracher par la « puissance divine » aux « griffes des démons » qui les rendaient malades et infirmes, gâchaient leurs vies par des « vices » de toutes sortes (notamment l’alcoolisme), et les maintenaient dans « l’idolâtrie » et la « sorcellerie ». Dans son livre, Aimé Cizeron inclut clairement les prêtres de l’hindouisme populaire parmi les « sorciers » (1992 : 96-97). A ce propos, cf. le récit d’un exorcisme pratiqué sur une jeune fille d’origine indienne tamoule, victime, écrit-il, d’une possession par une « puissance

démoniaque » après avoir consulté un prêtre hindou dans un but thérapeutique (1992 : 97).

[26] Par contre, on note souvent une certaine promotion sociale à partir de l'intégration dans l'Eglise, due à un certain nombre de facteurs inhérent aux valeurs promues dans le pentecôtisme : éthique du travail et de l'épargne, sobriété et moralisation des comportements, solidarité intra-communautaire permettant de bénéficier d'aides morales et financières de la part des autres adeptes ainsi que d'un réseau de relations mobilisable pour trouver du travail. Ce dernier point constitue un atout non négligeable dans un contexte insulaire marqué par un taux de chômage record, estimé, en 1998 à 38,2% de la population active (au sens du BIT — Sources INSEE Enquêtes emploi 2000).

[27] Selon Jean Benoist, certains *pousari* tirent avantage de cette présence de plus en plus affirmée de métropolitains lors des marches dans le feu pour « montrer à leur public combien de gens importants et instruits sont fascinés par leurs pouvoirs ». Alors que ces métropolitains « peu sensibles aussi bien au caractère religieux qu'au contexte médico-magique (...) viennent en foule aux temples voir un spectacle qui tient de l'exploit sportif et du cirque, tout en se teintant vaguement de pouvoirs surnaturels émanés d'une Inde mythique ». Ainsi, « bien que les participants, fidèles ou prêtres ne se laissent pas entraîner du côté du spectateur incroyant, il semble s'amorcer ça et là un processus de sécularisation de la fête (...) » (Benoist, 1996 : 168).

[28] Ce récit montre bien que la Mission Salut et Guérison a réussi à s'imposer comme recours envisageable par les Réunionnais dans le champ thérapeutico-religieux. Cette Eglise concurrence même de plus en plus les *pousari* sur leur propre terrain. Ainsi, la fréquentation des assemblées de la Mission Salut et Guérison comme celle des *sapèl malbar* peut s'effectuer dans un but uniquement thérapeutique, complètement déconnecté de toute préoccupation religieuse. Dans les deux cas, certains parmi ceux qui viennent en ces lieux dans le cadre d'une quête de guérison ne s'intéressent qu'au « pouvoir » qu'ils pensent y trouver pour la résolution de leur problème. Dans les deux cas, si la démarche thérapeutique en question peut être individuelle, elle est assez souvent collective, mobilisant un couple, une famille ou tout un groupe familial.

[29] A cette occasion, selon le pasteur de l'assemblée en question, l'esprit aurait révélé, par la bouche du possédé, les circonstances de l'envoûtement : des « maléfices » auraient été effectués sur la tombe de Sitarane dans le but de nuire à André. Par contre, pour d'autres fidèles (sans origines tamoules), le problème d'André serait plutôt consécutif à sa pratique de l'hindouisme populaire. L'intéressé, lui, reste évasif sur le sujet, évitant de se prononcer sur les causes de son mal.

[30] Au sens que les pentecôtistes donnent à ce terme : un « chrétien » est un individu qui a acquis son salut par une conversion lors de laquelle il s'est « donné à Jésus » et qui a fait l'expérience d'une « nouvelle naissance spirituelle ».

[31] L'hindouisme populaire a en effet diffusé hors du milieu indien. Des *Kréol blan* ou des *Kaf*, notamment, se sont appropriés certaines de ses pratiques, généralement à visée thérapeutique.

[32] Tout "témoignage" pentecôtiste est une reconstruction, effectuée en toute sincérité, du passé de l'individu selon les grilles d'interprétation fournies par la nouvelle appartenance religieuse dont l'objectif latent ou déclaré est d'amener l'auditeur à la conversion. Aussi, il est vain de chercher à savoir si ce que G. a vu dans la maison du *pousari* correspondait vraiment à des pratiques sorcières. Par contre on peut légitimement, me semble-t-il, se poser la question de savoir si le trouble profond qu'il dit avoir éprouvé à l'époque n'a pas été le résultat d'une certaine intériorisation, chez ce fervent catholique, des jugements chrétiens portés sur l'hindouisme populaire.

[33] Le prosélytisme de G. a malgré tout porté ses fruits au fil du temps : une grande partie de sa parentèle est aujourd'hui convertie au pentecôtisme

[34] Cette notion est empruntée à Gilbert Rouget (1990 : 78-83).

Bibliographie

BARAT Christian, 1989, *Nargoulan, culture et rites Malbar à l'île de la Réunion*, Saint-Denis, Editions du Tramail.

BENOIST Jean, 1986, « Héritages, naissance et structure d'une société », in *La Réunion dans l'Océan Indien*, Paris, CHEAM : 42-55.

BENOIST Jean, 1993, *Anthropologie médicale en société créole*, Paris, PUF.

BENOIST Jean, 1996, « "Lire" la marche dans le feu à l'île de la Réunion, ou cons-truire le sens par l'entrecroisement des regards », in A. Carini & J.-P. Jardel (éds.), *De la tradition à la post-modernité. Hommage à Jean Poirier*, Paris, PUF : 161-171.

BENOIST Jean, 1998, *Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles*, Paris, Editions du Comité des Travaux Historiques et Scientifiques.

BOUTTER Bernard, 2002, *Le pentecôtisme à l'île de la Réunion, refuge de la religiosité populaire ou vecteur de modernité ?*, Paris, L'Harmattan.

CAMUS Dominique, 1999 (1988), *Pouvoirs sorciers, enquête sur les pratiques actuelles de sorcellerie*, Paris, Imago.

CHAUDENSON Robert (avec Christian BARAT & Michel CARAYOL), 1983, *Magie et sorcellerie à la Réunion*, Saint-Denis, Livres Réunion.

CIZERON Aimé (avec Philippe LE PERRU & Andrée LEBEL), 1992, *Aimé Cizeron, Pionnier de l'Océan Indien*, Deerfield, Vida.

CORTEN André, MARY André (éds.), 2001, *Imaginaires politiques et pentecôtismes. Afrique / Amérique latine*, Paris, Karthala.

ECHES Raymond, 1995, « Introduction », in R. P. Franck Dijoux, *Journal d'un exorciste*, Saint-André, Océan éditions : 19-95.

EVE Prosper, 1992, *Île a peur*, Saint-André, Océan Editions.

EVE Prosper, 1994, *Les cimetières de La Réunion*, Saint-André, Océan Editions.

FAVRET-SAADA Jeanne, 1977, *Les mots, la mort, les sorts. La sorcellerie dans le bocage*, Paris, Gallimard.

GHASARIAN Christian, 1992, *Honneur, chance et destin. La culture indienne à la Réunion*, Paris, L'Harmattan.

GHASARIAN Christian, 1994, « "Dieu arrive !" Possession rituelle et hindouisme populaire à La Réunion », *Ethnologie française*, 24 (4) : 686-693.

GHASARIAN Christian, 1997, « Pression acculturatrice et ajustements identitaires - le cas des Tamouls de La Réunion », *Approches - Asie*, (15) : 215-223.

GHASARIAN Christian, 1999, « Patrimoine culturel et ethnicité à La Réunion : dynamiques et dialogismes », *Ethnologie française*, 29 (3) : 365-374.

HELL Bertrand, *Possession et chamanisme. Les maîtres du désordre*, 1999 (1997), Paris, Flammarion.

LOURDEAUX Georges-Guy, 1979, *La marche sur le feu à l'île de la Réunion, approche ethnologique*, mémoire de maîtrise d'ethnologie, Université de la Réunion.

ROUGET Gilbert, 1990 (1980), *La musique et la transe*, Paris, Gallimard.

WILLAIME Jean-Paul, « Le Pentecôtisme : contours et paradoxes d'un protestantisme émotionnel », *Archives de Sciences Sociales des religions*, janvier-mars 1999, (105) : 5-28.