



**HAL**  
open science

# Honneur, chance et destin : ethos traditionnel et modernité dans le milieu malabar de La Réunion

Christian Ghasarian

► **To cite this version:**

Christian Ghasarian. Honneur, chance et destin : ethos traditionnel et modernité dans le milieu malabar de La Réunion. Sciences de l'Homme et Société. Université de la Réunion, 1990. Français. NNT : . tel-00517039

**HAL Id: tel-00517039**

**<https://theses.hal.science/tel-00517039>**

Submitted on 13 Sep 2010

**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.

UNIVERSITE DE LA REUNION

101  
TH  
39  
GHA

Thèse présentée en vue de l'obtention du Doctorat Nouveau  
régime ès Lettres et Sciences Humaines  
par **CHRISTIAN GHASARIAN**  
sous la direction du Professeur Paul OTTINO

**HONNEUR, CHANCE & DESTIN**  
**ETHOS TRADITIONNEL ET MODERNITE DANS LE MILIEU MALABAR**  
**DE LA REUNION**



Novembre 1990

"This book is about the organization of experience -something that an individual can take into his mind- and not the organization of society (...). I am not addressing the structure of social life but the structure of experience individuals have at any moment of their social lives".

Erwing GOFFMAN (*Frame Analysis*)

"L'anthropologue doit toujours aux peuples qu'il étudie, car c'est ce qu'il apprend de leur culture qui rend la sienne plus significative".

Edward T. HALL (*Le langage silencieux*)

# HONNEUR, CHANCE & DESTIN

## ETHOS TRADITIONNEL ET MODERNITE DANS LE MILIEU MALABAR DE LA REUNION

<b>AVANT-PROPOS</b> .....	1
<b>INTRODUCTION</b> .....	4
DES STRUCTURES AUX CONTEXTES .....	4
LES SOCIETES PLURI-CULTURELLES .....	10
LES MALABARS DE LA REUNION .....	13
 <b>CULTURE INDIENNE ET CONTEXTE REUNIONNAIS</b> ...	 25
L'IMMIGRATION .....	25
L'INTEGRATION .....	28
 <b>I/ LE MONDE IDEEL</b> .....	 36
<b>1. L'ORDRE ET LE DESORDRE "NATUREL"</b> .....	37
<b>1.1. LE CULTE POPULAIRE</b> .....	38
Les divinités du temple .....	44
Les entités domestiques .....	49
<b>1.2. LES FORCES NEGATIVES</b> .....	50
Esprits et démons .....	50
Le mauvais oeil .....	55
 <b>2. CHANCE ET DESTIN</b> .....	 60
2.1. LES ASTRES ET LE TEMPS .....	64
2.2. L'ESPACE NATUREL ET SES SIGNES ANNONCIATEURS ....	67
2.3. LES RITES PROPITIATOIRES .....	71
2.4. LES TABOUS ORDONNATEURS DU QUOTIDIEN .....	75
 <b>3. DIEU ET LE BESOIN DE PROTECTION</b> .....	 78
<b>3.1. LA PURETE</b> .....	80
Le carême .....	85
<b>3.2. LE SACRIFICE</b> .....	87
Les offrandes animales .....	90
Le voeu .....	93
<b>3.3. LA CEREMONIE</b> .....	96
<b>3.4. LA GESTION DU MAL</b> .....	103



<b>II/ LE MONDE SOCIAL</b> .....	113
<b>1. LA FAMILLE</b> .....	114
1.1. HIERARCHIE ET DEPENDANCE .....	115
1.2. LES ROLES FAMILIAUX .....	121
Du fils au père .....	123
De la fille à la mère .....	126
Mari et femme .....	129
Les germains .....	132
1.3. LA SOLIDARITE EXCLUSIVE .....	134
1.4. L'HONNEUR FAMILIAL .....	139
<b>2. L'ESPACE COMMUNAUTAIRE</b> .....	144
2.1. LA RIVALITE DE PRESTIGE .....	145
2.2. JALOUSIE ET SORCELLERIE .....	148
2.3. COOPERATION ET ALLIANCE .....	151
<b>3. LA SOCIETE</b> .....	154
3.1. LA CATEGORISATION DES MALABARS .....	155
3.2. LE SENTIMENT D'UNE DIFFERENCE .....	157
3.3. LES INTERACTIONS CULTURELLES .....	160
<b>4. LA MODERNITE</b> .....	166
4.1. TRADITION ET MODERNITE .....	166
4.2. LA MODERNITE DANS LE MILIEU MALABAR .....	170
4.3. LE RENOUVEAU "TAMOUL" .....	174
"Malabars" et "Tamouls" .....	176
La référence brahmanique .....	178
La nouvelle acculturation et ses paradoxes .....	184
Les enjeux implicites et les déterminismes .....	190
<b>III/ LA PERSONNE</b> .....	197
<b>1. LE SYSTEME DE REPRESENTATION</b> .....	198
1.1. LES CYCLES DE LA VIE .....	199
1.2. PROPRETE ET PURETE .....	204
1.3. SACRIFICE ET PLAISIR .....	209
1.4. SOI PRIVE ET PUBLIC .....	214
<b>2. L'INTERSUBJECTIVITE</b> .....	220
2.1. RELATIONS INTERINDIVIDUELLES .....	221
2.2. DEVIANCE ET HONTE .....	229

**3. L'INTENTIONNALITE CONTEXTUELLE .....232**  
    3.1. DEUX UNIVERS DE REALITE .....233  
    3.2. L'AMBIVALENCE RELIGIEUSE .....238  
    3.3. DE LA DEPENDANCE A L'INDIVIDUATION .....243

**EPILOGUE .....252**

**GLOSSAIRE .....256**

**INDEX ANALYTIQUE .....259**

**INDEX DES AUTEURS CITES .....266**

**BIBLIOGRAPHIE .....270**

## AVANT-PROPOS

Les sociétés pluri-culturelles fournissent un laboratoire d'observation particulier pour le chercheur en sciences humaines. La dialectique entre culture et société apparaît en effet plus nettement lorsque des individus se différencient par un comportement exprimant des normes et des valeurs qui ne correspondent pas en tous points aux modèles de la société globale. L'île de La Réunion, département français depuis 1946, offre un riche exemple de société restreinte dont les membres, originaires de différentes régions du monde (Europe, Afrique, Inde, Chine, Madagascar et Comores), sont porteurs -à divers degrés- de cultures spécifiques qui coexistent dans un espace social marqué par l'occidentalisation.

Les diverses traditions culturelles qui composent la société réunionnaise se sont maintenues dans certains domaines (notamment ceux de la sphère domestique) et se sont transformées ou ont disparu dans d'autres (ceux de la sphère sociale). Bien que depuis 1848, date de l'abolition de l'esclavage dans l'île, la politique française d'assimilation ait évacué toute référence ethnique dans les documents officiels concernant la population de La Réunion, et malgré l'importance du métissage, l'existence de plusieurs "identités réunionnaises" ne fait plus doute aujourd'hui. Le critère ethnique, lorsqu'il correspond à une réalité endogame au niveau de l'ascendance, permet d'établir des traits culturels certains.

Cette étude cherche à comprendre une culture "déplacée" de son lieu d'origine et insérée dans la société réunionnaise pluri-culturelle: celle des descendants des engagés indiens dans l'île, communément appelés "Malabars". J'ai mis l'accent sur les concepts et valeurs régissant les attitudes quotidiennes de ces "réunionnais-français d'origine indienne", ce qui m'a permis de faire la part des emprunts, des pertes et des survivances de la culture d'origine. Les grands axes de cette recherche reposent sur un double constat: celui d'une permanence de la tradition d'origine, et celui d'une adaptation à la modernité. En effet, si en raison de l'immigration et de l'intégration dans l'île, certains aspects de la culture indienne ont

disparu, les principes fondamentaux de la tradition ont été maintenus et restent actualisés dans la société réunionnaise contemporaine, particulièrement par ceux dont les ascendants ont respecté le principe d'endogamie ethnique. Mais si les principaux concepts de la culture indienne ont traversé l'histoire mouvementée de l'île et perdurent dans de nombreuses familles malabars, la pression récente de la modernité, qui s'infiltré dans l'espace domestique, provoque une seconde acculturation peut-être plus profonde que celle consécutive à l'intégration dans l'île au siècle dernier.

Pour saisir la culture indienne dans le contexte réunionnais, j'ai tiré mes principaux outils théoriques des approches relativement récentes de l'anthropologie, notamment la phénoménologie qui attache une plus grande importance à l'individu et à ses expériences quotidiennes qu'aux structures sociales trop souvent idéalisées par les acteurs et l'observateur. Dans le domaine de la religion par exemple, j'ai plus cherché à comprendre l'attitude religieuse et le vécu individuel que le savoir spécialisé des prêtres, la plupart du temps démarqué de la réalité de tous les jours.

La mise à jour des modèles comportementaux traditionnels des Malabars de La Réunion, et l'analyse de la rencontre de ces modèles avec l'idéologie de la modernité, a nécessité un report préalable sur la culture indienne, ce qui m'a conduit dans un champ d'étude complexe, objet d'innombrables publications. Pour compléter des lectures qui se sont avérées indispensables, je me suis initié à la langue tamoule (car la majorité des Malabars de La Réunion sont originaires du Tamilnadu) et j'ai séjourné dans le Sud de l'Inde durant les mois de juillet et août 1989. Cela m'a permis de confirmer quelques thèses élaborées sur le terrain réunionnais, et de mieux comprendre l'importance de certaines croyances populaires que j'aurais pu minimiser, voire "mésinterpréter", faute de la référence indienne.

Dans le cours de cette étude, je me réfère donc fréquemment (mais non systématiquement) à l'Inde, afin de situer la culture des Malabars par rapport à son lieu d'origine. Trois auteurs ont favorisé ma compréhension de la culture indienne: L. DUMONT pour ses analyses sur les concepts de pureté et d'impureté liés à l'ordre hiérarchique et ses travaux sur les croyances populaires du Sud de l'Inde, auxquelles se sont aussi attachés B. PFAFFENBERGER et M.L. REINICHE.

Cette recherche veut aussi être une réflexion sur l'approche anthropologique dans une société pluri-culturelle, c'est pourquoi elle ne néglige pas les références théoriques. Parmi mes principales sources, citons les travaux de J.K. CAMPBELL, R. PATAI et J.A. PITT-RIVERS sur la question de l'honneur comme valeur sociale; ceux de A. BABADZAN, G. BALANDIER, P. BERGER et à nouveau L. DUMONT sur la dialectique tradition/modernité; ainsi que ceux de P. BERGER, E. GOFFMAN, E.T. HALL et A. SCHUTZ sur le monde subjectif de l'acteur social.

Cette étude, étendue sur trois années, a bénéficié d'une allocation de recherche attribuée par le Ministère de la Recherche et de la Technologie (celle-ci m'a en outre permis d'obtenir un poste de Moniteur d'Initiation à l'Enseignement Supérieur durant l'année 1989-1990).

Je remercie toutes les personnes qui, de près ou de loin, m'ont aidé à réaliser cette recherche. Parmi celles-ci, je voudrais citer tout particulièrement madame Marie-Rosélie SAVRIAMA (née NARAYANIN), messieurs Julien SAVRIAMA, Candassamy PALANICAUDEN et Ayer VEDAYA pour leur patience et leur confiance lors de nos longs entretiens; monsieur Jacques POUCHEPADASS qui m'a donné les meilleures conditions pour consulter, une semaine durant, certains livres de l'importante bibliothèque de l'Institut Français de Pondichery, où il dirige le Département des Sciences Humaines et Sociales; le Professeur Paul OTTINO pour son riche enseignement, axé sur l'anthropologie généralisée appliquée aux sociétés complexes, que je suis venu suivre à l'Université de La Réunion, ainsi que pour ses conseils et encouragements toujours amicaux; enfin, Marie-Claire, qui m'a aidé à comprendre "de l'intérieur" l'ethos que j'ai cherché à décrire, et qui m'accompagne depuis de nombreuses années dans ce voyage au-delà de ma culture.

## INTRODUCTION

Avant d'exposer les idées et valeurs fondamentales de l'ethos culturel des Malabars de La Réunion, je voudrais très brièvement situer le cadre dans lequel j'ai abordé cette recherche. Cette introduction se présente donc en trois parties. La première reprend les principales notions théoriques qui sous-tendent ce travail. La seconde souligne la particularité des sociétés pluri-culturelles, parfois dénommées "multi-culturelles" ou "plurielles". Je présente ensuite en détail le sujet, la démarche et l'optique de cette étude.

### DES STRUCTURES AUX CONTEXTES

Les actions humaines sont pour la plupart déterminées par des valeurs culturelles institutionnalisées qui, en définissant la norme et la déviance, maintiennent la structure sociale et culturelle dans le temps. Bien qu'elle ait un caractère moins défini et moins stricte que la règle, la norme est la façon de penser, de dire et d'agir, que les membres d'une société considèrent comme "normale" (parce que moralement juste) et habituelle. En donnant du sens aux conduites, les normes vont de soi. Elles sont rendues désirables par les valeurs. Celles-ci interviennent surtout lorsque la norme est sur le point de ne plus être respectée. Leur pression vise à maintenir les conduites dans des registres normatifs. Toute compréhension des institutions sociales passe inévitablement par la prise en compte des valeurs qu'elles impliquent. Mais lors de l'enquête, les valeurs sont néanmoins très rarement données comme éléments d'information: elles doivent être déduites.

Les notions de normes et valeurs sont véritablement fondamentales en sciences humaines car elles déterminent la vie sociale. Elles sont néanmoins appréhendées de façon relativement différente selon le type d'approche

anthropologique: le point de vue peut être structuraliste, s'il est axé sur l'organisation et le fonctionnement de la société, ou phénoménologique, s'il se focalise d'abord sur les expériences quotidiennes de l' "usager" de cette société. La recherche anthropologique tend aujourd'hui à privilégier le second angle de perception. Il est nécessaire d'exposer très rapidement les principales options de ces deux approches visant à comprendre la vie sociale.

Les approches classiques de l'anthropologie, souvent dénommées "structuro-fonctionnalistes", présupposent l'existence d'un monde signifiant, extérieur à ego, dans lequel les normes et valeurs, qui servent à ordonner les actes sociaux, existent indépendamment de lui. La validité et la forme sociale des normes sont fondées sur une reconnaissance intersubjective. En les intériorisant lors de la socialisation, l'individu intériorise la société. Satisfaire aux normes c'est en effet répondre à une attente généralisée qui autorise chaque membre d'une culture à prévoir certains types de conduite dans une situation donnée. Cette conception durkheimienne place ainsi **la société dans l'homme**. La subjectivité individuelle est considérée comme tributaire de l'objectivité des institutions fondant l'organisation et la structure sociale.

Il est certain que si les normes institutionnalisées (ces "blocs d'objectivité" pour reprendre l'expression de J.M. BROHM 1986), peuvent être façonnées, contournées ou transgressées par les individus, elles n'en demeurent pas moins après le passage de ceux-ci et constituent le cadre objectif des actions. Mais ce constat néglige souvent le fait que certaines attitudes, relevant de l'adaptation et des stratégies, ne sont pas institutionnalisées et peuvent introduire des changements dans l'ordre normatif. Comme l'a précisé A. CICOUREL (1979), les normes et valeurs sont avant tout des "programmes généraux idéalisés" servant à expliquer et justifier les actions. C'est en ce sens également que K. LEITER (1980) parle d'"instruments interprétatifs". Pour les membres d'une société, il s'agit surtout d'une adhésion tacite à un ordre normatif dont ils ont une conception commune.

Sans remettre radicalement l'approche classique en cause, la nouvelle réflexion anthropologique renverse la perspective et, à la suite de M. WEBER, met l'accent sur **l'homme dans la société**, c'est-à-dire qu'elle prend plus en compte l'aspect "acteur social" de l'individu, interprétant des rôles qu'il a substantialisés en fonction des enjeux des situations dans lesquelles il se trouve impliqué. La vie

sociale est alors considérée comme une vaste **mise en scène** (au sens de E. GOFFMAN) où les notions de performances, de ressources, de rôles, d'intentionnalité et de stratégies sont essentielles. La phénoménologie s'efforce ainsi de rattacher les notions de normes et de valeurs à des contextes situationnels. La situation sociale est un aspect familier pour les membres d'une culture auxquels elle donne la possibilité d'atteindre des buts. A chaque situation correspond un "répertoire des rôles", aux formes normalisées, que les individus adoptent -ou cherchent à interpréter- dans leurs actions sociales. La personne et la situation ne peuvent cependant pas être appréhendées indépendamment car le choix de l'implication dans des situations spécifiques reflète déjà la personnalité.

Les approches modernes de l'anthropologie ne considèrent plus la culture comme une entité simple et stable, mais comme un "espace de pratiques" où elle sert surtout de médiatrice à l'expérience individuelle. Selon E.T. HALL (1979: 87), "la culture joue le rôle d'un écran extrêmement sélectif entre l'homme et le monde extérieur". Dans de nombreux domaines, elle définit des "champs d'attention et des champs d'ignorance". L'idée que les anthropologues se font de la culture qu'ils étudient dépend ainsi de leur propre culture qui influence leurs conceptions. Pour comprendre une culture autre que la sienne, il est donc nécessaire de connaître d'abord sa propre structuration des valeurs et des conduites.

Avec ses valeurs publiques et standardisées, la culture fournit les catégories de base dans lesquelles les idées et les valeurs s'insèrent en bon ordre (1). Mais la culture n'est jamais totalement homogène. Elle est constituée d'une mosaïque de sous-cultures distinctes avec lesquelles l'individu se trouve en connexion à la fois structurale (de par son âge, son sexe, son statut, son appartenance ethnique et religieuse) et contextuelle (selon ses besoins et intérêts). Les structures sont là, certes, mais il faut retrouver l'individu dans celles-ci.

Les catégories de pensée partagées par les membres d'une culture vont de soi. Elles ne sont pas aisément discernables car l'univers symbolique des individus est gouverné par des codes acquis le plus souvent inconsciemment et mis en oeuvre quasi-automatiquement. Les aspects culturels les plus évidents et les plus naturels,

<sup>1</sup> D.C. BARLUND (1975: 7) a souligné l'aspect "système de communication" de la culture: "*Cultures exist primarily to create and preserve common systems of symbols by which their members can assign and exchange meanings*".



qui influencent de manière profonde les comportements, sont ainsi paradoxalement les moins étudiés car, du fait de leur omniprésence familière, ils passent pour innés.

L'ordre social, bien que "produit humain", est vécu comme un ordre naturel induisant une façon naturelle de penser, d'agir et de voir le monde, bref, une **attitude naturelle** dans la vie. Cette attitude, très tôt intériorisée constitue les "pratiques de sens commun" qui font des expériences individuelles partagées une réalité objective. Dans une culture donnée, les concepts fondamentaux partagés forment des *patterns*, ou pour reprendre l'expression de D. SPERBER (1982) des "représentations culturelles", permettant néanmoins la communication de représentations plus individuelles. Ces *patterns* culturels sont des schémas familiers qui, une fois intériorisés, deviennent des éléments des personnalités et des systèmes sociaux dans la mesure où ils font l'objet d'un consensus. Ils tendent d'autant plus à se fortifier qu'ils sont plus utilisés. En sélectionnant, choisissant ou écartant, ils excluent généralement toute problématique et engendrent l'attitude naturelle dans la vie, basée sur des "savoir-recettes" (maximes, typifications) et des principes d'"actions pratiques" (faisant intervenir la notion de rôle). Cela permet à l'individu d'agir de façon pragmatique en utilisant son sens commun.

Pour comprendre comment les individus arrangent et "traitent" (au sens des systèmes experts) les connaissances de sens commun qui leur permettent d'agir et de se situer dans le monde matériel, social et idéal, l'anthropologue doit agir en cogniticien. Il constate ainsi que le **stock de connaissances** d'un individu, constitué d'informations et de typifications, n'est pas véritablement ordonné. Sa structure se rapporte en fait à des situations concrètes: elle lui permet de sélectionner, de faire un tri de ce qui, selon le contexte, est pertinent, secondaire ou insignifiant. Dans une attitude naturelle, l'individu aborde les situations en fonction de ses intentions et à l'aide du stock de connaissances dont il dispose. L'hétérogénéité de ce stock de connaissances ne pose aucun problème aussi longtemps que ses éléments contradictoires ne portent pas sur la même situation.

Toutes les interprétations des événements sont fondées sur une réserve d'expériences préalables, de connaissances disponibles fonctionnant comme un système de référence. A. SCHUTZ (1970) distingue trois types de savoir: celui de

l'"expert", du "citoyen bien informé" et de "l'homme de la rue" (2). Ce dernier type de savoir, celui du **sens commun**, fait ces dernières années l'objet d'une attention particulière de la part des anthropologues car il actualise quotidiennement la structure sociale. En effet, pour reprendre R. LINTON (1968: 106), "chaque membre de la société n'a besoin de connaître de la culture totale que ce dont il a besoin pour être capable d'occuper une place particulière dans la vie de la communauté". La connaissance de la vie quotidienne est donc structurée en terme de **pertinence** (3).

Les valeurs et les normes, tout comme les différents types de connaissances d'une culture se transmettent par le processus de la **socialisation**. Comme l'ont souligné P. BERGER & T. LUCKMANN (1966), l'approche anthropologique doit apporter une attention particulière à la manière dont les individus acquièrent les attitudes mentales caractéristiques de leur culture. Dès l'enfance, par l'intermédiaire des parents (les premiers "autres-qui-comptent"), chacun construit la typicalité du monde qui l'entoure, et, par le biais de schémas standardisés, apprend à associer les cas particuliers aux règles générales. La typification, sorte de modèle idéal, procède en effet par généralisation en schématisant les objets, les personnes et les événements, c'est-à-dire en les appréhendant au travers de leurs caractéristiques et attributs estimés typiques (4). Très naturellement, les constructions typiques sont d'abord formées pour être en accord avec le système de pertinence des parents.

La langue, instrument important de la socialisation, permet de comprendre comment les membres d'une culture appréhendent le monde et s'orientent quotidiennement dans celui-ci. Cette première institution fondamentale qu'ego rencontre dans sa vie objectivise la réalité. Elle dresse aussi le premier écran entre soi et la réalité. Les interactionnistes symboliques et les ethnométhodologues ont

<sup>2</sup> A. SCHUTZ (1970: 239-240): *"The expert's knowledge is restricted to a limited field but therein it is clear and distinct (...). The man on the street has a working knowledge of many fields which are not necessarily coherent with one another (...). The well-informed citizen (...) stands between the ideal type of the expert and that of the man on the street"*.

<sup>3</sup> Selon le biologiste des comportements H. LABORIT (1974: 312), l'individu cherche avant tout à maintenir son équilibre biologique dans le système hiérarchique fondé sur des valeurs sociales imposées par le groupe auquel il se réfère: "La presque totalité de nos jugements ne sont que l'expression d'automatismes de pensée, qui n'ont de valeur que par le conformisme nécessaire à la survie d'un individu dans une société donnée".

<sup>4</sup> A. SCHUTZ (1987: 230) a particulièrement insisté sur l'importance de la notion de typification dans la vie quotidienne: "Le modèle culturel offre, par ses recettes, des solutions typiques pour des problèmes typiques qui se présentent à des acteurs typiques".

particulièrement mis l'accent sur le langage et sa signification. Selon eux, être "membre" d'une culture c'est se référer non pas à l'appartenance sociale mais à la maîtrise du langage naturel. A travers l'étude des compte-rendus (*accounts*), produits par les membres d'une société, leur démarche cherche à prouver la validité des assertions communes (celles du sens commun). Les certitudes des acteurs de la vie sociale découlent notamment des proverbes qui, tout comme les maximes, sont à la base de nombreuses typifications. L'attention sur l'énoncé verbal est moins portée sur le contenu que sur la rationalité, l'interprétation, voire la construction de la réalité (5). Mais l'analyse conversationnelle, qui met en jeu des mécanismes de typification, ne peut négliger l' "indexicalité" (l'ensemble des déterminismes s'attachant à un mot, une expression et/ou une situation) liée à la biographie du locuteur.

Si l'expression verbale est importante, on doit néanmoins garder à l'esprit le fait que par le biais du "langage silencieux" de nombreuses émotions et sensations s'extériorisent continuellement (6). Par ailleurs, ce que l'on fait est très souvent plus important que ce que l'on dit. La vie quotidienne est le lieu de multiples scotomisations et la recherche anthropologique est justement celle du caché, du non-dit, de l'implicite. C'est pourquoi la distinction méthodologique entre contenu latent et contenu manifeste est essentielle en sciences sociales. Elle doit sous-tendre l'analyse scientifique qui, consciente (ou en voie de l'être) des déterminismes sociaux, ne peut s'en tenir aux interprétations et définitions spontanées de la réalité données par les acteurs de la vie sociale (le sens commun "routinier" de la vie quotidienne).

Les cultures possèdent un système de symboles communs qui amène leurs membres à partager le même univers de réalité. En dépit des disparités psychologiques, l'expression individuelle se réalise en fonction de la reconnaissance intersubjective d'un système de valeurs et de l'intégration de patterns de comportements donnant un sens à ses propres actions et celles des autres. La recherche du système de valeurs et des patterns de comportements normatifs

<sup>5</sup> K. LEITER (1980: 37): "*The practises of commonsense reasoning are the methods whereby the stock of knowledge is used and natural attitude of everyday life sustained.*"

<sup>6</sup> E.T. HALL (1984: 81) ne néglige pas l'aspect inconscient de la culture. Selon lui, "la culture existe à deux niveaux: la culture patente, visible et facilement analysable, et la culture latente, qui n'est pas visible et pose des problèmes à l'observateur le mieux entraîné. La culture implicite (...) est ce que l'homme considère inné, ou ce qui se développe en marge de sa conscience".

permet donc toujours de tracer les grands traits d'une culture. Le test de la description culturelle est ensuite sa capacité à prédire les actions de tous les jours. Dans son enseignement à l'Université de La Réunion, Paul OTTINO a ainsi proposé une "anthropologie mode d'emploi" des cultures, constituant

"une approche pratique, réduite à l'essentiel et dans le même temps suffisamment "compréhensive" pour couvrir non pas évidemment l'ensemble des situations sociales que les membres de toutes les sociétés rencontrent normalement dans leur vie de tous les jours, mais du moins, pour donner une idée de ce qu'il serait nécessaire de comprendre et d'acquérir pour permettre à un étranger qui aurait fait l'effort d'essayer de comprendre une culture -toute culture- d'être à même de se conduire à l'intérieur de cette culture d'une manière convenable, sans regard à la qualité de sa performance" (7).

Toute analyse culturelle doit s'efforcer de comprendre le "monde de vie" des individus (le *Lebenswelt*, pour reprendre un concept fondamental de la philosophie husserlienne repris et amplifié par A. SCHUTZ), et de rechercher les idées et valeurs à l'origine des actions. Mais le sens des observations doit être compris du point de vue des acteurs, c'est pourquoi il faut identifier assez tôt les concepts "clef" et la forme de pensée, en d'autres termes l'ethos de la culture en question. Ce n'est qu'ensuite que l'on peut analyser la persistance ou la fluctuation du système normatif face au changement social et à la modernité. La compréhension de la relation entre l'individu et la société nécessite donc une approche principalement phénoménologique qui suit -autant que faire se peut- l'individu dans le cours de ses activités quotidiennes, en cherchant à comprendre ses attentes et investissements.

## LES SOCIÉTÉS PLURI-CULTURELLES

La notion de "société" prise au sens de "cadre d'existence" est trop vaste car les individus ne sont pas confrontés à la société en général mais à des situations relevant de différents domaines ou sphères de réalité de cette société (sphère privée, technologique, administrative, religieuse, etc.). Cela est particulièrement vrai pour les sociétés pluri-culturelles. Lors de l'étude d'une société de ce type, la distinction, sur laquelle insiste T. PARSONS (1973), entre **société** (l'organisation) et **culture** (les modèles) doit absolument être prise en compte. Pour tous les groupes

<sup>7</sup> Extrait de l'introduction du manuscrit inédit d'un Manuel d'Anthropologie Généralisée.

et sous-groupes qui composent la société pluri-culturelle, la culture ne peut en effet être comprise au sens unique de structure sociale, ce que A. CICOUREL (*op. cit.*) décrit comme "l'organisation de comportements socialement acceptables". Le système normatif et les règles de surface de la société globale sont en effet articulés avec les procédés interprétatifs et le sens commun de chacun en fonction de son milieu culturel de référence.

La séparation analytique de E. GOFFMAN (1974) entre **l'organisation de la société** et **l'organisation de l'expérience** est particulièrement pertinente pour les sociétés pluri-culturelles. Le vécu existentiel d'un individu dépend en effet dans une large mesure de l'intériorisation, lors de la première socialisation, de structures cognitives qui déterminent (tout au moins au départ) sa position et son action dans la société. C'est pourquoi l'approche phénoménologique est véritablement appropriée pour appréhender les sociétés "plurielles". Elle permet de diriger l'attention sur les formes d'adaptation de l'individu aux contextes et d'analyser la compatibilité des modèles culturels familiaux et communautaires avec les structures sociales et culturelles qui les englobent. Les valeurs et attitudes ayant cours dans la société globale peuvent en effet bousculer quelque peu les fondements de l'attitude naturelle de l'individu issu d'un milieu culturel minoritaire. Entre l'organisation de la société et l'organisation de l'expérience, se pose en fait la question de la congruence du système de référence et de pertinence individuel avec celui de la société.

Dans une culture relativement homogène, l'individu ne vit pas les habitudes culturelles fondant sa personnalité (de base) comme spécifiques mais comme faisant partie de la "nature humaine". Ce qui va de soi ne se prête généralement pas à l'analyse et les normes intériorisées s'expriment automatiquement dans les situations appropriées. L'appartenance à une société pluri-culturelle oblige par contre à prendre en compte des modèles "autres". Dans ce cas, le modèle culturel de la société globale n'ayant pas l'autorité du système de "recettes" éprouvé dans la famille, les certitudes de la société globale peuvent donc être "exotiques" et ne pas aller de soi. Par ailleurs, même en réduisant au strict minimum ses relations hors de la sphère privée, la personne insérée dans une société pluri-culturelle ne peut éviter d'être engagée à certains moments dans des situations qui ne relèvent pas de la culture de son milieu de référence.

Pour l'individu vivant au sein d'une société multi-culturelle, le conflit d'influence des cultures se joue surtout entre sa famille, la première institution socialisatrice, et les milieux culturels "contradictaires" qu'il côtoie, comme l'école. Le tiraillement risque d'être particulièrement aigu si les modèles culturels intériorisés lors de la première socialisation dans la famille ne correspondent que très peu avec ceux de la société globale. Les codes sociaux distincts des codes familiaux sont appris et plus ou moins bien intégrés lors de la seconde socialisation (qui n'a généralement pas la même prégnance que la première). Il ne s'agit pas pour l'individu de chercher à adhérer systématiquement aux nouveaux modèles, mais surtout de comprendre le monde environnant, porteur de réalités multiples dont toutes ne sont pas pertinentes pour lui. Ces rencontres interculturelles, inévitables dans une société pluri-culturelle, favorisent néanmoins une prise de conscience de son propre système de valeurs et de sa "programmation". Ne pouvant compter sur son sens commun familial pour prévoir le comportement de tous les acteurs sociaux, le porteur d'un modèle culturel spécifique doit, comme l'étranger, avoir par la force des choses une attitude réflexive sur son mode d'être naturel (8).

Lors de l'étude d'un milieu culturel spécifique dans une société pluri-culturelle, le chercheur doit donc discerner deux systèmes d'idées et de valeurs fondamentaux. Le premier et le plus prégnant prend sa source au **niveau familial** et est opératoire dans le milieu ethnique et culturel. C'est en fonction de celui-ci que l'individu perçoit et définit d'abord son environnement physique et social. Le second, également incontournable, est celui de la **société globale** dans laquelle la famille et la sous-culture sont insérées. Acquis ultérieurement, ce système d'idées et de valeurs ne s'harmonise pas forcément avec le premier monde conceptuel.

Rappelons que la définition de la norme comportementale est fixée par rapport à la norme du système social dominant. L'individu qui appartient à un milieu culturel minoritaire risque, dans certains contextes où les modèles de valeurs et de comportements qu'il véhicule en lui diffèrent considérablement de ceux de la société globale, de passer tout simplement pour un "déviant". C'est pourquoi cette situation de minorité culturelle dans une société multi-culturelle peut, sur quelques points, être comparable à celle des migrants en situation interculturelle. Elle peut

<sup>8</sup> E.T. HALL (1979: 49) précise que "les modèles qui commandent la conduite et la perception ne remontent à la conscience que lorsqu'il y a changement de programme".

théoriquement entraîner: une relativisation de son premier système normatif, une adoption pleine et entière des modèles extérieurs à la famille, ou, plus fréquemment, un renforcement des premiers paradigmes culturels organisant la pensée. Cette dernière attitude permet, par des idées préconçues implicites, de limiter le doute et ses conséquences sur l'équilibre psychologique.

## LES MALABARS DE LA REUNION

Les foyers d'émigration les plus importants de la diaspora hindoue se trouvent dans l'océan indien, à l'île de La Réunion et plus particulièrement à l'île Maurice. Ces deux "sociétés créoles", basées sur l'économie sucrière, furent peuplées de façon relativement identiques. Mais les administrations françaises à La Réunion et anglaises à l'île Maurice ont, du fait de leur politique respective, favorisé un développement différent dans ces deux îles: le premier aboutit à une départementalisation en 1946, le second, à une indépendance en 1968.

Le voyageur à l'île Maurice ne peut manquer de saisir l' "ambiance indienne" qui imprègne considérablement la société. En effet, la population d'origine hindoue, proportionnellement majoritaire, extériorise son indianité par la pratique quotidienne des langues hindi, bhojpuri et tamoule, le port du sari, la vente de nourriture indienne dans la rue, etc., autant de signes flagrants d'identité qui font défaut à La Réunion (9). Il est vrai que la politique de gestion de cette île par le gouvernement français s'efforça, dès les débuts de l'immigration, de décourager l'expression des différences culturelles. Dans ce département, les descendants des engagés indiens sont aujourd'hui largement impliqués dans la société réunionnaise et, par là, dans l'idéologie occidentale via la culture française. Mais si les pratiques culturelles de caractère indien des Malabars semblent se résumer aux activités religieuses, nous allons voir tout au long de cette étude qu'elles sont encore pleinement actualisées dans la sphère privée et la vie familiale.

---

<sup>9</sup> Ce constat conduit à des conclusions hâtives comme celle de A. SCHERER (1980: 75): "Au contraire de leurs congénères de Maurice qui ont imprégné cette île d'orientalisme, les Malabars ont été à peu près complètement occidentalisés sinon assimilés".

Analysant la relation de la tradition à l'histoire, A. BABADZAN (1985: 117) rappelle que "le véhicule privilégié de l'apprentissage et de la transmission de la tradition est la langue, porteuse de l'ensemble des "catégories de pensée" sur lesquelles la tradition se fonde et qui lui permettent de donner un sens au monde". A La Réunion, la langue tamoule, faute d'être employée dans la vie quotidienne, a presque totalement disparu et s'est surtout cantonnée dans le domaine culinaire et les rites religieux (noms des cérémonies, prières, instruments culturels, etc.). Ce n'est que ces dernières années que des associations religieuses et culturelles proposent des cours de langue et de chants tamouls, dans lesquels s'investissent surtout les jeunes générations. Mais la pratique généralisée du créole comme langue de communication dans la vie de tous les jours n'a pas aboli toutes les formes de pensée relevant de la culture indienne. Certaines attitudes comportementales ont traversé l'histoire de l'implantation dans l'île et perdurent dans l'univers de réalité des descendants des engagés indiens à La Réunion. Le fonds culturel est resté à peu près le même, seule la forme d'expression a changé.

Le propre de la tradition est d'aller de soi et de se transmettre naturellement d'une génération à l'autre. C'est pourquoi la notion de "tradition" est quasiment inexistante dans les familles malabars porteuses des principes fondamentaux de la culture indienne: l'investissement existentiel n'est pas ici celui d'une tradition à respecter mais celui d'un **ordre des choses** à maintenir. C'est ainsi que les personnes relativement âgées qui se voient qualifiées de "trop traditionnelles", du fait qu'elles maintiennent des valeurs indiennes (jugées rigides), restent souvent songeuses devant cette affirmation dont elles comprennent difficilement le sens... La transmission et la mise en pratique des valeurs ancestrales n'expriment pas une intention de se distinguer, ou de "garder" des traditions, mais plutôt celle d'être dans le vrai, dans la norme. La notion de tradition, posée de l'extérieur, a donc un côté schématisant qui ne correspond pas au vécu intérieur. Ceci précisé, l'emploi de ce concept est malgré tout nécessaire dans cette étude car c'est le plus approprié pour faire référence à des modes d'être qui se rapportent à la culture indienne. Je parlerai ainsi, selon le cas, de valeurs, d'attitudes et de familles "traditionnelles".

Ce qui relève de la tradition n'est pas nécessairement figé mais peut connaître, pour reprendre l'expression de A. BABADZAN (*op. cit.*), une "reformulation synchrétique". De nombreuses études ont démontré que la disparition des formes usuelles de la tradition n'implique pas automatiquement la perte des



référents conceptuels avec leurs enjeux symboliques: la tradition vivante s'adapte et préserve de cette façon le ressort invisible qui la sous-tend. Tout en perdurant, la culture indienne s'est aussi transformée en s'adaptant au contexte réunionnais. Pour les indiens porteurs de leur propre culture, il fallut intégrer sans trop de bouleversement des apports extérieurs "incontournables" (tenue vestimentaire, langue, christianisme). Mon intention est de montrer que, dans certaines familles, **les aspects principaux de la tradition indienne se sont adaptés et se perpétuent**, même à travers l'adoption du créole. Cependant, le mode d'être des Malabars de La Réunion ne peut être purement et simplement comparé avec la culture indienne telle qu'elle est vécue en Inde, ni bien sûr avec la culture française. C'est donc un mode d'être spécifique qui, tout en intégrant certaines valeurs et attitudes propres à la culture occidentale, se situe par de nombreux aspects dans un continuum de la culture indienne (je parlerai au cours de l'étude de "traditionalisme malabar" pour désigner cette reformulation syncrétique).

L'ethos culturel des Malabars de La Réunion n'est donc ni tout à fait indien, ni tout à fait occidental (selon l'option générale de la société globale). Les personnes d'ascendance indienne sont amenées à mettre en oeuvre les valeurs de la tradition d'origine ou à adopter une attitude qui s'en écarte, en fonction des contextes dans lesquels elles sont impliquées. C'est pourquoi l'influence de l'environnement physique, social et idéologique sur les conduites individuelles ne doit pas être négligée, particulièrement dans les sociétés pluri-culturelles. Un des points importants soulevés dans cette étude est ainsi l'existence d'une **ambivalence culturelle**. Celle-ci permet à chacun de déterminer des "champs de pertinence" en fonction des contextes situationnels dans lesquels il s'implique.

Les quelques références aux Lois de Manou, rattachant les attitudes des Malabars de La Réunion à celles prescrites dans la pure tradition indienne, révèlent de nombreux points communs, bien que ce texte et ses préceptes comportementaux ne soient quasiment pas connus par les Malabars. A La Réunion, les valeurs et les attitudes fondamentales de la culture indienne ont survécu dans les familles malabars dont les générations ascendantes ont suivi le principe de l'endogamie ethnique. La stabilité culturelle des familles est en effet la condition de la transmission des valeurs qui, dans le contexte réunionnais (et dans cette étude), deviennent des valeurs "indiennes" et/ou "traditionnelles".

Une mise au point s'impose sur les notions d'"Indiens", de "Tamouls" et de "Malabars", souvent employées indifféremment dans l'île pour désigner les mêmes personnes, mais qui correspondent à des réalités différentes du point de vue interne. Le terme "indien" (*zindyin*) employé par les Malabars ne s'applique généralement qu'aux prêtres-missionnaires venus officier de l'Inde ou de l'île Maurice et aux pondichériens récemment immigrés à La Réunion. Son emploi récent, avec le terme "tamoul", par certains réunionnais d'origine indienne pour se désigner, exprime une volonté d'affirmer une identité particulière, hors du cadre de référence local et tournant le dos au passé "malabar" (marqué par l'engagement et le culte populaire).

Les descendants des immigrés hindous à La Réunion, comme leurs ancêtres, sont néanmoins encore le plus souvent désignés selon le critère d'identification physique par le terme "Malabar" (*malbar*). C'est également ainsi que la majorité des membres du milieu ethnique se définissent entre eux (10). Cependant, parallèlement à une perception extérieure qui amalgame ou "unifie la distinction" ("les Malabars sont..."), j'ai constaté des classifications à l'intérieur du milieu ethnique et culturel. Celles-ci s'appuient sur les dénominations "grand Malabar" (*gran malbar*), "gros Malabar" (*gro malbar*), "vrai Malabar" (*vré malbar*), "Malabar-Malabar" (*malbar-malbar mèm*), "race pure" (*ras pur*), etc. Ces catégorisations se réfèrent à une tradition populaire réelle. A travers des hiérarchies et stratifications internes typiquement indiennes, elles affirment une distinction par rapport aux "petit Malabar" (*ti malbar*), "demi-Malabar" (*demi-malbar*), "faille-nation" (*fay-nasyon*), "bâtard cafre" (*batar-kaf*), "Malabar-cafre" (*malbar-kaf*), "cafre-Malabar" (*kaf-malbar*), "sang-mêlé" (*san-mélé*), etc. Quelqu'un désigné comme "Malabar" par un non-Malabar peut ainsi ne pas être (du tout ou complètement) reconnu comme tel par d'autres qui se désignent eux-même comme "Malabars". La difficulté dans la détermination de l'identité réside dans le fait que seuls les Malabars aux valeurs les plus traditionnelles opèrent véritablement les distinctions, selon leurs critères intersubjectifs.

---

10 L'origine de l'appellation, secondaire pour notre propos, fait l'objet de deux points de vue: celui de J.F. DUPON (1974: 67) pour qui le terme "malabar", "appliqué dès le début du XVIIIème siècle aux quelques travailleurs indiens venus précisément de la côte de Malabar (Mahé, Goa) s'est tout naturellement maintenu plus tard"; et celui de C. BARAT (1980: 51) qui explique que ce terme, "d'origine arabe, appliqué aux Tamouls du Sud de l'Inde, introduit à La Réunion bien avant l'arrivée des engagés indiens du XIXème siècle, s'est tout naturellement étendu à la désignation des immigrants indiens non musulmans et de leurs descendants".

Ces considérations m'amènent à aborder d'ores et déjà la question du métissage dans le milieu malabar. Les mariages entre indiens et non-indiens, dont nous verrons les causes sociales dans le chapitre suivant, ont commencé dès 1860. A La Réunion, les faits prouvent que les personnes issues d'une union mixte reproduisent très souvent d'autres unions mixtes. Après avoir dépouillé les registres de l'état-civil dans les communes réunionnaises à forte proportion de Malabars, F. DUPON (1974: 82) constate que "dans la majorité des cas (plus de 90%) les mariages consommés entre des personnes portant toutes deux un nom indien, sont le fait de personnes dont le père et la mère portaient déjà de part et d'autres des noms indiens, et dont on peut, par conséquent affirmer avec quelques raisons qu'ils sont peu ou pas métissés. Au contraire, lorsqu'il y a eu mariage mixte, il est très fréquent que le conjoint portant un nom indien soit issu lui-même d'un mariage mixte" (11).

Un distinguo existe donc entre les Malabars se référant à une ascendance ethnique endogame, et ceux qui s'estiment Malabars du fait de leur nom et de leur participation à la religion hindoue, mais dont les traits physiques révèlent un métissage (*sa lé malbar de non sa* / il n'est Malabar que de nom). La distinction n'est véritablement pertinente que pour les premiers qui se définissent en conséquence "vrais Malabars". Mais quelle que soit la réalité biologique de l'indianité, j'insiste sur le fait que l'ascendance purement indienne importe considérablement dans le milieu malabar traditionnel. Ce critère, qui repose sur des typifications, est par ailleurs d'une importance capitale pour la transmission des idées et valeurs fondamentales de la culture indienne.

Les choses étant ainsi posées on entrevoit la complexité et la délicatesse du problème: qui est qui?... et pour qui? Ces préoccupations correspondent néanmoins à une réalité profonde sur laquelle il est impossible de faire l'impasse dans une recherche anthropologique. Sans apporter évidemment aucune définition de l'identité, cette étude se doit de bien cerner son "objet". Au risque de dresser un inventaire limitatif, je mentionne donc les critères internes d'une pleine "malabarité" qui ont été exposés lors de l'enquête.

---

<sup>11</sup> L'auteur tente ensuite une analyse démographique périlleuse en estimant notamment que "les descendants les plus purs d'indiens..." seraient aux environs de 2000, soit 7% du total de la population de l'île en 1974.

Parmi les principaux facteurs d'une "malabarité" reconnue, on trouve en premier lieu **la reconnaissance incontestable de l'identité par les autres Malabars**. Celle-ci nécessite: l'apparence physique d'une indianité (supposant une ascendance indienne du côté paternel et maternel), le patronyme indien, la participation aux cultes de la religion hindoue, et notamment la présence d'un petit temple familial au fond de la cour (ce qui suppose le fait de vivre dans une maison individuelle avec un jardin). Etre Malabar c'est avant tout extérioriser une indianité. Dans ce contexte, plus l'ascendance indienne est proche, c'est-à-dire plus la lignée qui rejoint les ancêtres ayant immigré dans l'île est courte et sans ambiguïté sur l'endogamie ethnique, plus le Malabar peut affirmer une indianité que l'on ne lui contestera pas. L'expression *i sort lind* (il vient de l'Inde) exprime ainsi une distinction valorisante (*son gran papa i té sort lind* / son grand père vient de l'Inde). L'affirmation naturelle de sa "malabarité" est ensuite véritablement confirmée par le maintien, la mise en pratique et l'extériorisation des valeurs traditionnelles.

Tout en tenant compte des distinctions internes, l'objet de cette étude est aussi de comprendre comment se forment les images de l'identité partagée. Cette présentation doit donc être prolongée par une réflexion sur les notions de "communauté", de "groupe", de "milieu" et d' "espace communautaire", en relation avec le vécu des Malabars .

Comme la notion de culture, la notion de "communauté" est à distinguer de celle de "société". Pour T. PARSONS (*op. cit.* 22), une communauté "doit être porteuse d'un système culturel suffisamment généralisé et intégré pour légitimer un ordre normatif. Une telle légitimation implique un système de symboles qui fondent l'identité et la solidarité de la communauté, ainsi que les croyances, les rituels et les autres composantes culturelles qui véhiculent ce symbolisme". Les Malabars de La Réunion s'accordent objectivement sur un "ordre normatif" avec des codes comportementaux, même si dans les faits il n'y a pas une équivalence totale des comportements. L'institution religieuse et la reconnaissance intersubjective des valeurs sociales constituent un véritable cadre de référence qui permet d'exprimer d'une certaine façon un "fait communautaire". Mais nous verrons que l'idée de "solidarité" (nécessaire à la vie communautaire) fait défaut. De plus le concept de communauté n'est pleinement opératoire que s'il est marqué par un espace résidentiel propre, ce qui n'est pas le cas pour les réunionnais d'origine indienne. La culture malabar, bien réelle, n'est pas localisée en villages ou en quartiers

exclusifs, mais est en quelque sorte noyée et disséminée dans la société réunionnaise.

Tout comme l'idée de communauté, celle de "groupe" spécifique dans la société réunionnaise se rapporte au fait d'avoir en commun un code comportemental qui n'est pas partagé par les autres. Mais les notions de groupes ou de sous-groupes, à propos des Malabars, bien qu'elles soient porteuses de sens, ne rendent pas compte de la réalité car elles sont trop rigides. Notons qu'en Inde, la caste est unifiée de l'extérieur et divisée de l'intérieur. On retrouve le même phénomène à La Réunion où le discours commun fait référence aux Malabars en tant que groupe en faisant fi des distinctions internes. Par ailleurs, les Malabars sont d'abord attachés à la famille car hors de celle-ci, le critère de séparation intervient dans les relations avec les pairs du fait de l'absence de véritables quartiers ou communautés d'ordre ethnique. Les formes familiales d'organisation sont donc prépondérantes et l'on devrait plus logiquement parler de "groupes familiaux", ce qui correspondrait mieux au vécu intérieur de la "malabarité".

S'il existe une communauté ou un groupe malabar, il ne s'agit pas d'un regroupement physique mais d'une référence conceptuelle à un même univers de réalité. Les notions de communauté et de groupe sont en fait simplificatrices et ne correspondent pas au vécu individuel qui dans une société pluri-culturelle est complexe (vu la variété des expériences sociales qui se présentent aux acteurs sociaux). C'est pourquoi il me semble préférable de parler de "milieu malabar" dont la première expression et source d'identification serait la famille. Au-delà de cette sphère privée, la notion de milieu malabar est contextuelle: elle est actualisée lorsque l'individu agit en tant que Malabar avec des Malabars. Ce milieu possède ses propres codes de pensées et d'actions, et à ses lieux d'expression particuliers: l'unité domestique, les célébrations religieuses au temple, les processions, les mariages et les deuils, les associations culturelles, etc. Cette référence au même univers d'intersubjectivité permet aussi de parler d' "espace communautaire". Cet espace implicite prend parfois consistance dans des circonstances fortuites. Il peut ainsi être tout à coup actualisé au détour d'un rayon de supermarché... lorsque deux Malabars se rencontrent et interagissent en référence aux mêmes *patterns* de valeurs et de comportements.

J'entends l'idée de milieu malabar (ou espace communautaire) comme un **univers d'intercompréhension** où des idées, valeurs et normes indiennes font l'objet d'une reconnaissance intersubjective. Cette intersubjectivité se traduit également par l'emploi d'expressions et de formules standardisées. On s'attend dans le milieu malabar à ce que les normes d'honneur soient respectées, c'est-à-dire que dans telle ou telle situation, la personne identifiée comme "Malabar" satisfasse aux actions normatives (de la "malabarité") et, au contraire, s'abstienne de celles qui sont déviantes. Un ensemble de codes internes mis ainsi en pratique expriment une spécificité culturelle. Le même habitus, élaboré dans la sphère familiale, n'implique cependant pas les mêmes expériences, et des variations interviennent dans les conduites. Elles proviennent du rang social, de la situation financière et surtout de l'ascendance ethnique endogame ou non. Mais, au-delà des variations individuelles, on trouve dans le milieu malabar une unicité des principales catégories de pensées, se rattachant sans ambiguïté aux normes et valeurs indiennes.

Il faut pourtant retenir que le milieu malabar, qui est aussi l'expression d'un espace communautaire, n'est pas organisé de façon homogène. Ce fait est notamment révélé par la variété des cultes et rites religieux dans l'île. Nous verrons également que certains Malabars prônent un "retour aux sources" à travers l'apprentissage du tamoul et des textes sacrés issus de la tradition brahmanique, tandis que d'autres maintiennent la tradition populaire qui leur vient de leurs ancêtres et sacrifient régulièrement des animaux.

Quelques études ont déjà été effectuées sur les Malabars de La Réunion. Parmi celles-ci, citons celle de F. DUPON (1974) sur l'immigration et le processus d'intégration des engagés et de leurs descendants dans l'île; celles de J. BENOIST (1979, 1980, 1982, 1986), axées sur l'interaction de la culture indienne avec la société réunionnaise, notamment dans le domaine thérapeutique; celles de C. BARAT (1980, 1989) relatant l'histoire de l'implantation des engagés indiens et les rites religieux de leurs descendants à la fin des années 70 (du fait de la disparité des informateurs et des points de vue, la caractéristique de cet important travail ethnographique est de donner une vision "réunionisée" de la culture malabar).

La présente recherche est axée sur les *patterns* de valeurs et de comportements de ceux qui, nés à La Réunion, se "reconnaissent" et surtout sont

reconnus "Malabars", c'est-à-dire descendants des émigrés hindous. J'ai cherché à saisir ce qui motive profondément la personne issue de ce milieu spécifique, ses formes de pensée, ses souhaits et évitements, en d'autres termes, la logique déterminant les conduites au niveau familial, dans l'espace communautaire et dans la société. Ce n'est qu'après avoir déterminé les valeurs et normes sociales intériorisées dans les consciences et constituant la structure des personnalités, que l'on peut comprendre comment elles persistent ou sont en rupture dans les situations nouvelles, notamment dans la relation de l'individu à la société réunionnaise contemporaine, résolument engagée dans la modernité.

Pour identifier les *patterns* de valeurs constitutifs de l'ethos culturel des Malabars, je suis parti des descriptions subjectives. Mais aborder la question des valeurs c'est toucher l'être profond et les protections sont puissantes. C'est donc naturellement que j'ai privilégié le qualitatif au quantitatif et mené principalement mes enquêtes sous la forme d'entretiens approfondis. Les caractères retrouvés dans plusieurs cas m'ont convaincu qu'il s'agissait soit d'une norme, soit d'un rapport structural, bref d'un phénomène relevant non du psychologique et de l'idiosyncrasie mais du social et du collectif. Après analyse, la diversité des vécus est présentée comme une réalité objective commune aux membres du milieu malabar et sous-tendant leurs comportements. Mais **l'accent de l'étude est porté sur les familles exprimant fortement les valeurs traditionnelles de la culture indienne**. Pour ces familles, l'union mixte des enfants est dégradante et entache l'honneur, quelque soit l'origine et le milieu de référence de l'éventuel allié.

Lors de l'enquête, je n'ai pas négligé le contexte de l'interaction et de l'énonciation lorsque je cherchais le sens et la signification d'une idée et/ou d'une action. J'ai tenu compte de l'indexicalité du discours sur soi et sa culture (qui? quand? où?...). Au cours de mes entretiens, des "lignes de force", des enjeux significatifs ont émergé avec la répétition des termes "famille", "honneur", "honte", "propre", "sale", "chance", "destin", "Bon Dieu", "il faut/il faut pas", "mauvais yeux", etc. Ces notions omniprésentes dans le quotidien sont acquises lors de la première socialisation. Elles constituent l'aspect disons "apparent" de l'ethos culturel. A partir de ces constantes autour desquelles la personnalité est construite, j'ai cherché à établir des régularités et des cohérences formant des *patterns* de pensée et d'action. Certaines dimensions non explicitées de l'ethos m'ont ainsi paru dignes d'être

également approfondies comme celle de dépendance, de hiérarchie, de prestige, de pureté et d'impureté, de séparation, de propitiation, de sacrifice, de foi, d'ordre, de devoir, de prospérité et de jalousie. Ma construction part donc du manifeste, qui tiré du stock de connaissances est immédiatement expliqué, et se dirige vers le latent, non-conscient, reconstruit après analyse.

L. DUMONT (1983) préconise de chercher l'idée fondamentale qui prédomine dans une culture, et d'où les autres découlent ou en sont le prolongement. Cette idée n'est pas aisément discernable car elle est prise comme allant de soi (12). Selon l'auteur, l' "idée-mère" en Inde est celle de hiérarchie, basée sur la pureté. A La Réunion, les Malabars mentionnent en fait très peu les concepts du pur et de l'impur. Nous verrons cependant à quel point les notions de pureté et d'impureté déterminent la perception et l'action. Elles touchent quasiment tous les plans de la vie (le rapport au divin, aux siens et à autrui), et on les retrouve implicites dans la quête constante de l'auspiceux.

A ce stade de ma recherche, j'ai choisi de présenter un plan classique proposant, après une vue cavalière sur l'immigration des engagés et sur leur intégration dans l'île, une description de la réalité objective du monde idéal et du monde social, avant d'aborder plus en détail le point de vue subjectif de l'acteur. Hormis pour ce qui a trait à l'histoire de l'implantation des indiens à La Réunion, je ne discute pas particulièrement dans cette étude des aspects économiques qui relèvent d'un champ de la société globale et n'entrent pas dans le cadre de ma recherche. Toutefois, on retrouvera tout au long de cette étude des modèles de comportements spécifiques aux Malabars, et révélateurs de leurs conceptions à l'égard du travail, des supérieurs, des égaux et des inférieurs, de l'argent, des dépenses, etc. Ne m'attachant que très peu à la culture matérielle, je me suis efforcé de réduire au maximum le texte et la description purement ethnographique, afin de m'en tenir avant tout à l'ethos culturel qui permet de déterminer, dans les grandes lignes, les conduites individuelles selon la sphère d'activité. L'accent est porté sur le caractère institutionnel des faits bruts.

---

<sup>12</sup> L. DUMONT(1983:220): "Au-delà d'un certain degré, tout se passe comme si la valeur occultait ce qu'à l'ordinaire elle révèle: l'idée fondamentale, l'idée-mère demeure souvent inexprimée, mais son emplacement est indiqué par la prolifération d'idées-valeurs dans la zone même où elle se cache".



Si l'objet de cette étude n'est pas non plus d'exposer la complexité des rites et leur signification au sein du culte religieux, j'ai pleinement conscience que toute analyse de la vie quotidienne des Malabars de La Réunion ne peut négliger la dimension religieuse et son influence dans la vie de tous les jours. J'ai donc naturellement cherché les attitudes fondamentales du monde mystique et observé comment elles sont traduites dans l'éthique et dans la vie quotidienne. A titre d'exemple, j'ai constaté que la finalité des rites rendus aux parents défunts n'est pas toujours connue dans son sens métaphysique (voyages et transformation(s) de l'âme) car elle relève du savoir spécialisé du prêtre. Il n'empêche que les rites sont scrupuleusement respectés par les membres des familles traditionnelles. Ce qui importe le plus est généré par les nombreux tabous qui vont jouer au niveau quotidien: la durée de l'impureté après le décès; la rigueur des interdits; le moment du retour à la vie profane; la préparation des prochains rites à effectuer pour le défunt; l'impeccabilité dans l'attitude religieuse; etc. Tous ces actes sont vécus comme nécessaires et obligatoires pour le bon ordre des choses... Mon souci a donc toujours été d'éviter de généraliser excessivement des idées et des faits dont je soupçonnais que la référence faisait appel à un modèle idéal (13).

L'anthropologue doit distinguer l'approche *emic*, qui donne le point de vue interne, et l'approche *etic*, qui, lors de l'analyse, s'appuie sur des catégories culturelles extérieures à la réalité observée. Nous avons vu l'importance des catégorisations *emic* en ce qui concerne la définition de la "malabarité". Il est aussi nécessaire de souligner que certaines notions (*etic*) employées pour définir l'ethos des Malabars ne correspondent pas véritablement à la réalité vécue (l'aspect *emic*). Le concept de sacrifice par exemple, fondamental dans la culture indienne, et prépondérant dans la vie des Malabars, n'est quasiment pas énoncé par les acteurs sociaux. L'engagement dans un "carême" (*i fé karèm*) indique simplement un changement de réalité et l'entrée dans un temps sacré. Il va de soi pour les fidèles et n'est pas conçu comme nécessitant un effort particulier, encore moins un "sacrifice". Il en va de même pour l'évitement compulsif et "naturel" de certains types d'actions pour lesquels j'ai parlé de "tabou", pour le besoin de sécurité que j'interprète en

---

<sup>13</sup> Prenons le cas de cette assertion tiré d'une étude de M.G. LALLEMENT (1983: 25) sur les rites et croyances des indiens de La Réunion: "Le jour qui précède la nouvelle lune, les tamouls sont en carême pour se purifier et se protéger des mauvais effets lunaires". Je n'ai pas retrouvé la mise en pratique de cet acte religieux lors de mes enquêtes. J'en conclus donc que l'information s'appuie sur un échantillon non représentatif, ou qu'elle a été tirée d'un texte religieux (peut-être énoncé par un prêtre) relatant ainsi un comportement idéal, et fut reprise pour une pratique courante par l'auteur. De toute évidence, on a ici l'exemple d'un "modèle idéal" qui ne correspond pas à la réalité vécue. Ces considérations nous mènent dans un vaste sujet car les recherches en sciences humaines ne sont pas à l'abri du travers de la généralisation.

terme de dépendance, etc. Malgré l'emploi inévitable de notions analytiques -extérieures- qui s'adressent surtout au lecteur de culture occidentale, j'ai insisté sur le sens commun (le point de vue *emic*) des Malabars.

Dernière précision, avant de pouvoir comprendre une culture autre que la sienne, il est nécessaire de prendre conscience de ses prédispositions culturelles, des implicites déterminant son interprétation. Il est donc nécessaire de discerner les jugements de valeurs que l'on porte en soi lorsque l'on croit décrire objectivement. Décrire l'altérité est déjà un travail d'interprétation. J'ai entrevu et essayé de décrire un sens commun mais je ne le possède pas. Je suis d'ailleurs convaincu qu'une fois la maturité individuelle atteinte on peut difficilement se démarquer de sa culture. J. BEATIE (1972: 95) a parfaitement décrit la limite de la démarche anthropologique: "Nous pouvons pénétrer jusqu'à un certain point dans les modes de penser des autres et nous pouvons parvenir à une certaine compréhension de leurs croyances et de leurs valeurs; mais nous ne pouvons jamais voir les choses exactement comme ils les voient. Si nous le pouvions, nous aurions cessé d'être les membres de notre propre civilisation et nous serions entrés dans la leur".

## CULTURE INDIENNE ET CONTEXTE REUNIONNAIS

Toute analyse culturelle portant sur l'île de La Réunion doit tenir compte de l'histoire de son peuplement, qui pèse encore aujourd'hui sur la réalité sociale, particulièrement dans ce qui touche aux perceptions interindividuelles. C'est pourquoi il est nécessaire de se reporter à l'immigration et à l'intégration des engagés indiens dans la société de plantation pour comprendre la situation des Malabars dans la société réunionnaise contemporaine. Rappelons que les immigrants en provenance de l'Inde arrivent au siècle dernier dans une société déjà constituée et fortement marquée par un passé esclavagiste. Dans des conditions de vie très difficiles, ces nouveaux arrivants doivent s'adapter et développer des modes d'être répondant aux besoins et exigences du contexte.

### L' IMMIGRATION

Les conditions de l'immigration indienne à La Réunion sont maintenant bien cernées (14). Je les résume brièvement. A la fin du XVIIIème siècle, en pleine période esclavagiste, les indiens, dont la proportion est très faible dans l'île, ont le statut de domestique. L'emploi de travailleurs dits "libres" commence dès 1827, mais c'est l'abolition de l'esclavage en 1848 qui, du fait de la désaffection des propriétés sucrières par les nouveaux affranchis, lance véritablement la campagne de recrutement d'engagés indiens. A cette date il y a, d'après F. LACPATIA (1983), 3440 indiens dans l'île mais leur nombre va croître très rapidement.

---

<sup>14</sup> Voir DUPON, BENOIST, BARAT, LACPATIA et MARIMOUTOU, cités dans la bibliographie.

L'engagement est directement lié à l'essor de la canne. Les conventions franco-anglaises de 1860-1861 autorisent le recrutement d'une main d'oeuvre en Inde afin de mettre en valeur les terres à sucre. De 1860 à 1885, l'immigration indienne officielle est alors réalisée sur une grande échelle. Pour F. DUPON (*op. cit.*), lors de la suspension par la Grande Bretagne en 1881 du recrutement de coolies dans l'Inde anglaise pour La Réunion, l'île compte deux tiers d'indiens sur le total des immigrants. A. SCHERER (1980) estime à 117 813 le nombre d'indiens immatriculés au service de l'immigration en 1885, date de l'arrivée du dernier convoi de coolies dans l'île.

Il y eut deux zones de recrutement en Inde, la côte Est (côte de Coromandel) et la côte Ouest (côte Malabar). Mais la grande majorité des engagés indiens à La Réunion sont originaires du Sud-Est de l'Inde, notamment Pondichery, Karikal et Madras dans l'état du Tamilnadu. Les émigrés du Nord de l'Inde furent minoritaires à La Réunion (ils peuplèrent surtout les colonies anglaises comme l'île Maurice). L'analyse des patronymes dans l'île révèle d'ailleurs la prépondérance des noms d'origine tamoule.

A l'origine de ces départs de l'Inde pour les sociétés de plantation, on trouve des conditions socio-économiques locales très dures. Pour les plus démunis, voire les exclus de la société indienne, l'immigration apparaît comme la possibilité d'une vie meilleure. C'est donc principalement sur des individus placés au bas de l'échelle hiérarchique hindoue, notamment les shudras et les parias que s'effectue le recrutement (15). Un trafic "trompeur", de type esclavagiste, s'opère aussi parallèlement au recrutement et de nombreux indiens sont déportés malgré eux.

La main-d'oeuvre souhaitée dans la société de plantation doit être jeune (en moyenne moins de quarante ans pour les hommes). La durée de l'engagement étant de cinq ans, les engagés laissent parfois femmes et enfants au pays natal. La colonie réunionnaise ayant essentiellement un besoin en main-d'oeuvre masculine, le surnombre d'hommes qui existe déjà dans la population affranchie se trouve accru par l'arrivée des indiens. La disproportion des sexes est donc très grande dans les premiers temps de l'immigration dans l'île. Selon F. LACPATIA (*op. cit.*), de 1848 à

---

<sup>15</sup> Les shudras constituent la quatrième caste (après les brahmanes, les ksatriyas et les vaishyas). Cette caste d'agriculteurs et d'artisans précède les parias (hors castes). Pour la représentation des différentes castes et sous-castes lors de l'engagement à La Réunion, se reporter à F. LACPATIA (1983), J.F. DUPON (1974) et C. BARAT (1989).

1883, 80% des engagés en provenance de l'Inde sont des hommes. D'après F. DUPON, la proportion de femmes engagées n'a jamais atteint la moitié de l'effectif masculin. Ce sont les naissances qui ont ensuite rééquilibré cette disproportion.

La tâche qui est impartie aux engagés se rapporte à la culture de la canne à sucre. Mais bien qu' "engagés volontaires" par contrat, les immigrants indiens font l'objet d'un traitement très voisin des affranchis travaillant comme eux dans les plantations des grands propriétaires blancs (16). Certains propriétaires ne respectent pas toutes les clauses du contrat d'engagement et il y a de nombreux abus au niveau des heures imposées aux engagés. Par ailleurs les mauvais traitements, qui prennent parfois la forme de punitions corporelles, sont fréquents. Ils s'accompagnent d'un retard ou d'un non-paiement des gages des travailleurs. Souvent les maîtres envoient en guise de punition les engagés "indisciplinés" dans des "ateliers de secours" où ils travaillent sans salaire sur des chantiers publics. En outre, aucun engagé ne peut sortir de l'établissement qui l'emploie sans l'accord de l'employeur délivrant le "laisser passer" obligatoire pour se déplacer. Le désenchantement des immigrés est fort et il y a beaucoup de cas de désertion, de révolte et de suicide (dont on parle à l'époque en termes d'"épidémie"); la fuite et la mort permettant de rompre, de manière définitive, le contrat avec l'employeur.

Les sévices et détentions arbitraires d'immigrants, dont La Réunion semble avoir eu "le fâcheux monopole" (F. DUPON), amènent les anglais à rompre en 1881 la convention d'immigration. Les plaintes affluent en effet au Consulat Britannique car les engagés indiens sont dans leur grande majorité des sujets anglais (donc protégés par des législations Britanniques). Pour faire face au besoin de main-d'oeuvre, les planteurs s'efforcent néanmoins de retarder l'armement du navire devant rapatrier les engagés à l'expiration de leur contrat. Ainsi souvent, les économies épuisées et les dettes accumulées dans l'attente du départ conduisent les indiens à renoncer au rapatriement -lorsqu'il a lieu- et à se réengager auprès d'un propriétaire.

---

<sup>16</sup> Retraçant l'histoire de l'insertion des anciens esclaves dans la société réunionnaise, S. FUMA (1979: 95) constate que "libres, les nouveaux affranchis ne travaillèrent plus chez les grands propriétaires pour ne pas subir les conditions de travail de l'époque de l'esclavage qui restaient inchangées: l'ordre, la discipline et la hiérarchie qu'on faisait régner sur les grandes plantations était aussi rigide qu'avant 1848. L'engagé, affranchi ou indien, qui acceptait de travailler chez un grand propriétaire, retrouvait le même maître, les mêmes chefs, les mêmes commandeurs".

Les camps indiens sont généralement séparés de ceux des autres engagés dans les propriétés (*labitasyon*). Le logement est constitué de petites pièces (*kalbanon*) dans chacune desquelles habitent une famille ou plusieurs hommes célibataires. Les groupes d'origine différente ont chacun leur mode de vie propre et leurs préjugés ethniques. Indiens, affranchis et population blanche évoluent ainsi dans une sphère sociale déterminée, exclusive l'une de l'autre.

L'adaptation culturelle des indiens à la société de plantation n'est pas aisément réalisée. A la fin du siècle dernier, en 1888, un journaliste décrit les difficultés existentielles de ces engagés et leurs efforts pour maintenir leur univers de réalité:

"Les souvenirs de l'Inde et les regrets de la patrie semblent dominer douloureusement cette population de travailleurs. Ils se relâchent dans leur travail et tombent dans une profonde tristesse. On peut alors traverser le camp après la rentrée du travail; les habitants ont resserré leurs habitudes solidaires; toutes leurs portes sont closes; on ne rencontre personne; si ce n'était quelques panaches de fumée blanche qui s'échappent des toits de vétivers, on croierait le village désert" (17).

Pour chaque originaire de l'Inde, le maintien de l'équilibre psychologique passe par une reconstitution de la sphère privée permettant l'expression de son système de valeurs originel. Mais tous les engagés n'auront pas la possibilité de préserver et de transmettre leur indianité.

## L' INTEGRATION

Pour les travailleurs indiens fixés dans les propriétés sucrières, l'espace social de la société réunionnaise est différent de celui de l'Inde mais il est resté très hiérarchisé, sous le contrôle d'une administration métropolitaine. Il est probable que la stratification sociale à La Réunion - planteurs, grands propriétaires, engagés, affranchis plus ou moins "hors cadre"- ait rappelé pour ces immigrés la hiérarchie

---

<sup>17</sup> Extrait d'un article publié dans *Le Journal des Voyages* (voir référence dans la bibliographie).

des castes, avec une nouvelle mise: la distinction ethnique prenant le relais de celle basée sur la caste (18).

Dans la société de plantation, les rapports entre les immigrés, majoritairement des hommes, sont régis par des lois économiques et politiques et non plus par des règles religieuses. Le mélange des travailleurs dans les plantations et l'alignement du statut de chacun comme ouvrier contractuel a fait disparaître un des fondements du système des castes: la spécialisation professionnelle. Dans un contexte social rapprochant physiquement les engagés, les notions de castes et de sous-castes et les références d'origine géographiques perdent de leur pertinence. La faible proportion de brahmanes et le refus des colons de reconnaître les différences entre les engagés, accélère par ailleurs le processus d'homogénéisation. Dans la société pluri-culturelle où l'ethnie indienne cohabite avec les autres ethnies, un peu de la même façon qu'une caste parmi d'autres, l'idée d'endogamie de caste s'est élargie au milieu ethnique dans son ensemble. Aujourd'hui encore, les Malabars opposent la notion de "nation" (*nasyon*), désignant ceux dont l'origine est indienne, à celle de "contre-nation" (*kont-nasyon*), stigmatisant les non-indiens.

Les engagés indiens et les esclaves affranchis travaillant dans les plantations partagent les mêmes conditions de travail, mais, du côté des indiens surtout, la perception du statut diffère. Leur sentiment de distinction provient notamment du fait que les conditions de l'immigration ne sont pas semblables et qu'ils véhiculent une religion spécifique. Ces nouveaux engagés maintiennent néanmoins un système économique et social que la plupart des affranchis ne veulent plus connaître. Certaines études historiques (S. FUMA 1979) mentionnent d'ailleurs qu'une réelle antipathie sépare les engagés des nouveaux affranchis.

L'immigrant-engagé se retrouve la plupart du temps isolé et sans référence familiale, ce qui dans la culture indienne est un facteur de déstructuration de l'univers de réalité. Cependant, s'il voit dès son arrivée son nom écorché et plus ou moins bien transcrit, contrairement aux esclaves et à ses prédécesseurs domestiques, il le garde et ne change pas d'identité, même s'il est nouvellement défini sous le critère ethnique de "Malabar".

---

<sup>18</sup> J. BENOIST (1979: 132) considère que "la stratification de la société de plantation allait être vécue par les indiens en termes de castes". Dans ce contexte, la christianisation des indiens à La Réunion est pour l'auteur plus ou moins équivalente à la sanskritisation des basses castes en Inde.

Dans le contexte incertain de la société de plantation, la principale source d'identification et de support est la famille. Les immigrants qui, malgré la rareté des femmes dans les camps, parviennent à constituer une famille, se fixent assez naturellement dans l'île. Ceux qui parmi eux réussissent à maintenir le principe d'endogamie ethnique, en épousant une indienne (ou une jeune femme née à La Réunion mais dont les parents sont indiens), préservent les valeurs essentielles de leur culture d'origine. En Inde, les femmes ont en effet un rôle majeur dans la perpétuation des traditions. Ces familles indiennes reconstituées à La Réunion maintiennent donc les soubassements cognitifs et les conduites normatives de la culture hindoue qu'elles transmettent comme modèle aux générations suivantes. Mais la faible proportion de femmes indiennes explique le nombre important d'unions entre indiens et non-indiens, surtout à partir de 1882, date à laquelle va se réaliser progressivement l'installation des engagés dans l'île.

Bien que le contrat d'engagement stipule que la religion des engagés doit être respectée, pendant toute la période de l'immigration, la tâche essentielle du clergé catholique, tout puissant dans l'île, va être de convertir les nouveaux arrivants. L'interdiction d'incinérer les défunts se conjugue ainsi avec une forte évangélisation des immigrés. Le régime de la christianisation (catéchisme, messe) est plus ou moins sévère selon les propriétaires qui obligent souvent leurs engagés à se rendre à l'église (19). Dans ces conditions, il n'est pas étonnant de retrouver, aujourd'hui encore, suspendu au salon de nombreuses maisons de familles d'origine indienne, un cadre représentant la Cène, extériorisant une adhésion au christianisme, alors qu'il n'y a aucune représentation de caractère hindou. Ce n'est que ces dernières années, avec la récente valorisation de l'indianité, que ces symboles chrétiens disparaissent peu à peu de l'espace domestique des familles malabars, et que des représentations hindoues y entrent.

Il y eut d'ailleurs pendant longtemps une certaine peur des prêtres catholiques -dont l'image est plus ou moins inconsciemment associée à l'autorité et à la sanction- qui perdure encore quelque peu dans certaines familles d'origine indienne à La Réunion. Le prêtre chrétien a d'ailleurs souvent usé de menaces (notamment

---

19 "Tonton Emile", vieil informateur malabar de la côte Est de l'île, cité par N. SAVRIAMA (1987: 11), relate cet aspect de sa jeunesse au début du siècle: "Quand on allait à l'église, le prêtre nous mettait à genoux et nous demandait si on était des chrétiens ou des païens. On répondait qu'on était chrétien et qu'un chrétien était quelqu'un de baptisé qui applique la doctrine chrétienne..." (traduit du créole par l'auteur).



celle de ne pas bénir les défunts lors des rites funéraires) auprès de ses fidèles Malabars pour obtenir d'eux un abandon des pratiques religieuses hindoues. Une informatrice m'a relaté les traumatismes de son enfance lors des séances du catéchisme (à la fin des années soixante) lorsque par exemple, suite à la demande du prêtre de dessiner les douze apôtres, chaque apôtre manquant sur le dessin des enfants leur donnait droit à un coup de règle en fer sur les doigts réunis. Ce type d'attitude explique par ailleurs l'intégration première de "signes extérieurs" de la religion chrétienne dans le milieu malabar: l'apprentissage par l'autorité et la peur a ses limites et ne conduit généralement qu'à la mise en place d'attitudes comportementales visant surtout à bien interpréter des rôles pour lesquels l'investissement intérieur est minime (l'aspect "sphère publique" de la participation des Malabars à la religion chrétienne sera abordé plus en détail dans le chapitre III/ 3.2.).

Dans le contexte colonial, l'adoption plus ou moins forcée du christianisme a été un relatif agent d'intégration des indiens dans la société réunionnaise. Il est frappant de constater que cette adoption apparente des rites catholiques est aujourd'hui stigmatisée par certains, à la fois de l'extérieur et de l'intérieur du milieu malabar (cf. II/ 4.3.). On ne peut néanmoins parler de véritable conversion généralisée au christianisme car la religion d'origine n'a pas été abandonnée par la grande majorité des indiens engagés et leurs descendants. Si la pratique de la religion chrétienne s'est faite en public, les rites traditionnels hindous ont été maintenus en privé. C'est en fait le non-respect du contrat d'engagement sur la pratique de la religion hindoue qui a contribué à donner un caractère clandestin aux rites religieux hindous, tout au moins dans les premiers temps, jusqu'à ce que certains propriétaires consentent à laisser aux engagés une petite portion de terre près des usines sucrières afin qu'ils puissent y construire un temple et pratiquer leur religion en commun.

L'autorisation de pratiquer le culte religieux hindou favorise une prolongation du séjour des engagés dans l'île. Elle leur permet aussi de réaffirmer des références communes et de "re-stabiliser" leur univers de réalité avec ses notions d'ordre et de hiérarchie. Mais, déjà vers 1870, on trouve de nombreuses plaintes de maires et de prêtres catholiques qui jugent les processions et cérémonies religieuses hindoues "païennes":

"Il devrait être interdit aux indiens de battre le tambour sur la route(...). Une musique infernale, le tam-tam, les bâtonnets, des danses et des cris discordants mettent le trouble dans tout notre quartier (...). Les figures grotesques, les ornements bizarres de leur culte (...) triste spectacle d'un temple ouvert à côté de l'église catholique... (20).

Cet exemple confirme que les prêtres catholiques, par leur pouvoir de diffusion des idées, sont à l'origine d'une perception négative de la religion hindoue, très souvent assimilée à de la sorcellerie (cf. II/ 3.1.).

Dans le Tamilnadu, les personnes appartenant à la caste des shudras (dont la majeure partie des engagés sont issus) officient en tamoul et perpétuent le plus souvent les traditions orales. Ils ne font appel aux brahmanes que pour présider à certains rites religieux. En l'absence de représentation de ces derniers à La Réunion au moment de l'immigration, la fonction de prêtre revient aux ouvriers qui savent lire le tamoul et connaissent le mieux les traditions religieuses.

A La Réunion, les rites hindous durent être adaptés à l'environnement social. Il en va notamment ainsi de la cérémonie de la marche sur le feu qui doit en principe avoir lieu en juillet (c'est-à-dire en pleine période de la coupe de la canne à sucre). Le calendrier des fêtes dans l'île ne laissant les moments de repos qu'à la fin de la culture de la canne et aux environs de Noël, les immigrants s'adaptent à la société qui les intègre. Ils célèbrent également le Pongol (fête des moissons), qui a lieu après la récolte du riz à la mi-janvier en Inde, dans les quatre jours de congés officiels qui marquent le début de l'année occidentale. Il en va de même pour le culte rendu aux ancêtres qui est généralement effectué le jour de la Toussaint dans le calendrier chrétien. Il s'agit bien là d'adaptation et non de disparition, ce qui est le propre de la tradition vivante.

En Inde, le sacré et le profane sont quasiment indissociés, alors que dans le monde occidental religion et société sont institutionnellement indépendantes (21). A la différence de la vie sociale en Inde, les réalités séculières et sacrées à La Réunion ont été très vite distinctes du fait des nouvelles conditions de vie. L'espace sacré des engagés s'est réduit au temple, ce qui a entraîné une relative séparation

---

<sup>20</sup> Cité par M. MARIMOUTOU (1986: 129).

<sup>21</sup> Dans les faits, la société "laïque" occidentale est imprégnée de valeurs chrétiennes, mais c'est un autre sujet...

entre ce qui relève du profane et du religieux (vie profane aux camps et dans les plantations, et retour périodique au temps sacré dans le temple). Mais l'adaptation obligatoire au contexte environnant (séparant le sacré du profane) n'exclut pas le maintien d'habitudes culturelles du pays d'origine. Dans un nouveau contexte, deux mondes distincts se sont ainsi formés progressivement dans les consciences. Après l'activité de caractère économique dans les plantations et à l'usine, la culture indienne est dans une certaine mesure réactualisée au camp, où, une fois les contraintes extérieures abolies, les habitudes ancestrales peuvent tant bien que mal reprendre leur cours.

Il y a donc eu une adoption visible des rites chrétiens mais cela ne suffit pas pour affirmer comme le fait F. DUPON (*op. cit.* 80) que "s'étiologie et meurt la religion que les engagés introduisirent avec eux dans l'île". Deux mondes de réalité (correspondant en gros à la sphère privée et publique) ont en fait cohabité. Les attitudes hindoues liées à la naissance, au mariage et à la mort ont ainsi toujours été maintenues parallèlement aux rites chrétiens. C'est ainsi que le baptême trouve, avant ou après son rite public à l'église, son équivalent dans les conceptions indiennes, avec le rite privé, à la maison ou au temple, consistant notamment à raser les cheveux de l'enfant; que le mariage catholique quasi-obligatoire à l'église (en blanc avec le diadème) a longtemps été suivi le lendemain d'un *bal malbar*; que les rites funéraires catholiques publics au cimetière sont précédés et suivis de rites hindous (prières, purifications) pratiqués en privé dans la maison; etc.

Malgré l'absence de relation, pendant plus d'un siècle, des descendants des engagés avec les Tamouls de l'Inde, les principaux éléments du culte religieux ont été fidèlement conservés, même si la connaissance des symboles n'est pas toujours très précise. La compréhension du monde fait toujours l'objet d'une rationalisation et la justesse théologique de la religion hindoue mise en place par les Malabars à La Réunion est dans ce contexte secondaire. Ce qui importe, c'est l'organisation (ou la ré-organisation) du paradigme dans les consciences individuelles. Les conceptions mentales, l'attitude de fond vis-à-vis du divin sont restées les mêmes (cf. I/3.) (22).

---

<sup>22</sup> J. HERBERT (1953: 38) considère les sages indiens comme les "vrais représentants de l'hindouisme" et les détenteurs de l'aspect ésotérique de la tradition. Selon lui, "les générations nouvelles cessent de pouvoir comprendre une partie de ce qui leur avait été transmis et choisissent dans ce qu'elles comprennent encore ce qui leur est pratiquement utile". Ce qu'il décrit pour l'Inde est valable pour les malabars de La Réunion.

Pour retenir les engagés, outre la mise en place des conditions permettant de pratiquer la religion hindoue, certains propriétaires utilisent aussi l'attrait de ces derniers pour les terres et créent des contrats de métayage qui donnent aux engagés deux tiers des produits de la terre qui leur est allouée (23). Mais l'intégration des engagés indiens dans l'île, supposant l'établissement d'une vie familiale, n'est possible qu'après le décret sur la nationalité de 1887 qui permet aux migrants de se faire naturaliser français et, par l'obtention des droits civiques, d'accéder à la propriété foncière. Jusque là, les enfants des engagés sont classés dans la catégorie des "étrangers libres" (F. DUPON). Ce sont ces non-engagés, non-immigrants, non-rapatriés qui vont progressivement former le milieu malabar de La Réunion. A partir de 1887, la volonté d'assimilation de la part du gouvernement français est évidente. Elle se traduit également par l'obligation de l'école pour les enfants de migrants nés dans l'île. Cette deuxième génération, au contact des autres milieux ethniques, s'intègre assez naturellement dans la société réunionnaise à travers l'apprentissage de la langue créole.

Il est délicat de vouloir dénombrer aujourd'hui les Malabars de La Réunion. Certains chiffres, qui les situent à un peu plus de 100 000, ne tiennent apparemment pas compte de la question des métissages qui est capitale dans cette étude car, je l'ai déjà souligné, la reconnaissance ou non d'une pleine "malabarité" est importante dans le milieu malabar.

La population d'origine indienne dans l'île est essentiellement côtière, localisée d'abord dans les espaces de leur activité originelle, c'est-à-dire près des plantations et des usines sucrières. Elle est relativement nombreuse sur la côte Est (Sainte-Marie, Sainte-Suzanne, Saint-André, Saint-Benoit). Les autres zones importantes de peuplement sont la côte Ouest (Saint-Paul), le Sud (Saint-Louis, Saint-Pierre et le chef lieu Saint-Denis). Les Malabars sont quasiment absents des hauts de l'île, où les domaines sucriers sont inexistant. Beaucoup sont commerçants, petits ou moyens propriétaires, et un nombre toujours grandissant d'entre-eux accède à la fonction publique et aux professions libérales, surtout dans les centres urbains (Saint-Denis, Saint-André, Saint-Pierre). Mais l'accession réelle

---

<sup>23</sup> Pour ces questions voir J.F. DUPON (op. cit.) qui remarque que le patronyme des deux premiers indiens à s'investir dans ce système révèle leur appartenance à une caste de cultivateur en Inde.

aux différents niveaux professionnels de la société ne réduit pas véritablement la grande masse rurale.

L'intégration des descendants des engagés indiens dans la société réunionnaise passe donc par l'adhésion visible au christianisme, le port des vêtements locaux et l'adoption du créole comme langue. Au niveau de la gestuelle, les attitudes sont calquées sur le milieu ambiant. Ainsi, on ne retrouve pas chez les Malabars les salutations (mains jointes) et les mouvements de la tête (de droite à gauche) si caractéristiques en Inde. Seuls persistent les gestes religieux dans le cadre du rituel. Les principaux points de résistance culturelle se trouvent dans des secteurs où les habitudes sont les plus enracinées: la cuisine, qui a conservé beaucoup de traits spécifiquement indiens (comme l'emploi d'épices, la non consommation de la viande de boeuf), et le domaine religieux qui sous-tend les valeurs et les normes essentielles de la culture indienne (notre sujet).

Aspects visibles et invisibles... Aujourd'hui, mis à part les caractères physiques et le patronyme, les Malabars, comme les autres membres de cette société réunionnaise pluri-ethnique et culturelle, sont citoyens français, chrétiens pour la plupart, et communiquent en créole, en français, etc. Cependant, malgré une importante adaptation des descendants d'engagés dans leur vie publique à La Réunion, les principales valeurs et règles de conduite de la culture indienne ont été maintenues dans la sphère domestique. Transmis avec rigueur aux enfants dans les familles à l'ascendance ethnique endogame, ces *patterns* traditionnels sont constitutifs d'une différence et d'une identité propre au sein de la société pluri-culturelle. Au niveau individuel, l'intégration dans l'île se réalise surtout par la gestion, plus ou moins aisée selon l'ascendance et le vécu personnel de chacun, du système de référence et de pertinence de la société globale.

## I/ LE MONDE IDEEL

Chaque individu appréhende la vie de tous les jours comme une réalité ordonnée qui lui préexiste et qu'il partage avec ses contemporains. Cette réalité objective fait partie du sens commun. Elle n'est généralement pas remise en cause car elle ne s'apprend pas explicitement. En prenant la réalité objective comme une chose qui existe indépendamment de lui, l'homme la réifie et tend à oublier qu'il la produit quotidiennement. Cette réalité, vécue comme un ordre naturel, détermine néanmoins l'expérience subjective. Sa compréhension est une étape nécessaire de la recherche anthropologique car, comme le souligne J. HABERMAS (1987: 67), "c'est seulement dans la mesure où s'élabore le concept formel de monde extérieur, c'est-à-dire d'un monde objectif d'états de choses existants, comme d'un monde social de normes en vigueur, que peut se dégager le concept complémentaire de monde intérieur ou monde de subjectivité."

Dans cette étude, la réalité objective se rapporte au monde idéal, d'ordre mystique, et au monde social. Pour les familles malabars les plus structurées, cette réalité est caractérisée par la recherche constante de l'ordre, dans les faits ou dans leur rationalisation. Le monde idéal se rapporte ici aux croyances sur la nature du cosmos conçu comme un champ de forces positives et négatives. Ces forces, révélées par des signes et interprétées en termes de chance et de malchance, déterminent la vie de l'individu, tout en lui laissant une marge de manoeuvre dans l'attitude religieuse.

## 1. L'ORDRE ET LE DESORDRE "NATUREL"

La mythologie indienne définit le cosmos comme un monde d'énergie "fermé" constitué de forces antagonistes qui peuvent agir sur l'existence humaine. Certaines sont bienfaites et bénéfiques, d'autres sont hostiles et malfaisantes. Ces forces de l'ordre et du désordre cohabitent tout en étant hiérarchisées. Les forces négatives sont puissantes et ont leur propre logique. Elles peuvent nuire d'une façon ou d'une autre à ceux qui auraient négligé de s'attirer la protection divine, notamment par le biais du rituel. Dans son étude sur les castes tamoules de Ceylan, B. PFAFFENBERGER (1982) explique que les forces négatives ne peuvent être détruites: chassées d'un lieu, elles vont ailleurs. L'ordre et l'harmonie de l'univers sont donc constamment menacés.

Pour les Malabars, les ancêtres et les puissances divines sont favorables aux humains. Les pouvoirs sacrés de ces forces sont "ordonnés" par les rituels qui, avec leur série de règles et d'interdits, renforcent l'ordre cosmique. L'espace du temple est ainsi auspiceux car il reflète un "ordre divin" sur un espace naturel auparavant "désordonné". L'espace privé de l'habitation est aussi un lieu de l'ordre, cette fois "humain". Au temple on respecte les prescriptions religieuses, à la maison, les règles de la vie quotidienne. L'ordre auspiceux inclut également la propreté corporelle. Dans un environnement extérieur fragilisé par le jeu des forces négatives, la quête de l'ordre est donc cruciale, elle préserve du chaos.

Pour les personnes d'origine indienne dont la ferveur religieuse est très forte, le rapport à l'environnement naturel est largement médiatisé par le surnaturel et ses forces invisibles. Mais la notion de "surnaturel" n'a pas ici le sens occidental d'"inexplicable". Je l'emploie faute d'un meilleur terme à propos de ce qui relève du "non-visible". Dans les représentations hindoues, la relation entre ce qui relève des faits "naturels" et "surnaturels" est intime et il n'est pas aisé de tracer une ligne de séparation bien nette: le naturel et le surnaturel participent ensemble à l'unité de l'existence. Les Malabars interprètent donc la majorité des événements en référence à une rationalité mystique. C'est ainsi que l'on se méfie du regard d'autrui, que l'on évite de nommer les défunts, de balayer, de retirer du linge séché, de manipuler de l'argent ou de faire des achats après dix huit heures, de se trouver

près d'un arbre ou d'un temple aux environs de midi, de poser la main sur sa tête, etc.

## 1.1. LE CULTE POPULAIRE

La religion hindoue pratiquée par les Malabars fut longtemps incomprise dans l'île, mais aussi plus ou moins bien appréhendée par certains auteurs qui ont souvent repris à leur compte le discours extérieur de sens commun, négligeant quelque peu de vérifier la véracité de leur analyse avant de l'exposer. Voici trois exemples:

"Le culte a subi des déformations nombreuses, et ne s'appuie sur aucun dogme précis; fidèles et prêtres malabars auraient grand peine à définir exactement leurs croyances et la signification de beaucoup de leurs rites, sinon qu'ils se livrent à l'imploration de puissances redoutables. Pour beaucoup, il s'agit uniquement de fêtes folkloriques ou de traditions millénaires à respecter; les officiants récitent, sans en comprendre un mot, des pages des rituels hindous..." (DEFOS DU RAU 1960: 500).

"La religion malabare (...) tout en restant un facteur de cohésion pour le groupe, est devenue un ensemble abâtardi de rites..." (DUPON 1974: 77).

"Il ne s'agit donc pas, sauf exception rarissime, d'une religion concurrente du catholicisme quasi-général, mais d'une activité annexe, non incompatible, aux yeux des adeptes, d'une liturgie plus folklorique -au vrai sens traditionnel du terme- que théologique" (AMOURETTE 1975).

L'idée que la religion pratiquée par les Malabars s'est éloignée d'une "orthodoxie" hindoue est tenace. Elle est même reprise en chœur par certains Malabars se définissant aujourd'hui plus volontiers "Tamouls". L'étude des cultes locaux m'a conduit à une conviction opposée. La tradition religieuse hindoue, malgré la non-pratique généralisée de la langue tamoule, est vivante à La Réunion; elle s'est adaptée au contexte réunionnais pour conserver l'essentiel de ses fondements.



Pour comprendre les pratiques religieuses des Malabars de La Réunion, il faut se référer aux cultes ruraux de l'Inde du Sud. Ces pratiques dites "populaires" sont relativement méconnues en occident où l'idée que l'on se fait de l'hindouisme se fonde presque exclusivement sur les textes sanskrits dont les brahmanes et les indianistes font l'exégèse. Bien qu'elles concernent la majorité des indiens, notamment dans le sud de l'Inde, les formes populaires de l'hindouisme ont été négligées. Cette religion populaire n'est pas détachée de l'hindouisme mais ses manifestations, notamment les sacrifices d'animaux et les possessions des prêtres non-brahmanes, lui sont propres. Autre caractéristique de ce culte en Inde, il intègre des membres des castes inférieures, voire des hors-castes (rappelons que pendant longtemps les parias n'ont pas eu accès aux grands temples de la tradition sanskrite).

D'après les textes, en colonisant l'Inde du Sud, les aryens (représentés aujourd'hui par les brahmanes) n'ont pas cherché à forcer l'abandon du culte adressé aux dieux dravidiens mais ils l'ont intégré dans l'hindouisme shivaïte qu'ils divulgaient. Les divinités dravidiennes, dont les brahmanes ont toujours reconnu le pouvoir, furent notamment classées comme des incarnations de Kali ou Durga, énergies de Parvati, l'épouse de Shiva. On attribua donc des noms différents aux mêmes représentations. Ainsi, en Inde du Sud, le culte de Shiva, dans sa référence brahmanique, n'est pas prioritaire. Malgré la conquête aryenne, les dravidiens ont finalement conservé les attributs principaux des figures de leur culte originel.

Les dieux de l'Inde du Sud sont souvent de sexe féminin. Ils se rapportent à la "déesse-mère" des dravidiens. Le culte de Kali vient ainsi du fond des âges (environ 3000ans avant J.C.). Bien que depuis longtemps le culte populaire des indiens du Sud soit nommé une part de l'hindouisme, W.T. ELMORE constate en 1925 que la dévotion des dravidiens envers leurs divinités de village (qu'il définit comme "mineures") n'a pas changé depuis des temps immémoriaux. Il estime qu'à cette époque 80% de la population du Sud de l'Inde qui adresse presque exclusivement un culte à ces divinités d'origines dravidiennes. On peut estimer que ces pratiques sont aujourd'hui encore le fait de plus des deux tiers de la population du Tamilnadu. Cet hindouisme des castes inférieures, fondé sur une tradition orale qui se passe de

l'office brahmanique, n'a cependant toujours pas reçu une grande attention de la part des indianistes (24).

Les chercheurs étrangers sur l'hindouisme s'en tiennent généralement à ce qu'ils peuvent apprendre des livres sacrés et des indiens lettrés qui sont leurs principaux informateurs. W.T. ELMORE (1925: IX) donne les diverses raisons de cette apparente négligence des cultes populaires: "*There is not systematised teaching connected with village cults or worship. No interesting systems of philosophy lie behind them. The dravidians are not a literary people, and their religion has no literature. There are no vedas or other writings telling of their gods*". Les personnes éduquées en Inde ne connaissent (ou feignent de ne connaître) que très peu cette tradition religieuse orale qu'ils attribuent aux classes inférieures. Mais le relatif dédain des brahmanes pour ces cultes ne doit pas masquer le lien réel entre ces pratiques et celles de la tradition sanskrite. L'étude de M.L. REINICHE (1979) sur les pratiques religieuses dans le Sud de l'Inde a justement montré que la "tradition brahmanique" et les "cultes dits populaires ou villageois" ont le même univers de référence.

L'hindouisme n'a pas été transféré dans sa généralité à La Réunion car les engagés n'étaient pas représentatifs de toutes les couches de la population indienne. Il y avait en fait très peu de lettrés parmi les immigrés. De plus, dès la fin du XIX<sup>ème</sup> siècle, les relations avec l'Inde furent rapidement et durablement coupées. La non diversité des castes et l'absence de représentation brahmanique a focalisé l'hindouisme sur les cultes exclusivement populaires qui conservaient tous les éléments capables de se perpétuer, notamment par la transmission des cultes domestiques. Ce n'est que récemment, avec la venue de quelques prêtres indiens de l'île Maurice puis de brahmanes de l'Inde du Sud pour officier dans les temples urbains, que l'hindouisme brahmanique -aux rites exclusivement végétariens- a touché le milieu malabar. On a donc à La Réunion une situation inverse à celle de l'Inde où la grande masse des études sur l'hindouisme concerne son aspect brahmanique et sanskrit alors que les croyances populaires sont en fait très peu abordées. Dans le "laboratoire Réunionnais", l'hindouisme populaire est par contre

---

<sup>24</sup> Sur cet aspect populaire de l'hindouisme, se reporter notamment aux travaux de W.T. ELMORE (1925), L. DUMONT (1957), B. PFAFFENBERGER (1982) et M.L. REINICHE (1979: VII) qui constate que "l'étude de l'hindouisme dit "populaire" a souffert et souffre encore d'un préjugé tenace. Tout se passe comme s'il était littéralement impensable qu'un panthéon diversifié à l'infini selon les régions, que les cultes sanglants, que la possession, que les pratiques des castes moyennes et basses, que tout cela fasse partie de la même religion que celle des brahmanes et des hautes castes".

resté vivace jusqu'à nos jours (25). Une forme d'hindouisme "classique", celui des nouveaux "Tamouls", n'apparaît qu'à peine dans l'île et n'a pas encore fait l'objet d'une réelle analyse qui doit, à mon sens, s'inscrire dans le cadre des phénomènes produits par la modernité.

A La Réunion, dans un nouveau contexte social, la pratique de la religion hindoue ne faisait plus partie de l'ordre des choses pour les engagés. Elle a donc dû être adaptée au contexte. Mais les particularités du culte, qui relèvent de son histoire propre dans l'île, sont probablement moins importantes que l'on veut bien l'affirmer. Il est ainsi erroné de croire que le culte des déesses (Kali, Pandyalé, Marliémen), très important à La Réunion, s'est particulièrement développé dans l'île. C'était à n'en pas douter la pratique habituelle des indiens avant leur engagement. Les figures divines de la Trimurti (Brahma, Vishnu, Shiva) n'ont pas, comme certains l'ont écrit, perdu de leur prépondérance à La Réunion, elles n'avaient simplement pas cette prépondérance dans les campagnes du Tamilnadu d'où la majorité des engagés sont originaires.

Il est bien entendu impossible de tout dire sur un sujet aussi riche et aussi complexe que la religion hindoue. C'est pourquoi, je n'entre pas ici dans le détail des pratiques religieuses à La Réunion dont les formes du culte diffèrent sensiblement d'une région à l'autre, tout comme elles diffèrent d'un village à l'autre en Inde. L'investissement religieux dans le cadre des cérémonies sera développé plus loin (cf. I/ 3.3). Je n'ai retenu dans ce court chapitre que les représentations les plus significatives et les formes d'expression de cette foi hindoue à La Réunion que j'appelle "populaire" (du fait qu'elle se rattache à des pratiques similaires, déjà ainsi baptisées en Inde).

Dans la mystique hindoue, contrairement aux dieux des védas qui sont associés aux éléments naturels, les nouveaux dieux de l'hindouisme sont pensés de façon plus anthropomorphe. Mais l'existence de différentes divinités n'implique pas un polythéisme. Selon B. BECK(1976) chaque divinité est une représentation de Dieu dont elle manifeste plus particulièrement une qualité. L'hindouisme est donc

---

<sup>25</sup> Cet hindouisme populaire à La Réunion a déjà fait l'objet de quelques études parmi lesquelles celles de J. BENOIST, C. BARAT, et M.G. LALLEMENT.

bien d'un monothéisme dans lequel le fidèle oriente sa dévotion sur un aspect ou un autre du divin (26).

Dans le milieu malabar, l'allusion au "Maître Suprême" (*mèt suprèm*) est fréquente. On clôt ainsi les questions insistantes sur la différence des divinités par l'expression: *tout Bondyè mèm!*... (toutes sont Dieu). Il est par ailleurs significatif que les noms des divinités soient souvent évités au profit du terme *Bondyè* (27). Cette attitude est aussi à rattacher au fait que l'on ne doit pas prononcer le nom de Dieu n'importe où ni n'importe quand, surtout si l'on ne s'est pas purifié par un carême, sous peine d'être irrévérencieux. Par ailleurs la même *promès* (cf. I/ 3.2.) peut être adressée à plusieurs divinités, et le "remerciement" qui suit au temple ne doit négliger aucune représentation du divin. Ce fait révèle que l'idée d'unité gouverne la perception. Le monothéisme profond, malgré la diversité des figures divines s'exprime aussi dans la sémantique *ma rand promès Bondyè* (je vais rendre ma "promesse" à Dieu). On précise très exceptionnellement de quelle divinité précise il s'agit.

Le culte populaire hindou à La Réunion est adressé à deux catégories de divinités: celles pour lesquelles on offre des animaux et celles pour lesquelles on n'en offre pas. Par commodité, j'emploie les adjectifs "carnivore" et "végétarien" à propos des dieux, tout en précisant que ces termes ne correspondent aucunement à la perception des fidèles. Les seules allusions envers les spécificités des divinités se réfèrent à l'offrande avec les expressions *i done karv/i done pa karv* (pour *Bondyè karli i done karv*, pour *Soupramanyel i done pa karv* / pour le Dieu Kali on donne un animal, pour *Soupramanyel* on n'en donne pas). Il apparaît que l'expression *i koup / i koup pa* (on "coupe"/on ne "coupe" pas), plus explicite sur la nature du rituel, est surtout employée avec les non-Malabars.

<sup>26</sup> A propos du monothéisme fondamental de la religion hindoue, citons A.L. BASHAM (1954: 309): "*The divine is a diamond of innumerable facets: two very large and bright facets are Vishnu and Shiva, while the others represent all the gods that were ever worshipped. Some facets seem larger, brighter, and better polished than others, but in fact the devotee, whatever his sect, worships the whole diamond, which is in reality perfect. The more hindus, even illiterate and ignorant, have always been fundamentally monotheist.*"

<sup>27</sup> Je n'emploie pas la transcription créole *Bondyé*, que l'on trouve dans les deux dictionnaires publiés actuellement sur le créole réunionnais, car elle ne correspond pas à la prononciation de mes informateurs. Une des insuffisances de ces ouvrages est justement d'avoir opté -pour des raisons idéologiques et exotiques- pour le créole basilectal au détriment du lacrolectal, ce qui conduit notamment à négliger le son "eu" au profit du son "é". Les personnes du milieu malabar traditionnel avec lesquelles j'ai travaillé prononcent ce terme de façon tout à fait similaire au "Bon Dieu" de la langue française. Il en va de même pour les autres sons en "eu" comme "mieux", "yeux", "peut", "veut". Pour rester dans la logique de la transcription normalisée du créole, j'ai traduit le son "eu" par la lettre "ë". J'écris donc: *Bondyë, myë, zyë*, etc.

Divinité principale parmi les divinités végétariennes, Shiva (*shivèn, mèr suprèm*) symbolise le renoncement au monde et ne s'occupe que de loin des affaires de la vie quotidienne pour lesquelles il délègue des intermédiaires. Les divinités "carnivores", qui reçoivent des offrandes animales parallèlement aux offrandes végétariennes, lui sont implicitement rattachées mais elles sont censées être plus proches des humains. Les études portant sur les déesses dravidiennes du Sud de l'Inde, antérieures aux dieux de l'hindouisme brahmanique, les décrivent souvent à la fois menaçantes et protectrices. V. KONDOS (1986) a cependant démontré que la mythologie de la "déesse sanguinaire" est tout à fait positive, non pas en dépit de sa férocité mais à cause d'elle. Pour les Malabars de La Réunion, l'aspect "farouche" de la déesse Kali lui sert à combattre le mal. Il m'est d'ailleurs apparu que cette apparente férocité ne frappe que le non-initié et n'est pas vécue comme telle par les fidèles. Ceux-ci considèrent la déesse comme très puissante et l'approchent avec un grand respect, mais ils ne la craignent pas car s'ils se sont purifiés, elle est avant tout protectrice.

Sans doute en raison des conditions historiques de la construction des temples dans l'île, les divinités "végétariennes" côtoient les divinités "carnivores" dans les temples "populaires" (*chapèl*). Elles reçoivent d'ailleurs le même *padèl* végétarien. Lors du sacrifice d'animaux, certains couvrent les divinités exclusivement "végétariennes" d'un tissu (afin que symboliquement elles n'"assistent" pas au rite) et font en sorte qu'aucune goutte de sang des animaux ne tombe sur leur *padèl*. Malgré ce détail, les deux types de divinités sont perçues comme complémentaires, voire indissociables. On retrouve ici un principe indien fondamental: l'unité dans la distinction.

Dans son étude sur les croyances populaires dans un village du Tamilnadu, M.L. REINICHE (*op. cit.*) constate une hiérarchie entre les dieux hindous, et classe les divinités populaires "carnivores" comme "inférieures". En ce qui concerne le milieu malabar de La Réunion, je n'ai observé qu'une préséance de culte qui s'adresse d'abord aux divinités "végétariennes" (car les divinités qui reçoivent des offrandes "carnivores" reçoivent aussi des offrandes végétariennes, alors que, par définition, l'inverse n'est pas vrai). Mais les divinités ne sont pas classées en fonction de leurs attributs dans des catégories distinguant le supérieur et l'inférieur. Les termes "petits" ou "grands" par exemple ne sont jamais employés pour désigner les dieux. Si la classification existe dans les textes sacrés (brahmaniques), la hiérarchie

n'existe pas dans le sens commun des fidèles: placer les dieux "végétariens" en haut de la hiérarchie serait manquer de respect envers les dieux "carnivores" (28). L'association "carnivore/inférieur", posée de l'extérieur, en référence au brahmanisme, n'apparaît à La Réunion que dans le cadre du renouveau "tamoul". Je reviendrai sur la question des sacrifices d'animaux dans les chapitres I/ 3.2. et II/ 4.3.

### LES DIVINITES DU TEMPLE

L'infini complexité du panthéon Hindou est connue. Je me contente ici de citer les divinités principales du culte populaire des Malabars de La Réunion. Mes entretiens m'ont convaincu que les fidèles n'ont pas dans l'ensemble une connaissance élaborée de la mythologie et des symboles attachés aux divinités. Mais ce fait, compréhensible si l'on se réfère aux conditions particulières de l'implantation de la religion hindoue dans l'île, est secondaire pour cette étude qui vise d'abord à déterminer les actions pratiques et les rationalisations des acteurs sociaux. Le rapport au divin reste chargé de sens et se passe facilement d'une connaissance théologique élaborée.

Le rapide exposé qui suit ne vise qu'à ordonner, dans un paradigme de sens commun, les divinités que l'on trouve le plus généralement dans les temples populaires (l'attitude religieuse sera décrite dans l'ensemble du chapitre I/ 3.). Comme nous l'avons vu, certaines divinités sont exclusivement végétariennes, d'autres reçoivent également des oblations animales. La forme des offrandes dépend des cérémonies religieuses.

**VINARYEGEL (Ganesh, Ganapati):** Le premier fils de Shiva et de son épouse, Parvati. Cette divinité, dotée d'un grand courage, se retrouve dans les cultes populaires et dans l'hindouisme brahmanique. Elle écarte les obstacles et les dangers que peuvent rencontrer les fidèles. Ceux-ci doivent lui adresser une prière au début de toute cérémonie afin d'obtenir sa protection et sa bénédiction pour le

---

<sup>28</sup> A propos du milieu Sud indien qu'elle étudie, M.L. REINICHE (op. cit. 119) remarque d'ailleurs que "si dans le culte (...) la distinction végétarien-carnivore est claire, elle ne l'est pas toujours dans l'esprit des dévots". L'auteur souligne aussi la complémentarité végétarien/carnivore dans le fait qu'un seul terme désigne l'acte religieux -quelle que soit la nature de l'offrande- et que ce terme s'adresse à la divinité végétarienne.

rituel qui va suivre. C'est un dieu strictement "végétarien", souvent représenté symboliquement par le *pouléal*.

**NARGOULAN (Nagur Mira):** Les fidèles ne considèrent pas cette représentation comme une divinité à part entière et ne lui adressent donc pas de *promès*. Elle a le statut d'hôte dans le panthéon hindou à La Réunion, et c'est pourquoi, dans le respect des règles d'hospitalité, elle est "servie" juste après Vinaryegel. Le Nargoulan est représenté par un mât placé à l'extérieur du temple, en haut duquel est hissé un drapeau multicolore portant les symboles suivants: une main, une (ou plusieurs) étoile(s) et un croissant de lune.

La présence du Nargoulan dans l'enceinte du temple révèle l'intégration dans l'hindouisme réunionnais d'un culte de la religion musulmane, celui des indiens lascars (d'où l'appellation fréquente: *Bondyë laskar*). Pour certains auteurs, Nagur Mira est le nom d'un saint musulman originaire du Sud-Est du Tamilnadu (29). A La Réunion, en raison du nombre limité d'autorisations pour construire des temples, il a été fait une place à ce symbole religieux des engagés lascars dans l'enceinte même du temple hindou. Par la suite, les indiens lascars déjà très minoritaires n'ont plus été représentés dans l'île (en raison des départs, des décès et du métissage), mais la prière adressée au Nargoulan dans les temples hindous a perduré. Du fait de l'importance de la tradition orale en Inde du Sud, les divinités dravidiennes ont presque toujours des origines locales. Le culte du Nargoulan à La Réunion s'inscrit donc bien dans ce continuum, même (et surtout) si une nouvelle légende relate son origine dans l'île (30).

Ce qui importe pour le fidèle est la reconnaissance du Nargoulan. Les informateurs précisent qu'ils ont le "devoir" de continuer à lui adresser des prières (*Nargoulan la, lé la dépi lontan. Si i anlèv a li, i port pa la chans... Nou fé a li in priyèr kom lé abitué fé depi lontan / le Nargoulan est là depuis longtemps. Si on l'enlève, cela ne porte pas chance... Nous lui adressons une prière comme nos ancêtres l'ont toujours fait*). Pour le milieu populaire, cette quasi-obligation de poursuivre le culte exprime aussi un respect envers ceux qui l'ont mis en place et envers la tradition

<sup>29</sup> C'est le point de vue de J. BENOIST (1979) et de F. LACPATIA (op. cit. 8): "Le culte de Nagour Mira (Nargoulan), saint musulman d'une petite ville du Sud de Tangore, se retrouve dans le panthéon indien à La Réunion (...). Cette pratique religieuse est concentrée uniquement au Sud-Est de la côte de Coromandel".

<sup>30</sup> Voir C. BARAT (1989).

telle qu'elle s'est élaborée à La Réunion. Mais de plus en plus de fidèles ont cependant conscience du statut quelque peu marginal de cette figure dans le panthéon hindou (nous verrons d'ailleurs plus loin que le renouveau "tamoul" l'évacue progressivement du culte).

**MARLIEMEN (Mariyamman):** Cette déesse, toujours représentée en blanc, est très vénérée car elle symbolise la pureté. Elle est particulièrement invoquée par les mères de famille qui veulent préserver leurs enfants de la maladie ou obtenir une guérison (*i priyè Bondyë Marlièmen pou gagn la santé*).

Les offrandes adressées à cette déesse sont généralement végétariennes. Il s'agit alors plus précisément de *Moutou Marlièmen* pour laquelle on fait le *kandi* (cf. I/ 3.3.). Mais dans son aspect "carnivore", elle est tout simplement *Marlièmen*. Cette ambivalence végétarienne/non-végétarienne n'est pas vécue comme contradictoire par les fidèles car l'idée d'unité et de coexistence entre deux principes différents est profondément ancré dans l'hindouisme populaire (31).

**KALI (Karli):** Cette déesse est une des formes ou énergie de Parvati. Représentée en rouge, elle est la plus vénérée et la plus puissante dans l'hindouisme populaire de La Réunion. Elle symbolise Shiva, le "Maître Suprême". Les fidèles lui adressent leurs prières avec beaucoup de ferveur. Le bénéfice attendu du rite qui lui est adressé vient souvent du sacrifice d'animaux mais ce type d'offrande n'est pas systématique. Cette déesse est censée s'occuper surtout des affaires terrestres. Sa puissance et son efficacité pour résoudre les problèmes humains, la rendent aussi très stricte. Cela est révélé par l'expression *avèk Bondyë Karli i plèzant pa...* (avec le Dieu Kali il faut être sérieux). En d'autres termes, le carême doit être rigoureux (cf. I/ 3.1.).

Je n'entre pas ici dans l'énoncé et la description des différentes formes de Kali qui ne sont connues précisément que par les "experts" (les prêtres), qui distinguent

---

31 Y. NISHIMURA (1987: 120) a bien décrit la perception par les fidèles du sud de l'Inde sur ce double aspect de la déesse: "People who explain Mariyamman as ambivalent goddess never try to explain it logically. They know that if they try to solve it logically, they will lose the faith the divine mystery gives them. They know unknowingly also that the unanswerable question is beyond the dichotomy".



par exemple *Patiré Karli* au temple de Bois Rouge à Saint-André, et *Virama Karli* au temple de Victor Bélier à Sainte-Suzanne (32).

**MARDEVIRIN** (Madurai Vira Swami): Héros mythique du Tamilnadu (particulièrement vénéré dans la ville de Madurai). Associé à Kali qui lui confia une mission, il est doté d'une très grande force. C'est pourquoi on le considère comme le "gardien du temple". Cette divinité très priée dans le milieu populaire reçoit souvent des offrandes animales.

**MINISPRIN** (Mouniswarane): Objet d'un culte aux offrandes principalement "carnivores", il protège et écarte les dangers. Cette représentation se place avec Mardévirin auprès des figures féminines de Dieu (notamment Kali); la première en qualité de "penseur", la seconde en tant que guerrier protecteur.

**PANDYALE** (Dolvédé, Draupadi): Femme de Arjuna, héros du Mahabarata (*barldon*). On célèbre sa fête une fois par an dans les temples populaires avec la cérémonie de la marche sur le feu. A cette occasion, les fidèles peuvent lui adresser ou lui rendre des *promès*. Les sacrifices d'animaux qui suivent la traversée du brasier ne lui sont pas destinés mais sont adressés aux divinités qui l'accompagnent.

**SOUPRAMANYEL** (Soubramanien, Mourouga): Second fils de Shiva et Parvati. Cette divinité importante des Tamouls de Sud de l'Inde a, selon la mythologie, tué un démon de sa lance. Elle est strictement végétarienne. On la célèbre lors de la fête des "dix jours" en portant notamment le *kavadi* (cf. I/ 3.3.). Nous retrouverons plus loin cette divinité sous le nom de Mourouga.

**PEROUMAL** (Pelmal, Vishnou): Une des incarnations de Vishnou dont le culte est végétarien. Il purifie et protège.

L'iconographie hindoue est un univers de signes et de symboles. Dieu peut ainsi être représenté avec ou sans attributs. Dans le premier cas, les prières et les offrandes sont principalement adressées aux supports symboliques suivants:

---

<sup>32</sup> A.L. BASHAM (op. cit.) distingue en Inde les formes bienveillantes de l'épouse de Shiva (Parvati, Mahadevi, Sati, Gauri) et ses aspects farouches (Durga, Káli, Candi). Selon J.J. PRESTON (1980: 63), "*Kali is a powerful goddess, capable of doing enormous damage to people who cross her. If angered and not appeased, she may bring disasters, illness or death to her people*". B. PFAFFENBERGER (op. cit.) va jusqu'à dire que dans son état désordonné, "chaud", la déesse Kali est difficilement distinguable du démon mais peut cependant être apaisée par le rituel.

- Les statues en pierre ou en bronze que l'on trouve surtout dans les temples publics.

- Les pierres plantées (*galé, monèstarlon*) que l'on trouve particulièrement dans les temples privés.

Lors des cérémonies religieuses, chaque représentation divine est parée de tissus d'une couleur qui lui est propre. Les divinités font l'objet d'un culte régulier (*i ador Bondyë*) au temple public et au temple domestique, lorsque les familles en possèdent un. En présence de Dieu, le fidèle brûle du camphre, ce qui symbolise l'expulsion de ses impuretés, prie, puis se prosterne (*i tonb dan pyé Bondyë*), reconnaissant ainsi la supériorité de Dieu auquel il exprime sa soumission totale.

Lorsque l'on veut prier Dieu on se rend en principe au temple. Mais certaines divinités (notamment Marliémen, Soupramanyel et Pelmal) sont régulièrement "sorties" du temple où elles sont prépondérantes, en fonction de la période qui leur est réservée dans le calendrier religieux. La divinité est alors placée dans un chariot fleuri tiré par les fidèles en procession. Si l'on a fait un carême, il est propice d'"arrêter" la divinité devant sa maison et de lui faire une offrande. Dès que le son des tambours est entendu, les membres de la famille ouvrent en grand toutes les portes et fenêtres de la maison -qui est alors dans un état de propreté impeccable- et allument les lumières. Celles-ci ne seront éteintes qu'après le passage de la procession. Il revient aux filles vierges et aux femmes de nettoyer le chemin devant leur maison, de l'arroser d'eau safranée et de le parsemer de pétales de fleurs notamment les oeillets d'Inde (*flèr kalkita, marliépou*). Elles attendent ensuite debout, tenant dans leurs mains leur *plato* sur lequel sont disposées des offrandes, le passage de la procession devant l'entrée principale de la maison. Le prêtre en tête du cortège prend leur *plato*, et, après avoir cassé la noix de coco qu'il contient, le présente vers la divinité dans le chariot rituel qui s'avance vers eux. Il s'agit dans cet acte d'attirer la bénédiction et la protection divine sur le sacrifiant et sur la maisonnée. Le battement des tambours, dont le rythme dépend des divinités en procession, intensifie l'émotion. Ce moment, vécu comme une compassion de Dieu envers les fidèles, est très auspiceux, particulièrement pour ceux qui participent à la procession et ceux qui, ayant préparé des offrandes, attendent son passage devant leur habitation avant de se joindre au cortège.

## LES ENTITES DOMESTIQUES

Les ANCETRES de la famille constituent une catégorie d'entités toujours positives à laquelle on peut adresser des *promès*. Intermédiaires entre Dieu et les humains, ils protègent automatiquement leur descendance vivante si celle-ci ne les oublie pas et leur rend un culte. On considère par contre que l'abandon du culte rend la famille sujette à une forte malchance.

Le rite officiel qui leur est consacré (*i mèt sanblani*) est le plus souvent effectué le jour de la Toussaint, après un carême similaire à celui qui est effectué avant de se rendre au temple (cf. I/ 3.1.). Dans le salon qui a été vidé et bien nettoyé, mari et femme ont déposé un nombre impair de mets (généralement sept) qui ne sont pas strictement végétariens car ils correspondent avant tout à ce que les défunts appréciaient durant leur vie terrestre. Ces offrandes sont disposées sur des *padèl* placés de part et d'autre de "la lampe" (*la lanp*). Chaque *padèl* est offert à un ascendant direct et précis, excepté un, que certaines familles destinent parfois à plusieurs ancêtres relativement "indéterminés", ou qui permet d'obtenir un nombre impair d'oblations. Mari et femme ont chacun disposé les *padèl* de leurs ascendants d'un côté de "la lampe". Après des prières effectuées par le père et le recueillement des membres en ligne directe de la famille (les parents, leurs enfants) auxquels peuvent s'adjoindre les épouses des fils, tout le monde sort quelques instants, en laissant les portes du salon ouvertes afin que les âmes des ancêtres puissent entrer et "consommer" spirituellement les offrandes. Ces mets ainsi "bénis" sont ensuite retirés des *padèl*, placés sur une autre feuille de bananier, et consommés par la famille.

Autre entité invoquée dans un rituel domestique exclusivement familial, la déesse PETYAYE. Cette forme féminine de Shiva est invoquée lors de la cérémonie dite "poule noire" (du nom de l'offrande) effectuée par la famille réunie dans la maison ou dans la cour de l'habitation. Pétyaye, souvent représentée par un tissu noir, favorise la procréation et protège les enfants de la maladie. La cérémonie *i fé poul nwar* nécessite la participation active de la mère, ou de la future mère de famille, qui offre une poule noire à la déesse. Tout comme le culte des ancêtres, cette cérémonie, strictement familiale, n'admet en principe aucun étranger et les mets offerts à la divinité sont uniquement consommés par la famille (cf. I/ 3.3. et II/ 1.3.).

## 1.2. LES FORCES NEGATIVES

La mystique hindoue définit les esprits et les démons comme les entités négatives du cosmos. Mais dans le milieu malabar de La Réunion, le sens commun ne distingue pas véritablement ces deux types de forces malfaisantes et leur action spécifique sur les humains. Les événements malheureux sont le plus souvent interprétés en termes de "malchance", de "mauvaises étoiles" et surtout de "mauvais oeil" et de "sorcellerie". Il a donc été nécessaire d'entrer plus en profondeur dans le système de croyances des informateurs pour avoir des précisions sur les entités invisibles néfastes du monde surnaturel.

Les forces négatives ont des dénominations diverses dans le milieu malabar. Je ne rentre donc pas dans le détail ethnographique des représentations car, plus encore que pour les divinités, elles sont incertaines et varient souvent d'un informateur à l'autre. Mais quelle que soit l'idée précise que l'on se fait de ces forces, celles-ci ont néanmoins une place dans le paradigme. C'est donc la perception intersubjective envers ces forces que je retrace ici.

Dans un premier temps, je mentionne brièvement les principales données que j'ai obtenu sur les "esprits" et les "démons" car, même si ce n'est pas toujours très clair dans les consciences, l'existence de ces entités, sous-tend l'idée du "mauvais oeil". J'aborde ensuite ce concept crucial du système de représentation de la réalité des Malabars de La Réunion.

### ESPRITS ET DEMONS

Lors des funérailles, les descendants d'un parent mort ont le devoir de veiller à ce que les rites consacrés au défunt soient bien accomplis. Ceux-ci ont pour but de consoler l'âme du défunt mais aussi de lui permettre de parvenir jusqu'à Dieu. Comme nous l'avons vu, les âmes des ancêtres (*pitir* en tamoul) sont ensuite célébrées annuellement (*i mèt sanblani pou zot* / on fait le *sanblani* pour elles). Elles protègent la famille en retour.

A la différence des âmes "ancestralisées" qui reçoivent de la nourriture de leurs descendants, celles qui ne reçoivent pas d'offrandes régulières doivent

chercher leur "subsistance" par elles-mêmes. On considère que cette situation est une pénitence purificatrice qui leur est imposée par Dieu avant qu'elles le rejoignent (*zot i pas la mizèr su la tèr. Aprè kèk lané, zot i regrèt, zot i fé pityé, é Bondyè na pityé d-zot, i sov a zot* / les âmes souffrent sur la terre, mais après quelques années elles regrettent leurs mauvaises actions. Dieu prend alors pitié d'elles et les sauve). A La Réunion, les termes tamouls pour définir ces âmes errantes et malheureuses (*pisas* et *pey*) ne sont quasiment employés que par les prêtres. La plupart du temps, les Malabars qualifient ces entités qui sont source de malchance pour les humains de "mauvaises âmes" (*mové zam*) et de "mauvais esprits" (*mové zespri*). Ils évitent d'ailleurs de se trouver isolés près des lieux de repos de ces forces négatives, comme les cimetières, notamment vers midi et le soir (après six heures).

Les démons, qui font partie du désordre "naturel" et du paysage terrestre primordial, constituent l'autre catégorie d'entités malfaisantes. Contrairement aux esprits, ils côtoient les dieux et ne font pas l'objet d'une transformation du stade humain à un autre. Dans les conceptions indiennes, Dieu a créé les démons (les *asura* en sanskrit, les *rakshadan* en tamoul) afin d'affirmer sa supériorité sur eux. Il y a une forte association entre le divin et l'idée d'ordre (culture) d'une part, et entre les démons et l'idée de désordre (nature) d'autre part. Ces derniers sont fixés dans des espaces considérés "non-ordonnés" tels que les arbres et les lieux déserts, ainsi que dans des zones-limites comme les ruines, les cimetières et les carrefours. On considère généralement que les démons, complètement opposés à la vie humaine, peuvent, tout comme les esprits, être utilisés par les sorciers pour nuire aux autres.

Bien que le terme "démon" ne soit pas pertinent dans le système de référence des Malabars de La Réunion, l'existence de forces négatives va de soi. Cette reconnaissance explique ainsi certains évitements situationnels, comme de se promener la nuit ou être près du temple vers midi, ainsi que des attitudes de "parade" visant à se protéger des entités négatives. Parmi ces attitudes, on trouve celle qui consiste à rentrer à reculons par la porte d'entrée de la maison si l'on est sorti dans la cour en pleine nuit, afin que les "mauvaises âmes" ne puissent en franchir le seuil en suivant la personne. On trouve également le fait de placer du gros sel marin dans un sac contenant de la nourriture -surtout de la viande

non-cuite- que l'on transporte à pied après dix huit heures (le sel, qui a un effet "repoussoir" sur les entités néfastes, est ensuite jeté hors de la maison); etc. Ces forces démoniaques sont le plus souvent appelées *bébèt*. Ce terme est d'ailleurs aussi très usité chez les non-Malabars, peut-être influencés par les représentations du surnaturel dans la culture indienne. La référence aux démons se rattache généralement à un contexte religieux: on se protège d'eux notamment avant et après les cérémonies. On parle de "mauvaises âmes" surtout dans un contexte extérieur au temple et à la religion. Cette dernière expression est en principe attachée aux esprits de morts sans culte, sans référence précise à l'âme de telle ou telle personne décédée. Mais son emploi relativement fréquent traduit un certain amalgame entre esprits et démons.

Par nature, les démons sont mauvais, désordonnés, impurs et imprévisibles. Leur présence explique tous les déséquilibres dans l'ordre du monde naturel et social. C'est la raison pour laquelle ils doivent être "contrôlés" afin de ne pas nuire aux humains. Les trois auteurs (cités dans cette étude) qui ont particulièrement travaillé sur les croyances populaires du Sud de l'Inde ont constaté des stratégies rituelles pour rendre les démons favorables: selon B. PFAFFENBERGER (*op. cit.*), il suffit pour cela de les mettre en contact avec l'espace ordonné d'une divinité bienveillante et de leur donner des offrandes (33) ; M.L. REINICHE considère l'ensemble des opérations visant à rendre faste les entités négatives comme une "organisation rituelle du désordre". L'auteur, qui souligne l'interdépendance entre les démons et les dieux, va jusqu'à employer l'expression "démons-divinisés" ("dieux-pey") pour désigner les démons intégrés dans l'ordre divin en tant que subordonnés des dieux; dans son étude d'une sous-caste du Tamilnadu, L. DUMONT (1957: 405) relève également que "souvent un esprit n'est malfaisant que faute de culte et une fois le culte accordé, il devient tutélaire".

Mes propres recherches sur les croyances dans le milieu malabar à La Réunion m'ont conduit à nuancer l'idée que des démons peuvent être d'une façon ou d'une autre favorables aux humains. Il existe dans le sens commun des fidèles du culte populaire hindou à La Réunion une séparation nette et infranchissable entre Dieu et les démons. Rien n'indique cependant qu'il s'agisse ici d'une forme de pensée héritée de la religion chrétienne avec laquelle les Malabars de La Réunion

<sup>33</sup> B. PFAFFENBERGER (*op. cit.* 188): "*With the assistance of the gods, the demonic forces immanent in the primordial wilderness can be put to good use*".

ont été confrontés. L'association Dieu/démons, basée sur la simple distinction hiérarchique, est en fait choquante pour mes informateurs: les démons ne peuvent être assimilés aux dieux pour la simple et bonne raison qu'aucune *promès* ne leur est adressée (*in démon lé in démon, Bondyë sé Bondyë! Astèr ou pé priyèr Bondyë pou pa ke le démon i touch a ou, pou keli rèst dan son kwin ou byin si le démon lé la, pou ke li resava ou sa ke li sort / un démon c'est un démon, Dieu c'est Dieu! On peut prier Dieu pour ne pas être importuné par le démon, pour que celui-ci reste où il est, ou pour qu'il retourne d'où il vient*).

Dans le milieu malabar étudié, les forces négatives, bien présentes, sont simplement rendues inoffensives par le biais d'un rituel. Par exemple, un coq qui chante en pleine nuit dans la cour annonce un mauvais présage que l'on peut contrecarrer en sacrifiant rapidement l'animal aux démons (cf. I/ 2.2.). Le don de la vie du coq est censé remplacer un éventuel malheur qui pouvait menacer la famille. Il est plus approprié de parler ici de "rituel neutralisant" ce qui permet de garder à l'esprit le fossé qu'il peut y avoir entre la notion de "rite" et celle de "culte" car ce dernier terme sous-entend l'idée d'hommage et de dévotion, ce qui ne correspond pas au vécu de la relation entretenue par les Malabars traditionnels avec les puissances maléfiques.

Avant une cérémonie, les forces négatives sont dans l'environnement du temple et, à défaut de les expulser, il faut les neutraliser. Ainsi la fumée du *sanblani* et du camphre qui brûlent dans le temple au début d'une cérémonie, tout en attirant les forces divines, écarte les "mauvais esprits". Une fois que les divinités ont été lavées, parfumées, habillées, et que leurs yeux sont tracés (*le zyë Bondyë lé ouvèr*), on considère que Dieu est là et qu'il protège tous les fidèles qui, après avoir effectué leur carême, se présentent devant lui. Les forces divines sont vénérées dans le cadre des rites, prières, offrandes et sacrifices, tandis que les forces négatives sont neutralisées. G.G. LOURDEAUX (1979) et C. BARAT (1980) mentionnent ainsi un rituel effectué dans certains temples populaires de l'île, où, après les cérémonies (souvent le soir vers minuit), le prêtre et quelques hommes vont jeter dans les champs avoisinant le temple, des morceaux de chair d'un animal sacrifié. Cette nourriture est appelée le *manjé-d-san* ou le *manjé bébèt* (34).

<sup>34</sup> On retrouve une allusion à ce rituel dans W.T. ELMORE (1925: 150): "*Bloody rice is scattered about the fields by farmers hoping that the devils will thus be satisfied and not molest the crop*". Il ne m'a pas été donné d'assister à ce type de "rituel" à La Réunion mais la description qu'en donne G.G. LOURDEAUX (1979) montre, par la tension et l'inquiétude des acteurs, qu'on est loin d'un culte "dévotionnel"...

Les auteurs définissent les entités démoniaques qui reçoivent cette nourriture comme des "gardiens du temple". Mes données ne correspondent pas sur ce point et l'idée que des démons puissent "garder" le temple n'entre pas dans le paradigme des personnes que j'ai interrogées. Les seuls "gardiens du temple" sont les ancêtres fondateurs (*goulou*), représentés parfois par des pierres scellées dans du béton dans une petite niche avoisinant le temple, et Mardévirin (associé à l'image du guerrier protecteur). Le rite en question, appelé *oudréva*, vise à éloigner les entités négatives qui sont venues roder près du temple lors des cérémonies. La nourriture qui est destinée à ces forces est purement et simplement lancée dans la nature, sans que l'acte soit accompagné de prières.

Il est certain que les dieux et les démons font partie d'un même univers de réalité. Ce fait révèle lui aussi la corrélation, fondamentale dans la pensée indienne, entre l'idée de séparation et l'idée d'unité. Mais la relation humaine avec le divin qui provient d'une action volontaire est source d'ordre, de protection et de bonne fortune, tandis que la relation plutôt involontaire et non-souhaitée avec les démons provoque le désordre et la malchance. Les forces négatives ont donc un réel pouvoir qui peut néanmoins être contrecarré par un rituel approprié. On considère par ailleurs que, par le biais de la dévotion et de la prière, les forces du bien auront toujours le dernier mot (*mèm si nana ralé-pousé, mèm si nana kontraryété, baraj, a la fin Bondyë mèm le mèt. Li mèm pli for / même s'il y a des problèmes et des empêchements, c'est Dieu qui a le dernier mot*).

En résumé, la relation positive avec Dieu et les ancêtres s'effectue dans un "dedans": celui du temple pour les divinités et celui de l'habitation pour les ancêtres. Ces deux espaces humains sont des lieux de l'ordre (purs et propres) symboliquement liés. Hors de ces cadres, il y a une insécurité permanente dans l'univers, de par l'existence d'entités malfaisantes. Mais la cause la plus fréquente de malchance est de nature sociale: elle est interprétée en référence à l'idée de "mauvais oeil". Cette notion fondamentale dans le quotidien se rapporte néanmoins plus ou moins implicitement -selon les connaissances que chacun a de la cosmogonie- à la conception du monde surnaturel qui vient d'être décrite.



## LE MAUVAIS OEIL

Dans les conceptions dravidiennes les forces négatives sont dans l'attente constante de faire le mal. Ces entités sont en principe indépendantes des activités humaines mais, en raison de leur attraction pour la beauté, elles peuvent être stimulées par le mauvais oeil (*kanneru* en tamoul). Cette notion de "mauvais oeil" ne peut être comprise que si elle est incluse dans une représentation plus vaste du monde, dont l'ordre est menacé par des forces invisibles qui cherchent à détruire ce que les humains désirent. W.T. ELMORE (*op. cit.*) précise que si une attention est dirigée sur quelqu'un et spécialement si on lui fait un compliment, une entité malfaisante s'en apercevant peut considérer l'objet désirable pour elle, ce qui, au niveau humain, peut engendrer un événement négatif. Bien que cette rationalisation cosmogonique ne soit pas très nette dans les consciences des acteurs sociaux, le concept de mauvais oeil (*mové zyë*) est omniprésent dans le milieu malabar de La Réunion. Il se trouve en fait à la charnière du monde idéal et social.

S'il est important et propice pour le fidèle de regarder les yeux des divinités, dans le monde profane, le regard d'autrui est en revanche très souvent associé à la malveillance. Mais le mauvais oeil, qui porte malchance, n'est pas forcément le fait d'une personne envieuse et malveillante: il peut être porté en toute inconscience. La trop grande admiration a aussi le même effet qui consiste à mettre en branle des forces négatives prêtes à nuire aux humains. Elle est censée indiquer le désir, même inconscient, de l'admirateur de posséder ce qui plaît à ses yeux. On s'en méfie donc toujours. Prenons un exemple: l'attitude des jeunes filles à la réception d'un cadeau. Si le code occidental consiste très souvent à ouvrir le présent devant le donateur afin de le faire participer à la joie de la découverte, cela est tout à fait impensable dans les familles malabars où le cadeau, aussitôt reçu, est rapidement déposé, voire caché, tel quel (encore emballé). La joie de l'ouverture du paquet doit être intime, à l'abri des regards. Cette première attitude de relative indifférence, qui du point de vue occidental peut passer pour un dédain ou une absence de plaisir, s'inscrit dans un contexte idéal où la réception d'un cadeau est vécue comme un événement auspice pour le donataire qui doit être seul pour en "profiter" véritablement. Mais il s'agit aussi d'éviter les effets néfastes d'un mauvais oeil provenant de personnes qui pourraient envier, même inconsciemment, le cadeau.

L'effet du mauvais oeil inconscient se porte aussi sur des choses quelque peu détachées de soi. Cela explique par exemple le fait d'éviter de pointer du doigt (des choses et des gens) afin de ne pas porter malchance. On considère qu'un fruit sur un arbre qui aura été pointé du doigt risque de pourrir et de tomber (*de moun la mont le dwa, la koulé* / quelqu'un l'a montré du doigt et le fruit est tombé avant d'arriver à maturité).

Le mauvais oeil peut également, dans des cas plus rares, provenir de soi et agir sur soi et les siens: il découle alors d'une satisfaction "trop prononcée", d'un plaisir trop exprimé qui va à l'encontre des principes de sacrifice, ordonnateurs du quotidien. Cette idée explique le fait que l'on ne doit pas faire trop de compliments sur les enfants à leurs parents et qu'il est de bon ton de plaindre (ou feindre de plaindre) ceux que l'on regarde. L'idée de mauvais oeil est donc aussi associée à celle de "mauvaise langue" (*naveru* en tamoul, *mové bouch* et *mové lang* en créole), attachée aux paroles qui portent préjudice, même involontairement, en voulant le bien et la réussite. Les personnes les mieux intentionnées ne souhaitent jamais de bonnes choses à leurs interlocuteurs (jusqu'au banal "bon après-midi"), mais leur conseillent surtout de prendre soin d'eux et de se protéger. Une mère de famille doit ainsi éviter de trop flatter ses propres enfants de peur de leur porter malchance. C'est pourquoi elle trouve toujours à s'apitoyer sur la santé en apparence "fragile" de ceux-ci (35).

Le mauvais oeil et la mauvaise langue peuvent donc agir en toute inconscience dans la mesure où leur processus indirect échappe aux acteurs (émetteurs comme récepteurs). Mais ils sont le plus souvent interprétés comme l'expression de la mauvaise intention d'une personne jalouse. La méfiance vis-à-vis du regard d'autrui est particulièrement prononcée. On y fait souvent allusion dans la quotidienneté avec l'expression *zyë-d-moun* et surtout *mové zyë*, lorsque le regard apparaît vraiment négatif. En fait, l'envie et la jalousie des autres, qui s'extériorise à la fois dans le regard et dans les mots, sont source d'une constante anxiété pour l'individu dans la vie de tous les jours.

---

<sup>35</sup> Dans les documents qu'il a laissés sur les coutumes et croyances des classes populaires de l'Inde au XVIII<sup>ème</sup> siècle, l'abbé J.A. DUBOIS (1825: 287) notait que "dire à une personne du premier abord, qu'on la trouve bien portante serait l'offenser (...). Il n'est pas permis non plus de féliciter quelqu'un sur les faveurs que la fortune lui accorde; de lui dire, par exemple, qu'il a de jolis enfants, de belles maisons, de beaux jardins, de beaux troupeaux, que tout ce qu'il entreprend réussit bien, qu'il est heureux, etc. de pareils compliments paraîtraient à coup sûr dictés par l'envie".

L'insécurité conduisant à la recherche de protection touche pratiquement tous les plans de la vie quotidienne, particulièrement pour la mère de famille dont le rôle principal est de protéger les siens. Le fait de se protéger du mauvais oeil (*distikajippu* en tamoul) découle d'abord de la croyance en la jalousie d'autrui (pratiquement tous les non-parents). Cette jalousie est considérée comme inscrite dans la "nature humaine". D'après D. POCOCK (1973) et ses travaux sur l'Inde du Nord, le mauvais oeil semble surtout provenir de ceux qui, devant avoir le même statut que soi, ne l'ont pas dans la réalité des faits (36). La jalousie, très marquée dans le milieu malabar à La Réunion, s'explique aussi par le fait que la disparition des castes a favorisé une certaine compétition statutaire (cf. II/ 2.2.).

Il existe un certain nombre de parades au mauvais oeil. Celles-ci consistent notamment à exhiber des "capteurs" qui ont pour effet de concentrer les forces négatives sur eux afin d'éviter qu'elles ne s'attaquent aux vivants, relativement fragiles. Parmi ces capteurs, citons la couleur rouge qui est souvent exposée sous la forme d'un chiffon placé à la vue de tous dans la cour de l'habitation (*pou tir le zyë-d-moun* / pour capter les "mauvais yeux" des gens). On trouve aussi parfois des fruits en plastique (*fri manter*) exposés dans une coupe sur une table dans la cour. En attirant le regard, ces capteurs détournent les mauvaises influences qui pourraient se porter sur les membres de l'unité domestique. Autres capteurs, dont on retrouve aussi l'emploi dans d'autres milieux de la population réunionnaise, les poupées (parfois parées d'un tissu rouge), masques, pots retournés, suspendus sur un piquet ou accrochés entre les branches d'un arbre. Dans tous les cas l'objet est en bonne évidence (37).

Les enfants sont particulièrement exposés aux effets du mauvais oeil. Afin de protéger ses filles des personnes potentiellement envieuses, la mère place sur leur front un petit point rouge (*poutou*). Les parures, et spécialement l'or ont aussi cette fonction: par leur brillance, elles attirent le regard sur elles (*i brul le zyë* / l'or

---

<sup>36</sup> D. POCOCK (1973: 37): "*Nagar* [le mauvais oeil] is not to be feared between equals such as brothers, nor between people whose status is clearly different and defined. It is most to be feared when those who should be equals are not so in fact".

<sup>37</sup> A ce sujet, j'ai observé dans le Tamilnadu que presque systématiquement lors de la construction ou la réfection d'une maison, aussi bien en pleine rue passante d'une grande ville que dans une petite ruelle de village, de grands panneaux de feuilles de cocotiers et de palmiers tressées sont assemblés et placés sur la façade de l'habitation, la protégeant ainsi du regard potentiellement nuisible des passants. Un grand "mannequin-épouvantail" est d'ailleurs parfois suspendu sur la façade. Il a pour fonction de capter sur lui les influences du mauvais oeil et de protéger la future harmonie et la prospérité de la famille.

"détruit" leurs possibilité de nuire) et font "écran", voire "réfléchissent" l'éventuelle mauvaise influence sur son émetteur.

Le regard de l'autre est donc potentiellement néfaste. C'est pourquoi il est convenable de ne pas regarder quelqu'un, ni même les objets qu'il manipule, avec insistance. Il en va ainsi de la nourriture qu'une personne consomme. Le regard de l'autre sur la nourriture que l'on ingurgite est suspect et immédiatement perçu comme une envie. C'est pourquoi les Malabars sont relativement choqués de constater que les personnes de culture occidentale ont souvent tendance à regarder machinalement la nourriture dans l'assiette de leur interlocuteur, sans réaliser le risque d'étranglement qu'ils lui font courir... Le malaise tourne d'ailleurs vite à la contrariété lorsqu'ils sont les victimes passives de cette "attaque". La nourriture cuite mais qui n'a pas encore été consommée fait également l'objet de beaucoup d'attention vis-à-vis du regard d'autrui. Autre exemple, les femmes enceintes évitent de sortir non seulement parce qu'elles sont en état d'impureté (pour se rendre au temple), mais également par crainte du mauvais oeil toujours susceptible de menacer l'enfant qu'elles portent. Nous verrons que l'expression *i ral le ker* (c'est la jalousie) et ses conséquences négatives prévues est véritablement omniprésente dans le quotidien des Malabars (cf. II/ 2.2.).

Les effets du mauvais oeil sont divers. Ce peut être par exemple un bouton sur les paupières. On évite dans ce cas de regarder la personne dans les yeux, de peur que son stigmatisme ne se reporte sur soi (on retrouve ici l'idée de contagion invisible chère à M. MAUSS 1955a). Très souvent, un léger incident (la chute d'un objet fragile, un bout de nourriture qui tombe, etc.) est interprété comme l'effet du mauvais oeil provenant d'une personne que l'on identifie immédiatement. L'incident est en principe considéré comme un moindre mal dans la mesure où il exprime un transfert relativement inoffensif de l'effet néfaste attendu (qui ne s'est donc pas dirigé sur l'acteur). Les chutes et le fait de se cogner entrent ainsi fréquemment dans le même schéma interprétatif: recherche du contexte signifiant (qui est susceptible d'avoir "envoyé" le mauvais oeil?), et sens du mal (la jalousie). Une fois l'effet du mauvais oeil identifié, celui-ci est passé... Il n'y a donc normalement plus à craindre d'"imprévus négatifs".

L'exemple suivant, qui m'a été rapporté par le personnage central de l'histoire, permet de mieux comprendre la procédure interprétative des événements

en fonction des codes du mauvais oeil. Une petite fille et ses parents se rendent un dimanche dans une kermesse. Tandis que le père joue à la loterie sans rien gagner, la petite fille réclame une seule pièce pour jouer elle aussi et gagne immédiatement un lot: une poule. Ne s'attardant plus d'avantage, la famille décide de rentrer. Une vieille dame assise près de la voiture des parents, regarde avec insistance l'enfant et la poule et dit à la mère: *oté madam, out fïy nana la chans; la zot i vyin narivé, zot i resava tout suit avèk in poul... bin wi, zot na la chans...* (eh bien madame, votre fille a beaucoup de chance; à peine arrivés, vous repartez avec une poule). La mère effrayée lui répond: *mon dyë madam, koman ou i pé ral le ker su mon ti fïy kom sa la! Sa lé fay, le zo avèk la po su li; li lété malad tou la seminn su le li avèk vomiseman. Dokter lété oblijé vni pou mèt pikur...* (mon dieu madame, comment osez-vous nous envier ainsi. Ma petite fille est très fragile (...) le médecin est venu lui faire des piqûres). Sur ce, le père s'empresse de démarrer. La mère s'adressant à sa fille (qui était bien entendu en très bonne santé) lui dit: *ou la vu mon zanfan, do moun i ral le ker su nou. Madam la lavé mové zyë...* (Tu vois ma fille, les gens nous envient toujours. Cette dame avait le mauvais oeil). En chemin, la poule étouffa dans la voiture. La mère qui, sans la moindre ambiguïté, vit dans cet événement l'effet du mauvais oeil de la passante jugée envieuse, fut néanmoins soulagée par le fait que le danger qui pouvait menacer sa fille se soit reporté sur la poule. Elle soupira: *lès a li, vo myë la tonb su le poul taler sinon ou va tonb malad* (ce n'est pas grave, il vaut mieux que ce soit la poule qui ait subi les conséquences plutôt que ce soit toi qui tombe malade).

La majorité des infortunes individuelles sont attribuées au mauvais oeil, parfois associé à l'idée de mauvaise langue, dont la force réside dans l'attraction des choses enviées. Fait important néanmoins, si l'existence de forces négatives est reconnue, leur puissance est discutée, particulièrement pour les personnes les plus ferventes. La supériorité divine est incontestable et revient dans les discours (*Bondyë le mèt / Dieu est le maître*). La foi et la dévotion religieuse sont considérées comme les meilleures parades du mauvais oeil.

## 2. CHANCE ET DESTIN

La culture indienne a largement été appréhendée en fonction des concepts de pureté et d'impureté qui s'insèrent dans la structure sociale. A la suite de L. DUMONT (1966), de nombreuses recherches portant sur l'Inde ont été focalisées sur ces notions. La piste du pur/impur, incontestable et fructueuse, a néanmoins conduit à négliger les notions d'auspicious et d'inauspicious dont l'importance dans la culture indienne n'a été relevée que très récemment (38). Le concept de chance, dans le sens d'une bénédiction, d'un bien-être et d'une réussite, est aujourd'hui incontournable dans l'étude de la culture indienne. La pureté rituelle est un état temporaire qui situe l'humain dans un espace-temps sacré. En Inde, cette notion religieuse, impliquant la distinction et la séparation (pur/impur), s'est étendue au niveau social et relève de la structure. L'idée de chance et d'acte propice est par contre une préoccupation individuelle du quotidien.

A l'opposé de l'idée du mauvais oeil mais tout aussi présente dans la vie de tous les jours des Malabars de La Réunion, l'idée de "chance" se rattache à la croyance en Dieu. Les événements positifs sont en fait toujours interprétés comme un "don" de Dieu qui "récompense" ainsi ceux qui le méritent. Un exemple (banal mais porteur de sens): le fait de trouver une télécarte encore valable dans une cabine téléphonique est immédiatement attaché à l'idée d'une faveur divine et non au simple hasard (*sé Bondyë la voulu sa.../* Dieu en a décidé ainsi). Si l'idée de chance (*adirchtam* en tamoul, *la chans* en créole) est associée à Dieu, celle de malchance (*douradirchtam* en tamoul, *mové chans* en créole), lorsqu'elle n'est pas attribuée aux effets néfaste en provenance d'autrui, se rapporte le plus souvent au destin.

La notion de destin (*vidi* en tamoul) est relativement difficile à cerner car les allusions au concept sont diverses. L'idée du destin, très forte, est en fait relativement proche de celle de Dieu (lorsque quelque peu dérouté par la similitude de sens il m'est arrivé de demander aux informateurs si Dieu et le destin étaient une seule et même chose, la question laissait place à un "blanc" de quelques

---

<sup>38</sup> Le livre *Purity and Auspiciousness in Indian Society*, édité en 1985 à l'initiative de F. APFFEL MARGLIN, a le mérite de rappeler l'importance du concept de chance dans la culture indienne.

instants...). Le lien entre le destin et Dieu se trouve dans le caractère "tracé" et définitif de certains événements malheureux qui échappent aux déterminations humaines, mais aussi dans le fait que ceux-ci peuvent parfois être "traités" par une attitude religieuse appropriée. La relation à Dieu sera abordée plus en détail dans le chapitre I/ 3. Je m'en tiens plus particulièrement ici à la conception du destin par rapport à celle de Dieu dans la vie quotidienne. Pour distinguer les représentations attachées à l'idée du destin et à celle de Dieu, je me suis appuyé sur quelques expressions idiomatiques et sur leur indexicalité.

Chaque individu est censé avoir un destin qui lui est propre (*chakinn son dèstin*). L'idée de destin qui détermine le cours de l'existence est associée à celle de Dieu et de décision divine *Bondyë solman i koné kè out dèstin* / Dieu seul sait quel est votre destin). C'est Dieu (*Mèt Suprèm*) qui décide, à la naissance de chacun, le placement des planètes déterminant le destin. A la naissance d'un enfant, le premier souci des parents -cause de nombreuses prières- se rapporte justement à cette incertitude sur son destin. La crainte d'un mauvais destin est toujours très forte. Prenons l'énoncé suivant: *kan in zenfan lé né, ou koné pa kosa Bondyë la réserv pou li su la tèr, i koné pa kèl son dèstin...* (lorsqu'un enfant est né, on ne sait pas ce que Dieu lui a réservé, on ne connaît pas son destin). L'expression *Bondyë la réserv* dévoile clairement la conception que l'on se fait de la relation de Dieu au destin: il en décide.

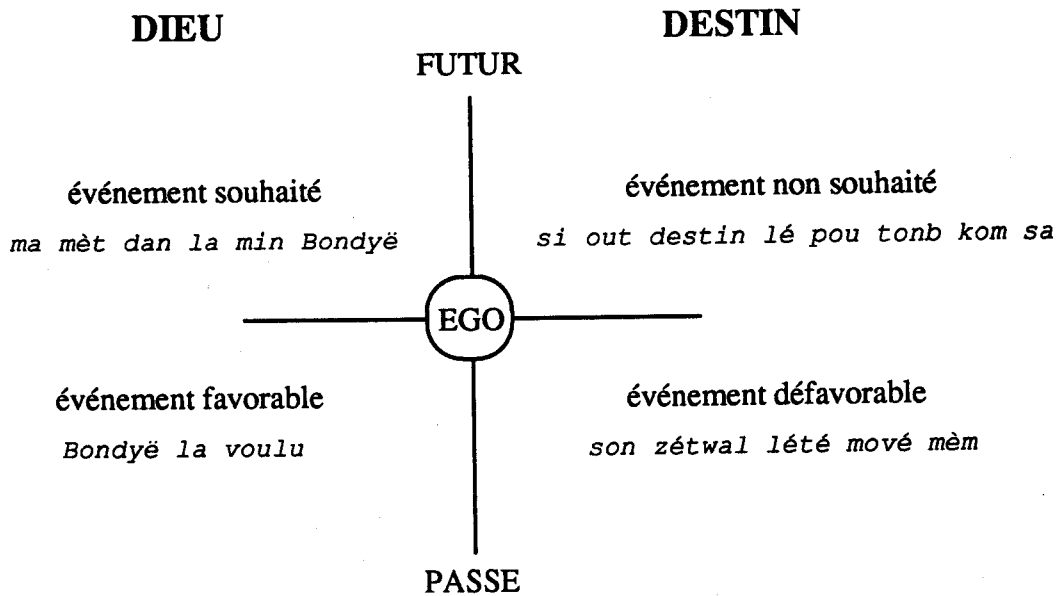
En déterminant la disposition des planètes à la naissance, Dieu trace le destin de chaque individu. Ce dernier ne peut donc pas le changer (*si sè nout dèstin ke i ariv in maler, na pwin person i pè fèr kek-choz...* (s'il doit nous arriver un malheur, personne ne peut rien faire)). Une fois tracé, le destin suit son cours sous le regard relativement lointain et détaché de Dieu (*ou priyèr Bondyë, lé bon, mé out dèstin sé out dèstin...* / vous pouvez prier Dieu, c'est bien, mais votre destin c'est votre destin). Rappelons que l'environnement cosmique, qui joue sur la vie quotidienne de l'individu, est le champ d'action de forces qui ont leur dynamique propre. Ces forces, souvent interprétées en terme de destin sont aussi à l'origine des malchances de l'existence. Nous verrons au chapitre suivant que la rationalisation des événements malheureux peut passer par la consultation d'un prêtre qui, par l'analyse du placement -présent et à venir- des étoiles, cherchera à discerner les périodes ou temps "faibles" d'une personne (si celle-ci est malade par exemple).

Bien que le destin ait un caractère définitif, il peut néanmoins être sensiblement amélioré, voire infléchi dans certains cas, au travers d'une ferveur religieuse s'exprimant par de grands sacrifices (*i chanj pa l-dèstin, mé ou dwa bokou priyé pou ke lé mwïn dur* / on ne change pas le destin mais on doit beaucoup prier pour qu'il soit moins dur). Le sentiment d'incertitude permanente qui résulte de la non-connaissance du destin conduit à une recherche constante de protection.

Si la notion de destin se rapporte à Dieu, un mauvais destin (*la mal né* / il est né sous une mauvaise étoile) n'est cependant jamais explicitement attribué à une décision divine. Il est significatif que les aspects négatifs du destin sont ceux qui sont censés dépendre le moins de Dieu. La référence à Dieu ou au destin varie en fait selon le contexte et le moment de la biographie individuelle. L'étude des temps employés pour parler du destin ou de Dieu est révélatrice (voir figure 1). Les événements malheureux passés sont interprétés en terme de destin (*son zétwal lété mové mèm; bin lès a li, lété son destin mèm* / ses étoiles étaient mal placées; c'était son destin), tandis que les événements heureux sont attribués à Dieu (*Bondyë la voulu; lété son chans; Bondyë la béni a li* / Dieu l'a voulu; c'était sa chance; il a été béni). En ce qui concerne le futur, l'idée de destin se rapporte à un dénouement que l'on envisage contraire à son souhait mais que l'on acceptera car il est indépendant de sa volonté (*si sa lé pou ariv a li, i va ariv mèm; si out dèstin lé pou tonb kom sa...* / si cela doit lui arriver, on ne peut rien faire; si c'est ton destin d'en arriver là). Pour les attentes que l'on estime juste de voir se réaliser de façon positive, on se réfère à Dieu avec l'expression fréquente: *ma mèt dan la min Bondyë; ma priyèr Bondyë, ma vwar* (je m'en remets à Dieu, c'est lui qui décidera).

On voit dans la référence à Dieu et au destin qu'un certain fatalisme et une acceptation de son sort permet de dépasser les déboires. L'expression *mi mèt dan la min Bondyë* reflète une confiance dans la supériorité de Dieu sur le destin, mais aussi et surtout un état d'esprit mystique qui permet de soulager des tensions intérieures par une attitude résignée envers des dénouements qui échappent à l'action humaine. Le fait de s'en remettre à des forces supérieures n'exclut pourtant pas l'attitude religieuse qui de toute façon est constructrice de l'ordre. La foi, qui sous-entend l'idée de grâce divine (*la gras*), engendre une recherche constante de protection.





**Figure 1 - Dieu et le destin : différentes rationalisations et attentes**

En résumé, ce qui provient ou proviendra de Dieu ne peut être que favorable alors que ce qui se rapporte au destin est plutôt incertain, voire négatif. La configuration astrale du destin est plus ou moins inconsciemment vécue comme la résultante d'actes passés. La décision divine, traçant les grandes lignes de la vie sur terre, n'est pas remise en question mais le fait d'axer le présent et le futur sur Dieu peut relativement améliorer un mauvais destin. Dans les familles malabars de La Réunion, l'action sur le destin est ainsi quotidienne. Elle se traduit par l'interrogation fréquente des astres, la reconnaissance et l'écoute des signes annonciateurs des événements, l'exécution de rites propitiatoires et le respect de nombreux tabous quotidiens. En d'autres termes, on trouve une attention compulsive pour se mettre dans les conditions de favoriser la chance en satisfaisant Dieu.

## 2.1. LES ASTRES ET LE TEMPS

Le destin étant fixé par les astres dont Dieu détermine la position, tous les individus sont personnellement liés au cosmos. L'auspiceux et l'inauspiceux sont ainsi inscrits dans l'astrologie qui joue un rôle important dans la vie quotidienne des Malabars. Ceux-ci peuvent interroger le temps afin de connaître ses formes futures. C'est ainsi que les actes importants sont souvent effectués en fonction de la disposition des astres, au moment propice -à la bonne date et à la bonne heure. La consultation astrologique (*i fé in regardé*) est un acte normal qui vise à maîtriser les incertitudes à propos de sa vie ou de celle de ses proches (*liv la ouvèr, la di... / on a ouvert le livre et celui-ci dit que...*)

L'interrogation de l'avenir s'effectue au moyen du *pandyagom* (*pandjakam* en tamoul), calendrier astrologique fondé sur le cycle des planètes. Celles-ci sont: Vénus (Soukiren), le Soleil (Souriye), la Lune (Sandiren), Mourouga (Sevay), Kali (Ragou), Sanisprin (Satiyanam), Kédou, Gourou, Vishnu (Boden). La référence astrologique n'est pas tout à fait profane car certaines planètes (Mourouga, Kali, Vishnu) sont des divinités. Elles forment d'ailleurs aussi un tout et on ne doit en omettre aucune dans sa prière si l'on veut infléchir le destin. L'ouvrage, écrit en tamoul et édité en Inde, nécessite une connaissance de la langue par le médiateur qui se l'est procuré. Celui-ci est un prêtre populaire, un *tonton*, ou *granmoun*, ou, plus souvent aujourd'hui, l'officiant d'un temple urbain venu de l'île Maurice ou du Tamilnadu. Il est alors consulté dans sa petite pièce de réception avoisinant le temple.

Si le prêtre s'appuie sur le *pandyagom*, dont les données font l'objet de calculs savants, un autre type de médiateur, le *deviner* interroge le destin avec d'autres outils, d'autres symboles (*i bat le grin...*). Le *deviner* malabar est à peu près l'équivalent de l'oracle de village en Inde, distinct des prêtres de temples. Il se réfère aussi, mais par le biais d'une tradition orale, à l'hindouisme: des graines représentant le roi, la reine, leurs sept filles, etc., sont jetées dans un plateau (*mourom*) sur lequel sont tracés les astres avec de la cendre sacrée. La disposition de ces graines fait ensuite l'objet d'une interprétation qui varie suivant leur proximité ou éloignement de tel ou tel astre. Le rebond des graines en dehors du plateau est aussi pris en compte.

Les astres sont consultés pour les événements importants comme: la naissance, pour fixer la lettre par laquelle doit commencer le prénom de l'enfant afin que la chance l'accompagne dans sa vie; le mariage, pour fixer la date opportune de la célébration (on recherche également la congruence des étoiles des futurs mariés pour préjuger de la qualité de l'union); la maladie, pour savoir la durée et le dénouement de celle-ci; les grandes cérémonies religieuses, pour connaître les dates les plus propices; les funérailles, pour fixer l'heure de la levée du corps en fonction du moment du décès afin de placer l'âme du défunt sous la protection divine; et les projets importants tels que l'achat ou le début de la construction d'une maison, l'emménagement, etc. Dans ces dernier cas, ce sont aujourd'hui surtout les générations âgées qui interrogent les astres.

Après avoir décelé dans le *pandyagom* les éventuels problèmes qui attendent le consultant (*out tatou lé pa bon.../ c'est un mauvais passage*), le prêtre peut lui prescrire une cérémonie religieuse pour telle ou telle divinité (souvent Shiva, qui gère les affaires célestes) afin non pas de contrecarrer le destin, car celui-ci est immuable (*dèstin la fine trasé*), mais d'en atténuer les effets néfastes. La référence aux astres ne constitue pas une incitation à la résignation car le recours qui consiste à invoquer Dieu est toujours possible. Pour encourager celui qui vient le consulter, le prêtre annonce systématiquement un retour à l'ordre normal des choses dans les jours, les semaines ou les mois à venir.

Bien que certaines planètes soient des divinités, l'astrologie, du fait qu'elle se réalise par des calculs, par définition désacralisés, a un caractère profane. Elle donne le moyen de gérer au mieux l'événement à venir. Mais la définition des moments comme fastes et néfastes, propices ou non, replace le consultant sur le terrain d'un temps et d'un ordre cosmique qui relève du divin. Cela se traduit notamment par la circumambulation à caractère religieux (de la gauche vers la droite) autour d'une représentation des neuf planètes, comme on peut le faire par exemple au temple urbain de Saint-Pierre. Le tour de l'autel des planètes (*pradachanam* en sanskrit, *valam* en tamoul) peut être effectué 3, 5, 7, 21 ou 108 fois. L'acte correspond à un petit sacrifice qui vise à enlever la malchance.

Le temps a ses cycles favorables et défavorables aux humains. La journée est ainsi découpée en périodes fastes et néfastes. Les moments les moins propices à la réussite des entreprises sont les environs de midi et après dix huit heures. A midi,

on ne s'approche pas des divinités du temple car c'est l'heure où les entités négatives rodent aux abords de celui-ci. Après dix huit heures, certaines activités, comme le fait de balayer dans la maison (ou à l'extérieur), ne sont plus entreprises. Cet exemple s'inscrit dans un système de représentation global qui associe le sale au désordre. Les temps "faibles", les périodes néfastes du cosmos, conjugués avec la saleté peuvent mettre en péril l'ordre mystique. C'est pourquoi il y a une obsession de la propreté dans la maison, afin de rendre celle-ci "auspiciuse". La poussière, évacuée devant l'entrée de la maison à un moment non propice, est susceptible d'attirer des forces négatives dont le pouvoir est renforcé à ce moment. La nuit est aussi considérée comme non propice aux entreprises car elle est hantée par les forces négatives. Les bons jours de la semaine sont le lundi, le mercredi et surtout le vendredi. Des cérémonies religieuses sont systématiquement entreprises ce dernier jour dans les temples publics, particulièrement le premier vendredi du mois. Durant le mois, la période qui correspond à la phase montante de la lune est faste, tandis que sa phase descendante est plutôt néfaste.

Avec ses cycles fastes et néfastes, la nature a donc ses lois, indépendantes des désirs humains. L'individu et sa famille doivent se protéger durant les temps malchanceux et doivent aussi prendre avantage des temps propices pour favoriser la réussite de leurs projets. Chaque maison possède en principe un calendrier hindou, sur lequel sont mentionnées les heures fastes et néfastes de chaque jour de la semaine, que les membres de la famille consultent afin d'agir dans les meilleures conditions. Ceux-ci peuvent ainsi choisir de sortir, pour régler un problème administratif, à une heure précise de la journée plutôt qu'à une autre. Le calendrier permet aussi pour une personne qui doit se faire opérer par exemple, de tenir compte du jour et des heures propices pour entrer à l'hôpital. Chaque fois que cela est possible, cette personne et sa famille détermineront également dans le calendrier le moment faste pour quitter l'établissement, en décalant éventuellement d'un jour ou deux la date prévue par le médecin (qui ferme très souvent les yeux sur cette "fantaisie").

Le calendrier religieux organise le temps. Les fêtes religieuses dont le cycle est rattaché au temps cosmique, de nature non éphémère, sont des représentations d'une histoire sacrée. A travers le rite, le temps divin est périodiquement réactualisé. Ce temps a son cycle et ne doit pas connaître de dérogation de par l'imperfection des hommes (*i fé pa atand Bondyë: kan ler la arivé, i priyèr Bondyë*

*mèm!* / on ne fait pas attendre Dieu: lorsque l'heure est venue, on doit le célébrer). Les mythes qui supportent les rites permettent à l'homme de sortir du temps profane pour rejoindre un temps divin -éternel. Lors de la cérémonie, les roulements de tambour et la cloche qui intervient dans le rituel marquent et rappellent la présence du temps sacré. Ils favorisent le passage à un autre état de conscience.

L'ordre et l'harmonie proviennent d'une discipline personnelle qui se manifeste dans la vie quotidienne par le respect des normes établies. Dans ce contexte, le passé et le présent sont en fait indissociables. Cela explique par exemple le fait que jusqu'à ces dernières années, les anniversaires ne faisaient pas l'objet d'une fête particulière dans le milieu malabar. En légitimant les entreprises et en représentant la loi des ancêtres (la tradition), le passé tend à se sacrifier et est en fait toujours actualisé dans le respect de l' "ordre des choses". Le choix du moment favorable pour accomplir des actes futurs jugés importants met aussi en correspondance le temps profane (humain) et sacré (cosmique).

## 2.2. L'ESPACE NATUREL ET SES SIGNES ANNONCIATEURS

Le culte védique fait une place de choix à la nature considérée comme divine. Certains aspects de celle-ci sont toujours de première importance dans les représentations des Malabars. L'environnement naturel est en effet porteur de nombreux signes annonciateurs des événements à venir (*sagounam* en tamoul). Ces signes et leurs présages sont envoyés par Dieu. Chacun peut les discerner quotidiennement dans son espace d'action.

Les signes de la nature se classent en deux catégories: les signes propices, facteurs de chance (*nalla sagounam* en tamoul, *sign* en créole), et les mauvais signes (*ketta sagounam* en tamoul, *prevnans* en créole), sources de désordre, de malchance et de maladie. L'interprétation de ces signes dépend aussi du contexte dans lequel ils apparaissent. Sans entrer dans un inventaire des signes -qui pourrait faire l'objet d'une étude à part- j'en mentionne ici quelques uns, liés aux éléments de la nature les plus pertinents.

On connaît l'importance des points cardinaux en Inde du Sud (39). A La Réunion, cette préoccupation relève surtout du savoir spécialisé des prêtres. C'est ainsi notamment que l'on tient compte du placement des divinités lors de la construction des temples afin que le fidèle, en se prosternant face aux divinités, se place -également physiquement- dans des conditions favorables. Pour le quotidien, on retient surtout que l'Est et le Nord sont des directions auspicieuses.

L'Est correspond aux premières émanations du soleil (une des neufs planètes du *pandyagom*) qui sont très propices. La journée s'annonce bien si l'on est debout au moment du lever du soleil (*solèy i lèv, i fo ou lèv osi pour li éklèr out chemin / il faut se lever en même temps que le soleil pour qu'il soit propice*). Le soleil est plus ou moins associé à Dieu (ce qui traduit un reste des conceptions du divin durant la période védique). On fait ainsi référence à la "lumière" lorsque l'on veut souligner que l'on ne ment pas en prenant implicitement Dieu à témoin (*la lumyèr lé ékléré / je dis la vérité*). Le soleil est aussi symbolisé avec l'électricité, c'est pourquoi il est important d'allumer toutes les lumières de la maison lorsque, dans un rituel religieux, on veut rendre les événements propices. C'est le cas lorsqu'une procession religieuse passe devant chez soi (cf. I/ 3.3.), ou lorsqu'une mère de famille regagne son foyer suite à une maladie. Elle rentre alors dans une maison illuminée, dans laquelle une "lampe" symbolisant Dieu a été également allumée de façon rituelle par son mari. Lors de la construction d'une maison, on tient aussi compte de l'Est afin de favoriser le bien-être de la famille (cf. I/ 2.3.).

Quant au Nord, on retrouve implicitement son aspect propice dans l'expression *march drwat devan* (marche droit devant toi), avec l'idée que Dieu est toujours devant soi et qu'il est néfaste de se retourner, de regarder à droite ou à gauche, ou de revenir sur ses pas du fait d'un oubli, surtout lorsque l'on entreprend un acte important comme un examen, une démarche administrative, une cérémonie religieuse, etc. (*tourn pa la tèt déryèr parseki port pa la chans. Bondyè lé devan / pour que tout aille bien, il faut marcher droit devant, ne pas se retourner car cela ne porte pas chance. Dieu est devant*). Chaque individu a ainsi mentalement son Nord dans son "ici et maintenant".

---

<sup>39</sup> Ces notions sont si importantes que L. DUMONT (1957: 414) a pu dire: "Un tamoul, où qu'il aille, transporte avec lui ses points cardinaux, comme une boussole, il ne tourne pas à gauche mais suivant le cas à l'Est...". Pour le détail des attitudes liées à tel ou tel point, se reporter à l'étude de B. BECK (1976).

En opposition au soleil et au jour, la nuit est le plus souvent associée au temps du désordre, du vol, voire des pratiques de sorcellerie: c'est le temps de la faute des uns et du repos des autres (*la nuit i fo i dor, i koz pa, i fé pa dézord / la nuit on doit dormir, on ne parle pas, on ne fait pas de bruit*).

La lune, autre planète importante dans la détermination de l'horoscope, est aussi censée exercer une influence sur la vie des hommes. Nous l'avons vu, la lune montante, toujours faste, est un facteur auspiceux lors des cérémonies (*i fo la lune lé bon kan nana in sérémoni pou fé / la position de la lune doit être bonne lorsque l'on entreprend une cérémonie*). Au niveau astral, la vision des étoiles filantes, qui apparaissent subrepticement dans le ciel, n'est pas un facteur de chance (*i port pa la chans*). Elles sont en effet l'expression du désordre cosmique car la culture indienne tend à définir tout ce qui est imprévisible, ou "non-ordonné", comme inauspiceux et néfaste.

L'eau, la mer et certains points de rivières sont des éléments purificateurs. La confection des *Karlon* que les marcheurs porteront sur la tête lors de la traversée du brasier et le piquage des aiguilles sur le corps lors de la fête des "dix jours" pour Soupramanyel, s'effectue toujours près d'une rivière ou de la mer. Après les cérémonies, les colliers de fleurs sont jetés dans la rivière. C'est aussi dans la mer que l'on jette certains de ses vêtements suite à une cérémonie visant à expulser sa malchance (cf. I/ 3.4.). La pluie, dans certains contextes comme lors d'un mariage, laisse par contre supposer une union difficile.

Le feu est également un élément purificateur de première importance que l'on retrouve dans l'emploi de morceaux de camphre que les fidèles font se consumer au temple (cf. I/ 3.1.). Par ailleurs, avant et pendant une cérémonie, "la lampe" doit être allumée (*la lanp lé ékléré, Bondyë lé la / lorsque la lampe est allumée, Dieu est là*). Si la flamme s'éteint lors du rituel, le présage est mauvais; il l'est plus précisément pour toute la famille lorsque la cérémonie a lieu dans le temple domestique.

Les immigrants indiens ont retrouvé dans la végétation réunionnaise des plantes et des fruits qui importaient pour eux dans leur terre natale. C'est ainsi que les bananiers et cocotiers sont toujours présents dans la cour d'une maison malabar. Parmi les plantes qui possèdent également des propriétés sacrées et auspiceuses et

que l'on trouve aussi très fréquemment dans l'espace domestique, citons: les feuilles de bétel, de lilas et de manguier (souvent placées en guirlandes devant les ouvertures de la maison), et le coeur de chiendent. Par leurs propriétés, ces végétaux protègent la maisonnée. Certaines fleurs ont aussi un effet propice. Chaque fois que cela est possible, des massifs fleuris d'oeillets d'Inde sont plantés à proximité des temples. Ces fleurs sont confectionnées en *marlé* portés par les dieux. Elles sont aussi offertes aux divinités qu'elles ornent. Parmi les offrandes régulières destinées aux divinités dans les temples de La Réunion, on trouve les fruits comme la noix de coco (dont l'eau est un élément purificateur par excellence), la banane, le citron (*sitron-galé*), auxquels on adjoint très souvent les pommes et oranges.

Certains animaux, comme le bouc (*kabri*) et le coq, sont prépondérants dans le domaine religieux. Par ailleurs, on note fréquemment la présence d'un chien dans la cour, pour surveiller l'unité domestique lorsque tout le monde dort. Les animaux, domestiques ou non, sont particulièrement observés dans certains de leurs comportements. Ils sont porteurs de présages dont voici quelques exemples:

- le hurlement d'un chien dans la nuit annonce souvent un événement malheureux comme le décès d'une vieille personne dans le quartier;

- le chant d'un coq peu avant minuit n'est pas dans l' "ordre des choses". Ce signe de mauvais augure prévient qu'un danger guette un membre de la famille, surtout si l'événement précède une cérémonie religieuse. Il est fréquent que le volatile, une fois identifié, soit sacrifié. On ne mange cependant pas sa chair qui est jetée sur le toit de la maison afin d'apaiser les forces négatives et de les empêcher de nuire lors de la cérémonie. Inversement, le chant du coq en plein jour devant la porte d'entrée de la maison est un très bon signe, annonciateur de chance et de rentrée d'argent.

- la mort plus ou moins naturelle d'un animal (bouc, chien, volaille) dans l'espace domestique hors du cadre sacrificiel, est un mauvais présage.

- un chat noir qui traverse la route devant soi annonce un accident. Il est préférable de faire demi-tour. Lorsque cela n'est pas possible, on fait très attention aux événements à venir...

- un petit lézard (*margouya*) dans la maison est considéré comme la présence de Dieu dans la demeure (*lézar la Bondyë*). S'il chante au moment où l'on parle en famille de quelque chose d'important, cela confirme la véracité des propos qui sont



tenus. A l'inverse, son chant la nuit, dans la maisonnée endormie, n'est pas de bon augure.

- les sauterelles vertes (*chipèk*) portent chance à la maisonnée lorsqu'elles pénètrent à l'intérieur de celle-ci. Au niveau individuel, le saut et le contact de la sauterelle sur soi est un bon présage. Les sauterelles noires ne sont par contre pas propices.

- l'apparition ou la découverte d'une couleuvre dans l'espace domestique (la cour) ne porte pas chance.

Les signes annonciateurs peuvent aussi être neutre et ne pas se rapporter à l'idée de chance ou de malchance. C'est le cas par exemple lorsqu'un couvert tombe ou qu'un bourdon s'infiltré dans la maison, annonçant simplement la venue d'un visiteur.

Le corps humain est également porteur de signes, notamment lorsque certaines de ses réactions sont indépendantes de la volonté individuelle. C'est ainsi que les yeux qui picotent (*zyë i grat*) annoncent une contrariété, que les oreilles qui sifflent (*zorèy i chof*) signalent que quelqu'un parle de soi en mal, que le picotement de la main gauche annonce une rentrée d'argent alors que celui de la main droite prévient d'une dépense, etc.

Les rêves sont aussi vécus comme annonciateurs et prémonitoires par ceux qui ont l'habitude de les interpréter. Le rêve d'un événement heureux comme le mariage par exemple est un mauvais présage, tout comme les rêves de boue et de sang. Le rêve d'un parent défunt protège par contre d'un mauvais événement à venir, celui de la couleur blanche et d'une mer calme porte chance...

### 2.3. LES RITES PROPITIATOIRES

En rendant grâce à Dieu, le rituel religieux a aussi pour "effet second" d'écartier la malchance et d'apporter la protection. Avec ses sacrifices symboliques le rite est donc toujours propice. C'est pourquoi par exemple, il est important pour les fidèles de consommer les offrandes de nourriture qui ont été présentées aux divinités car elles sont devenues auspiciuses.

F. APFFEL MARGLIN (1985) soutient que, contrairement à la dichotomie pur/impur, nette et bien définie, il n'y a pas nécessairement de frontière entre l'auspiceux et l'inauspiceux car cette opposition est avant tout un "principe de transformation". Il arrive d'ailleurs que ces deux états se trouvent réunis très momentanément dans le rituel. Ce moment est fort et potentiellement dangereux car le rite peut "basculer" vers l'inauspiceux.

Pour le Malabar qui attend le résultat positif d'un acte rituel, l'incertitude est très minime. Des instants "suspendus" existent néanmoins dans le rituel. Ils expriment une phase de transition dont le dénouement risque toujours (en théorie) d'être inauspiceux. Quelques indices révèlent si les divinités sont satisfaites et si le rite se dirige -comme cela est dans l'ordre des choses- vers l'auspiceux. Parmi ceux-ci il y a le moment de la cérémonie où le prêtre casse les noix de coco (*i kas koko*). La coque doit être fendue de façon nette en son milieu et sa cassure doit être régulière. Les éventuelles saillies ou l'écrasement du fruit sont de mauvais augure, excepté lors d'une cérémonie précise (celle qui a lieu au temple dédié au Dieu Peroumal) où une noix de coco est volontairement écrasée. Les quelques fragments que les femmes et enfants peuvent récupérer sont alors très auspiceux. Inversement, le cas très rare où la noix se casse en forme de "lampe" exprime une bénédiction divine: on y place tout de suite une mèche et on l'allume comme une vraie "lampe". De même, il est auspiceux que le cou de l'animal à sacrifier soit tranché net, d'un seul coup de sabre. Le cas contraire annonce un danger pour la personne et/ou la famille qui offre l'animal.

Le rite est avant tout un ensemble d'actes qui s'accomplissent selon un ordre prescrit. Une fois commencé, le sacrifice religieux doit impérativement se poursuivre (*la komansé, i fo i fini*). Les opérations doivent se succéder sans interruption et doivent être effectuées dans l'ordre rituel, à leur place et heure précises. Chaque divinité reçoit son sacrifice en son temps. On peut ainsi apercevoir un réveil (bien "propre") avoisinant une divinité dans le temple domestique... Il est impensable d'interrompre le rituel car cela serait irrévérencieux envers Dieu et inauspiceux pour les fidèles. S'il arrive qu'au cours d'une cérémonie quelque chose d'anormal se passe (soit -du point de vue *emic*- à cause d'un mauvais oeil, d'une jalousie, d'un état d'impureté d'un fidèle qui s'est trop approché de Dieu, etc.), le prêtre effectue un rite propitiatoire visant à évacuer la mauvaise influence. Il coupe alors rituellement un citron (*sitron-galé*) en quatre, entonne des prières et envoie les

différents morceaux vers les points cardinaux. Ce fruit, particulièrement auspiceux, écarte les énergies destructrices.

Il existe un sens faste, de gauche à droite, pour les gestes du rituel. Ce sont notamment: les trois cercles effectués horizontalement dans le sens des aiguilles d'une montre par le prêtre devant chaque divinité avec son *tuvekal* dans la main droite; la circumambulation des fidèles autour du temple -en prenant soin d'effectuer toujours un nombre impair de tours (3, 7, etc.) car les nombres impairs sont toujours auspiceux; les guirlandes de fleurs enroulées sur le *karlon* en descendant, dans le même sens faste.

Lors de la construction d'une maison, les Malabars insèrent sous la première pierre, trois, cinq ou sept métaux (surtout l'or, puis l'argent et le cuivre). Cette opération, effectuée par le prêtre dans le cadre d'un rituel, est interprétée à La Réunion en terme d'acte auspiceux, favorisant la prospérité de la maisonnée (*i port la chans*). Le choix de la pierre sous laquelle on place l'or dépend de la position de la planète Vénus lors de la pose. Celle-ci doit être située dans le dos de l'opérateur et le mouvement de la construction doit aller dans le sens opposé de l'astre, vers le soleil couchant (*do viré avèk vénus, figur viré avèk solèy couchan*). Pour emménager dans la maison, on doit aussi tenir compte de ces données; il faut rentrer par la porte prévue derrière l'habitation, face à Vénus. Dans le Tamilnadu, le but religieux des rites rattachés à la construction de la maison (*adikkal nattal* en tamoul) est plus précisément de convertir l'aspect sauvage du site en un espace social ordonné et auspiceux. En ce sens, la construction de la maison est très semblable à celle d'un temple: beaucoup de rites et de précautions similaires sont employées pour les deux structures. Le rite consacrant une nouvelle maison consacre aussi les valeurs qu'elle représente, c'est-à-dire le lien du mariage et la prospérité de la famille.

Un autre rite propitiatoire consiste à bénir la voiture neuve, comme la maison. Au temple, le prêtre casse une noix de coco, sacrifie un coq et tourne trois fois avec celui-ci autour de la voiture dans le sens faste. Le propriétaire fait ensuite faire une petite marche avant puis arrière à sa voiture, écrasant ainsi un morceau de camphre allumé sur une feuille de bétel placée devant les roues avant, et derrière les roues arrières. Le sacrifice du coq chasse les mauvaises influences.

Le propriétaire effectue un carême d'au moins trois jours pour cette cérémonie qu'il dédie à une divinité dont il cherche à obtenir la protection (40).

Dans le Tamilnadu, des figures géométriques, les *kolam* sont tracées par les femmes de la maisonnée avec de la poudre de riz sur la surface nettoyée et humidifiée au préalable devant l'entrée de la maison. Outre leur aspect décoratif ces *kolam* ont avant tout une fonction auspiciuse. Ils sont censés à la fois attirer la chance (en invoquant particulièrement Lakshmi, la déesse de la bonne fortune) et canaliser les mauvaises influences (en "piégeant" les entités négatives), les empêchant ainsi de rentrer dans la maison. A La Réunion, le tracé du *kolam* n'est aujourd'hui quasiment plus effectué. Ce fait s'explique par le contexte social, où des non-Malabars ne sont pas supposés respecter le symbole religieux, notamment en marchant dessus. De nombreuses mères de famille ont néanmoins conservé le réflexe de balayer devant l'entrée de la maison au soleil levant. Les Malabars ont également l'habitude de ne jamais rester devant le portail donnant sur la cour, ni même de "stationner", debout ou assis, devant l'entrée de la maison (*i bouch pa la port*). Ce placement est considéré comme inauspiceux car il empêche la rentrée des forces positives (*i fo lès la chans rantré*). Cette habitude qui, à mon sens, est à rattacher au symbolisme du *kolam* en Inde, traduit une adaptation propre aux Malabars.

Il apparaît que tout manque de référence justificative sur une action à faire ou à ne pas faire, sur une norme dont la logique a été oubliée, se rapporte à une idée et à son opposé: l'acte porte chance ou ne porte pas chance. C'est bien dans ce contexte, cette fois-ci quotidien, qu'une forme de tabou opère sur de nombreux actes et attitudes.

---

40 Il m'a été donné d'assister à la même opération rituelle, sans le sacrifice du coq, devant un temple urbain à Pondichery (Tamilnadu). La cérémonie était effectuée par un prêtre brahmane.

## 2.4. LES TABOUS ORDONNATEURS DU QUOTIDIEN

Selon S. FREUD (1912: 30), le tabou est un "code non écrit" qui instaure une série de limitations. Sa genèse est à chercher dans les "motivations inconscientes": "Les prohibitions tabou ne se fondent sur aucune raison; leur origine est inconnue (...), elles paraissent naturelles à ceux qui vivent sous leur emprise". La pertinence de son analyse est d'avoir souligné qu'en touchant des actes que l'on a tendance à accomplir de façon inconsciente, les tabous fondent l'ordre (la culture) (41). En Inde par exemple, le principal tabou social est traditionnellement attaché à la crainte du contact avec les castes différentes. En se transmettant de génération en génération sans être expliqué, le tabou prend une valeur mystérieuse. Mais bien qu'il touche au "sacré", il n'a pas forcément une fonction rituelle.

Je prends dans cette étude la notion de "tabou" en complément et en parallèle à celle d' "ordre": si le comportement normatif opère "positivement" par des prescriptions, le tabou, par des évitements de pensées, de paroles et d'actes, contribue "en négatif" à construire et maintenir l'édifice complexe de la culture. Dans le "monde de vie" des Malabars de La Réunion, le tabou touche les conduites qui s'écartent de la norme, entrent dans la déviance et peuvent faire l'objet d'une réprobation et/ou d'une sanction sociale. Il constitue en quelque sorte la pression morale -souvent inconsciente- qui intervient lorsque les valeurs sont menacées. Il est attaché à une sorte de réserve et se manifeste par des restrictions d'ordre moral et religieux. L'infraction de la prohibition religieuse, comme par exemple le fait de ne pas respecter les conditions de pureté pour entrer en relation avec le sacré, de jeter de la nourriture (le riz notamment), entraîne un sentiment de faute et de péché. Le respect du tabou doit normalement préserver l'individu de la faute et le "renvoyer" dans la sphère des conduites normatives. Le tabou est en ce sens ordonnateur du quotidien.

Pour les Malabars, le tabou, comme "garde-fou" des conduites normatives, se rapporte à l'idée de chance, elle-même liée au bon ordre des choses. Toutes les actions qu'une personne ne peut rattacher à une rationalité mystique -comme

---

<sup>41</sup> L'analogie que fait S. FREUD dans le même ouvrage entre les "primitifs" et les "névrosés obsessionnels", a par contre été largement remise en question par les anthropologues. Pour une critique de son interprétation des actes de purification, d'expiation et de préservation prenant la forme fréquente de bains et d'ablutions qu'il juge "obsessionnels", voir notamment M. DOUGLAS (1981).

pourrait le faire un prêtre- sont reprises au quotidien par cette idée omniprésente de chance. Dans les conceptions mentales, le respect des tabous, même si on ne sait pas précisément leur origine et leur cause, est auspiceux, et inversement, déroger aux actes codifiés attire le plus souvent la malchance. Les habitudes banalisent le tabou qui va de soi comme un **évitement de l'inauspiceux**. On évite ainsi de se couper les ongles et les cheveux dans la maison, de dormir dans la journée, de pratiquer certains types de jeux comme les cartes (en dehors de la veillée funéraire), de couper un bananier dans l'espace domestique, de retirer un fruit ou un légume du jardin après six heures du soir, etc. Les tabous concernent des contacts directs (individus, animaux, objets) mais aussi des "contacts indirects" comme le fait de prononcer le prénom des parents, du conjoint et des divinités.

Pour mieux saisir le procès de structuration mentale par le biais des restrictions, il est nécessaire de revenir sur les notions d' "interdit", de "tabou" et de "forclusion" en relation avec le vécu des Malabars.

Ce qui est **interdit** a été "inter-dit", c'est-à-dire a fait l'**objet d'énoncés verbaux explicites**. Ces interdits passent dès la première socialisation par des injonctions à ne pas faire ceci, dire cela, etc. La petite fille apprend ainsi très vite avec sa mère qu'elle ne doit pas se présenter devant les divinités du temple lorsqu'elle a ses règles. Autre exemple, en sortant de l'école, les enfants (garçons et filles) n'ont pas le droit de s'arrêter en chemin ni de rendre visite à quelqu'un sans l'autorisation des parents. L'espace social leur est présenté comme sale et potentiellement dangereux (*kan lékol la fini, bès out tèt rant drwat la kaz, arèt pa dann chemin, koz pa avèk pèrone.../* lorsque l'école est finie, baisse la tête et rentre vite à la maison. Ne t'arrête pas en chemin et ne parle avec personne).

Le **tabou** lui, ne provient pas d'un interdit verbal conscient (ou si l'origine de l'interdit est verbale, celui-ci est passé dans l'inconscient pour devenir tabou) mais agit sur des idées ou des actes inclus dans le système de référence. Il concerne des **catégories sous-jacentes dont on ne parle pas mais qui sont présentes à l'esprit**. Le tabou prend la forme d'un évitement compulsif -vécu comme "instinctif"- sans référence à une quelconque rationalité. L'évitement traduit un désir d'être dans l' "ordre des choses" (d'agir de façon auspiceuse), en rejetant ce qui peut être destructurant. Dans les familles malabars, de nombreux tabous portent sur la sexualité: la nudité du corps, ou même ce qui peut s'en rapprocher, est évitée; on ne

rentre et on ne sort pas de la salle de bains sans porter tous ses vêtements sur soi; on ne fait aucune allusion au sexe; etc.

Dans les conceptions psychanalytiques, la **forclusion** s'apparente au "déli de la réalité" et au refoulement névrotique qui, du fait que les signifiants forclos (le phallus notamment) ne sont pas intégrés à l'inconscient du sujet, conduisent à la psychose. Je n'emploie ici le concept de forclusion que pour désigner ce qui, en opposition à l' "inter-dit" est **absent du système de représentation de la réalité**. L'anthropologue, qui véhicule sa propre culture dans ses perceptions, est ainsi souvent confronté avec la forclusion: bien souvent, ce qui va de soi pour lui ne se dit ni ne se fait dans la culture qu'il observe, tout simplement parce que cela n'entre pas dans le "champ des possibles" de cette culture.

Le concept de forclusion peut être un outil anthropologique dans l'analyse des sociétés pluri-culturelles. Dans ce type de société en effet, ce qui est normalement forclos pour un individu d'une culture spécifique a de fortes chances de prendre la consistance d'un tabou, c'est-à-dire d'être vécu comme une restriction propre à son milieu d'origine. En effet, les aspects culturels qui n'existent pas dans sa culture de référence mais ont cours dans la société globale ne peuvent être constamment ignorés. S'ils vont à l'encontre des valeurs fondamentales de sa culture, ils entrent soit dans la catégorie des interdits, si la restriction se fait par le biais oral d'un parent par exemple, soit dans la catégorie des tabous, si aucune mention verbale n'est nécessaire pour aboutir à l'évitement. En montrant l'image banale en France de couples enlacés, la télévision dans les familles d'origine indienne à La Réunion, fait ainsi se rencontrer deux modèles culturels qui n'étaient pas prédestinés à cela. Le modèle occidental moderne entre ainsi en force dans le système de référence familial. L'adaptation se traduit le plus souvent par une réaction rigide de la part des parents ou des frères aînés sur les enfants et les cadets, frappant par exemple le programme télévisé d'un interdit. Mais à plus ou moins long terme, et par la banalisation des images, les modèles s'infiltrèrent subrepticement dans les consciences individuelles.

En situation interculturelle, les forclusions de sa culture peuvent donc faire l'objet d'une réflexivité et devenir des interdits et, plus souvent, des tabous. Lorsqu'une chose "non-répertoriée", ne faisant pas partie du sens commun, entre dans le vécu d'un individu, elle est "traitée" en fonction du système de référence

dont dispose l'acteur social. Les cours relativement récents d'éducation sexuelle, qui abordent à l'école un sujet forclus dans la famille malabar, deviennent ainsi un sujet tabou sur lequel l'enfant ne fait aucune allusion à la maison.

Les restrictions n'apparaissent comme des tabous que parce que le contexte culturel environnant l'espace familial (et communautaire) ne les a pas. Au moyen du tabou et de la peur qui s'y rattache si les règles sont enfreintes, la tradition maintient l'ordre social et moral en marquant les valeurs de base et en traçant des limites aux adaptations comportementales. Le respect de nombreux tabous culturels, se manifestant dans des restrictions de pensées, de paroles et de conduites, donne aux Malabars un fort sentiment de distinction dans la société.

### 3. DIEU ET LE BESOIN DE PROTECTION

Une étude sur les valeurs et les comportements des descendants des engagés indiens à La Réunion ne peut pas faire l'impasse sur la question religieuse. En effet, bien que le modèle religieux de la société réunionnaise soit chrétien, la plupart des perceptions quotidiennes des Malabars traditionnels s'inscrivent en référence à un ordre de réalité hindou. C'est surtout lors de la première socialisation au sein de la famille que la personne intériorise naturellement les *patterns* religieux. L'enseignement théologique se rapportant à l'hindouisme, mis en place depuis quelques années (cf. II/ 4.3.), reste facultatif.

La religion renforce la cohésion sociale et donne aux individus une représentation du monde dans lequel ils évoluent. Contrairement à la situation en Inde, la religion hindoue à La Réunion n'a aucune relation institutionnelle avec la société. Dans les premiers temps de l'implantation des engagés dans l'île, elle a particulièrement constitué un ancrage symbolique. La notion simpliste de "peur religieuse" est ici une fausse piste qui ne facilite pas la compréhension de l'attitude religieuse. La religion maintient avant tout le bon ordre des choses (*depi lontan, nou lé abitué fé kom sa. I fo nou kontinyé* / nous avons toujours fait comme cela, il faut continuer). Mais la foi et la dévotion en Dieu répond surtout à un besoin de



protection qui s'est trouvé accru dans le contexte incertain de la vie des migrants indiens dans l'île.

L'attitude religieuse à l'oeuvre dans le quotidien des Malabars est invisible car normale. Elle est le meilleur moyen pour se protéger -soi et les siens- de la menace constante du mauvais oeil et des forces négatives. Par ailleurs, nous avons vu que seule la pratique religieuse intense est censée pouvoir infléchir un destin peu favorable. L'attitude religieuse et la référence à Dieu sont toujours auspicieuses. Elles permettent de supporter les coups du sort. C'est la voie normale et valorisée. Ceci est révélé dans les expressions fréquentes: *demand Bondyë pou protèj a ou* (demande à Dieu qu'il te protège); *prièr Bondyë pou port la chans* (prie Dieu pour avoir de la chance). Comme en Inde, l'individu tend à s'en remettre naturellement à Dieu pour chercher des solutions à ses problèmes (*Bondyë i dor pa.../ Dieu est présent*). Ce n'est que dans des situations extrêmes, où l'individu se sent coupable (suite à une faute grave), qu'il n'est plus en droit d'espérer l'aide divine (*Bondyë la tourn le do.../ Dieu n'est plus là*).

Il ne s'agit pas ici d'étudier la religion hindoue telle qu'elle est pratiquée par les Malabars depuis l'immigration des premiers engagés indiens dans l'île. La forme du culte connaît d'ailleurs des variations régionales. Je ne présente dans ce chapitre que les attitudes mentales que la religion induit dans les consciences individuelles; en d'autres termes, sa place dans le système de représentation et la nature des sentiments qui se développent à la suite de la participation aux cérémonies. J'aborde donc les grands thèmes de l'attitude religieuse: la pureté, le carême, le sacrifice, le voeu, les aspects principaux de la cérémonie, et certaines démarches plus spécifiques pour parer aux infortunes.

### 3.1. LA PURETE

La préoccupation constante du pur et de l'impur constitue selon L. DUMONT (1966) "le fait central" de la culture hindoue (42). Bien que de nature religieuse, l'opposition pur/impur, qui distingue la supériorité de l'infériorité, ne joue pas uniquement un rôle au niveau du culte mais pénètre toute la vie sociale en Inde. Le système des castes trouve ses principes constitutifs dans cette séparation. Mais le pur et l'impur font partie d'un même univers de réalité: la subordination des castes inférieures engendre l'interdépendance plutôt que l'exclusion. Si les notions occidentales de bien et de mal condamnent et excluent, les notions hindouistes de pureté/impureté hiérarchisent et incluent. L. DUMONT (*ibid.* 78) souligne d'ailleurs que "l'exécution des tâches impures par les uns est nécessaire au maintien de la pureté des autres".

On retrouve dans le milieu malabar la participation, requise et nécessaire pour certains aspects du culte, de personnes entachées d'une "impureté rituelle permanente". C. BARAT (1980: 77) note ainsi que "les cafres qui participent à la religion *malbar* sont considérés par les *malbar* un peu comme leurs parias. On en voit souvent qui sont batteurs de tambour". Dans son étude sur la marche sur le feu à La Réunion, G.G. LOURDEAUX (*op. cit.* 12) précise que ces musiciens "sont considérés comme impurs car la membrane de leur instrument est en peau. Aussi, bien qu'ils participent à toutes les cérémonies du début à la fin du carême, il leur est interdit de pénétrer dans le temple. Seul l'accès au parvis leur est accordé". Les musiciens, dont le savoir se transmet de père en fils et qui sont rémunérés pour leur contribution, sont effectivement à la périphérie de la religion hindoue. C'est pourquoi par exemple les enfants doivent éviter de s'approcher d'eux lors des cérémonies. Mais cette marginalisation est véritablement due à leur ascendance (qui n'est pas strictement indienne), et non à la nature de leur instrument car le prêtre utilise aussi un tambour avec une peau animale (le *ulké*) pour invoquer la divinité (cf. I/ 3.3.). Cet instrument est cependant sacré et aucun joueur de tambour ne pourrait l'utiliser.

---

42 L. DUMONT (1966: 65): "Cette opposition sous-tend la hiérarchie qui est supériorité du pur sur l'impur. Elle sous-tend la séparation parce qu'il faut tenir séparé le pur et l'impur, elle sous-tend la division du travail parce que les occupations pures et impures doivent de même être tenues séparées. L'ensemble est fondé sur la coexistence nécessaire et hiérarchisée de deux opposés".

La stratification décrite ci-dessus traduit l'interdépendance dont parle L. DUMONT. Nous avons vu qu'à La Réunion, le système des castes fut rapidement rendu impraticable par la promiscuité des engagés et le rapport à un pouvoir local aucunement concerné par les stratifications sociales existant traditionnellement en Inde. Mais si la référence à telle ou telle caste a progressivement perdu de sa pertinence pour les Malabars, le principe de hiérarchie statutaire n'a pas disparu; il s'est transféré à l'ascendance ethnique qui définit une certaine pureté ou impureté (cf. III/ 2.1.). La hiérarchie explicite à l'égard des musiciens par exemple se réfère à une pureté rituelle se situant dans un continuum de la logique des castes en Inde. Ceci dit, il est bien certain qu'au niveau social, dans le contexte d'une culture occidentale, le statut dans le milieu malabar n'est plus attribué de façon définitive à la naissance, mais fait l'objet d'une appropriation en fonction des options et des positionnements professionnels de chacun. La dichotomie pur/impur n'a donc aucune incidence sur le système social à La Réunion. La préoccupation de la pureté n'est plus portée que sur l'ascendance strictement indienne ou non, et surtout sur ce qui a trait au culte religieux. Je m'en tiens dans ce chapitre à ce qui se rapporte à la pureté rituelle dans le milieu malabar.

La référence à la pureté ou à l'impureté place instantanément l'individu dans un espace/temps sacré. Dans les conceptions indiennes, si le monde divin est caractérisé par la pureté et la permanence, l'univers humain est discontinu et imparfait. L'état normal de l'humain est d'ailleurs une relative forme d'impureté liée aux processus biologiques et aux substances corporelles. Les textes sacrés insistent sur le fait que la relation de l'humain au divin ne peut se faire que sur le plan de la pureté. Ils précisent aussi que **l'état de propreté favorise le passage du profane au sacré**. C'est pourquoi en Inde, la recherche de la pureté passe toujours par des purifications physiques. Mais si la propreté conduit à la pureté, elle est aussi auspicieuse. Dans la vie quotidienne, le corps humain est donc soumis à des règles strictes. La pureté du corps qui est d'abord obtenue par les soins d'hygiène, est maintenue par le port de vêtements propres et une compulsion à éviter les contacts souillants. Les premières expériences de l'enfant sont ainsi faites d'observances rigoureuses sur le thème de la propreté/saleté (*i fo ou lé prop.../ tu dois être propre*).

L'idée de pureté est associée à celle de "dedans". Le temple, comme la maison familiale, est un "dedans" -pur et propre- en opposition au "dehors" -impur et sale.

L'ordre et la propreté d'une maison favorise la prospérité de la famille qui l'habite (*i fo la kaz lé toujours prop pour la chans rantré / la maison doit être propre afin que la chance l'habite*). Le corps humain est aussi un "temple" (la symbolique hindoue du temple est d'ailleurs un corps). Au même titre que les individus dans l'enceinte du temple, ce qui est ingurgité dans le cadre du carême (dont nous verrons en détail les modalités dans le chapitre suivant) doit favoriser la purification corporelle. La nourriture pure est végétarienne (légumes, fruits, lait, beurre, fromage, eau). Celle qui risque le plus d'être impure est à base de viande, de poisson, d'oeuf et d'alcool. On retrouve ici les conceptions Ayur-Védiques du *satvik* (pur) et du *tamasik* (impur).

L'idée clef à rattacher à la notion de pureté est celle de séparation. On considère que celui qui est pur sait le mieux séparer, distinguer. C'est pourquoi la purification doit être plus forte pour les prêtres que pour les simples fidèles car ils approchent de très près et très fréquemment la divinité (43). Dans l'état de pureté, une personne doit aussi s'isoler des contacts sociaux. L'idée de **séparation** agit dans de nombreux domaines de la vie. Elle est aussi liée à celle d'**ordre**. On retrouve cette préoccupation importante dans la vie quotidienne avec l'expression typique très fréquente: *chakinn son plas, i fo pa i mélanj* (chaque chose a sa place, il ne faut pas mélanger). Tout mélange, à commencer par le métissage ethnique, est associé à l'impur. Nous reviendrons sur cette idée de séparation dans le chapitre III/ 3.1.

Si l'état de pureté est nécessairement temporaire et n'est pas transférable, l'impureté est par contre contagieuse. C'est pourquoi les Malabars ont une obsession du non-contact. Lors du carême, les futurs marcheurs sur le feu sont ainsi séparés de leurs proches: ils dorment normalement à l'écart de leurs proches, voire au temple, et évitent les contacts avec les autres fidèles. Si lors du rite l'un d'entre eux se brûle, il ne peut plus traverser le brasier (si tant est qu'il le désire) car il risque de "contaminer" les autres marcheurs avec son impureté, ce qui peut les conduire à se brûler également. On considère qu'il a transgressé les règles strictes du carême purificateur.

---

43 D.G. MANDELBAUM (1970: 191) remarque le même phénomène pour les "jatis" (groupes professionnels en Inde): "It is generally true that people of the higher "jatis" are more guarded about personal and corporate purity than are those of lower echelons".

Lors de la marche sur le feu, le marcheur ne reçoit pas de véritable initiation. C'est la pureté obtenue à travers le carême qui doit éliminer sa peur. La cérémonie commence en fait dix huit jours avant la marche proprement dite. Le futur marcheur est symboliquement attaché à son vœu de purification par un bracelet en corde (*amar kap*) que le prêtre lui noue autour du poignet droit au début du carême. Ce bracelet, qui ne sera coupé qu'après la cérémonie, place le fidèle dans un temps sacré. La confiance en la rigueur de son carême et une foi inébranlable en Dieu le font ensuite marcher avec détermination. Au moment de la traversée du brasier, le pouvoir divin est juge. La marche sur le feu est avant tout une expérience de l' "unité" qui doit élever le marcheur purifié jusqu'à Dieu. Les marcheurs ne se brûlent normalement pas. L'éventuelle brûlure révèle que le cœur et/ou le corps n'étaient pas en parfaite harmonie avec Dieu. A la lésion corporelle, s'associe un fait encore plus grave pour le marcheur: l'absence de protection divine pendant sa marche, preuve de son impureté. Au sentiment de culpabilité religieuse se greffe aussi celui d'amertume et de honte qui touche aussi sa famille, car l'événement est public.

La question des souillures et des purifications est un des points essentiels de la doctrine et des croyances hindoues. Les Tamouls distinguent ainsi deux sortes de pollution (*tutakku* et *tittu*) qui excluent les personnes "atteintes" de toute participation aux cérémonies religieuses. Si ces termes tamouls ne sont plus connus par la grande majorité des Malabars de La Réunion, leur représentation conceptuelle est néanmoins toujours présente dans la réalité quotidienne. Je les présente:

- *tutakku*: ce concept concerne les trois grandes sources d'impureté de la vie: la **naissance**, la **menstruation** et la **mort**. L'impureté de la naissance concerne la mère qui ne se rend plus au temple pendant les trois mois qui précèdent l'accouchement ni pendant une période allant de seize à quarante jours après celui-ci (cf. III/ 1.1.). L'impureté de la menstruation ne touche que la femme ou la fille au moment de ses règles. Si ces deux premières impuretés ont une portée physique qui accompagne le tabou attaché aux fonctions reproductrices, la troisième est indirecte. Elle concerne la famille de procréation du défunt mais aussi sa famille d'orientation, c'est-à-dire ses propres frères et soeurs et, par voie de conséquence, les enfants de ceux-ci (cf. II/ 1.1.). Les personnes ainsi reliées avec le défunt véhiculent une impureté (contagieuse). Elles ne peuvent assister aux cérémonies du

temple pendant au moins les quarante premiers jours qui suivent le décès, voire pendant un an pour la famille proche (en ligne directe). Il est à noter que les apparentés sont frappés par l'impureté dès la prise de connaissance du décès, quel que soit le lieu où ils se trouvent. Ces trois types d'impureté, se rapportant aux cycles de la vie, nécessitent le passage du temps pour disparaître naturellement.

- *tittu*: cette impureté d'ordre matériel provient d'un **contact sale** et souillant pour le corps. Elle ne concerne que des individus isolés et s'opère par le biais de contacts physiques avec des personnes rituellement impures, des animaux (le chien, familier dans l'espace domestique, est cependant fortement considéré comme impur: il n'entre jamais dans la maison et l'on prend bien soin de l'attacher lors des cérémonies religieuses au temple domestique) et des objets sales. Cette impureté corporelle est en principe effacée par les ablutions.

Parmi les agents importants de la purification, l'eau et le feu tiennent une place primordiale. L'eau a des vertus purificatrice et régénératrices. Avant toute participation à un rite, les ablutions doivent être accomplies avec soin, notamment sur les extrémités du corps: les pieds, les mains et le visage. Le rôle du feu est quant à lui surtout purificateur dans son symbolisme. Lors de la marche sur le feu, le prêtre garantit la pureté du brasier en allumant soigneusement le feu avec un morceau de camphre. Cet ingrédient est une pièce majeure du rituel: en se consumant, il dissout symboliquement les impuretés. Chaque fidèle en brûle un ou plusieurs morceaux au temple. L'expression employée pour signifier que l'on se rend au temple est d'ailleurs *mi sa va brul kanf* (je vais "brûler du camphre"), qui synthétise la démarche purificatrice et auspiciuse. Les autres agents de la purification employés dans la quotidienneté pour protéger des mauvaises influences sont notamment les amulettes que l'on porte sur soi (cf. I/ 3.4.) et, plus particulièrement pour l'habitation (comprenant la maison et la cour), l'urine de vache (*kormyon*), l'eau de mer et l'eau safranée.

Le contact avec le pur ne peut pas être continu. L'individu, qui connaît un état de relative impureté dans la vie profane, se hisse volontairement, à certains moments, dans un état de pureté rituelle qui le place dans un temps sacré. Mais les vicissitudes de la vie le font inévitablement tomber dans un état plus ou moins long d'impureté. Dans le cas du deuil, la durée de la marginalisation étant codifiée, l'impureté est subie avec patience. Les membres du milieu malabar jugent de façon

très critique ceux qui dérogent aux restrictions associés à cet état, et qui continuent à se rendre au temple. Ils sont alors ignorés parce que "sales" (*li lé sal!*). Si la norme comportementale attachée à l'état de pollution n'est pas respectée, l'impureté peut ainsi être doublée d'une faute (cf. III/ 1.4.).

Au moment du culte, il ne peut y avoir d'impureté car pour approcher le divin et pour que le sacrifice soit propice, on se doit d'être pur. Le carême, qui marque une volonté de purification, conduit à plus ou moins long terme, à un état de pureté. Celui-ci implique un ensemble de règles à ne pas enfreindre sous peine de retomber dans l'impureté.

### LE CAREME

Les Malabars font précéder toute participation à une cérémonie religieuse hindoue par un carême. Le carême (*viradam* en tamoul) est à la fois un sacrifice et une purification: il vise à purifier le corps et l'âme afin de se rapprocher de Dieu. Les Lois de Manou indiquent d'ailleurs que les austérités liées à la dévotion peuvent consumer les péchés commis en pensées, paroles et actions. Mais pour les Malabars, la pureté rituelle du fidèle n'est pas seulement une nécessité pour l'efficacité du rite. Il est en fait impensable (forclos) de se présenter devant Dieu au temple sans s'être purifié par un carême. Le contraire exprimerait un non-respect du divin mais surtout un péché qui, même s'il ne peut atteindre Dieu (*persone i pë salir Bondyë*), aurait des conséquences fâcheuses pour le transgresseur. Il en va de même lors des processions, lorsque la divinité tirée dans le chariot rituel passe devant sa maison. Les fidèles qui ne se sont pas purifiés par un carême ne doivent pas regarder Dieu et encore moins lui offrir un *plato*. Ils rentrent alors dans leur maison, afin de ne pas être en faute.

Il apparaît que le carême purificateur, capital dans l'attitude religieuse hindoue, est amplifié dans sa durée et sa rigueur à La Réunion. Ce fait est à rattacher au contexte social réunionnais, où les engagés hindous ont dû opérer une séparation entre le sacré et le profane qui n'existait pas aussi nettement en Inde. Le temple hindou à La Réunion constituait un univers véritablement à part et, avant d'entrer en relation avec le divin, il fallait combler le fossé de la vie profane -trop profane- dans la société réunionnaise, par une purification renforcée.

Cette attitude, visant à se placer dans les meilleures conditions pour côtoyer dieu, s'est maintenue jusqu'à aujourd'hui.

Voici un bref inventaire des principales attitudes qui vont de soi lors du carême: végétarisme; continence; propreté corporelle; absence de plaisirs de tout ordre; retraite (afin d'éviter le contact avec ceux qui ne sont pas en carême); calme; humilité vis à vis du divin. L'individu en carême doit vivre dans la pureté morale et physique (il évite par exemple de serrer la main, même aux personnes qu'il connaît et salue d'habitude mais ne sont pas comme lui en voie de purification). Il doit contenir ses émotions, parler peu et ne pas se disputer (*kan nou lé an karèm, fo pa i koz bon pé, fo majine Bondyë* / lorsque l'on est en carême, il ne faut pas trop parler, il faut penser à Dieu). En dirigeant les pensées, paroles et actions vers l'observance de certaines règles religieuses, le carême replace de façon cyclique l'individu dans un temps sacré. Vu de l'extérieur, le carême est constitué d'interdits qui renvoient à des obligations. Or pour le Malabar, si l'idée du respect d'un certain nombre de règles existe, celle d'"austérité" au sens fort n'entre pas en jeu. Le fait d'entamer un carême est déjà un acte de purification dont l'effet psychologique est important. L'"embrayage" mental et physique sur cette réalité religieuse et ses codes comportementaux s'effectue naturellement. Ce n'est que chez les jeunes générations que s'opère parfois une certaine réflexivité sur l'acte, favorisant ainsi la naissance d'un sentiment de "contrainte" (cf. II/ 4.3.).

La durée et la rigueur du carême dépendent de la motivation du fidèle. Le temps minimum pour se purifier est de trois jours, mais plus la ferveur est forte, plus le carême, passant au stade d'une *promès*, risque d'être long. Il peut ainsi durer plusieurs semaines surtout lorsqu'il précède des cérémonies importantes. Le degré d'implication dans la cérémonie détermine aussi la durée du carême: les fidèles qui assistent par exemple aux cérémonies de la marche sur le feu, font généralement un carême moins sévère que les marcheurs.

Le carême est donc un ensemble de règles à suivre scrupuleusement afin de se purifier physiquement et moralement. Une fois entamé, le carême se poursuit jusqu'à la participation à la cérémonie pour laquelle il est effectué. Il doit néanmoins être interrompu (*i kas karèm*) dans certaines circonstances comme lorsque la personne apprend le décès d'un membre de sa famille. Nous avons vu que celle-ci entre dès la connaissance de la nouvelle dans un état d'impureté et



renonce par la force des choses à son carême sans que cela constitue une faute. On s'en réfère alors au destin... La rupture volontaire du carême, indépendamment des circonstances extérieures, constitue un péché très grave. C'est pourquoi ce cas de figure est presque purement théorique.

Le carême est avant tout un acte volontaire. Cela explique que certaines personnes, de par leur profession, puissent déroger à certaines règles du carême en continuant à avoir des contacts avec le sang ou des substances "sales". Leur métier (s'ils sont par exemple médecins, infirmiers, cuisiniers de collège, etc.) constitue pour eux une "obligation" qui, de fait, ne les atteint nullement dans la pureté de leur carême. De même, la personne qui n'a pas connaissance du décès d'un parent et continue son carême n'est pas en faute. L'idée qui sous-tend le carême est avant tout celle d'un **acte de restriction**, même si celui-ci, du fait de sa fréquence et de son caractère cyclique, est relativement routinier. Cette idée est peut-être plus forte que la nature des contacts impurs à éviter. Le sacrifice réside dans la privation volontaire du "possible" et du "naturel" profane. La purification en est la conséquence logique.

### 3.2. LE SACRIFICE

Déjà à la base de la religion védique, le sacrifice est resté l'acte central de l'hindouisme. Dans les textes anciens, il est considéré que Shiva a créé l'univers par ses sacrifices et ses austérités. La poursuite du sacrifice par les humains contribue à maintenir l'ordre cosmique. Même si le sacrifice procède d'une logique individuelle qui vise à la réalisation d'un désir privé, il n'en est donc pas moins indispensable à la prospérité collective.

Le sacrifice est omniprésent dans le milieu malabar de La Réunion. Il est d'ailleurs si présent qu'il va de soi et relève des évidences invisibles. Le terme "sacrifice" (*velvi* en tamoul) n'est en fait jamais employé ni vécu comme tel; tout au plus parle-t-on de carême pour préciser que l'on se purifie et pour justifier le non-contact avec ce qui peut souiller. Les expressions employées pour signifier le sacrifice sont par exemple: *ma "done" Bondyë* ("offre" à Dieu), lorsqu'il s'agit d'une offrande, et *ma "fé" kavadi* (je "fais" le *kavadi*), lorsqu'il s'agit d'un sacrifice avant tout physique.

Pour les Malabars, le sacrifice, conçu comme une offrande à Dieu a toujours un caractère religieux. Cette offrande est: soit une action de grâce visant à remercier Dieu après la réalisation d'une *promès*; soit une propitiation pour rendre les événements futur favorables; ou plus rarement une expiation liée à l'idée de rachat, suite à une faute dont on veut évacuer le caractère défavorable. Le sacrifice peut être physique et consister à accomplir des actes qui ne relèvent pas du quotidien profane. Mais en substitut de sa personne, le sacrificiant peut aussi offrir quelque chose qui lui appartient. L'oblation peut alors être végétale et/ou animale. Qu'elle soit destinée aux ancêtres ou à Dieu, la contrepartie est généralement la bénédiction, la protection et la prospérité (*Bondyë i béni a ou, i protèj a ou*). M. MAUSS (1899: 135) a souligné cet aspect "contractuel" du sacrifice: "Les deux parties en présence échangent leurs services et chacune y trouve son compte". En impliquant la réciprocité, le sacrifice est donc toujours propitiatoire.

Le sacrifice rituel met en jeu le sacrificiant, son offrande, les officiants et les divinités. C'est un acte de consécration qui modifie à la fois le sacrificiant et l'objet du sacrifice. Etymologiquement, sacrifier c'est rendre sacré. Dans le rituel hindou, si l'humain s'est "sacralisé" au travers du carême purificateur, l'offrande doit aussi changer d'état et passer, par le biais du rite, d'un état profane à un état sacré. Lorsque l'offrande est un bouc par exemple, celui-ci, après avoir été lavé avec de l'eau safranée, est encensé et orné d'un *marlé* tandis que des prières sont récitées juste avant l'acte sacrificiel. Le moment du sacrifice rituel est donc celui d'un contact avec le divin. C'est pourquoi les aspects auspiceux/inauspiceux sont indissolublement associés lors du sacrifice et que le rituel, très élaboré, ne peut avoir lieu n'importe où ni n'importe quand; certains moments du jour, de la semaine, etc., ne sont pas propices et excluent même tout rite.

Il n'y a pas de sacrifice sans don. Dans la religion hindoue, l'offrande au divin est accompagnée d'honoraires à l'officiant. Cette donation au prêtre est capitale. G. MALAMOUD (1976) la considère comme le "contrepois profane" du processus sacrificiel. Elle s'effectue le plus souvent à La Réunion avec des pièces en cuivre (de 5, 10 et 20 centimes) qui, par le symbolisme attaché à leur composition et à leur couleur, sont auspiceuses (et particulièrement si elles sont neuves et brillent). Les fidèles les placent très souvent sur le *tanbarlon* tenu par le prêtre. Lorsque la cérémonie ou la consultation est plus personnalisée, la rétribution se fait souvent avec des billets neufs et "craquants" (ce qui est neuf et propre est toujours

auspiceux), pliés en quatre dans le sens de la longueur et donnés très discrètement au prêtre qui fait toujours mine de s'en désintéresser. Cet acte qui va de soi, permet de ne pas être redevable à l'officiant. Il est aussi le complément indispensable du sacrifice qu'il renforce et achève.

Le sacrifice de la marche sur le feu a déjà été abordé. Un autre sacrifice important, la fête des "dix jours" ou *kavadi*, consiste pour certains fidèles, à porter sur les épaules, le dixième jour de la cérémonie, dans une procession de plus d'un kilomètre allant d'un point d'eau jusqu'au temple, une arche fleurie en bois ou en bambou relativement lourde (le *kavadi*) sous laquelle sont suspendus un ou deux pots en cuivre remplis de lait frais (tiré le matin même). Juste avant la procession, les marcheurs, pieds nus, se font placer au préalable des petites aiguilles sur les jambes, le torse, les bras et, pour certains, sur la langue. Arrivés au temple, le lait est censé avoir été purifié par le sacrifice des marcheurs. Par conséquent, malgré la chaleur et le temps qui s'est écoulé, il ne doit pas avoir tourné. Après s'être fait rituellement retirer toutes les aiguilles du corps, les marcheurs offrent quelques gouttes de ce lait -qui est alors auspiceux- à leurs proches et aux fidèles qui le recueillent dans leurs mains. Contrairement à la cérémonie de la marche sur le feu, les filles et femmes participent au même sacrifice corporel que les hommes. La différence réside seulement dans les endroits du corps sur lesquels les aiguilles sont implantées (les femmes étant uniquement piquées aux bras et parfois à la langue).

Dans ces deux rites (la marche sur le feu et le *kavadi*), le sacrifice n'est pas une "mortification" mais une glorification et une mise en présence de la divinité qui montre ainsi lors de l'épreuve qu'elle peut changer le cours habituel des événements. Les sacrifiants ne doivent ni ressentir de douleur ni se brûler lors de la marche sur le feu, et ne doivent ni souffrir ni avoir des traces de sang du fait des piqûres dans le corps lors du *kavadi*. Derrière le sacrifice, il y a l'idée de purification qui est la condition nécessaire à l'obtention de la protection divine.

A la différence du sacrifice basé sur des oblations matérielles qui, de part la réciprocité implicite et son caractère contractuel, est -du point de vue *etic* - relativement "contraignant" sur la divinité, le sacrifice corporel de caractère votif (*sadal* en tamoul) entre dans le cadre d'une dévotion dans laquelle l'individu s'en remet complètement à la divinité dont il attend la faveur. A propos des rites de la marche sur le feu en Inde, G. TARABOUT (1986) considère le sacrifice corporel

comme une "mise en représentation" du pouvoir de la divinité qui, en relation directe avec le sacrifiant, supprime la douleur. Dans le cas d'une action de grâce, où le sacrifice est accompli lorsque le vœu a été exaucé, l'absence de douleur est en effet une seconde faveur divine, dans le sens où la première a été de remédier à la détresse de l'individu (comme par exemple la guérison d'une maladie). La manifestation de la présence divine apparaît aussi dans les formes de transe que connaissent quelques sacrifiants lors des temps forts du rituel.

Deux autres fêtes religieuses marquent le calendrier religieux des Malabars de La Réunion: la fête de Marliemen et la fête de Kali, cette dernière comportant de nombreux sacrifices d'animaux. Cet aspect du culte hindou à La Réunion, qui fait aujourd'hui l'objet d'une controverse dans le milieu malabar, nécessite une attention particulière.

#### LES OFFRANDES ANIMALES

Le sacrifice sous la forme d'oblations animales est très ancien en Inde. Ce n'est véritablement qu'avec l'influence de Gandhi, végétarien et non-violent, qu'un frein fut mis aux sacrifices d'animaux. Mais comme le constate J.J. PRESTON en 1980, ce type d'oblation perdure cependant partout dans la péninsule indienne. C'est encore une pratique commune dans les campagnes du Tamilnadu que j'ai d'ailleurs pu observer dans un village. Il semble néanmoins que la popularité du sacrifice d'animaux (*bali* en tamoul) dans une région donnée soit en relation avec la proportion et l'influence des brahmanes. Ceux-ci, se référant à l'hindouisme sanskrit et aux cultes végétariens, attribuent généralement ce type de sacrifice à des divinités et des cultes "inférieurs".

Lors de l'immigration à La Réunion, il n'y eut quasiment pas de brahmanes parmi les engagés. Au niveau religieux en tout cas, on ne trouve pas de véritables traces de leur immigration. Ce fait, conjugué avec la rupture des contacts avec l'Inde pendant de nombreuses années, a contribué à figer le sacrifice d'animaux dans ses formes traditionnelles. Le rite tel qu'il était pratiqué au XIX<sup>ème</sup> siècle en Inde a donc perduré jusqu'à nos jours à La Réunion. Dans les premiers temps de l'immigration, les conditions économiques dans l'île ne permettaient pas l'organisation de nombreuses cérémonies avec des sacrifices d'animaux. Les

offrandes étaient principalement végétariennes. Les vieux Malabars se souviennent qu'au début de l'année civile, le propriétaire blanc offrait un bouc à ses engagés indiens. Avant d'être consommé, cet animal faisait l'objet du seul sacrifice de l'année au temple public. La hausse du niveau de vie permit peu à peu d'entretenir et d'acheter des animaux, ce qui augmenta la possibilité de les offrir en sacrifice.

Les sacrifiants considèrent avant tout que l'offrande d'un animal fait partie de l'ordre des choses (*depi lontan nou lé abitué fé kom sa, kom nout gran papa, nout gran maman la montr a nou. I fo kontinyé parèy mèm / nous sommes habitués à faire comme cela depuis toujours, comme nos grands parents nous l'ont appris. Nous devons continuer ainsi*). Les fidèles font confiance à l'intervention de la divinité -apte à recevoir l'animal- pour leur porter chance et faire tourner les événements en leur faveur. L'animal est considéré comme un véhicule symbolique pour communiquer avec le divin. Les animaux offerts en sacrifice par les hommes et parfois par les femmes dans les rites hindous à La Réunion doivent être en parfaite santé. Ce sont des jeunes boucs, des coqs et, plus occasionnellement pour les cérémonies adressées à la déesse Pétyaye, des poules noires qui pondent. Les offrandes animales lors des cérémonies destinées aux ancêtres n'entrent pas dans ce cadre car il n'y a pas alors de sacrifice rituel.

Les fidèles qui pratiquent ce type d'oblation le font dans des rites très précis qui ne sont pas très nombreux dans le calendrier religieux (voir figure 2). Le moment principalement choisi est la fête annuelle de Kali (notamment au début de chaque année civile au temple de Bois Rouge, à Saint-André), où l'ensemble des démarches individuelles et familiales réunies entraîne le sacrifice -spectaculaire pour les non-Malabars- de nombreux boucs et de coqs.

A propos du sacrifice d'animaux, M.L. REINICHE (*op.cit.* 237) parle de "violence nécessaire pour qu'il y ait prospérité". Dans le milieu malabar, le rituel sacrificiel (*i koup karv*) n'est pas vécu comme un acte violent contre un animal particulier. La vie de l'animal est "offerte" à la divinité comme un acte de remerciement ou de propitiation. Les Lois de Manou (L. V: 32) ne discréditent d'ailleurs pas ce type d'offrande : "Tuer dans le sacrifice n'est pas tuer (...). Celui qui ne mange la chair d'un animal qu'il a acheté, ou qu'il a élevé lui-même, ou qu'il a reçu d'un autre, qu'après l'avoir offerte aux dieux ou aux mânes, ne se rend pas coupable". On retrouve cette attitude à La Réunion, où les fidèles qui offrent ces

oblations n'ont pas le sentiment de "tuer" un animal (*kan ou tué pour Bondyë, sa lé pa tué sa/tuer* pour Dieu n'est pas "tuer"). L'expression créole est d'ailleurs révélatrice de l'état d'esprit: *kabri lé pou "done" Bondyë* (le bouc est "donné/offert" à Dieu).

Nous avons vu que l'offrande est un substitut de soi. Lorsque les conditions matérielles ne permettent pas d'élever des animaux, du fait de l'absence d'enclos ou de parc dans la cour, etc., le sacrifiant, qui est censé donner quelque chose de lui, doit néanmoins être impliqué personnellement -de façon effective ou symbolique- avec l'animal. C'est pourquoi, s'il ne peut élever le bouc chez lui (la formule idéale), il est bon qu'après l'achat il le nourrisse et l'entretienne lui-même (de trois à sept jours) avant de l'"offrir" en sacrifice.

Le sacrifice du bouc (*aduvettudal* en tamoul) au temple a en principe lieu devant la fosse destinée à recueillir le sang de l'animal. Après avoir été purifié et sacralisé par les gestes rituels (décrits au chapitre précédent), l'animal est immobilisé. Le silence se fait parmi les fidèles et un homme tranche d'un seul coup de sabre sacrificatoire la tête du bouc. Si le sacrifice a lieu au temple public, le sacrifiant ramène en principe le corps de l'animal chez lui afin de le partager et de le consommer en famille. Lors de la grande fête de kali où les sacrifices se succèdent, les têtes restent au temple et pourront être récupérées par les fidèles les plus pauvres. Certaines familles font aussi don de leur bouc au temple. Le sacrifice du coq suit le même processus que celui du bouc; comme lui il n'est pas "tué" mais "offert" à Dieu.

Vu de l'extérieur, et avec la médiatisation du "regard brahmanique", les sacrifices d'animaux sont souvent attribués à des divinités féroces, voire "malfaisantes", dans des rites "inférieurs" de la religion hindoue ou périphériques à celle-ci. Mais M. BIARDEAU (1976: 139) rappelle que "les grands sacrifices védiques comportaient pour la plupart des sacrifices d'animaux et des offrandes végétales. Il n'y avait pas d'opposition entre végétarisme et non-végétarisme". La distinction de pureté dans la nourriture concerne donc les humains. Dans le milieu malabar, elle ne touche pas les offrandes faites aux divinités. Nous avons vu que les fidèles de l'hindouisme populaire à La Réunion, poursuivant le culte hérité de leurs ancêtres, ne considèrent en aucun cas les divinités pour lesquelles on offre des animaux en sacrifice comme "inférieures" aux divinités strictement

végétariennes. Pour eux, les deux représentations divines ne sont pas dissociées; elles sont complémentaires et se côtoient sans la moindre différenciation statutaire pur/impur du fait de la nature de leurs offrandes (44).

En Inde, la pratique des cultes exclusivement végétariens, tout en servant une conviction non-violente (qui n'est pas détachée des conditions économiques ne favorisant pas la consommation de viande), positionne statutairement au sein d'un système de valeurs connu de tous. A La Réunion, la référence brahmanique touche aujourd'hui le culte hindou et remet en question l'opportunité des sacrifices d'animaux. La particularité de cette situation est que le changement de modèle religieux est brutal et traduit explicitement des enjeux hiérarchiques d'ordre sociaux (cf. II/ 4.3.).

## LE VOEU

Relevant de la logique sacrificielle, le voeu est l'un des moyens possible pour faire face à une situation, dans une relation directe avec Dieu. En raison de son caractère à la fois très intime et naturel, cet aspect important de la culture indienne a été relativement peu abordé. Le terme tamoul pour l'idée de voeu et de requête est *prartaney*. Les Malabars de La Réunion n'emploient pas le terme "voeu" dans la langue créole mais le terme *promès*.

La *promès* est un acte privé et secret dont on ne parle pas. C'est un contrat entre soi et Dieu et il est important de ne pas en faire part, sous peine de ne pas voir son souhait exaucé. Si l'entourage familial d'une personne devine pratiquement toujours qu'elle s'est engagée dans une *promès*, il est forclos de lui demander

---

44 SINGARAVELOU (1987, tome 3: 82) interprète de façon fonctionnaliste et psychanalytique la survivance du rite sacrificiel chez les indiens des Caraïbes: "L'immolation d'un animal, la réunion d'une communauté unanime autour de la victime considérée comme un bouc-émissaire, sont autant de faits qui, à intervalles réguliers, cimentent l'unité d'une communauté tiraillée entre des fractions opposées, par des forces centripètes. Le sacrifice est, à nos yeux, un des moyens de maintenir la conscience ethnique du groupe, de trouver une échappatoire à la violence qui menace à tout moment l'existence de ce groupe. L'immolation de la victime permet aussi de se décharger de la violence et de l'agressivité accumulées au titre individuel et collectif de la société globale...". Ces explications négligent le support mythologique et la croyance profonde qu'il y a dans l'acte sacrificiel. Le point de vue de J.J. PRESTON (*op. cit.* 69) s'accorde mieux, à mon sens, à cette idée (que je m'efforce de souligner) du sacrifice propitiatoire et ordonnateur du monde: "*The meaning of sacrifice may be missed by those who find it repulsive or brutal. It is neither "primitive" nor "barbaric", but rather an expression of special significance for devotees who strive to establish a sense of harmony with the cosmic order*".

explicitement son contenu. La *promès* exprime l'autonomie de la dévotion individuelle. Par cet acte mystique, l'individu transcende ses limites en se créant des obligations personnelles avec le divin. Aucun intermédiaire tel que le prêtre n'est ici nécessaire entre lui et Dieu. Tout au plus, le prêtre peut conseiller au fidèle qui le consulte d'adresser une prière pour telle ou telle divinité. Cette sphère privée de l'attitude religieuse tient une place particulièrement importante dans le monde des femmes (notamment la mère de famille).

Dans les conceptions indiennes, certaines choses ne peuvent s'obtenir que par l'intervention de Dieu. La *promès* est le plus souvent un acte de propitiation qui vise à rendre les divinités favorables et obtenir des bienfaits dans la vie quotidienne. Au départ, il y a un problème à résoudre. Celui-ci peut être soit une maladie, une malchance inexplicable, une non-fécondité, un litige, la recherche d'un emploi, un examen à passer, etc. Ces objectifs terrestres, en visant le bien-être individuel, contribuent néanmoins, par le sacrifice préalable qu'ils impliquent dans la *promès*, à maintenir l'ordre cosmique.

Le désir est le moteur du vœu. Mais celui-ci n'implique pas uniquement ses désirs personnels. La *promès* peut être entreprise par les individus pour leur bien-être mais aussi pour le bénéfice d'un des membres de la famille proche (par exemple les parents pour la santé et la réussite de leurs enfants, la fille pour la guérison de son père, etc.). La prise de vœu (*venduval* en tamoul, *i fé promès* en créole) est motivée par la foi. Elle s'effectue seul avec soi-même, n'importe où et n'importe quand. La *promès* peut être effectuée en dehors d'un temple. Elle commence au moment où l'individu exprime mentalement (dans son "ici et maintenant") un souhait en s'adressant à une divinité de son choix et lui promet tel sacrifice en retour. On pourrait le formuler verbalement par: *Bondyë fé ke..., ma fé...* (Dieu fait que [souhait], je ferais [sacrifice]). Mais si la *promès* peut être effectuée en dehors du temple, elle s'adresse en principe à une divinité de prédilection.

L'énoncé de la *promès*, qui est donc un engagement secret et personnel vis-à-vis du divin, est suivi d'un sacrifice qui s'effectue généralement jusqu'à la réalisation du vœu. L'idée fondamentale est que la requête ne peut être obtenue que si le sacrifice est respecté. Le sacrifice peut prendre les formes suivantes: se rendre tous les premiers vendredis du mois aux cérémonies de tel ou tel temple; faire trois ou sept tours -dans le sens faste- du temple (ceci seul ou comme participant à une



cérémonie religieuse); ne pas manger de viande de porc pendant une certaine période; se priver de quelque chose qu'on aime bien; offrir une oblation végétale et/ou animale (un coq ou un bouc) à une divinité; participer au sacrifice de la marche sur le feu, de la fête des "dix jours" (ces derniers sacrifices étant principalement entrepris par les hommes); etc.

L'emploi du terme *promès* ("promesse") est hautement significatif. Il souligne l'idée de "contrat moral", de confiance et de droiture. Lorsque le voeu est prononcé, il s'agit non pas de faire son possible mais de faire son "devoir". Tout comme pour l'arrêt volontaire du carême si aucun empêchement extérieur ne s'impose à soi, il est inconcevable de "rompre" la *promès*. Ce reniement constituerait une faute grave.

La réalisation du souhait (*lé akordé*) conduit à l'acquittement d'une dette vis-à-vis de la divinité pour laquelle il a été effectué. Cet acte, qui est aussi un remerciement (*nertikkadan* en tamoul), s'exprime en créole par l'expression: *i rand promès* (rendre la "promesse"). Cette idée de remerciement envers Dieu est capitale (*ler la fine arivé, i fo rand promès* / lorsque l'heure est arrivée, on doit "rendre" sa *promès*). Dans tous les cas, on se présente devant une divinité, lors d'une cérémonie ou non, au temple public ou privé (*pou rand promès de tout fason i fo alé devan Bondyë* / on doit se présenter devant Dieu pour rendre sa "promesse"). La *promès* étant effectuée en référence à une divinité et non pas à un temple précis, on peut se rendre dans différents temples pour remercier la même divinité, ce qui n'empêche pas de prier spontanément toutes les divinités du temple. La réalisation du voeu entraîne une forte idée de reconnaissance envers Dieu. Celle-ci peut se transmettre d'une génération à l'autre.

Lorsque le voeu n'est pas exaucé -ce qui aux dires des informateurs est rare- la rationalité paradigmatique se met à l'oeuvre. On considèrera alors que Dieu avait déjà décidé en traçant le destin, ou qu'un incident s'est glissé dans le processus sacrificiel (une impureté inconsciente, un sacrifice mal observé, etc.), ce qui reste très exceptionnel. La *promès* non réalisée peut ainsi, et c'est presque toujours le cas, être reprise et accentuée. Le sacrifice est alors renforcé (*de tout fason, nou va trouv le bout* / de toute façon, nous aboutirons).

La *promès* a pour but le plus fréquent l'obtention de quelque chose de matériel comme la guérison d'une maladie. Dans ce cas, sa réalisation est

objectivement vérifiable. Mais c'est aussi implicitement une quête de protection au sens large. L'interprétation des faits dépend alors dans une grande mesure de la subjectivité de chacun. Très souvent, en cas de vœu non exaucé, on estime que l'attention de Dieu s'est portée prioritairement sur un danger plus important qui menaçait la personne ou sa famille, laissant ainsi le vœu sans réponse en raison de son insignifiance comparative. L'idée de foi est prépondérante, elle induit des formes spécifiques de pensée.

### 3.3. LA CEREMONIE

Les cérémonies sont des temps forts de la pratique religieuse des Malabars. Certaines cérémonies relativement fastueuses, qui reviennent de façon cyclique dans le calendrier religieux, constituent un hommage exceptionnel à une représentation particulière de Dieu. Elles sont célébrées dans les temples publics à dates et à heures fixes (les moments fastes) et les fidèles y participent en nombre. Ils font souvent concorder leur participation à une cérémonie avec le remerciement de leur *promès*. Le terme "service" (*sèrvis*) s'applique généralement aux cérémonies comprenant des sacrifices d'animaux, les autres cérémonies sont définies par leur nom spécifique (*avsyon, egyom, kandi, kavadi, etc.*). Les cérémonies mentionnées ici ne sont pas décrites dans leur aspect ethnographique. Ce chapitre cherche surtout à comprendre les symboles particuliers que les rites véhiculent et ce qui est investi personnellement dans la participation à ceux-ci

La logique symbolique à l'oeuvre dans les rites est à chercher dans les mythes dont la fonction est notamment d'expliquer la réalité cosmique. Un des thèmes récurrents de la mythologie hindoue est le combat du bien et du mal aboutissant à la victoire des dieux sur les forces négatives sources de désordre. Au niveau humain, les rites répondent à une attente de protection et de prospérité, ce que traduit le terme tamoul *palan*, qui signifie à la fois: bénéfice du rite, croissance, résultat amélioré, gain, avantage...

La participation aux cérémonies religieuses hindoues à La Réunion fait suite à un carême d'une moyenne de sept jours. Celui-ci est généralement entamé par les fidèles au moment où un pavillon (*kodi*) est hissé au temple, annonçant la célébration prochaine. Le carême cesse généralement après les cérémonies,

lorsque le pavillon est abaissé. Cette participation est souvent motivée par le désir de "rendre" une *promès*, de maintenir une protection divine ou de bénéficier d'une aide particulière pour la réussite de telle ou telle entreprise (*i demand pou ke le chemin lé ekléré* / on demande que tout se passe bien). Mis à part le cas des enfants qui suivent naturellement l'option familiale, la participation aux cérémonies est toujours un choix individuel. Certaines familles qui possèdent un temple domestique peuvent célébrer des cérémonies chez elles. C'est alors le père qui préside au rite, s'il sait officier; sinon, les agnats de la famille nucléaire font appel à un prêtre. Pour la bonne marche de la cérémonie, les membres de la famille sont alors unis dans une stricte répartition des tâches. Le préalable de la participation à une cérémonie est toujours le même: le carême purificateur précède la mise en présence avec la divinité et, comme le temple, la maison des fidèles a été soigneusement nettoyée.

Les cérémonies publiques les plus importantes ont par leur ampleur la forme de grandes fêtes. Chaque temple d'une région est consacré à une divinité principale et une cérémonie particulière est organisée annuellement pour celle-ci. Le fidèle se rend donc d'un temple à l'autre au cours de l'année pour y célébrer telle ou telle divinité. Les grandes célébrations annuelles du culte populaire sont la fête de Kali, la fête de Pandyalé ou marche sur le feu, la fête des "dix jours" et la fête de Marliémen. Une cérémonie plus "routinière", totalement végétarienne, a lieu tous les premiers vendredis du mois, voire tous les vendredis pour certains temples, c'est le *avsyon*, aussi appelé *sanblani*.

Les familles qui entretiennent un temple domestique organisent généralement chaque année une importante cérémonie propitiatoire appelée "service". Ce "service", pour lequel des animaux sont offerts aux divinités, est précédé d'une cérémonie végétarienne, le *kandi Marliémen*, qui se déroule en principe le vendredi. A l'issue de cette première cérémonie, des guirlandes de feuilles vertes (manguier, lilas, citronnelle) sont placées au-dessus de chaque ouverture de la maison (portes et fenêtres). Ces feuilles aux propriétés auspicieuses resteront en place jusqu'à l'année suivante et ne seront renouvelées qu'au prochain *kandi Marliémen*. Le dimanche suivant le vendredi a lieu le "service" proprement dit, avec des offrandes animales pour tous les dieux. Durant ce "service", un coq et/ou un bouc blanc -la couleur de la divinité- peuvent être sacrifiés pour Marliémen. Cette très grande cérémonie familiale réunit de nombreuses personnes,

apparentées ou non, qu'il est auspiceux de servir même si elles se présentent sans avoir été invitées.

Deux autres cérémonies privées, déjà abordées, ne nécessitent pas d'avoir un temple domestique: le rite annuel pour les ancêtres (*i mèt sanblani*) et "poule noire". Cette cérémonie, aussi appelée "Pétyaye", vise particulièrement à protéger les enfants de la famille. Elle a lieu dans l'espace domestique (la cour ou le salon). On l'effectue la première fois après une naissance, sauf si un problème de santé se pose à la mère avant l'accouchement. Elle est ensuite organisée chaque année dans le même but protecteur et propitiatoire (45). Durant cette cérémonie, le père sacrifie une poule noire qui doit déjà avoir pondu. C'est le seul sacrifice d'animaux des rites hindous à La Réunion qui, en raison du symbolisme de la fertilité, ne s'effectue pas sur des animaux mâles.

Bien que ce soit le père (ou un fils en l'absence de celui-ci) qui préside au rituel, la mère joue un rôle primordial dans la cérémonie. C'est elle qui offre la poule noire et un nombre impair de ses oeufs. Elle est aussi la seule personne habilitée à préparer un gâteau spécial offert à la déesse Pétyaye (*bonbon kolgaté*). A ce moment précis, le recueillement est de mise et la mère explique à ses enfants qu'on ne doit pas parler lorsque que l'on prépare les offrandes destinées à Dieu. La protection découlant du rite étant d'ordre familial, les offrandes de nourriture ne quittent pas la sphère domestique. Elles ne font pas l'objet d'une large distribution, comme c'est le cas lors du "service", et ne sont ensuite réparties qu'entre les membres de la famille proche (nucléaire). Selon une rumeur dans l'île, ce rite nécessite un nombre impair de participants et les personnes qui auraient été conviées à assister à la cérémonie, pour que le chiffre soit bon, seraient obligées de poursuivre le rite chez elles afin de ne pas encourir un risque de sanction de la part de la déesse. Ceci n'a rien à voir avec les conceptions malabars car le rite doit être exclusivement familial. Par ailleurs, comme pour toutes les cérémonies, le chiffre impair -faste- ne concerne que le nombre de mets à offrir à la divinité.

45 A propos de la déesse Pétyaye, Y. GOVINDAMA (1990: 162) considère que "par son aspect sacré et démoniaque, la déesse engendre l'ambivalence des sentiments chez les jeunes femmes confrontées à la maternité". Dans une approche psychanalytique, l'auteur en déduit que "les sentiments hostiles sur la déesse permettent à la femme de soutenir son image narcissique". Cette interprétation, fondée sur un paradigme extérieur à la réalité des acteurs et au vécu du culte, néglige la volonté de protection des personnes impliquées dans le rituel. La peur éventuelle des fidèles ne peut en fait provenir que d'un sentiment de faute, suite à une négligence dans le carême ou le non-respect d'un engagement de reproduire régulièrement le rituel par exemple. Hormis ces cas, la divinité est avant tout perçue comme protectrice.

CEREMONIE	LIEU	OFFICIANT	SACRIFIANT	OBLATION	PROCESSION	CAUSES	MOTIVATIONS
Fête de Kali	Temple Public	Prêtre	Individu	Végétarienne et surtout animale	oui	Calendrier religieux	Obtenir la protection et la force
Marche sur le feu (fête de Pandyalé)	Temple Public	Prêtre	Individu	Végétarienne et animale	oui	Calendrier religieux	rendre la <i>promès</i> et purification
Fête des "dix jours" ( <i>Kavadi</i> )	Temple Public	Prêtre	Individu	Végétarienne	oui	Calendrier religieux	rendre la <i>promès</i> et sacrifice
Fête de Mariemen	Temple Public	Prêtre	Individu	Végétarienne	oui	Calendrier religieux	Obtenir la santé et la protection
<i>Egyon</i>	Temple Public ou maison (privé)	Prêtre	Famille	Végétarienne	oui	Problèmes de santé et de malchance	Obtenir la santé
<i>Avsyon / sanblani</i>	Temple Public ou Temple privé	Prêtre	Individu et/ou Famille	Végétarienne	non	Calendrier religieux	Obtenir la protection
<i>Kandi Mariemen</i>	Temple Public ou Temple privé	Prêtre	Famille	Végétarienne animale	non	Cérémonie cyclique	Obtenir la protection
"Poule noire" ( <i>Petyaye</i> )	Habitation (cour ou maison)	Père	Famille	Végétarienne et animale	non	Cérémonie cyclique	Obtenir la prot. des femmes enceintes et/ou des enfants
<i>Sanblani</i> (pour les défunts)	Maison	Père	Famille	Mets préférés des défunts parents	non	Cérémonie annuelle	Honorer les parents défunts et obtenir la protection

Figure 2 - Les principales cérémonies religieuses et leurs orientations

Une autre cérémonie, plus occasionnelle, peut avoir lieu lorsque l'un des membres de la famille est très malade et que cette maladie se prolonge. Cette cérémonie strictement végétarienne, le *egyom* (ou *sandi*), doit apporter la guérison au malade et la protection à toute la famille. Lors de ce rite, dédié en principe à Shiva, le prêtre allume un petit feu dans la maison avec des bois aux propriétés auspicieuses (comme le manguier). Puis il cite dans sa prière tous les noms des membres de la famille nucléaire. Le *egyom* se fait en général dans la maison du malade, parfois au temple public si la famille n'a pas les instruments cultuels. Mais dans ce cas, une "lampe" est allumée au même moment dans la maison qui a fait l'objet d'un très grand "nettoyage propitiatoire".

Dans le cas très rare de l'apparition d'un problème dans le déroulement du rituel, deux attitudes protègent du scepticisme. La première fait porter à "quelqu'un" la responsabilité de l'échec. On fait aussi allusion à des hésitations, des mésententes (*lavé ralé pousé*) qui auront sapé les effets bénéfiques du rite. La seconde démarche, qui vient protéger la croyance selon laquelle la dévotion religieuse procure la protection et la prospérité, consiste à mentionner la non concordance de tous les facteurs indispensables pour la bonne marche du rituel (un des points du carême n'a pas été respecté, une impureté s'est glissée dans le rite, etc.). On se souvient par exemple que lors d'une marche sur le feu, les premières personnes à traverser le brasier se sont brûlées et il a fallu reprendre avec beaucoup de ferveur les prières du rituel pour que tout rentre à nouveau dans l'ordre. L'interprétation paradigmatique du premier échec se faisant immédiatement en termes de faute et donc de sanction divine, la croyance religieuse ne fut pas mise à l'épreuve...

Un trait fondamental de la cérémonie réside dans le fait que la prière et les offrandes ne peuvent pas être adressée à un seul Dieu exclusivement: chaque divinité du temple est priée, même si la cérémonie est dédiée à l'une d'entre elle. Lors des "services" dans le temple domestique qui comprend plusieurs divinités par exemple, l'idéal, si les moyens le permettent, est d'offrir un animal -au minimum un coq- a chacune d'entre elles. S'il y en a sept (chiffre fréquent), chacune aura son offrande. Généralement, les oblations correspondent aux diverses *promès* des membres de la famille. Si, après concertation familiale, on s'aperçoit que trop d'offrandes sont destinées aux mêmes divinités, il est décidé d'offrir un animal aux autres divinités qui ne doivent pas être négligées. Cette attitude de partage rend

compte de l'idée d'unité telle qu'elle est vécue dans la religion populaire hindoue. Dans le cas où les familles n'ont pas les moyens d'offrir un animal à chaque divinité, l'offrande d'un coq et d'un bouc suffit alors pour toutes les divinités réunies.

De même qu'on ne goûte jamais la nourriture qui doit être offerte à Dieu, on ne mange jamais dans le *padèl* qui a été présenté devant Dieu (*sa lété fey Bondyë* / c'était les feuilles de Dieu). Comme cela a été mentionné pour le rite destiné aux ancêtres, on replace la nourriture sur une autre feuille de bananier. Cette attitude traduit un respect et une volonté de ne pas se placer sur un plan d'égalité avec les entités auxquelles sont adressées les offrandes. Les premières feuilles de bananier sont ensuite enroulées et placées en hauteur, sur le toit ou dans le cœur d'un bananier. Il ne faut surtout pas les jeter dans un endroit sale (poubelle, etc.), ce qui serait inauspicieux. Les offrandes bénites par Dieu sont donc partagées et consommées par les fidèles. Cette nourriture est toujours très auspiciouse.

La participation au culte ouvre la porte à la dévotion et permet de laisser libre cours à ses émotions. Chacun se recueille (*i majine Bondyë*) et prie en lui au moment où le prêtre effectue sa prière. La prière place l'individu dans un temps sacré et intemporel (*tou nana inn fin, Bondyë, la priyèr, na pwin d-fin* / tout a une fin, Dieu et la prière sont éternels). Parfois, des larmes, trahissant la piété et la dévotion, viennent aux yeux des femmes.

Selon E.T. HALL (1976), chaque culture trace une ligne arbitraire entre le rationnel et l'irrationnel. Les représentations intériorisées qui en découlent ordonnent la réalité extérieure. L'entrée en relation du prêtre avec Dieu au moyen d'une possession est ainsi un aspect marquant du culte populaire hindou à La Réunion. Il révèle un rapport à l'invisible considérablement différent de celui que l'on trouve en occident. L'invocation de la divinité a lieu lors du "service", juste avant le sacrifice des animaux. Ce rite a pour fonction de contenter Dieu et de lui demander s'il est satisfait de l'ensemble de la cérémonie. Ce moment intense du culte, qui va néanmoins de soi pour les fidèles, est aussi un puissant générateur de foi.

Les individus qui font office de médium sont souvent les prêtres eux-mêmes. Parfois, le prêtre fait appel à un homme qui a développé ou possède les facultés

adéquates pour être rituellement investi par la divinité. Cette aptitude, qui s'hérite en lignée patrilinéaire, lorsque le fils a des prédispositions mystiques, est transmise lors d'une cérémonie initiatique particulière.

L'instrument canalisateur de la divinité est un petit tambour sacré (*ulké* en tamoul, *bobine* en créole), souvent en peau de boeuf, qui a pour fonction d'appeler la divinité sur le prêtre. Les rythmes et les prières chantées entament le rituel (*i kri Bondyë*). Les divinités pour lesquelles on offre des sacrifices d'animaux (Kali, Mardévirin, Minisprin, Marliemen) peuvent prendre possession du prêtre.

Lorsque l'on "crie Bon Dieu", les enfants (surtout les filles) ne doivent pas s'approcher trop près du médium car le rite est grave. Tout au plus, ils pourront par chance recevoir quelques gouttes de parfum que le prêtre-possédé envoie autour de lui. Au temple public, il arrive que dans l'assemblée un homme soit possédé par inadvertance (*i gagn lespri*). Les ordonnateurs du rituel s'empressent alors de stopper cet état en plaçant un peu de cendre bénite sur le front de la personne concernée tout en récitant une prière. Les cas de possession involontaire sont plus ou moins suspects car on ne sait pas quelle divinité ou quelle "force" a investi le fidèle (*i koné pa kosa i lé.../ on ne sait pas de quelle divinité il s'agit*). Parfois ce n'est pas la divinité invoquée qui "arrive" sur le prêtre, mais l'esprit d'un ancêtre (un *goulou*). Cette entité, même si elle est favorable aux humains n'est pourtant pas celle qui est souhaitée. Ce cas cependant très rare se produit lorsque pour une raison ou pour une autre les divinités invoquées ne se manifestent pas...

Lorsque le prêtre est possédé (*Bondyë lé arivé*), il n'a plus conscience de ses actes. Par son intermédiaire la divinité "carnivore" assiste aux sacrifices d'animaux qui lui sont destinés. Son désir de sang conduit parfois le prêtre-médiateur à boire (ou faire mine de boire) un peu de sang dans le corps de l'animal juste décapité. On satisfait aussi la divinité en la faisant danser (*i fé danse Bondyë*) à l'aide du petit tambour (*i bat ulké*) sur un rythme approprié. C'est le moment où le médium fait tourner un fouet (*rotin*) constitué d'une tige de bambou et des feuilles de lilas.

Lors du rituel de possession, le médium monte pieds nus sur le côté tranchant d'un grand couteau rituel (*i mont su le sabr*) maintenu au dessus du sol par deux hommes, et s'exprime en tamoul (*i koz langaj*). La présence de la divinité est aussi rendue manifeste par le fait que le médium ne se coupe pas. Si la cérémonie a lieu



dans un temple domestique, la divinité fait part de sa satisfaction vis-à-vis des fidèles et du rituel. Elle peut répondre brièvement, à des questions qui lui sont adressées en tamoul par un des officiants, à propos de la famille et des problèmes plus personnels (maladie, malchance, etc.). Elle peut aussi prévenir les fidèles d'une malchance future et annoncer qu'elle les protège. Ce type d'oracle extatique est donc radicalement différent de la consultation astrologique du prêtre dans les temples urbains. Les prêtres-missionnaires n'assistent d'ailleurs pas à ce rite qui s'inscrit dans le cadre d'un "service" comprenant des sacrifices d'animaux.

La personne qui fait office de médium doit être particulièrement pure. Une vieille informatrice m'a expliqué que du temps de sa jeunesse, l'homme possédé se donnait rituellement trois coups de sabre (du côté tranchant) sur le torse, sans jamais se couper. Il est arrivé un jour que l'un d'eux se blesse très grièvement. Ce véritable drame traduisit l'abandon de la protection divine. La divinité investit d'ailleurs aussitôt une autre personne dans l'assemblée et expliqua par sa voix que le premier médium était ainsi sanctionné pour n'avoir pas effectué un carême suffisamment rigoureux. La divinité annonça néanmoins une guérison définitive du malheureux dans le troisième jour qui suivrait... ce qui fut vérifié!

En dépassant les limites sociales, le possédé devient temporairement un individu hors du monde. Lors de la possession, Dieu et lui ne font qu'un. Cette phase du rituel est un moment d'empathie pour les fidèles qui ne doivent pas montrer de tristesse devant Dieu. Ceux-ci ressentent à la fois la grandeur et la bénédiction de l'événement (*Bondyë lé la... / Dieu est là*). Le son intermittent de la cloche, la présence des morceaux de camphre allumés et le parfum de l'encens renforcent le recueillement et l'émotion. Durant l'actualisation de ce "temps sacré" (d'une moyenne de 15 à 20 minutes), les fidèles ont très souvent les mains jointes et prient avec ferveur. Lorsque le rituel a lieu dans le temple domestique (dans le cadre d'un "service"), les membres de la famille (mais non les invités) se prosternent finalement devant la divinité avant son départ, afin de recevoir sa bénédiction et de se placer sous sa protection. Au temple public, ce sont surtout les fidèles qui doivent prochainement accomplir un sacrifice important (marche sur le feu, etc.) qui se prosternent devant cette incarnation temporaire de Dieu.

### 3.4. LA GESTION DU MAL

La perception que l'on a des infortunes et la façon de les gérer est un révélateur culturel privilégié. Parmi les infortunes les plus préoccupantes, la maladie, comme le souligne M. AUGÉ (1984: 36), a pour paradoxe d'être à la fois "la plus individuelle et la plus sociale des choses". Le corps humain est en quelque sorte le miroir de la culture. Dans son étude sur les rites magiques dans l'Inde ancienne, M. STUTLEY (1980) remarque que l'homme des temps védiques considère la maladie comme un esprit externe qui, chaque fois qu'il est stimulé par le mauvais oeil et les pratiques de sorcellerie, affecte les vivants. Cette croyance que la majeure partie des maladies relèvent du surnaturel et sont extérieures à soi perdure dans le milieu malabar de La Réunion. Nous avons vu en effet que dans les représentations indiennes l'idée de coïncidence est peu développée dans la vie quotidienne. Les univers humains et célestes sont en fait fortement connectés. On interprétera ainsi l'accumulation d'expériences malheureuses d'une personne en faisant référence à un esprit persécuteur (*in mové zespri la frap a li* / il a été "frappé" par un mauvais esprit).

Les Malabars, insérés dans une société au modèle culturel occidental, traitent naturellement la maladie par le biais de la médecine moderne en employant aussi certaines plantes et décoctions, dont la connaissance est transmise de génération en génération. Mais pour les familles traditionnelles, ces pratiques sont surtout le complément d'un investissement mystique qui apparaît comme la seule véritable cure des maladies. C'est pourquoi je n'approfondis pas ici le premier type de traitement. Dans le système de représentation des Malabars, les maladies sont en effet la plupart du temps suspectes. Pour les maîtriser, il est nécessaire de chercher le **sens du mal** en les faisant rentrer dans un cadre interprétatif. Les causes principales des infortunes proviennent par ordre de fréquence:

- d'un **effet néfaste**, qui peut avoir diverses origines. On fait alors allusion à la jalousie (le mauvais oeil) ou aux pratiques malveillantes (*i fé la malis; i fé le sor* / ils font "la malice"; ils font la sorcellerie) émanant des "autres" (voisins, etc.) et destinées à nuire à la santé et la prospérité. On se réfère aussi à la souillure qui fait l'objet d'une hantise quasi-permanente. Certaines maladies sont ainsi censées s'attraper par le contact malencontreux avec le dépôt d'une oblation (un van

contenant un volatile sacrifié, etc.) effectué dans un lieu public par une personne désireuse d'évacuer une malchance, une maladie, etc.

- d'une **faute**, suite à la transgression d'un interdit religieux comme par exemple se rendre au temple à des heures néfastes, ou en n'ayant pas rigoureusement effectué un carême, ou en étant frappé d'un deuil, etc.

- du **destin**, car Dieu envoie certaines maladies aux humains pour renforcer leur attitude religieuse (qui doit s'exprimer par un sacrifice). Cette interprétation des infortunes, qui ne fait l'objet d'aucune allusion au "mauvais oeil" ou à la jalousie, reste cependant assez rare.

Dans les représentations des réunionnais d'origine indienne, rien ne peut arriver au hasard. La référence au destin ne s'opère que lorsque l'infortune est très forte (décès, accident grave) et passe pour fatale. Quant aux fautes, elles sont l'expression d'une déviance (le plus souvent inconsciente sur le moment) par rapport à la norme comportementale. Le plus souvent, l'infortune est en fait naturellement attachée à un effet néfaste provenant d'une mauvaise intention d'autrui (*malis de moun*). Cette attitude qui exprime une méfiance généralisée envers l'autre se traduit par l'expression typique : *mwin lé malad, de moun la ral le ker desu mwin...* (je suis malade, quelqu'un a été jaloux de moi). L'expression *de moun la ral le ker* est très souvent le premier réflexe au constat de l'infortune.

Le glissement d'une suspicion de jalousie jusqu'à la croyance en la sorcellerie est très fréquent. La référence à la sorcellerie constitue une rationalisation des événements imprévisibles et non désirés, qui sont ainsi réinsérés dans un paradigme bien établi. Cependant, la sorcellerie (*katu* en tamoul, *le sor* en créole) n'est pas qu'une affaire de perception car des pratiques malfaisantes sont bien réelles. L'acte de sorcellerie qui est généralement une violence indirecte, peut parfois se matérialiser dans un objet. Un exemple. Une petite boule safranée entourée de fil, jetée dans la cour d'une habitation a été trouvée par l'un des garçons de la maisonnée, qui, s'interrogeant sur la nature de l'objet insolite, le montra à ses parents en le poussant du pied (46). Leur réaction fut rapide: après avoir écarté

---

<sup>46</sup> Pour un exemple de la nature de cet objet et pour l'interprétation de son efficacité, je me réfère aux propos d'un informateur, recueillis par P. EVE (1983: 88, t.3): "Beaucoup de gens à La Réunion manipulent la terre du cimetière; pour eux, cette terre représente la cendre du mort. Ils mélangent cette terre à des piments secs, à des clous de girofle, ils sacrifient un coq, ils recueillent le sang, brûlent ces différents éléments, et récitent des prières. Puis ils vont jeter cette poudre dans la cour de leur ennemi. L'âme du mort est ainsi perturbée. Elle se trouve maintenant dans cette cour et non plus au cimetière et rend impossible la vie de ceux qui y vivent, car les âmes n'aiment pas que l'on vienne les déranger".

l'enfant, le père brûla immédiatement l'objet devant le portail tandis que la mère arrosa la cour avec de l'urine de vache, afin de purifier l'espace domestique de la souillure. Quelques jours après l'événement, le même garçon eut un accident relativement grave en mobylette et ce fut l'orteil du pied ayant effectué le contact avec l'objet qui fut le plus touché... La famille n'eut aucune hésitation pour interpréter l'accident.

La sorcellerie est par essence transgression et souillure. C'est pourquoi les termes "mauvaise affaire" (*mové zafèr*) ou "saleté" (*salte*), que l'on retrouve dans d'autres catégories de la population réunionnaise pour définir ces objets suspects sont évités dans les familles malabars traditionnelles. Ici, la souillure attachée à l'objet est si forte qu'il n'est défini que par l'expression "ça". Toute autre dénomination donnerait en quelque sorte une consistance plus grande à l'objet néfaste et à sa signification, ce qui serait une source encore accrue de malchance. Ce n'est que plus tard que l'on pourra expliquer à des apparentés qu'une pratique de sorcellerie a été entreprise contre la famille en parlant par exemple de "sort" et de "sorcellerie" (*de moun la fé le sor, la fé in sorsèlri* / quelqu'un a fait une sorcellerie).

Pour les Malabars traditionnels, la distinction entre religion et sorcellerie est claire: l'une a lieu au grand jour, au vu et su de tous et vise à protéger, l'autre a un caractère secret et constitue une menace. Les atteintes au bon ordre des choses sont toujours très redoutées. Il en va ainsi de la sorcellerie que M. DOUGLAS (1981) considère comme un contre-système par rapport à la voie institutionnelle de la religion (47). Le pouvoir de la sorcellerie, qui met en oeuvre les forces du désordre, se veut anti-social et émane des régions les moins structurées de l'univers social. Nous verrons plus en détail dans le chapitre II/ 2.2. que la sorcellerie est toujours censée émaner des "autres" que l'on estime envieux car leur statut est inférieur au sien.

Face à un environnement incertain et potentiellement menaçant, on emploie diverses protections (dont certaines ont déjà été mentionnées dans le chapitre sur le mauvais oeil). Ces protections concernent soit l'unité domestique, soit l'individu.

---

<sup>47</sup> M. DOUGLAS (*op. cit.* 122): "Le pouvoir spirituel conscient émane de la structure explicite, tandis que le danger incontrôlé et inconscient émane des ennemis de la structure".

Dans le premier cas la famille utilise certains capteurs fixes, tels que les poupées, masques, pots de chambre renversés et tissus rouges, qu'elle place en évidence dans la cour de l'habitation. Des végétaux ont aussi des propriétés protectrices et auspicieuses. Ce sont par exemple les branches de lilas et de manguier, suspendues après la cérémonie du *kandi Marliémen* devant l'entrée de la maison. Dans le cas où les protections sont transportées avec soi, ce sont alors les petites poupées ou petits mobiles suspendus au rétroviseur intérieur de la voiture, ou le *poutou* placé sur le front de l'enfant, qui ont généralement pour fonction de protéger du mauvais oeil. D'autres petits objets, "chargés" d'un pouvoir protecteur par le prêtre lors d'une cérémonie spéciale au temple, peuvent aussi être placés dans la voiture ou portés avec soi. Ces amulettes (*garanti*), qui peuvent être des bijoux consacrés lors d'un rituel religieux particulier, doivent en principe être visibles (en fait seule la personne qui les porte en connaît la fonction protectrice). La cendre sacrée utilisée lors des cérémonies (*vibudi*) est aussi employée pour porter chance et protéger. Comme elle ne peut pas être placée sur le front en dehors du contexte religieux, on la porte parfois avec soi (dans sa poche ou dans son sac à main), placée dans une feuille de bétel bien enroulée, laquelle est entourée d'un petit morceau de papier journal.

Nous avons vu que dans les conceptions tamoules, les forces positives du cosmos restent plus ou moins indifférentes aux désirs et besoins de l'homme, jusqu'à ce qu'elles soient correctement "stimulées" par un sacrifice propitiatoire qui se réalise dans un rituel bien établi. On croit implicitement en l'efficacité des actions symboliques des actes religieux visant non pas à "maîtriser" (au sens fort) les pouvoirs de l'univers, mais à se les rendre favorables. L'attitude religieuse (décrite plus haut) donne la norme comportementale pour prévenir autant que possible les infortunes et leur faire face lorsqu'elles se présentent. La maladie, qui constitue toujours une menace de régression et de mort, est donc aussi une épreuve qui renforce les croyances et de laquelle on doit ressortir régénéré. C'est pourquoi le premier remède à la maladie est toujours le recours à la *promès* et au sacrifice. Les Malabars traditionnels insistent sur le fait que l'attitude religieuse est la seule réponse valable et appropriée pour parer aux infortunes (en "vrai Malabar").

Les personnes les plus aptes à interpréter et gérer le mal sont d'abord les prêtres officiants dans les temples publics. Ces derniers préconisent le plus souvent à ceux qui viennent les consulter de faire une *promès* pour telle ou telle divinité, à

laquelle sera ensuite consacrée une cérémonie particulière. Ce type de cérémonie se déroule au temple public. Son caractère familial et privé ne la rend pas pour autant secrète; il s'agit typiquement d'un acte religieux auquel des personnes qui se rendent au temple à ce moment pour prier peuvent se joindre discrètement.

Dans le milieu malabar le plus traditionnel, la seule attitude possible face à ce que l'on soupçonne être une forme de sorcellerie dirigée contre soi, consiste à parer aux effets néfastes par le biais de la ferveur religieuse. Si verbalement il est parfois fait allusion au mal qui va se retourner contre celui qui l'envoie, les pratiques protectrices sont avant tout d'ordre religieux (*si in moun la fé a ou du tor, ou mèt dan la min Bondyë. Bondyë va rand a li din ot fason.../ si quelqu'un vous a fait du tort, il faut s'en remettre à Dieu. Dieu le lui rendra d'une façon ou d'une autre*).

Parmi les pratiques purificatrices des Malabars, citons deux "rites d'expulsion" qui, dans leur forme matérielle, frappent considérablement l'imaginaire réunionnais. Ils ont d'ailleurs contribué à créer une perception quelque peu négative des Malabars dans l'île. Le premier consiste à placer des offrandes dans un van déposé ensuite dans un carrefour (le terme tamoul pour ce rite est *kajipu*, ce qui veut dire "expulsion") (48). Le second, plus discret, est effectué après une cérémonie spéciale constituée de prières et d'actes purificateurs au temple (*egyom* et/ou *sandi*). Le prêtre demande alors à la personne qui veut se débarrasser de son infortune, d'endosser des habits neufs et propres et d'aller jeter à la mer -sans se retourner- tous les vêtements qu'elle a porté sur elle lors du rite, afin d'évacuer sa malchance (49). Ces deux rites, du fait de l'expulsion proprement dite, peuvent très bien être associés à des pratiques de sorcellerie qui n'entrent pas dans le cadre de la religion. Or, si le premier est parfois préconisé par les prêtres populaires, les

---

48 B. PFAFFENBERGER (*op. cit.* 133) décrit un rite semblable, dit "refroidissant" et "apaisant", le *canti*, effectué par les tamouls de Ceylan: "*The taccar [l'officiant] picks up the ash pumpkin, portions of the other offerings, and a young coconut. He departs with these items and goes to a four-way junction, where he dumps them on the ground. The spirits have been tricked: having followed, and consumed the offerings, they are unable to return to the new home. They might stay at the junction and afflict passerby, especially any foolish enough to touch the canti offerings*".

49 J'ai observé une pratique légèrement similaire dans le milieu des "petits blancs" des hauts de l'île de La Réunion, à Salazie. Mais elle eut lieu dans ce cas au vu et su de tous: les vêtements furent jetés dans rivière du haut d'un pont qui sépare le village en deux groupes d'habitation. Les attitudes dans ce cas furent néanmoins différentes de celles que l'on trouve dans le milieu malabar: cette séparation plus ou moins "ritualisée" précédait un déménagement et marquait une volonté de rompre avec le passé et de repartir à neuf, mais surtout, on reprocha à la personne concernée d'avoir manqué de générosité en ne distribuant pas ses vêtements à ceux qui les lui avaient réclamés. Cette récupération est en fait impensable dans le milieu malabar puisque c'est la malchance qui est ainsi symboliquement évacuée.

brahmanes, représentants de l'hindouisme classique, effectuent le second lorsqu'ils l'estiment propice pour les fidèles qui viennent les consulter afin de traiter religieusement leurs infortunes.

D. POCOCK (*op. cit.*) distingue dans l'hindouisme les pratiques magiques qu'il appelle "superstitieuses", qui règlent la vie sociale, et celles de la religion, basées sur les livres sacrés, qui visent à maintenir l'ordre de l'univers. Il estime qu'un fossé sépare les deux et assimile la religion populaire à la magie, du fait qu'elle soit hors des institutions brahmaniques officielles. Mais l'assimilation des croyances populaires aux pratiques superstitieuses révèle de façon typique le malentendu du regard extérieur qui définit comme "superstition" ce qui n'entre pas dans le cadre institutionnel du haut de l'échelle hiérarchique. Ce qui de l'extérieur est qualifié de "superstition" a un caractère strictement religieux de l'intérieur: tout dépend de l'angle de perception.

Outre les médecins et les prêtres, on trouve à la Réunion un autre type de médiateur qui gère les infortunes: le *deviner*. Celui-ci, qui est censé entrer en relation avec les forces invisibles, à une fonction de voyant et de guérisseur. S'il est d'origine indienne, son univers de référence est relativement proche de celui de l'hindouisme populaire. Le *deviner* est contacté pour connaître l'avenir, obtenir la guérison d'une maladie, confectionner une amulette, bref tout ce qui peut se faire avec le prêtre d'un temple qui s'en réfère à Dieu. Sa démarche pour gérer le mal est souvent périphérique à la religion hindoue dont il utilisera certains aspects comme notamment: le choix des jours et heures fastes pour effectuer ses rites; la référence à des divinités hindoues; l'emploi de certaines prières tamoules; l'utilisation du *ulké* pour ses invocations; le sacrifice d'un coq; l'emploi du camphre; etc. L'autre confusion avec les rites hindous vient de l'emploi du mot "service" pour désigner son rituel. R. CHAUDENSON (1983: 103) a d'ailleurs relevé que ce dernier terme "est utilisé surtout dans les pratiques indiennes, mais s'étend aussi à la totalité des cérémonies religieuses". Le *deviner* se distingue néanmoins du prêtre dans la mesure où il consulte discrètement chez lui, jamais au temple public.

La notion de deviner est polysémique et contextuelle: ceux pour lesquels ses pratiques doivent apporter une protection le considèrent comme un guérisseur, voire un prêtre de l'hindouisme populaire, tandis que ceux qui estiment subir les effets néfastes d'un mauvais sort font allusion à un *deviner* en tant que sorcier. En

fait les personnes qui se considèrent victimes de pratiques de sorcellerie cherchent surtout à déterminer l'origine de l'acte en cherchant du côté de ceux avec lesquels elles sont en conflit direct ou indirect. Quoiqu'il en soit, les Malabars traditionnels qui gèrent le mal par l'attitude religieuse sont unanimes pour considérer le *deviner* comme une personne qui discrédite souvent la religion hindoue en agissant pour obtenir des gains financiers (*largan i tant a zot* / ils sont tentés par l'argent).

La distinction entre religion et magie, que J.G. FRAZER fut le premier à effectuer dans *The Golden Bough* (Le Rameau d'Or, 1890), ne fait pas l'objet d'un consensus unanime dans la recherche anthropologique actuelle. A propos de la magie, certains chercheurs, relevant que le système de croyance de la magie se pose la plupart du temps en référence à la religion, préfèrent employer l'expression "pratiques magico-religieuse". C'est le cas de M. STUTLEY (*op. cit.*), pour qui l'Inde a été envahie depuis les temps védiques par des pratiques magico-religieuses. L'auteur considère que la démarche de base du prêtre et du sorcier est la même dans la mesure où ils cherchent l'un et l'autre à modifier le cours des événements (50). Elle relève ainsi que les Lois de Manou (XI, 33), tout en interdisant les pratiques visant à faire le mal, précisent néanmoins que certains mantras (prières sacrées) sont des "armes" qui peuvent être utilisées légitimement par le prêtre brahmane pour détruire le mal. Dans un certain sens, il n'y a donc pas de différence entre les pratiques du prêtre et celles du sorcier car tous deux clament qu'il est possible d'influencer les pouvoirs impersonnels par une communication symbolique faite de prières et de gestes rituels.

L'idée forte qui conduit à rapprocher les notions de religion et de magie est que les forces cosmiques en elles-mêmes sont plus ou moins neutres et peuvent être "manipulées". Mais les prêtres des temps védiques critiquaient déjà les pratiques non-religieuses. Si, du point de vue analytique, la démarche religieuse ou magique repose sur des conceptions communes, dans la mesure où l'on cherche à gérer des événements incertains, les distinctions existent bel et bien dans le vécu quotidien. Elles proviennent des médiateurs de l'institution religieuse, mais aussi des acteurs

---

<sup>50</sup> M. STUTLEY (1980: 88 et 92): "Basically, there is no difference between the charms and spells of shamans, priests, magicians and hostile sorcerers, since they all claim that it is possible to influence impersonal powers by symbolic communication, by pray, gesture, mantras and incantations (...). A curse and a blessing are the same, because a spell pronounced by a holy person and containing a divine name or names may drawn down prosperity or adversity according to the intention of the agent".



sociaux. Selon les intentions de celui qui accomplit le rite et l'emploi des forces cosmiques pour ce que l'on estime des bonnes ou des mauvaises fins, on parle alors de religion ou de sorcellerie.

Il faut souligner l'insistance des informateurs Malabars à distinguer sorcellerie et religion. La première pratique est attribuée aux "autres". Ces "autres", s'il arrive qu'ils soient Malabars, sont considérés de statut inférieur. Mais on estime surtout que ce sont des personnes qui se trouvent à la périphérie de la religion hindoue et qui n'ont pas intégré toutes les valeurs traditionnelles indiennes, du fait d'une **ascendance mixte** ou en raison d'un "**accident biographique**" (décès du père, de la mère, première socialisation non-achevée). En tout état de cause, ceux que l'on soupçonne de pratiquer la sorcellerie ne sont pas considérés comme "vrais Malabars" dans le milieu traditionnel.

L'ethos des Malabars sur lequel j'ai travaillé est caractérisé par une ferveur religieuse. Si la sorcellerie est présente dans le système de représentation des informateurs, elle l'est en tant que "menace". Tous ont insisté sur le fait qu'ils ne s'impliquent pas dans ces pratiques qui s'opèrent en cachette, et qui sont en cela contraires à l'ordre religieux institutionnalisé.

Sans entrer dans un positivisme simpliste, je rappelle que cette étude cherche à donner une vue d'ensemble des valeurs et comportements des familles traditionnelles suivant les cultes religieux hindous et qui -par définition- ne s'impliquent pas dans les pratiques périphériques à la religion hindoue. Pour clarifier cette distinction sur un thème porteur de tant de confusion, je me réfère à un témoignage relevé par C. BARAT (qui ne précise pas dans le texte si son informateur est "Malabar"), afin de comparer les représentations qui sont ici véhiculées, avec les principes et valeurs des familles traditionnelles du milieu malabar. Voici ce récit dans son intégralité (traduit du créole par l'auteur):

"Dieu n'a pas mis que des bons ou des mauvais sur la terre. Il a mis des bons et des méchants. Quelqu'un habite non loin de chez vous. Il voit que vous avez des biens, que vous travaillez pour avoir votre pain, que votre famille mange et boit bien, qu'elle s'habille correctement, que vous avez de la valeur. Alors il n'est pas heureux, il est jaloux. Il voudrait vous voir pauvre, mourir de faim, faire la charité de maison en maison. Il est jaloux que vous possédiez quelque chose alors qu'il n'a rien. Il va donc

consulter "un méchant". Certaines personnes font des méchancetés. N'y a-t'il pas des devins? Ce sont eux que l'on appelle "méchants". Il met le feu à votre maison, la rase net. Vous allez prier le dieu catholique apostolique. Il réagit trop lentement, il perd trop de temps. Il faut le punir immédiatement, vous comprenez. Le dieu catholique va trop lentement, il a créé les bons et les méchants, il ne peut pas abattre cette personne d'un seul coup, il va le faire petit à petit. Mais vous ne voulez pas de cela: "Je ne peux pas vous lâcher; Pourquoi le ferais-je? Vous avez mis le feu à ma maison alors que je ne vous ai rien fait. J'ai serré la ceinture, j'ai toujours mangé du riz, j'ai aménagé ma maison et vous y avez mis le feu". Alors vous allez voir le méchant. Qui est méchant? **Le dieu "malbar" est méchant. Il est bon et méchant. Il ne plaisante pas. Il vous punit immédiatement. Il a reçu l'ordre, un don du maître suprême. Si quelqu'un a commis une mauvaise action, il doit le punir sur l'heure. Le dieu catholique s'en lave les mains, il est en dehors de tout cela, il ne s'occupe pas de vous et vous laissez vous débrouiller tout seul. Le dieu "malbar" vous punit. Vous vous adressez à n'importe quel esprit: "Dieu, X a mis le feu à ma maison. Punissez-le. Abattez-le. Cassez lui un bras ou une jambe. Qu'il meure. Tant pis pour lui. Je vous donnerai un coq ou un cabri. Dieu, regarde ce que sont devenus ma famille et mes enfants, seigneur dieu". Vous lui confiez tout: "Je vous donnerai un coq, un cabri". Vous prenez de l'argent, vous payez un devin, c'est-à-dire un prêtre indien. Le prêtre indien est un devin. Vous lui dites: "Tonton, vieillard, regarde ce que X m'a fait. Punissez-le. Abattez-le. Donnez lui une maladie. Vous pouvez le rendre invalide d'un bras ou d'une jambe. Voilà, je vous donne tant d'argent". Le vieillard va appeler l'esprit de Mardévirin ou de Karli, n'importe quel esprit: "Vous serez payé. Il vous donnera un cabri ou un coq. Tenez compte du martyr qu'il vient d'endurer. Allez là-bas, donnez une bonne correction à son ennemi, cassez-lui un bras ou une jambe. Vous pouvez le laisser mourir de faim. Abattez-le". Voilà les bons et les mauvais. Voilà, je vous dis, ce qu'il y a sur terre. Il y en a en grande quantité (des méchants)" (BARAT 1989: 382).**

Ce témoignage, qui part du soupçon de jalousie et de l'idée d'insécurité, dépasse largement l'attitude visant à se protéger. Il révèle en fait une appréhension véritablement "extérieure" au culte hindou à La Réunion, dans la mesure où il passe à côté de son essence religieuse. Je le reprends sur cinq points cruciaux pour mieux comprendre la distance d'une telle vision de la religion hindoue avec le vécu intérieur de celle-ci par les Malabars traditionnels.

1/ Tout d'abord la perception du "dieu malbar" qui est "méchant", va à contre courant de l'humilité respectueuse et de l'idée de reconnaissance envers Dieu (pour lequel on peut pleurer lors des cérémonies) qui guide l'attitude religieuse. Les fidèles cherchent à obtenir de Dieu une bénédiction et une protection, non qu'il "punisse" quelqu'un en lui cassant un bras...

2/ L'offrande d' "un coq ou d'un cabri" pour nuire à autrui traduit un amalgame entre ce qui relève du sacrifice propitiatoire, suite à une *promès*, et ce qui est pris comme un paiement ("vous serez payé"), appréhendé ici comme la condition indispensable à la réussite d'un rite que l'on peut qualifier de "punitif".

3/ L'association du "prêtre indien" avec le "devin", qui peut utiliser des symboles de la religion mais à des fins non dévotionnelles, trahit une absence de participation au culte religieux. N'est véritablement prêtre que celui qui officie dans les temples publics. Le devin peut avoir son temple particulier, mais il n'est alors "prêtre" que chez lui...

4/ Le consultant fait référence aux divinités "Karli et Mardévirin" en terme d' "esprit" que l'on peut invoquer (comme "n'importe quel esprit"...). Or, les fidèles ne prient pas des "esprits" mais Dieu (*Bondyë*) sous différentes apparences. Par ailleurs, nous avons vu que le rituel de la possession du prêtre (*i kri Bondyë*) s'effectue dans un cadre religieux très précis que les fidèles vivent avant tout comme propice.

5/ Dernier point et non le moindre, à aucun moment du témoignage il ne s'agit d'une approche respectueuse du divin après un carême purificateur.

Ce récit révèle donc une incompréhension totale de la religion hindoue qu'il discrédite dans son ensemble. On comprend ainsi pourquoi la perception du sens commun dans l'île attache souvent les Malabars à l'idée d'une maîtrise de pouvoir magiques qui peuvent s'avérer néfastes. De toute évidence, le témoignage ci-dessus révèle que les codes de l'attitude religieuse (pureté, carême, sacrifice, *promès*) ne sont pas intériorisés. Il est possible d'interpréter les pratiques décrites ici, qui jouent sur des symboles et un mimétisme religieux (offrandes, divinités, possession), comme un dévoiement, une réification de la religion hindoue. En effet, les croyances religieuses des Malabars traditionnels, mêmes si elles ont un caractère populaires, s'inscrivent dans un ordre du monde et se réalisent au grand jour, ce qui ne peut être le cas de telles pratiques. Dans cet exemple précis, pour une raison ou pour une autre, le fond normatif de l'attitude religieuse hindoue est absent.

## II/ LE MONDE SOCIAL

Les formes de pensée fournies par le monde idéal légitiment (expliquent et justifient) les institutions du monde social, ce qui permet à l'individu d'agir de façon naturelle dans celui-ci. Mais dans une société pluri-culturelle qui véhicule différents mondes idéels, différents sens commun, la réalité objective du monde social n'est pas toujours appréhendée de la même façon par tous les acteurs sociaux. Ce type de société, qui est souvent le lieu d'une collision de cultures, conduit l'individu véhiculant une culture spécifique à diviser implicitement la vie sociale en secteurs soit "routiniers", soit potentiellement "porteurs de difficultés", selon qu'ils s'accordent ou non avec le monde idéal intériorisé lors de la première socialisation au sein de la famille. Il en va ainsi pour les Malabars issus de familles très structurées à La Réunion qui ne retrouvent pas, hors de l'espace familial et communautaire, la continuité qui existe généralement en Inde entre l'ethos du monde idéal et celui du monde social. Ils appréhendent donc le monde social spatialement, tantôt comme un "dedans", lorsque la référence au monde idéal est naturelle et harmonieuse (à la maison, au temple, dans l'espace communautaire), et tantôt comme un "dehors", lorsque les *patterns* traditionnels ne sont plus véhiculés qu'en eux, lors de l'action dans la société globale.

En faisant se rencontrer des cultures qui n'avaient pas de raisons de se côtoyer, les sociétés pluri-culturelles constituent des "laboratoires anthropologiques" où l'on peut analyser les adaptations, les rencontres, les influences et les rejets culturels. Nous allons voir que l'univers familial malabar, et dans une certaine mesure l'espace communautaire, sont restés très stables et structurés. Dans des domaines d'interaction "inévitables" avec la société, les modes d'être de la tradition indienne se sont par contre adaptés à la société réunionnaise. Ce n'est que très récemment qu'apparaît un nouveau traditionalisme, en réaction au modèle culturel ambiant. Mais cette récente référence à la culture indienne est largement produite par l'idéal de la modernité.

## 1. LA FAMILLE

Partout où elle se constitue, la famille est l'institution la plus forte de la sphère d'action privée. C'est le lieu par excellence où se créent, se développent, se maintiennent et se transmettent les principales valeurs culturelles. Nous avons vu que les conditions de vie au début de l'immigration à La Réunion, où les camps de travailleurs demeuraient surtout peuplés d'hommes célibataires, handicapèrent fortement la reconstitution de la famille indienne. Pour l'individu, l'unité familiale représentait un support et un refuge vis-à-vis d'un nouveau monde extérieur mal maîtrisable et incertain. La vie familiale permettait de maintenir une existence ordonnée dans laquelle les personnes et les choses étaient (ou redevenaient) à leur place, régulière et prévisible. La famille est aujourd'hui la référence principale des Malabars.

Dans la société hindoue, l'institution familiale vient avant la caste. On a coutume de penser qu'en Inde, le modèle familial est celui de la *joint family* dont l'origine remonte aux temps védiques. Dans ce type de famille, le père, la mère, les enfants non-mariés, les fils mariés avec leur propre famille, vivent ensemble. L'idéal de la *joint family* est marqué par un sens de la hiérarchie, une intense identification de l'individu avec sa famille et une conscience de "sa" place dans celle-ci. Cela se traduit notamment par une solidarité fraternelle et filiale, tandis que les femmes vivent sous le contrôle et la protection des hommes qui représentent la famille dans la sphère sociale et religieuse.

Malgré l'intérêt économique procuré par ce type d'organisation, la *joint family* n'est cependant pas généralisée en Inde. Elle représente un modèle idéal, celui du *dharmasastra* (texte juridico-religieux de l'hindouisme "classique" orthodoxe, écrit en sanskrit), qui est surtout l'affaire des castes supérieures. A propos de l'organisation sociale d'une sous-caste de l'Inde du Sud, L. DUMONT (1957: 175) précisait d'ailleurs que "le fils une fois marié préfère avoir sa propre maison et des ressources problématiques plutôt que rester sous la dépendance du père". Plus récemment, R. LARDINOIS (1985: 37) explique que 70 à 80% des ménages ont une structure nucléaire en Inde: "C'est à partir du recensement de 1911 que s'impose la représentation d'une famille indienne proche dans sa taille et dans sa structure de la famille européenne et que la représentativité de la famille indivise

hindoue est mise en doute". L'auteur considère que le développement de la famille nucléaire est dû entre autres choses à l'accroissement de l'individualisme en Inde, favorisé par l'urbanisation et les meilleurs moyens de communication (chemin de fer, etc.).

Sauf exception, le modèle de la famille malabar à La Réunion est celui de la famille nucléaire et non pas celui de la *joint family*. Chaque ménage doit avoir son habitat complet (*in jène fty kan i maryé, i fo nana son prop kaz* / une jeune fille qui se marie doit avoir sa propre maison). Cette absence de la *joint family* dans l'île donne d'ailleurs une marge d'action plus grande à l'épouse. La parentèle d'entraide effective d'une personne est d'abord sa famille d'orientation, mais progressivement, en tant que mari ou femme, elle se sent naturellement plus proche de la famille de procréation qu'elle a établie et dont elle a la responsabilité directe. Ces deux types de famille ont néanmoins une forme nucléaire. La famille malabar se résume donc surtout à son lieu d'expression: l'unité domestique. Voyons les principales représentations de ce premier univers de réalité de l'individu.

### 1.1. HIERARCHIE ET DEPENDANCE

La structure familiale malabar est fondée sur la notion d'ordre qui sous-entend un sens de la hiérarchie et de la dépendance. Si la hiérarchie, basée sur le respect plus que sur l'autorité explicite, est protectrice, la dépendance, produisant l'anxiété attachée à la séparation, est sécurisante. L'ordre familial est produit par des structures relationnelles asymétriques basées sur le sexe et l'âge. Les critères valorisés de masculinité et d'aïnesse, à la fois restrictifs et séparatistes, engendrent des relations "verticales" dans la maisonnée.

Du point de vue rituel, de par sa masculinité, l'homme est virtuellement plus pur que la femme qui, tant que ses fonctions reproductrices peuvent s'exercer, est entachée d'une relative forme d'impureté permanente. Cette impureté rituelle est renforcée cycliquement par les menstruations. En effet, les filles et femmes réglées ne peuvent approcher les divinités ni préparer des offrandes ou colliers de fleurs pour la cérémonie. Tout au plus, les laisse-t-on exceptionnellement se prosterner devant les divinités à la fin de la cérémonie dans les temples domestiques.

Au temple, les hommes et les femmes sont généralement séparés lors du repas et surtout des prières. Les prérogatives de l'homme lui donnent une part active dans le rituel religieux. Lui seul peut faire office de prêtre, accéder au sanctuaire du temple, avoir un contact étroit avec les divinités dont il peut faire la toilette (*i bègn Bondyë*), réciter les prières, etc. Il peut aussi, après s'être purifié, toucher les instruments du culte qui sont tabous pour une femme. Mais dans certains cas exceptionnels, en l'absence de représentation masculine, une femme âgée (au-delà de la ménopause) peut, après les purifications habituelles, accomplir elle-même le rituel religieux dans le temple domestique (laver et parer les représentations divines, les fleurir, allumer "la lampe", brûler le camphre, sonner la cloche et se prosterner). Le rituel est cependant "silencieux": elle ne prononce pas de prières rituelles à haute voix mais se contente de prier au fond d'elle. Cet exemple prouve qu'une femme peut déroger aux rôles et au statut religieux qui lui sont attribués lorsque sa foi est grande et que les circonstances le favorisent.

Si la femme n'accède généralement pas au sanctuaire, ne touche pas les instruments culturels, n'a pas un rôle actif dans l'office religieux, se tient derrière les hommes plutôt que devant et à côté (notamment lors de la possession du prêtre, instant sacré par excellence), elle est néanmoins indispensable dans les préparations culinaires. Au temple public, ce sont les femmes âgées notamment qui préparent les offrandes de nourriture comme les "bonbons piments" et "bonbons doux" (*bonbon piman, bonbon dou*), le "manger-d-lait" (*mangé-d-lé*), etc. Au temple privé, les jeunes filles vierges sont également mises à contribution. Elles confectionnent par exemple avec leur mère les colliers et bouquets de fleurs pour les cérémonies religieuses. Les *marlé*, au caractère sacré car ils sont placés autour des divinités, au cou du prêtre-possédé et de celui de l'animal juste avant le sacrifice, sont par contre en principe réalisés par les hommes. La femme n'a cependant une place mineure que dans l'office religieux proprement dit. Son rôle actif dans le domaine religieux est en fait d'un autre ordre que celui des hommes. Elle a notamment la responsabilité cruciale de la propreté "accentuée" de la maison au moment des cérémonies, ce qui est un facteur auspice pour la famille.

D'après N. DEVAPOOTHY (1966), les femmes de la période Védique en Inde ont eu des droits qui leur permettaient de prendre une part importante dans les sacrifices religieux avec le mari. Plus tard, les Lois de Manou précisent le statut de la femme en indiquant qu'elle doit passer d'une dépendance protectrice à l'autre:

"Une petite fille, une jeune femme, une femme avancée en âge, ne doivent jamais rien faire suivant leur propre volonté, même dans leur maison (...)"

"Pendant son enfance, une femme doit dépendre de son père; pendant sa jeunesse, elle dépend de son mari; son mari étant mort, de ses fils (...). Une femme ne doit jamais se gouverner à sa guise".

"Jour et nuit, les femmes doivent être tenues dans un état de dépendance par leur protecteur" (V. 147, 148, IX. 2).

La "nature" de la femme la porte au respect des décisions du père ou du mari. En cas de désaccord avec son époux, elle ne doit pas exprimer de colère mais se résigner. Dans la famille malabar comme en Inde, le respect envers la femme, vient surtout du fait qu'elle est une mère potentielle. Avoir des enfants est d'ailleurs le but de l'union matrimoniale. Les Lois de Manou indiquent que le mariage a pour principal objet la procréation d'enfants légitimes: "Les femmes ont été créées pour mettre au jour des enfants, et les hommes pour les engendrer" (IX. 96). C'est pourquoi les rares cas de stérilité, sont souvent appréhendés en termes de malédiction. Pour la femme, la procréation -de fils principalement- ainsi qu'un statut social élevé lui permettent d'atténuer et de transcender une condition qui apparaît quelque peu subordonnée. Le vécu conscient du statut de la femme n'engendre cependant pas chez elle le sentiment d'une "dépendance" ni d'une infériorisation mais celui d'une "protection sécurisante". Ce n'est que depuis la rencontre assez récente avec les valeurs occidentales et la reconnaissance d'un statut apparemment plus autonome et valorisant pour la femme que des remises en causes peuvent apparaître -tout au moins dans les consciences (cf. III/ 3.3.).

Certains auteurs considèrent que le fait d'appréhender le rapport homme/femme, dans les sociétés traditionnelles, en termes de supériorité et d'infériorité est une projection abusive du système de valeurs occidental car la relation se situe ici avant tout sous le registre de la différence. Dans le milieu malabar de La Réunion, la distinction statutaire entre homme et femme est effectivement surtout vécue comme une différence complémentaire qui conduit chacun à jouer naturellement le rôle qui est assigné à son sexe (nous le verrons plus en détail dans la relation mari/femme) (51). Par ailleurs, si l'homme a des

<sup>51</sup> L.V. THOMAS (1986: 80) relève le pouvoir réel de la femme dans les sociétés traditionnelles, là où n'apparaît que la soumission: "Sans aller jusqu'à dire que cette servitude n'est qu'apparente, il faut bien vite ajouter que la réalité est beaucoup plus complexe (...). Dans la pratique le vécu ne colle jamais exactement aux règles établies". Pour l'auteur la relation entre hommes et femmes est surtout marquée par une "dialectique".



prérogatives indéniables dans la famille malabar, il n'est pas complètement dominant, autoritaire et patriarcal car il dépend de la femme autant qu'elle dépend de lui, mais dans d'autres domaines (préparations culinaires, entretien de la maison, etc.). Son honneur dépend aussi de la pudeur des femmes de la maisonnée dont il est responsable (cf. II/ 1.4.).

En parallèle au critère du sexe, l'âge hiérarchise également les rapports de parenté. La déférence envers les aînés et les personnes âgées est essentielle. Au sein de la famille nucléaire, la convention qui consiste par exemple à ne pas appeler ses germains par leur prénom mais par un surnom affectueux (*nom gaté*), devient une règle vis-à-vis des aînés. Il est normal que les garçons comme les filles se marient par ordre d'aînesse. La hiérarchie familiale se révèle aussi au temple domestique où chacun se prosterne devant Dieu dans un ordre explicite: le père, le fils aîné puis les cadets, la mère et les filles par ordre d'aînesse (puis les belles-filles et les petits enfants, également par ordre d'aînesse).

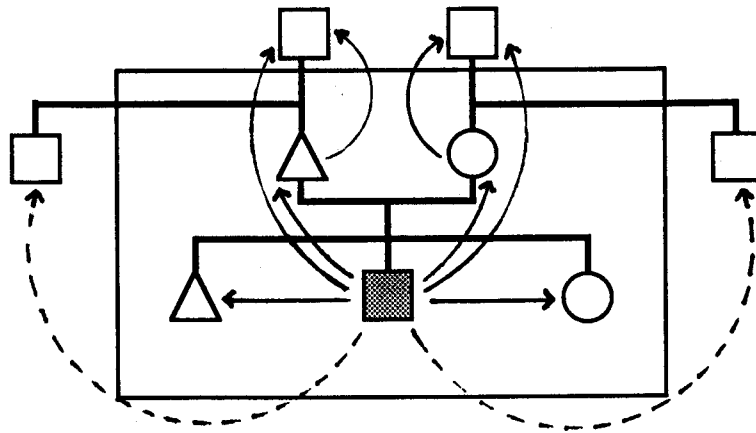
La succession au culte de la lignée se fait en filiation patrilinéaire, suivant la règle de primogéniture. En Inde, dans la *joint family*, quand le fils aîné succède au père pour la responsabilité du culte des ancêtres, il est supposé recevoir de ses jeunes frères et leurs femmes et enfants le même type d'obéissance que le père avait. Dans les familles malabars de La Réunion, la transmission de l'autorité rituelle et sociale n'est pas aussi rigide car chaque fils marié a sa propre habitation. Le respect des cadets envers le fils aîné demeure néanmoins dans les esprits. A la mort du père, les fils se réunissent chez la mère pour effectuer le culte des ancêtres dont le rituel est en principe présidé par le frère aîné. Mais après le décès du dernier parent chaque fils marié peut reprendre le rituel chez lui.

Entre la génération des parents et celle des enfants, la relation est fondamentalement inégalitaire: autorité protectrice d'un côté, respect et dépendance de l'autre. L'idéal de respect envers les parents est rarement remis en cause car ceux-ci donnent la vie. Il n'y a quasiment pas d'échange d'idées (au sens occidental) entre les deux générations. La transmission de l'information est très naturellement verticale et unilatérale: elle va des parents aux enfants. Notons toutefois que si l'idée de la hiérarchie est clairement admise dans les consciences, celle de la dépendance n'est pas vécue comme telle. Le point de vue *emic* des

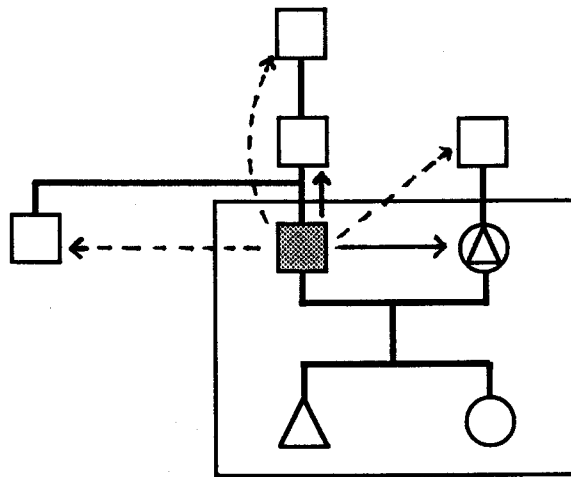
informateurs souligne surtout un attachement envers les parents et le sentiment d'une sécurité matérielle et affective avec eux.

Le port du deuil est révélateur des positions statutaires dans la famille nucléaire: sa structure a un sens ascendant, voire latéral, mais pas descendant. Si l'on peut être touché par l'impureté lors du décès d'un oncle et d'une tante (cf. I/ 3.1.), on ne porte généralement le deuil que pour ses parents et grands-parents patri et matrilatéraux et ses germains du premier degré. Le port du deuil se traduit intérieurement par une absence de plaisir, et extérieurement par des vêtements blancs et bleu marine pour les filles, noirs et mauves pour les femmes, et de couleur foncée pour les hommes, avec un petit tissu noir fixé sur la chemise lors des sorties publiques. Ce n'est qu'en cas d'affection spéciale que l'on peut porter le deuil pour des oncles des tantes (si ceux-ci sont parrains ou marraines par exemple). Plus tard, lorsque l'on a établi sa propre famille de procréation, le port du deuil pour les grands-parents ou les germains ne s'effectue que si le lien affectif est fort. Hormis l'obligation de porter le deuil pour les parents, la structure du deuil se rapporte avant tout à la famille nucléaire dont les membres résident sous le même toit: le deuil porté par les parents est ainsi systématiquement suivi par leurs enfants. Notons néanmoins que la règle de porter le deuil s'applique également en cas de décès de son conjoint. Pour le décès de ses beaux-parents, le deuil n'est qu'intérieur, c'est-à-dire que l'on évite les plaisirs (on est alors "en deuil"); il n'est pas nécessairement extériorisé avec la tenue vestimentaire (on "porte" le deuil). Toutes les autres "implications" dans un deuil sont l'expression d'un sentiment et d'un attachement particulier (figure 3).

En Inde, si idéalement la relation à Dieu prime sur le monde, le respect des parents est néanmoins le premier devoir prescrit par les Lois de Manou. L'apprentissage de l'attitude religieuse s'opère d'ailleurs avec les parents, non par un enseignement théologique provenant des prêtres (si ce n'est lorsque l'on veut devenir prêtre soi-même). Dans le milieu malabar de La Réunion, l'emploi des proverbes populaires réfère l'autorité des parents à la tradition: *gramoun lontan la di: Mada, Pitha, Gouloudéivom; momon-papa avan, Bondyë aprè. Si le ker momon lé pa klèr, zenfan i sa va pa lwin* (les vieux ont toujours dit: maman et papa avant, Dieu après. Si le coeur d'une mère n'est pas "clair", les enfants ne réussissent pas). La bénédiction des parents est très auspiciuse et *a contrario* leur éventuelle malédiction est de très mauvais augure: *si monmon-papa la done in bédiksyon,*



a) Famille d'orientation



b) Famille de procréation

**Figure 3 - Structure (↗) et sentiment (↖) dans le port du deuil selon la situation familiale d'ego.**

*Bondyë i tir pa... malédiksyon lé parèy* (Dieu ne retire pas une bénédiction des parents. Il en va de même pour la malédiction); *momon-papa lé vivan, i fo zot ker le klèr, alor zanfàn i viv lontan* (lorsque les parents sont vivants, il ne faut pas les contrarier afin de vivre longtemps).

La relation parents/enfants est marquée par le sens du devoir. Au départ, celui-ci incombe naturellement aux adultes (*kan in zanfàn i né, sé in gran traka: i koné pa kosa Bondyë la rézèrv pou li... i fo bokou priyèr Bondyë* / lorsqu'un enfant naît, on ne sait pas ce que Dieu lui a réservé, c'est pourquoi il faut beaucoup prier Dieu). Nous verrons au chapitre suivant le détail des rôles et devoirs paternels et maternels. Au fur et à mesure que les enfants grandissent et que les parents vieillissent, on assiste à une inversion du devoir... et de la dépendance. Une des filles, en principe la dernière, prend généralement ses parents à sa charge pendant leurs vieux jours en habitant avec ou, si elle est mariée, en les gardant dans son propre foyer. Il est à noter que les parents âgés préfèrent la proximité d'une fille afin de s'épargner la présence de belles-filles -donc de personnes d'un autre sang- dans leur maison. Sur le registre mystique, la dépendance fils/père est aussi renversée à la mort de ce dernier, quand le devenir de son âme dépend d'une certaine façon des observances rituelles de son fils.

La relation mère/enfant est la relation clef de la dépendance. La mère crée et maintient un fort sentiment d'attachement chez l'enfant pour lequel elle est l'alter central: elle nourrit le bébé au sein, le sèvre tardivement, le fait longtemps dormir avec elle dans le lit conjugal, etc., ce qui contribue à renforcer un lien physique de dépendance. Par la suite, les nattes que la mère fait quotidiennement à sa fille avant d'aller à l'école sont l'occasion et l'expression d'une affection qui sera indélébile. Cet attachement basé sur un lien émotif est à la base de la dépendance. Le *pattern* de dépendance intégré très tôt, et profondément ancré chez la fille particulièrement, fait que celle-ci n'est pas préparée à prendre ses propres décisions. Elle ne peut d'ailleurs envisager de vivre seule sans ressentir la crainte et l'angoisse. Dans certaines familles, la mère appelle encore ses enfants, adultes ou non, avec le terme *baba* (*baba mon zanfàn*), qui dégage une forte intensité émotionnelle, du fait qu'il replace -et maintient- la personne ainsi désignée dans une relation enfant/protecteur.

## 1.2. LES ROLES FAMILIAUX

La structure sociale repose sur l'existence de conduites institutionnalisées sous forme de rôles sociaux. Le rôle, sous-tendu par des normes et des valeurs, implique une relation; il dépend en fait de l'interprétation du rôle complémentaire par autrui. Ce qui est valable pour la société l'est également pour la famille que F.L.K. HSU (1971) analyse en termes de **structure** et de **contenu**. Pour l'auteur, la structure familiale, fondée sur des relations dyadiques de base (mari/femme, frère/soeur, etc.), constitue un ensemble d'obligations, de privilèges, d'actions à faire ou à ne pas faire, tandis que le contenu correspond aux attributs des rôles et à ce qui est investi par les acteurs. Les différents rôles familiaux constituent donc des contrats dyadiques, fondés sur des contraintes et attentes réciproques (52).

Les rôles familiaux sont plus marqués dans les familles dites "fermées" que dans les familles "ouvertes" qui respectent, plutôt qu'elles ne dénie, les différences individuelles. Selon J. KELLERHALS & al (1984), les familles "fermées" mettent l'accent sur des "valeurs centripètes", telles que la fidélité, la pérennité, le mariage officiel, la dépendance mutuelle. On retrouve dans la famille malabar ce type de valeurs, reposant sur des certitudes à la fois garantes et créatrices d'une cohésion qui sécurise par rapport au monde extérieur. L'ordre familial vient ici de ce que chacun a conscience de la place qui lui revient et connaît les scripts de conduite appropriés pour entrer en relation avec ses proches. La répartition des rôles et l'expression des sentiments au sein de la famille sont strictement organisés dès le plus jeune âge, notamment en fonction du sexe qui définit deux modes d'être.

L'enfance est la phase clef de la biographie individuelle car les premières années sont décisives pour structurer la personnalité. Lors de la première socialisation, les enfants héritent naturellement de la conception du monde des parents, les premiers "autres-qui-comptent". Délibérément et inconsciemment, ceux-ci transmettent à leurs enfants leurs modèles de pensées, de perceptions, de sensations et de comportements (53). Le but général de la socialisation des enfants

52 F.L.K. HSU (1971: 9) précise que les cultures amplifient certaines relations dyadiques: "No nuclear family would seem to give equal prominence to all its basic dyads. What actually occurs is that in each type of nuclear family one (or more) takes precedences over the others. When a dyad is thus elevated above others, it tends to modify, magnify, reduce, or even eliminate other dyads in the kinship group. Such a dyad is designated in our hypothesis as the dominant dyad while others in the system are non-dominant dyad".

53 P. BERGER & T. LUCKMANN (1966: 131): "Primarily socialization involves more than purely cognitive learning. It takes place under circumstances that are highly charged emotionally. Without such emotional attachment to the significant

est de leur faire acquérir, à travers des valeurs, règles, normes et interdits, un sens de la structure sociale. Les variations idiosyncrasiques font ensuite que chacun s'adapte à sa façon à ces modèles. E. BERNE dirait que chacun établit son **scénario de vie** particulier et décide plus ou moins consciemment dans quels types de jeux sociaux il va s'investir.

Dans la famille malabar, les modèles de la première socialisation s'intériorisent le plus "en situation", en observant et en écoutant les parents. Les enfants, obéissants et profondément attachés aux parents, acceptent sans discrimination la conception de la réalité de ceux-ci, dont l'objectif essentiel est de "montrer le droit chemin" (*montré le drwa chemin*) dans le respect des valeurs traditionnelles. L'identification avec le parent de son sexe a un effet plus profond que l'autorité explicite: l'enfant écoute les propos des adultes, observe ses éventuels germains aînés dans leurs actions et leurs conséquences (approbation, reproches, etc.). Au fur et à mesure que l'enfant grandit, la ségrégation des sexes prend un nouveau tournant et un intérêt croissant. Son comportement peut être alors approuvé ou condamné verbalement en référence aux règles exprimées dans les généralisations sur les conduites correctes d'un garçon ou d'une fille (*ti fiy i joué pa avèk ti garson...*/ une fillette ne joue pas avec un petit garçon). La gratification résultant du respect des normes de conduite est déjà l'apprentissage de la culture.

Les relations au sein de la famille malabar font l'objet d'un consensus implicite, non d'une négociation. Une fois intériorisées, les conventions, normes et règles explicites et implicites constituent l'ordre des choses. La solution à donner aux problèmes de la quotidienneté vient en principe rapidement. Les éventuels désaccords n'apparaissent en fait que plus tard sur des questions de fond, telles que la partage de l'héritage et le choix du conjoint lors du mariage, qui peuvent mettre en cause les valeurs fondamentales de la famille. Voyons maintenant en détail comment s'effectue la répartition des rôles et attributs au sein de la structure familiale malabar.

---

*others, the learning process would be difficult if not impossible". (ibid. 67): "Knowledge is transmitted to the next generation. It is learned as objective truth in the course of socialization and thus internalized as subjective reality".*

## DU FILS AU PERE

Dans les hymnes les plus anciens du Rg Veda la naissance d'un fils est regardée comme une bénédiction car il continue la lignée paternelle. Comme en Inde, les familles malabars doivent avoir au moins un fils pour accomplir les rites funéraires du père et assurer son passage dans l'autre monde. La croyance en l'immortalité psychique du père suppose l'existence d'un fils qui, en présidant ensuite aux rites annuels, peut faire que son ascendant "continue" à vivre après sa mort physique et soit protecteur de la lignée. Il ne suffit donc pas d'avoir des fils, il faut aussi des petits-fils et des arrières petits-fils. L'établissement d'une représentation masculine est le premier but et le premier souci de la nouvelle famille. C'est pourquoi un père de famille, donnant la composition de sa descendance, peut citer spontanément ses fils et petits-fils en omettant ses filles et petites filles...

Outre le facteur patronymique, la filiation patrilinéaire se retrouve dans l'institution du *karmadi* lors des rites funéraires. A la mort du père ou de la mère, le premier fils se fait en principe rituellement raser la tête. Si le fils aîné est déjà décédé, la règle de primogéniture se met en oeuvre et le rite se reporte sur le premier frère cadet. En l'absence de ce dernier, on fait appel aux éventuels petits-fils du défunt, c'est-à-dire d'abord le fils de l'aîné puis celui du cadet. Lorsque cela n'est toujours pas possible, en dernier recours, on fait appel à la fille du défunt qui se fait alors raser les poils de l'avant bras droit jusqu'à l'aisselle. Parmi les autres facteurs confirmant l'existence de la patrilinéarité dans le milieu malabar, on trouve la proximité des habitations des fils avec celle de leurs parents. Par ailleurs, les fils subviennent naturellement aux éventuels besoins matériels des parents. Le fils est aussi pour la mère un potentiel "bras droit" (*bra drwat*) qui la soutiendra si elle est veuve (l'expression s'applique néanmoins aussi à une fille qui reste dans la maison maternelle pour aider sa mère).

L'intériorisation des rôles et activités liées à son sexe est rapide. Alors que les filles apprennent très tôt auprès de la mère les besognes ménagères telles que nettoyer, laver, cuisiner, repasser, coudre, etc., les garçons aident leur père à bricoler, à entretenir et réparer la voiture, etc. Ils l'aident aussi à accomplir les gestes rituels si la famille possède un temple domestique, à faire la toilette des divinités, à nettoyer les objets cultuels, etc. Au temple, si les filles restent parmi les

femmes, les garçons peuvent indifféremment se tenir auprès des hommes ou des femmes. Ils préfèrent généralement être près de l'élément masculin, plus valorisant du fait de sa préséance rituelle. Le jeune garçon apprend vite la marge d'action que lui offre son statut. Mais la transition du monde de l'enfance à celui de la maturité est pour lui marquée par une rupture que la fille ne connaît pas jusqu'à son mariage. En effet, le garçon doit un jour quitter l'univers maternel, où il est choyé, pour entrer dans le monde des hommes où il doit concourir et se débrouiller afin de pouvoir plus tard constituer une famille.

A la fin de l'adolescence, l'ascension à la masculinité est symbolisée par une gestuelle appropriée comme par exemple le fait de ne pas croiser une jambe sur l'autre lorsque l'on est assis, ainsi que par le port fréquent de la moustache (peut-être à l'instar de la représentation divinisée du fier guerrier Mardévirin), etc. Bien que cela ne corresponde pas aux normes traditionnelles, les éventuelles aventures amoureuses du garçon ne compromettent pas l'honneur familial. Contrairement aux filles, les fils peuvent tarder à se marier car ils doivent prévoir l'habitation de leur futur famille.

Dans la famille malabar, la relation mère/fils, que F.L.K. HSU (*op. cit.*) considère comme la dyade dominante de la famille indienne, est marquée par une forte affection. Cette relation connaît néanmoins une séparation physique peu avant l'adolescence du garçon. Passé dix ans en effet, la mère cesse de le cajoler et de lui faire les purges (*laveman*) habituelles car la puberté apparaît. Mais le lien entre une mère et son fils reste privilégié. Si ce dernier aborde en principe les questions de biens, terre, maison, religion, avec le père, ce qui a rapport au monde féminin et à la sphère affective, comme le mariage, est surtout abordé avec la mère.

Une mère cherchera pratiquement toujours à défendre son fils car il est l'accomplissement significatif de sa vie. Rappelons que la naissance d'un fils valorise l'épouse. Le dualisme moral des sexes est finalement transcendé à travers le paradoxe que, des femmes, naissent les fils qui transmettront le patronyme, assureront plus tard le culte des morts et seront aussi les garants de l'honneur familial.

Le fils s'identifie fortement au père avec lequel il acquiert le sens des responsabilités. Mais du fait de l'autorité paternelle, les relations au sein de cette



dyade sont plutôt formelles et réduites. Père et fils se gardent d'exprimer leurs éventuels désaccords, surtout en public. L'affection réciproque qui peut exister entre eux laisse en fait peu de place à la familiarité, l'intimité et la démonstration (*garson la, sa i èm la sa* [en montrant le coeur], *sa i di pa* / un garçon, on l'aime dans son coeur sans le lui dire). Un vieil informateur m'expliquait ainsi que ce n'est que sur son lit de mort que son père lui dit qu'il avait été un "bon fils". Son père choisit aussi cet instant pour lui demander avec une forte émotion de ne pas "salir" son nom (*gat pa mon non...*), puis il le bénit. On trouve ici en jeu la valeur fondamentale de l'honneur qui implique un mariage à l'intérieur du milieu ethnique et le respect des normes traditionnelles.

Le lien père/fils est avant tout d'ordre mystique. Si, à la mort du père, ses biens personnels vont généralement au fils, ce dernier, en héritant du culte ancestral, portera la responsabilité de l'honneur et du prestige de la famille. Par ailleurs, le culte religieux privilégié du père, qui a déterminé une dévotion particulière de la part de la famille à une représentation particulière de dieu, le *kolédéivom*, se transmet aussi en ligne patrilinéaire (l'épouse suivant les options religieuses du mari). La transmission de ce culte est naturelle et ne nécessite pas une cérémonie précise. Cet hommage ancestral envers une divinité de prédilection qui protège en retour la famille est important mais reste malgré tout secondaire par rapport au culte des ancêtres; la dévotion familiale doit d'abord revenir à ceux qui ont transmis le *kolédéivom*.

Les parents attendent généralement d'un fils qu'il ait un bon métier (*in bon plas travay*), qu'il possède un terrain et une maison, qu'il épouse une jeune femme d'origine indienne (de "bonne famille") et qu'il ait des enfants -au minimum un fils. L'homme actualise ensuite pleinement les valeurs de la culture indienne en assurant le rôle de chef de la maisonnée et en subvenant aux besoins des siens.

Le père a un rôle représentatif et protecteur de l'honneur familial. Ses relations sociales à l'extérieur de la famille ont un caractère plus "officiel" que celles de sa femme. En bon protecteur, le père doit absolument travailler afin d'être capable de nourrir sa famille. Au niveau religieux, il est aussi censé faire de nombreux sacrifices pour le bien-être des siens. S'il manque à ses devoirs, il perd le respect dans la famille et par voie de conséquence l'estime des autres Malabars car il n'a pas tenu à ses obligations.

Selon les textes sacrés, aucun membre de la famille ne doit contester le père. Les liens entretenus par les enfants avec lui sont plutôt d'ordre structurel, tandis que ceux avec la mère sont avant tout d'ordre affectif. Le père est ainsi une référence symbolique dont l'autorité est très souvent rappelée par la mère à ses enfants, notamment en l'absence de celui-ci. Le respect formel dû au père ne disparaît pas après sa mort. Il perdure dans la sphère de parenté avec le culte des ancêtres et la référence à l'ordre du passé...

### DE LA FILLE A LA MERE

Dans les conceptions indiennes, la fille ne peut continuer la lignée ou "aider" ses parents dans l'autre monde de la même façon que le fils. Par ailleurs, la nécessité pour sa famille de fournir une dot plus ou moins importante au marié diminue le désir d'avoir beaucoup de filles (54). A l'île Maurice, l'expression employée par les indiens pour faire allusion à la naissance d'une fille est significative: on parle de "deuxième lot" (en opposition au garçon: "premier lot").

Dans le milieu malabar de La Réunion, le désir primordial d'avoir un fils est admis et justifié mais, en pratique, les parents ne font aucune discrimination car cela serait une faute grave (*tout zanfan mèm / tous les enfants sont pareils*). La naissance d'une fille est en fait perçue différemment selon le nombre de fils déjà nés. Elle peut être fortement désirée si la représentation masculine est déjà assurée. Si pour la première naissance, c'est incontestablement un fils qui est voulu, les parents souhaitent toujours avoir une fille comme dernier enfant. La plupart du temps, les parents (surtout la mère) espèrent être entourés de leurs filles qu'ils jugent plus à même de rester dans la maison parentale et de s'occuper d'eux dans leurs vieux jours (*i fo toujours komansé par in garson, i fo fini par in fiy: fiy la mèm i swagn son momon-papa / il faut toujours commencer par un garçon et finir par une fille: c'est la fille qui veillera sur ses parents*). Même éloignées par le mariage, les filles restent particulièrement attachées à leur famille d'orientation.

<sup>54</sup> Dans "Le riz et la mousson", roman relatant la vie d'une paysanne du Sud de l'Inde, K. MARKANDAYA (1970: 22) traduit la détresse d'une mère qui apprend que son premier enfant est une fille: "Elles le placèrent dans mes bras, en silence, quand je fus un peu remise de la naissance. Je découvris le petit corps, beau et fort, mais indiscutablement un corps de fille. Je me détournais et, malgré mes efforts, les larmes me vinrent aux yeux, larmes de faiblesse et de désappointement. Quelle est la femme qui souhaite que son premier enfant soit une fille?"

C'est à la mère que revient la responsabilité d'élever et de façonner socialement sa fille. La réussite scolaire de celle-ci dépend en grande partie du souci de sa mère pour la promouvoir et de l'équilibre de cette relation dyadique. L'identification de la fille à la mère est profonde et durable. Les bijoux personnels de la mère sont d'ailleurs hérités en ligne utérine. Si juridiquement le mari a des droits sur les biens de sa femme, en pratique, celle-ci ne les lègue ni à son mari ni à son fils mais à sa (ou ses) fille(s). La mère est très proche physiquement et affectivement de ses filles (*in momon lé toujours pour son fïy / une mère est toujours pour sa fille*).

Contrairement à la réserve qu'affichent les garçons dans la famille, la fille exprime assez librement ses sentiments de joie et de tristesse. Pour ses parents, elle ne devient majeure et n'obtient son plein statut de femme qu'une fois mariée (*in fïy tan ke lé dan la kaz li lé in fïy mèm: majer la, sa i vë pa dir ryin sa. Kan li la fini marié, la wi / tant qu'une fille est chez ses parents, c'est une "fille". La majorité -à dix huit ans - ne veut rien dire. Elle n'est majeure que lorsqu'elle est mariée*). La biographie typique de la fille consiste à respecter ses parents et à leur obéir en s'identifiant à la mère, à rester vierge jusqu'à son mariage avec un Malabar dont l'ascendance indienne est stricte et dont le statut social est supérieur ou au moins similaire au sien, et à avoir des enfants.

C'est par le statut de mère que l'épouse devient un partenaire véritable. La naissance d'un fils la valorise dans la famille de son mari (particulièrement vis-à-vis de sa belle-mère) et lui donne une position centrale dans son foyer; elle a dès lors rempli son "contrat" envers son mari en perpétuant la lignée masculine. Par ailleurs, tout comme il est impensable pour une fille d'avoir un enfant en dehors du mariage, l'avortement est traditionnellement perçu comme un péché. C'est aussi pourquoi d'après les statistiques effectuées par F. DUPON (*op. cit.*), le nombre d'enfants est plus élevé (en moyenne un de plus que la moyenne réunionnaise) dans les familles où le père et la mère portent un nom indien (ce qui permet de supposer une ascendance endogame au niveau ethnique). Les familles malabars traditionnelles ont en moyenne de cinq à sept enfants. Cette moyenne tend à se réduire à près de trois enfants pour les jeunes couples qui utilisent de plus en plus les moyens contraceptifs.

Le rôle maternel est l'axe sur lequel repose la famille. Il est révélateur que le mot "parents" en tamoul soit *amma-appa*, littéralement "mère" (d'abord) et "père" (ensuite). La mère a la responsabilité de la sphère domestique qui comprend aussi le domaine de l'éducation. C'est elle qui préside à la mise en place de la fonction symbolique chez l'enfant et détermine son rapport au monde environnant. Elle est à la base de la socialisation et de l'intégration des valeurs morales par ses enfants. Tout le mérite lui revient d'ailleurs lorsque les enfants les mettent en oeuvre. Pour ne pas lui faire honte, ceux-ci doivent suivre les principes qu'elle leur inculque dès le plus jeune âge. La parole de la mère est respectée et porte (*in fwa mi di a ou, in fwa i fo ou i konpran* / je te le dis une fois et tu dois comprendre immédiatement). Avec elle, les enfants apprennent les bonnes manières (*byin viv*), les façons de se vêtir, ce qu'il faut manger, ce qu'il ne faut pas faire, ce qui est indécent et honteux, etc. Le mari n'interfère pas dans ce qui touche aux travaux et devoirs de sa femme. Un père veuf avec ses enfants est généralement incapable de remplacer la mère dans le processus de construction de la réalité (*in zanfán la plu momon lé foutu* / un enfant qui n'a plus de mère ne s'en sort pas dans la vie). Si le décès de la mère intervient lorsque les enfants sont en bas-âge, le mari retourne le plus souvent avec ceux-ci dans sa famille d'orientation.

L'honneur et l'intégrité de la famille dépendent en grande partie de la vertu de la mère. Une femme qui s'est mariée non-vierge, ce qui est rarissime, entache la réputation de sa famille d'orientation d'une part, et de procréation d'autre part, avec la teinte de son déshonneur. Les Lois de Manou (IX. 12) définissent six actions déshonorantes pour les femmes mariées, qui sont aussi perçues comme telles dans le milieu malabar de la Réunion: boire de l'alcool; avoir des "mauvaises compagnies"; se séparer de son époux; "courir d'un côté et d'un autre"; "se livrer au sommeil à des heures indues"; demeurer dans la maison d'un autre homme. Le respect de ces règles minimales donne à la femme mariée son honorabilité. Les Lois de Manou disent d'ailleurs que "les femmes qui s'unissent à leurs époux dans le désir d'avoir des enfants, qui sont parfaitement heureuses, dignes de respect, et qui font l'honneur de leur maison, sont véritablement les déesses de la fortune: il n'y a pas de différence" (IX. 26).

L'expression typique *in fam dan la kaz avèk in fam déor lé pa parèy...* (une femme dans la maison ce n'est pas la même chose qu'une femme dehors), signifie clairement que le devoir de la mère est de s'occuper de la maisonnée. Son honneur

est attaché à sa responsabilité et à son investissement dans l'ordre de l'unité domestique. Parmi les charges importantes de la mère, on trouve notamment celle de la pureté/propreté de la maison avant toute participation aux cérémonies religieuses.

L'autorité de la mère lui vient de son pouvoir de procréation. En cas de conflits graves et profonds avec un de ses enfants, elle a le droit moral de le maudire car elle lui a donné la vie. Elle peut d'ailleurs toujours user de cette menace pour obtenir l'obéissance de la part de ses enfants relativement adultes (*si mi mèt la bouch avèk ou, si mi modi a ou, ot chemin lé bouché...* / si je te maudis, tu n'iras pas loin dans la vie). La malédiction d'une mère, très rare dans les faits est aussi vécue comme irréversible (*kan in momon la fine modi son zanfan, la fine rejèt a li, la fini pou li, na pu-d-pardon: alé ou sa ou vè alé, priyèr kom ou vè, na pu Bondyè pour ou* / lorsqu'une mère a maudit son enfant ou l'a rejeté, sa vie est finie. Il ne peut plus être pardonné. Il peut aller où il veut, prier autant qu'il veut, il n'y a plus de Dieu pour lui).

Dans les familles traditionnelles, la mère ne travaille normalement pas en dehors de sa maison, ce qui lui permet de consacrer son énergie au bien-être de ses enfants. Elle joue un rôle expressif dans la solidarité de la famille dont elle est en fait le pivot. La moindre brèche dans l'unité l'inquiète. Si les rôles et devoirs du père sont d'abord de nourrir sa famille, ceux de la mère sont avant tout de protéger ses enfants. C'est pourquoi elle est particulièrement préoccupée par le souci de les préserver des mauvaises influences, comme le mauvais oeil, ce qui la conduit à être suspicieuse envers l'extérieur. Elle estime son devoir véritablement accompli lorsque sa dernière fille se marie dans l'honneur, c'est-à-dire vierge. Plus les enfants grandissent, plus l'autorité de la mère augmente. Son statut s'accroît avec l'âge et après la ménopause, selon sa respectabilité, elle est plus ou moins inconsciemment associée à l'image de la "mère divine" par ses proches.

## MARI ET FEMME

La religion donne le modèle de la relation homme/femme: le principe féminin est complémentaire du principe masculin. Les grands dieux du panthéon hindou sont généralement doublés de leur épouse, leur énergie (shakti). La plupart des

dieux étant monogames, mari et femmes se doivent d'être fidèles. Dans le milieu malabar traditionnel, le mariage est donc idéalement indissoluble (*maryaj lé ètèrnèl*) et les cas de divorces sont très rares. La femme ne doit pas regarder un autre homme, quant au mari, il s'expose au rejet par les deux groupes de parenté (consanguins et alliés) s'il entretient des relations avec une femme en dehors de son mariage. En cas d'adultère, on considère d'ailleurs généralement que le (ou la) responsable encourt une malédiction divine.

En Inde, la résidence est dans l'ensemble viri-patrilocal. Dans le milieu malabar de La Réunion, le futur mari, comme cela a déjà été mentionné, doit prévoir l'habitation de son futur ménage avant de se marier. C'est pourquoi il est en principe plus âgé que la femme lors de l'union, ce qui est d'ailleurs une norme. Au premier mariage, l'homme doit épouser une fille vierge. Son honneur est par ailleurs atteint s'il vit avec une femme déjà mère. La tendance du mariage est à l'hypergamie: les femmes doivent normalement s'unir à un homme du statut relativement supérieur à elles.

Les rôles complémentaires du mari et de la femme restreignent généralement chaque partenaire dans une sphère d'activité. Le mari, en plus de son rôle actif dans le domaine religieux, s'occupe des aspects matériels (l'achat, la construction et l'entretien de la maison) et du soutien économique de sa famille. Il ne participe pas aux activités domestiques léguées à l'épouse. Le champ d'action de la femme s'exerce principalement dans la maisonnée d'où elle sort d'ailleurs très peu. Elle est au centre des activités domestiques (cuisine, ménage, éducation des enfants, etc.). Le mari ne devant pas toucher les ustensiles de cuisine, il est véritablement dépendant de son épouse qui prépare le repas et sert la famille. Si le mari est responsable des gains financiers, c'est l'épouse qui gère généralement le budget familial. Le rôle de la femme dans la famille est déjà codifié dans les textes sacrés. Les Lois de Manou enjoignent ainsi aux hommes qui veulent "tenir leur femme" de leur assigner notamment pour fonction: la recette des revenus et la dépense, la purification des "objets du corps", la préparation de la nourriture et l'entretien des ustensiles de ménage. Ces "expédients" sont considérés plus efficaces que les moyens violents. Mais le texte insiste aussi sur le fait que les femmes doivent être honorées: "Partout où les femmes sont honorées, les divinités sont satisfaites" (III. 56). Si le bien-être de l'épouse est la condition de la prospérité de la famille, c'est donc aussi un devoir religieux pour l'homme.

Le nombre restreint de femmes au début de l'engagement et le contexte occidental dans lequel les familles d'origine indienne à La Réunion sont impliquées a contribué à renforcer le statut de la femme. Ainsi l'épouse ne suit pas son mari, comme cela est normalement le cas en Inde lorsqu'ils marchent ensemble, mais se tient plutôt à côté de lui. De même la coutume indienne qui consiste pour la femme à servir son mari en premier lors du repas et à ne manger que lorsqu'il a fini et s'est levé, à quasiment disparu dans l'île. Dans certaines familles, le père mange encore parfois avant le reste de la famille mais, la plupart du temps, on ne trouve plus qu'une règle de préséance dans l'ordre du service de la nourriture à table, effectué par la mère: le père en premier, puis les fils par ordre d'aînesse et les filles jusqu'à la dernière.

Mari et femme vivent dans deux mondes distincts, séparés d'abord par la religion. La division sexuelle étant rigide, les époux ne partagent quasiment pas leurs activités journalières et passent peu de temps réellement ensemble. Leur rencontre intime ne s'effectue en fait que la nuit car dans le milieu traditionnel, il est forcé d'avoir des relations sexuelles le jour. Devant leurs enfants, les parents ne sont que "père" et "mère". Aucun détail apparent (baisers ou gestes tendres) ne les montre "mari" et "femme". La règle est à la pudeur: il s'agit de paraître neutre. Le comportement des époux reflète plus l'amitié que l'amour romantique. Le respect mutuel de la femme et du mari leur interdit d'ailleurs de s'appeler par leur prénom; on se rapproche du conjoint et on entre tout de suite dans le vif du sujet. Si la femme gère le domaine privé, l'éducation et les relations avec la parenté, le mari agit plutôt dans la sphère publique, religieuse et représentatrice.

Dans les situations publiques, mari et femme débordent de considération l'un pour l'autre, ce qui se traduit notamment par la même forme de distance et d'évitement du contact physique que dans la sphère privée. Tout comme au temple au moment de la prière, mari et femme sont séparés en société, du fait de leurs pôles d'intérêts divergents: les hommes se regroupent pour parler surtout des activités professionnelles, de religion, et des faits familiaux ou individuels valorisants, tandis que la conversation des femmes est surtout constructrice d'une réalité sociale qui traduit les liens entre les familles. Elles se préoccupent naturellement des événements familiaux, à travers les malheurs et bonheurs des uns et des autres. Les sujets privilégiés de la conversation portent sur la réussite de leurs enfants et sur certains faits et gestes de leur famille proche. On ne rentre toutefois

pas dans la sphère d'information privée, qui concerne notamment les problèmes familiaux, surtout si les interlocuteurs ne sont pas connectés par un lien de parenté. Par ailleurs, à cause du mauvais oeil, on s'en tient surtout aux aspects valorisants qui relèvent de la sphère publique car ceux-ci ont un caractère "acquis" et ne peuvent être cachés.

Le comportement privé et public du couple fait appel à des codes différents: si la femme doit en public afficher une réserve respectueuse envers le mari, elle discute et suggère plus facilement en privé, mais le respect et la réserve sont omniprésents et la femme ne doit jamais utiliser un ton de moquerie envers son mari. C'est en fait le contexte qui affecte les comportements familiaux. En public une épouse ne contredira pas la présence et l'autorité de son mari. C'est surtout le soir, dans l'intimité de la chambre à coucher, qu'elle pourra défendre son point de vue.

### LES GERMAINS

Au sein de la famille nucléaire, la relation entre les germains du premier degré est marquée par une solidarité. C'est ainsi que les enfants développent très vite le sens du partage avec les frères et soeurs. Leur identification autour de l'honneur familial les rend moralement identiques: ce qui arrive à l'un affecte l'autre. Les aînés ont un rôle de substitution important. La soeur aînée peut remplacer la mère et s'occuper de l'éducation des enfants, tandis que le fils aîné succède aux responsabilités du père.

Comme les parents, les germains de sexe différent ont des fonctions complémentaires dans la famille. Auparavant, lors du travail de la canne à sucre, les garçons creusaient les trous dans lesquels les filles plantaient les cannes. Dans le milieu rural, les garçons vont par exemple chercher le bois et le coupent, alors que les filles font à manger. A la maison, les filles s'occupent des activités ménagères tandis que les garçons bricolent, etc. Les frères ont le rôle public d'affirmation de soi et de la réputation familiale. Après le père, ce sont les protecteurs de leurs soeurs sur lesquelles ils ont une autorité formelle. Ils interviennent d'ailleurs lors d'une atteinte à leur personne. En contrepartie de cette protection naturelle, elles



leur rendent divers services comme par exemple cirer occasionnellement les chaussures, repasser les chemises, etc.

Comme les conjoints, les germains évitent également de s'appeler par leur prénom. Les soeurs désignent leurs frères par des prénoms affectueux imagés ou par les termes *anin* et *dada*. Les liens entre collatéraux de sexe opposés sont généralement durables car aucune compétition ne les oppose. Le frère aide sa soeur lorsqu'elle est veuve jusqu'à ce que l'éventuel fils aîné prenne la relève. Dans certains cas, surtout autrefois, certains oncles maternels adoptaient leurs neveux et nièces orphelins et géraient leurs biens fonciers jusqu'à leur maturité.

Les germains de même sexe partagent souvent la même chambre, ce qui favorise un attachement réciproque, particulièrement marqué chez les filles. Face à la préséance masculine, une solidarité et une complicité plus grande naît entre les filles qui ont entre leur main l'honneur de la famille. L'idéal d'unité, de solidarité et de support mutuel entre les frères est mieux réalisé lorsqu'ils sont sous l'autorité de leur père ou quand ils se rallient contre une menace extérieure. Cette solidarité dure tant que les parents sont vivants. Elle ne sera véritablement fragilisée que lors des questions d'héritage (voir chapitre suivant).

Avant le mariage, les germains forment une unité face à l'extérieur: l'insulte portée à l'un d'eux affecte ses frères et soeurs. Mais après le mariage, la collatéralité perd souvent de son poids. Les germains sont devenus différents par l'alliance avec une nouvelle famille. La valeur suprême de la vie d'un homme et d'une femme mariés devient alors le bien-être économique et le prestige social de leurs propres enfants. Le mariage affaiblit donc la relation primaire de solidarité exclusive d'une personne avec ses frères et soeurs. Ce fait est particulièrement évident pour le mari qui n'est plus à même d'être aussi présent dans tous ses rôles en tant que fils et frère dans sa famille d'origine. Un homme marié avec des enfants est face à deux principes: la solidarité avec ses germains dans sa famille d'orientation, et ses propres obligations parentales l'isolant plus ou moins avec sa famille de procréation. Mais si l'investissement des collatéraux dans leur nouvelle famille devient progressivement prépondérant, le mariage ne rompt pas strictement les obligations morales entre eux. Les germains mariés se retrouvent régulièrement avec leur famille chez leurs parents pour les fêtes familiales (fête des mères, etc.) et

bien sûr lors des cérémonies religieuses familiales. Ils se soutiennent également en cas de problèmes importants (notamment financiers).

### 1.3. LA SOLIDARITE EXCLUSIVE

Malgré les séparations relatives au sexe et à l'âge, tous les membres de la famille nucléaire malabar sont moralement identifiés. Chacun obtient avec les siens son support, son identité et sa fierté, mais fait aussi rejaillir ses propres actions sur sa famille. Il en va ainsi des événements positifs, comme par exemple la réussite aux examens (baccalauréat, etc.) qui touche toute la famille et non pas seulement le lauréat, et des éventuelles actions déviantes qui peuvent entacher l'honneur familial (dont nous verrons l'importance au chapitre suivant). L'identification d'intérêts se révèle aussi au niveau religieux où le carême qui précède la participation aux cérémonies du temple concerne toute la famille qui se présente en principe au complet (mari, femme, enfants) devant Dieu (*Bondyë i béni tout la famiy* / Dieu bénit toute la famille). Le carême est d'ailleurs plus important pour la famille d'une personne qui effectue un sacrifice corporel (marche sur le feu ou *kavadi*) et pour celle du prêtre que pour les autres fidèles qui assistent à la cérémonie.

La conscience définissant les droits et devoirs est d'abord à l'échelle de la famille nucléaire. Il est significatif que les premiers enfants d'une famille aient généralement pour parrains et marraines leurs oncles et tantes, et sont ensuite eux-mêmes les parrains et marraines de leurs germains cadets. L'unité et la solidarité de la structure familiale est le gage de sa prospérité. Les diverses significations du terme tamoul *cir* -prospérité, supériorité, respect et équilibre- sont révélatrices de la liaison de ces concepts dans la pensée indienne. Le maintien de l'ordre des choses est donc sous-jacent aux comportements dans la famille (*i fo byin viv* / il faut bien vivre). Il conduit d'ailleurs à l'affirmation de l'honneur et du prestige.

Bien que les générations âgées entretiennent toujours après leur mariage des liens de collatéralité très forts, marqués par un respect mutuel, pour les nouvelles générations, les "autres-qui-comptent" le plus (les "alters intimes") sont exclusivement les co-résidents du même sang. Pour les Malabars, les notions de famille et d'habitation sont fortement liées. Dans le Tamilnadu, les concepts de famille (*kudumbam*) et de maison (*vidu*) sont d'ailleurs employés indistinctement

pour désigner l'unité domestique. En Inde, dès que la maison est érigée, elle est plus ou moins déifiée et regardée comme une entité vivante car le bien-être de ses habitants dépend de son entretien. La possession de terres, d'une maison avec un jardin et de biens, primordiale dans les mentalités indiennes, est aussi une préoccupation majeure dans les familles malabars. La première question que l'on pose au prétendant de sa fille porte d'ailleurs sur ce sujet. En principe, un homme n'effectue pas sa demande en mariage si cette question doit l'embarrasser ou si elle n'est pas encore résolue.

L'intimité de la structure familiale nucléaire favorise un sentiment d'appartenance et de particularité (*nout famiy, nout zanfán, nout kaz...; nou lé pa parèy.../* notre famille, nos enfants, notre maison; nous ne sommes pas comme les "autres"). Cette solidarité, basée sur la consanguinité, conduit à une exclusivité, voire une opposition vis-à-vis des "autres". Les affaires familiales font ainsi l'objet d'une forte discrétion et le secret érige quasiment une barrière entre les membres de la famille et leurs relations extérieures (55). En raison de la crainte de la jalousie, les informations données aux non-parents, à propos des biens et richesses par exemple, ne sont jamais sûres. Par ailleurs, ce qui se rapporte au déshonneur ne doit pas sortir de la famille (*le linj sal se lav an famiy /* le linge sale se lave en famille).

La vie des Malabars est véritablement tournée vers l'unité domestique. Hormis les cas où l'harmonie de la famille est menacée par un conflit interne, on associe au *in group* familial les idées de "dedans" (propre et pur), tandis que ce qui est hors de la famille correspond au *out group* (souvent sale et impur). Les mauvaises influences (*lantrénman*) proviennent par définition des autres, les "camarades" (*kamarad*). Par association, on considère que la plupart des attitudes qui ne sont pas apprises dans la famille sont potentiellement porteuses de déviance (*lantrénman lé pa bon /* "l'entraînement" est mauvais). La notion d' "ami" au sens occidental du terme n'existe pratiquement pas dans le milieu malabar; celle de "petit(e) ami(e)" encore moins. Dans les familles traditionnelles, les jeunes

55 Sur les questions de sphère "privée" et "publique" dans l'espace domestique, la meilleure source théorique est probablement E. GOFFMAN (1973: 33) qui rappelle que "le fond d'information privée sur la famille est préservé, et les membres maintiennent un front uni, légèrement trompeur devant le monde -comme si l'information était soumise à une règle".

(quelque soit leur âge) n'invitent pas des connaissances de sexe opposé dans la maison parentale. La seule relation possible passe par l'invitation officielle...

Chaque culture a ses propres notions de saleté et de souillure qui -par opposition - lui permettent d'affirmer la structure positive. En s'insérant dans un système, dans une organisation, dans une classification des choses, la saleté n'est donc pas un phénomène unique et isolé. Elle doit donc être abordée en référence à la notion d'ordre. Dans les familles malabars, l'obsession portée sur l'élimination de la saleté est une façon d'organiser positivement l'espace d'action et de le rendre auspiceux. C'est dans ce contexte idéal qu'il y a une forte réticence de la part des familles traditionnelles à garder des invités (même apparentés) pour dormir à la maison. Ici comme ailleurs, l'ordre est dans la séparation.

Pour les familles malabars, le premier lieu de l'ordre et de la protection est l'espace domestique. Il s'oppose à l'extérieur désordonné, sale et incertain. La clôture autour de la maison est donc importante. Les enfants doivent jouer dans la cour de l'habitation et non pas à l'extérieur, avec d'autres enfants. Dans les représentations mentales, l'entrée imprévue d'un "élément" étranger (objet, animal, personne) dans l'espace domestique est par définition associée à la pollution (*lé sal*). L'habitude qui consiste à fermer systématiquement le portail donnant sur la cour de l'habitation et à le cadenasser le soir est révélatrice de la séparation entre "nous" (propres et bons) et "les autres" (sales et mauvais). La motivation profonde est ici de se protéger du regard de l'autre, passant ou voisin, virtuellement envieux (*de moun va vwar a nou.../ les gens vont nous voir*). Le portail forme un rempart plus symbolique que matériel; il protège de la malveillance qui, nous l'avons vu avec le "mauvais oeil", n'est pas exclusivement physique.

Parallèlement à la séparation "dedans/dehors", le symbolisme du "devant" et "derrière" de l'habitation est très marquée dans les familles malabars. Le "devant" de la maison, la porte d'entrée, qui ouvre directement sur le salon, n'est quasiment jamais utilisé en temps normal par les membres de la famille. Ce "devant" est employé lors des réceptions formelles, comme l'entrevue officielle à propos du mariage de la fille (*la rantré*), etc. Le "derrière" de l'habitation (comprenant également la cour) est l'espace de repos de la famille. Lors des rites funéraires, on fait rentrer le corps du défunt (si le décès a eu lieu hors de l'espace domestique) dans la maison par cette entrée de derrière pour le placer au salon afin qu'il quitte

ensuite définitivement la maison par la porte principale. Le salon est aussi utilisé pour un autre rite très important, cette fois privé: le culte des ancêtres.

Le rite annuel consacré aux ancêtres est un facteur important de la cohésion familiale. A cette occasion, tous les membres de la famille (le lignage patrilinéaire et la mère) sont présents autour du père et de la mère. Ce rite d'intensification, strictement familial, est le moment d'une réelle empathie. Nous avons vu que contrairement au "service" familial, les offrandes de nourriture lors du culte des ancêtres, tout comme celles adressées à la déesse Pétyaye, ne font pas l'objet d'une distribution mais sont consommées exclusivement par la famille. Ce rite, qui vient du fond des âges, relie les vivants et les morts. La lignée ancestrale, tout en "insérant" d'une certaine façon les vivants dans le cosmos, veille à la prospérité de ceux-ci. Les parents défunts sont en quelque sorte les promoteurs et les protecteurs de cette prospérité. Ce culte est en fait principalement pertinent pour les familles endogames dont il révèle leur ascendance directe (56). L'union avec un conjoint non-Malabar conduit en principe à l'abandon du culte. Ce n'est que si le mari est Malabar que le rite peut éventuellement être maintenu.

La cohésion de la famille nucléaire doit être à l'oeuvre lors des grands moments que sont notamment les cérémonies religieuses, les naissances, les mariages et les funérailles. La conscience de la parenté pertinente peut cependant être élargie dans certains contextes, comme lors des rites funéraires et des mariages, où la parenté actualisée intègre naturellement les oncles, tantes et cousins. Il s'opère ici une extension temporaire du "nous" de la famille nucléaire à la famille élargie, s'opposant au "eux" des familles non-connectées par la parenté mais faisant toujours partie du milieu ethnique. Cet élargissement du "nous" est cependant systématiquement réduit à la famille nucléaire dès que des apparentés (oncles, tantes, etc.) sont impliqués dans des actions déshonorantes.

L'ordre, fondamental dans la structure familiale, passe par le respect des décisions parentales qui visent à maintenir l'honneur (*kan momon-papa i koz, i fo zanzan i ékout* / les enfants doivent obéir à leurs parents). Mais dans le contexte d'une société pluri-culturelle, il arrive souvent que la décision des parents se réfère

---

<sup>56</sup> Selon D.G. MANDELBAUM (1970: 42): "Rites of the family ancestors are particularly important in the families of the higher varnas".

à des modèles qui ne se calquent pas sur les règles juridiques françaises. Prenons l'exemple de l'héritage qui montre que malgré la confrontation avec une législation autre que celle de la famille hindoue, les valeurs traditionnelles continuent à inspirer les conduites en filigrane des lois françaises, ce qui n'est pas sans atteindre la cohésion familiale.

Lorsqu'il s'agit de traiter les questions du partage des terres et des biens, toute la famille se réunit de manière officielle chez les parents. Idéalement, les fils viennent sans leurs femmes, les filles sans leurs maris. Les questions d'héritage ne doivent normalement pas faire l'objet de désaccords familiaux. L'idée d'unanimité (sans *ralé pousé* conduisant aux mésententes et à la malchance) est capitale. Elle est liée à celle d'honneur. C'est pourquoi, dans le respect des normes traditionnelles, le consensus doit s'opérer au préalable dans la famille afin d'éviter la honte que procure le désaccord familial. La propriété est en effet un point de prestige pour la famille qu'un éventuel membre "dissident" risque de mettre en péril. L'objectif essentiel est d'être unanime et d'exprimer la solidarité familiale.

Or, les réunions de familles pour ces questions de transmission des biens soulèvent aujourd'hui des problèmes qui n'existaient pas dans le système traditionnel lorsque le fils aîné héritait d'office, ou lorsque la décision des parents était irréversible. L'héritage par disposition testamentaire, appliqué à La Réunion comme en métropole, donne en effet des droits égaux à tous les descendants. Les héritiers, notamment les plus imprégnés de la culture occidentale (les plus instruits), peuvent ainsi contester le choix des parents, lorsque ceux-ci privilégient tel ou tel enfant, en se référant aux dispositions légales du code civil français. La famille doit donc conjuguer ses principes traditionnels avec le système consistant à partager les biens en parts égales devant le notaire.

La question de l'héritage, telle qu'elle est gérée par les familles malabars de La Réunion, permet de distinguer le vécu de la règle et celui de la norme. La **règle** est ici celle de la **loi française** qui implique le partage des biens en parts égales, tandis que la **norme** est celle de la **tradition indienne**, basée sur l'autorité parentale. Celle-ci peut être contestée en référence à une autorité autre que celle des ascendants et des aînés. Pour les générations âgées, qui se réfèrent encore largement à des valeurs traditionnelles, la norme, c'est-à-dire leur choix, va de soi. Ils sont donc profondément choqués et souvent abattus de voir les conflits

engendrés par leurs enfants qui font valoir leurs droits en s'opposant à la décision parentale.

Notons toutefois que les éventuels problèmes d'héritage auxquels sont confrontées les familles malabars ne sont cependant pas exclusifs à la situation d'une culture traditionnelle qui perdure hors de son lieu d'origine. Cette source de désordre relève du structurel dans la famille indienne. L. DUMONT (1957: 176) souligne notamment qu'en Inde "l'héritage est naturellement la cause des frictions les plus considérables entre propres agnats". Les conflits familiaux à propos de l'héritage ne font que traduire, par le drame que représente le désaccord, l'obsession de la cohésion et de l'unité.

#### 1.4. L'HONNEUR FAMILIAL

Selon J. PITT-RIVERS (1983) la notion d'honneur, bien que très souvent fondamentale dans la compréhension des conduites sociales, a été négligée par les anthropologues. Dans le "monde de vie" des Malabars traditionnels, le sens de l'honneur, légitimé et institutionnalisé en valeurs qui apparaissent évidentes et naturelles, intervient constamment dans la construction quotidienne de la réalité. Cette préoccupation fournit des modèles d'action et des schèmes d'interprétation des événements.

Dans le milieu malabar, l'honneur a une portée privée, celle de la dignité (dans la conscience), et publique, celle de la "face" (dans la sphère sociale). Dans son implication publique que je traite ici (se reporter au chapitre III/1.4. pour la dimension intime de l'honneur), il est la **propriété collective de la famille** et se présente comme un caractère héréditaire. Chacun reçoit à la naissance la marque de l'honneur de sa famille mais doit respecter une éthique et de nombreux interdits pour conserver la reconnaissance du milieu culturel de référence. L'honneur familial (*gavoravom* en tamoul) dépend d'un certain nombre de données parmi lesquelles: le prestige du nom; la présence et la réussite sociale de plusieurs enfants (surtout des fils); la virginité des filles jusqu'au mariage; l'ascendance strictement indienne (côté paternel et maternel); la richesse financière; les biens; le statut professionnel et l'hospitalité. A ces facteurs, il faut ajouter celui qui, dans la

situation particulière des Malabars de La Réunion, sous-tend tous les autres: les qualités morales dues au respect des normes et valeurs traditionnelles indiennes.

Le sens de l'honneur, est intégré dans les consciences dès la prime enfance par l'éducation socialisatrice. En déterminant les **conduites normatives** jugées bonnes et justes, il touche naturellement tous les plans de la vie. Les instructions sont explicites et conscientes lorsqu'elles touchent les prières, les façons de penser, de s'habiller, de se mouvoir, de répondre aux actes des autres, etc. Ce sont les commandements maternels *i fo / i fo pa* ("il faut/il ne faut pas") qui jugent les pensées, les paroles et les actions. L'apprentissage est implicite lorsqu'il ne s'effectue qu'à travers l'intériorisation des modèles que l'enfant observe dans sa famille. Cette forme de socialisation laisse en fait les traces les plus profondes car elle fait appel à des automatismes. Ce "pan de culture", très important, est aussi le plus difficile à reconnaître (à la fois par la personne impliquée et par l'anthropologue) car il va de soi. Aucune explication n'est nécessaire, il s'agit d'"évidences invisibles".

A ce sujet, E.T. HALL (1984: 48) a souligné que "la culture cache plus de choses qu'elle n'en révèle; et il est étonnant de voir que ses secrets sont les plus mystérieux pour ceux qu'elle conditionne". Dans la famille malabar de La Réunion, de nombreuses émotions, dont le sens de l'honneur, sont ainsi vécues comme instinctives. L'explication du pourquoi des choses est secondaire et non nécessaire (*zanfan i poz pa kèstyon, i ékout* / les enfants ne posent pas de questions, ils écoutent). L'ordre du passé, des ancêtres et des aînés justifie à lui seul les choses. La plupart des événements ne s'expliquent d'ailleurs pas selon les critères de la rationalité occidentale, mais en référence à Dieu (*Bondyë*), à la chance (*la chans*), au destin (*zétwal*), aux intentions des autres (*i ral le ker*), etc.

La dimension éthique de l'honneur ne prend son sens qu'en opposition à celle de honte. Honte et déviance sociale sont fortement imbriqués. Le sentiment de honte est d'ailleurs inculqué très tôt par ce que l'on peut appeler des "techniques de honte" comme la comparaison avec un autre enfant (*zot i fé ont zot famiy...* / ils font honte à leur famille). La honte apparaît en effet lorsque le comportement public est contraire aux règles religieuses et sociales. La position hiérarchique qu'une famille occupe au sein de l'espace communautaire peut ainsi être sapée par des événements scandaleux et déshonorant touchant ses membres. Parmi les



principales transgressions porteuses de déshonneur et de honte citons le vol, le crime, l'adultère. Cette dernière faute est si grave que malgré les modèles diffusés par la télévision (notamment les films français), elle n'est pratiquement pas envisageable.

Le comportement sexuel des femmes est un des facteurs les plus importants d'honneur ou de déshonneur. La non-chasteté des femmes attaque l'intégrité de la famille et détruit -souvent définitivement- l'honneur familial (cf. III/ 1.3.). Largement intériorisé par les filles, l'honneur est pour elles très fortement lié à leur chasteté et à leur virginité. Pour les filles vierges, honneur et pureté sont synonymes (*i sort prop dan la kaz; i fé oner son famiy* / elle quitte la maison "propre"; cela fait "honneur" à sa famille). La mère, sentant les éventuels penchants amoureux de sa fille, peut ainsi renforcer verbalement les règles de conduite et lui répéter par exemple: *vanj out loner...* ("tiens" ton honneur). Le terme *vanj*, dans le sens de "tenir bon", de "résister" en créole, signifie dans ce contexte: rester vierge jusqu'au mariage. La grossesse d'une fille hors du mariage est un très grand déshonneur pour sa famille. Ce fait est d'ailleurs rarissime dans les familles malabars traditionnelles.

Lorsqu'une action déviante d'une personne est publique, ses proches parents sont moralement impliqués dans le déshonneur de celle-ci. R. PATAI (1973) considère l'honneur dans le monde arabe comme un radeau sur lequel toute la famille navigue: un seul faux mouvement et toute la famille est perdue. Cette image est aussi valable dans le milieu malabar. C'est pourquoi l'affirmation des valeurs de l'honneur peut s'exprimer par l'exclusion de l'élément déviant. L'opinion publique est ainsi en quelque sorte prise à témoin par ce respect "extériorisé" des valeurs intersubjectives dans le milieu malabar. Si la femme mariée par exemple devient une personne plus considérée et affirme sa personnalité sociale, la fille-mère sera en principe rejetée par sa famille qui se démarque ainsi de la honte qu'on lui inflige. Cette réaction est plus ou moins un acte de purification qui permet aux siens de garder la face (*i march drwat, i lèv la tèt kan i march dann-chemin* / on marche droit et on lève la tête lorsque l'on marche dans la rue). La famille réagit donc en fonction des valeurs de son milieu de référence. La structure idéale détermine ici le sentiment.

Lorsque l'honneur familial fait l'objet d'une atteinte extérieure (suite à un homicide, une insulte verbale ou physique, une séduction, un viol, des fiançailles annulées de façon non conventionnelle, etc.), il est altéré. C'est pourquoi il est nécessaire de rétablir publiquement l'honneur car la non-réponse laisse la famille "diminuée". Dans le milieu malabar de La Réunion, les adultes masculins sont touchés par le déshonneur d'une femme de leur famille (soeur, épouse, fille) dont ils sont responsables et protecteurs. Il leur appartient donc de veiller à ce qu'aucun membre ne soit victime d'un acte qui pourrait entacher l'honneur familial. C'est ainsi qu'un frère peut venir à la sortie de l'école "rétablir" l'honneur de sa soeur, si elle a été chahutée et ennuyée, en corrigeant les coupables. Il peut aussi simplement intimider ceux qui risquent de menacer l'intégrité de sa soeur.

Comme la pureté, l'honneur est donc lui aussi susceptible de "souillures", de "taches" qui doivent être lavées (*la réparasyon*). On fait d'ailleurs allusion à l'honneur "sali". Les valeurs morales ressortent le plus lors de leur violation et l'honneur n'est jamais si clairement défini qu'au moment où il est menacé ou perdu. C'est pourquoi toute la famille est unie derrière les hommes pour "laver" un éventuel affront. Après le mariage, la protection de l'honneur de la femme n'est plus exclusivement la préoccupation de ses frères mais devient avant tout celle de son mari et de la famille de celui-ci.

En Inde, le religieux et le social sont étroitement imbriqués. A La Réunion, dans le milieu malabar, la langue créole a aussi favorisé une certaine association des concepts de pureté et d'honneur avec le terme "propre", ainsi que ceux d'impureté et de honte avec le terme "sale". Cela est particulièrement vrai à propos de la virginité de la fille. La perte de la virginité de la fille est ainsi définie par le mot "sale", à la fois au sens de la souillure et de l'action déviante qui procure la honte à sa famille (*li la sali son kaz; li la fé ont son famiy* / elle "sali" sa maison; elle a fait honte à sa famille). A l'opposé, les "options" de l'honneur définissent la norme comportementale qui fait que la fille est "propre", au sens de l'honneur et de la pureté, en restant vierge jusqu'à son mariage (*i sort prop la dan la kaz* / elle sort propre de la maison). La polysémie de ces termes sera approfondie dans le chapitre III/ 1.4. (voir également la figure 4).

Le sens de l'honneur est intériorisé dans les consciences mais la conduite honorable est aussi jugée par les autres. La valeur sociale et la réputation de toute

la famille est ainsi évaluée de l'extérieur. La préoccupation de l'honneur traduit donc un désir de positionnement social (cf. II/ 2.1.). L'honneur sans prestige est ainsi un honneur entaché d'une certaine "défaillance". Le prestige qui nécessite les critères d'honneur cités plus haut, est le plus souvent attaché à la réussite sociale et économique. Ainsi, les familles pauvres, qui ont peu ou pas de prestige, ne sont pas en position d'insister sur l'égalité de l'honneur que les familles mieux "placées" du milieu culturel ne leur concèdent pas. On parle alors de "petits Malabars", en opposition aux "grands Malabars". Chacun est perçu dans son quartier (ou sa ville) à la lumière de la réputation de sa famille. Cette réputation d'honorabilité de la famille (*gran famiy/peti famiy*) est primordiale. Elle influence largement les décisions qui sont prises dans le choix du partenaire du mariage.

L'absence de prestige ne signifie pas pour autant l'absence ou la perte de l'honneur familial. Dans des cas extrêmes, le discrédit porté sur une famille, en raison de son absence de prestige, peut la toucher dans son honneur et entraîner une réaction sauvegardant et renforçant celui-ci. Un exemple tragique s'est déroulé il y a quelques années dans l'Est de l'île, où le désir de deux jeunes gens de se marier, mit en relation deux familles malabars de prestige non-équivalent. La famille du garçon jugeant dégradant le mariage de leur enfant avec la fille d'une "petite famille", s'opposa vigoureusement à l'union, bien qu'une demande officielle émanant de leur fils soit déjà parvenue à la famille de la fille. Suite à la déconsidération publique de sa famille, dont l'honneur était ainsi atteint, le père de la fille décida de mettre fin à ses jours ainsi qu'à ceux de sa fille en s'aspergeant d'essence et en mettant le feu sur eux. Seule la fille eut la vie sauve et s'en sortit avec quelques brûlures. Le père mourut quant à lui en affichant et en sauvegardant son honneur et celui de sa famille. Après ce drame qui exprime à l'extrême les valeurs de l'honneur individuel et familial dans les familles malabars traditionnelles, plus personne n'osa s'opposer à l'union des deux jeunes gens dont le sentiment réciproque n'avait pas décliné. Cette tragédie ayant replacé les protagonistes sur un terrain sacré, on considéra que le destin des deux jeunes gens était de s'unir et qu'il fallait respecter la décision divine...

Le sens de l'honneur, condition de l'intégrité, pousse la personne dans la sphère des conduites normatives. Mais contrairement au prestige, l'honneur ne s'acquiert pas; il est là au départ et chacun doit rester "vigilant" et respecter les valeurs de l'honorabilité pour le conserver. La préoccupation de l'honneur aboutit

néanmoins naturellement à la recherche du prestige qui est presque vécue comme un impératif. Cela explique le souci de la représentation de soi qui peut se traduire par des énormes dépenses lors du mariage d'un membre de la famille. Ces dépenses ne sont pas pour autant cause d'endettements. La principale préoccupation de la mère est en effet de marier en bonne et due forme sa fille, ce qui la conduit à économiser très tôt pour celle-ci (si ce n'est à la naissance au moins dès l'apparition de la puberté).

## 2. L'ESPACE COMMUNAUTAIRE

La logique groupale des Malabars est d'abord une logique familiale. Ce fait, qui est général à La Réunion, doit être rattaché à l'histoire du peuplement de l'île. Pour les Malabars, l'incertitude des conditions de vie au début de l'immigration a contribué à développer l'idée qu'au-delà de la famille on s'attend très souvent à une hostilité. Nous avons vu que la famille est le premier centre du monde dans les limites duquel l'individu, tant qu'il n'est pas marié, trouve une parfaite sécurité matérielle, psychologique et affective.

Bien que constituant des unités isolées, les familles malabars partagent néanmoins un certain nombre de représentations mentales qui leur donnent une façon d'être spécifique dans la société réunionnaise. Mais cette particularité culturelle n'est explicitée qu'en des occasions très précises et relativement peu nombreuses comme lors des célébrations religieuses au temple, lors des festivités du mariage et lors des rites funéraires. Bien que ces regroupements proviennent de démarches individuelles et/ou familiales, ils actualisent un espace communautaire d'une façon qui apparaît volontaire. Cet espace peut aussi se constituer de façon fortuite, lors des diverses rencontres sociales, mais il est surtout actualisé d'une façon non-visible par la **reconnaissance intersubjective d'un certain nombre de normes et valeurs indiennes.**

La communication au sein de l'espace communautaire malabar s'engage sur la base de la conformité au code dominant. Sous la forme d'automatismes de pensées et de comportements, l'idée de l'honneur est ainsi validée socialement. Le prestige

qui lui est implicitement rattaché suppose la recherche d'un positionnement statutaire qui conduit à une rivalité implicite. Cette opposition indirecte engendre une certaine insécurité qui a ses rationalisations dans la jalousie et les pratiques de sorcellerie attribuée à autrui. La relation "positive" entre les familles ne s'opère véritablement que par l'alliance dont la norme est à l'endogamie ethnique.

## 2.1. LA RIVALITE DE PRESTIGE

Nous avons vu que l'identification des intérêts au sein de la famille pour la protection de l'honneur conduit à faire bloc envers l'extérieur. Le sens de l'honneur et le souci de la réputation engendre ainsi une compétition mutuelle pour le prestige et un positionnement des familles selon un axe vertical de hiérarchie. C'est dans ce contexte que la représentation de soi -et à travers soi celle de sa famille - est une préoccupation majeure des Malabars (57).

Le prestige d'une famille ou d'un individu sont constamment évalués et réévalués dans l'espace communautaire à travers les commentaires sur les personnes et les événements. Les "autres" (non-parents) sont ainsi supposés avoir une curiosité quelque peu hostile qui les conduit à être ouvertement ou secrètement contents des déviances individuelles qui entachent l'honneur d'une famille. Il est généralement admis que ce sont les femmes, notamment par la pratique répandue des appels téléphoniques anonymes (*la di la fé* / les ragots) qui, par le biais du commérage allusif, remettent en cause l'honneur des uns et des autres. En jettant le discrédit sur telle ou telle famille, les critiques réaffirment un ordre normatif et situent favorablement ceux qui les émettent dans celui-ci.

Chaque famille est en quelque sorte dépendante de son milieu culturel qui lui reconnaît l'honneur et le prestige. Ainsi, de façon paradoxale, le prestige dépend des opinions de ceux qui sont en quelque sorte des "adversaires" potentiels. La défiance vis-à-vis de l'extérieur, qui peut d'ailleurs se porter également sur les alliés du premier degré, fait partie du sens commun. Elle est la contrepartie de la solidarité affective entre les membres de la famille. Les informations sur la vie

---

<sup>57</sup> Ceci n'est d'ailleurs pas spécifique aux malabars de La Réunion. Si l'on en croit R. LINTON (1936: 170) parlant de l'homme en général, "il n'est rien qui, autant que l'espoir d'acquérir du prestige ou la crainte d'en perdre, puisse pousser l'individu à bien remplir ses rôles".

privée sont donc généralement déniées aux personnes hors de la famille nucléaire, suspectées de toujours chercher à trouver (ou fabriquer) des incidents dans sa vie familiale. Afin d'éviter de voir sa réputation affectée, il est donc crucial de ne montrer que ce qui est favorable et positif (finances, réussite professionnelle, voiture et maison luxueuse, etc.). La prospérité et le statut peuvent s'exprimer par le style de la maison (matériaux, jardins, etc.), l'hospitalité ostentatoire, etc. Chaque famille doit maintenir sa position par la conduite respectable de chacun de ses membres. Ce sentiment de relative "insécurité" favorise l'expression d'une fierté, un sens de l'honneur tatillon et une attention compulsive à se conformer aux standards intersubjectifs de la conduite normative.

Les déviances comportementales qui entachent l'honneur et le prestige d'une famille ne conduisent pas toujours à un ostracisme direct. La sanction est plus subtile, elle implique le retrait d'une pleine reconnaissance. L'opinion publique exerce ainsi une pression morale intense sur la personne et sa famille. La rivalité de prestige avec des familles non-liées par la parenté nécessite au préalable l'adhésion à des valeurs communes que l'on affirme par la même occasion. Dans ce contexte, cette compétition de caractère indirect (car basée sur des représentations mentales) pour le prestige social, manifeste néanmoins une certaine unité et cohérence à travers un idéal commun qui définit la règle du jeu.

Il est connu que les hindous attachent une grande importance aux différences de statuts entre les individus, le principal critère d'évaluation reposant sur l'appartenance à telle ou telle caste. A La Réunion, l'univers social est resté très hiérarchisé. Dans cette île, la religion hindoue n'est cependant plus un "ordre social" comme en Inde, où elle fonde tout le système de la hiérarchie. Elle se résume à un "fait social" déterminant la structure mentale et le monde idéal. On constate néanmoins une forte préoccupation du positionnement individuel et familial au sein du milieu malabar. Cela peut s'expliquer par le fait que la disparition du système des castes, attribuant définitivement le statut social à la naissance, et l'insertion dans une société de type occidental, prônant l'égalité des classes et où la hiérarchie est implicite, ont rendu le statut appropriable selon les ambitions de chacun. Le sens de la hiérarchie étant resté très profond dans les conceptions des réunionnais d'origine indienne, il s'ensuit une rivalité de prestige.

Le prestige social, que les Malabars peuvent donc acquérir à La Réunion, reste cependant parfois voisin de la pureté dans les représentations. Cela transparaît dans certains contextes religieux où le statut élevé dans la hiérarchie sociale peut donner lieu à des préséances. Au temple par exemple, certains "grands Malabars" sont ainsi quelquefois servis les premiers au moment du repas. Les enfants du prêtre (personnage généralement très respecté) ont également accès à des espaces privilégiés, comme celui qui entoure le brasier lors de la marche sur le feu (*la kord*), inaccessible pour des raisons de pureté au simple fidèle qui ne marche pas. L'organisation de l'assistance lors des cérémonies (le placement devant ou derrière) est aussi à l'image du statut et du prestige, voire du degré d'intégration, des fidèles plus ou moins métissés dans le milieu malabar. Au dire des informateurs, tout cela est vécu comme un "ordre naturel" (*Bondyë la pa kré tout parèy / Dieu n'a pas donné la même chance à tout le monde*). Ceux qui se trouvent dans une situation favorable doivent continuer à prier afin d'exprimer leur reconnaissance envers Dieu et de se placer sous sa protection. Les moins favorisés demandent surtout à Dieu de les protéger.

La rivalité de prestige et de grandeur est surtout implicite entre familles de statut relativement équivalent. L'honneur, qui détermine le prestige, est en cela un concept aristocratique dans le sens où il est associé à l'ordre hiérarchique de la société (58). En parlant des pratiques de l'hindouisme, M. BIARDEAU (*op. cit.* 152) note qu' "il y a toujours une déperdition des valeurs à mesure que l'on descend l'échelle sociale, et que l'on s'éloigne du modèle idéal placé au sommet". A La Réunion, un facteur important pour situer les familles malabars parmi les "vraies" et les honorables est notamment la rigueur et le respect des tabous sur la sexualité, notamment celle des filles. La distinction statutaire réside surtout dans le fait que les valeurs de l'honneur et du prestige peuvent passer au stade d'un idéal qui n'est pas souvent atteint pour certaines familles, alors qu'elles sont quotidiennement actualisées pour d'autres.

Précisons néanmoins que la perception statutaire peut être vécue et rationalisée différemment par chacun. C'est ainsi que les familles qui respectent des normes strictes de l'indianité et qui classent ceux pour lesquels les normes sont plus

---

<sup>58</sup> P. BERGER (1973: 80) note d'ailleurs que: "*The full code of honour only applies among those who share the same status in the hierarchy*".

lâches dans la catégorie des "petits Malabars" ou des *fay-nasyon*, peuvent aussi être considérées par ces derniers comme "trop traditionnelles"... J'ai remarqué lors de mes entretiens que les stratifications ne sont explicites et précises que lorsque le point de vue provient du haut de la hiérarchie. Les familles statutairement moins bien placées ne font pas allusion aux "petits Malabars", "batards-cafres" (*batar-kaf*), etc. La hiérarchie est ici implicite, lorsque l'on compare par exemple son action à celle des "grands Malabars" (*nou fé kom bann la, sa bann gran malbar... / on fait comme cette famille, ce sont des grands Malabars*). Le terme "grand" est employé dans ce contexte pour définir des familles endogames qui extériorisent leur indianité (*zot gran-papa zot gran-momom i sort lind / leurs grands-parents viennent directement de l'Inde*).

## 2.2. JALOUSIE ET SORCELLERIE

La volonté de maintenir l'honneur et la recherche du prestige engendre assez naturellement une séparation d'une famille à l'autre. Selon J.K. CAMPBELL (1964), qui analyse ce phénomène dans une communauté grecque, les personnes pensent naturellement en termes égocentriques et n'ont pas conscience que leur propre honneur, prestige et fierté, apparaît comme une "menace" pour ceux qui ont un statut voisin (59). La rationalisation de l'insécurité vécue doit donc se faire autrement. C'est ainsi que dans le milieu malabar de La Réunion, la rivalité indirecte qui marque les relations inter-familiales est interprétée en terme de jalousie avec l'expression typique déjà vue: *zot i ral le ker...* (les autres nous envient).

Si les facteurs d'honneur et de prestige d'une famille (biens matériels, instruction, mariage de tous les enfants dans le respect des normes) la positionne dans une hiérarchie statutaire, ils sont aussi censés attirer l'envie des autres (60). Nous avons déjà mentionné dans le chapitre sur le mauvais oeil que le sentiment de jalousie est considéré comme inhérent aux humains, presque dans la nature des choses. B. PFAFFENBERGER interprète la jalousie (*eritchal* et *poramai* en

<sup>59</sup> J.K. CAMPBELL (1964: 356): "*The individual thinking in egocentric terms cannot see that his own honour, prestige, pride, and self-regard threaten another. It is always the other man, and behind, the devil moving and manipulating him who corrupt society and provoke the anger of god*".

<sup>60</sup> M. ARGYLE & Co (1981) soulignent que le regard et le *leadership* sont étroitement reliés et qu'on regarde le plus ceux que l'on considère supérieurs. Dans la même logique, l'envie est attribuée à ceux que l'on estime au dessous de soi.



tamoul) en la rattachant aux conceptions tamoules selon lesquelles les "bonnes choses" dans l'univers sont limitées. Du point de vue d'une personne relativement pauvre, la prospérité d'une famille (les critères cités ci-dessus, plus le fait d'avoir beaucoup d'enfants, une belle maison, une bonne activité professionnelle, une harmonie familiale, etc.) semble avoir été acquise à ses dépens, d'où son désir de ruiner ce bonheur (61). Dans le milieu malabar de La Réunion, chacun a conscience que tout acte et/ou événement positif pour soi est susceptible de provoquer la jalousie d'autrui. On se garde ainsi de trop divulguer les choses positives et les bonnes nouvelles, comme par exemple le futur mariage (honoré) d'une fille de la maisonnée, de peur que la jalousie d'autrui ne soit un facteur de malchance. C'est pourquoi les faire-part et les invitations sont généralement envoyés le plus tard possible, c'est-à-dire deux ou trois semaines avant la cérémonie.

La préservation des pulsions de jalousie inauspicieuses et du désir de nuire venant d'autrui est donc une préoccupation importante. Mais la jalousie est un défaut que l'on ne doit pas avoir soi-même. L'effort de la mère est de préserver ses enfants de ce sentiment (*ral pa le ker sur de moun, ou koné pa kosa va ariv a li demin...* / n'envie pas les gens, tu ne sais pas ce qui peut leur arriver, quel sera leur destin). Les expressions *tyin bo le ker; suport out douler, suport out maler fé pa pityé, anvi pa lé zot* (ne cède pas, supporte ta douleur, ton malheur, ne fait pas pitié et n'envie pas les autres) insistent sur l'idée d'acceptation de son sort et de dignité dans l'éventuelle souffrance. Hors de l'unité domestique, le sentiment d'insécurité prédomine. Lorsque l'on subit une infortune particulièrement forte, le soupçon d'une pratique de sorcellerie dirigée contre soi vient souvent remplacer la simple allusion à la jalousie et au mauvais oeil.

D'une façon générale, dans les sociétés traditionnelles, la contestation cachée de l'ordre est classée dans la catégorie des phénomènes dits de sorcellerie. Cette pratique, qui comme la religion manipule des forces surnaturelles, est cependant une activité "asociale", dans la mesure où contrairement aux activités religieuses (rituels, cérémonies, fêtes...), elle ne mobilise pas la solidarité collective. Nous avons vu (cf. I/ 3.4.) que l'agression est jugée d'autant plus redoutable qu'elle est

---

61 B. PFAFFENBERGER (op. cit.110): "An envious person can harm a happy, prosperous one -especially a woman, since women are always deemed more vulnerable than men to supernatural powers- simply by an envious glance ("kannuru", the "eye misfortune") or by speaking envious words of praise ("navuru", the "tongue misfortune") (...) another option of the envious is to hire a sorcerer who can bring down a spirit on a man's wife".

secrète, hors d'un cadre institutionnel. C'est pourquoi l'accusation de sorcellerie est, comme le précise M. DOUGLAS (*op. cit.* 119), "un avertissement pour que les individus dominant leurs sentiments rebelles et jouent convenablement le rôle qui leur est imparti". En redéfinissant la structure, la sorcellerie la renforce.

Selon G. BALANDIER (1985: 102), la sorcellerie "vise ou semble atteindre les points forts de la société: les puissants, les notables, les riches, les chanceux; elle révèle des affrontements, des ambitions, des rivalités et parfois des contre-pouvoirs". C'est ainsi que dans le système des castes, la menace provient toujours de la non-structure qui se situe au-dessous de soi. Dans le milieu malabar, la référence à la sorcellerie exprime de façon indirecte des tensions, des peurs et des conflits de toutes sortes et permet de désigner un bouc émissaire. Elle est donc structurale et provient de l'association "nous/ordre" et "eux/désordre" qui permet de distinguer sa "civilisation" par rapport à l' "autre" auquel est généralement attaché une certaine pollution et une jalousie. Tout ici est affaire de perception. Prenons un exemple très révélateur, celui d'un enfant dont les parents sont divorcés et qui se trouve à la charnière de deux familles (celle de son père et celle de sa mère) qui ont coupé leurs relations. Cet enfant est régulièrement mis en garde par sa grand-mère maternelle contre les éventuelles boissons dangereuses (allusion à la sorcellerie agissant par le biais d'un simple verre de coca-cola dans lequel auront été placé des substances néfastes) qu'on peut lui offrir dans la famille de son père... où il entend les mêmes recommandations vis-à-vis de la première famille.

Le mauvais oeil et la sorcellerie, découlant de l'idée institutionnalisée de jalousie, sont par définition attribués aux autres (inconnus, voisins, voire alliés) du même milieu de référence mais que l'on estime "inférieurs". C'est ainsi que lorsque deux personnes de rang social très distinct se marient, l'explication fréquente de cette situation relativement incompréhensible attribuée au conjoint estimé de statut inférieur une pratique "suspecte" pour arriver à ses fins, c'est-à-dire pour s'élever par le biais de l'union matrimoniale. La référence à la sorcellerie permet en fait d'expliquer les anomalies. On y fait également allusion lorsque des menaces portent sur l'ordre et la prospérité de la famille. Même les éventuelles inconduites des membres de la famille sont très souvent expliquées en ces termes.

### 2.3. COOPERATION ET ALLIANCE

Du fait de la préoccupation de l'honneur et de la crainte de la jalousie, les actions hors de la famille nucléaire sont marquées à la fois par la fierté, la prudence et la discrétion. C'est ainsi que les éventuelles visites entre familles ne s'effectuent que relativement officiellement, le dimanche. La coopération inter-familiale au sein de l'espace communautaire est assez rare en dehors de contextes bien précis tels que les fêtes, les célébrations religieuses, les mariages et les cas extrêmes de visites de soutien lors des maladies et des funérailles.

Au niveau religieux, la cohésion intra-communautaire est à l'oeuvre dans l'association des familles en "société" pour gérer le temple de leur quartier, ou celui qu'elles fréquentent particulièrement. L'appartenance à la "société" d'un temple se concrétise par des dons financiers et une participation active aux préparatifs des fêtes religieuses. Hormis ces associations volontaires de caractère religieux, l'espace communautaire est actualisé lors des festivités du mariage qui sont l'occasion d'un important regroupement de familles car les invitations sont généralement très nombreuses. Le mariage favorise la rencontre de nombreuses familles. Si le culte des ancêtres est un rite d'intensification des valeurs de la culture au niveau familial, le mariage en est un autre qui exprime cette fois une cohésion très marquée du milieu malabar vis-à-vis de l'extérieur. Au-delà de la cérémonie individuelle et du rite de passage, le mariage renforce les liens familiaux (élargis) et procure un sentiment d'appartenance commun. C'est aussi l'occasion pour les jeunes de faire connaissance, en respectant des codes implicites de distance et de respect car tout y est public et chaque acte (bavardage et danse) doit être normalement approuvé par tous les participants -apparentés ou non- de cette fête.

Le mariage arrangé par les parents, tout comme le mariage préférentiel entre cousins croisés (caractéristique du système de parenté tamoul), n'a quasiment plus cours dans l'île où le conjoint ne doit pas être de la même parenté que soi. Par ailleurs, on étudie moins la conjoncture astrale des futurs partenaires afin de prévoir la qualité de l'éventuelle union. La consultation astrologique se limite aujourd'hui à la détermination du moment propice pour organiser la cérémonie nuptiale. Le principe de la demande officielle est toujours effectif, mais la fille a aujourd'hui son mot à dire, particulièrement si elle est instruite. Lorsque le mariage concerne deux familles "honorables", un certain nombre de préalables sont à

respecter, de la demande de mariage par écrit aux parents de la fille, à la première entrevue officielle ("la rentrée", où le prétendant et ses parents se rendent chez les parents de la fille), aux visites le dimanche (incluant des éventuelles sorties chaperonnées par une petite soeur), jusqu'aux fiançailles et la cérémonie du mariage. Les rites par lesquels les familles se rencontrent sont autant d'actes symboliques valorisant la virginité de la fille.

Un "bon mariage" s'effectue lorsque toutes les conditions de l'honneur sont réunies. Le premier critère est l'honorabilité de la famille du conjoint qui implique une ascendance strictement indienne. Par ailleurs, la future épouse doit être vierge et le mari doit avoir une bonne situation sociale. Le mariage doit surtout élever la fille. Mais, à La Réunion comme dans le Tamilnadu, cette relative hypergamie ne signifie pas pour l'épouse une séparation avec sa famille d'origine (62). Les belles-filles et les belles-soeurs de statut trop inférieur sont dans l'ensemble structurellement peu admises dans leur famille d'alliance, où on les soupçonne souvent d'être jalouses. L'intégration relativement difficile de la belle-fille n'est cependant pas spécifique aux Malabars, le phénomène est quasi-général en Inde. On considère dans les familles d'origine indienne à La Réunion que c'est à la belle-fille de se faire apprécier par sa belle-mère en extériorisant ses qualités. C'est tout au moins le conseil que donne -en connaissance de cause- la mère à sa fille (*fé bon manyèr, fé èm a ou / agit bien, fais toi aimer de ta belle-mère*).

Le principe de la dot, encore omniprésent en Inde, a laissé à La Réunion la place à une forme de compensation matrimoniale où le mari rend divers services à la famille de sa future femme et/ou offre à sa belle-mère un bijou de valeur (en or). En Inde, ce sens de la prestation lors du mariage est dans le champ des "possibles", même s'il n'est pas le plus fréquent (63). Son développement dans l'île est très probablement lié à l'histoire et au fait qu'il y avait une plus grande proportion d'hommes que de femmes engagés dans les débuts de l'immigration. Les femmes

---

62 A ce sujet L. DUMONT (1966) distingue l'union dite *anulona* (où le statut du mari est supérieur), "en suivant le cheveu", et l'union *prailona* (où le statut de la femme est supérieur), "à rebrousse poil". Les Lois de Manou écartent la possibilité de ce dernier type de mariage. Le mari doit être supérieur ou égal, mais pas inférieur. Pour D.G. MANDELBAUM (*op. cit.*), S. SINGARAVELU (1966) et I. KARVE (1965), l'hypergamie n'a cependant pas dans le Sud de l'Inde sa forme stricte que l'on retrouve dans le Nord. Après son mariage, la femme maintient des relations très proches avec sa famille natale notamment parce que celle-ci n'est pas totalement inférieure à celle de son mari.

63 A.L. BASHAM (*op. cit.*) relève dans les textes sacrés hindous huit types de mariage parmi lesquels celui impliquant une dot, et son inverse, celui de la compensation matrimoniale ou "prix de la fiancée".

d'origine indienne constituaient ainsi un "bien précieux" (pour paraphraser C. LEVI-STRAUSS) dans la mesure où elles permettaient notamment aux indiens qui pouvaient les épouser de maintenir leur structure culturelle et de prolonger la lignée ancestrale dans le respect des valeurs indiennes.

Bien que la famille du mari participe au financement de la cérémonie, le mariage se déroule toujours dans la famille de la fille, qui, comme en Inde, construit à cette occasion une "salle verte". Le sacrement religieux, généralement chrétien, est également effectué dans la paroisse de la fille. Le mariage constitue par son faste un véritable test du statut des familles impliquées, surtout des hôtes (c'est-à-dire la famille de la fille). Il donne l'occasion de traduire les richesses en prestige. La fête qui l'accompagne est un révélateur culturel de la situation sociale. Elle permet de faire la démonstration de sa position hiérarchique, de la renforcer et de l'élever, notamment par l'ampleur de l'hospitalité (certains mariages dépassent trois cent invités) conjuguée avec la qualité et la quantité de nourriture servie à cette occasion.

L'hospitalité traduit un désir d'être bien jugé et apprécié socialement, mais c'est aussi un devoir religieux. Comme pour les "services" religieux, il est auspiceux de servir le mieux possible les invités. Les Lois de Manou expliquent d'ailleurs que "honorer celui qu'on reçoit, c'est le moyen d'obtenir des richesses, de la gloire, une longue existence et le paradis" (III. 100). La règle d'hospitalité est la même vis-à-vis des visiteurs inconnus car ils sont souvent assimilés à Dieu. La mythologie hindoue relate des cas où Shiva et Parvati apparaissent déguisés en mendiants et bénissent les villageois qui les ont nourri sans hésitation (c'est d'ailleurs l'origine du culte de la déesse Pétyaye). C'est ainsi qu'un vieillard inconnu, qui s'est un jour présenté devant le portail d'une famille au moment du repas des festivités, fut reçu et servi avec grand respect. La conviction implicite pour les hôtes que sa présence était une expression divine fut renforcée par son sourire reconnaissant et son silence mystérieux jusqu'à son départ. Dans le domaine de l'hospitalité comme dans de nombreux autres, les croyances religieuses déterminent la conduite et la rationalisation des événements.

Le mariage est un grand moment de la vie individuelle et sociale dans lequel les valeurs atteignent leur paroxysme. L'importance des dépenses donne un aspect sacrificiel au mariage (*momon-papa i dwa sakrifyé in fwa dan zot vi pou fèr in gran*

*maryaj* / mère et père doivent se sacrifier une fois dans leur vie pour faire un grand mariage). La joie se lit sur le visage des proches (*kan ou nana loner, ou nana l-boner* / lorsque l'on a l'honneur, on a le bonheur). Un "bon" et "grand" mariage grandit le prestige des familles impliquées. Les photos qui trônent ensuite dans le salon des parents prolongent ce grand moment où l'honneur fut exalté et renforcé.

Pour les familles non-religieuses, donc *a priori* en compétition indirecte pour l'honneur et le prestige, l'alliance est en principe l'instrument qui les associe positivement et les conduit à coopérer, tout au moins pour les festivités du mariage proprement dit. Les relations amicales que les deux familles impliquées par l'alliance de leurs enfants peuvent entretenir par la suite, en se rendant visite par exemple, les connectent avec d'autres familles de l'espace communautaire qui forme ainsi un vaste réseau de parenté.

### 3. LA SOCIÉTÉ

Comme d'autres composantes de la société réunionnaise, les descendants des immigrés indiens se distinguent par des traits culturels qui ne correspondent pas au modèle ambiant (pratiques religieuses, valorisation de la virginité des filles au mariage, évitement des rapprochements et contacts physiques, endogamie ethnique, etc.). La société réunionnaise est en fait caractérisée par la diversité des apports ethniques et mon propos n'est pas d'entrer dans le détail des différences comportementales et des perceptions en fonction des origines culturelles. Je ne traite ici que la perception de sens commun qui revient le plus souvent sur les Malabars, puis, très brièvement, la représentation des Malabars sur leur propre situation dans la société réunionnaise, leur propre perception de certaines catégories culturelles peuplant l'île, et quelques domaines où s'est opérée l'interaction entre la culture indienne et la société pluri-culturelle.

### 3.1. LA CATEGORISATION DES MALABARS

Nous avons vu que bien avant la maturité les jeunes Malabars commencent à développer un ensemble particulier de *patterns* de comportements qui permettent de les identifier comme membres d'une culture spécifique au sein de la société réunionnaise. A propos des descendants des immigrants indiens dans l'île, il est ainsi courant de parler par exemple de "vilains Malabars secs", en référence à l'aspect économe, aux sacrifices et aux austérités corporelles des Malabars (n'oublions pas qu'au moment des fêtes ludiques de Noël et surtout du nouvel an les Malabars les plus traditionnels commencent l'année par un carême pour sacrifier notamment à la déesse Kali). On emploie aussi l'expression "la langue cabri" (*lang kabri* ou *bouch kabri*) pour signifier que les propos d'une personne vont porter malchance. Cette expression stigmatise assez explicitement les Malabars en se référant à l'animal qu'ils consomment avec plaisir et qui tient une place privilégiée dans les sacrifices religieux du culte populaire hindou. L'idée implicite qui sous-tend cette expression imagée est celle d'un certain pouvoir -potentiellement négatif- attaché aux Malabars, en raison de leur importante dévotion religieuse. On stigmatise par ailleurs le faste du "mariage malabar", objet d'une appréciation péjorative et associée à l'idée de vanité, etc.

Le regard extérieur sur les Malabars les attache généralement à l'idée de fierté et de comportements axés sur la recherche du prestige (*malbar lé vantar!* / le Malabar est vantard). Cette perception s'arrête sur les aspects matériels et publics des actions, telles que la démonstration ostentatoire de richesse (comme le port de nombreux bijoux "voyants", les voitures luxueuses, l'achat de très gros bouquets de fleurs lors de la Toussaint, etc.). Elle ne tient pas compte de l'ethos culturel (basé notamment sur l'honneur, le prestige et la quête de l'auspiceux). Lorsque les *patterns* culturels des Malabars ne sont saisis que dans leur apparence extérieure, sans référence aux soubassements cognitifs qui les motivent, la perception ne peut reposer que sur des *a priori*. La non-connaissance des valeurs qui gouvernent les actions a aussi conduit certains chercheurs à s'en tenir aux typifications du sens commun à propos des Malabars. Ils en sont arrivés à des appréciations hâtives, étonnantes de la part d'universitaires, que je livre pour exemple. La première citation, qui date quelque peu, semble reprendre en partie le discours et le jugement d'un employeur, tandis que la seconde s'appuie sur un stéréotype profond:

"Très intelligents, industriels, habiles, subtiles, ils sont d'excellent rendement pour les travaux qui demandent plus d'adresse que de force; mais leur souplesse est souvent de la ruse, leur grâce souvent une paresse efféminée, leur sourire est parfois de commande; durs à manier, ils peuvent être sournois, voleurs, vicieux avec cela exigeant; au demeurant, magnifiques et inquiétants." (DEFOS DU RAU 1960: 495).

"On le croit [le Malabar] souvent détenteur de pouvoirs surnaturels. Outre qu'il marche sur le feu, sur le tranchant des lames de sabres à canne, n'est-il pas sorcier, guérisseur et devin à l'occasion?" (DUPON 1974: 76).

Le premier facteur stigmatisant les Malabars vient de ce que les pratiques religieuses hindoues ont été longtemps incomprises et attiraient la méfiance du reste de la population. Le moment du sacrifice d'animaux, l'aspect spectaculaire des processions du *kavadi*, de la marche sur le feu, de la possession du prêtre, par exemple, ont marqué l'imaginaire des habitants de l'île et créé un sentiment ambigu (un mélange de peur et d'attrait) envers les Malabars. Par ailleurs, la religion hindoue a souvent fait l'objet d'une appropriation partielle à des fins non religieuses. Nous avons vu dans le chapitre I/ 3.4. que la similitude des nombreuses pratiques de caractère "magico-religieux" (constituant toujours une menace) avec des symboles employés dans les cérémonies religieuses hindoues, a souvent contribué à attribuer les premières aux Malabars. L'église catholique a favorisé cet amalgame, dans la mesure où pendant longtemps, elle n'a pas distingué la religion hindoue de la sorcellerie et excommunait parfois purement et simplement ceux qui suivaient le culte hindou. Aujourd'hui, cette attitude de rejet, bien qu'elle ne corresponde pas aux discours officiels s'exprime néanmoins encore ici ou là selon la personnalité et les perceptions stéréotypées des prêtres catholiques. En 1983, à l'église du village d'Hell-Bourg dans les hauts de l'île, j'ai ainsi assisté au sermon d'un prêtre mettant en garde ses fidèles contre l'attrait de la religion hindoue dans l'île: "La religion de la marche sur le feu, des aiguilles plantées dans le corps (...), c'est la religion de Satan!" (64).

Les malentendus interculturels proviennent principalement du particularisme religieux des Malabars. A titre d'exemple, la grande procession religieuse pour la fête de Kali, le 2 Janvier 1989 au temple de Bois Rouge dans la commune de Saint-

---

<sup>64</sup> C. GHASARIAN (1988b: 25).



André, a donné lieu à une polémique médiatisée par les journaux de l'île: suite aux ralentissement du trafic routier provoqué par la procession, le Sous-Préfet voulait, à l'avenir, la détourner afin de ne pas gêner la circulation. Ce n'est qu'après l'intervention du maire (d'origine indienne), soulignant l'importance de l'itinéraire de la procession pour les fidèles, que cette idée fut annulée. Cet incident prouve qu'aujourd'hui encore, la pratique de la religion hindoue ne peut s'effectuer dans la société réunionnaise sans poser des inconvénients inexistantes en Inde.

### 3.2. LE SENTIMENT D'UNE DIFFERENCE

La famille est généralement le lieu où l'on "traite" et commente les informations venant de l'extérieur, et où l'enfant se forge tout d'abord une image du monde. Au sein de la société réunionnaise, la famille malabar a cependant pour caractéristique d'être le lieu d'une scotomisation, où l'on ne fait aucune référence à ce qui peut être déstabilisateur car trop contradictoire avec la réalité et l'ordre domestique. C'est dans la réalisation de l'absence de coïncidence entre les valeurs intersubjectives de la première socialisation, qu'il partage avec les membres de sa famille, et celles de la société globale que l'enfant Malabar acquiert un sentiment d'appartenance à une culture spécifique. Il voit ainsi sa mère fermer quotidiennement à la fin du jour le portail, les portes et les volets de la maison, tournant la vie familiale à l'intérieur de l'espace domestique, tandis que les voisins non-Malabars s'installent au même moment avec des chaises devant leur maison et discutent sur le chemin... L'enfant développe ainsi de façon implicite un habitus dont il a conscience qu'il est propre à son milieu familial: les autres modes d'être, même s'ils apparaissent naturels pour autrui, ne sont pas pour lui. Les marqueurs distinctifs d'identité sont renforcés par les facteurs physionomiques et patronymiques, la pratique de la religion hindoue, l'emploi d'épices tels que le massalé, le port de couleurs vives (rouge et jaune), etc.

Le sentiment d'une différence culturelle et la situation mal maîtrisable au début de l'immigration des engagés indiens dans la société de plantation ont favorisé une forte différenciation entre sphère privée et publique. Dans la conscience individuelle, l'espace domestique est primordial; il constitue un "dedans" (le monde malabar), tandis que la symbolique spatiale du quartier et de la ville (la société réunionnaise) est secondaire. Au-delà du niveau d'organisation familial, le

milieu malabar ou l'espace communautaire, représente à l'intérieur de la société réunionnaise un autre "dedans" au sein duquel les valeurs sont partagées, mais aussi où la conduite individuelle est évaluée par ses pairs (cf. III/ 2.1.).

A La Réunion, l'emploi du terme "Malabar" sous-entend en lui-même une appartenance culturelle propre. Un Malabar traditionnel ne se désigne jamais par le terme "créole" qui ne lui est d'ailleurs en principe pas attribué par les réunionnais. Depuis de nombreuses années, ce terme a été attribué à la population métisse de l'île et intégré par celle-ci comme un marqueur d'identité (65). La particularité culturelle du milieu malabar explique son très faible investissement dans la revendication d'une "créolité" ou d'une "identité réunionnaise". Il est à noter que cette attitude n'est pas spécifique des Malabars mais concerne aussi les indiens musulmans (*zarab*) et les chinois qui se rattachent à une culture bien définie, et qui dans l'ensemble ne se considèrent pas -ni ne sont considérés- "créoles". Il est donc erroné d'écrire comme le fait R. CHAUDENSON (1974: 106) que "tous les réunionnais se définissent comme créoles". Par ailleurs, les informateurs Malabars ne se désignent comme "réunionnais" que lorsqu'ils sont hors de l'île, et encore, nombreux sont ceux qui se disent alors spontanément "originaires de l'Inde nés à La Réunion".

L'enfant Malabar intériorise très tôt la distinction nous/eux. L'expression peut-être la plus usitée pour désigner les non-Malabars et leur différence est: *sa la pa nout kalité...* (ils ne sont pas comme nous). Avec la pratique d'une religion spécifique, un facteur d'homogénéité, tout à fait normatif au sein de l'espace communautaire mais distinctif au sein de la société, provient du mariage entre Malabars, sur lequel les familles traditionnelles sont très rigoureuses. En évitant le mariage à l'extérieur du milieu ethnique, l'endogamie préserve l'honneur familial et la "pureté indienne" (*i fo suiv la ras* / Il faut "suivre" la race). Le souci de voir ses enfants se marier avec des personnes dont l'ascendance est aussi indienne, se rapporte aux préoccupations du pur/impur. L'expression "contre nation" désigne généralement un non-Malabar, mais elle est surtout employée lorsqu'une union mixte est en jeu. Opposée à celle de *bon nasyon d-moun* ("bonne nation"),

---

65 Pour le malabar, le terme "créole" ne s'applique qu'aux réunionnais (ceux qui sont nés dans l'île) blancs de peau. Je pense pour ma part que ce terme s'est généralisé dans l'île -pas encore dans tous les milieux culturels d'ailleurs- sous l'influence de certains travaux universitaires relativement récents (les années soixante dix) sur le créole comme langue, qui supposent naïvement que le fait de communiquer en créole est un facteur d' "identité créole".

elle revient souvent comme un leitmotiv dans la bouche de la mère qui, s'adressant à ses enfants, veut ainsi les décourager d'une éventuelle déviance de ce type. L'idée de rester dans son milieu ethnique, culturel et social, peut être renforcée par l'affirmation positive de la norme: *i fo ou maryé in moun out ran, out san, out ras, out kouler* (tu dois te marier avec quelqu'un de ton rang, ton sang, ta race, ta couleur).

La non-coïncidence du milieu culturel d'appartenance des conjoints pose des problèmes relationnels du fait que les couples mixtes sont relativement mal intégrés affectivement dans le réseau de parenté malabar. L'union mixte est perçue comme une véritable déviance stigmatisante dans la mesure où elle représente une rupture vis-à-vis des valeurs indiennes. Le déshonneur est ainsi latent pour toute la famille dont un membre s'unit avec un non-Malabar. Dans le cas où c'est une fille qui est en jeu, sa virginité au mariage et la condition sociale convenable du conjoint sont les seuls facteurs qui peuvent atténuer la déception et ne pas trop entacher la réputation et le prestige de la famille. Ceux qui dérogent à la règle d'endogamie ethnique et se marient hors du milieu culturel de référence sont plus ou moins considérés comme "perdus". Ce sont alors des *fay-nasyon* (à l'identité "pas claire", littéralement: "identité faible"). Ce qui n'est pas sans relation avec les préceptes des Lois de Manou sur l'exogamie de caste: "Le mélange illicite des classes, les mariages contraires aux règlements, et l'omission des cérémonies prescrites, sont à l'origine des classes impures" (X. 24).

Ces principes et valeurs se référant à la pureté et l'impureté sont de toute évidence des résidus du système exclusif des castes. Les conditions de vie au début de l'immigration dans l'île ont accentué la différenciation indien (d'origine) / étranger (particulièrement les originaires d'Afrique en raison du passé d'esclave). Maintenir ses pratiques culturelles, tout en s'adaptant aux contraintes du milieu social favorisant l'homogénéisation des engagés et des esclaves affranchis, constituait à la fois un défi et la seule façon de conserver un sens à sa vie. C'est pourquoi l'endogamie ethnique -toutes castes confondues cette fois- et le respect des valeurs traditionnelles constituent aujourd'hui encore une des obsessions majeures de nombreuses familles d'origine indienne à La Réunion.

Mais l'idéal endogame n'est pas toujours facile à atteindre dans le contexte d'une société poly-ethnique. Il apparaît d'ailleurs que les familles déjà relativement métissées sont moins méticuleuses sur l'endogamie ethnique. Pour ces familles, le

désir d'hypergamie prévaut sur les autres considérations, ce qui peut conduire à une bonne acceptation du gendre non-Malabar (notamment métropolitain). La réprobation du mariage inter-ethnique s'opère surtout dans les familles gouvernées par les notions d'honneur et de prestige. Ces familles, pleinement conscientes de leur particularité culturelle dans la société réunionnaise, affirment la fierté de leur indianité et maintiennent aussi leur "ordre des choses" face aux autres milieux ethniques et aux métis de l'île.

Les familles à l'ascendance ethnique endogame pratiquent en principe systématiquement le culte des ancêtres et celui adressé à la déesse Pétyaye, ce qui n'est plus le cas des familles dont l'ascendance n'est pas strictement indienne car ces deux rites, trop intimes, ne peuvent être véritablement entrepris que par des conjoints ayant chacun une origine indienne. C'est ainsi que la pression pour la poursuite de ces rites a conduit un jeune Malabar de famille endogame à renoncer à épouser une non-malabaraise pour laquelle son sentiment était fort et à se marier avec une jeune fille du milieu malabar. Ce sont surtout les filles qui, dans les familles endogames, s'impliquent dans des unions mixtes, ce qui est toujours relativement moins tragique pour leurs parents car contrairement aux fils elles ne poursuivent pas la lignée ancestrale.

### **3.3. LES INTERACTIONS CULTURELLES**

A La Réunion, il n'y a pas de villages ni même de quartiers exclusivement malabars. L'idée indienne de l'impureté impliquant la préservation et la séparation se porte donc plus ou moins inconsciemment sur tout ce qui est extérieur à la maison. Ce contexte idéal "séparatiste", conduit les Malabars à s'investir relativement peu dans les domaines "fusionnels" de la société globale. Ils sont par exemple réticents vis-à-vis des fêtes populaires, souvent perçues comme un lieu de relâchement des moeurs... La crainte religieuse d'être "souillé" et les notions du pur/impur interviennent subrepticement dans les interactions sociales, même en dehors du carême. Il est ainsi connu à La Réunion que les Malabars ne serrent pas systématiquement la main, que les filles demandent souvent une paille lors de l'achat -somme toute exceptionnel- d'une boisson dans un lieu public, que les garçons boivent directement à la bouteille, afin d'éviter le contact des lèvres sur le verre, etc.

Pour le Malabar, une personne qui ne fait pas partie de son milieu de référence est toujours classée comme faisant exception à certains types de comportements, notamment ceux dont les motivations sont profondes car elles proviennent de la première socialisation (comme les règles strictes d'hygiène, la dévotion, le sacrifice, etc.). Hors de l'espace communautaire, les interactions avec un non-Malabar ne sont pas basées sur le même univers d'intersubjectivité et la rivalité basée sur l'honneur et le prestige passe au second plan. On actualise surtout une personnalité publique qui se rapporte aux activités professionnelles, aux loisirs, aux points communs, etc. La différence comportementale des non-Malabars est reconnue mais elle est très naturellement mise de côté.

Par ailleurs les Malabars ne se préoccupent quasiment pas de la particularité culturelle des autres réunionnais qui n'interfèrent pas avec eux. Seul le modèle général de la société -avec laquelle l'interaction est inévitable- est pris en considération (cette méconnaissance de la différence culturelle d'autrui n'est d'ailleurs pas propre au milieu malabar dans l'île). Les conduites qui diffèrent trop de la norme de la sphère privée, même si elles ne sont pas le fait d'un membre du milieu malabar, sont néanmoins appréciées et jugées en fonction des valeurs de base. C'est ainsi que le terme le plus employé pour désigner ceux dont on estime que la conduite est "sans éducation" est: "sauvage" (*zot lé sovaj*). En tout état de cause, la notion de discipline et de sacrifice de soi, bien ancrée dans le système de représentation, donne aux Malabars le sentiment d'être plus proches de la pureté, de Dieu et de la vie "juste" (*le drwa chemin*), que ne le sont les autres habitants de La Réunion.

On apprend peu de choses véritablement pertinentes sur la différence culturelle en se référant aux stéréotypes et typifications qui sont portées de l'extérieur (c'est pourquoi je n'ai pas prêté une grande attention dans cette étude aux appréciations externes sur la "malabarité"). Comme le souligne R. CARROLL (1987) dans son étude sur les modes d'être des américains et des français dans la quotidienneté, les jugements de sens commun sur la différence culturelle trahissent avant tout les options et attitudes naturelles de ceux qui les énoncent (66) .

---

<sup>66</sup> R. CARROLL (1987): 19: "Si les stéréotypes ont la vie dure, ce n'est pas parce qu'ils contiennent un grain de vérité mais plutôt parce qu'ils expriment et reflètent la culture de ceux qui les énoncent".

En jugeant la différence de l'autre selon des postulats relatifs à la "nature humaine", chacun se réfère en effet à un système de valeurs qui lui est propre. C'est ainsi que du fait de leurs conceptions de la vie, les Malabars entretiennent des relations relativement restreintes avec les autres composantes de la société réunionnaise. Sans rentrer dans l'inventaire détaillé des stéréotypes portés par les Malabars sur les non-Malabars (sujet complexe qui, pour être traité de façon pertinente nécessiterait un relevé quantitatif des perceptions), je mentionne très brièvement ici quelques typifications qui parlent surtout sur ceux qui les émettent.

En dépit d'une référence ancestrale commune avec les musulmans d'origine indienne, ceux-ci sont d'abord perçus par les Malabars en fonction de la contradiction religieuse qui les conduit notamment à sacrifier des taureaux. De plus, le port du voile sur le visage, de plus en plus fréquent pour la femme musulmane dans l'île, va à l'encontre de la démarche hindoue visant à exposer ses parures (*mwin nana ryin a kaché, nana loner su-l-visaj...*/ moi je n'ai rien à cacher, j'ai l'honneur sur le visage). Comme pour les musulmans, l'interaction avec les chinois s'effectue particulièrement dans les commerces où l'on va s'approvisionner. Les informateurs avouent ressentir une certaine perplexité vis-à-vis de ces derniers, du fait de leur profonde discrétion et du refrènement de leurs émotions (il est vrai que la ferveur religieuse des Malabars au temple peut les conduire à fondre en larmes). Les créoles (pour les Malabars: les réunionnais blancs de peau) sont perçus dans l'ensemble comme peu rigoureux sur les questions de l'hygiène corporel (ultra pertinentes pour les Malabars) et les allusions au *kréol malang* ("créole sale") sont fréquentes.

Vis-à-vis des cafres (les descendants d'africains) auxquels les Malabars assimilent généralement les malgaches et les comoriens et la plupart des métis de couleur) les Malabars ont un fort sentiment de distinction. Celui-ci se réfère plus aux conditions historiques de l'immigration (statut d' "esclave-affranchi" pour les uns et d' "engagé" pour les autres), qu'aux conditions de vie qui étaient pratiquement similaires dans les premiers temps de l'immigration. Aujourd'hui, les descendants des émigrés indiens n'ont pas de "Culture Maloya". Ils ne s'investissent pas dans l'écoute (et encore moins dans la pratique) des musiques folkloriques réunionnaises (Séga et maloya) qui se réfèrent à une histoire qui n'est pas la leur. C'est aussi pourquoi ils ne participent pas à la fête anniversaire de la suppression de l'esclavage qui, dans leur for intérieur, ne les concerne pas.

Le sentiment de supériorité envers ceux qui ont une ascendance africaine -à quelque degré généalogique que ce soit- avec lesquels tout mariage est jugé dégradant, est comme je l'ai déjà dit une reproduction, adaptée à la situation locale, du système des castes. Les Malabars traditionnels ont d'ailleurs tendance à considérer ceux d'entre eux qui sont impliqués dans des unions mixtes avec des cafres comme étant déjà eux-même de basse origine en Inde. Paradoxalement, c'est pourtant avec les cafres que les Malabars se sont le plus unis hors du milieu ethnique. Mais nous avons vu que le phénomène s'explique historiquement par l'absence de représentation suffisamment importante de femmes indiennes lors de l'engagement. Cette union mixte est aujourd'hui toujours un facteur de discrédit pour les familles traditionnelles (qui sont restées endogames). Même pour les familles avec relativement peu de prestige (les "petits Malabars"), le mariage des enfants au sein du milieu ethnique reste le critère principal de l'honneur familial, avec celui de la virginité de la fille lors de l'union.

Les influences entre la culture indienne dont les Malabars sont porteurs et la société réunionnaise globale ont été réciproques. Des aspects de la culture indienne ont pénétré d'une façon ou d'une autre des domaines de la société réunionnaise. Parmi ces influences, citons: la construction de la traditionnelle "salle verte" dans la famille de la mariée, qui s'est généralisée à La Réunion; au niveau architectural, on trouve des symboles indiens, tels que les lambrequins qui ornent de façon si caractéristique les toits des cases créoles (dont les motifs figurent sur certains bijoux typiquement indiens comme les boucles d'oreilles portées par les femmes) et les losanges en bois placés sur le fronton des habitations; la diffusion de certains mots tamouls tels quels ou déformés dans la langue créole (comme le terme *kari* signifiant "plat" en tamoul, et qui désigne aujourd'hui le "plat créole" à La Réunion); l'emploi d'épices pour les préparations culinaires; etc.

A travers les unions mixtes, certaines attitudes corporelles typiquement indiennes (traitement des cheveux, tabous du corps, etc.) se diffusent dans la société réunionnaise. Il en va parfois de même pour certains rites indépendants des cérémonies religieuses hindoues, tel que celui adressé à la déesse Pétyaye, qui peut être maintenu, même si pour une raison ou pour une autre la famille ne se rend plus au temple. Mais la plupart du temps, du fait de l'ascendance mixte des officiants, le culte ne conserve pas tous ses aspects originels. La méconnaissance religieuse du rituel et son caractère strictement familial conduit d'autres familles à

le classer purement et simplement dans les pratiques de sorcellerie, comme le fait la population réunionnaise dans son ensemble. Lors de l'union mixte, de nombreux aspects de la culture indienne sont naturellement maintenus par le conjoint malabar et transmis plus ou moins implicitement aux enfants issus de cette union. Si ceux-ci se marient avec une personne d'ascendance indienne, les valeurs et attitudes qui ne leur sont pas tout à fait inconnues vont probablement se renforcer. Dans le cas contraire, il y aura à partir de cette génération une déperdition des traits culturels indiens... et ainsi de suite jusqu'à... la "réunionisation".

Par le biais du métissage, la diffusion de la culture indienne dans l'île s'effectue naturellement, sans démarche volontaire. Analysant les pratiques populaires de traitement de la maladie à La Réunion, J. BENOIST (1982: 230) considère que la "rencontre" des Malabars avec le reste de la population s'opère dans la pratique des cultes originaires de l'Inde. Il situe le prêtre du culte populaire hindou comme "médiateur" entre la "culture religieuse indienne" et les "créoles". L'auteur part du constat que la reconnaissance par les réunionnais de l'efficacité des pratiques hindoues pour gérer les infortunes et maladies, fait que "de nombreux consultants du "pusari" et même les fidèles de bien des temples populaires se recrutent largement hors du groupe purement indien". Mais cette "rencontre" de caractère religieux avec les autres composantes de la population réunionnaise s'effectue en fait surtout dans un temple de l'île dont le prêtre, à l'ascendance mixte (et également militant politique), prône plus ou moins le métissage culturel et religieux (on peut ainsi voir dans ce temple des ex-voto avoisiner une divinité hindoue...). Mis à part ce cas particulier, il n'y a pas à mon sens de démarche intentionnelle de la part des Malabars dans leur interaction avec la société globale par le biais des pratiques religieuses hindoues. La relative intégration des non-Malabars dans la religion hindoue provient surtout du véritable "interdit d'exclure" les "volontaires" à la foi hindoue, ce qui est dans la ligne même de l'hindouisme vivant.

L'attrait de la religion hindoue à La Réunion, se fait auprès des créoles blancs (au sens malabar) et plus particulièrement auprès des cafres. Tout en voulant resserrer les rangs autour de leur milieu ethnique et culturel, les Malabars ne peuvent, du point de vue religieux, qu'ouvrir les rangs à ceux qui veulent pratiquer la religion hindoue. Mais ces derniers sont intégrés de façon plus ou moins marginale, ce qui reproduit inconsciemment un modèle indien où l'impureté peut



être fixe et attachée à certaines classes sociales. C. BARAT (1980: 77) a ainsi relevé que "les cafres qui participent à la religion *malbar* sont considérés par les *malbar* comme leurs parias (67). L'idée de pureté de race implique une définition de l'impur et débouche ainsi sur une logique ségrégative: indien/pur et non-indien/impur. Il y a quelques années, une polémique a éclaté à ce sujet dans les pages du courrier des lecteurs d'un journal local. L'anonymat possible des textes a favorisé l'expression publiques des perceptions réciproques: sentiment d'être peu admis par les Malabars d'un côté, et rejet ouvert des métis de l'autre.

En Inde, la séparation des tâches maintient le système. L'attitude des membres de chaque caste ou sous-caste entre eux relève plus de l'indifférence que de l'hostilité. Le phénomène est identique dans la société réunionnaise pluri-culturelle, tant que l'ordre des choses n'est pas contesté par une implication profonde, telle que la question du mariage d'un de ses enfants avec un non-Malabar, qui peut alors engendrer une attitude de rejet relativement proche du racisme (68). Un exemple que l'on peut qualifier de "tragi-comique" révèle le souci de l'honneur familial, largement tributaire du respect de l'endogamie ethnique. Une mère de famille malabar traditionnelle, n'ayant pu empêcher le mariage en France de sa fille (qui s'y était rendue pour y faire des études) avec un antillais d'origine africaine, recommanda le plus sérieusement du monde par correspondance à sa fille, "fautive" mais désireuse de venir avec son mari à La Réunion, de faire porter une perruque aux cheveux lisses à son conjoint, afin que son "stigmat" passe plus où moins inaperçu dans le milieu malabar. Cette solution qui aurait permis à la famille de sauver la face vis-à-vis d'un mariage dégradant, ne fut bien sûr jamais acceptée par la personne concernée. Elle traduit néanmoins l'obsession de l'endogamie et le souci de l'opinion publique dans certaines familles (pour plus de détails sur la représentation des cheveux, se reporter au chapitre III/ 2.1.).

---

<sup>67</sup> SINGARAVELOU (1987, t.3: 22) constate le même phénomène dans les communautés indiennes du Sud de la Caraïbe: "L'indien (...) assimile volontiers les noirs aux intouchables par la couleur foncée de leur peau, et les place au dernier degré de la hiérarchie des statuts". Il précise plus loin (ibid. 178): "Si la couleur de la peau n'est pas déterminante, les cheveux crépus, le nez écrasé, les lèvres épaisses constituent aux yeux des indiens des signes somatiques de l'infériorité des noirs qui relègue ceux-ci au plus bas de la hiérarchie sociale..."

<sup>68</sup> L. DUMONT (1966b: 328) explique que le racisme est un phénomène moderne qui apparaît lorsque les distinctions traditionnelles sont supprimées et remplacées par la discrimination: "Le racisme répond sous une nouvelle forme à une fonction ancienne. Tout se passe comme s'il représentait, dans la société égalitaire, une résurgence de ce qui s'exprimait différemment, le plus directement et naturellement dans la société hiérarchique. Rendez la distinction illégitime, et vous avez la discrimination, supprimez les modes anciens de distinction, et vous avez l'idéologie raciste".

## 4. LA MODERNITE

La société réunionnaise a pour caractéristique historique d'avoir toujours dépendu d'une façon ou d'une autre d'une métropole éloignée. Elle est aujourd'hui marquée par l'avancée de la modernité qui provient à nouveau de l'extérieur. Le développement économique accéléré de ce département français bouleverse l'univers social en proposant conjointement à la consommation, le système de valeurs occidental qui lui correspond. Le changement en lui même n'est pas un phénomène nouveau dans la société réunionnaise, mais la modernité produit aujourd'hui un emballement qui diffère radicalement des évolutions passées. C'est pourquoi l'opposition analytique tradition/modernité s'avère utile pour avancer dans cette étude qui, je le rappelle, est axée sur les familles malabars que j'ai qualifié "traditionnelles", dans la mesure où elles actualisent des valeurs typiquement indiennes.

Après un rappel théorique sur l'idéologie de la modernité, j'aborde son impact sur le milieu malabar qu'elle atteint dans la vie matérielle, sociale et idéelle. La pression de la modernité produit incontestablement un choc qui engendre une prise de conscience de plus en plus accentuée de sa différence culturelle. La résistance naturelle qui s'ensuit est particulièrement marquée dans les générations âgées du milieu malabar. Cette résistance, qui permet aux individus de maintenir leur équilibre psychologique et de continuer à rationaliser leurs expériences quotidiennes en référence à leur système de valeurs primordial, les isole néanmoins chaque jour un peu plus de la réalité sociale changeante. Les jeunes générations s'investissent par contre souvent dans une représentation-revendication de leur indianité. Mais cet apparent renforcement de la tradition masque en fait une adaptation, plus ou moins avancée selon la personnalité de chacun, à la modernité ambiante dans l'île.

### 4.1. TRADITION ET MODERNITE

A propos des cultures traditionnelles, L. DUMONT (1966: 23) dit que "l'accent est mis sur la société dans son ensemble, comme homme collectif; l'idéal se définit par l'organisation de la société en vue de ses fins (et non du bonheur

individuel); il s'agit avant tout d'ordre, de hiérarchie, chaque homme particulier doit contribuer à sa place dans l'ordre global...". Dans la logique de la tradition, l'individu n'existe pas pour lui-même. Son identité est avant tout une identité sociale. Elle consiste à bien tenir ses rôles et ses fonctions dans le groupe familial et communautaire. En occident, la modernité renverse les valeurs de la tradition: la société devient le moyen et la vie individuelle la fin. L'individu existe en soi et pour soi. Les trajectoires d'action individuelles sont devenues des valeurs en elles-mêmes. Ce n'est plus le groupe social qui prime. C'est pourquoi les notions désirables pour l'individu sont de penser et de décider pour lui. Rien n'est plus sacré que l'intégrité de son propre esprit.

Si la tradition fournit un monde relativement unifié où la famille, le travail et la religion sont en symbiose, les sociétés modernes ont par contre sectorisé la vie de tous les jours. La modernité, très hétérogène, relie ainsi des mondes de signification et d'expérience de façon parfois contradictoire. Par les fragmentations qu'elle opère, la modernité efface aussi de nombreux repères. Son idéologie se caractérise par une valeur positive donnée au changement, à l'innovation. En considérant le nouveau supérieur à l'ancien, la modernité valorise surtout l'immédiat et l'éphémère. Elle n'est jamais un état achevé.

Cette avancée perpétuelle de la modernité fait qu'elle ne peut être strictement définie. G. BALANDIER (*op. cit.*) a néanmoins identifié sa logique: rationalité instrumentale; efficacité et production; progression accélérée des sciences et techniques; développement systématique des forces productives; intensification du travail; etc. Le phénomène clef du monde moderne est véritablement la production technologique qui touche les consciences par le biais des masse-médias (notamment la publicité). A la fois médiateur et écran, le progrès technique s'impose entre les individus, bouleversant progressivement les habitudes de la quotidienneté.

Conjoint à la production technologique, le processus d'urbanisation, d'industrialisation et de bureaucratisation, favorise l'anonymat des relations sociales. Cet anonymat, typique des sociétés modernes, développe la vie privée et l'idée de conscience personnelle. Il introduit en se diffusant des relations d'incertitude, notamment sur les compétences et prédispositions des divers interlocuteurs. Cette dynamique tend à rompre le contrôle moral de la famille sur

ses membres car le monde est ici centré sur l'individu, relié temporairement à d'autres individus par des affinités contextuelles.

La vie sociale en ville est faite de situations dans lesquelles les individus poursuivent des objectifs et se positionnent en fonction de ceux-ci. Dans son étude sur l'espace social urbain, U. HANNERZ (1980) a très justement parlé d' "engagements situationnels finalisés" à propos des situations sociales données dans lesquelles chacun sait à quoi s'attendre. Il est aussi révélateur de constater que les approches interactionnistes de E. GOFFMAN et celles encore plus récentes des ethnométhodologues, focalisées sur la mise en scène de la vie quotidienne et des situations sociales "banales", se multiplient dans les sociétés marquées par l'emballage de la modernité. En effet, la multiplication des réseaux de communication et des situations sociales en milieu urbain fournit à l'individu un répertoire de rôles diversifiés qu'il peut intérioriser (69). C'est pourquoi l'idée de "ressources", chère aux ethnométhodologues, est surtout attachée aux sociétés urbaines modernes qui favorisent la sectorisation de la vie. La difficulté existentielle consiste pour l'individu à trouver une cohérence dans ses diverses implications.

Les ressources de chacun permettent de mesurer quels types d'actions sont efficaces pour la satisfaction de tel ou tel besoin. Il s'agit alors pour l'individu de savoir quels "jeux sociaux" lui sont le plus profitables. Si pour agir dans l'attitude traditionnelle on se réfère à l'ordre naturel dont les aînés (parents, grands-parents, ancêtres) sont les représentants, la modernité développe l'intentionnalité qui conduit l'individu à évaluer le "coût-profit" de son action. Dans ce contexte idéal, le mariage est ainsi considéré avec prudence et précédé d'une cohabitation, tandis que dans le même temps les divorces augmentent en nombre. Par ailleurs, la diffusion des contraceptifs favorise une union-plaisir, fondée sur l'épanouissement personnel. La fécondité devient ainsi un choix parmi d'autres, basé sur des évaluations subjectives plutôt que sur des obligations externes constituées par les normes.

Si la tradition se préoccupe particulièrement du regard et du jugement d'autrui, les valeurs de la modernité conduisent d'abord l'individu à s'interroger sur ce qu'il est à ses propres yeux. P. BERGER & al (1966) expliquent par exemple que dans les sociétés modernes le concept d'honneur qui rendait le rôle estimable est

---

<sup>69</sup> Selon G. BALANDIER (1985: 159) l'individu du monde moderne "intériorise et manifeste, en étant plusieurs personnages, l'éclatement de son environnement et la diversité de ses appartenances. Il devient pluriel".

devenu obsolète et est progressivement remplacé par l'idée de dignité. Pour M. ARGYLE & al (*op. cit.*), la reconnaissance et le statut dans les sociétés modernes ne sont que des sous-buts qui visent à satisfaire le besoin social de base: l'estime de soi. La ville abrite des styles de vie très divers dans lesquels les individus se soucient moins des appréciations d'autrui pour déterminer leur conduite.

La modernité affaiblit aussi plausibilité des croyances et expériences religieuses. Comme le souligne encore P. BERGER (1979), la religion est une structure cognitive et normative qui définit place de l'individu dans l'univers. Cette fonction de la religion est aujourd'hui sérieusement menacée car elle n'arrive pas véritablement à intégrer la pluralisation du monde social, produite par la modernité. Peu à peu, la modernité libère l'individu qui n'est plus -obligatoirement- le sujet de Dieu et du destin. Elle fait passer la religion dans la sphère privée de l'individu, lorsqu'elle ne conduit pas tout bonnement à l'athéisme. Le nouveau mythe de la modernité est en fait celui de la consommation. Par le biais de la production de biens matériels et leur accessibilité, la consommation s'est banalisée et laisse l'embarras du choix aux individus pour se positionner statutairement. J. BAUDRILLARD (1970) a ainsi souligné que la consommation de signes (objets et symboles) et de différences n'est pas le moindre aspect de la consommation. Aujourd'hui, le terme "consommer" s'applique à la fois aux dépenses alimentaires et aux dépenses de prestige.

Dans la réflexion sur l'opposition tradition/modernité, la référence anthropologique est indispensable car elle permet de ne pas tomber dans un positivisme naïf. Elle conduit notamment à ne pas assimiler la tradition à la pure conformité ou continuité car toute culture porte en elle des "potentialités alternatives" (pour reprendre l'expression de G. BALANDIER). La modernité n'évacue pas tous les ancrages de la mémoire collective. Cette mémoire actualise selon les circonstances des apports du passé et ne peut disparaître de façon radicale. La tradition poursuit ainsi son travail dans le champ de la modernité, ce qui fait que les cultures et sociétés en changement ont toujours une continuité. Dans l'interaction constante entre tradition et modernité, il y a un continuuel processus de synthèse entre le vieux et le neuf. Le véritable nouveau est rare: tradition et modernité sont en fait inséparables. Le passé (la tradition) reste stocké en mémoire et influence la modernité là où celle-ci entre en action. Il apparaît ainsi

sous de nouvelles formes (70). Nous allons voir ce phénomène avec la situation des Malabars dans la société réunionnaise.

## 4.2. LA MODERNITE DANS LE MILIEU MALABAR

L. DUMONT (1966) oppose les "idées-valeurs" prépondérantes en occident (liberté, égalité, mobilité, accomplissement et individualisme) à celles holistes de l'Inde (interdépendance, hiérarchie, permanence et attribution). Dans la société indienne, l'individu agit correctement lorsqu'il respecte les obligations traditionnelles de comportement assignées à sa position, en d'autres termes, son *dharma*. Cette "loi naturelle" définit tout de la vie individuelle (l'éthique sociale et spirituelle). L'idéologie diffusée par les castes supérieures est notamment que chacun accepte sa situation présente comme voulue par Dieu s'il veut renaître dans une vie meilleure. C'est en cela que l'idée de *dharma* est associée à celle de *karma* (conséquence de ses actes) et de réincarnation: tout comme le *karma* passé est à l'origine du *dharma* présent, un *dharma* bien respecté donne un bon *karma* et, par conséquent, une bonne renaissance future. En Inde, les idées d'ordre et de *dharma* prévalent sur l'intentionnalité individuelle. Le seul à pouvoir affirmer son individualité, et à transcender le monde social avec sa dichotomie du pur/impur, est paradoxalement le renonçant (71).

Comme nous l'avons vu, la disparition du système des castes à La Réunion a favorisé la séparation de la vie religieuse et sociale dans le milieu malabar. Si en Inde, l'idée d'élévation et de mobilité sociale cède le pas sur le respect de son *dharma* et l'acceptation de son sort, dans les familles malabars de La Réunion, l'instruction débouchant sur des diplômes et une bonne situation professionnelle, s'inscrit parmi les actions fortement valorisées car elle est un facteur de prestige. Les Malabars, pour lesquels la notion sociale de *dharma* est quasi-inexistante, ne

<sup>70</sup> A propos de la modernité, G. BALANDIER (*op. cit.* 137) dit qu' "elle n'est pas sans fin génératrice du nouveau et de l'inédit. Elle conduit alors à emprunter au passé (mouvements "néo" et "retro") à déconstruire et reconstruire autrement ce qui est déjà là, à importer des éléments provenant de cultures extérieures. En ce sens, elle induit une rhétorique de l'appropriation par amalgame ou syncrétisme culturel".

<sup>71</sup> Selon L. DUMONT (1966c), l'institution indienne du renoncement, seul cas où l'individu est valorisé, met fin à l'interdépendance. L'auteur souligne que la hiérarchie culmine en son contraire: le renonçant. Rappelons par ailleurs que les valeurs suprêmes de l'hindouisme résident justement dans le dépassement du monde matériel et de son illusion en vue d'obtenir la délivrance de l'âme. L'individu n'est attiré hors de sa famille que par des *patterns* psychoculturels de dépendance envers des pouvoirs plus grands: ceux de Dieu.

dévaluent pas l'aspect matériel de l'existence. Ils font tout au plus allusion au destin lorsqu'ils doivent se résigner devant un événement ou une situation incontournable. L'idée de promotion sociale est présente et si la richesse est dans certains cas attribuée à la naissance, elle peut être acquise par la suite, tout comme le savoir. Les origines sociales modestes sont alors vite oubliées. L'idée de la réussite sociale et de l'appropriation du statut, qui prévaut actuellement dans le milieu malabar, révèle ainsi la place de l'idéologie occidentale dans les consciences.

Il y a néanmoins deux types de réussite dans le milieu malabar: celle qui s'opère en conservant la tradition et celle qui passe par l'abandon de celle-ci. Il apparaît que l'instruction, qui contribue implicitement à faire passer une nouvelle perception du monde environnant, rend difficile le maintien des valeurs et croyances traditionnelles acquises dans la famille, sur lesquelles le regard devient par ailleurs réflexif. N'oublions pas que l'école, le collège, le lycée, etc., sont des institutions que la société occidentale utilise pour transmettre explicitement sa culture. Cette voie d'accès au système total de la culture française, contribue à créer des idées-valeurs communes à l'ensemble de la population réunionnaise. Or celles-ci sont souvent contradictoires avec celles transmises dans la famille malabar traditionnelle. Ces institutions du système éducatif offrent aux jeunes la possibilité de sortir physiquement et mentalement de leur milieu familial. Le contact avec des pairs (les camarades de classe), porteurs de façons d'être différentes, élargit aussi l'horizon social.

Pour les générations âgées du milieu malabar, la tradition est vécue comme l'ordre des choses. Au regard de la tradition, plus un trait culturel est ancien, plus sa valeur est grande, ainsi que sa résistance au changement. Lorsqu'il s'agit de réaffirmer des valeurs, la référence aux dictons traduit ce désir de continuité (*gramoun lontan ladi...*/Les vieux disaient toujours). Mais les nouvelles références, le savoir acquis sur un registre extra-familial conduisent plus ou moins implicitement à reconsidérer la parole des parents et des aînés. Celle-ci, respectée en raison des critères religieux, peut, si elle entre en forte contradiction avec l'instruction reçue dans les établissements scolaires, ne plus être "parole divine" (cf. II/ 1.3.).

Famille, école et religion vont en principe de pair, ce qui culturellement parlant n'est pas systématiquement le cas à La Réunion. Les personnes âgées du

milieu malabar perçoivent d'ailleurs les mauvais côtés de l'instruction lorsque l'enseignement aborde des sujets tabous dans le système de référence traditionnel, tels que la sexualité. D'où le sentiment nouveau pour les parents qu'il faut achever la socialisation de l'enfant avant qu'il ne s'aventure hors de l'espace familial (*i fo drès a zot avan lékol* / il faut les "dresser" avant l'école). Le développement de l'instruction chez les jeunes, fragilise d'une certaine façon l'ordre familial. Comme le démontrent les propos d'un vieil informateur, l'autorité unilatérale des aînés peut être remise en question: "un enfant instruit n'écoute plus ses parents car son instruction lui permet de poser des questions; et cela d'autant plus que les parents ne sont pas instruits" (72).

La modernité oriente culturellement la société réunionnaise. Elle diffuse ses modèles par la scolarité certes, mais aussi par les masse-médias, la télévision, la publicité, les produits de consommation, etc. En s'infiltrant dans l'intimité familiale par le biais de la télévision, la modernité transgresse de nombreux tabous traditionnels. Le malaise peut être provoqué dans la famille par les images modernes du couple et du rapport amoureux, les scènes dites "osées" d'un film, les publicités sur les contraceptifs, les serviettes hygiéniques, etc. Lorsque le modèle culturel présenté à l'image est trop contradictoire avec les valeurs indiennes, l'attitude naturelle des filles est alors de quitter la pièce sans un mot, laissant quelquefois le soin au père ou aux frères d'éteindre la télévision. Les nouvelles valeurs d'indépendance et d'épanouissement personnel sont néanmoins chaque jour plus présentes dans le système de représentation des Malabars. Elles se démarquent radicalement des notions de sacrifice, de virginité et de réputation qui gouvernent traditionnellement les attitudes. Les caractéristiques technologiques banales de la modernité, comme par exemple le fait pour une femme d'avoir sa propre voiture et donc de pouvoir se déplacer seule, mettent aussi en mouvement une réaction en chaîne qui, en favorisant l'indépendance et le bien-être individuel, atteint d'une façon ou d'une autre les valeurs sacro-saintes de l'honneur et de l'unité familiale.

Les nombreux changements que connaît la société réunionnaise viennent de l'ouverture à d'autres valeurs et comportements par l'intermédiaire de la télévision, du cinéma, de la production technologique, mais aussi par le contact ou le voisinage

---

<sup>72</sup> Tiré du récit de vie de "Tonton Cande", recueilli par N. SAVRIAMA (1987b: 86).



culturel avec les "produits humains" de la société moderne française: les métropolitains (*zorèy*). La présence de ces derniers légitime implicitement de nouvelles aspirations et conduites pour les jeunes Malabars, telles que fumer, consommer de l'alcool, porter des pantalons et avoir les cheveux courts pour les femmes, "sortir", aller à la plage, etc.

Intrinsèquement connectée avec des idées, des images et des modèles de conduite, la modernité complexifie la société. La modification des conditions de vie dans l'île force les Malabars à adapter d'une certaine façon les comportements traditionnels, qu'ils avaient pu préserver jusque là, aux réalités modernes. La séparation traditionnelle des hommes et des femmes au temple perd ainsi de son sens pour les jeunes générations, tout au moins lors des repas. Certaines croyances de la tradition sont aussi mises à mal par le changement technologique. Il en va ainsi de la précaution consistant à placer quelques grains de gros sel dans le sac contenant de la viande que l'on transporte d'un lieu à un autre après dix huit heures (cf. I/ 1.2.). Ce geste de "parade" devient inutile lorsque le parcours s'effectue en voiture car les risques d'agression par les forces négatives errantes dans la nature sont excessivement diminués par la vitesse du déplacement...

Traditionnellement, les fréquentations interindividuelles se limitent à la famille, mais la multiplicité des rôles possibles dans la société moderne favorise de nombreuses rencontres avec des non-parents. L'interaction de plus en plus importante avec l'extérieur procure une autonomie. En produisant de nouvelles formes de conscience, le milieu urbain permet particulièrement à l'individu de s' "individualiser" en entretenant plusieurs réseaux relationnels (dans les domaines du sport, de la musique, de la vie étudiante, etc.). La pluralisation des "mondes de vie" qui s'ensuit, produit à plus ou moins long terme un éclatement des référents traditionnels. Mais jusqu'à présent, on ne peut dire, à propos des Malabars, que les nexus relationnels ont pris le pas sur le milieu familial, car l'individu reste prioritairement rattaché à son appartenance familiale.

Dans la relation que l'individu entretient avec la modernité, celui-ci "accroche" ou non à tel ou tel de ses aspects; il s'en tient aussi souvent à des "signes extérieurs"

sans intégrer pleinement les nouvelles valeurs (73). En proposant une orientation commune sur la base de la modernité, la société réunionnaise tend à homogénéiser la population. Mais cette orientation culturelle ne touche pas uniformément tous les réunionnais. La modernité dans l'île ne peut donc pas être un facteur constitutif d'une identité sociale unique. Si au niveau individuel, le Malabar s'adapte plus ou moins naturellement selon sa biographie personnelle à la réalité sociétale en faisant un tri qui lui est propre entre le pertinent et le non-pertinent (cf. III/ 3.1.), on constate dans le même temps une certaine réaction de type communautaire à cette "coloration" générale de la société réunionnaise.

### 4.3. LE RENOUVEAU "TAMOUL"

En favorisant la pluralité des modes d'être, la modernité valorise la différence et l'expression des particularismes. A La Réunion, la volonté de distinction culturelle joue sur deux niveaux: celui de la société globale, avec son histoire propre vis-à-vis de la métropole, et celui des spécificités culturelles à l'intérieur de la société réunionnaise. Le récent discours du premier niveau sur la "créolité" ou la "réunionité" tend à globaliser la question de l'identité dans l'île et à négliger, à des fins politiques, le particularisme culturel des diverses composantes de la société. Dans sa logique, ce discours ne tient pas compte de la volonté des descendants des engagés indiens de se démarquer de l'histoire sombre de l'île durant la période esclavagiste.

Selon P. BERGER & al (1966: 174): *"Identity is a phenomenon that emerges from the dialectic between individual and society"*. C'est ainsi que dans le contexte idéologique sur la réflexion identitaire à La Réunion, on assiste ces dernières années à une référence grandissante de la part des Malabars à la mère patrie qu'est l'Inde. La culture traditionnelle indienne qui, dès l'engagement, s'est adaptée pour survivre dans ses valeurs essentielles, est aujourd'hui en passe de devenir un emblème distinctif. Face au modèle culturel dominant et homogénéisant de la modernité qui se diffuse irrémédiablement dans l'île, la réflexion sur l'identité en général a favorisé le développement d'un renouveau "tamoul" qui se présente

---

<sup>73</sup> P. WEIL (1986: 65): "L'homme moderne, bombardé d'informations, à une vitesse telle qu'il ne peut se les approprier, a pour principal souci de traiter ces données, de sélectionner celles qui font sens pour lui et celles qu'il peut se contenter de recevoir en voyeur-spectateur".

comme une résistance communautaire. Du fait qu'il ne joue pas le jeu de l' "identité réunionnaise" globale, ce renouveau est considéré par certains réunionnais comme une réaction face à une "menace communiste" tendant à uniformiser la société pluri-culturelle. Mais les principales raisons de sa constitution sont à chercher dans les logiques individuelles qui l'animent.

Historiquement, c'est dans la religion que l'originalité de la culture indienne dans l'île s'est exprimée. En continuant à ne pas consommer de viande de boeuf par exemple, les Malabars ont toujours affirmé à La Réunion, où le modèle religieux majoritaire est catholique, leur foi dans l'hindouisme. Cette distinction culturelle est aussi déterminée par les préoccupations hindoues de pureté, la fréquence des austérités et l'expression religieuse régulière et publique, qui ont donné aux originaires de l'Inde le sentiment d'une différence valorisante, quel que soit le regard qui était porté sur leur culte. La reconnaissance sociale du particularisme culturel et surtout religieux, qui s'exteriorise par l'aspect spectaculaire des cérémonies religieuses telles que la marche sur le feu, les austérités du *kavadi* et les processions de la déesse Marliemen, fait aujourd'hui l'objet d'une valorisation. Avec la relativement récente arrivée massive des métropolitains dans l'île, le regard global sur les pratiques de la religion hindoue évolue: la crainte et le discrédit cèdent progressivement la place à l'intérêt. Cette religion, qui depuis longtemps n'est plus pratiquée en cachette, obtient aujourd'hui sa respectabilité dans la société réunionnaise. Elle contribue même à la fierté d'être d'origine indienne. La résistance et la continuité culturelle d'hier tend ainsi à devenir l'objet d'une affirmation identitaire.

C'est dans ce contexte social revalorisant l'indianité que certaines mairies de l'île ont très récemment accepté d'attribuer un premier prénom indien aux enfants dont les parents le désirent, à condition que chacun des conjoints porte un nom indien (lorsqu'il n'y a que l'un des deux parents d'origine indienne le prénom indien n'est accepté qu'en deuxième prénom); que le jour de l'an tamoul est aujourd'hui fêté à La Réunion (les fonctionnaires pratiquant la religion hindoue obtiennent d'ailleurs une journée de repos à cette occasion); qu'un Consulat de l'Inde s'est fixé à Saint-Denis; et que des magasins spécialisés dans l'importation de produits indiens apparaissent en milieu urbain. Mais cette indianité affirmée dans la société globale, véhicule aussi un certain nombre de "signes" distinctifs qui agissent au sein même du milieu malabar. La compréhension des mécanismes à l'origine de cette

affirmation identitaire passe par l'analyse des déterminismes culturels et sociaux et des enjeux explicites et implicites à l'oeuvre dans ce renouveau porteur de nombreux paradoxes.

### "MALABARS" ET "TAMOULS"

Nous avons vu que l'identité indienne à La Réunion, la "malabarité", a souvent été incomprise et mal considérée du reste de la population de l'île. Les romans de l'époque coloniale qui abordent l'univers malabar ont ainsi souligné l'aspect spectaculaire, "barbare" et "cruel" des sacrifices d'animaux et décrit les croyances religieuses comme un ensemble de superstitions (74). Il faut attendre 1978 pour avoir une vision de l'intérieur. L'ouvrage "Boadour", écrit par un auteur réunionnais d'origine indienne, se veut plus un document qu'un roman. A travers une reconstitution historique des faits, du point de vue cette fois de l'"acteur-engagé", le récit vise à réhabiliter l'indianité. Il prend à contre-courant les stéréotypes en mettant en avant le côté profondément religieux des cérémonies. L'image jusque-là plutôt négative de l'indianité à La Réunion est revalorisée (75).

Cet ouvrage publié localement s'inscrit dans une effervescence culturelle. Depuis les années 1970 en effet, un certain nombre de mouvements culturels ont pris naissance dans l'île. Citons parmi ceux-ci: le "Club Tamoul"; "la Jeunesse Hindoue de La Réunion"; "la Fédération des Temples"; "l'Union Tamoule"; "l'Association Culturelle Brahmanique"; "la Fédération des Associations et Groupements Religieux Hindous et Culturels Tamouls de La Réunion"; "la Maison de l'Inde" (ashram et centre culturel); et plus récemment, "l'Association Régionale Tamij Sangam". Ces diverses associations n'ont pas la finalité des "sociétés" destinées à gérer les temples. Tout en voulant promouvoir la culture et la religion hindoue dans l'île, elles tendent généralement à fédérer et à unifier la "malabarité" au profit d'une "tamoulitude".

La recherche des racines s'effectue et s'exprime notamment par l'approfondissement de la religion hindoue, l'apprentissage pour certains de la

---

<sup>74</sup> Pour plus de détails sur ces romans et leur contenu, se reporter à G. PALMAS (1985).

<sup>75</sup> Voir F. LACPATIA (1978).

langue tamoule, les voyages (organisés ou non) en Inde, etc. Un des principes de base de l'interactionnisme symbolique est que l'idée que l'on se fait de son identité naît dans les interactions et se développe à travers elles. A La Réunion, le particularisme s'inscrit de façon manifeste dans le corps qui devient une préoccupation, une composante essentielle de l'identité et de l'image de soi. On retrouve ici la caractéristique de la modernité. Chez les jeunes surtout, l'indianité, avec l'apparition et le port de plus en plus généralisé des tenues indiennes dans certains contextes, de l'anneau dans le nez (que les générations âgées du milieu malabar n'ont vu porté jusque là que par leurs parents et grands-parents venant directement de l'Inde), le placement fréquent du point rouge ou noir sur le front, etc., se présente comme une distinction vis-à-vis de la culture ambiante "occidentalisante". Dans sa forme extérieure, cette identité publique est une préoccupation nouvelle de ceux qui prônent un retour à l'origine et à l'authenticité culturelle.

Consécutivement à cette démarche, un glissement sémantique s'opère du terme "Malabar" au terme "Tamoul", pour se désigner soi-même au sein de la société. Si le premier terme est attaché à un passé pesant (se reporter aux conditions de l'immigration et de l'intégration), le second est jugé plus valorisant car il se rattache explicitement à un "ailleurs": l'Inde du Sud. Du fait que la majorité des immigrés sont originaires du Tamilnadu, les autres zones d'émigration de l'Inde ne sont pas prises en compte. Le positionnement identitaire comme "Tamoul" prend peu à peu de l'ampleur mais reste encore minoritaire. Tous les Malabars sont encore loin de se définir ainsi, particulièrement les générations âgées pour lesquelles ce dernier terme, contrairement à celui de "Malabar", ne signifie quasiment rien... Les premiers Malabars à se référer à une "tamoulitude" étaient motivés par une connaissance plus approfondie de la culture et surtout de la religion indienne. Aujourd'hui, cette nouvelle définition de soi est progressivement appropriée par les statuts sociaux relativement élevés (et notamment les plus "modernisés") du milieu malabar.

R. SENNETT (1979: 172) remarque que "le mode de formation le plus simple d'une identité communautaire apparaît quand un groupe est menacé dans sa survie". A La Réunion, il est certain que la référence culturelle à l'Inde est liée au contexte idéologique qui, en provoquant par le biais de la modernité un éclatement des référents stables, engendre du même coup le besoin d'ordre. L'investissement

dans des nexus relationnels tels que les clubs et les associations, basé sur un background commun et une similarité d'intérêts, favorise en effet un recentrage -à la fois privé et publique- de soi. La conscience et l'affirmation d'une identité culturelle spécifique a ainsi contribué à la création d'un nouveau concept, particulièrement employé par les instigateurs des associations culturelles, celui de "Communauté Tamoule de La Réunion". Les nombreuses prises de positions dans les médias qui se font au nom de la "Communauté Tamoule", sans véritablement savoir qui cette notion inclut précisément en dehors de ses porte-parole, visent à affirmer un fait communautaire qui n'existe en réalité que dans les regroupements ou rencontres que nous avons déjà mentionné dans le chapitre II/ 2.3. Ce renouveau "tamoul" a néanmoins une certaine dynamique que nous allons appréhender.

### LA REFERENCE BRAHMANIQUE

De nombreux jeunes réunionnais d'origine indienne, s'interrogeant sur les pratiques religieuses populaires, basées sur la possession du prêtre et surtout sur les sacrifices d'animaux, reprennent d'une certaine façon les vues stigmatisantes de la société globale sur ceux-ci. Les rites ancestraux, d'origine dravidienne, sont considérés comme "sanguinaires" et inférieurs, et sont opposés aux rites brahmaniques, constituant une religion "douce" (aux offrandes exclusivement végétariennes). Progressivement donc, le culte populaire hindou tel qu'il est pratiqué par les Malabars de La Réunion, devient incompatible avec la représentation idéale de l'indianité.

La nouvelle approche de la religion passe par la contribution des "experts" de la religion indienne: les brahmanes. Depuis quinze à vingt ans, les "sociétés" des temples urbains de l'île font appel à des prêtres, pour la plupart brahmanes, pour présider aux cérémonies religieuses hindoues à La Réunion. Ces "prêtres-missionnaires" viennent de l'île Maurice et plus récemment du Tamilnadu. Bien que le terme de "brahmanisation", que SINGARAVELOU (1987) emploie à propos des Caraïbes, soit trop fort pour le cas réunionnais où moins de dix prêtres brahmanes officient dans toute l'île, le renouveau religieux "tamoul" est incontestablement influencé par le brahmanisme. Pour mieux comprendre cette dynamique religieuse,

il est nécessaire de revenir sur la position et la fonction symbolique des brahmanes en Inde.

Dans la société des castes, les brahmanes occupent le statut le plus élevé. Ceux d'entre eux qui ont la fonction de prêtres sont censés définir et maintenir l'ordre socio-cosmique (le *dharma*). Ils puisent leur savoir religieux dans les védas et savent en général interpréter l'horoscope (bien qu'ils n'aient pas l'exclusivité de cette fonction). Les prêtres brahmanes ne pratiquent aujourd'hui que des rites végétariens. Mais si l'on se reporte à l'histoire, les textes védiques préconisaient explicitement les sacrifices d'animaux. C'est à peu près au début de l'ère chrétienne que des sectes de renonçants (jains et bouddhistes), ont commencé à imposer l'idéal nouveau d'ahimsa (non-violence) dans la société hindoue. Cet idéal incluant le végétarisme fut adopté par les brahmanes, ce qui contribua à faire décliner la fonction sacrificielle qui les caractérisait durant la période védique. Bien que les Lois de Manou soient encore contradictoires sur l'opportunité des sacrifices d'animaux, le texte relativement récent de la Bagavad Gita a fait ensuite passer le vieux brahmanisme d'une religion du sacrifice à une religion de dévotion.

Aujourd'hui en Inde, certaines attitudes comportementales des brahmanes représentent des valeurs en elles mêmes et la "brahmanisation" des coutumes familiales est synonyme de l'ascension sociale. L. DUMONT (1966: 187) relève ainsi que "le végétarisme s'est imposé à la population hindoue tout entière comme forme supérieure de l'alimentation et constitue dans l'Inde contemporaine une des normes relatives à l'alimentation et au statut" (76). Devenir végétarien comme la plupart des brahmanes est un critère de pureté qui (re)positionne dans la hiérarchie sociale et religieuse (encore fortement imbriquées en Inde).

Au régime végétarien facteur de hiérarchie entre les hommes, les brahmanes ont fait correspondre celui des divinités. L'identification au brahmanisme passe donc aussi par l'adoption d'une pratique religieuse à leur image, c'est-à-dire exclusivement végétarienne. L'introduction de l'ensemble des idéaux et comportements brahmanes dans les castes inférieures est aussi qualifiée

<sup>76</sup> Selon L. DUMONT (1966: 192), "le brahmane aura adopté le végétarisme pour ne pas être surclassé par le renonçant en tant que chef spirituel". Par voie de conséquence, les doctrines du renoncement ont pénétré le monde social en étant reprises à leur compte par les brahmanes. Pour l'auteur, la rivalité entre brahmanes et renonçants qui a intensifié la pratique végétarienne, n'est avant tout qu'un épisode dans ce processus de réabsorption par l'hindouisme des "hérésies".

"sanskritisation" (du fait que cette tradition religieuse s'appuie sur les textes sanskrits lus par les brahmanes). On distingue aujourd'hui l'hindouisme brahmanique (ou sanskrit) de l'hindouisme populaire avec les notions de "grande" et "petite tradition". Mais comme le souligne M.L. REINICHE, cette classification est cependant "laxiste", dans la mesure où elle sous-entend une opposition qualitative. L'auteur (*op. cit.* VIII) précise ainsi que "dans cette perspective, les pratiques religieuses de la plus grande partie de la population hindoue sont implicitement comprises comme superstitions et survivances".

Mais si le végétarisme s'intègre bien dans les conceptions du pur et de l'impur (les végétariens les plus prosélytes associent d'ailleurs parfois la viande au "cadavre"), nous avons déjà mentionné à propos des Malabars (cf. I/ 3.2.) que du point de vue des fidèles des cultes populaires, la nourriture non-végétarienne offerte aux divinités n'est pas considérée comme impure car comme offrande elle est par définition toujours pure. Par ailleurs, tous les dieux, végétariens et non-végétariens sont purs et la distinction entre les offrandes végétariennes/non-végétariennes n'est pas d'une importance vitale pour les fidèles. Les animaux et végétaux ne sont rien d'autre qu'un moyen de communiquer avec le pouvoir divin. Les oblations non-végétariennes sont simplement considérées comme très "efficaces" par le fidèle, dans la mesure où elles représentent un important sacrifice (notamment financier car l'achat d'un bouc à La Réunion coûte aux environs de deux mille francs).

Les cultes populaires, dans lesquels les dieux végétariens et non-végétariens sont complémentaires, intègrent naturellement les deux formes de sacrifice. Dans les cérémonies de la marche sur le feu, la déesse Draupadi, végétarienne, est par exemple symboliquement protégée par les divinités "carnivores". Cette complémentarité, qui n'est pas une hiérarchie de pureté (comme nous l'avons déjà vu, les dieux végétariens ne sont pas perçus comme supérieurs à ceux qui reçoivent aussi des offrandes animales), n'est remise en cause que dans l'exclusivisme brahmanique. M.L. REINICHE a néanmoins souligné que la tendance à opposer radicalement les cultes populaires et l'hindouisme "supérieur" oublie que la même idéologie, les mêmes valeurs fondamentales régissent les croyances dans leur ensemble. Malgré la diversité de surface, il y a une unité fondamentale de la religion hindoue. Les valeurs de l'hindouisme "classique" (la distinction pur/impur,



le sens sacrifice, le monothéisme, etc.) se trouvent aussi dans la religion dite "populaire" (77).

A La Réunion, l'absence du contact avec l'orthodoxie brahmanique pendant des décennies a permis au culte populaire des Malabars de "s'épanouir" finalement peut-être plus librement qu'en Inde car il n'a pas été touché par les réformes indiennes comme la loi interdisant les sacrifices d'animaux, votée en 1950 à Madras dans l'état tamoul. Selon L. DUMONT (1966: 293), cette loi, qui n'a d'ailleurs jamais pu être véritablement appliquée du fait de la proportion majoritaire de la population s'adonnant aux sacrifices, constitue une réaction puritaine suite à l'ouverture des grands temples aux basses castes. Pour l'auteur, "la raison de toutes ces mesures est claire: si les intouchables entrent dans les temples, ils mettent en danger la pureté des hautes castes et leur idée même du culte et du Dieu, et la seule solution est de les réformer de force, de sorte qu'ils cessent d'être des facteurs d'impureté. L'objectif est même dépassé et on tend à imposer le végétarisme à tous". L. DUMONT voit dans cette démarche une "mentalité totalitaire" tout à fait moderne, qui est loin de la "tolérance hiérarchisante" du système traditionnel. L'égalitarisme se rapproche ici d'un totalitarisme religieux.

Ce qui en Inde fait l'objet d'une distinction qui situe les pratiques religieuses dans une échelle hiérarchique apparaît aujourd'hui à La Réunion où la religion populaire était jusque-là solidement ancrée. Bien que les cultes populaires hindous pratiqués dans l'île n'aient qu'une spécificité minimale et qu'ils se rattachent sans ambiguïté à l'hindouisme, ils sont progressivement jugés "moins hindous" que ceux -brahmaniques- pour lesquelles on fait appel à des prêtres indiens. Il ne s'agit cependant pas ici d'un "retour" au brahmanisme, comme l'écrit A. FOULON (1989), mais d'une entrée en force subite du brahmanisme dans le culte hindou pratiqué depuis les débuts de l'immigration dans l'île.

La reprise de contact avec l'hindouisme "classique" est brutale et le jugement sur la religion populaire est sévère et péjoratif. Prenons celui d'un jeune "Tamoul" qui compare les pratiques religieuses des Malabars avec la spiritualité hindoue: "Actuellement à La Réunion, nous avons trois siècles de retard sur l'Inde et pour

<sup>77</sup> M.L. REINICHE (*op. cit.* 65, n.28): "Tout culte, même celui d'un guérisseur de basse caste reproduit la puja du grand temple, ne serait-ce que par l'utilisation des mêmes éléments dont la signification symbolique renvoie au modèle".

exemple, les sacrifices d'animaux sont contraires aux grands principes de la non-violence" (78). Autre exemple, celui du fondateur de "La Maison de l'Inde", dans le Sud de l'île, cité par A. FOULON (*op. cit.* 250): "Tout vrai Hindou (...) ne peut se taire quand il voit les soi-disant prêtres boire autant le sang des pauvres fidèles qu'ils exploitent que celui des animaux qu'ils demandent en sacrifice". Au-delà de cette mise en parallèle injustifiée des pratiques religieuses populaires avec la spiritualité hindoue (car la finalité des investissements n'est pas la même: quête de protection dans la religion et réalisation de soi dans la spiritualité), on retrouve dans ces critiques le principe de hiérarchie et d'évolution progressive, fondamental dans la pensée hindoue.

On distingue nettement aujourd'hui deux types de temples pour deux formes d'hindouisme dans l'île. Les temples d'un hindouisme de type brahmanique et végétarien, et les temples populaires, expression de l'hindouisme villageois, basé sur le culte des déesses accompagnées de divinités masculines. Si les temples de la tradition populaire se situent près des usines sucrières (les seuls lieux autorisés pour pratiquer la religion hindoue à l'époque de l'engagement), les temples au culte aujourd'hui exclusivement végétarien sont principalement urbains, et donc surtout fréquentés par des fidèles "urbanisés"... Précisons cependant que les fidèles offraient auparavant des oblations animales aux divinités "carnivores" de ces temples (c'est le cas notamment des temples urbains de Saint-Denis, Saint-André, Saint-Paul). Ce n'est que depuis vingt à trente ans que ces édifices religieux ont été restaurés, ou reconstruits, et qu'on y a cessé les sacrifices d'animaux. La forme de Kali qui subsiste par exemple au temple urbain de Petit Bazar à Saint-André est Mahakali, c'est à dire Kali sous son aspect végétarien. Il arrive encore que des Malabars âgés se rendant dans un temple urbain de l'île se justifient devant le prêtre indien lorsque, après s'être prosternés devant les divinités végétariennes, ils vont prier les divinités populaires qui ont été reléguées derrière le temple (*nou la fine abitué fé kom sa.../ nous avons toujours fait comme ça*).

L'emploi du terme "temple" est aussi relativement récent. Les fidèles du culte populaires (les "Malabars") emploient toujours le terme "chapelle" pour désigner indistinctement les temples urbains et ruraux. Les participants du renouveau (les "Tamouls") utilisent généralement le mot "temple" pour désigner les temples

<sup>78</sup> Journal de l'île, 23 septembre 1989.

urbains végétariens, tandis qu'ils emploient le terme "chapelle" pour les petits temples du culte populaire. Comme en Inde, l'officiant malabar qui préside aux cérémonies dans les temples populaires n'a la fonction de prêtre qu'à des moments précis et rentre chez lui après les cérémonies. Le prêtre-missionnaire brahmane, rétribué par la "société" qui l'engage, réside quant à lui dans l'enceinte du temple urbain dans lequel il officie. En principe végétarien il ne peut donc ni assister aux cérémonies comprenant des sacrifices d'animaux ni bien sûr participer activement aux rites qui leurs sont liés. Figure de référence du renouveau "tamoul", il tourne le dos à la religion populaire établie par les Malabars à La Réunion en cessant également de rendre un culte au Nargoulan (représentation peu à peu considérée comme non entièrement "hindoue"...).

En Inde du Sud, les prêtres qui officient dans les cultes dits populaires se situent en marge de l'orthodoxie brahmanique. A La Réunion, les prêtres du culte populaire hindou sont tout simplement appelés "prêtres" par les fidèles. Certains leur attribuent le terme *pusari* mais il m'est apparu lors de l'enquête que l'emploi de ce terme, très rare, ne révélait qu'une distanciation et un désir de "bien dire" vis-à-vis de l'enquêteur. L'idée qui sous-tend cette appellation récente est celle d'un distinguo avec les nouveaux prêtres-missionnaires, souvent désignés par le terme honorifique de *swami*, qui officient dans les temples urbains.

Avec ses temples et ses prêtres, le renouveau "tamoul" a aussi ses figures de prédilection: Shiva et surtout son fils Mourouga. Le jeu des symboles distinctifs s'effectue aussi sur le nom employé pour désigner les divinités: "Vinariyegel" et "Soupramanyel" dans le culte populaire deviennent ainsi respectivement "Ganesh" et "Mourouga" pour les jeunes "Tamouls". Le Dieu Mourouga, strictement végétarien et pour lequel on porte le *kavadi*, prend aujourd'hui dans les temples urbains la place qu'a la déesse Kali, pour laquelle le fidèle offre des animaux et porte le *karlon*, dans le culte populaire.

Le renouveau "tamoul" à La Réunion est ainsi l'expression d'une différenciation, d'une démarcation, voire d'une rupture. Il est significatif de voir que le calendrier religieux édité par les associations "tamoules", ne mentionne pas la plupart des cérémonies populaires (fête de Marliemen, fête de Kali, marche sur le feu) car elles ne s'inscrivent pas dans les célébrations de type brahmanique. Seul le *kavadi*, rite végétarien non-brahmanique consacré à Mourouga perdure et est

même amplifié. Par ailleurs, sous l'influence des brahmanes, les cérémonies religieuses appelées traditionnellement *avsyon* ou *sanblani* à La Réunion deviennent les *puja* (terme associé à l'hindouisme végétarien).

### LA NOUVELLE ACCULTURATION ET SES PARADOXES

La "malabarité" et la "tamoulitude" peuvent être appréhendées en référence aux notions de tradition et de traditionalisme pour lesquelles je reprends les définitions de A. BABADZAN (1985: 117 et 122): "La tradition (...) est ce qui se transmet sans avoir besoin jamais d'être activement transmis, et qui néanmoins se transmet, sans recourir à cette fin au truchement d'institutions spécialisées", et, "les traditionalismes syncrétiques représentent effectivement autant de manières spécifiques pour les cultures acculturées de se penser en relation à l'occident comme à leur propres fondements, et, après une première phase aiguë de conflit marquée par des turbulences de toutes sortes, de jeter les bases d'un ordre social et culturel nouveau".

Selon A. BABADZAN (1984: 315) à nouveau "la force et la vitalité d'une tradition s'expriment autant dans son imperméabilité à l'innovation que dans sa capacité spécifique à opérer des compromis syncrétiques garantissant le maintien des principes essentiels". Pour les immigrés indiens à La Réunion, devenir "Malabar" signifiait déjà ne plus être dans la tradition originelle indienne où l'identité était déterminée par sa caste (*varna*) et son groupe professionnel (*jati*). Les descendants de ces immigrés qui se sont mariés dans leur milieu ethnique ont néanmoins conservé les principales valeurs de la tradition indienne (comme cette étude s'attache à le montrer). Si la tradition indienne a dû s'adapter à la société réunionnaise et si elle a cédé le pas sur certains aspects de la culture matérielle (tenue vestimentaire, modes de communication, etc.), sous la forme syncrétique d'un "traditionalisme malabar" issu de l'acculturation, elle a **maintenu les grandes lignes de la tradition d'origine.**

Depuis ces quinze ou vingt dernières années, ce premier traditionalisme voit apparaître en son sein un nouveau traditionalisme, cette fois "tamoul". Mais plus encore que lors de la première acculturation qui fut progressive (dans la mesure où l'intégration des engagés dans la société réunionnaise est étalée dans le temps), ce

"traditionalisme tamoul", bien qu'il se présente comme un "retour à la tradition", est concerné et impliqué dans le syncrétisme culturel. Confronté cette fois à la modernité, le nouveau traditionalisme effectue le tour de force d'être en rupture avec certains aspects du "traditionalisme malabar" déjà constitué et de se référer à l'Inde, tout en assimilant certains thèmes de la modernité. En effet, malgré le discours "indianisant" du "traditionalisme tamoul", il est évident que l'insertion des descendants des immigrés indiens (ou des "français d'origine indienne") dans la société réunionnaise est de plus en plus grande.

Dans la modernité, beaucoup de choses sont susceptibles de devenir marchandises. Il en est un peu ainsi de l'indianité des descendants des immigrés indiens à La Réunion, qui, dans sa forme "tamoule", avec l'aspect spectaculaire de plus en plus prononcé des cérémonies religieuses, entre elle aussi d'une certaine façon dans la sphère de la marchandise. Le paradoxe de ce renouveau est qu'il juxtapose le monde de la consommation et des signes à celui de Dieu. C'est ainsi que le séculier s'insère progressivement dans l'espace religieux. Un exemple. On refusait il y a encore peu de temps les appareils photo et les caméras dans les temples populaires. Lors du *kavadi* célébré en mai 1989, au temple urbain de Saint-Paul, j'ai assisté à une scène où des fidèles en tenue indienne (sari pour les femmes et *veti* pour les hommes) se filmaient à tour de rôle dans la fastueuse procession. D'autres jeunes "Tamouls", se font prendre en photo dans ces tenues indiennes devant les temples urbains, parfois en compagnie du prêtre brahmane. Le renforcement identitaire peut ainsi s'accompagner d'un certain renversement des attitudes dans lequel l'aspect public et réflexif prend le pas sur le recueillement et la dévotion attendus dans le contexte religieux. C'est ainsi par exemple que depuis peu les chants et prières sont amplifiées par une sono, que les processions religieuses commencent à être précédées par un groupe de très jeunes filles interprétant des danses folkloriques, etc. Ce nouvel aspect quelque peu ludique détonne avec le recueillement qui a toujours accompagné ce type de processions.

Pour les Malabars encore attachés à la pratique des cultes populaires, le nouveau "traditionalisme tamoul" apparaît dans certains aspects comme une déviance par rapport aux normes de la tradition indienne adaptée (le premier "traditionalisme malabar"). Ils sont ainsi étonnés de voir la facilité avec laquelle les jeunes générations prononcent -hors du contexte religieux- le nom des divinités, qu'eux-mêmes ont toujours fait précédé du terme respectueux *Bondyë*, lorsqu'ils ne

peuvent éviter de les nommer explicitement. Ils jugent par ailleurs trop désinvolte l'attitude de la majorité des personnes impliquées dans le renouveau vis-à-vis du carême, qui, nous l'avons vu, doit précéder toute mise en présence avec le divin. Le carême est en effet généralement plus court et moins strict dans les temples urbains où les swami officient. Il peut par ailleurs être facilement suspendu en cas d'événements imprévus. Les Malabars appliquant les normes ancestrales de façon rigoureuse considèrent cette attitude comme révélatrice d'un déclin de la foi. Le nouvel investissement identitaire s'inscrit en fait dans un mouvement matérialiste et, à l'exception d'une minorité très fervente, de plus en plus de jeunes "Tamouls" sont gênés par les restrictions et privations qu'impliquent la démarche religieuse du "traditionalisme malabar" dans la vie quotidienne.

Dans le nouveau "traditionalisme tamoul", la culture indienne, magnifiée, n'intéresse que dans ses aspects les plus brillants: spiritualité, danse, musique, faste religieux. Elle a en cela le même attrait qu'en occident, avec la pratique religieuse en supplément. Nous avons vu qu'une des caractéristiques de ce renouveau est notamment de confondre les symboles de la religion de type brahmanique avec la spiritualité hindoue. Il s'agit bien ici d'une consommation et d'une exaltation de signes qui, comme le souligne J. BAUDRILLARD (*op. cit.*) est régie par une "pensée magique" opérant sur la base d'une "dénégation du réel". Pour exemple, les personnes (surtout les jeunes) qui portent progressivement des tenues indiennes ne le font que dans des contextes très précis comme lors des cérémonies religieuses et des soirées spectacles de musique ou de danse indienne à La Réunion. Elles ne les mettront pas lors de leur éventuel voyage en Inde. Dans cet autre contexte, ces "Tamouls" réunionnais ne cherchent généralement plus à paraître "indiens" car ils sont face à des indiens. La grande majorité d'entre-eux se soucie alors par contre de paraître occidental en portant par exemple des jeans et des jupes relativement courtes. Il s'agit donc bien d'une consommation contextuelle de signes.

J'ai remarqué par ailleurs que la majorité des femmes qui portent le sari à La Réunion prennent bien soin de cacher leur ventre. Lorsque l'on sait que cette partie du corps est naturellement découverte par les femmes en Inde, on peut considérer que le port du sari dans le contexte réunionnais s'inscrit véritablement dans une démarche "emblématique" qui ne relève pas d'une attitude naturelle. La gestuelle qui accompagne cette représentation de soi n'est par ailleurs pas très aisée car elle est inhabituelle. C'est aussi pourquoi beaucoup de femmes ainsi accoutrées hésitent

à se prosterner devant les divinités du temple et restent souvent debout, les mains jointes... Les plus jeunes choisissent par ailleurs d'endosser le plus pratique *penjabi* (tunique et pantalon), nonobstant le fait que cette tenue n'est portée que par les jeunes musulmanes en Inde, non par les Tamoules (hormis parfois les danseuses). Pour les hommes, le port du *veti* dans le contexte religieux est également récent. Le paradoxe est ici que ce tissu est souvent placé sur un pantalon alors que leurs congénères en Inde le mettent (le plus naturellement du monde) sur des jambes nues. L'exhibition vestimentaire de l'indianité dans le contexte réunionnais n'est donc pas des plus spontanée ni des plus facile, notamment lors des processions en ville où les fidèles déhambulent dans des quartiers commerçants, des terrasses de café aux spectateurs curieux et amusés, etc. Cette relative retenue dans la présentation du corps révèle que les codes d'une représentation de soi complètement indienne ne sont pas -et cela est bien normal- véritablement intériorisés par les "Tamouls" de La Réunion.

La dénégation du réel apparaît aussi dans la célébration du nouvel an tamoul (le 14 avril). Cette fête qui a surtout un caractère privé et familial en Inde du Sud est depuis quelques années organisée par diverses associations dans l'île qui lui donnent une ampleur et une signification très publique. En avril 1990, une association s'est efforcée de fédérer les autres associations "tamoules" en organisant un "défilé identitaire" rassemblant des personnes en tenues indiennes dans la rue principale du chef-lieu de l'île. Cette célébration est cependant encore loin d'être unanimement fêtée par les Malabars. Pour nombre d'entre eux en effet, elle n'a pas de signification profonde car elle ne fait pas partie du premier traditionalisme qui s'est adapté au contexte social ambiant (en célébrant depuis pratiquement les premiers temps de l'immigration une grande fête religieuse pour la déesse Kali au début de l'année civile). L'incohérence de la célébration du jour de l'an tamoul à La Réunion vient aussi de son inadéquation à la société réunionnaise. Il m'a ainsi été donné d'entendre lors d'une cérémonie de caractère religieux effectuée à l'occasion de cette fête dans un grand temple urbain de l'île (les seuls temples qui participent à cette célébration), la lecture en tamoul par le prêtre brahmane de son calendrier astrologique où il annonçait aux fidèles que les récoltes seraient prospères et le lait en abondance... en Inde.

Autre "décalage" de la nouvelle représentation publique de l'indianité à La Réunion, celui des "mariages tamouls", nouvellement célébrés par les prêtres-

missionnaires dans l'île. Ces mariages véhiculent avec leur faste tout un ensemble de signes identitaires tendant à dépasser la symbolique du mariage proprement dit. Le *tali* par exemple, cette pièce majeure du mariage en Inde du Sud, exprimant la gravité de l'acte, est un élément marginalisé du "mariage tamoul" à La Réunion. En Inde, où la femme doit le porter autour du cou, du premier jour du mariage jusqu'à la fin de sa vie, il a un symbolisme profond: l'épouse extériorise ainsi quotidiennement son engagement avec son mari. Le *tali* qui n'est jamais ôté ne se confond aucunement avec les bijoux. Sa perte ou sa cassure est un véritable drame moral et religieux. Dans les rites effectués à La Réunion, le *tali* est remplacé par une chaîne en or, souvent torsadée. Il est certain que le port d'un collier en corde, noircissant avec le temps, n'entre pas dans l'esthétique qu'ont développé les descendants des immigrants indiens dans le contexte réunionnais occidental.

On trouve par ailleurs une collision des symboles au niveau des couleurs lors de ces "mariages tamouls". Les familles malabars de La Réunion ont toujours attaché une grande importance au port du diadème et d'une robe blanche, extériorisant la virginité de la mariée. Or, la norme indienne pour la couleur du sari de la mariée vierge est le rouge, tandis que le symbolisme du blanc est attaché au deuil de la veuve. Dans la logique indienne, le blanc est donc tout à fait inauspicieux pour un mariage. L'absence de cette couleur lors des "mariages tamouls" à La Réunion ne va cependant pas sans créer un sentiment de manque chez les générations âgées qui, dans le "traditionalisme malabar", ont intégré le blanc des mariages chrétiens dans l'ordre des choses et ne voient pas la virginité de la mariée exaltée par le port d'une couleur rouge. Des sari de couleur unie blanche sont aussi parfois portés par des femmes dans les temples urbains de La Réunion, ce qui n'arriverait pas en Inde. Notons par ailleurs que contrairement aux mariages, les rites de la puberté -de caractère privé en Inde- ne font pas l'objet d'un enjeu identitaire à La Réunion...

Un autre grand paradoxe dans la référence brahmanique à La Réunion vient du fait que le système des castes fut introduit tardivement (il y a quatre à cinq siècles) par les brahmanes missionnaires dans l'Inde du Sud, et qu'il fut plus ou moins refusé par les Tamouls jusque pendant l'occupation anglaise. Il a donc été imparfaitement appliqué dans le Tamilnadu où les castes intermédiaires entre brahmanes et shudras -kshatriyas et vaishya- ne sont pratiquement pas représentées. La contribution des brahmanes pour divulguer l'hindouisme classique



à La Réunion s'inscrit donc dans un phénomène d'hyper-correction religieuse qui ne va pas sans créer quelques singularités que l'on trouve par exemple dans la langue employée pour officier dans les cérémonies religieuses. Dans le Tamilnadu, en raison du régionalisme (ou "nationalisme") culturel, les prêtres brahmanes officient généralement en tamoul. A La Réunion, bien que le tamoul ne soit pas pratiqué couramment par beaucoup d'entre eux, les *pusari* ont toujours effectué leurs prières dans cette langue. Avec la venue des prêtres-missionnaires, on arrive au paradoxe de voir ceux-ci effectuer parfois leurs prières en sanskrit dans les temples urbains d'option Shivaïte. Cela n'est pas sans désappointer les prêtres populaires Malabars et aussi les éventuels fidèles qui apprennent le tamoul. Ce phénomène frappant nous renvoie aux analyses de G. BALANDIER (*op. cit.* 97) selon lequel "le pouvoir, partout et toujours, parle d' "ailleurs"...". La particularité de la situation présente est qu'elle est voulue par les instigateurs du renouveau "tamoul".

Par ailleurs, l'attitude de certains prêtres-missionnaires dérouté parfois les fidèles à La Réunion. A titre d'exemple, le fait de demander aux sacrifiants des fruits plus ou moins rares et exotiques dans l'île, tels que le raisin, pour les offrandes conservées par l'officiant après les cérémonies, plutôt que les habituelles pommes, oranges et bananes, ne va pas sans choquer. Ces attitudes s'accompagnent d'une certaine hauteur envers les fidèles (qu'ils soient "Malabars ou "Tamouls") qui suivent leurs rites religieux. Ceux-ci ressentent d'autant plus le malaise que, nés à La Réunion, ils n'ont naturellement pas intégré tous les codes de la hiérarchie statutaire -attribuée- qui ont encore cours en Inde, et dont les brahmanes sont les porteurs dans l'île.

Dernier paradoxe exprimant une dénégation du réel, les personnes qui se définissent "Tamoules" s'investissent en fait très peu dans l'apprentissage de la langue tamoule. Ceux qui finalement ont encore une relative connaissance de cette langue, qui leur a été transmise par leurs parents ou grands-parents, sont les prêtres populaires et certaines personnes âgées. Or, dans la très grande majorité des cas, ces derniers ne revendiquent aucune identité particulière: ils sont "Malabars" et actualisent les valeurs indiennes...

## LES ENJEUX IMPLICITES ET LES DETERMINISMES

Le renouveau culturel "tamoul" à la Réunion s'inscrit en apparence dans le cadre d'un renforcement identitaire face au modèle homogénéisant. Mais cette affirmation de l'identité est elle-même un "produit" de la modernité qui, tout en tendant à l'uniformisation, favorise l'expression des particularismes. Les Malabars impliqués dans le renouveau "tamoul" sont motivés par des logiques individuelles. Ils vivent leur aspiration à la distinction comme une liberté mais l'analyse anthropologique permet de comprendre les enjeux et les déterminismes cachés qui, dans le contexte sociétal, les pousse à adhérer et à obéir aux codes d'une représentation de soi valorisante.

L'option résolument moderne de la société réunionnaise dans laquelle les descendants des immigrés indiens vivent aujourd'hui favorise d'une certaine façon des formes de pensées associées à la pratique des cultes végétariens. Cette société, idéologiquement par la réprobation morale du sacrifice d'animaux, et matériellement par l'aménagement de l'espace, concourt progressivement à changer les mentalités au sujet des cultes hindous. Un exemple sur l'environnement matériel: les fidèles des cultes populaires ont besoin d'un petit parc dans leur cour, soit pour élever les boucs, soit pour les nourrir quelques temps avant de les offrir en sacrifice, or les nouvelles construction d'habitat négligent cet espace.

Le renouveau "tamoul", qui paradoxalement ne part pas sur les bases de la tradition religieuse des ascendants et des ancêtres, émane surtout des jeunes générations. Celles-ci se positionnent plus volontiers "Tamouls" que "Malabars" et évacuent ainsi quelque peu l'histoire de l'implantation des indiens dans l'île. Il apparaît d'ailleurs que la référence à une "orthodoxie" religieuse exclusivement végétarienne n'est que le discours justificatif d'un enjeu bien plus important: l'affirmation par son option de son statut social. Pratiquer un culte exclusivement végétarien, c'est "consommer" un signe -dont la signification dans la hiérarchie fait partie du sens commun des réunionnais d'origine indienne- et c'est se différencier de celui qui ne l'a pas. Le positionnement critique vis-à-vis des sacrifices d'animaux, avec la référence brahmanique (même si elle n'est pas toujours très consciente), devient un moyen d'affirmer une promotion sociale acquise, en voie de l'être, ou désirée.

A propos du rite populaire de la marche sur le feu à La Réunion, incluant les sacrifices d'animaux, B. BLAIVE (1968: 44) remarquait déjà il y a plus de vingt ans que "le marcheur appartient exceptionnellement "aux classes intellectuelles ou bourgeoises", mais presque toujours au petit peuple de journaliers ou d'ouvriers agricoles". Les différents niveaux sociaux se rejoignent cependant dans la pratique des sacrifices d'animaux. Il apparaît aujourd'hui que la rivalité implicite de prestige dans l'espace communautaire, dont nous avons vu les modalités (cf. II/ 2.1.), devient relativement explicite pour la plupart des nouveaux "Tamouls". Une donne supplémentaire apparaît cependant: **l'élévation statutaire** est associée à la pratique des **cultes exclusivement végétariens**, considérés comme plus "authentiques".

L'idée nouvelle, très souvent énoncée par les jeunes "Tamouls", de pratiquer une "vraie" religion sous-entend que la précédente, maintenue par les *pusari*, est "moins vraie", si ce n'est "fausse". Cette attitude s'inscrit dans un continuum de la pensée hiérarchisante qui a distingué jusqu'à présent les "vrais Malabars" des autres dont la pleine "malabarité" n'est pas reconnue. Dans une première dynamique stratificatoire (le "traditionalisme malabar"), la hiérarchie est basée sur l'ascendance ethnique purement indienne, dans un second temps (le "traditionalisme tamoul"), elle repose sur la pratique des rites exclusivement végétarien. Le symbolisme religieux est ici réemployé pour (re)poser la hiérarchie (79). Il est d'ailleurs frappant de voir les chefs de file du renouveau s'efforcer d'associer la religion populaire à des pratiques suspectes, pourtant rejetées par les fidèles du culte populaire (cf. I/ 3.4.). A titre d'exemple, les propos tenus dès 1978 dans un journal de l'île par l'un d'eux: "Nous avons besoin de swamis (...). Ainsi ces fossoyeurs de la religion que sont ces "prêtres", devins et guérisseurs ne vivront plus de la crédulité des gens" (80). Les "prêtres" de la religion populaire (les *pusari*) sont ici volontairement assimilés aux *deviner* (à la réputation douteuse) afin de jeter le discrédit sur leurs pratiques et, implicitement, sur les fidèles du culte populaire.

A La Réunion, le "traditionalisme tamoul", qui se démarque de certaines pratiques populaires et veut affirmer une indianité "idéale", semble aussi se défendre explicitement contre la modernité. Mais il incorpore inévitablement des

<sup>79</sup> Il est significatif que ce phénomène ne soit pas propre au milieu malabar de La Réunion. Les sacrifices d'animaux dans les rites hindous sont aussi en perte de vitesse à l'île Maurice, où leur abandon est associé à une marque de "civilisation".

<sup>80</sup> Le Quotidien de La Réunion, 30-31 août 1978.

éléments de celle-ci dans sa propre défense. L'affirmation des particularismes traditionnels s'inscrit en fait dans une critique occidentale de l'occidentalisation. En occident en effet, la réaction à la modernité se réfère très souvent au tiers monde (dans les domaines de la religion, la spiritualité, l'art, etc.). Le paradoxe du nouveau discours traditionaliste est justement qu'il émane des couches de la société citadine les plus coupées de la tradition populaire malabar, et finalement peut-être les plus tournées vers l'occidentalisation.

Il apparaît qu'à l'exception de quelques parcours individuels véritablement animés par une foi religieuse, la majorité des positionnements "Tamouls" prend le prétexte religieux pour affirmer une distinction valorisante dans la société. On trouve donc l'existence d'une identité de façade, proposée à l'intention d'autrui. Cette identité n'est qu'une partie de l'identité réelle. Nous avons vu qu'elle ne se révèle que lors des situations que l'on peut définir de "représentation". Le renouveau ne porte pas sur les valeurs de la tradition qui, dans le meilleur des cas, restent les mêmes. Il s'agit essentiellement d'une "indianité publique", c'est-à-dire concernée par son interaction avec la société.

Contrairement au premier "traditionalisme malabar" qui dut dans une certaine mesure adopter le christianisme, la nouvelle idéologie traditionaliste veut absolutiser les différences entre la culture indienne et la société globale. C'est ainsi que les jeunes "Tamouls" critiquent à la fois l'adaptation des fêtes religieuses hindoues au calendrier chrétien et la pratique de la double religion, deux des aspects fondamentaux du "traditionalisme malabar" (81). La valorisation de la culture indienne tente de masquer, par l'évacuation du christianisme notamment, la réalité, non pas syncrétique mais ambivalente de la "malabarité" (nous y

---

81 A titre d'exemple, voici l'intégralité d'un prospectus distribué aux fidèles au temple de Saint-Paul lors du dernier jour du *kavadi*, le 20.05.89 (les mots en majuscules sont dans le texte original):

"Chers coreligionnaires. Dans le souci d'apporter quelques réponses à vos questions, nous avons rédigé ces quelques lignes. Pour nous croyants, il n'existe qu'un seul et unique DIEU; seules les pratiques sont différentes. Nous sommes héritiers de la plus ancienne des civilisations, celle des Dravidiens. Comme les Dravidiens, les tamouls puisent leur force de vivre dans leur religion. Nous devons aller à la recherche des significations des cérémonies car rien n'est fait au hasard; chaque objet, chaque geste, chaque élément utilisé pour ces cérémonies ont une explication philosophique. La plus grande richesse de notre religion c'est d'acquérir la connaissance que SHIVA A DONNER (sic) A NOS ANCESTRES LES DRAVIDIENS. Il est indispensable pour nos enfants et petits enfants, pour qu'ils puissent s'épanouir et trouver l'équilibre nécessaire dans leur vie, de pratiquer une seule religion. LA PRATIQUE DE DEUX RELIGIONS NOUS DESEQUILIBRE, NOUS MET EN CONFLIT AVEC NOUS MEME, NOUS FAIT PERDRE NOTRE DIGNITE. Chers coreligionnaires, nous avons une très belle religion qui nous enseigne LA TOLERANCE, LA NON-VIOLENCE, ET LA SAGESSE. EST-CE-QUE NOTRE RELIGION EXISTE? surtout ne répondez pas à ces propos qui ont paru dans le quotidien et sur R.F.O, mentionnant que nous n'avons ni de communauté, ni de religion. IL FAUT LES PARDONNER, MAIS NE PAS OUBLIER QUE DANS LE PASSE ILS ONT TOUJOURS AGI AINSI POUR MIEUX NOUS DIVISER.  
SHANTY - SHANTY - SHANTY

reviendrons dans le chapitre III/ 3.2.). Le "traditionalisme tamoul" stigmatise aujourd'hui un mode d'être qui dans les faits, et pour la majorité des Malabars, n'est pas vécu comme contradictoire ni problématique. On peut donc affirmer que ce prosélytisme religieux, en critiquant la pratique de la religion catholique par les réunionnais d'origine indienne, trahit un mode de pensée occidental car l'hindouisme est par essence tolérant et absorbant, ce qu'a prouvé le "traditionalisme malabar" qui, malgré l'adoption du christianisme, a conservé les valeurs essentielles de la tradition indienne.

Les Malabars qui participent encore activement aux cultes populaires subissent aujourd'hui une double pression culpabilisatrice: ils ne sont pas assez chrétiens pour les uns (les catholiques de la société réunionnaise) et pas assez indiens pour les autres (les nouveaux "Tamouls"). La facette chrétienne est critiquée conjointement avec la pratique des cultes populaires hindous, considérés moins purs que ceux professés par les prêtres indiens. Paradoxalement, le jugement moralisateur des jeunes "Tamouls" qui prônent un "retour aux sources" les conduit à se référer au brahmanisme et non aux cultes à l'origine dravidienne de leurs ancêtres.

Voici donc un phénomène qui ressemble à une deuxième aliénation. La tradition culturelle indienne s'est trouvée confrontée dans un premier temps au christianisme, mais la constitution d'une ambivalence religieuse, dans les consciences et dans la pratique, a permis aux croyances profondes de perdurer. En d'autres termes, en s'adaptant, la tradition religieuse s'est maintenue dans ses fondements. Aujourd'hui, elle est à nouveau menacée et mal-jugé, mais cette fois de l'intérieur, par une référence à la "vraie" tradition. La modernité aidant, il est probable que des aspects de la tradition indienne qui s'étaient maintenus sous la forme d'un "traditionalisme malabar" dans le contexte réunionnais soient profondément et irrémédiablement bouleversés. A plus ou moins long terme, le "traditionalisme tamoul" qui se constitue aujourd'hui risque de n'être plus que l'expression d'une identité de façade, factice. Déjà, des non-Malabars, qui sont (ou seraient) plus ou moins marginalisés dans la tradition populaire (cf. II/ 3.3.), participent de plus en plus au renouveau religieux "tamoul" en endossant une indianité par le biais des tenues indiennes, du port de l'anneau dans le nez, etc. Un certain "look tamoul" contextuel, correspondant à des situations publiques de représentation soi, apparaît.

La plupart des Malabars, surtout les générations âgées, ne peuvent ni ne veulent "jouer" aux "Tamouls" car c'est justement leur identité profonde qui est en jeu. Pour nombre de mères de familles par exemple, il est impensable de mettre un sari et encore moins pour aller au temple car cela traduirait un état d'esprit ludique qu'elle ne peuvent manifester devant Dieu. Il y a par ailleurs l'ordre des choses, la voie montrée par les ancêtres, qu'il n'est pas bon de changer. C'est ainsi par exemple qu'une autre marque presque indélébile du "traditionalisme malabar" dans l'identité apparaît dans l'attitude face à l'incinération: la possibilité récente (depuis 1989) de se faire incinérer à La Réunion n'est, jusqu'à l'heure, pas rentrée dans les moeurs des descendants des immigrants indiens à La Réunion -les "Tamouls" comme les "Malabars"- car les rituels ancestraux complètement intériorisés depuis l'immigration à La Réunion, sont ceux de l'enterrement au cimetière.

Plusieurs participants du renouveau "tamoul", axés sur les cultes végétariens, sont encore tiraillés entre deux attitudes religieuses: celle qui consiste à tourner résolument le dos aux cultes carnivores et à la tradition ancestrale que la plupart d'entre-eux ont pratiqués avec foi jusqu'à leur adhésion aux cultes exclusivement végétariens, et celle qui consiste à exprimer publiquement leur option végétarienne et à perpétuer très discrètement les sacrifices d'animaux, ou bien à faire appel à des intermédiaires qui sacrifient en leur nom. Cette dernière attitude révèle la difficulté à renoncer à des croyances enracinées dans le vécu et profondément intégrées puisque venant de la première socialisation et de l'éducation parentale. Certains temples font ainsi un relatif compromis en conservant des rituels populaires (comme celui de la marche sur le feu, consacré par exemple à Marliémen sous son aspect végétarien) et en tranchant rituellement d'un coup de sabre sacrificatoire, en lieu et place d'un animal, une citrouille sur laquelle on place de la poudre rouge pour conserver le symbolisme du sang.

En tout état de cause, les jeunes générations sont plus sensibles au renouveau culturel et religieux et aux enjeux implicites qu'il véhicule, surtout si leurs parents s'étaient déjà plus ou moins désinvestis de la pratique des sacrifices d'animaux. A nouveau, la génération intervient dans la distinction. En effet, plus la personne est jeune et plus elle risque de se réclamer d'une pratique de type brahmanique, revalorisante à tous les niveaux. C'est ainsi que l'on peut voir deux générations côte à côte au temple, révélant chacune leur identité (pour la plus âgée) et leur option

(pour la plus jeune) dans la présentation du corps: la mère, avec un chignon typiquement indien et une robe typiquement réunionnaise, et la fille, un anneau dans le nez, les cheveux courts avec une coiffure typiquement occidentale, dans un sari brillant. De la "malabarité" à la "tamoulitude"...

Le positionnement identitaire à travers la transformation des rites ou leur évacuation au profit d'un autre modèle -quoique toujours hindou- risque de créer un deuxième déracinement après celui de l'immigration. Dans un premier temps, la tradition populaire originelle, malgré la déconsidération dont elle faisait l'objet dans une société au modèle religieux catholique, à survécu en s'adaptant sous la forme d'un "traditionalisme malabar". Elle est cette fois plus ou moins niée en son sein dans une revendication de l'indianité.

Avec le renouveau "tamoul", on assiste donc au paradoxe de voir un discrédit jeté sur les pratiques religieuses de ses propres ascendants. L'attitude consistant à oublier son passé est en fait très particulière à la société réunionnaise et à l'histoire de sa constitution. En effet, mis à part le cas des réunionnais issus des grandes familles de planteurs, pour lesquels la référence aux ancêtres peut être source de fierté, le vécu des ascendants des autres composantes de la population est généralement peu valorisant. Il en va ainsi des Malabars de La Réunion (cf. L'immigration et L'intégration). Pour un nombre grandissant de réunionnais d'origine indienne, se définir aujourd'hui "Tamoul", c'est faire référence à une indianité idéale, qui n'est pas celle du passé relativement sombre de leurs ancêtres à La Réunion. C'est pourquoi le glissement de ce renouveau dans la référence brahmanique -le haut de la hiérarchie indienne- est somme toute naturel.

Par ailleurs, malgré les nombreux paradoxes du renouveau "tamoul", la pensée traditionnelle reste ici à l'oeuvre. On construit du nouveau avec l'ancien, et la hiérarchie du système des castes qui avait disparu dans l'île revient en force, avec d'autres formes d'expression. La façon de pratiquer la religion hindoue (en l'occurrence exclusivement végétarienne avec l'apparat de l'indianité) devient ici le champ d'un enjeu symbolique majeur: celui de la revalorisation de soi et de la promotion sociale. Dans ce contexte idéal, la consommation de signe est cruciale et peut aller par exemple jusqu'à négliger les traditionnels oeilletons d'Inde (très auspiceux) au profit d'autres fleurs plus coûteuses pour les cérémonies du temple.

Le statut social général des Malabars s'améliorant peu à peu, on peut prévoir un emballement du "traditionalisme tamoul" dans les prochaines années.

La question reste ouverte de savoir où conduira cette juxtaposition paradoxale d'une référence à l'Inde, qui, si elle est encore vécue de façon très naturelle dans de très nombreux aspects de la sphère privée, l'est beaucoup moins spontanément dans sa représentation "emblématique", et d'une implication chaque jour plus forte dans l'idéologie de la modernité diffusée dans l'île. C'est à mon sens en se penchant plus attentivement sur la personne et ses motivations dans le contexte social réunionnais que l'on peut entrevoir un mouvement irréversible vers l'occidentalisation, particulièrement pour les jeunes générations (j'ai d'ailleurs pu constater que ce phénomène n'est pas si étranger à une certaine classe urbaine en Inde). J'aborde particulièrement ce thème dans le dernier chapitre de cette étude.



### III/ LA PERSONNE

La compréhension de la relation de l'individu avec son milieu environnant est aujourd'hui un des thèmes majeurs des sciences humaines, et notamment de la phénoménologie. Si l'approche anthropologique de l'action humaine ne peut entrer dans le paradigme culturel relativement "fermé" de la psychanalyse, ce qui lui ferait perdre sa propre finalité, elle ne doit cependant pas négliger l'apport de la biologie des comportements qui souligne que la conduite individuelle est régie par la recherche de la gratification (la "pulsion hypothalamique", pour reprendre les termes de H. LABORIT, 1974). Durant la première socialisation en effet, l'apprentissage de l'agréable et du désagréable, permet de classer les événements nouveaux et de se comporter ensuite en fonction de l'expérience mémorisée. L'acte gratifiant entraîne naturellement sa répétition. Ce processus est le moteur biologique dans l'apprentissage de toute culture. Il détermine ensuite les options individuelles qui peuvent apparaître comme purement subjectives.

Les différents systèmes culturels définissent à leur façon une réalité objective dans laquelle l'individu se crée sa réalité subjective et un éventail de besoins auxquels sont associés des "trajectoires" ou "cours de vie" typiques permettant de les satisfaire. Le monde idéal et le monde social décrits dans les deux premières parties de cette étude constituent les aspects importants de la réalité objective des réunionnais d'origine indienne. La famille malabar fournit à ses membres un répertoire de rôles comportementaux répondant aux besoins fondamentaux que sa structure conditionne (la sécurité, le sens de "sa" place, etc.). L'équilibre psychologique de la personne, qui découle de la conscience d'un ordre des choses accepté et vécu comme naturel, n'est pas remis en cause dans l'espace communautaire qui maintient les mêmes valeurs, normes et interdits. Mais à un niveau d'organisation plus large, celui de la société dans laquelle l'individu est impliqué à des degrés divers, l'existence d'un second modèle de référence, permet d'entrevoir d'autres modes de gratification qui peuvent ainsi entrer en contradiction avec le premier système de représentation de la réalité et le relativiser. Il se pose



alors pour l'individu le problème de la gestion pour son meilleur profit de deux systèmes de référence: celui d'un modèle traditionnel, intégré dans la famille, et celui d'une société complexe.

## 1. LE SYSTEME DE REPRESENTATION

Chaque culture fournit à ses membres un système de représentation spécifique qui détermine des croyances, des modes de penser et d'action intersubjectifs, perçus comme naturels et donnant du sens aux expériences de la vie de tous les jours. La recherche des concepts fondamentaux du système de représentation (ou de l'univers de réalité) malabar révèle une perception du monde très structurée: l'action sur le milieu environnant s'organise en fonction de valeurs se référant aux notions de bien et de mal, intégrées très tôt par l'enfant et omniprésentes dans la vie quotidienne. Plutôt que de se forger un monde subjectif, basé sur ses propres perceptions et besoins, l'enfant Malabar est d'abord éduqué pour respecter ses obligations morales qui sont centrées à l'intérieur de la famille. La première règle à respecter est celle de la solidarité familiale et par conséquent la conformité aux valeurs du milieu culturel. Le maintien de l'ordre existant doit être le moteur de l'action individuelle.

Il est vrai que dans la tradition indienne, l'unité ontologique de base n'est pas l'individu mais un "tout". Au sein des familles malabars traditionnelles, l'identification de la conscience individuelle à celle du groupe et le cantonnement de l'individu dans des zones de compétence spécifiques limite les conflits potentiels. J'ai décrits la famille comme un univers structuré et hiérarchisé dans lequel chacun, ayant substantialisé son rôle, connaît sa place, sa marge d'action et les attentes des autres à son égard.

L'ethos de la personne issue du milieu malabar est caractérisé par l'ajustement de plusieurs idées-valeurs essentielles telles que la chance, la propreté, l'ordre, le respect, l'honneur, le travail, la prospérité, la protection, la dévotion. Ces notions se rapportent à un niveau moins conscient à celles de pureté, de séparation, de hiérarchie, de dépendance, de conformité, de prestige, de foi, de sacrifice. Elles

prennent la forme d'action dirigées par la raison et constituent la "nature humaine". Comme le souligne T.K. ERIKSON (1976) la dimension éthique de chaque idée-valeurs n'a de sens que par rapport à son contraire (82). On trouve donc en négatif dans le système de représentation des Malabars les concepts de malchance, d'impureté, de saleté, de plaisir, etc.

Je reprends dans ce chapitre les principales phases de la vie individuelle et les modèles comportementaux qui y sont liés, ainsi que les notions clef de propreté et de pureté qui animent la personne dans son milieu familial et hors de celui-ci car, en étant source et expression de l'ordre, elles sont vécues comme profondément auspicieuses. J'aborde aussi les restrictions attachées à la sexualité, notamment à travers l'opposition sacrifice/plaisir, qui constitue ce que T.K. ERIKSON appellerait un "axe de variation" de la culture. Enfin, je mentionne quelques aspects cruciaux de la représentation intime et publique de soi.

### 1.1. LES CYCLES DE LA VIE

A la naissance, le bébé, quel que soit son sexe, doit rester dans l'espace protecteur de la maisonnée afin de ne pas subir les effets néfastes du mauvais oeil. Contrairement aux bébés occidentaux, il est préservé du regard d'autrui. Ses premières expériences, axées sur la préservation de soi et le sentiment de sécurité avec sa famille, sont en fait déjà le reflet des principales attitudes que l'enfant va développer dans les années à venir et qu'il maintiendra en principe tout au long de sa vie d'adulte.

Plus tard, la puberté constitue une étape particulièrement importante dans la vie de la fille qui quitte dès lors le monde de l'enfance pour accéder à une nouvelle réalité: l'univers féminin. Lors des premières menstruations, la mère isole immédiatement la fille du regard des hommes de la famille. Si les rites menstruels du premier jour de la puberté de la fille ne sont plus pratiqués à La Réunion,

---

82 T.K. ERIKSON (1976: 81-82): *"Whenever people devote a good deal of emotional energy to celebrating a certain virtue, say or honoring a certain ideal, they are sure to give thought to its counterpart (...). Thus the idea and its counterpart become natural patterns in the cultural order of things, setting up what I will call an axis of variation that cuts through the center of a culture's space and draws attention to the diversities arrayed along it"*.

l'événement reste néanmoins fortement solennisé (83). La fille est secrètement conduite dans la chambre parentale et sa mère lui explique très brièvement qu'elle ne doit avoir aucune crainte, qu'elle est devenue une jeune fille et de ce fait ne doit donc plus jouer avec les garçons mais doit rester avec elle et ses grandes soeurs. Elle lui offre par la même occasion son premier soutien-gorge. La mère, à laquelle l'enfant de sexe féminin s'était déjà identifié, devient définitivement l'individu de référence dans le schéma de la dépendance car toutes les instructions qui suivent viennent d'elle. C'est en quelque sorte l'initiatrice, non pas d'une connaissance physiologique, mais surtout de conduites intimes et sociales découlant de l'accession au monde des femmes. La sécurité psychologique absolue, trouvée avec la mère conduit la fille à ne pas poser de question. Par les actes de sa mère et de ses soeurs aînées, l'enfant comprend très vite qu'elle partage là un secret de l'univers féminin. La puberté marque le passage physiologique et social d'un état jusque là presque asexué à celui de jeune fille donc de mère en devenir (en Inde, elle peut alors porter le sari).

Une fois pubère, la fille se trouve prise dans un entrelacement d'interdits liés à son sexe. Outre l'impureté rituelle dont elle va alors être sujette cycliquement, il s'ensuit une véritable rupture dans sa vie car la réglementation des conduites est soudain nettement plus restrictive. On considère alors que la fille doit être "tenue" afin de prendre le "droit chemin de la vie". Elle ne peut donc plus tout à fait agir comme une enfant insouciant. La relation avec les frères peut ainsi être brutalement réduite et re-codifiée (*ti fyi i joué pa avèk ti garson!* / une fille ne joue pas avec un garçon). Après la puberté, l'adolescente devient aussi plus distante qu'elle ne l'était déjà avec son père. Sa relation avec lui devient plus neutre. Hors de la maison familiale, la fille pubère doit, comme toute femme, être circonspecte et éviter de se mêler à un groupe de garçons ou d'hommes. La limite de sa marge d'action est mieux définie: les rencontres doivent alors strictement s'effectuer dans des réseaux de circulation officiels où les situations sont publiques et maîtrisables (commerce, collège, temple, fêtes familiales).

---

83 En Inde, le rite dure plusieurs jours pendant lesquels la jeune fille ne mange pas d'épice car elle est déjà "chaude". Durant cette période, elle doit être voilée car sa vue constitue une faute. B. PFAFFENBERGER (*op. cit.* 201) interprète le phénomène en relation avec le monde invisible: "Every natural process resulting in a release of blood must be surrounded with ritual, for blood attracts spirits and demons can devastate a family's happiness and its power of vitality".

Le mariage est ensuite l'événement majeur de la vie individuelle, celui dont on parle le plus et pour lequel les familles se préparent longtemps. La socialisation anticipe en fait les rôles normaux du mariage. Les célibataires, au-delà de 30 ans pour le garçon et de 25 ans pour une fille, sont plus ou moins stigmatisés (bien que ces limites soient peu à peu légèrement repoussées). Rester "vieux fille" (*vyë fīy*) ou "vieux garçon" (*vyë garson*) n'est pas dans l'ordre des choses. Passé l'âge convenable pour un mariage idéal, la suspicion de non-virginité peut d'ailleurs être portée sur la fille, notamment si elle mène une vie sociale à l'extérieur de la maison familiale, en ayant une activité professionnelle par exemple. Rappelons qu'au sein de l'espace communautaire, le prestige d'une famille est constamment évalué en fonction des déviances de ses membres vis-à-vis de l'ordre normatif.

Tout comme dans la culture indienne, le mariage est une institution très prégnante dans le milieu malabar de La Réunion où la cérémonie prestigieuse qu'il implique, en regroupant un très grand nombre de personnes, procure et/ou renforce l'honneur des familles concernées par l'alliance (cf. II/ 2.3.). Ce rite de passage, particulièrement propice car marqué par aucune impureté (en Inde, lors de son mariage, l'individu transcende temporairement sa caste et sa condition), est considéré comme le but naturel des hommes et des femmes auxquels il donne un véritable statut. Nous l'avons vu, une fille célibataire n'est "majeure" qu'en tant qu'épouse. Cette majorité est d'ailleurs relative car, dans les familles malabars comme en Inde, la fille doit quitter l'autorité ou la tutelle de ses parents pour se placer sous l'autorité et la tutelle de son époux (cf. II/ 1.1.). Pour elle, la cassure ne réside que dans le passage du statut de fille dans une famille au statut d'épouse dans une autre. Avec la position respectée de maîtresse de maison, la femme acquiert sa dignité sociale. Il en va de même pour un homme qui n'est pas considéré comme "accompli" tant qu'il n'est pas marié et père d'au moins un fils (84).

Le mariage est un rite de sacralisation de la vie qui exalte et exige la virginité de la fille. Il valorise en cela les concepts principaux d'honneur et de pureté: la fille vierge est "propre", "pure", "honnête"... Les relations sexuelles ne sont légitimées que par le mariage qui doit être dirigé vers la procréation. Pour la famille des époux (surtout celle du mari), l'union n'est véritablement établie qu'avec la naissance du

---

<sup>84</sup> T.S. DEVADOSS (1979: 87) se rapportant aux textes védiques soutient que la femme joue un rôle important dans la vie religieuse car un homme n'est pas "complet" s'il n'a pas de femme: "*Gods were thought not to accept the oblations offered by a bachelor*".

premier enfant. Les cas de stérilité -parfois considérés comme une véritable malédiction- sont naturellement attribués aux femmes et le mari a alors le droit moral de divorcer. Le mariage est notamment pour l'homme un devoir et une obligation religieuse qui, avec la naissance d'un fils, lui permet de continuer la lignée ancestrale.

L'idéal du mariage hindou est l'harmonie du couple divin Rama et Sita (héros du Ramayana). L'union doit approcher des qualités du modèle divin (l'harmonie des dieux); elle doit être éternelle. Tout désir de séparation de biens est insultant et également marqueur de honte. Le divorce est quasi-inexistant en Inde où il va à l'encontre des lois spirituelles et religieuses. Dans le milieu malabar de La Réunion, à l'exception des cas de stérilité, le divorce, considéré comme une faute, est toujours un vecteur de honte sociale, particulièrement dans les familles les plus traditionnelles. L'union est sacrée et indissoluble. Le mariage conduit d'ailleurs toujours à une communauté de biens. Comme le divorce, l'illégitimité est incompatible avec les qualités divines. Rappelons que naître et grandir dans une famille complète et légitime est la condition minimale pour l'établissement de l'honneur des enfants. L'expression *lé en ménaj* ("ils/elles" font ménage ensemble) stigmatise la honte qui est portée sur une personne du milieu malabar vivant en concubinage. C'est pourquoi selon les principes d'honneur qui ont cours dans les familles malabars traditionnelles, il est inconcevable de toucher l'allocation destinée aux mères célibataires, si courante dans certaines catégories de population défavorisées à La Réunion.

La vie conjugale est le moment d'une seconde socialisation décisive qui peut être comparée à celle de l'enfance et de l'adolescence. Le conjoint devient le plus proche "cohabitant" du monde de vie. Pour les Malabars de La Réunion, l'institution du mariage a une signification considérable car elle pose le problème du métissage et de la sauvegarde de la "pureté ethnique" ("la race"). Les devoirs des parents s'achèvent officiellement avec le mariage de leurs enfants. Ils ne donnent plus que des conseils; une transition s'opère dans la perception mutuelle des parents et des enfants. Les obligations des nouveaux époux sont alors centrées sur leur propre famille d'orientation.

De même que la naissance entache la mère d'une certaine impureté, la mort rend aussi les proches parents (notamment les descendants des défunts)

temporairement impurs. Mais à la différence du nouveau né qui au fil du temps va constamment être sujet à l'impureté, l'ancêtre accédant au monde divin devient très vite pur.

Le fait que les esprits ancestralisés des morts soient supposés conserver une conscience et une vitalité post-funéraire et qu'ils puissent protéger leur descendance, contredit apparemment la doctrine supposée pan-indienne de la métempsycose. En effet, l'âme du défunt qui entre dans une après-vie permanente peut difficilement renaître après la mort... (85). Cette contradiction, problématique pour les indianistes, ne touche pas les Tamouls du Sud de l'Inde qui font peu de cas des notions de *karma* et de réincarnation dans la quotidienneté. Quelques entretiens menés dans le Tamilnadu m'ont permis de comprendre que la référence au destin (*vidi*) est véritablement plus spontanée et plus consistante pour les personnes que celle de *karma*.

Comme le précise L. DUMONT (1957: 250) à propos d'un village du Sud de l'Inde, "les croyances relatives au devenir du mort ou à l'au-delà sont en fait absentes. Les morts peuvent se manifester dans certaines conditions; c'est tout ce que l'on sait". B. PFAFFENBERGER précise qu'idéalement, l'âme du défunt doit accéder au royaume des mânes où elle a une existence agréable. On retrouve cette conception dans le milieu malabar de La Réunion (*kan in moun i mor, si li la byin viv su la tèr, si li la pa fé d-péché, li va rejwind Bondyë mèm... / lorsque que quelqu'un meurt, s'il a bien vécu sur terre, s'il n'a pas fait de péché, il rejoint Dieu*). Si les infortunes qui relèvent du destin (veuvage, handicap, etc.) sont implicitement rattachées à un jugement divin sur des fautes passées, la référence précise à la réincarnation est absente. Ici encore on distingue les croyances qui relèvent des cultes populaires et celles de l'hindouisme classique. Ce n'est que très récemment, dans le cadre du renouveau "tamoul" et l'enseignement des prêtres brahmanes, que la notion de réincarnation entre dans le système de référence (et pas forcément dans le système de croyances) de certains Malabars.

---

<sup>85</sup> On trouve déjà cette contradiction dans les Lois de Manou. Le texte a été rédigé à une époque où l'idée de la métempsycose commençait à prendre le pas sur le culte des ancêtres, mais le livre conserve dans le même temps les règles relatives aux antiques croyances. FUSTEL DE COULANGES (1978: 17) nous dit que "la religion des âmes des ancêtres subsiste encore, vivante et indestructible, et elle force le rédacteur des Lois à tenir compte d'elle et à admettre ses prescriptions dans le livre sacré".



## 1.2. PROPLETE ET PURETE

Chaque culture détermine d'une manière qui lui est propre les pratiques corporelles les plus "naturelles", comme les façons de se nourrir, de se laver, la communication tactile (qui permet l'expression de sentiments émotifs), etc. En s'appropriant des attitudes corporelles dont il a le modèle autour de lui, l'enfant intègre une grande partie de son identité culturelle qu'il met en jeu dans la vie quotidienne (86). Nous allons voir que la préoccupation de l'hygiène et de la propreté corporelle sont des pistes particulièrement intéressantes pour comprendre l'attitude religieuse de la personne malabar dans la vie de tous les jours.

En Inde, la gestion du corps se rapporte d'une façon ou d'une autre aux grands thèmes culturels du pur et de l'impur. Entaché d'un certain degré d'impureté permanent, le corps humain est à gérer avec rigueur et prudence. Les règles attachées au corps sont par ailleurs renforcées par le rang social (c'est pourquoi les plus méticuleux à propos des contacts souillants sont en principe les brahmanes). Dans le système de représentation des Malabars, le corps physique est avant tout appréhendé en fonction des idées de nettoyage et de sacrifice. La **propreté corporelle**, fondamentale dans l'éducation, est le **premier critère de la pureté rituelle et de la chance**. Le carême purificateur précédant la participation aux cérémonies religieuses accentue cette idée de propreté du corps en la liant à celle du temple et celle de sa maison (l'environnement "pertinent"). Pureté se dit *suttam* en tamoul, mais ce terme est aussi employé pour définir la propreté. L'expression *udambu suttamille* est ainsi employée pour définir un corps sale (au sens figuré, *manam suttamille* traduit la faute et le "coeur sale").

Si la propreté, condition de l'ordre, est aussi propice, la saleté (*asuttam* ou *suttamille* en tamoul) a l'effet inverse. C'est pourquoi, lorsque quelqu'un rend visite à une famille dans laquelle une femme est occupée à faire le ménage, cette dernière, même si elle ne participe pas particulièrement à l'interaction (si c'est une fille par exemple) doit impérativement cesser de balayer sous peine de manquer aux règles de l'hospitalité, mais aussi d'agir de façon inauspicieuse envers le visiteur.

---

<sup>86</sup> Selon P. TAP (1985: 483, "la réalité culturelle des techniques du corps interviennent dans tous les compartiments de la vie quotidienne: manières de dormir, modes d'organisation du temps de veille, activités prescrites liées au travail, utilisation du corps dans les rites religieux, les activités thérapeutiques et/ou magique associés à la santé, au mode de consommation de la nourriture, aux soins hygiéniques et de beauté, etc".



D

A l'image du temple et de la maison, ce qui entre dans le corps doit faire l'objet de critères de pureté encore plus forts que ce qui est simplement touché. C'est pourquoi une grande attention est portée à la nourriture ingurgitée, spécialement en temps de carême. La nourriture sépare plus qu'elle unit. Ainsi, on ne mange jamais dans l'assiette d'un autre, même d'un membre de la famille.

Dans le système de pertinence des Malabars, les neuf orifices du corps, que la symbolique hindoue fait correspondre aux neuf planètes du cosmos, sont aussi associés à la saleté. D'après M. DOUGLAS (*op. cit.* 137), "toute structure d'idée est vulnérable à ses confins. Il est logique que les orifices du corps symbolisent les points les plus vulnérables. La matière issue de ces orifices est de toute évidence marginale". C'est ainsi que l'enfant Malabar apprend très tôt à associer certaines parties périphériques du corps telles que le nez, la bouche, les pieds, les organes génitaux, les mains, les ongles, les oreilles et les cheveux, au symbolisme de l'impureté. Ces conceptions conduisent par exemple à ne pas approcher son nez pour sentir une nourriture qui sera partagée, à ne pas se couper les cheveux ni les ongles dans la maison, à éviter de parler si l'on ne s'est pas encore brossé les dents le matin, etc.

Pour des raisons à la fois physiques et "morales", les organes génitaux font également l'objet d'une grande restriction. Les fonctions reproductrices évidentes telles que les menstruations, grossesses et accouchement sont notamment porteuses de risques importants d'impureté pour les personnes en carême. Les restrictions et les contraintes trouvent leur source dans l'idéologie religieuse. Les Lois de Manou indiquent ainsi que les règles ont pour fonction de purifier la femme des "coupables pensées" (V. 108) et prescrivent au mari d'éviter tout contact avec son épouse ainsi "souillée par l'écoulement sanguin" (IV. 41). Nous avons d'ailleurs vu que la femme et la fille réglées ne peuvent pas participer aux cérémonies religieuses et se prosterner devant les divinités car elles se trouvent dans un état impur. C'est pourquoi la mère veille à ce que les cérémonies familiales se déroulent en dehors de la période des menstruations des filles de la maisonnée. La décision éventuelle de déplacer la date prévue est explicitée au mari par l'emploi du mot *sal*, attaché aux filles (*marmay lé sal...*/ les enfants sont "sales"). Les jeunes filles et les femmes indisposées restent à la maison. L'impureté rituelle est donc inscrite dans le corps de la femme. Les seules phases de la vie où cette impureté temporaire est absente sont la période impubère pour la fille et après la ménopause pour la femme âgée,

lorsque les fonctions reproductrices ne peuvent s'exercer. Après la ménopause, la femme échappe à cette impureté cyclique et vainc presque le désavantage moral de son sexe.

Les pieds, particulièrement exposés à la saleté, sont dans la symbolique hindoue la partie "inférieure" du corps. La hiérarchie sociale hindoue est représentée par le symbolisme haut/bas du corps humain: les brahmanes représentent la tête, tandis que les basses castes correspondent aux pieds. Une des pires insultes est notamment de se faire frapper d'un coup de pied. Etendre le pied vers quelqu'un est également insultant (*i lèv pa le pyé su de moun; i lèv pa savat en lèr* / on ne lève pas le pied sur quelqu'un, ni en l'air). On n'enjambe pas non plus quelqu'un car cela lui porte malchance. Par ailleurs les chaussures (sales ou non) ne sont presque pas introduites dans la maison où la séparation du propre et du souillé est nette (*savate déor kan i rant dan la kaz!* / Les chaussures restent dehors lorsque l'on rentre dans la maison).

Lors d'une cérémonie, tous les fidèles sont pieds nus. Vis-à-vis de Dieu au temple, la position des pieds est également importante: lorsque l'on se prosterne devant une divinité (*i tonb devan Bondyë*), il ne faut jamais tourner le dos à une autre, ce qui serait un affront (au moment de se prosterner, les patterns masculins et féminins sont différents: l'homme s'étend devant la divinité la face contre le sol en s'appuyant sur les mains, les jambes tendues et parallèles, tandis que les femmes s'agenouillent et se penchent en avant jusqu'à toucher le sol avec le front). A l'inverse, diriger la tête vers une personne est un signe de respect, voire de soumission si on lui touche les pieds dans le même temps. Lors d'une cérémonie religieuse de caractère familial, il arrive que le père, tout comme le prêtre-possédé incarnant Dieu, bénisse ses enfants -quel que soit leur âge- en posant sa main sur leur tête. Ceux-ci lui touchent les pieds au même moment (87). Il est par contre irrévérencieux de toucher la tête d'un aîné. Placer ses mains sur sa propre tête est aussi censé porter malchance... à sa mère (celle-ci peut reprocher à son enfant ce geste en disant: *mwin lé pa ankor mor!* / Je ne suis pas encore morte). Le dernier geste respectueux des jeunes enfants vis-à-vis d'un parent défunt (ascendant ou germain aîné), dont le corps est étendu dans le salon, est de lui toucher les pieds.

---

87 B. BECK (1976: 218): "*Such a gesture says, in effect, the most lowly part of your body (your feet) are the equal of the most exalted part of my body (my head)*".



Tout en se plaçant sous sa protection, ils rompent ainsi symboliquement le lien qui les unissait à lui.

Du fait des contacts et touchers fréquents, les mains sont aussi sujettes à l'impureté. Elles sont donc très souvent nettoyées. Au retour du cimetière par exemple, il est indispensable de se laver les pieds, les mains et le visage, avant de rentrer dans la maison. S'il arrive à ce moment que des personnes, apparentées ou non, soient venues rendre visite et attendent dans la cour, elles sont juste très brièvement salués par un signe de tête ou un mot. Ce n'est qu'après un rapide nettoyage corporel que les véritables salutations ont lieu (embrassades, etc.). Cette purification est avant tout symbolique. Elle vise à évacuer la pollution provoquée par la proxémie éventuelle avec des forces négatives au cimetière, et localisée aux extrémités du corps.

La distinction de la main droite ou gauche n'a lieu que dans certaines circonstances. Les gestes religieux sont "purs" lorsqu'ils sont effectués avec la main droite (repas, rituel) et plutôt impurs avec la main gauche (nettoyage). Lors du rituel, le prêtre tient le *tanbarlon* avec la main droite, sauf lorsqu'il envoie des fleurs sur les divinités et lorsqu'il bénit les fidèles en touchant leur front avec l'annulaire droit, etc. L'aspect le plus caractéristique de l'utilisation propice de la main droite est dans la consommation (au temple ou chez soi) de la nourriture sur une feuille de bananier après les cérémonies religieuses. Le côté droit, d'une façon générale, se rapporte au pur. La circumambulation autour du temple s'effectue dans le sens des aiguilles d'une montre, l'espace sacré et vénéré étant ainsi maintenu sur sa droite. Un révélateur de la hiérarchie dans le couple se trouve ainsi en situation publique où le mari se tient généralement à la droite de sa femme (il est alors son "bras droit").

A la "limite" du corps, les cheveux ont un symbolisme important. En Inde, les personnes en deuil, après s'être rasés les cheveux et s'être coupés les ongles au début des rites de crémation, se laissent naturellement pousser le tout pour symboliser l'impureté qui ne cesse qu'après quelques jours, lorsque le défunt devient ancêtre. Dans le milieu malabar de La Réunion, les hommes portent très rarement la barbe et les cheveux longs. Un visage non rasé depuis quelques jours est d'ailleurs un facteur corporel de malchance.



Hors du contexte funéraire du *karmadi*, les cheveux d'un enfant aux environs de trois ans peuvent être tondus dans l'enceinte du temple, après une cérémonie appropriée. Dans le cadre d'une promès portant sur l'enfant, s'il naît par exemple après une période de stérilité, ou s'il est malade, chétif, etc., les parents entreprennent de lui faire ôter rituellement sa chevelure devant le temple afin de symboliser une nouvelle naissance. L'intention générale est de protéger l'enfant par cet acte auspiceux (*kan ou koup le chevè, i tir le movèz chans* / lorsque l'on coupe les cheveux on enlève sa malchance) (88). On est ici pleinement dans les conceptions du sacrifice indien qui conduit à se raser (rituellement) ses cheveux dans les étapes importantes de sa vie, pour rendre les événements à venir propice et/ou pour se débarrasser d'une malchance. Comme les vieux vêtements, les cheveux sont en principe jetés à la mer purificatrice (*i lès la movèz chans alé dan la mèr* / on se débarrasse de sa malchance qui se perd dans la mer).

Selon N.N. BHATTACHARYYA 1979) le rite consistant à se raser le crâne a son origine dans la croyance au pouvoir magique des cheveux. Cela est particulièrement vrai pour les femmes qui, en temps normal (lorsque tout va bien), évitent de couper leurs cheveux car l'acte est relativement inauspiceux. Le pouvoir magique des cheveux se retrouve dans les représentations des Malabars de La Réunion avec l'expression: *i port la chans...* / une vraie malabaraise doit avoir des cheveux longs, cela lui porte chance). La norme féminine est donc aux cheveux longs (cf. III/ 1.4.).

Il est par ailleurs une habitude, de l'ordre du tabou, qui consiste à ne jamais couper ses cheveux, ni tailler ses ongles dans la maison. La mère peut ainsi s'empreser de réprimander ses enfants s'ils l'oublient (*alé tay out zongl déor. le zongl i tay pa dan la kaz* / va couper tes ongles dehors, pas dans la maison). Cette attitude, qui pour les informateurs n'est le plus souvent rationalisée qu'en référence au caractère inauspiceux de l'acte, se rattache plus ou moins inconsciemment au rite consistant à raser rituellement les cheveux, ceux-ci étant considérés alors comme un concentré d'impureté et de malchance. Il est donc néfaste de couper les cheveux et les ongles dans l'espace propre et auspiceux de la maison. En outre, quel que soit l'endroit, on ne les coupe jamais le vendredi. Quant aux longs cheveux qui tombent lorsque les jeunes filles se coiffent, ils doivent idéalement être noués en petite boule

88 T.S. DEVADOSS (op. cit. 56): "Shaving and cutting the hairs and nails remove impurities and give delight, lightness, prosperity, courage and happiness. Besides they give strength, vigour, life, purity and beauty".

(*koundé*) et placés sous une pierre dans le jardin. Chaque enfant choisit sa propre cachette car en aucun cas ses cheveux ne doivent être mélangés avec d'autres, même ceux de ses propres soeurs. Le pouvoir des cheveux peut être utilisé comme élément puissant pour la sorcellerie. Les personnes issues des familles traditionnelles ont ainsi le souci constant de ne jamais laisser des "traces" d'elles n'importe où, ceci pour prévenir les pratiques malfaisantes qui pourraient être entreprises à leur encontre.

### 1.3. SACRIFICE ET PLAISIR

Nous avons vu l'importance de la notion de sacrifice qui, liée à celle de pureté, caractérise l'attitude religieuse des Malabars. A propos des sacrifices de nature corporelle, on considère généralement qu'ils doivent être effectués dans la jeunesse du corps et réduits au-delà de cinquante ans. Les grands sacrifices de caractère physique concernent d'ailleurs principalement les hommes. Mais le sens du sacrifice est si profondément ancré dans les consciences qu'il déborde du contexte religieux et gagne la vie profane. L'austérité et la privation étant vécue comme purificatrice et rédemptrice, par association, la notion de plaisir est très souvent suspecte, lorsqu'elle n'est pas tout simplement associée à celle de péché.

Hors du contexte religieux, où il est la "cible" du carême, le plaisir doit être éprouvé sans excès, sous peine d'en recevoir le "contre-coup" (*zordi i ri, demin i pler* / aujourd'hui on rit, demain on pleure). C'est pourquoi lors d'un repas par exemple, il ne faut pas insister pour signifier sa satisfaction en disant *lé bon* (c'est bon), sinon la "sanction" peut arriver, avec un léger étranglement... Cette idée est à rattacher à celle du mauvais oeil qui peut provenir inconsciemment de soi et agir sur soi. Dans le même ordre d'idée, la chance, qui est un don de Dieu, ne doit cependant pas être excessive car elle est alors censée échapper au contrôle divin. Deux chances coup sur coup peuvent ainsi paradoxalement éveiller l'"inquiétude" qui pousse à se rendre au temple pour exprimer sa reconnaissance et demander cette fois... la protection. Par ailleurs, la chance "visible" peut engendrer chez les autres un sentiment de jalousie (*zot i ral le ker*) qui met aussi en branle les forces invisibles du mauvais oeil.

Dans les conceptions indiennes, rires et pleurs, bonheurs et malheurs sont considérés comme les pôles extrêmes de l'éphémère condition humaine. C'est pourquoi, idéalement, l'essentiel de l'énergie doit être consacrée au salut divin à travers la dévotion religieuse. A l'opposé du plaisir, le sens du devoir religieux est particulièrement exprimé dans le rapport au travail. Les générations âgées qui ont connu la pré-départementalisation et un contexte socio-économique particulièrement difficile, ont ainsi le sentiment valorisant de s'être usé physiquement pour remplir leur devoir en subvenant aux besoins de leur famille (sentiment traduit par les expressions: *tué le kor o travay; i travay kom in bèf devan.../* tuer le corps au travail; travailler comme un boeuf).

Les principes religieux hindous, qui prônent l'abandon de tout désir plutôt que leur accomplissement, se retrouvent de façon particulièrement évidente (pour le regard occidental) au niveau de la conception de la sexualité. Hors de la procréation, le plaisir sexuel est en effet la plupart du temps associé à la faute. Cela est d'ailleurs explicite dans les Lois de Manou:

"En se livrant aux penchants des organes vers la sensualité, on ne peut manquer de tomber en faute; mais en leur imposant un frein, on parvient au bonheur suprême" (II. 93).(89).

L'environnement familial malabar, structuré en fonction de l'honneur et de la pureté lors du mariage, range le domaine sexuel dans la sphère strictement privée, au point qu'il apparaît de l'extérieur comme quasiment inexistant. A propos des organes sexuels, les rares allusions de la mère à ses enfants sont associées au sentiment de honte. C'est ainsi qu'une mère crée par exemple un réflexe pudique chez sa fillette qui laisse entrevoir par inadvertance sa culotte en s'asseyant sur un petit banc en lui disant *ranj out bonbon* (cache ton "bonbon"). Les expressions idiomatiques sont des véhicules pour la transmission des attitudes sexuelles. On peut s'interroger ici sur le choix du terme imagé "bonbon" et l'associer à la notion de privation et de sacrifice: il ne peut être "consommé" que lors du mariage. Par ailleurs, la répression maternelle envers l'éventuelle exploration de son corps fait

<sup>89</sup> Les Lois de Manou mentionnent qu' "il est dans la nature du sexe féminin de chercher à corrompre ici-bas les hommes...", de les "écarter du droit chemin" et de les "soumettre sous le joug de l'amour et de la passion" (II. 213-214). Par ailleurs, un homme ne doit pas rester dans un "lieu écarté avec sa mère, sa soeur ou sa fille" car "les sens réunis sont biens puissants" (II. 215). Ceci n'est pas sans rappeler la conception de la "nature" des femmes dans le monde arabe, où leur sensualité et sexualité est censée menacer constamment les hommes.

référence à l'impureté causée par le contact avec quelque chose de "sale". Une telle éducation, dans le contexte d'une culture orientée religieusement, crée chez l'enfant (particulièrement la fille) une forte association entre sexe et péché.

Dans le système de réalité de l'enfant, le tabou du sexe et de ce qui s'y rapporte produit un évitement naturel. Ce tabou concerne aussi les menstruations pour lesquelles on doit éviter toute allusion. L'existence d'une sexualité infantile est ignorée et très tôt les enfants apprennent à ne pas poser de questions sur ce thème qui se trouve pour ainsi dire aux "confins" du système de représentation. Les enfants Malabars ne jouent d'ailleurs jamais ensemble plus ou moins dévêtus. Ils sont toujours bien habillés, bien lavés et bien coiffés, afin d'être dans des conditions auspicieuses (nous aborderons cet aspect de la tenue vestimentaire au chapitre suivant). Le port du vêtement est donc constant chez l'enfant Malabar. Cela explique le choc et la profonde contrariété ressentie un jour par une famille malabar qui, ayant invité un couple de métropolitains avec leur enfant pour le traditionnel grand repas faisant suite aux cérémonies religieuses dans le temple domestique (le "service" annuel), vit ceux-ci, en totale méconnaissance de la normalité de leurs hôtes, laisser leur petite fille se promener sans culotte dans le jardin et uriner sur le gazon devant tous les invités interloqués... En ce qui concerne la sexualité adolescente, celle-ci est le plus souvent absente du système de référence. Par ailleurs, les carêmes fréquents pour se rendre au temple et la promiscuité dans les chambres (comprenant souvent plusieurs lits dans lesquels deux germains de même sexe dorment ensemble) renforcent un environnement ambiant dans lequel la sexualité n'a pas vraiment sa place.

Du point de vue *etic*, le domaine sexuel dans les familles malabars traditionnelles fait l'objet de restrictions, mais il serait néanmoins expéditif de parler d' "inhibition de la sexualité" au sens occidental du terme. L'apport de l'anthropologie dans la compréhension de l'action humaine est justement de souligner que la culture définit les besoins individuels (hormis ceux nécessaires au maintien de la structure biologique). Il en va ainsi pour les instincts sexuels. C'est ainsi que les seins par exemple n'existent réellement que lorsqu'ils donnent du lait. Dans les représentations indiennes, le besoin de dépendance (vécu comme la recherche d'une sécurité) est incomparablement plus fort que celui de la sexualité. L'obsession primordiale envers les parties intimes du corps est avant tout celle de la propreté. Selon les adultes, la découverte "naturelle" de la sexualité s'effectuera en

temps voulu, c'est-à-dire lors du mariage (90). Je rappelle par ailleurs que le concubinage qui permet les relations sexuelles en dehors du mariage est une honte pour la famille malabar traditionnelle. Contrairement aux modèles occidentaux, il est considéré que le couple malabar n'a pas besoin de "se connaître" et que l'identité des valeurs de base rend la relation du mari et de la femme des plus naturelle.

Les relations sexuelles sont légitimées dans le mariage, qui se pose néanmoins différemment pour les garçons et les filles. Ces dernières portent en effet dans cette institution les enjeux majeurs de l'honneur familial qu'elles peuvent compromettre (cf. II/ 1.4.). Si l'impureté menstruelle rend les filles "sales" en matière religieuse, la virginité de la fille (*kanni* en tamoul) lors de son mariage célèbre publiquement son honneur, celui de sa famille et celui de son époux. La pureté sexuelle d'une fille est symbolisée par le port d'un diadème blanc (à l'inverse quelques petites fleurs roses parsemées dans le diadème blanc, signifient que la mariée n'est plus vierge). Dans les familles malabars traditionnelles, il est en fait impensable que la fiancée ne soit pas vierge. Si le fiancé a des soupçons, le mariage peut être annulé et la honte rejaillit sur la fille et sa famille. Comme en Inde, la notion de "petit ami" est inexistante. En ce qui concerne le garçon, la norme est par contre plus souple: la restriction sur les relations amoureuses avant le mariage n'est véritablement stricte qu'avec des jeunes filles du milieu malabar, du fait de l'intersubjectivité des normes d'honneur familial (ce qui est vrai pour sa soeur l'est aussi pour une autre fille de famille malabar). Une jeune fille qui a perdu sa virginité n'est en revanche plus mariable, tout au moins au sein du milieu traditionnel.

La perte volontaire de la virginité pour une fille et l'adultère sont considérés dans l'espace communautaire comme des péchés très graves envers Dieu et la famille, et une extrême souillure envers soi-même. C'est pourquoi la crainte et la honte entourent l'acte sexuel en dehors du mariage, particulièrement pour le sexe féminin. Les parents de la jeune fille attendent que ce sens de la honte soit présent dans ses paroles, ses gestes, ses attitudes, le choix de ses vêtements, etc. Elle intériorise d'ailleurs cette "honte sexuelle" qui est autant la peur des sanctions externes qu'une instinctive répulsion pour les activités sexuelles hors du mariage et de la procréation. Dans les familles traditionnelles, on se marie en effet avant tout pour avoir des enfants et l'épouse ne prend pas la pilule.

<sup>90</sup> Selon "Tonton Cande", "Ces choses là, il n'est pas nécessaire que quelqu'un les apprenne à qui que ce soit. Nous, nous venons de la nature et avoir des enfants après s'être marié, est un instinct naturel" (SAVRIAMA 1987b: 90).



Selon B. PFAFFENBERGER les Tamouls considèrent que les femmes sont particulièrement menacées par les pouvoirs sacrés qu'elles possèdent. Ces pouvoirs, dont la famille est censée bénéficier, proviennent de sa chasteté (91). La chasteté, qui se dit *karpu* en tamoul, est considérée comme l'aspect central et indispensable du caractère de la femme. On retrouve l'emploi de ce terme à La Réunion avec l'expression employée par certaines mères malabars envers leur fille: *protèj out karpu* / reste chaste). La chasteté n'est cependant pas uniquement une condition physique: une femme doit aussi rester "pure" en pensée et ne jamais regarder, admirer ou aimer un autre homme que son mari. Même mariée, la femme doit autant que possible cacher l'existence d'une sexualité. C'est pourquoi elle doit ressentir une honte à l'exposition de son corps, même si personne n'est présent.

Le comportement sexuel de la femme peut menacer l'intégrité de sa famille. Si une femme mariée est séduite par un homme, elle est "salie" et marque de son déshonneur tous ceux qui sont près d'elle par la parenté et le mariage. La tenue morale d'une famille dépend en fait de la pudeur des femmes. Cette vertu, qui va de pair avec l'idée de pureté, est particulièrement souhaitée et encouragée chez la fille qui l'actualise plus tard en tant que mère. C'est pourquoi les personnes de sexe féminin doivent être entourées d'"ordre" afin de contrôler leur propre pouvoir et aussi d'être protégées vis-à-vis de ce qui peut les affecter, venant de l'extérieur de la maison (92). Les femmes sont d'ailleurs à la base de l'intégration des modèles de la pudeur et du sentiment de honte à propos de la sexualité. Il est par exemple révélateur que le contrôle physique de la virginité des femmes s'effectue par d'autres femmes, notamment la mère du marié qui vient vérifier si les draps sont bien tachés après la nuit de noce. Si la preuve de la défloration est visible, la fille "fait l'honneur" de sa famille (*i fé loner*), et on reconnaît à sa mère d'avoir bien su l'élever.

---

91 B. PFAFFENBERGER (*op. cit.* 139): "So long she remained chaste, that is to say, surrounded with carefully controlled and ordered social relations, her power did for her husband and family just what the temple does: it imbued them with the power of vitality (...) if she became unchaste, either through premarital sex or adultery, she brought disease, destruction, and poverty to her family".

92 A propos de la femme maghrébine et sa culture, O. REVEYRAND (1985: 631) explique que "curieusement le pouvoir masculin est totalement subordonné au comportement féminin (...). Le tabou de la virginité constitue le prototype de cette responsabilité féminine -capacité d'octroyer la reconnaissance sociale de l'homme, donc pouvoir féminin qui se retourne en son contraire car aliénant la femme, par le contrôle de sa vie relationnelle et intime". Cette idée peut à mon sens s'appliquer sans conteste au milieu malabar à La Réunion.

La fille est donc l'objet d'un ensemble de restrictions et parfois encore d'une surveillance particulière de la part de ses frères. Les vieux insistent sur le fait qu'auparavant, les filles ne pouvaient sortir sans être chaperonnées par un parent ou une voisine. A.L. BASHAM (1954) précise qu'en Inde, ce sont surtout les femmes de classes supérieures qui sont tenues à distance de l'autre sexe. Elles ne se présentent en public qu'avec des hommes de leur famille. Dans les familles malabars de La Réunion, la rigueur individuelle en matière sexuelle est synonyme de l'appartenance à une famille respectable. Mais bien que les contraintes soient les plus fortes dans les familles où l'ascendance indienne est stricte, le modèle comportemental de la pudeur sexuelle reste valable pour tout l'espace communautaire.

Dans toutes les sociétés, la sexualité est ainsi le domaine des règles par excellence. C'est le lieu privilégié d'une dialectique entre nature et culture. Selon M. DOUGLAS, les structures sociales sont fragiles et doivent être protégées de la puissance du désir sexuel. Dans le milieu malabar la sexualité qui ne peut bien sûr être rigoureusement interdite, fait donc l'objet d'une haute surveillance: elle est isolée et circonscrite dans l'institution du mariage. Hors du mariage et de l'idée de procréation, la sexualité est souillure. Les restrictions portées sur le rapport amoureux et la sexualité s'inscrivent donc dans une représentation religieuse de la relation conjugale. Avec la mise au second plan de la sexualité, il ne s'agit donc pas d'un "sacrifice" au sens fort du terme mais d'une attitude conformiste où le plaisir et la gratification se trouvent d'abord dans le respect des normes en vigueur et dans la reconnaissance et l'approbation des "autres-qui-comptent".

#### **1.4. SOI PRIVE ET PUBLIC**

Les notions de soi privé et public sont très utiles pour appréhender la personne et la représentation qu'elle se fait d'elle-même. Le soi privé est l'ensemble des sentiments et besoins personnels intimes qui sont difficilement communiqués aux autres, si ce n'est ceux avec lesquels on est en grande confiance. Le soi public est par contre ce qu'une personne divulgue aisément d'elle, à la fois volontairement et à son insu. Selon les cultures, le soi privé des personnes est plus ou moins proche de leur soi public. Dans son étude comparative des américains et des japonais, D.C. BARLUND (1975) a souligné que les malentendus interactionnels

proviennent surtout de la différence des niveaux de révélation de soi et du fait que ce qui relève de la sphère publique pour les premiers est strictement privé pour les seconds...

Dans le milieu malabar de La Réunion, le soi public est relativement restreint, tandis que le soi privé est très large. La sphère privée insère en fait la plupart des choses importantes pour soi et qui de ce fait ne doivent pas être révélées. Cette attitude est à relier à l'idée de mauvais oeil (*mové zyë*) et de "mauvaise langue" (*mové bouch*) qui peuvent nuire, même de façon inconsciente. Les événements qui comptent pour soi, comme un examen, un mariage, etc., sont ainsi cachés au maximum afin que les autres, même dans leurs souhaits de réussite et de bonheur, ne portent pas préjudice à ce qui doit être entrepris.

La parole qui a une dimension privée et publique est un élément important de la présentation de soi. Au sein de la famille malabar, l'échange verbal n'est pas prépondérant dans les interactions car chacun sait ce qu'on attend de lui (*kan i lèv, chacun i koné zot travay* / lorsqu'on se lève, chacun a sa tâche précise). L'enfant apprend très vite avec ses parents l'ordre des choses dans lequel les questions sont quasiment inutiles (cf. II/ 1.2.). Les repas familiaux par exemple ne sont pas le moment d'un rassemblement agrémenté de conversation mais, comme le relève L. DUMONT (1957) dans le Tamilnadu, une "opération technique" (*kan i manj, i koz pa* / on ne parle pas en mangeant). Par ailleurs, la mère développe très tôt l'idée d'une retenue et d'une réserve dans l'attitude des jeunes filles vis-à-vis des hommes (*in fiy i lèv pa la vwa* / une fille ne doit pas parler trop fort). Dans le contexte pluri-culturel, l'ampleur des sujets tabous dans les familles malabars limite également les thèmes de conversation. L'ordre familial prime sur les préoccupations individuelles. C'est ainsi que même la préférence politique lors des élections fait partie de la sphère privée de chacun au sein de la famille où le sujet, potentiellement porteur de discorde, n'est pratiquement pas abordé.

Dans la famille malabar, l'importance de l'affirmation est souvent révélée par la redondance. La parole prend néanmoins son véritable sens lors d'un problème sérieux, surtout si elle vient des parents et des aînés. Il apparaît dans le milieu malabar que les vertus de sincérité et de vérité existent surtout entre les parents consanguins et entre les individus et Dieu. Ceux qui ne sont pas reliés par un lien de parenté proche n'entrent pas dans ce schéma communicatif (cf. III/ 2.1.).



Pour la personne Malabar, l'honneur (première notion capitale dans le monde de vie) a une dimension privée et une dimension publique. L'honneur d'ordre privé est surtout individuel (*tan manam* en tamoul), tandis que l'honneur public se rapporte particulièrement à la famille et à son image sociale (*gavoravom* en tamoul). Dans sa première forme, celle de son vécu intérieur, l'honneur est vital, il fait partie de la fierté de vivre. On retrouve cette idée dans l'expression *le san i koul ankor dan mon kor...* (le sang coule encore dans mes veines), employée pour signifier que l'on ne peut accepter une situation qui entacherait son honneur. Le sens de l'honneur est donc un moteur de l'action. Il y a quelques années, dans le Sud de l'île, un père de famille, qui s'estimait humilié par la discorde familiale consécutive au non-respect de sa décision par ses enfants à propos du partage de ses biens, mit fin à ses jours en se jetant du haut d'une falaise. Il échappa ainsi au déshonneur par la mort qui, dans cette circonstance, lui permit de sauvegarder son propre honneur (93).

Pour comprendre la forme privée de l'honneur, revenons sur les conceptions indiennes de la faute. Le *dharma* (*dharuman* en tamoul), l'ordre du monde et le devoir individuel, contient deux dimensions ontologiques, celle de la Nature et celle de la Loi. La pollution et la purification sont liées à la Nature, tandis que le péché et l'expiation se rapportent à la Loi. A ces deux notions viennent se greffer les concepts tamouls *kurtram* et *pijey*. Le premier relativement proche de la notion occidentale de péché, signifie également: impureté, offense, transgression. Il se rapporte à une faute envers Dieu qui est particulièrement grave parce que consciente. Le second est par contre plutôt d'ordre social et concerne des fautes inconscientes donc relativement pardonnables. Ces quatre dimensions s'ajustent encore naturellement dans les consciences des Malabars de La Réunion. Prenons un exemple. Une personne qui subit une impureté relevant de la Nature (suite à un deuil, une menstruation, etc.) doit respecter les obligations et les interdits relatifs à sa condition. Si elle transgresse la Loi qui nécessite qu'elle se purifie ou qu'elle évite le contact avec les autres avant d'être purifiée, elle commet un péché dans cette transgression. La souillure dont la personne est sujette ici passivement relève de la Nature mais peut donc devenir un péché par le non respect de la Loi. Ainsi, la faute est consciente. Elle n'est pas causée par l'acte polluant d'origine mais se rapporte à

---

<sup>93</sup> Ce fait n'est pas exceptionnel dans la culture indienne. Citons S. SINGARAVELU (*op. cit.* 137): "Indeed they preferred death to dishonour, for death was an "affliction" for only a little while, but dishonourable acts caused irreparable ill, not only to the individuals but also to the group to which they belonged".

des règles et/ou normes non respectées. Le péché peut ne pas être connu des autres mais la connaissance des règles en fait d'abord une affaire privée avec sa conscience. La relation est ici entre soi et Dieu.

Ce qui est vrai pour la faute l'est aussi pour l'honneur qui, dans sa représentation intime est plus ou moins assimilé à la pureté. Prenons l'exemple de l'annulation pour une jeune fille de son mariage prévu officiellement. Si les interprétations paradigmatiques "naturelles" au sein du milieu malabar en trouvent la cause dans la découverte, par la famille du marié, de la non-virginité de la future épouse et donc de la perte préalable de son honneur, on considère néanmoins que, au-delà des critiques fondées sur la rumeur, ce qui compte avant-tout est la réalité -privée- des faits: la fille est seule avec sa conscience et sait, quel que soit le jugement d'autrui, si son honneur est resté intact ou non (selon les critères culturels). Autrement dit, si une injustice a été commise au niveau humain (rejet, dénigrement), l'honneur-pureté de la personne sera plus tard pris en compte par la justice divine. On a donc ici une réelle conception de l'honneur dans sa dimension privée qui ne correspond pas par exemple à la description de l'honneur que fait J.K. CAMPBELL dans une communauté grecque où, pour conserver son honneur, la jeune fille doit simplement se conformer publiquement aux standards de conduite acceptés (94).

Lorsque la faute individuelle est consciente, elle engendre en principe d'abord un sentiment de culpabilité au niveau intime, avant celui de honte au niveau public. Cette culpabilité est liée à la notion de péché. L'allusion au péché est particulièrement fréquente pour prévenir les fautes que l'on peut commettre et surtout définir celles d'autrui (*sa in péché sa / c'est un péché*). L'honneur et le sens de la faute ont donc leur première location dans la conscience. Mais dans les cultures traditionnelles comme celle des Malabars, le respect de soi est toutefois étroitement dépendant de l'estime que les autres ont de soi. Bien que la définition de l'honneur soit d'abord liée à celle de dignité morale. Le lien entre le jugement interne et l'opinion publique est très fort. De plus, les termes employés dans la vie quotidienne font souvent l'amalgame: la mère peut ainsi faire allusion à la "honte du corps" de sa fille si la virginité de celle-ci est en cause, et associer cette honte

94 J.K. CAMPBELL (*op. cit.* 270): "Honour is always something imputed by others. In these matters the individual woman can never retreat within her own conscience. Her honour depends upon the reputation which the community is willing to concede not upon the evidence of facts in any case difficult to determine. Therefore she protects her honour most effectively by conforming in every outward aspect of her deportment to the code of sexual shame".



d'ordre privé au déshonneur causé à la famille tout entière (*ou la fé ont out kor, ou la désonor out famiy* / tu as fait honte à ton corps et tu as déshonoré ta famille).

Associé et opposé à l'idée de l'honneur, le sentiment de honte (*vetkam* en tamoul) se base néanmoins davantage sur l'orientation extérieure et sur le comportement manifesté publiquement d'une personne. Il est lié à la peur du commérage et du ridicule. On dira du déviant: *sa la ont sa!* (c'est une honte), en lui attribuant une certaine bassesse. La honte est un blâme social qui pousse à se conduire de manière conforme. Les conséquences publiques et l'appréciation d'autrui sur ses actions sont donc un critère fondamental dans le choix de celles-ci. Cela se traduit par l'expression: *si jordi i..., kosa demin de moun va di?* (si on fait [cela] aujourd'hui, que diront les gens demain).

En résumé, si les notions de pureté et d'impureté se rapportent d'abord à une sphère d'activité religieuse privée et interviennent principalement au niveau individuel, les notions d'honneur et de honte ont le plus souvent une orientation publique, notamment lorsqu'elles s'attachent à l'idée capitale de bonne réputation qui intervient dans les perceptions identificatoires lors des interactions individuelles et familiales. Les termes polysémiques "propre" et "sale" font quotidiennement référence à ces notions (cf. figure 4 et chapitre II/ 2.1.).

La distinction du soi privé et public touche les notions d'honneur et de honte, dont nous avons vu qu'elles ont leur location première dans la conscience. Elle détermine aussi naturellement la gestion du corps. C'est ainsi que dans le milieu malabar, il y a une forte distinction dans les conduites et attitudes selon qu'elles soient réalisées chez soi ou dans la société. Il en va ainsi du mode de communication: le créole sera en principe la langue usuelle à la maison avec les siens, tandis que hors de l'espace domestique, les efforts tendront à la pratique du français -selon les intentions et le "savoir faire" de chacun. La tenue vestimentaire est également simple chez soi où l'on porte le *linj la kaz* (tenue de maison). Cette tenue d'intérieur, bien que toujours très propre, ne sera en aucun cas celle que l'on porte lors des sorties publiques, où l'impeccabilité doit gouverner les attitudes. Etre physiquement propre et bien habillé (et bien paré pour les femmes) préserve aussi de la malchance. L'impeccabilité vestimentaire et l'idée d'une bonne présentation de soi sont fondamentales. Elles favorisent la

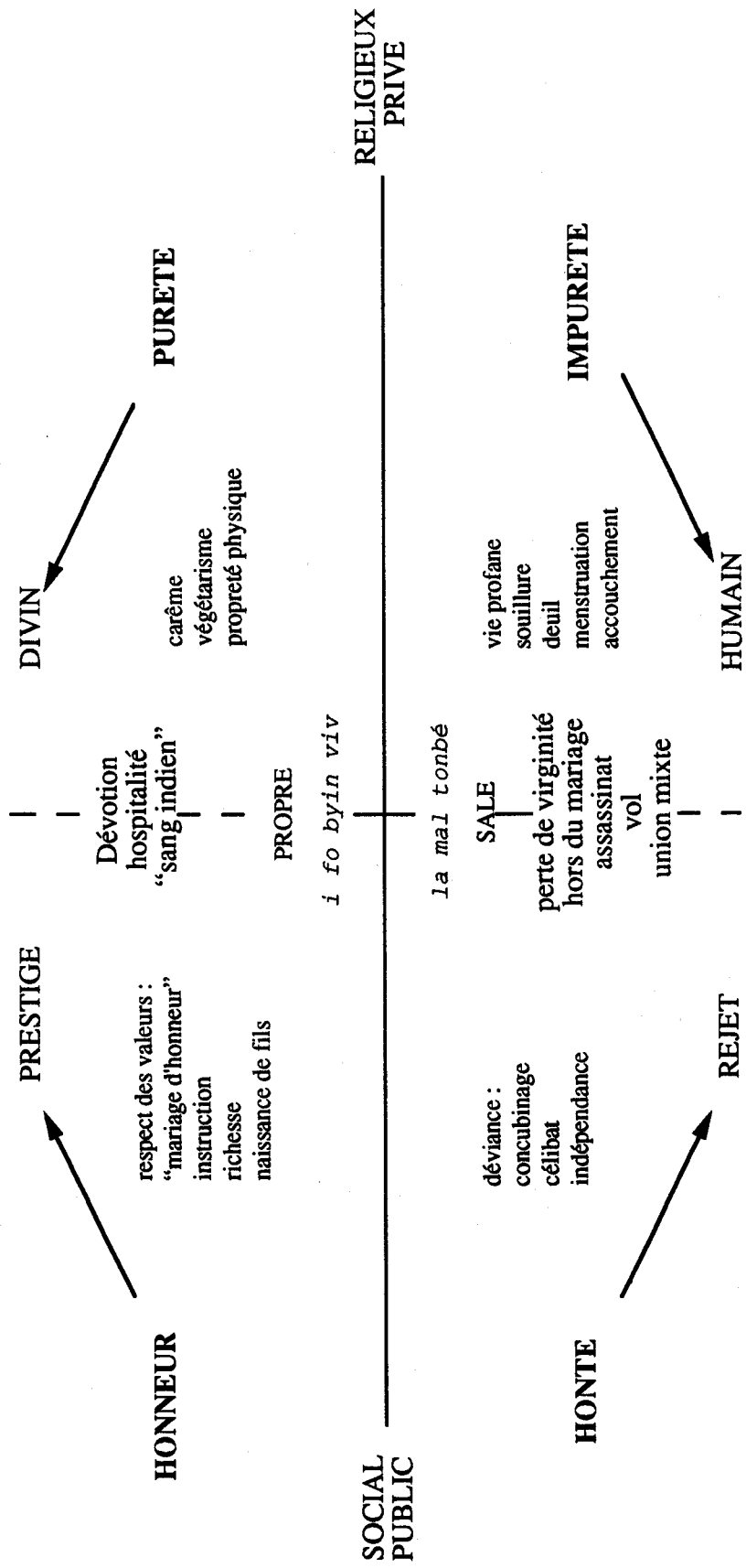


Figure 4 - L'honneur et la pureté dans le système de représentation

réussite et portent chance. A propos de la tenue, précisons que dans les familles traditionnelles, les jeunes filles et les femmes portent des robes ou des jupes qui doivent cacher leurs genoux. Par ailleurs, le port du pantalon pour les femmes n'est pas encore véritablement rentré dans les moeurs, surtout s'il s'agit de se rendre au temple.

Les parures, qui font partie de la nature des choses, prennent une place capitale dans la représentation de soi. Ce phénomène concerne aussi les familles relativement pauvres. Les premiers présents que reçoit un individu dans sa vie sont des bijoux. Lors de la naissance, l'enfant de sexe féminin se voit offrir des boucles d'oreilles, une chaîne et un bracelet d'identité en or de la part des grands-parents. Dans les familles traditionnelles, la grand-mère maternelle transmet par la suite ses bijoux à ses petites-filles. Bien que les hommes portent aussi des bijoux (bagues, gourmettes, chaînes), ceux-ci sont surtout l'apparat des femmes. Le prestige du mari transparait en fait à travers sa femme et ses bijoux - qu'il est censé lui offrir. La tenue de sortie pour les femmes est assortie de la mise en place des parures. La plupart des femmes et des jeunes filles ne sortent jamais sans elles. Les Lois de Manou intègrent d'ailleurs le port des bijoux dans la "nature" des femmes et le bon ordre des choses: "si une femme n'est pas parée d'une manière brillante, elle ne fera pas naître la joie dans le coeur de son époux" car "lorsqu'une femme brille par sa parure, toute sa famille resplendit également..." (III. 61-62).

Les parures font partie de l'identité publique mais aussi privée. Beaucoup de femmes conservent en effet leurs boucles d'oreilles sur elles la nuit et ne les ôtent que pour les nettoyer et les faire briller, ou lors de leur bain. Le fait est tel que le port des bijoux est un aspect de l'identité de la personne. Ne pas porter ses parures en or (à l'exception des boucles d'oreilles qui dans les représentations mentales sont "strictement" associées au corps féminin) constitue d'ailleurs un véritable sacrifice que certaines femmes inscrivent dans le cadre d'une *promès*.

Un aspect fondamental du port des bijoux est la protection qu'ils procurent, particulièrement pour les filles et les femmes. Ils ont aussi pour fonction de protéger du mauvais oeil en captant le regard sur eux et, par leur caractère réfléchissant, en retournant les éventuels effets néfastes



sur leur émetteur (95). Dans l'échelle de pureté, le métal qui arrive en tête est l'or, suivi de l'argent et du bronze. De nombreuses femmes rechignent à porter ce qu'elles appellent du "toc" car elles considèrent que ces parures en plastique ne peuvent les protéger des mauvaises influences qui les environnent (*vré malbar i port lor!* / les "vrais Malabars" portent de l'or). Dans le système de représentation, les bijoux sont aussi des signes de distinction. Nous verrons plus loin (cf. III/ 2.1.), les significations et enjeux implicites que l'on véhicule en les portant.

La coiffure est aussi porteuse de sens. Les cheveux longs sont un critère valorisant la féminité. Les cheveux attachés sont associés à la bonne tenue et à la chasteté. Avoir les cheveux défaits pour les femmes (*chevë papang de fë*) est plutôt l'expression d'un manque de retenue, voire de "désordre". Les formes coléreuses de Shiva sont ainsi représentés par sa chevelure éparse, tandis que dans son état serein, ses cheveux sont noués et enroulés sur la tête. Ce n'est que juste après les avoir lavés qu'une femme laisse ses cheveux défaits sécher au soleil avant de les coiffer. On trouve différents types de coiffure pour la fille selon les âges de la vie. Dans les familles traditionnelles, les cheveux d'une enfant sont en principe tressés et la mère porte presque toujours les cheveux tirés sur sa tête (*chevë lé ramasé*) avec un chignon qui est toujours un signe de respectabilité.

## 2. L'INTERSUBJECTIVITE

Les cultures traditionnelles sont caractérisées par une forte institutionnalisation des conduites individuelles, rendues ainsi prévisibles et contrôlables. On retrouve de nombreuses caractéristiques de ce type de culture dans le milieu malabar de La Réunion où un ensemble de typifications et de codes implicites sous-tendent les relations interindividuelles et où la conduite des uns et des autres est jugée en fonction des modèles intersubjectifs dont l'acquisition se fait dans la famille. Ici comme partout, les espoirs, les craintes, etc., de la personne sont

---

<sup>95</sup> S. SINGARAVELU (*op. cit.* 96) souligne cette appréhension des parures en Inde: "Some ornaments such as the bangles or bracelets worn around the wrists, shoulders, or even ankles by women would seem to have originated as symbols of protection against evil spirit". A propos de la période védique, M. STUTLEY (*op. cit.*: 42) note également: "One of the many ways of attaining longevity was the wearing of a gold amulet (gold symbolizing immortality, incompatibility and light, and hence its association with the eternal sun, the embodiment of immortality)".



conditionnées par l'univers social dans lequel elle vit. Mais la particularité du système de valeurs intersubjectif des Malabars, du fait de sa situation d'insertion dans une société valorisant d'autres modèles culturels, est qu'en dehors de l'espace familial, il n'est pas absolument contraignant pour la personne qui s'y réfère: l'éventuelle déviance par rapport aux normes et valeurs partagées par ses pairs ne met pas en cause l'"ordre social" dans la société globale.

## 2.1. LES RELATIONS INTERINDIVIDUELLES

L'environnement social dans lequel une personne agit est constitué de normes et de valeurs. Celles-ci déterminent les rôles comportementaux à adopter et la forme des interactions. U. HANNERZ (*op. cit.*) définit trois types d'"engagements situationnels" qui s'inscrivent dans des rapports personnels, catégoriels ou structurels.

Je ne développe pas ici la **relation personnelle** qui se rapporte à la sphère privée et est dominée par les sentiments (dont certains ont été abordés dans le chapitre II/ 1.). Rappelons simplement que dans les conceptions indiennes, l'environnement social pertinent est d'abord la famille nucléaire, et en second lieu la parenté élargie aux oncles, aux tantes et à leurs descendants. Cette séparation est d'ailleurs plus marquée pour les nouvelles générations qui sont de plus en plus axées sur leur propre famille d'orientation et, après leur mariage, sur leur famille de procréation.

Théoriquement, la relation personnelle se réalise aussi dans la relation amoureuse et l'amitié. Mais rappelons qu'au sein du milieu malabar, la première relation est mal jugée en dehors des fiançailles officielles et du mariage. Quant à la relation d'amitié, relativement marginale, elle n'existe pratiquement que pour les hommes (et peut d'ailleurs dépasser le cadre de l'espace communautaire). Elle est parfois définie par l'expression "frère de sang" (*frèr de san*) qui associe le lien d'amitié à celui de parenté consanguine. La notion nettement moins forte de "camarade" (*kamarad*), attribuée par exemple aux personnes que l'on côtoie dans le travail, est par contre souvent liée à l'idée de "l'entraînement" (*lantrènman*) conduisant en principe à la déviance. Les éventuels "camarades" ne sont d'ailleurs pas invités dans la maison familiale.

A l'opposé de la relation personnelle, d'ordre intime, la **relation structurelle** est régulée par des règles et des normes préétablies, telles qu'on les trouve par exemple dans les relations hiérarchiques. Les attitudes qui leur sont liées sont souvent réservées et s'en tiennent au rôle que l'on attend de soi. Dans le milieu malabar, cette relation structurelle se rapporte notamment aux interactions avec les vieilles personnes et les prêtres.

Dans les conceptions indiennes, le respect des aînés et des anciens fait partie de l'ordre des choses. La langue tamoule traduit le respect par l'emploi du pronom personnel *avar* pour désigner la personne dont on parle. Dans le milieu malabar, la politesse défend de parler à une personne âgée, donc de statut supérieur, en l'appelant par son nom, ce qui, comme pour les dieux, les parents et les germains aînés, serait un manque de respect à son égard. Les vieilles personnes respectées sont ainsi appelées "tonton", "ma tante" ou "tantine", même si elles ne font pas partie de la famille. Le terme *gramoun*, également respectueux, est surtout employé par les personnes âgées pour se désigner entre elles.

Le prêtre de la religion hindoue, dont on considère la dévotion forte et les pratiques religieuses particulièrement rigoureuses, est aussi une personne très respectée et écoutée. Dans un système relationnel où la dépendance est unilatérale, son rôle de médiateur est crucial. On reconnaît au prêtre la connaissance du rituel qui lui permet d'organiser les cérémonies religieuses régulières et celles qui sont effectuées à la demande individuelle ou familiale. La majorité des fidèles s'en remettent à son savoir et écoutent les prières sans en comprendre véritablement le sens, leur participation active se résumant à une dévotion intérieure. Le comportement du prêtre sert de modèle (il doit donc être "modèle"). Il influence par exemple les marcheurs sur le feu. En traversant lentement le brasier, il donne confiance à ceux qui vont le suivre, alors que s'il court ou semble se brûler, il peut semer la panique et le découragement. Par le biais de l'astrologie, le prêtre est censé pouvoir décoder les forces cosmiques et agir sur elles à travers les rites religieux. C'est pourquoi il est très souvent consulté pour discerner les causes et la durée des maladies. De ce fait, le prêtre peut aussi avoir une fonction de thérapeute dans la mesure où il fait suivre son diagnostic d'un "remède religieux" constitué notamment de *promès*, de célébrations religieuses particulières, etc.

L'autorité du prêtre est celle de la tradition. Sa connaissance, dépassant celle du sens commun, se transmet le plus souvent de père en fils. Jusqu'à ces dernières années ceux qui parlaient encore tamoul et avaient la connaissance des traditions (les *pusari*) jouissaient d'une autorité dans le milieu malabar, mais nous avons vu que leur compétence est aujourd'hui contestée avec la venue des prêtres-missionnaires.

La troisième forme d'interaction relevée par U. HANNERZ, la **relation catégorielle** est celle qui nous intéresse le plus dans ce chapitre car elle est fondée sur des typifications particulièrement révélatrices de l'ethos culturel. Chaque culture offre une typologie opératoire à ses membres pour se classer les uns les autres, ainsi que pour définir et gérer les situations sociales dans lesquelles ils sont impliqués. Cette typologie intersubjective constitue un ensemble de "codes invisibles" gouvernant les perceptions et actions. Elle procure des informations minimales sur des personnes jusque-là inconnues. L'identification primaire de l'autre passe par la quête d'informations fondamentales et de signes révélateurs qui permettent de minimiser les incertitudes des interactions. Dans le processus d'extériorisation de soi-même, chaque interactant "embraye" dans une réalité situationnelle en projetant ses propres significations dans cette réalité, en fonction de ses attentes et de ses interlocuteurs. Cette attitude quasi-automatique conduit à de nombreux stéréotypes et à des catégorisations qui affectent l'interaction et peuvent la modifier.

Les obligations morales des Malabars sont presque exclusivement centrées à l'intérieur de la famille et, par un effet second, dans l'espace communautaire où les valeurs familiales sont partagées. La reconnaissance intersubjective des normes et valeurs fonde leur force sociale. La proximité des attentes et la similitude des valeurs au sein de l'espace communautaire malabar constitue un background commun et une certaine assurance que les actions de l'autre se conforment aux mêmes normes que soi. L'action en fonction de l'honneur, du prestige et de la réputation fait ainsi partie du sens commun et des préoccupations "naturelles". Mais assez paradoxalement, lors des interactions entre Malabars, l'existence de cette base commune conduit très souvent à une certaine réserve, voire une méfiance, tandis que la relation avec un non-Malabar qui ne se réfère pas aux même système de valeurs intersubjectif engendre plutôt une relative indifférence.

L'individu en interaction sociale avec un autre membre du milieu malabar est considéré comme un représentant de sa famille qu'il engage avec lui (et parfois malgré lui) dans sa propre mise en scène. Sa conduite ne doit donc pas "salir" l'honneur familial ni susciter la réprobation. C'est pourquoi les individus s'assurent de l'impeccabilité de leur comportement en préservant à tout prix les apparences imposées par le code de l'honneur. La représentation de la famille par les parents et aînés est implicitement considérée comme idéale et suscite la confirmation, tandis que le risque de déviance et donc de discrédit est surtout attaché aux enfants et aux cadets.

Comme en Inde, dans le milieu malabar de La Réunion, le positionnement social selon un axe de hiérarchie et de prestige est une préoccupation majeure qui règle presque toutes les conduites sociales. Prenons le cas, très révélateur des valeurs profondes, d'une rencontre entre deux Malabars non-reliés par la parenté. Nous allons voir que dans ce type d'interaction, exempte d'enjeux matériels, les scripts comportementaux automatiquement mis en oeuvre sont simples: ils visent, sous une apparente bonhomie, à catégoriser l'interlocuteur tout en se présentant de façon avantageuse et en se positionnant par rapport à lui.

Différents critères interviennent dans l'identification des interactants. Pour les ethnométhodologues, ces "procédés interprétatifs" parmi lesquels on trouve les signes non-verbaux, même implicites, sont à la fois signifiés et signifiants des structures sous-jacentes. Dans le cas précis de la société réunionnaise la catégorisation de l'"autre" anonyme se fait principalement à travers l'ethnotype. Il en va ainsi des Malabars, lesquels la perception des interactants est fortement influencée par la physionomie, indiquant l'appartenance ou non au même milieu culturel, et ensuite par la condition sociale, pour ce qui se rapporte à l'évaluation statutaire.

Les premières informations introduisant la relation catégorielle se trouvent dans la prise en compte de la correspondance ethnique de l'autre. Celle-ci sous-entend une intersubjectivité au niveau des valeurs et entraîne instantanément le placement sur une échelle de hiérarchie statutaire. Nous avons vu que des catégories internes dégagent les "vrais Malabars", ceux dont les ascendants ont suivi le principe d'endogamie ethnique, et les autres, issus d'unions mixtes ("mêlangés", "bâtard", etc.). En l'absence d'une certitude sur l'attachement ou non de

l'interlocuteur aux valeurs traditionnelles indiennes, les premiers critères catégorisants reposent sur les attributs les plus évidents: la couleur de la peau et la nature des cheveux.

Dans son étude d'anthropologie physique sur les Tamouls de l'Inde du Sud, G. OLIVIER (1961: 52) relève que "la pigmentation est en rapport étroit avec le statut social" et que la peau claire est associée au statut le plus élevé (96). Il précise également que la nature des cheveux est un critère significatif dans la stratification sociale: "Les castes inférieures ont plus souvent les cheveux frisés que les castes supérieures...". Le rang social va donc de pair avec les différences anthropologiques: les brahmanes (descendants des aryens) ont la peau la plus claire, les cheveux les plus lisses, ainsi qu'une grande taille, tandis qu'en bas de l'échelle hiérarchique, les intouchables ont généralement des caractères physiques opposés. Ces critères distinctifs indiens se retrouvent dans le milieu malabar de La Réunion où l'on peut supposer qu'ils ont été renforcés, sinon amplifiés du fait de leur concordance avec les stratifications physiques de la société globale (maîtres blancs/esclaves noirs). La perception distinctive joue ainsi au niveau de la couleur de la peau, définie par les expressions "teint clair" et "teint brun", et de la nature des cheveux selon qu'ils sont lisses ou frisés ("grands cheveux lisses", "cheveux malabars", en opposition à "cheveux frisés", voire "cheveux cafres"). Les acteurs Malabars de la vie sociale ont donc des présupposés basés sur des caractéristiques physiques qui entrent dans un schéma d'interprétation. Ces typifications sont sélectionnées plus ou moins inconsciemment dans le système de représentation. Elles peuvent influencer la perception de l'autre (respect ou déconsidération), et le contenu de la relation (rapprochement ou distance).

Ce qu'un individu fera ou dira dans une situation donnée dépend de la manière dont il la définit. Les situations sociales et les intentions sont donc culturellement déterminées. Lors de l'interaction avec une personne jusque-là inconnue, après la première identification non-verbale et la reconnaissance physique d'une pleine "malabarité" ou non, et des critères valorisants de cette "malabarité", on cherche à connaître le statut social de l'autre. La présentation de soi est donc porteuse de beaucoup de sens. Elle est interprétée en fonction d'un ensemble de codes faisant l'objet d'un consensus social.

---

<sup>96</sup> G. OLIVIER (1961: 53): "Les trois groupes à peau claire (brahmanes, vellaja, musulmans) sont aussi ceux du statut social élevé (...). Ce qui est étonnant c'est que ces différences pigmentaires s'établissent justement suivant l'ordre des castes".

La valorisation de soi nécessite une tenue vestimentaire impeccable. Ensuite, pour les femmes particulièrement, les bijoux sont des signes importants dans l'extériorisation du statut social. La distinction vient de la qualité (or "18 carats", pierres précieuses, diamants) et de la quantité portée: plus le corps est couvert de bijoux et plus le prestige est renforcé. Pour les hommes, la voiture luxueuse, considérée comme un reflet de la condition matérielle, est aussi un moyen d'afficher sa position financière par rapport aux autres. Ces perceptions basées sur des typifications précèdent toute interaction verbale.

Les critères d'identification du statut social de l'autre s'affinent ensuite lors de l'échange verbal. Les informations peuvent alors considérablement modifier les typifications déjà établies. La recherche du patronyme de l'interlocuteur introduit en fait véritablement toute relation. Il s'agit de situer l'autre et de retrouver éventuellement un lien de parenté, voire une connaissance commune. On fait ainsi allusion à sa "famille propre" pour spécifier le lien de consanguinité (*li lé mon prop frèr*) lorsque l'on parle à quelqu'un avec lequel on n'est pas connecté par la parenté. La famille étant prise comme une unité, les personnes, et pas seulement les jeunes générations, sont définies en fonction de leur ascendance. Si dans la culture française par exemple, on donne son nom pour se présenter, dans le milieu malabar, les enfants mêmes majeurs font référence à leur parents et au nom de ceux-ci en se disant alors fils ou fille de un tel. L'ascendance est un facteur important dans la référence statutaire. Déjà, le prestige de la famille, sa considération selon le code d'honneur dans l'espace communautaire, marquent la perception que l'on se fait de son représentant (être fils ou fille de prêtre ou faire partie d'une famille au statut reconnu sont ainsi des critères avantageux). Dans le cas d'une famille aux conditions modestes qui voit ses enfants réussir socialement, le sens du prestige peut être renversé et provenir des descendants. C'est ainsi que des parents font très souvent référence au statut social de leurs enfants lorsque celui-ci est valorisant.

Le stade de réussite sociale est aussi une source fondamentale de prestige. Cette réussite prend une double forme: la réussite scolaire (*sa na linstruksyon, sa na lintèlijans*) et la réussite économique (*sa na larjan*). L'instruction est primordiale car elle implique en principe le second facteur alors que l'inverse n'est pas toujours vrai. L'occupation professionnelle de l'interlocuteur est en fait très vite recherchée car elle permet de situer facilement celui-ci dans l'échelle de la hiérarchie sociale.

Dans le milieu malabar comme dans toute la société réunionnaise, le statut peut être approprié. La richesse qui n'est pas héréditaire mais découle d'un travail laborieux fait l'objet d'une importante considération. Le métier d'enseignant, qui joint la réussite économique à la réussite scolaire est ainsi très valorisant. Il s'accompagne du titre de "professeur" (*sa lé profeser!...*). La réussite limitée à la richesse financière entraîne un classement parmi les "gros Malabars", expression quelque peu péjorative, alors que l'instruction range les familles parmi les "grands Malabars".

La façon de s'exprimer correctement en français et non en créole est également un marqueur implicite de statut. C'est un moyen de définir la situation et de se positionner dans celle-ci. Maîtriser le français est valorisant et permet éventuellement d'afficher une certaine supériorité intellectuelle. Ici, le choix du comportement dépend des ressources à sa disposition et de sa capacité à les utiliser. En effet, si chacun apprend à l'école la langue française, les performances en situation ne sont pas égales. Cet aspect de la présentation de soi à travers le mode d'expression est crucial dans le contexte réunionnais et ne concerne pas uniquement les Malabars.

Voici donc des critères implicites et explicites qui permettent aux acteurs sociaux du milieu malabar de se situer les uns les autres en fonction d'un système de représentation intersubjectif. Dans certains contextes précis comme au temple, les catégories sociales sont confondues et placées sur le même niveau. Tous les fidèles marchent en effet pieds nus et mangent avec les mains. Mais ces signes distinctifs n'en demeurent pas moins (cf. II/ 2.1.). Les hiérarchies qui sont plus ou moins mises de côté lors des rites, réapparaissent d'ailleurs dès le retour à la vie sociale.

Il n'y a pas de véritable solidarité ethnique entre les individus non-connectés par la parenté. C'est d'ailleurs le principal critère traduisant l'absence d'une "communauté malabar". La solidarité qui pourrait par exemple s'exprimer par un vote communaliste pour un candidat politique d'origine indienne, comme c'est le cas à l'île Maurice, n'existe pas véritablement à La Réunion. Autre exemple frappant, bien souvent les Malabars préfèrent faire leurs achats au marché forain avec des non-Malabars car les vendeurs du même milieu ethnique sont très souvent soupçonnés d'augmenter particulièrement les prix avec des clients Malabars. A propos de la location des terres et des logements, F. DUPON constatait aussi en



1974 un manque d'entraide de type "communautaire". Si les relations entre parents sont normalement placées sous le signe de la confiance, nous avons vu que la suspicion de jalousie et la rivalité de prestige pervertissent en principe les relations sociales entre des individus non-reliés par la parenté (cf. II/ 2.2.).

Cette relative insécurité ressentie dans l'interaction conduit à préserver son intégrité individuelle et familiale par une attitude appropriée. Pour parer à l'incertitude et l'insécurité provoquée par la jalousie potentielle, on cache généralement la pleine réalité des affaires familiales et privées aux personnes non-relées. Il ne s'agit pas alors d'un mensonge, au sens plein, mais d'une attitude visant avant tout à se protéger (*kan ou lé oblijé ramas manter pour èt sové, sa i apèl pa ramas manter. Bondyë selman i koné...* / lorsque l'on est obligé de mentir pour se "sauver", cela ne s'appelle pas "mentir". Dieu seul sait la vérité). Outre l'idée de protection vis-à-vis des mauvaises influences, il y a aussi derrière le terme "sauvé" l'idée de garder la face (*i fo mwin lé sové*). Si suite à une conduite déviante, on préserve l'apparence extérieure de l'honneur en interprétant bien les rôles requis dans telle ou telle situation, on sauve la face. Celle-ci, de par son caractère public, n'est donc pas systématiquement associée à l'honnêteté.

La représentation de soi et le style de l'interaction dans l'espace communautaire intersubjectif, sont naturellement guidés par le maintien de l'honneur et la recherche du prestige. Le besoin d'un individu d'identifier l'évaluation de lui-même par le milieu malabar avec sa propre image idéale est si fort qu'il conduit très naturellement à porter une grande attention aux apparences. Par ailleurs les informations privées font l'objet d'une réserve. La culture médiatise ainsi le choix des conversations. Elle exprime ses valeurs en encourageant ou non l'exploration de certains sujets et en leur associant certains degrés de franchise. Lors d'une interaction verbale entre membres du milieu malabar, il est important pour chacun d'être cispect et de ne dévoiler que son "soi public", c'est-à-dire les aspects de sa personne qui sont plus ou moins partagés par ses interlocuteurs (faits professionnels, goûts personnels sur des sujets anodins, opinions personnelles sur les choses publiques, etc.), tout en insistant sur les facteurs "positifs". L'honneur familial et la réputation publique sont souvent exprimés par des attitudes fières pour les hommes et principalement vertueuses pour les femmes. L'exhibition des qualités qui supportent l'honneur et le prestige contre-balance en fait la menace constante du dénigrement.

## 2.2. DEVIANCE ET HONTE

Les cultures font face aux "anomalies", sources d'anxiété, en les classant, en les évacuant, en les évitant ou en les qualifiant de dangereuses. Le plus souvent, les "anomalies" comportementales sont catégorisées avec la notion de déviance. Les motivations et actions d'une personne sont en effet évaluées en fonction de leur accord ou de leur déviation par rapport aux normes existantes. Le non-respect des normes donne en fait du relief aux valeurs qui les sous-tendent. La définition de certaines actions comme "déviantes" et source de désordre, renforce d'une certaine façon les modèles culturels qui sont ainsi rendus plus explicites. Il est donc possible de déterminer les options d'une culture en s'intéressant aux conduites qu'elle qualifie de "déviantes".

Les règles, normes et conventions, se rattachent à des institutions sociales telles que la famille, la communauté, le groupe, etc. Au niveau individuel, la déviance vis-à-vis des rôles rigides et obligés, des conduites moyennes attendues et des attitudes souhaitées, provient de sentiments nouveaux qui conduisent à ne plus partager les expériences de ses pairs. Dans l'ensemble, les traits culturels indiens, valorisés dans le milieu malabar, ne correspondent pas à ceux de la société réunionnaise globale. Vis-à-vis des valeurs et normes en vigueur dans l'espace familial et communautaire, l'action individuelle dans la société totale contient donc, du fait des modèles comportementaux différents, des risques constants de déviance. Dans les contextes extra-familiaux, l'individu peut être constamment tenté de redéfinir les choses. Mais, et cela est la caractéristique de la situation des Malabars à La Réunion, les éventuelles déviations par rapport au premier système de référence ne mettent pas en danger l'harmonie sociale puisqu'il n'y a ni "groupe social" ni "communauté malabar" structurés et cohésifs. Ce sont simplement les valeurs traditionnelles d'un milieu culturel spécifique dans une société qui propose d'autres modèles culturels qui sont mises en cause, non l'ordre social.

Pour les membres du milieu malabar insérés dans la société réunionnaise pluri-culturelle, les normes et valeurs intersubjectives de l'espace communautaire sont avant tout d'ordre moral. Leur respect n'est cependant pas "vital" car la société globale propose des modèles alternatifs. E. GOFFMAN (1973: 332) nous rappelle d'ailleurs que l'idée de déviance ne peut être jugée sans référence au contexte dans lequel elle se produit car "il n'est pratiquement aucun acte social qui en lui même

n'est convenable ou, du moins, excusable dans un certain contexte". Si par exemple, dans la situation pluri-culturelle réunionnaise, il est aujourd'hui admis dans l'espace communautaire malabar que les jeunes filles découvrent leurs épaules, les jeunes filles et les femmes ne doivent toujours pas porter une jupe qui laisse apparaître leurs genoux (interdit stricte en Inde), sous peine d'être considérées comme déviantes par les membres du milieu malabar. Or, cette action déviante vis-à-vis des modèles familiaux est complètement conforme et banale dans la société globale. Il en va de même pour la non démonstration des sentiments entre les jeunes conjoints qui n'est pas opératoire hors de l'espace familial et communautaire. Voyons plus en détail comment s'opère la pression de l'ordre moral intersubjectif sur la personne Malabar.

Dans son étude sur le vécu de la dépendance dans la culture japonaise M.D. TAKEO DOI (1971) distingue les cultures de la culpabilité, axées sur des considérations intérieures, et les cultures de la honte, basées sur l'appréciation extérieure. Dans le second type de culture, l'autorité des institutions est supérieure aux significations subjectives. A propos des Malabars, nous avons vu (dans les chapitres II/ 1.4. et III/ 1.4.) que la culpabilité et la honte jouent toutes les deux dans la détermination de la conduite. Si la déviance d'ordre religieux (non respect d'un carême, etc.) se réfère aux notions d'impureté et engendre normalement un sentiment intime de culpabilité qui peut faire intervenir des rites d'expiation et de purification, la transgression publique d'interdits comportementaux se réfère plutôt aux notions sociales d'honneur et de honte. En fait, la pression conduisant l'individu à respecter les normes et valeurs comportementales est double: elle est interne car associée à l'idée de péché vis-à-vis de Dieu, et externe par la peur des sanctions morales comme la honte et l'opprobre humaine. La déviance publique d'une personne vis-à-vis des normes traditionnelles indiennes au sein du milieu malabar de La Réunion peut atteindre sa famille. La culpabilité individuelle est donc encore plus grande lorsque l'on a conscience que sa déviance expose les siens à la honte.

La honte se rapporte principalement à l'opinion publique et au souci de la réputation. Elle fonctionne à travers le commérage et la réprobation dont on a connaissance ou que l'on suppose. Le commérage est une sanction indirecte à laquelle on ne peut répondre: on imagine les reproches et/ou les rires des autres, mais on ne les entend pas. Qu'on en ait conscience ou non, l'appréciation des autres membres du milieu culturel sur sa conduite est donc un des facteurs principaux



dans la détermination de celle-ci. L'expression moralisatrice de la mère par exemple sur l'éventuelle déviance de son enfant est ainsi basée sur le jugement extérieur: *fé atansyon!... kosa de moun va di?* (fais attention!... que vont dire les gens?). La menace de l'éventuel jugement négatif constitue une pression qui fait conduire honorablement (*i mank lédukasyon; sa la ont, sa lé pa un vré malbar.../* il n'a pas d'éducation; c'est la honte, ce n'est pas un vrai Malabar). Le sentiment de honte constitue donc généralement un motif suffisant pour qu'une personne agisse conformément aux normes. Il renforce ainsi les valeurs du milieu de référence.

Dans le milieu malabar aux caractéristiques traditionnelles, le système de valeurs met l'accent sur la famille. L'exclusion temporaire ou définitive de l'élément déviant est la sanction la plus dure car elle implique la perte de la sécurité et l'ébranlement du paradigme établi jusque là. N'oublions pas que la première socialisation a développé chez l'individu une dépendance avec la famille et l'absence d'idée de se retrouver seul, même pour l'adulte. Lorsque le désaccord sur les valeurs conduit à un conflit, la menace de rejet et de solitude est si grande qu'elle conduit le plus souvent à se plier aux décisions des aînés afin d'éviter la rupture. L'éventuel rejet, qui est toujours sauf exception une décision parentale s'appliquant sur les enfants, est en quelque sorte un acte de "purification". Ainsi, la méconnaissance de sa fille considérée comme "deshonorée" du fait de vivre en concubinage avec un homme, ou simplement parce qu'elle vit seule dans un appartement, permet à la famille de garder la face et le respect des autres (*i lèv la tèt kan i march dann-chemin /* on lève la tête lorsque l'on marche dans la rue). L'honneur familial dans le respect des normes intersubjectives du milieu malabar, est ainsi une valeur culturelle qui, dans bien des cas, prend le pas sur l'affection parentale. Quelle que soit la souffrance des parents, ceux-ci se sentent plus ou moins "obligés" d'agir ainsi.

Plus fréquente que le rejet, la désapprobation explicite permet de réaffirmer l'adhésion aux valeurs communautaires et de maintenir l'honneur. S'il arrive par exemple qu'une jeune fille soit aperçue en ville ou ailleurs, en compagnie d'un homme (particulièrement s'il est métropolitain), des appels anonymes dénoncent très souvent la coupable à ses parents, en général à la mère (qui décroche le téléphone). Celle-ci peut d'ailleurs demander des précisions afin de rétablir l'honneur de la famille en se démarquant de l'élément déviant qui porte alors seul le fardeau de la honte.

En Inde, au-delà de la famille, l'individu peut trouver dans sa caste le statut dont il a besoin ainsi qu'une certaine sociabilité et sécurité. A La Réunion, le milieu malabar (sans distinction de caste) constitue surtout une référence morale. Le sens de la honte, qui dévalorise et marginalise, doit prévenir des conduites désapprouvées. Si l'espoir d'acquérir du prestige ou la crainte d'en perdre pousse l'individu à bien remplir ses rôles, la honte sanctionne tout ce qui entache l'honorabilité individuelle et familiale. Les expressions *i fo byin viv* (il faut bien vivre) et *la mal tonbé* (il/elle a mal tourné), se rapportent pour la première à une vie dans le respect des normes, tandis que la seconde stigmatise la déviance. Les critiques sur les conduites non-conformes se réfèrent particulièrement aux valeurs traditionnelles et à l'attitude religieuse idéale (*li swi plu la relijyon / il/elle ne suit plus la religion*). Les expressions "contre-nation" et *fay-nasyon*, fortement péjoratives, peuvent aussi être employées pour désigner les déviants. En référence aux normes traditionnelles du milieu malabar, la conformité, nécessaire à la reconnaissance sociale, est la meilleure défense contre le dénigrement et la honte.

### 3. L'INTENTIONNALITE CONTEXTUELLE

L'individu acquiert en principe dans sa famille les "outils" interprétatifs qui lui donnent une "grille de lecture" pour agir dans la société. Mais nous avons vu que la particularité de la situation des familles malabars à La Réunion réside justement dans ce que les valeurs indiennes qu'elles véhiculent ne se calquent pas sur celles de la société globale. La famille malabar est donc un îlot culturel dans la société réunionnaise. Sa relation avec l'extérieur ne s'effectue que lorsqu'elle est impliquée dans des institutions sociales particulièrement pertinentes au sein du milieu culturel de référence (mariage, funérailles, cérémonies religieuses, visites de soutien à une personne malade), qui mettent en jeu des réseaux de parents. Dans ces cas, la famille est en interaction avec d'autres familles du milieu malabar. Les membres de la famille sont par contre fréquemment plongés et impliqués individuellement dans la société réunionnaise globale qui puise ses principaux modèles dans la culture occidentale.

E. LEACH distingue les actions accomplies *in corporate capacity*, comme membre et représentant de son groupe (c'est pour le Malabar le caractère typique de l'action dans l'espace communautaire), ou *in private capacity*, à titre privé. Pour la personne issue du milieu malabar, l'action individuelle dans la société réunionnaise est le plus souvent effectuée *in private capacity*. Dans un univers social fortement occidentalisé, la personne peut donc s' "individualiser" et agir pour son compte sans référence particulière à sa famille, et à la position hiérarchique de celle-ci dans l'espace communautaire. Hors de son milieu familial et de l'espace communautaire, son intentionnalité doit souvent se référer à d'autres valeurs et d'autres normes. La gestion mentale de deux univers de réalité s'avère donc inévitable. Elle est d'ailleurs dans le prolongement de l'ambivalence religieuse. S'il maîtrise relativement bien les deux systèmes de référence, l'acteur social peut alors se poser contextuellement la question de la pertinence de tel ou tel type d'action. Il peut ainsi privilégier un mode d'être dont il trouve les bases idéologiques dans la société moderne et non plus dans sa famille.

### 3.1. DEUX UNIVERS DE REALITE

Partout, l'enfant trouve dans la famille un système préconstitué de typifications, de pertinences, de rôles et de positions. Lors de la première socialisation, la définition de la réalité que les parents présentent à l'enfant est unilatérale: l'image générale du monde qui lui est donnée lui apparaît comme "la" réalité. Dès l'enfance, les individus apprennent ainsi de façon implicite à éliminer et à retenir certaines informations. Ils élaborent dans l'espace familial leur ethos culturel, leur système de pertinence. En conséquence, dans une société pluri-culturelle, les individus ont de fortes chances d'habiter des univers de réalité plus ou moins différents selon leur milieu ethnique et culturel de référence.

Dans la famille malabar, l'enfant apprend rapidement à distinguer et séparer. L'expression créole déjà vue *i mélanj pa*, sous-entend que chaque chose a sa place et doit y rester. C'est un des premiers préceptes de l'éducation parentale qui touche pratiquement tous les domaines de la vie. On retrouve cette attitude notamment dans la séparation du monde féminin et masculin; dans le fait de ne pas mélanger la nourriture dans l'assiette; dans l'emploi de trois serviettes de toilette distinctes pour le corps (une belle pour le visage, une normale pour le corps et une vieille -souvent

un vieux chiffon- pour les pieds), exprimant la valorisation du haut (la tête) par rapport au bas (les pieds); dans les fréquentations et le mariage, basées sur le "rang" familial et "la race"; dans la pratique religieuse (nous verrons au chapitre suivant l'absence de syncrétisme dans la dialectique entre christianisme et hindouisme); etc.

Très tôt intégrée, l'idée de séparation concerne évidemment aussi la réalité de la famille et celle de la société. L'opposition dedans/dehors ou nous/eux est en effet essentielle dans la perception des relations et dans l'action sociale des Malabars. Le sentiment d'appartenance ou de distinction guide la plupart des attitudes. Il définit la proximité, permettant un investissement affectif, ou la distance qui conduit à chercher avant tout à se préserver. La sécurité, la continuité et la permanence que l'enfant apprécie dans sa famille, fait qu'il développe dans ce groupe primaire un grand sentiment de certitude dans sa vie. Les expressions aux connotations souvent péjoratives, *dann-chemin* ("traîner" dehors) et *sa la pa nout kalité* ("ce" n'est pas comme nous), expriment ainsi un espace "sale" où l'on n'est plus avec les siens, pour la première, et une différence qualitative pour la seconde.

C'est tout naturellement dans son groupe familial primaire avec lequel sa conscience est identifiée que l'enfant Malabar satisfait d'abord ses besoins sociaux (sociabilité, sécurité, reconnaissance et statut). Mais en grandissant, il entre inévitablement en contact avec d'autres nexus (voisinage, école, etc.). Dans tous les apprentissages ultérieurs pour occuper une place, assumer un rôle dans la société, etc., il acquiert une seconde socialisation. Cette socialisation, dont l'éducation scolaire est l'expression la plus forte, est d'ailleurs plurielle, évolutive et sectorisée. Elle n'a pas le caractère affectif et plutôt inconscient de la socialisation primaire. Ceux qui l'inculquent ne comptent d'ailleurs pas de la même façon pour soi car, contrairement aux parents lors de la première socialisation, ils ne sont en principe pas indispensables. De plus, il n'est pas nécessaire de s'identifier à eux. Pour l'enfant Malabar, l'intégration des réalités de la seconde socialisation peut donc être partielle. Du point de vu analytique, on considère d'ailleurs que l'individu "intérieurise" les codes comportementaux pendant la première socialisation et se les "approprié" (plus ou moins partiellement) lors de la seconde socialisation.

L'enfant apprend en principe dans la famille (la sphère privée) comment se conduire dans la société (la sphère publique). Pour l'enfant Malabar, les modèles

comportementaux de l'espace familial et communautaire ne se calquent pas sur ceux de la société réunionnaise pluri-culturelle. Il se familiarise néanmoins très tôt avec le système de valeurs de la société globale, même si celui-ci ne coïncide pas avec celui qu'il a intériorisé durant sa première socialisation au sein de la famille. L'enfant revient de l'école avec des expériences et surtout des "idées" nouvelles. Bien que celles-ci tendent naturellement à passer au second plan une fois l'espace domestique réintégré et le portail de la cour fermé, ces idées et expériences ont leur place dans sa structure mentale et sont considérées comme allant de soi dans le contexte sociétal. Cette seconde réalité n'est pas "étrangère" (au sens fort) et, bien qu'elle suppose une rationalisation tout à fait différente de celle de la première socialisation, elle est présente et relativement "évidente" dans le système de représentation de la réalité.

La découverte d'autres modes d'être engendre par ailleurs une certaine réflexivité. L'enfant agissant dans la société prend ainsi conscience que sa vision du monde, ses certitudes, sont sur bien des points spécifiques aux "Malabars". Deux réalités se présentent ainsi à lui: celle de la vie domestique dans laquelle les règles de comportement traditionnel (comme la propreté, le respect des décisions parentales, etc.) sont maintenues et transmises avec rigueur, et celle de la vie publique qui exprime une certaine acculturation à la société réunionnaise. Pour reprendre les termes de A. SCHUTZ, la personne distingue son *in-group-view*, son vécu avec les siens dans la famille, et son *out-group-view*, son vécu hors du milieu familial. Lors de l'adolescence, au moment où les règles morales parentales peuvent en principe être appliquées strictement et délibérément, l'existence de ces deux modes d'être différents prend une consistance particulière dans la conscience individuelle. C'est ainsi par exemple que les sentiments amoureux qui peuvent apparaître chez la fille, considérés comme "naturels" dans la société, entrent en contradiction avec la retenue et la pudeur attendue d'une jeune malabaraise jusqu'à son mariage.

La personne gère donc assez tôt deux niveaux de conscience contextuels: l'un se réfère à l'espace familial et communautaire, l'autre à celui de la société. Ces deux mondes de réalité correspondent en gros chacun à une forme de communication verbale: le créole, acquis lors de la première socialisation, est la plupart du temps pratiqué dans l'espace domestique, tandis que le français est surtout employé dans certaines circonstances dans la société globale. Intériorisée à des degrés variables



selon chacun, la langue française constitue un second registre symbolique qui, du fait de son acquisition plus tardive, a la caractéristique d'être très souvent détachée d'une intensité émotionnelle.

L'ambivalence culturelle, qui dans l'absolu est une richesse pour la personne, peut cependant engendrer une incompatibilité -partielle ou totale- des trajectoires d'action car les comportements peuvent être autorisés ici et interdits là. Avec ses modèles propres, la seconde socialisation peut entrer en contradiction avec les normes et valeurs parentales et dans ce cas elle peut venir ébranler des aspects de la première construction de la réalité. C'est ainsi que, à la différence des enfants métropolitains qui retrouvent dans les institutions de la société réunionnaise globale la plupart des modèles de la culture française, les enfants Malabars sont confrontés à au moins deux influences culturelles contradictoires. Il en va ainsi des *patterns* de dépendance dans la famille et de la valorisation de l'individualité et de l'autonomie dans la société, mais aussi des situations plus banales comme par exemple les cours de gymnastique où les enfants Malabars ont du mal à laisser un autre élève sauter par dessus eux en raison des tabous relatifs aux pieds et du caractère inauspiceux de l'acte.

Les tensions sont relâchées par une définition de la situation dans laquelle la personne se trouve impliquée. Si la pudeur de la fille l'empêche par exemple de se mettre en short ou en maillot de bain devant ses parents ou devant des membres du milieu malabar sous peine de se placer dans une situation de honte, la même jeune fille ne peut reproduire cette attitude, ni trahir un trop fort sentiment de gêne sans perdre la face lorsqu'elle se trouve sur un terrain de sport ou à la piscine avec ses camarades de classe. Elle doit actualiser le système de référence correspondant au contexte lorsqu'elle agit dans la société. A nouveau les notions de pertinence et de gratification interviennent dans la détermination du comportement. Grâce à une pleine connaissance des scripts des conduites attendues, la personne peut "embrayer" mentalement dans la réalité extérieure du moment (celle de la famille ou de la société globale) et mettre sa culture primordiale de côté (97).

L'environnement extérieur produit des formes spécifiques de conscience. Par la force des choses, la personne issue d'une famille malabar ne peut conserver un

---

<sup>97</sup> Le terme "embrayer", au sens de *gearing*, employé par A.SCHUTZ, souligne qu'un processus mental s'opère lorsque l'individu, dans un "présent intense" (son "ici et maintenant"), quitte son monde intérieur pour agir dans le monde extérieur.

modèle de référence unique -celui de la tradition- dans tous ses engagements situationnels. Elle adopte donc naturellement un système d'identification complexe qu'elle actualise selon les circonstances. Entre tradition et modernité, l'individu a une **conscience de contexte** qui l'amène à mettre ponctuellement de côté certains aspects de sa personnalité et à en actualiser d'autres. La vie de tous les jours étant structurée en termes de pertinence, les actions sont jugées valorisantes ou dévalorisantes. Les connaissances de l'individu sur la vie quotidienne sont autant de "ressources" à sa disposition. L'expérience mémorisée pousse ensuite à éviter les frustrations et à rechercher les gratifications qui peuvent ainsi se trouver selon les cas dans la tradition et dans la modernité. Plus il sera impliqué hors du milieu familial malabar, plus l'individu développera une intentionnalité pour déterminer le mode d'être qui satisfera le mieux tel ou tel besoin.

La personne peut cependant vivre une opposition entre deux idéaux opposés: celui de fusion dans la famille et celui d'individuation dont l'affirmation est croissante dans la société et qui correspond à la norme culturelle "ambiante". Un désaccord peut ainsi naître entre l'identité collective et l'identité individuelle (cf. III/ 3.3). Le dilemme existentiel est en fait celui de la permanence et du changement.

Les idées profondément enracinées persistent dans les situations nouvelles et les connaissances de la première socialisation remontent à la conscience en cas d'implication importantes. Dans l'interaction inévitable entre la première et la seconde socialisation, lors des actions dans la société réunionnaise, la personne malabar traite d'abord tout naturellement les nouvelles informations et expériences en fonction de sa première acquisition cognitive. Celle-ci a produit des structures, des paradigmes qui sont extériorisés quasi-automatiquement et filtrent les expériences nouvelles. C'est pourquoi le passage d'un registre de réalité à l'autre s'opère la plupart du temps sans tension si l'individu évite de se mettre dans les situations déstructurantes, c'est-à-dire trop contradictoires avec son système de référence familial et communautaire. Le respect des normes de la première socialisation conduit ainsi à des **évitements situationnels** qui, lorsqu'ils peuvent s'opérer, font que la personne malabar ne souffre pas de conflits internes dans sa vie en dehors de la famille et de l'espace communautaire. Elle fait appel à des automatismes de pensée et de comportement appropriés aux situations.

Cette gestion optimisée de deux systèmes de référence lui permet de conserver son équilibre psychologique en fonction des valeurs traditionnelles.

Les deux réalités (familiale et sociétale) avec chacune leur système de référence se sont naturellement formées dans les consciences individuelles où elles coexistent tant bien que mal depuis les débuts de l'immigration des engagés indiens. La gestion de deux systèmes de référence est cependant plus marquée chez les Malabars qui ont constitué un univers de réalité très structuré dans leur première socialisation mais se trouvent néanmoins inévitablement impliqués dans la société moderne et ses modèles très souvent contradictoires avec les valeurs et normes indiennes.

L'enfant, l'adolescent et l'adulte construisent leur identité en substantialisant des rôles. Mais les membres de la famille évoluent à des rythmes différents et il y a toujours des variations idiosyncrasiques dans la façon de concevoir la réalité. Il est vrai que plus l'individu est âgé, moins il joue de rôles sociaux et ses expériences tendent à se réduire graduellement. Les personnes âgées du milieu malabar "cristallisent" donc assez vite leur vision du monde et actualisent le plus souvent un seul système de référence, celui de la tradition, surtout si elles ont peu de contacts avec l'environnement extérieur (au-delà de l'espace communautaire). L'incongruence entre les deux systèmes de référence est plus forte pour les jeunes générations qui sont inévitablement les plus concernées par la diffusion accélérée de la modernité dans la société réunionnaise. L'existence de l'univers de réalité alternatif de la modernité, démontre ainsi empiriquement que la première conception de la réalité n'est pas "inévitabile" et qu'il est possible de vivre dans le monde sans le concept d'honneur attaché à la virginité des filles, sans la notion de mariage, sans la pratique inéluctable du culte familial, sans l'interdit porté sur la consommation du boeuf, etc.

### **3.2. L'AMBIVALENCE RELIGIEUSE**

Dans les familles malabars de La Réunion, où la communication quotidienne s'effectue en principe en créole et où les principales formes de pensée de la tradition indienne sont transmises naturellement, l'apprentissage de la langue française et du christianisme sont parmi les premiers éléments du second univers de

réalité de l'enfant. Plus tard, la pratique conjointe et alternée, pour beaucoup de Malabars (particulièrement les femmes), de la religion chrétienne avec la religion hindoue, est une expression nette de la gestion de deux systèmes de référence.

Cette adaptation mentale n'a cependant pas toujours été comprise et les appréciations extérieures sur les attitudes religieuses des Malabars, et notamment la pratique de deux religions, ont souvent été péjoratives et stigmatisantes. Citons deux exemples:

"Pour ces âmes simples, deux assurances sur l'au-delà valent mieux qu'une"  
(DEFOS DU RAU, op. cit. 50).

"il ne semble pas que ces rites [hindous] correspondent aujourd'hui, pour ceux qui les pratiquent, à une théologie précise et on observe un syncrétisme entre la religion catholique et le vieux fond religieux indien" (SCHERER, 1980:75).

L'adoption généralisée par les descendants des engagés indiens de la culture matérielle dans la société réunionnaise, conduit facilement à considérer qu'il en a été de même pour les représentations religieuses. Dans la seconde citation, la notion de syncrétisme, d'ailleurs véhiculée par le sens commun à La Réunion, est lâchée, sans plus de précisions, comme si le fait de pratiquer deux religions conduisait inévitablement à leur rencontre. Ce point de vue est aussi celui de R. CHAUDENSON (1974: 141 n31) qui, dans son *Lexique du Parler Créole à La Réunion*, considère à propos de la pratique de la religion hindoue dans l'île que les termes empruntés par les Malabars au "vocabulaire chrétien", tels que *sapèl* (chapelle), *karèm* (carême), *sin* (saint), "traduisent le caractère manifestement syncrétique de ce culte". Cette interprétation suppose que l'emploi d'un même signifiant implique un même signifié, ce qui dans le cas présent ne correspond pas au vécu des personnes. Les termes cités plus haut, malgré leur origine et consonance chrétienne, sont en fait attachés par les Malabars à des modes de pensée proprement indiens (nous avons vu par exemple que le concept tamoul pour carême est *viradam*). Certains informateurs m'ont d'ailleurs expliqué que ce n'est que lorsqu'ils furent confrontés à la religion chrétienne, qu'ils ont compris avec surprise que ces termes avaient aussi une signification chrétienne (notamment le carême du Vendredi Saint). L'emploi des termes créoles, qui je le rappelle est la langue de la communication dans la vie quotidienne au sein du milieu malabar,

n'implique donc pas le vécu des mêmes représentations pour toutes les composantes de la société réunionnaise pluri-culturelle. Si cela était le cas, que dire alors de l'expression "chef comptable" qu'un vieux Malabar employa pour me parler du Dieu hindou devant lequel les âmes des défunts se présentent pour justifier leurs actes passés avant de subir leur *karma*...

Le syncrétisme suppose un compromis entre deux cultures (98). Or, dans le cas des Malabars, cette notion doit être abordée avec prudence car ceux-ci ont gardé leur intégrité religieuse hindoue. Le contexte historique de l'implantation dans l'île et les difficultés, voire les interdits, posés à la pratique de la religion hindoue (qui fut d'abord réduite à la sphère privée), alliés au sens indien de la séparation des choses, ont fait qu'il n'y a eu aucune confusion dans les consciences des Malabars traditionnels. Nous avons vu que du fait de l'acculturation forcée, le travail de syncrétisation, constitutif d'un "traditionalisme malabar", a concerné d'autres champs que celui de la religion (comme la langue créole qui est composée de nombreux termes tamouls, la tenue vestimentaire, l'habitat, etc.). S'il y a eu un syncrétisme religieux, il s'est produit à l'intérieur de la religion hindoue qui, à La Réunion, fut le point de ralliement de tous les indiens engagés et leur permit de conserver leur identité et leurs valeurs essentielles. Ce fut notamment le cas du culte adressé au Nargoulan à l'extérieur du temple hindou (cf. I/ 1.1.). On peut cependant affirmer que dans le milieu malabar traditionnel, il n'y a pas de syncrétisme religieux entre l'hindouisme et la religion chrétienne. L'idée d'"alternance religieuse" correspond plus à la réalité.

Dans son étude sur les rites hindous à La Réunion, M.G. LALLEMENT (1983: 15) note que la déesse "Marliemen et la vierge Marie sont souvent assimilées". Elle explique également l'assimilation faite par certains informateurs entre Krishna et le Christ par la pratique de la double religion. Or, il m'est apparu lors de mes entretiens que la comparaison qu'opèrent parfois les informateurs entre les figures chrétiennes et hindoues ne traduit qu'une motivation de se faire comprendre, en faisant référence à quelque chose de connu pour l'enquêteur non-Malabar (et souvent métropolitain). En d'autres termes, s'il y a éventuellement comparaison, il n'y a ni assimilation ni confusion. Il n'existe d'ailleurs pas de

<sup>98</sup> Selon A. BABADZAN (1985: 53), le syncrétisme est une tentative qui "n'est autre que la suppression d'un conflit se présentant comme une sorte de "double bind" acculturatif imposé sous la contrainte: devoir renier la tradition -et ne pas le pouvoir-; devoir intégrer l'apport étranger et ne pas le vouloir".

"figures" du syncrétisme qui rassembleraient des attributs différents -ou communs- aux deux religions. Les formes divines sont bien distinctes.

Dans les représentations des Malabars, les divinités hindoues sont appelées "Bon Dieu" tandis que Jésus-christ est rangé parmi les "saints". Selon un vieux Malabar, "le Christ est un grand saint venu sur terre". Dans un raisonnement typiquement hindou, il précise d'ailleurs que "de toute façon Dieu est unique mais il y a plusieurs religions qui sont comme des mystères. On peut donc pratiquer plusieurs religions à la fois" (99). Une des caractéristiques de l'hindouisme est notamment sa capacité d'absorption et d'intégration des croyances étrangères. Il y a donc ici un respect des croyances chrétiennes qui n'est d'ailleurs possible qu'en raison de l'absence de contradictions fondamentales avec les conceptions hindoues. Les notions de péché et de paradis ayant déjà une consistance en Inde (cf. III/ 1.1.), le télescopage des croyances populaires hindoues avec l'eschatologie chrétienne ne causa pas de grande perturbation dans les représentations. L'idée de base est celle d'unité. Elle prend le pas sur la cohérence générale de la pratique des deux religions.

Rappelons que l'enfant Malabar intériorise l'attitude religieuse hindoue dans le milieu familial (avec les premiers "tiers signifiants" dans le monde de vie). Il s'approprie la religion chrétienne ultérieurement, lors de la seconde socialisation (avec des "tiers moins signifiants" que ses parents) par le biais du catéchisme. L'enfant apprend donc assez vite à distinguer le culte chrétien du culte hindoue, même si au départ, la mise en place des paradigmes n'est pas toujours évidente. Il arrive ainsi qu'un enfant annonce lors de sa confession avec le prêtre chrétien qu'il pratique la religion hindoue, ou, entrant pour la première fois dans une église avec ses parents et oubliant les recommandations, qu'il se prosterne spontanément dans celle-ci comme au temple hindou. Les réexplications parentales sur les conduites appropriées au contexte éliminent ensuite rapidement les éventuelles confusions religieuses. L'ambivalence se manifeste plus tard par la présence régulière à la messe et les participations aux cérémonies du temple.

Mais le monothéisme hindou, dans son apparent polythéisme, n'est pas toujours compris par les prêtres catholiques. S'appuyant sur le credo chrétien

---

<sup>99</sup> "Tonton Emile", cité par N. SAVRIAMA (1987: 33 et 34).

"Tu ne croieras qu'en un seul Dieu", des prêtres catholiques ont longtemps sermonné leurs fidèles d'ascendance indienne en leur disant qu'on ne doit pas "adorer des idoles". Dans les premiers temps de l'implantation des immigrants indiens, la religion hindoue ne fut pas reconnue officiellement et ses pratiques étaient très discrètes, voire cachées. Être chrétien comme les maîtres, favorisait l'"admission" -et non pas toujours l'"intégration"- dans la société. Le baptême et le mariage chrétien furent d'ailleurs longtemps obligatoires. La pression au christianisme a été si forte sur les Malabars qu'ils étaient obligés de porter des prénoms chrétiens, ce qui explique le très grand nombre de "Jean" et "Marie" parmi eux aujourd'hui, particulièrement dans les générations âgées. Dans certaines familles malabars, le prêtre chrétien est encore payé chaque année afin de venir bénir les défunts de la famille (*doné-d-fwa* / le "donné de foi").

L'équilibre psychologique maintenu par les "doubles pratiquants" est aujourd'hui menacé par l'intransigeance de certains représentants de la foi. Il y a depuis ces dernières années un raidissement du catholicisme local contre la double pratique religieuse des Malabars. C'est ainsi que l'évêque de La Réunion, cité dans un journal de l'île en 1989 n'a pas hésité à dire qu' "un Tamoul qui pratique deux religions en même temps n'a pas compris qui est Jésus-christ..." (100). De même, nous avons vu que les participants les plus zélés du renouveau "tamoul", qui bien qu'encore minoritaire aujourd'hui s'efforcent de tourner le dos à la religion chrétienne, critiquent de plus en plus ouvertement les Malabars qui alternent la pratique des rites chrétiens et hindous (cf. II/ 4.3.).

La pratique des deux religions a favorisé un comportement religieux contextuel qui n'engendre pourtant pas de tensions intérieures. Ce qui peut apparaître comme un renoncement aux valeurs originelles est en réalité vécu par les Malabars qui pratiquent les deux religions comme une ambivalence. La pratique explicite des rites chrétiens n'a d'ailleurs jamais exclu le maintien des croyances hindoues. C'est ainsi que les fêtes de la Toussaint sont l'occasion d'un rite double avec une phase publique et une autre privée: au cimetière, les fleurs et les signes de la religion chrétienne, avec quelquefois l'emploi des bougies; à la maison, l'emploi du camphre dans le cadre d'une cérémonie religieuse hindoue après un carême purificateur se terminant par un repas pour les ancêtres défunts (*i mèt sanblani*).

---

100 Le Quotidien de La Réunion, 22 avril 1989.

Comme pour la gestion de deux univers de réalité, l'ambivalence religieuse, dont l'origine est "forcée" (cf. L'intégration) a des limites. C'est ainsi que lors d'un décès, donnant le plus souvent lieu à des funérailles chrétiennes (les funérailles basées sur les rites hindous sont très rares, elles ont lieu par exemple lorsque le défunt a fait office de prêtre ou si c'est un Malabar de renom qui a pratiqué la religion hindoue avec ferveur), les attitudes relevant des croyances hindoues restent dans la plupart des cas prépondérantes. Elles s'expriment notamment dans le fait de toucher les pieds du défunt, de jeter discrètement de l'argent et des fleurs, voire du riz, dans la tombe (à défaut de le faire lors de la procession funéraire de caractère hindoue), de se laver rituellement les mains et les pieds avec de l'eau safranée, etc., et bien sûr dans le carême qui suit l'enterrement. Il en va de même pour le mariage chrétien, que certaines familles faisaient autrefois précéder d'un "mariage malabar" avec un "bal malabar", et pour lequel on prend bien soin de fixer, en fonction des astres, la date et l'heure de la cérémonie, l'heure où les époux vont quitter le bal, etc., autant d'actes propices qui se réfèrent à des conceptions et croyances proprement indiennes.

### **3.3. DE LA DEPENDANCE A L'INDIVIDUATION**

J'ai déjà abordé (au chapitre I/ 4.) la logique de la modernité et quelques domaines où s'est effectuée sa rencontre avec le "traditionalisme malabar". Je traite ici plus précisément l'impact de la modernité au niveau de la personne. Nous avons vu que la structure familiale malabar fournit un "monde de vie" très cohérent et unifié dans lequel la place et les rôles qu'un individu doit tenir sont donnés comme inévitables car liés à la "nature humaine" et à l'ordre cosmique. La dépendance unilatérale envers les parents et Dieu favorise une certaine passivité et une confiance en des pouvoirs supérieurs, laissant une minime marge d'action proprement individuelle. Cette symbiose de la structure familiale est néanmoins ébranlée par la diffusion dans la société réunionnaise de l'idéologie de la modernité qui a pour thème principal l'autonomie individuelle.

Les expériences de la modernité conduisent en effet l'individu à "traiter" et "digérer" la multitude d'informations qui lui parviennent en fonction de leur pertinence dans sa vie. Le critère de choix intervenant, l'individu peut ainsi s'imaginer plusieurs "cours de vie". Par le biais de l'urbanisation et de



l'industrialisation, la modernité ouvre des options de mobilité qui peuvent libérer l'individu du contrôle étroit de la famille et de son milieu de référence. La participation à des sous-groupes extra-familiaux produit de ce fait un sentiment de séparation et d'individuation qui met à mal les repères comportementaux traditionnels.

L'ébranlement des représentations traditionnelles touche particulièrement les femmes qui, dans la famille malabar, sont les principales gardiennes et dispensatrices des valeurs culturelles. En tant qu'épouses, elles sont véritablement la clef de voûte de la structure familiale. N'ayant normalement pas d'activités professionnelles, leur vie est centrée sur l'unité domestique. Du fait qu'elles interagissent très peu avec l'extérieur, leurs valeurs restent d'ailleurs stables. Hors de la famille, les jeunes filles et les femmes doivent avoir une conduite réservée et ne pas se mêler à des groupes de garçons et d'hommes en dehors des contextes normatifs de l'espace communautaire. Leur circulation, particulièrement codifiée, n'est pourtant pas vécue comme "limitée". Les espaces sociaux sont simplement perçus comme sûrs (l'unité domestique, le temple), neutres (les lieux d'approvisionnement, les institutions et administrations, etc.), "incertains" (les endroits isolés, etc.), hors normes (le dancing, la mosquée! etc.), et recherchés ou évités ou ignorés en conséquence. Plus que ses frères, la jeune fille doit respecter la tradition car c'est elle qui en tant que mère, transmettra plus tard aux enfants les valeurs constitutives de l'ordre. C'est pourquoi les conflits parents/enfants se développent surtout autour de son émancipation.

Le contexte culturel réunionnais complique fortement l'interprétation du rôle traditionnellement dévolu à la femme dans les familles d'origine indienne. Nous avons vu qu'un des premiers tiraillements qui se pose à la jeune fille dans sa maturation vient du déséquilibre entre la famille et l'école. Elle accède en effet dans cette institution à des valeurs très souvent contradictoires aux principes familiaux, comme la mixité et la compétition entre filles et garçons, l'ambition d'une réussite personnelle, etc. L'instruction, qui est fortement valorisée dans les familles malabars (cf. III/ 2.1.) ne sépare pas les garçons et les filles pour les valeurs à adopter et les tâches à accomplir: elle permet donc de considérer différemment l'idéologie traditionnelle relative aux rôles des sexes. Les jeunes filles peuvent ainsi avoir de meilleurs résultats que les garçons membres de leur milieu culturel et relativiser le bien fondé de la "préséance naturelle" de ceux-ci sur elles. Par la suite,

la jeune fille peut aussi adhérer plus ou moins fortement à un nouveau système de valeurs reconnu et valorisé hors du contexte familial et communautaire.

En Inde, malgré la diffusion de l'instruction sans ségrégation de sexe, la société reste très axée sur les valeurs traditionnelles et les rôles féminins n'ont guère changé. L'accès des femmes à l'éducation est d'ailleurs source de complication car cela élève la dot que la famille doit fournir au mari (qui doit être instruit en conséquence). L'image traditionnelle de l'épouse dévouée et de la mère exemplaire continue à imprégner la littérature, les médias et les moeurs. La modernité, en rendant possible l'acquisition de nouvelles valeurs et de nouveaux statuts, fait pour ainsi dire face au *dharma*. A propos des femmes Tamoules de l'Inde contemporaine, C.S. LAKSHMI (1984) note ainsi que l'image traditionnelle de la femme (épouse dévouée, mère exemplaire) est souvent qualifiée par les médias de "bonne", tandis que l'image moderne, remettant en cause le monde construit autour du foyer familial, est classée "mauvaise".

L'accès des femmes aux emplois rémunérés se retrouve bien sûr dans le milieu malabar de La Réunion, mais le contexte social est différent: la réprobation morale qui existait encore il y a quelques années vis-à-vis du travail féminin n'a plus cours aujourd'hui. Par le biais de l'instruction, la femme s'insère professionnellement, ce qui lui permet d'accentuer son pouvoir de décision et sa marge de manoeuvre. Elle élargit son univers à des domaines qui lui étaient auparavant exclus. Grâce à son activité professionnelle, la femme densifie son réseau relationnel et assume une plus grande variété de rôles. Les obligations et les devoirs qui gouvernent traditionnellement la vie de la jeune fille et de la femme laissent progressivement la place aux droits et à une plus grande liberté d'action lui permettant de s'impliquer dans d'autres nexus que celui de la famille. Filles et épouses insérées dans la vie professionnelle peuvent entretenir des relations amicales hors de la parenté, s'investir dans la pratique d'un sport, de la musique, etc.

La jeune fille qui travaille peut louer un appartement et ne pas rester sous la dépendance de ses parents jusqu'à son mariage qui doit la faire passer sous celle de son mari. Mais la programmation parentale ayant développé le sentiment de dépendance, il n'est pas aisément concevable pour une jeune fille qui travaille d'envisager de vivre seule. Le besoin de soutien moral et affectif de la part de la famille, reste très prégnant. Restant chez ses parents, elle a néanmoins son mot à

dire car l'argent qu'elle leur donne peut lui permettre d'affirmer une relative autonomie, les parents ne pouvant plus lui imposer un mari, ni la presser de se marier. Son activité à l'extérieur de la maison lui donne d'ailleurs l'occasion de rencontrer des gens externes à son milieu de référence. Autrefois, la fille ne sortait quasiment pas de la maison et avait donc peu de chances de rencontrer d'elle-même un garçon. Elle a aujourd'hui la possibilité matérielle de voir discrètement un garçon avant d'envisager de se marier. Par ailleurs, elle peut ne pas épouser un Malabar.

Un fait sociologique caractéristique à La Réunion se trouve justement dans la fréquence des unions métropolitaines/malabaraïses (alors que la relation inverse n'existe quasiment pas). Mis à part l'"exotisme", les motivations des jeunes filles viennent entre autres choses de l'attrait d'un autre univers de référence qu'elles envisagent moins contraignant. Ces unions sont la plupart du temps très mal perçues par la famille traditionnelle et le milieu de référence et seul un mariage officiel permet de sauvegarder l'honneur familial. Les personnes qui ne respectent pas le principe d'endogamie ethnique sont cependant considérées en rupture avec les valeurs du milieu culturel. Il est certain que cette union mixte secoue les préjugés, la morale et les croyances de base, et introduit dans la vie de la malabaraïse une relativisation des normes et tabous du premier univers de référence, ce dont les parents sont conscients.

Même dans les familles malabars endogames, l'incidence de l'activité professionnelle de la femme dans l'organisation familiale est considérable. Le travail des femmes procure un décalage entre les normes traditionnelles du rôle féminin et le nouveau modèle. Le concept occidental d'égalité entre le mari et la femme s'introduit en fait subrepticement dans la famille malabar à La Réunion. C'est ainsi que la réserve et l'effacement attendus du rôle féminin sont amoindris si la femme a un métier, qui plus est avec un salaire élevé. La considération du mari pour son épouse peut être renforcée par le fait que sa famille a plus d'argent pour subvenir à ses besoins. Conjointement à la nouvelle situation matérielle, un changement irréversible se produit dans le système de représentation des hommes et -surtout- des femmes.

L'autonomie de la femme ayant une activité professionnelle est renforcée par la modernité ambiante dans l'île, qui ne fixe pas la personnalité mais permet sa

transformation. La pression familiale, si forte soit-elle, empêche difficilement les jeunes générations d'avoir connaissance des valeurs de la modernité. Au niveau traditionnel par exemple, la maternité dote la mère d'un statut et d'une identité. Dans ce contexte, la pilule est inexistante. Avec les moyens contraceptifs et la législation sur l'interruption de grossesse, la femme malabaraise peut se libérer de sa nature génitrice. La Loi naturelle (celle de la tradition) laisse la place à l'intentionnalité découlant de la modernité. C'est ainsi que bien des jeunes femmes nouvellement mariées emploient aujourd'hui des contraceptifs, ce qui n'est pas sans choquer leurs propres mères...

La pluralité des rôles et des options possibles est intrinsèque au processus de la modernité (101). La personne agissant dans la société complexifiée a aussi une "conscience complexifiée". Si la modernité entre plus en collision avec les représentations des rôles féminins, l'homme et la femme sont en fait tous deux "bombardés" avec une multitude d'informations qui, tout en élargissant leur monde de vie, risquent d'affaiblir la plausibilité de leur premier système de représentation de la réalité. Les différents secteurs de la vie de tous les jours (vie familiale et sociétale) sont également relativisés du fait qu'ils sont reliés de façon souvent contradictoire. Il y a donc une asynchronie fréquente entre les rôles professionnels et familiaux. Afin d'éviter les éventuels conflits dus à l'incompatibilité des trajectoires d'action, la personne développe des attitudes d'adaptation. Comme je l'ai déjà mentionné, la gestion psychologique de deux systèmes de référence conduit à assumer certains rôles spécifiques en étant détaché subjectivement d'eux, sans y adhérer totalement. L'individu peut appréhender une nouvelle réalité et agir de façon conforme à ses codes comportementaux, mais au lieu d'en faire "sa" réalité", c'est une réalité dans laquelle il s'investit pour des buts spécifiques.

Les valeurs d'indépendance véhiculées par la modernité dans l'île privilégient le "je" par rapport au "nous" familial. Or, dans les familles malabars, le "je", l'individu isolé, est moralement déviant car aucune position n'est défendable sans l'appui du consensus familial. Si dans la tradition, l'individu est conscient de ses responsabilités sociales, dans la modernité, il est surtout conscient de ses droits

---

101 Selon T. PARSONS (1976:25), la base fondamentale de la théorie sociologique repose d'ailleurs sur la présence constante à l'esprit de la pluralité des rôles assumés par un individu. L'auteur a d'ailleurs une vision néo-évolutionniste sur la question: "Au fur et à mesure qu'une société évolue, la pluralité des rôles tend à augmenter plutôt qu'à diminuer, et cela est la caractéristique de n'importe quelle société".

envers lui-même. Ceux-ci sont élaborés et légitimés par les idéologies modernes. La société de consommation prône des valeurs de plaisir et l'épanouissement personnel devient un critère dans la détermination des conduites. Nous avons vu que si dans la tradition, l'idée de l'honneur est fortement attachée à une bonne interprétation des rôles, les sociétés modernes, dont La Réunion acquiert chaque jour un peu plus les caractéristiques, mettent surtout l'accent sur la conscience individuelle et la notion de dignité, qui comme P. BERGER (1977) le remarque, est d'abord d'ordre privé (102). La dichotomie typique de la modernité entre la sphère privée et publique dans les consciences fait que le devoir devient de plus en plus une affaire personnelle. Le jugement interne prend le pas sur l'opinion publique.

Parmi les expériences contradictoires avec les valeurs indiennes, l'instruction vient quasiment en premier lieu. Le paradoxe réside dans le fait qu'elle est très valorisée dans le milieu malabar car nous avons vu qu'elle est source de prestige. Mais les modèles de type occidental qu'elle diffuse conduisent naturellement la personne à acquérir et à intérioriser (relativement profondément selon sa personnalité) des modes de pensée qui vont à l'encontre des valeurs indiennes. Prenons le cas de la dernière fille d'une famille traditionnelle, particulièrement choyée par ses parents, et à qui il revient en principe de s'occuper d'eux pendant leurs vieux jours. Encouragée par sa mère, cette fille réussit sa scolarité, passe le baccalauréat, fait honneur à sa famille, s'inscrit à l'université, obtient des diplômes, renforce le prestige familial, poursuit ses études en France... où elle peut fort bien décider de rester. Cet exemple est très caractéristique de la situation des Malabars dans un contexte culturel occidental. C'est pourquoi, pour prévenir l'adhésion des enfants à des valeurs différentes de celles qu'ils leurs ont inculqués, les parents (surtout la mère) renforcent verbalement les valeurs traditionnelles lorsque les enfants, adolescents, commencent à représenter leur famille à l'extérieur de l'espace domestique. Les nombreux interdits et tabous qui prennent alors leur place dans la structure mentale, ont pour fonction de maintenir l'action dans les normes parentales (cf. I/ 2.4.).

En raison d'un enfermement physique dans l'espace domestique, et dans des réseaux relationnels traditionnels, les parents limitent leurs "expériences" de la

---

102 P. BERGER (1977: 84): *"The concept of honour implies that society is essentially or at least importantly, linked to institutional roles. The modern concept of dignity, by contrast, implies that identity is essentially independant of institutional roles"*.

société. Ce sont donc surtout les jeunes qui subissent l'impact de la modernité. La gestion optimisée de deux systèmes de référence ne les empêche pas de se placer dans des situations conflictuelles. C'est ainsi que deux cas de figure se présentent lorsqu'un garçon ou une fille s'affirment en tant qu'individu tout en restant dans la maison familiale: l'adaptation et le rejet. Si les parents s'adaptent et acceptent le changement comportemental, ils se démarquent alors des valeurs de la "malabarité" en tolérant l'infraction inévitable aux normes indiennes et une conduite déviante considérée comme "honteuse". Cette attitude, qui exprime un "assouplissement" des valeurs, est encore largement marginale aujourd'hui, tout au moins dans les familles traditionnelles, car c'est l' "ordre des choses" transmis par les générations ascendantes qui est menacé à long terme.

Le plus souvent, les parents en milieu traditionnel, en raison du fossé des générations, ne s'adaptent pas et menacent en dernier recours de rejeter l'enfant. Dans ce cas, les contraintes sont largement plus importantes pour les filles et les implications du rejet plus graves. L'angoisse que déclenche une telle menace, car il n'est pas admissible qu'une jeune fille du milieu malabar quitte la maison parentale et habite seule sans être mariée, freine encore les velléités d'indépendance. La jeune fille, naturellement plus touchée par la modernité, manoeuvre donc le plus souvent entre des comportements plus ou moins autorisés (les sorties seule l'après-midi par exemple) et ceux qui font l'objet d'un interdit rigide (les sorties le soir) dont l'infraction risque de la couper de sa famille. Selon son degré d'implication dans la société globale, elle agit donc souvent à la limite, voire à la périphérie de la norme de son milieu culturel de référence, rendant cette norme toujours un peu plus "élastique".

Avant l'apparition de la modernité, le paradigme déterminant les conduites sociales reposait sur l'opposition honneur/honte, correspondant à la normalité et à la déviance. Nous avons d'ailleurs vu (figure 4) l'imbrication de l'honneur et de la honte avec les conceptions du pur et de l'impur. Aujourd'hui la pression de la modernité sur la vie sociale à La Réunion et sur la vie familiale et individuelle en milieu malabar engendre une recomposition du paradigme traditionnel initial: les notions de dépendance et d'obéissance dans la famille s'attachent progressivement aux conduites normatives actualisant l'ordre et source d'honneur tandis que dans le même temps, l'univers symbolique de

la modernité, avec ses valeurs d'individuation et d'intentionnalité, est associé aux conduites déviantes source de désordre et de honte (figure 5).

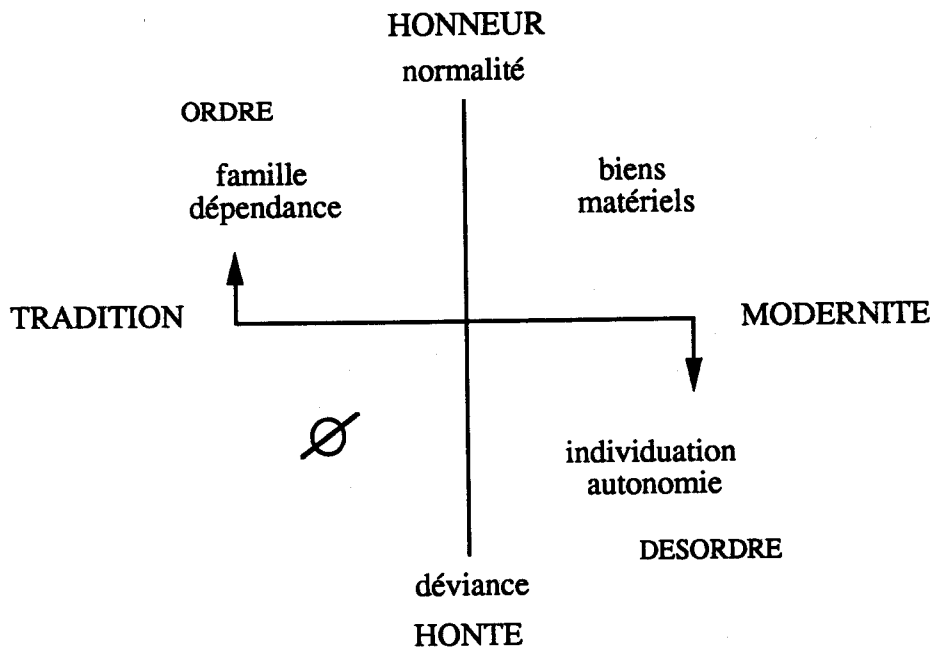


Figure 5 - le paradigme traditionnel recomposé

Subrepticement, la modernité remet en cause un monde construit autour de la famille et du foyer. Aujourd'hui, les aspects de la modernité qui sont véritablement valorisés car ils s'inscrivent aisément dans le paradigme initial, portent surtout sur la consommation de biens matériels qui sont des facteurs de prestige. Mais lorsque les valeurs de la modernité seront plus intégrées dans les consciences, notamment par le biais de l'instruction, le paradigme traditionnel réadapté sera cette fois caduc. Il est d'ores et déjà moins opératoire pour les nouvelles générations qui, par les expériences sociales de plus en plus nombreuses hors de l'espace familial, tendent à se démarquer du jugement d'autrui (notamment celui de l'espace communautaire).

Le premier bouleversement de la culture indienne dans le contexte réunionnais a été la disparition des castes et de l'idée de *dharma*, au profit d'une valorisation de la réussite sociale. Cette adaptation s'inscrit néanmoins dans la logique de l'ethos indien basé sur la hiérarchie, à la différence près que le prestige est ici conçu comme "appropriable". Aujourd'hui la modernité bouscule d'autres *patterns* traditionnels qui se sont maintenus dans les familles endogames. Pour les jeunes générations déjà, la jalousie et le mauvais oeil, intrinsèquement associés à autrui, passent au second plan, tout comme l'honneur familial dans ses aspects contraignants sur la personne, qui cède le pas à la dignité privée et à l'accomplissement personnel. C'est ainsi par exemple que le mariage et surtout la procréation peuvent ne plus être perçus comme une obligation-finalité. De façon irréversible, l'interprétation des événements passe progressivement de la référence traditionnelle aux parents, à Dieu, aux devoirs et au destin, à celle de la modernité, basée sur les droits, l'intérêt personnel et le hasard. La chance devient profane...



## EPILOGUE

L'ethos du milieu malabar de La Réunion que j'ai décrit est très structuré. Cette structure découle d'un ancrage dans la tradition culturelle et religieuse indienne. Or, seules les familles dont les ascendants ont trouvé des circonstances favorables pour respecter strictement le principe de l'endogamie ethnique sont en mesure de vivre et de transmettre les valeurs essentielles de l'indianité. Si l'on se réfère par exemple à la longue liste des abonnés ayant un patronyme indien sur les pages de l'annuaire téléphonique de La Réunion, les familles ayant une ascendance strictement endogame sont minoritaires. Elles se reconnaissent néanmoins -et surtout sont reconnues- par un ensemble de codes implicites et explicites traités dans cette étude. Pour ces malabars, la quasi-obsession de l'endogamie ethnique et culturelle qui s'inscrit dans un continuum de la logique des caste en Inde, est véritablement la condition du maintien de l' "ordre des choses" posé par les ascendants. Les notions d'honneur et de pureté, dans leur sens plein, sont ainsi liées à une institution familiale solide qui, seule, rend possible l'actualisation des valeurs indiennes, elle-même source de fierté.

Pour comprendre la société réunionnaise, marquée par un métissage biologique et culturel, il est à mon sens nécessaire de saisir d'abord l'univers de réalité des personnes issues de milieux structurés qui l'habitent, comme celui des Malabars que j'ai appelé "traditionnels". Cela amène à s'interroger sur le processus et les conditions de la socialisation de l'enfant qui sont la clef de cette compréhension. Selon le milieu dont il est issu, la socialisation détermine en effet l'ensemble des typifications et le principal mode d'être de l'individu. Il n'y a donc pas un seul "imaginaire collectif réunionnais" comme certains auteurs le pensent encore. C'est ainsi par exemple que l'image du père est très présente dans les familles malabars -quel que soit le rang social de celles-ci- et que l'on peut affirmer que la société réunionnaise n'est pas une société à la matrifocalité généralisée.

Le contexte historique et social de la constitution de la société réunionnaise a matériellement limité le nombre d'unions entre personnes originaires de l'Inde. L'indianité s'est donc fortement "réunionisée" par le biais des unions mixtes dans un processus simple et toujours analogue: si les Malabars impliqués dans une alliance avec un conjoint non-Malabar maintiennent le plus souvent les valeurs de leur première socialisation et peuvent même les inculquer à leurs descendants, pour cette seconde génération, les idées et valeurs essentielles de la tradition indienne sont moins pertinentes et moins vécues dans la vie de tous les jours. Si la personne issue d'une union mixte se marie avec un conjoint Malabar, certaines représentations indiennes restées au niveau de la conscience peuvent se voir renforcées. Dans le cas contraire, qui est le plus fréquent, ces représentations se diffusent cependant à un certain degré, d'une façon relativement involontaire, dans la société réunionnaise dite "créole". C'est pourquoi les caractères culturels, se rapportant à des attitudes de la sphère privée, décrits dans cette étude et que l'on retrouve à l'échelle de la société réunionnaise globale sont le plus souvent l'expression d'une propagation de l'indianité par le biais du métissage. En effet, vu que l'ethos traditionnel des Malabars exposé ici est celui des familles endogames, il est difficilement concevable qu'une diffusion des valeurs ait pu se faire dans l'autre sens, de la société réunionnaise aux domaines privés de la famille malabar.

Du point de vue des Malabars traditionnels (les "vrais Malabars"), un certain stigmatisme est attribué aux personnes dont l'ascendance n'est pas strictement indienne, souvent désignées par le terme péjoratif "bâtard". Mais il est important de souligner que ce stigmatisme ne correspond pas nécessairement (et cela est heureux!) au vécu de l'identité des métis ayant une ascendance indienne -parmi d'autres. Le stigmatisme est d'ailleurs tout à fait non-pertinent pour les personnes qui ne fréquentent pas le milieu malabar au temple par exemple. Les personnes qui ne sont pas reconnues comme "vrais Malabars" ont en fait une référence identitaire possible à la "réunionité" qui valorise le métissage. Ce qui peut être perçu comme une insuffisance ou un manque par les uns peut ainsi être vécu comme une richesse par les premiers concernés. Tout dépend du système de représentation de chacun. Ce n'est que si l'on se trouve à la périphérie du milieu malabar, et si l'on se réfère à son système de valeurs, que la différenciation est explicite, du fait des conceptions indiennes de hiérarchie et de pureté qui gouvernent les perceptions et les classifications.

Pour le métis réunionnais ayant une ascendance indienne, en dépit des éventuelles difficultés psychologiques inhérentes à la perte de références culturelles relativement stables, l'identification à la société globale est en fait relativement aisée, puisque le métissage constitue le modèle général dans l'île, surtout depuis ces dernières années. La diminution de l'indianité n'est donc pas dramatique puisque d'autres modèles sont proposés, permettant de se définir cette fois en référence à la société globale -et non plus à une de ses sous-culture. Ce n'est que dans des cas extrêmes, suite à un "accident biographique" ou une première socialisation inachevée (en raison du décès des parents par exemple), que l'absence ou la perte de référents culturels stables peut conduire à une relative anomie.

Le Malabar issu d'un milieu très structuré n'a pas de problème identitaire car ses repères culturels sont omniprésents. Nous avons vu qu'il apprend très tôt que chaque chose a sa place, et qu'il tend, une fois adulte, à reproduire l'ordre totalement sécurisant trouvé dans sa famille d'orientation. Les éventuelles difficultés que rencontre la personne Malabar traduisent en fait l'incongruence de deux systèmes de valeurs: celui de la famille, opératoire dans l'espace communautaire, et celui de la société. Les problèmes d' "altérité culturelle" rencontrés par les descendants des immigrants hindous dans la société réunionnaise ont été résolus à travers un certain nombre de réajustements comportementaux et la constitution d'une certaine ambivalence culturelle. La gestion optimisée de deux systèmes de référence (associés notamment à la sphère privée et publique) et l'évitement de situations trop déstructurantes ont finalement permis de conserver les fondements de la culture originelle. Ces attitudes souvent automatiques et "naturelles" permettent aussi à l'individu de préserver son équilibre psychologique.

Pour ce qui concerne les milieux fortement structurés, la coexistence naturelle dans les sociétés plurielles est largement basée sur une non-implication profonde dans les réalités extérieures à celles de sa première socialisation. La différence des autres membres de la société globale est reconnue, elle s'exprime dans la sphère d'activité publique, mais ne bouleverse pas les représentations mentales intégrées dans la famille. Cette dualité culturelle favorise cependant la comparaison des normes et la réflexion sur ses propres "évidences invisibles". Toutefois, seule une démarche volontaire et déterminée peut engendrer une référence à un système de valeurs alternatif.



L'univers de réalité qui ordonne le vécu des Malabars est cependant aujourd'hui sous la pression de la modernité qui crée des formes spécifiques de conscience. L'identité moderne, ouverte, transitoire et sujette aux changements, suscite également un éclatement des référents qui peut provoquer une faille dans l'ancrage symbolique, particulièrement chez les jeunes. L'écart envers les normes de la première socialisation qu'implique l'idéologie de la modernité conduit, à plus ou moins long terme, à la transformation du paradigme traditionnel familial et communautaire, basé notamment sur l'honneur, la dévotion, le respect des choses établies et des interprétations ancestrales.

Dans cette société réunionnaise contemporaine qui s'ouvre à l'Europe de 1992, le réajustement existentiel des descendants des immigrants indiens passe à nouveau par l'adaptation culturelle. C'est dans ce contexte de changement social que s'explique l'affirmation identitaire du renouveau "tamoul" qui juxtapose paradoxalement une indianité publique à la modernité. Mais le récent "traditionalisme tamoul", loin d'enrayer une occidentalisation qui apparaît comme irréversible, en est justement l'expression: en prônant la tradition, il lui tourne le dos et "consomme" un mythe. Plus que par la revendication emblématique, l'indianité -dans sa forme implicite, c'est-à-dire les valeurs- se maintient hors de son lieu d'origine par le biais de l'endogamie ethnique. Or, dans le contexte d'une société pluri-culturelle aux modèles fortement opposés, où la modernité valorise et favorise la fusion à tous les niveaux, ce principe d'alliance n'est pas aisément réalisable.

Loin des enjeux identitaires, les générations âgées du milieu malabar ont maintenu naturellement de nombreux aspects de la tradition indienne. L'environnement idéal et social réunionnais rend néanmoins de plus en plus difficile la juxtaposition de deux réalités culturelles qui, dans le fond, sont véritablement contradictoires. Ainsi, avec la disparition progressive des anciens, on assiste au crépuscule du "traditionalisme malabar". Aujourd'hui, seuls ceux qui, parmi les jeunes, réussissent à préserver -volontairement ou non- le principe de l'alliance endogame sont à même de maintenir et de transmettre une indianité adaptée dans la sphère publique mais encore très vivante -dans la sphère privée. Mais cet enjeu est-il aussi celui de la société globale?

## GLOSSAIRE

**bal malbar** (aussi appelé bal tamoul): grande fête organisée lors des "mariages malabars", faisant intervenir la musique indienne et des représentations théâtrales sur la mythologie hindoue. Ce "bal" n'a plus cours (dans sa forme populaire) aujourd'hui.

**dharma**: "loi naturelle" définissant la vie individuelle et sociale, en référence à l'ordre cosmique.

**deviner**: personne qui, par le biais d'une tradition orale, fait office de devin.

**fay-nasyon**: personne considérée comme ayant des "insuffisances" au niveau de la "malabarité", comme le fait de ne pas avoir une ascendance endogame au niveau ethnique.

**gramoun**: terme de respect employé pour désigner une personne d'un certain âge.

**Karmadi**: rite dans lequel le descendant aîné en ligne agnatique d'un défunt se fait rituellement raser les cheveux afin de favoriser l'accession de l'âme de son père ou de sa mère au monde divin.

**kandi**: cérémonie organisée pour la déesse Marliémen.

**karlon**: gros vase surmonté de feuillages et de fleurs en forme de cône, représentant, selon sa couleur, une divinité précise (blanc: Marliémen et Mini; rouge: Kali; jaune: Mardévirin). Il est notamment porté par certains fidèles qui traverseront le brasier lors de la marche sur le feu.

**kaf** ("cafre"): personne ayant une ascendance africaine.

**karma**: conséquence de ses actes passés qui se traduit notamment par une réincarnation plus ou moins heureuse.

**kavadi** (ou fête des "dix jours"): cérémonie organisée pour Soupramanyel; arche fleurie en bois ou en bambou, portée par certains fidèles lors de la procession du dixième jour.

**kolédéivom**: culte particulier d'une famille, transmis en ligne patrilinéaire.

**kont-nasyon** ("contre-nation): non-indien; personne qui n'est pas originaire de la "Nation Indienne" et/ou qui commet des actions déviantes. Ant: *bon nasyon-d-moun*.

**kormyon**: urine de vache.

**la lanp** ("la lampe"): petite flamme placée dans un récipient en cuivre représentant Lakshmi, la déesse de la lumière. Elle est toujours allumée lors des cérémonies religieuses.

**malang**: malpropre, nauséabond. Selon Paul Ottino ce terme employé à La Réunion vient du terme malgache *malane*, qui se rapporte à une odeur de poisson censée attirer les mauvais esprits (communication personnelle).

**marlé**: collier de fleur placé sur les représentations divines, et autour du cou du prêtre-possédé et de celui de l'animal juste avant son sacrifice.

**padèl**: feuille de bananier sur laquelle sont placées toutes les offrandes (végétariennes ou non) destinées à Dieu et aux ancêtres.

**plato**: plateau rond en métal, comprenant les offrandes destinées à la divinité (noix de coco, fleurs, safran, camphre, etc.). Il est notamment offert par les fidèles lors des processions. C'est l'équivalent mobile du *padèl*.

**pouléal**: petit cône représentant Vinaryegel, confectionné par le prêtre ou le chef de famille, avec de la pâte de safran, au sommet duquel sont plantés trois coeurs de chiendent (symbolisant la trimurti), le tout déposé sur une feuille de bétel.

**poutou**: petit point rouge placé sur le front de l'enfant pour éviter les effets du mauvais oeil. C'est aussi le petit point de cendre sacrée que le prêtre met sur le front du fidèle à la fin d'une cérémonie pour le bénir.

**promès**: le vœu et le contrat moral individuel avec la divinité.

**pusari**: prêtre de la religion populaire en Inde.

**ralé pousé**: contrariétés, mésententes.

**ral le ker**: envier, jalouser.

**Ramayana**: texte mythologique dans lequel est incluse la Bagavad-Gita (l'enseignement du Dieu Krishna). Un autre texte mythologique important est le Mahabarata.

**sanblani**: nom donné au rite annuel destiné aux ancêtres (*i mèt sanblani*); à une cérémonie aussi appelée *avsyon*; à un bois spécial qui se consume en petite quantité dans le *tuvekal*.

**servis** ("service"): cérémonie religieuse hindoue (contenant en principe des sacrifices d'animaux).

**tali**: collier en cordes tressées porté par les épouses en Inde.

**tanbarlon**: plateau en cuivre tenu par le prêtre lors du rituel.

**tonton**: désigne respectueusement les oncles âgés éloignés ou proches et parfois des personnes âgées non-apparentées, auxquels on s'adresse.

**tuvékal**: petit encensoir contenant le *sanblani*.

**trimurti**: la trinité hindoue: Brahma (le créateur); Vishnu (le conservateur); Shiva (le destructeur).

**ulké**: (aussi appelé *bobine*) tambour utilisé par le prêtre populaire pour invoquer la divinité lors de la possession.

**Védas**: textes sacrés hindous qui datent d'environ 3000 ans avant le début de l'ère chrétienne, incluant les hymnes du Rg Véda et les préceptes Ayur-védiques se rapportant à la santé et aux soins du corps.

**veti**: tissu porté par les hommes autour des jambes en Inde.

**vibudi**: cendre importée de l'Inde, obtenue à partir de bois aux propriétés auspicieuses, et employée lors des cérémonies religieuses.

## INDEX ANALYTIQUE

- acteur social 3, 5, 78, 233.  
 adaptation culturelle 28, 255.  
 affranchi 25-29, 159, 162.  
 aîné 77, 118, 122-123, 132-133, 138, 140, 168, 171-172, 200, 206, 215, 222, 224, 231.  
 ambivalence 15, 46, 193, 233, 236, 241-243, 254.  
 ancêtre 16, 18, 20, 32, 37, 45, 49-50, 54, 67, 88, 91-92, 98, 100-101, 118, 125-126, 137, 140, 151, 160, 168, 190, 193-195, 203, 207.  
 animal 42, 44, 47, 53, 70, 72, 80, 88, 90-92, 95, 97, 99, 100-101, 116, 136, 155, 180, 182, 194.  
 aryen 39, 229.  
 astres (astrologie) 61, 63-65, 68-69, 73, 102, 151, 187, 205, 222, 243.  
 attitude naturelle 7, 11, 172, 186.  
 auspiceux (voir chance).  
 autorité 11, 30-31, 115, 118-119, 122, 124, 126, 129, 132-133, 138, 172, 201, 223, 230.  
 baptême 33, 242.  
 bébé 120, 199.  
 bénédiction 44, 48, 60, 72, 88, 102, 112, 119-120, 123.  
 biographie 9, 62, 121, 127, 174.  
 bijoux 106, 127, 155, 163, 188, 219, 220, 228.  
 brahmane 29, 32, 39, 40, 90, 108-109, 178-180, 183-185, 187-189, 203-204, 206, 225.  
 brahmanique (office- , hindouisme- , tradition- , brahmanisme ) 20, 39-40, 43-44, 92-93, 108, 176, 178-183, 186, 188, 190, 193-195.  
 cafre 16, 80, 148, 162-165, 225.  
 camphre 48, 53, 69, 73, 84, 102, 108, 116, 242.  
 carrefour 51, 107.  
 carême 23, 42, 46, 48-49, 53, 74, 79-80, 82-83, 85-88, 95-97, 99, 102, 104, 112, 134, 160, 186, 204-205, 209, 211, 230, 239, 242-243.  
 "carnivore" (divinité) 42, 46, 107.  
 caste 19, 29, 32, 37, 39-40, 52, 57, 75, 80-81, 114, 146, 150, 159, 163, 165, 170, 179, 181, 184, 188, 195, 201, 206, 225, 232, 251-252.  
 chance (auspiceux, faste) 22, 37, 48, 52, 55, 60, 64-66, 68-69, 71-74, 76, 79, 81, 84, 88, 89, 94, 96-97, 100, 106, 108, 116, 119, 136, 147, 153, 155, 186, 188, 195, 199, 204, 208, 211, 236.  
 chasteté 141, 213, 220.  
 cheveux 33, 76, 163, 165, 173, 195, 205, 207, 209, 220, 225.  
 christianisme 15, 30-31, 35, 192-193, 234, 238, 242.



- communauté 18-19, 178, 202, 217, 227, 229.  
 compensation matrimoniale 152.  
 compétition 57, 133, 145-146, 154, 244.  
 conformité 144, 169, 198, 232.  
 consanguin 130, 135, 215, 221, 226.  
 consommation 35, 93, 166, 169, 172, 185-186, 195, 207, 238, 248, 250.  
 corps 65, 69, 71, 76, 81-85, 89, 92, 101, 103, 130, 136, 156, 163, 177, 186-187, 195,  
 204-207, 209-211, 217, 219, 226, 233, 256.  
 culture française (voir occident).  
 culpabilité (voir faute).  
*dharma* 170, 179, 216, 245, 251.  
 déesse 39, 41, 43, 46, 49, 74, 91, 98, 128, 137, 153, 155, 160, 163, 175, 180, 182-183,  
 187, 240.  
 démon 47, 53.  
 départementalisation 13, 210.  
 désordre 37, 51-52, 54, 66-67, 69, 96, 105, 139, 150, 220, 229, 250.  
 destin 21, 31, 47, 49, 54, 60-65, 70, 77, 79, 87-88, 91-92, 95, 98-101, 103-104, 143, 149,  
 169, 171, 176, 202-203, 251.  
 déterminisme 9, 176, 190.  
 déviance 4, 75, 104, 135, 140, 145-156, 159, 185, 201, 221-222, 224, 229-232, 250.  
 dépendance 13, 22, 24, 52, 80-81, 114-118, 120-121, 170, 172, 198, 200, 211, 222,  
 230-231, 236, 243, 245, 247, 249.  
 déshonneur (voir honte).  
 deuil 19, 84, 104, 119, 207, 216.  
*deviner* 64, 108-109, 191. devoir 22, 45, 50, 95, 119-120, 125, 128-130, 134, 153, 202,  
 210, 245, 248, 251.  
 dévotion 39, 42, 53-54, 59, 78, 89, 94, 99-100, 112, 125, 155, 161, 179, 185, 210, 222,  
 255.  
 dignité 139, 149, 169, 201, 217, 248, 251.  
 divorce 130, 168, 202.  
 \ dravidien 39, 43, 45, 55, 193.  
 eau (mer) 69-70, 84, 88, 107, 208, 243.  
 egyom 96, 99, 107.  
*emic* 14, 19, 23-24, 72, 111, 118, 216.  
*etic* 23, 89, 211.  
 endogamie ethnique 2, 15, 18, 29-30, 154, 158-159, 165, 224, 246, 252, 255.  
 engagés (immigrés) 1, 11, 13-14, 16, 18, 20-22, 25-35, 40-41, 78-79, 81, 85, 90-91, 93,  
 152, 154-155, 157, 169, 172, 174, 176-177, 184-185, 188, 190, 194, 238-340,  
 242, 255.  
 enjeux 5, 15, 21, 93, 176, 188, 190, 195, 212, 220, 224, 255.  
 épouse 39, 44, 49, 115, 125, 127, 129, 130-132, 142, 152-153, 160, 188, 201, 205, 212,  
 217, 244-246.  
 esclave (esclavage) 1, 25-26, 29, 159, 162, 174, 225.

- esprit 9, 50-53, 62, 76, 92, 101, 103, 111-112, 118, 167, 194, 203.  
 ethos 3-4, 10, 15, 21-23, 110, 113, 155, 198, 223, 233, 251-253.  
 exclusion 80, 141, 231.  
 famille nucléaire 97, 99, 115, 118-199, 132-134, 137, 146, 151, 221.  
 famille d'orientation 83, 115, 126, 128, 133, 202, 221, 254.  
 famille de procréation 83, 115, 119, 133, 221.  
 faste (voir chance).  
 faute (culpabilité) 2, 14, 37, 52, 69, 75, 79, 83, 85, 87-88, 95, 99, 104, 126, 141, 202-204, 210, 216-217, 230.  
 fête des "dix jours" (*kavadi*) 47, 69, 87, 89, 95-97, 134, 156, 175, 183, 185.  
 fête de Kali 90, 92, 97.  
 fête de Marliémen 90, 97, 183.  
 fête de Pandyalé (marche sur le feu) 32, 47, 80, 83-84, 86, 89, 95, 97, 99, 102, 134, 147, 156, 175, 180, 183, 191, 194.  
 feu 32, 47, 49, 69, 70, 73, 80, 82, 84, 86.  
 funérailles (rites funéraires) 50, 65, 137, 151, 232, 243.  
 foi 41, 59, 78, 83, 96, 116, 164, 175, 192, 194.  
 forclusion 76-77.  
 fruits 57, 69-70, 86, 189.  
 Ganesh 44, 183.  
 gratification 122, 197, 214, 236-237.  
 groupe 10-11, 18-19, 28, 38, 130-131, 144, 151, 164, 167, 176-178, 184-185, 198, 200, 229, 233-234, 244.  
 habitus 20, 157.  
 héritage 122, 133, 138-139.  
 hiérarchie 16, 22, 28, 31, 43, 44, 81, 114-115, 118, 145, 148, 167, 170, 179-180, 182, 189, 190-191, 198, 206-207, 224, 226-227, 251, 253.  
 honneur familial 124-125, 132, 134, 139, 141-143, 158, 163, 165, 212, 224, 228, 231, 246, 251.  
 honte (deshonneur) 21, 83, 128, 135, 138, 140-142, 159, 202, 212-213, 216-218, 229-232, 236, 249, 250.  
 hospitalité 45, 139, 146, 153, 204.  
 hygiène 81, 161-162, 204.  
 hypergamie 130, 152, 160.  
 identité 1, 13, 16-18, 29, 35, 134, 157-159, 167, 174-178, 184, 189, 190, 192-194, 204, 212, 219, 237, 238, 247, 253, 255.  
 idiosyncrasie 21, 122, 238.  
 île Maurice 13, 16, 26, 40, 64, 126, 178, 227.  
 immigrés (voir engagés).  
 impur (impureté) 2, 22-23, 48, 52, 58, 60, 72, 80-87, 93, 95, 99, 115, 119, 135, 142, 158-160, 164-165, 170, 180-181, 199, 200-208, 211-212, 216, 218, 230, 249.  
 inauspiceux (voir malchance).  
 incinération 30, 194.

Inde du Nord 57.

Inde du Sud 39-40, 45, 68, 114, 177, 183, 187-188, 225.

indexicalité 9, 21, 61.

insécurité (incertitudes) 54, 57, 61-62, 64, 72, 111, 144-146, 148-149, 167, 223, 228.

instruction 140, 148, 170-172, 200, 226-227, 244-245, 248, 250.

intention(nalité) 6-7, 14-15, 56, 110, 140, 164, 168, 170, 192, 208, 218, 225, 232-233, 237, 247, 250.

interaction 8, 20-21, 113, 154, 160-162, 164, 168-169, 173, 177, 192, 204, 214-215, 218, 221-226, 228, 232, 237.

interdit 23, 32, 37, 76-77, 80, 86, 104, 122, 131, 139, 164, 197, 200, 214, 216, 230, 236, 238, 240, 248-249.

intersubjectivité 5, 9, 16, 18-20, 50, 141, 144, 146, 157, 161, 198, 212, 220-221, 223-224, 227-231.

jalousie 22, 56-58, 72, 103-104, 111, 135, 145, 148-151, 209, 228, 251.

Kali 39, 41-43, 46-47, 64, 90-92, 97, 101, 155-156, 158, 182-183, 187, 234.

*karma* 170, 203, 240.

*karmadi* 123, 208.

*kavadi* (voir fête des "dix jours").

lune 45, 64, 66, 69.

magie 108-109.

main 38, 45, 71, 73, 86, 106, 133, 160, 206-207.

maison (espace domestique) 2, 18-19, 30, 33, 37, 48-49, 51-52, 57, 65-66, 68, 70-71, 73-74, 76, 81-82, 84-85, 97, 98-99, 105-106, 113-115, 117-118, 120, 123-126, 128-130, 132, 134-137, 141-142, 146, 149, 157, 160, 176, 182, 201, 204-208, 218, 221, 235, 242, 244, 246, 258-249.

malabarité 17-20, 23, 34, 161, 176, 184, 191-192, 195, 225, 249.

maladie 46, 49,

65, 67, 68, 90, 94-95, 99, 102-104, 106, 111, 164.

malchance (inauspicieux, néfaste) 36, 49-52, 54-56, 58, 60, 64-69, 71-72, 74, 76, 88, 94, 100, 102-105, 107-108, 112, 38, 149, 150, 155, 188, 199, 204, 206-208, 218-219, 236.

marche sur le feu (voir fête de Pandyalé).

Mardévirin 47, 54, 101, 111-112, 124.

mari 49, 115, 117, 127, 128-131, 133, 137, 142, 152-153, 165, 202, 205, 207, 212, 219, 245-246.

mariage 17, 19, 33, 69, 71, 73, 117, 121-122, 124-127, 130, 133-139, 141-144, 148-149, 151-155, 158-160, 163, 165, 168, 187-188, 201-202, 210, 212-215, 217, 221, 232, 234-235, 238, 242-243, 245.

*marlé* 70, 88, 116.

Marliémen 41, 46, 48, 97, 101, 106, 175, 183, 194, 240.

mauvais oeil 50, 54-60, 72, 79, 103-106, 129, 132, 136, 148-150, 199, 209, 215, 219, 251.

menstruation 83, 115, 199, 205, 211, 216.

- mer (voir eau).
- Minisprin 47, 101.
- mise en scène 6, 168, 224.
- mixte (union-, ascendance-) 17, 21, 110, 158-160, 163-164, 224, 246, 253.
- modernité 1-3, 10, 21, 41, 113, 166, 173-174, 177, 185, 190-193, 196, 237-238, 243-251, 255.
- "monde de vie" 10, 75, 139, 202, 216, 241, 243, 247.
- mort 27, 33, 50, 70, 83, 106, 117-118, 120, 123, 125-126, 203, 216.
- Mourouga (voir Soupramanyel).
- mythe (mythologie) 37, 43-44, 47, 67, 96, 153, 169, 255.
- naissance 33, 61, 65, 81, 83, 86, 98, 123-124, 126-127, 139, 144, 146, 171, 176, 199, 201-202, 208, 219.
- Nargoulan 45, 183, 20.
- nature 11, 36, 42, 51-52, 54, 57, 66-67, 79-80, 87, 93, 104, 117, 148, 162, 173, 199, 209, 214, 216, 219, 225, 243, 247.
- néfaste (voir malchance).
- nourriture (repas) 13, 50-51, 53-54, 58, 71, 75, 82, 92, 98, 100, 116, 130-131, 137, 147, 153, 173, 180, 205, 207, 209, 211, 215, 233, 242.
- nuit 51, 53, 66, 69, 70-71, 117, 131, 213, 219.
- oblation (voir offrande).
- occident (culture française) 13, 15, 39, 100, 167, 170-171, 186, 192, 226, 236.
- offrandes 42-44, 46-50, 52-53, 70-71, 87-88, 90-93, 95, 97-100, 103, 107, 112, 115-116, 137, 178, 180, 189.
- ordre 2, 5-7, 14, 18, 23, 36-37, 65, 67, 70, 72, 75-76, 78, 86, 103, 105, 112, 116, 118, 131, 145, 146-147, 150, 160, 184, 197, 209, 213, 219, 221, 249, 252.
- padèl* 43, 49, 100.
- Pandyalé 41, 47, 97.
- paradigme 33, 44, 50, 54, 104, 197, 231, 249-250, 255.
- parentèle 115.
- parias 26, 39, 80, 165.
- parole 56, 75, 78, 85-86, 128, 140, 171, 178, 212, 215.
- Parvati 39, 44, 46-47, 153.
- patrilinéarité 101, 118, 123, 125, 137.
- patterns* 7, 9, 19-21, 35, 113, 155, 206, 236, 251.
- péché 75, 85, 87, 127, 203, 209, 211-212, 216-217, 241.
- Peroumal (pelmal) 47, 72.
- Pétyaye 49, 91, 98, 153, 160, 163.
- phénoménologie 2, 5-6, 10-11, 197.
- pied 52, 84, 89, 101, 104-105, 205-207, 234, 236, 243.
- plaisir 55-56, 86, 119, 155, 168, 199, 209-210, 214, 248.
- plato* 48.
- populaire (religion-) 39, 100, 108, 181, 183, 191.
- populaire (culte-) 16, 38-39, 42, 44, 52, 97, 100, 155, 164, 178, 181-183, 191.

- populaire (hindouisme-) 40, 46, 921, 108, 180.  
 populaire (milieu-) 45, 47.  
 populaire (croyance-) 2, 40, 43, 52, 108, 241.  
 possession (possédé) 39, 100-102, 112, 116, 135, 156, 178, 206.  
 poule noire (voir Pétyaye).  
 prestige 22, 125, 133-134, 138-139, 143-148, 153, 155, 159-161, 163, 169-170, 191, 198, 201, 219, 223-224, 226, 228, 232, 248, 259.  
 prêtre populaire 64, 164, 183, 189, 191, 223.  
 prêtre-misionnaire (-brahmane) 109, 183, 185, 187.  
 prêtre chrétien (-catholique) 30, 241-242.  
 procession 19, 31, 48, 68, 85, 89, 156-157, 175, 185, 187, 243.  
 procréation 49, 83, 115, 117, 119, 128-129, 133, 201, 212, 214, 221, 251.  
 profane 23, 32-33, 55, 64-65, 67, 81, 84-85.  
*promès* 86, 88, 93-96, 99, 106, 112, 208, 219, 222.  
 propre (propreté) 37, 48, 66, 81-82, 86, 116, 129, 198-,199, 204, 211, 235.  
 propice 48, 55, 60, 64-68, 71, 85, 88, 108, 112, 151, 201, 204, 207, 208, 243.  
 propitiation 22, 88, 91, 94.  
 prospérité 22, 73, 82, 87-88, 91, 96, 99, 103, 131, 134, 137, 146, 149-150, 198.  
 protection (protecteur) 21, 37, 43-44, 47-48, 54, 57, 62, 65, 71, 74, 78-79, 83, 88, 89, 96-99, 102, 105, 106, 108, 112, 115-117, 120, 123, 125, 132-133, 136-137, 142, 145, 147, 182, 198-199, 207, 209, 219, 228.  
 puberté 124, 144, 188, 199-200.  
 pur (pureté, purification) 16, 22, 60, 72, 80-82, 84-85, 93, 115, 135, 158, 160, 165, 170, 180, 203-204, 207, 249.  
*pusari* (voir prêtre populaire).  
 rationalité (rationalisation) 9, 37, 75, 95, 140, 167.  
 réalité objective 7, 21-22, 36, 113.  
 réflexivité 77, 86, 235.  
 menstruations 83, 115, 199, 205, 211, 216.  
 réincarnation (métempsycose) 170, 203.  
 relation personnelle 211-222.  
 relation structurelle 222.  
 relation catégorielle 223.  
 renoncement 43, 242.  
 ressources 6, 114, 168, 227, 237.  
 reussite sociale 139, 143, 171, 226, 251.  
 rite (rituel) 32, 35, 37, 42-43, 45-46, 48-49, 53-54, 66-69, 71-73, 84-85, 88, 90-91, 96-102, 106-108, 110, 112, 115-116, 118, 123, 137, 151, 163, 183, 191, 201, 207-208, 222-242.  
 sacré (temps-, pouvoirs-) 23, 32-33, 67, 75, 80-81, 83-86, 88, 100-102, 116, 143, 167, 207.

- sacrifice (- d'animaux, - purificateur) 22-23, 43, 46, 56, 65, 72-73, 79, 85, 87-92, 94-95, 98, 100, 102, 104, 106, 108, 112, 116, 134, 156, 161, 172, 179, 182, 190, 198-199, 204, 208-210, 214, 219.
- sanblani* 49-50, 53, 97-98, 184, 242.
- sale (saleté) 21, 66, 76, 81, 84-85, 87, 100, 105, 135-136, 142, 162, 199, 204-206, 211-212, 218, 234..
- séparation 19, 22, 32, 37, 52, 54, 60, 80, 82, 85, 115, 124, 134, 136, 148, 152, 160, 165, 170, 173, 198, 202, 206, 221, 233-234, 240, 244.
- sens commun 7-9, 11-12, 24, 36, 38, 44, 50, 52, 77, 112-113, 145, 154-155, 161, 190, 223, 239.
- sexualité (sexuel, relations sexuelles) 76, 78, 131, 141, 147, 172, 199, 201, 210-214.
- Shiva 39, 41, 43-44, 46-47, 49, 65, 87, 99, 153.
- shudra 26, 32, 188.
- situation sociale 6, 152-153..
- socialisation 5, 8, 128, 140, 172, 197, 201, 252.
- première socialisation 11-12, 21, 76, 78, 110-113, 121-122, 157, 161, 194, 231, 233-235, 237-238, 253-255.
- seconde socialisation 12, 202, 234, 236-237, 241.
- pluri-culturelle (société multi-) 1, 3-4, 10-12, 15, 19, 29, 35, 77, 113, 137, 154, 165, 175, 215, 229-230, 233, 240, 255.
- soi privé 214-215, 218.
- soi public 214-215, 228.
- soleil 64, 68-69, 73-74, 220.
- solidarité 18, 114, 129, 132-135, 138, 145, 149, 198, 227.
- sorcellerie 32, 50-51, 69, 103-105, 107-110, 145, 148-150, 156, 164, 209.
- sorcier (voir sorcellerie).
- Soupramanyel 42, 47-48, 64, 69, 183.
- sphère domestique (sphère privée) 1, 35, 98, 128.
- sphère publique 31, 131-132, 215, 234, 255.
- statut 6, 25, 29, 45-46, 57, 81, 93, 105, 110, 116-117, 119, 124, 127.
- stérilité 117, 202, 208.
- stock de connaissances 7, 22.
- structure (-sociale, -nucléaire, -mentale, -familiale) 2, 4, 5-8, 11, 21, 60, 73, 114-115, 119, 121-122, 126, 134-137, 139, 141, 146, 150, 152-153, 169, 197, 205, 211, 214, 212-222, 224, 235, 237, 244, 248, 252..
- structuro-fonctionnalisme 5.
- subjectivité (-individuelle, expérience subjective) 3, 5, 21-22, 36, 96, 168, 197-198, 230, 247.
- syncrétisme 185, 234, 239, 240-241.
- tabou 23, 63, 74-78, 83, 86, 116, 147, 163, 172, 208, 211, 215, 236, 246, 248.
- télévision 77, 141, 172.
- temple privé (domestique) 48, 69, 72, 84, 97-99, 102, 115-116, 118, 123, 211.
- temple public 48, 66, 91-92, 95-96, 99, 101-102, 106-108, 112, 116.

- temple urbain 40, 64-65, 102, 178, 182-183, 185-189.  
temple rural (populaire) 44, 47, 53, 164, 182-183, 185.  
typification 7, 9, 17, 155, 161-162, 220, 223, 225-226, 233, 252.  
*ulké* 80, 101, 108.  
union mixte (voir mixte).  
vécu intérieur (voir *emic*).  
védique (sacrifice-, religion-, culte-, temps, védas) 41, 67-68, 82, 87, 92, 103, 109, 114, 116, 179.  
végétarien (rites, offrandes végétariennes, divinités-, végétarisme) 40, 42-47, 49, 82, 86, 90-93, 97, 99, 178-186, 190-191, 194-195.  
virginité (vierge) 48, 116, 127-130, 139, 141-142, 152, 154, 159, 163, 172, 188, 201, 212-213, 217, 238, 240.  
visage 84, 154, 162, 207, 233.  
Vishnu (peroumal) 41, 47, 64.

## INDEX DES AUTEURS CITES

- AMOURETTE M.T. 38.  
 APFFEL MARGLIN F. 60, 72.  
 ARGYLE M. 148n, 169.  
 AUGE M. 103.  
 BABADZAN A. 3, 14, 184, 240n.  
 BALANDIER G. 3, 150, 167, 169, 170n, 189.  
 BAUDRILLARD J. 169, 186.  
 BARAT C. 16n, 20, 25n, 26n, 44n, 53, 80, 110, 165.  
 BARLUND D.C. 6n, 214.  
 BASHAM A. 42, 47n, 152n, 214.  
 BEATIE J. 24.  
 BECK B. 41, 68n, 206n.  
 BENOIST J. 20, 29n, 41n, 44n, 164.  
 BERGER P. 3, 8, 121n, 147n, 168, 169, 174, 248.  
 BERNE E. 122.  
 BHATTACHARYYA N. 208.  
 BIARDEAU M. 92, 147.  
 BLAIVE B. 191.  
 BROHM J.M. 5.  
 CARROLL R. 166.  
 CAMPBELL J.K. 3, 148, 217.  
 CHAUDENSON R. 108, 158, 239.  
 CICOUREL A. 5, 10.  
 DEFOS DU RAU J. 38, 156, 239.  
 DEVADOSS T.S. 201n, 208n.  
 DEVAPOOPOTHY N. 116.  
 DOUGLAS M. 75n, 105, 150, 205, 214.  
 DUBOIS J.A. 56.  
 DUMONT L. 2, 22, 40n, 68n, 80, 81, 114, 139, 152n, 165n, 166, 170, 179, 181,  
 203, 215.  
 DUPON F. 16n, 17, 20, 26, 27, 33, 34, 38, 127, 156, 227.  
 ELMORE W.T. 39, 40, 53n, 55.  
 ERIKSON T.K. 199.  
 EVE P. 104n.  
 FOULON A. 181, 182.  
 FRAZER J.G. 109.  
 FREUD S. 75.  
 FUMA S. 27n.



- FUSTEL DE COULANGES 203n.  
 GOFFMAN E. 3, 6, 10, 135n, 168, 229.  
 GOVINDAMA Y. 98n.  
 HABERMAS J. 36.  
 HALL E.T. 3, 6, 9n, 12n, 100, 140.  
 HANNERZ U. 168, 221, 223.  
 HERBERT J. 33n.  
 HSU F.L.K. 121, 124.  
 KARVE I. 152n.  
 KELLERHALL J. 121.  
 KONDOS V. 43.  
 LABORIT H. 8n, 197.  
 LACPATIA F. 25, 26, 44n, 176n.  
 LAKSHMI C.S. 245.  
 LALLEMENT M.G. 23n, 41n, 240.  
 LARDINOIS R. 114.  
 LEACH E. 233.  
 LEITER K. 5, 9n.  
 LEVI-STRAUSS C. 153.  
 LINTON R. 8, 145.  
 LOIS DE MANOU. 15, 85, 91, 109, 116, 117, 119, 128, 130, 153, 279, 183, 205, 210, 219.  
 LOURDEAUX G.G. 53, 80.  
 MALAMOUD G. 88.  
 MARKANDAYA K. 126n.  
 MANDELBAUM D. 82n, 137n, 152n.  
 MAUSS M. 58, 88.  
 NISHIMURA Y. 46n.  
 OLIVIER G. 225.  
 OTTINO P. 9.  
 PARSONS T. 9, 18, 247n.  
 PATAI R. 3, 141.  
 PFAFFENBERGER B. 2, 37, 40n, 47n, 52, 107n, 149n, 200n, 203, 213.  
 PITT-RIVERS J. 3, 139.  
 POCOCK D. 57, 108.  
 PRESTON J.J. 47n, 90, 93n.  
 REINICHE M.L. 2, 40, 43, 44n, 52, 91, 180, 181n.  
 REVEYRANS O. 213.  
 SCHERER A. 13n, 26, 239.  
 SCHUTZ A. 3, 7, 8n, 9, 235, 236n.  
 SENNET R. 177.  
 SINGARAVELOU 93, 165n, 178.  
 SINGARAVELU S. 152n, 216n, 220n.  
 SPERBER D. 7.

STUTLEY M. 103, 109, 220n.

TAKEO DOI M.D. 230.

TAP P. 204n.

TARABOUT G. 89.

THOMAS L.V. 117n.

WEBER M. 5.

WEIL P. 174n.

## BIBLIOGRAPHIE

Les titres de cette bibliographie sont répartis en trois parties portant sur:  
l'anthropologie générale, la culture indienne et la société réunionnaise.

### 1/ Anthropologie générale

AMIROU Rachid

1987 "Mode et exotisme", *Sociétés*, Revue des Sciences Humaines et Sociales, n.13, Masson, Paris.

ARGYLE Michael, FURNHAM Adrian & GRAHAM Jean Ann

1981 *Social Situations*, Cambridge University Press.

AUGE Marc

1984 "Ordre biologique, ordre social : la maladie forme élémentaire de l'événement", *Le sens du mal, Anthropologie, Histoire, Sociologie de la maladie*, ed. des Archives Contemporaines.

BABADZAN Alain

1982 *Naissance d'une tradition. Changement culturel et syncrétisme religieux aux îles Australes (Polynésie Française)*, Travaux et Documents de l'ORSTOM.

1984 "Inventer des mythes, fabriquer des rites?" *Arch. Europ.Sociol. XXV*.

1985 "Tradition et histoire: quelques problèmes de méthode", *Cahiers ORSTOM*, série Sciences Humaines, Vol.XXI.

BALANDIER Georges

1985 *Le Détour. Pouvoir et Modernité*, l'espace du politique, Fayard.

BARLUND Dean C.

1975 *Public and private self in Japan and the United States. Communicative styles of two cultures*, The Simul Press, inc. Tokyo, Japan.

BAUDRILLARD Jean

1970 *La société de consommation. Ses structures, ses mythes*, Denoël.

BEATIE John

1972 *Introduction à l'anthropologie sociale*, Payot, Paris.

BERGER Peter & LUCKMANN Thomas

1966 *The social construction of reality. A treatise in the sociology of knowledge*, Anchor Books, New York.

BERGER Peter & KELLNER H.

1971 "Mariage and the construction of reality", *Sociology of the family*, ed. by Michael Anderson, Penguin Books.

BERGER Peter, BERGER Brigitte & KELLNER Hansfried

1973 *The homeless mind. Modernization and consciousness*, Penguin Books.

BERGER Peter

1977 *Facing to modernity. Excursion in society, politics and religion*, Penguin Books.

BERNE Eric

1964 *Des jeux et des hommes. Psychologie des relation humaines*, Stock.

1972 *Que dites-vous après avoir dit Bonjour?* Ed. Tchou.

BERTAUX D.

1988 "Fonction diverse des récits de vie dans le processus de recherche", *Sociétés*, Revue des Sciences Humaines et Sociales, n.18, Masson, Paris.

BLAKE Judith & DAVIS Kingsley

1968 "On norms and values", *Theory in Anthropology. A source book*, edited by Robert A. MANNERS & David KAPLAN, Routledge & Kegan Paul/London.

BLANCHY Sophie

1988 "Le style des interactions verbales à Mayotte", *Rôles et Enjeux. Approches d'Anthropologie Généralisée*, Service des Publications, Université de La Réunion.

BROHM Jean-Marie

1986 "L'ethnométhodologie en débat", *Quel corps?* n.32/33, Chinon-Diffusion, Paris.

CAMPBELL J.K.

1964 *Honour, Family and Patronage. A study of institutions and moral values in a Greek Mountain Community*, Clarendon Press, Oxford.

CARROLL Raymonde

1987 *Evidences invisibles. Américains et Français au quotidien*, Seuil.

CASTELLAN Yvonne

1982 *La famille, Que sais-je?* P.U.F.

CASTELLANA M. & FABRI P.

1984 "Le contrepoint de l'identité", *Sociétés, Revue des Sciences Humaines et Sociales*, n.1, Masson, Paris.

CHBANI Pierre & CORROYER Denis

1985 "Rôles de sexes et aspirations dans un Maroc en changement. Pouvoir de décision et répartition des tâches domestiques dans le couple", *L'Interculturel 2*, Education et Sciences Humaines, Travaux de l'Université de Toulouse-Le Mirail, série A, tome 36, Service des Publications.

CHEVALIER Jean & GHEERBRANT Alain

1982 *Dictionnaire des symboles*, Robert Laffont.

CICOUREL Aaron

1979 *La sociologie cognitive*, P.U.F.

CONSTANTINE L.L.

1971 "The open family", *Sociology of the family*, ed. by Michael Anderson, Penguin Books.

COULON René

1986 "Qu'est-ce-que l'ethnométhodologie?", *Quel corps?* n.32/33, Chinon-Diffusion, Paris.

DE CARONA D. & NOSCHIS K.

1984 "A. Schutz: après Max Weber et Edmond Husserl", *Sociétés, Revue des Sciences Humaines et Sociales*, n.0, Masson, Paris.

DOUGLAS Mary

1981 *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Maspero, Paris, (traduit de l'anglais "Purity and Danger").

DUFLOT-PRIOU Marie-Thérèse

1985 "L'apparence et son bon usage dans la vie quotidienne et la presse-magazine", *Sociétés*, Revue des Sciences Humaines et Sociales, n.3, Masson, Paris.

DUMONT Louis

1983 *Essai sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Seuil.

DUPREEL Eugène

1985 "Rires d'accueil et rire d'exclusion", *Sociétés*, Revue des Sciences Humaines et Sociales, n.3, Masson, Paris.

DURKEIM Emile

1960 *Les règles de la méthode sociologique*, P.U.F, 11ème ed.

ERIKSON Kai T.

1976 *Everything in its path. Destruction of community in the Buffalo Creek flood*, Simon and Schuster, New York.

FREUD Sigmund

1912 *Totem et Tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs*, Petite Bibliothèque Payot.

FUSTEL DE COULANGES

1978 *La cité antique*, tome I et II, Col. Les Introuvables, ed. d'Aujourd'hui (ed. Hachette 1929).

GARFINKEL Harold

1985 "Ethnomethodologie", *Sociétés*, Revue des Sciences Humaines et Sociales, n.5, Masson, Paris.

1986

"Du bon usage de la dégradation", *Sociétés*, Revue des Sciences Humaines et Sociales, n.11, Masson, Paris ("Conditions of Successful degradation ceremonies", *The American Journal of Sociology*, Vol.LXI).

## GHASARIAN Christian

- 1988 *Introduction à l'étude de la parenté et l'organisation sociale*, Service des publications, Université de La Réunion.

## GOFFMANN Erwing

- 1959 *The presentation of self in everyday life*, Penguin Books.
- 1963 *Stigmates. Les usages sociaux des handicaps*, ed. de Minuit.
- 1970 *Strategic Interaction*, Basil Blackwell, Oxford.
- 1973 *La mise en scène de la vie quotidienne, 2/ Les relations en publics*, ed. de Minuit.
- 1974 *Frame analysis. An essay on the organization of experience*, Harper Torchbooks, New York.

## GUILLAUMIN Colette

- 1985 "Avez-vous vraiment parlé de peur?" *L'Interculturel 2*, Education et Sciences Humaines, Trav. de l'Université de Toulouse-Le Mirail, série A, t. 36, Serv. des Publications.

## HABERMAS Jürgen

- 1987 *Théorie de l'agir communicationnel. Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*, tome I, Col. l'Espace du Politique, Fayard (1ère ed. 1981).

## HALL Edward. T.

- 1966 *La dimension cachée*, Seuil.
- 1976 *Au-delà de la culture*, Seuil.
- 1984 *Le langage silencieux*, Seuil (1ère ed 1959).

## HANNERZ Ulf

- 1980 *Explorer la ville. Eléments d'anthropologie urbaine*, Le sens commun, ed. de Minuit.

## HERMET Guy

- 1986 "Communauté, individualisme et culture", *Sur l'individualisme. Théories et méthodes*, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques.

HSU F. L. K.

1963 *Clan, Caste and Club*, Van Nostrand, Reinhold Company, New York.

1971 *Kinship and culture*, Adline Publishing Company, Chicago, Illinois.

JULES-ROSETTE Bennetta

1987 "L'ethnomethodologie en perspective", *Sociétés*, Revue des Sciences Humaines et Sociales, n.14, Masson, Paris.

KEESING Rogers

1975 *Kin groups and social structure*, Holt & Rinehart, USA.

KELLERHALS Jean, TROUTOT P. Y. & LATEGA E.

1984 *Microsociologie de la famille*, Col. Que sais-je? P.U.F.

LABORIT Henri

1974 *La nouvelle grille*, Robert Laffont.

LEACH Edmund

1968 *Critique de l'Anthropologie*, P.U.F, Paris.

LEBRA Takie Sugiyama

1979 *Japanese patterns of behaviour*, Honolulu, An East-Center Book, The University Press of Hawaii.

LEITER Kenneth

1980 *A primer on ethnomethodology*, Oxford University Press.

LEVI-STRAUSS Claude

1958 *Anthropologie Structurale*, Plon.

LINTON Ralph

1968 *De l'Homme*, ed. de Minuit, Paris, (1ère ed. 1936).

LORREYTE Bernard

1985 "Identité et altérité, une approche de l'hétérophobie", *L'Interculturel* 2, Educ. et Sciences Humaines, Trav. de l'Université Toulouse-Le Mirail, série A, tome 36, Service des publications.

MAFFESOLI Michel

1984 "Typicalité - Habitus - Socialité", *Sociétés*, Revue des Sciences Humaines et Sociales, vol. 1, n. 2, Masson, Paris.



1986 "Socialité et Tribalisme", *Sociétés*, Rev. des Sc. Hum. et Sociales, n.10, Masson, Paris.

MAUSS Marcel & HUBERT Henri

1899 "Essai sur la nature et la fonction du sacrifice", *L'année Sociologique*, Deuxième année, Paris, Félix Alcan éditeur.

1950a "Esquisse d'une théorie générale de la magie", *Sociologie et Anthropologie*, P.U.F., 7ème ed. (1ère ed. 1938).

1950b "Une catégorie de l'esprit humain: la notion de personne", *Sociologie et anthropologie*, P.U.F. (7ème ed.).

MESSINE Philippe

1985 *Liberté, Egalité, Modernité. Promesses et menaces de l'industrialisation*, ed. de La Découverte.

MOULIN Léo

1985 "Boire et manger c'est donc si intéressant...?", *Sociétés* Rev. des Sc. Hum. et Sociales, n. 6, Masson, Paris.

MULDER Neils

1980 *Mysticism & everyday life in contemporary Java. Cultural Persistence and change*, Singapore University Press.

NASIO J.D.

1988 "Le concept de forclusion", *Enseignement de 7 concepts cruciaux de la psychanalyse*, ed. Rivages/Psychanalyse.

ORTNER Sherry B. & WHITEHEAD Harriet

1981 *Sexual meanings. The construction of gender and sexuality*, Cambridge University Press.

OTTINO Paul

1972 *Rangiroa. Parenté, Résidence et tenure foncière dans un atoll Polynésien*, ed. Cujas.

1988 "Agir et parler dans les campagnes Mérina des années 60", *Communication au Colloque sur Madagascar*, Berne, à paraître.

PARSONS Talcott

1973 *Sociétés. Essai sur leur évolution comparée*, Organisation et Sciences Humaines, ed. Dunot, Paris.

PATAI Raphael

1973 *The Arab mind*, Charles Scribner's sons, New York.

PITT-RIVERS Julian A.

1971 *The people of the sierra*, second edition, The University Press, Chicago.

1983 *Anthropologie de l'Honneur. La mésaventure de Sichem*, ed. Le Sycomore, Paris.

RADCLIFFE BROWN A.R.

1952 *Structure et fonction dans la société primitive*, ed. de Minuit.

REUMAUX Françoise

1986 "Paroles privées sur la voie publique", *Sociétés*, Rev. des Sc. Hum. et Sociales, n.10, Masson, Paris.

REVEYRAND Odile

1985 "Devenir des femmes d'autres cultures en France", *L'Interculturel 2*, Educ. et Sc. Hum., Trav. de l'Univ. de Toulouse-Le Mirail, série A, t. 36, Serv. des publications.

ROSEN Lawrence

1984 *Bargaining for reality. The construction of social relations in a muslim community*, The University Press of Chicago.

SCARDIGLI Victor

1985 "Technologies nouvelles et "production" du monde de vie", *Sociétés*, Rev. des Sc. Hum. et Sociales, n.3, Masson, Paris.

SCHUTZ Alfred

1970 *On phenomenology and social relations*, The University of Chicago Press.

1984 "Le monde social et la théorie de l'action sociale", *Sociétés*, Rev. des Sc. Hum. et sociales, n.0, Masson, Paris (Extrait de A.Schutz: "The social world and the theory of social action", *Social Research*, 27, 1960,2, 203-221).

1987 "Le chercheur et le quotidien", *Sociétés*, Meridiens Klincksieck.

SENNET Richard

1979 *Les tyrannies de l'intimité*, Seuil, Paris.

SIMMEL Georg

- 1985 "Problèmes de la sociologie des religions", *Sociétés, Rev. des Sc. Hum. et Soc.*, n. 4, Masson, (Extraits tirés de la rev. Arch. de Sociol. des Religions, CNRS, n. 7, 1964).

SPRADLEY James & RYNKIEWICH Michael A.

- 1973 *The Nacirema. Readings on American Culture*, Little, Brown and Company, USA.

SPERBER Dan

- 1982 *Le savoir des anthropologues*, Hermann, Paris.

STURTEVANT William C.

- 1968 "Studies in ethnoscience", *Theory in Anthropology. A source book*, ed. by R.A. MANNERS & D.KAPLAN, Routledge & Kegan Paul/London.

TAKEO DOI M.D

- 1971 *The anatomy of dependance*, Kodansha International, Tokyo and New York.

TAP Pierre

- 1985 "Appropriation du corps et acculturation", *L'Interculturel 2*, Educ. et Sc. Hum., trav. del'Université de Toulouse-Le Mirail, série A, t. 36, Serv. des publications.

THOMAS Louis-Vincent

- 1986 "l'autorité: dialectique Masculin/Féminin", *Quel corps?*, n.32/33, Chinon-Diffusion, Paris.

VARENNE H.

- 1985 "La conversation: Ethnomethodologie et Anthropologie Culturelle", *Sociétés, Rev. des Sc. Hum. et Sociales*, n.5, Masson, Paris.

WEIL Pascale

- 1986 *Et moi, Emoi. La communication publicitaire face à l'individualisme*, Les Edidions de l'Organisation.

## 2/ culture indienne

APFFEL MARGLIN Frédérique

- 1985 "Types of oppositions in Hindu Culture", *Purity and auspiciousness in Indian Society*, Leiden, E.J. Brill.

APPADURAI Arjun & APPADURAI BRECKENBRIDGE Carol

- 1976 "The South Indian temple: authority, honour and redistribution", *Contribution to Indian Sociology*, Vol.10, n.2, Institute of Economic Growth, Delhi.

BARNETT Steve

- 1976 "Coconuts and gold: relational identity in a South Indian caste", *Contribution to Indian Sociology*, Vol.10, n.1, Institute of Economic Growth, Delhi.

BASHAM A. L.

- 1954 *The wonder that was India. A survey of the culture of the sub-continent before the coming of the muslims*, Grove Press, inc. New York.

BECK Brenda E. F.

- 1976 "The symbolic merger of body, space and cosmos", *Contribution to Indian Sociology*, Vol.10, n.2, Institute of Economic Growth, Delhi.

BIARDEAU Madeleine & MALAMOUD Charles

- 1976 *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, P.U.F.

BHATTACHARYYA Narendra Nath

- 1979 *Indian puberty rites*, Munshiram Manoharlal Publishers Pvt.Ltd.

BOLLE Kees W.

- 1983 "Interpreting Fire-Walking", *Selected Studies on ritual in the Indian Religions*, Leiden, E.J. Brill.

BURROW T. & EMENEAU M.B.

- 1961 *A Dravidian Etymological Dictionary*, Oxford Univer. Press.

CARMAN John B.

- 1985 "Axes of sacred values in hindu society", *Purity and auspiciousness in indian society*, Leiden, E.J. Brill.

- DAS Veen  
1979 "The uses of liminality: society and cosmos in Hinduism", *Contribution to Indian Sociology*, vol.10, n.2, Institute of economic Growth, Delhi.
- DESROCHE Monique & BENOIST Jean  
1982 "Tambour de l'Inde à La Martinique. Structure sonore d'un espace sacré", *Etudes Créoles*, vol.V, n. 1.2.
- DEVADOSS F. S.  
1979 *Hindu Family and Marriage. A Study of institutions in India*, The Dr. S. Radhakrisna institute of advanced Study in Philosophy, University of Madras
- .DEVAPOOTHY Nadarajah  
1966 *Women in Tamil Society. The classical Period*, University of Malaya, Kuala Lumpur.
- DREVET Camille  
1959 *Gandhi et les femmes de l'Inde*, Denoël.
- DUBOIS Abbe J.A.  
1985 *Moeurs , institutions et cérémonies des peuples de l'Inde*, ed. A. M. Métaillé, Paris (1ère ed. 1825).
- DUMONT Louis  
1957 *Une sous-caste de l'Inde du Sud. Organisation sociale et religieuse des Pramalai Kallars*, Paris Moutou & Co La Haye.
- 1965 The functional equivalent of the individual in caste society, *Contributions to indian Sociology*, n.VIII, Paris, Mouton & Co, La Haye.
- 1966 *Homo Hierarchicus. Essai sur le système des castes*, Gallimard.
- 1966b "Caste, racisme et stratification", *Homo Hierarchicus*, Gallimard.
- 1966c "Le renoncement dans les religions de l'Inde", *Homo Hierarchicus*, Gallimard.
- DUNCAN J.  
1978 "The concept of duty in Ancient Indian jurisprudence: the problem of ascertainment", *The concept of duty in South Asia*, School of Oriental and African Studies, India.

ELMORE Wilber Theodore

- 1925 *Dravidian gods in Modern Hinduism. A study of the local and village deities of Southern India*, The Christian Literature Society for India, Madras.

FILIOZAT Jean

- 1961 "Les divisions sociales de l'Inde", *Anthropologie des Tamouls du Sud de l'Inde*, Ecole Française d'Extrême Orient.

HERBERT Jean

- 1953 *La mythologie Hindoue. Son message*, Albin Michel.

KAILASSAME

- 1983 *Lexique Français-Tamoul*, Librairie Adilatchoumie, Pondichéry.

KARVE Irawati

- 1965 *Kinship and organization in India*, Asia publishing house, New York (1ère ed. 1953).

KONDOS Vivienne

- 1986 "Images of the fierce goddess and portrayals of Hindu women", *Contributions to Indian Sociology*, vol.20, n.2.

LAKSHMI C.S.

- 1984 "Les femmes et la Modernité", Tamouls: culture en vie, *Le Courrier de l'Unesco*, mars.

LARDINOIS Roland

- 1985 "Peut-on classer la famille Hindoue?", *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, n.57/58, Paris.

LOIS DE MANOU

- 1976 Traduction de A. Loiseleur des Longchamps, ed. d'Aujourd'hui, Col. Les Introuvables.

MANDELBAUM David G.

- 1970 *Society in India. Continuity and change*, vol. one, University of California Press, Los Angeles.

MARKANDAYA Kamala

- 1978 *Le riz et la mousson*, ed. J'ai lu.

- MASSON-OURSEL P., WILLMAN-GRABOWSKA H. DE & STERN P.  
1951 *L'Inde antique et la civilisation indienne*, ed. Albin Michel, Paris.
- MURUGAIYAN Appasamy  
1986 *Initiation à la langue tamoule*, Méthode d'auto-enseignement, Bibliothèque publique d'information, Centre Georges Pompidou, Paris.
- NISHIMURA Yuko  
1987 *A study on Mariyamman worship in South India. A preliminary Study on Modern South Indian Village Hinduism*, Studies on Agrarian Societies in South Asia, Institute for the study of languages and cultures of Asia and Africa, Tokyo.
- OLIVIER Georges  
1961 *Anthropologie des Tamouls du Sud de l'Inde*, Ecole Française d'Extrême-Orient, Paris.
- PFAFFENBERGER Bryan  
1982 *Caste in Tamil Culture. The religious foundations of Sudra domination in Tamil Sri Lanka*, Foreign and Comparative Studies/South Asian series, n. 7, Syracuse University, New York.
- PITCHAYA Soucé-Antoine  
1988 "La "Bhagavadgita" ou le chant du seigneur", *Indianité*, Institut de Linguistique et d'Anthropologie, Université de La Réunion, Col. Travaux de l'I.L.A, n. 5.
- POCOCK David  
1973 *Mind, Body and Wealth. A study of belief and practice in an Indian Village*, Oxford Basil Blackwell.
- POUCHEPADASS Emmanuel  
1989 "En Inde: la famille, dernier bastion de la culture traditionnelle", *Nouvelles de l'Inde*, n. 266, Ambassade de l'Inde, Paris.
- PRESTON James J.  
1980 *Cult of the Goddess. Social and religious change in a Hindu Temple*, Vikas Publishing House Pvt Ltd, New Delhi.
- RAMAKRISHNAN S.  
1984 "Tamouls: culture en vie", *Le Courrier de l'Unesco*, mars.

REINICHE Marie Louise

- 1979 *Les Dieux et les Hommes. Étude des cultes d'un village du Tirunelveli, Inde du Sud*, Cahiers de l'Homme, Mouton éd.

SINGARAVELOU

- 1987 *Les indiens de la Caraïbe*, 3 tomes, ed. l'Harmattan.

SINGARAVELU S.

- 1966 *Social life of the Tamils. The Classical Period*, Dept. of Indian Studies, University of Malaya, Kuala Lumpur.

STUTLEY Margaret

- 1980 *Ancient Indian Magic and Folklore. An introduction*, Routledge & Kegan Paul, London and Henley.

TARABOUT Gilles

- 1986 *Sacrifier et donner voir en pays Malabar. Les fêtes de temple au Kerala (Inde du Sud), étude anthropologique*, Ecole Française d'Extrême Orient, Paris.

### 3/ société réunionnaise

AMOURETTE Marie-Thérèse

- 1975 "La religion hindouiste", Cultes, *Atlas des DOM, La Réunion*, planche 37.

BARAT Christian

- 1980 *Des Malbar aux Tamouls (l'hindouisme dans l'île de La Réunion)*, Thèse de doctorat de troisième cycle d'anthropologie sociale et culturelle, E.P.H.E.S.S.

- 1980b "Rites et croyances", *A la découverte de La Réunion*, ed. Favory, Réunion.

- 1989 *Nargoulan. Culture et rites malbar à La Réunion*, ed. du Tramail, Recherches universitaires réunionnaises.

BENOIST Jean

- 1979 "Religion Hindoue et dynamique de la société réunionnaise", *Annuaire des pays de l'Océan Indien*, vol. VI.



- 1980 *Les carnets d'un guérisseur réunionnais*, doc. et recherches 7, Fondation pour la recherche et le développement dans l'Océan Indien.
- 1981 "Sur la contribution des sciences humaines à l'explication médicale", *Anthropologie et Sociétés*, vol.5, n.2.
- 1982 "Possession, Guérison, Médiations. Un chamanisme Sud Indien à l'île de La Réunion", *L'Ethnographie*, CXXIV Année, tome LXXVIII, n.87-88.
- 1983 "L'esprit sur lui et le "cerveau gaté". Remarques sur les frontières des infortunes l'île de La Réunion", *Psychiatrie Française*, n.5.
- 1986 "Entre l'Inde et le monde Créole. L'adaptation socio-culturelle des immigrants Indiens dans les îles françaises (Antilles et Réunion)", *Indian Labour Immigration*, ed. by Bissoundoyal, S.B.C. Servansing, M.G.I., Mauritius.

## BLAIVE Bruno

- 1968 *La marche dans le feu. Reflexions ethnologiques sur l'île de La Réunion*, Thèse soutenue devant la Faculté de Médecine et de Pharmacie de Marseille.

## CERCLE LA MISERE

- 1977 *Nous sommes tous des parias*, Collection: "Les chemins de la liberté", St Gilles Les Hauts, La Réunion.

## CHAUDENSON Robert

- 1974 *Le lexique du parler Créole de La Réunion*, tome 1 & 2, librairie Honoré Champion, Paris.

- 1983 *Magie et sorcellerie à La Réunion*, Livres-Réunion.

## DEFOS DU RAU Jean

- 1960 *L'île de La Réunion. Etude de Géographie humaine*, Institut de Géographie, Faculté des Lettres, Bordeaux.

## DUPON Jean-François

- 1974 "Les immigrants Indiens de La Réunion. Evolution et assimilation d'une population", *Cahiers du Centre Universitaire de La Réunion*, n.4.

**ENCYCLOPEDIE DE LA REUNION**

1980 "La religion malabar", *Culture et Tradition*, tome 6, Livres-Réunion.

EVE Prosper

1983 *La mort à La Réunion de la période moderne à la période contemporaine*, Thèse de 3ème cycle, Université de Provence.

FOULON Alain

1989 *Religions à La Réunion. Le renouveau*, Médias Créations, Réunion.

FUMA Sudel

1979 *Esclaves et Citoyens le destin de 62.000 réunionnais. Histoire de l'insertion des affranchis de 1848 dans la société réunionnaise*, doc. et recherches n.6, Fond. pour la recherche et le développement dans l'Océan Indien, Réunion.

GHASARIAN Christian

1988 "Salazie: espace social quotidien d'un village des hauts de La Réunion", *Rôles et enjeux. Approches d'anthropologie Généralisée*, co-édité par C. GHASARIAN & J.P. CAMBEFORT, Service des publications, Université de La Réunion.

1990 "Indianité à La Réunion: gestion d'une double identité", *Vivre au pluriel. Production sociale des identités à l'île Maurice et à l'île de La Réunion*, co-édité par J.L. ALBER & M. WATIN, Université de La Réunion.

GUIGNARD Didier

1986 *Si je dis sorcier! Regards sur la sorcellerie réunionnaise*, Institut de Linguistique et d'Anthropologie, Université de La Réunion.

LACPATIA Firmin

1978 *Boadour. Du gange...à la rivière des roches*, ed. A.G.M., Réunion.

1983 *Les Indiens de La Réunion*, 1ère partie: origine et recrutement, 2ème partie: la vie sociale 1826-1882, Réunion.

1990

"Le "joint familial" ou la famille élargie à La Réunion", *L'éternel jamais. Entre le tombeau et l'exil: anthropologie*, actes du colloque l'Espoir Transculturel, tome III, L'harmattan Réunion.

LALLEMENT Marie-Georgette

1983 *Les rites et leur signification dans la communauté tamoule de La Réunion*, Ministère de l'Education Nationale CNDP, CDDP de La Réunion.

LOURDEAUX Georges Guy

1979 *La marche sur le feu*, Maîtrise d'Anthropologie, Centre Universitaire de La Réunion.

MARIMOUTOU Michèle

1986 *Immigrants indiens, engagement et habitations sucrières. La Réunion, 1860-1882*, Maîtrise d'Histoire contemporaine, Université de La Réunion.

MONFORAND P. DE

1863 "Les travailleurs étrangers: l'Indien", *Album de La Réunion* de A. Roussin, St Denis de La Réunion, Archives de La Réunion, Ref. 825.

PALMAS Genevieve

1985 *L'image du Malabar dans la littérature réunionnaise*, Maîtrise de Lettres Modernes, Université de La Réunion.

SAVRIAMA Nadège

1987 "Tonton Emile", *Récit de vie de M. Emile Mourougassin Nagapoullé*, dossier de licence d'histoire (plus interview sur cassettes), Université de La Réunion.

1987b

"Tonton Cande", *Récit de vie de M. Candassamy Palanicaouden*, dossier de licence d'histoire (plus enregistrement), Université de La Réunion.

SCHERER André

1980 *La Réunion*, Col. Que sais-je? P.U.F.

WOLF Eliane

1989 *Quartiers de vie. Approche ethnologique des populations défavorisées de La Réunion*, ARCA/CIIRF, La Réunion.

## Articles de journaux

- 1881 "La danse du feu chez les indiens de l'île de La Réunion", *Journal des voyages*, n.223, 16 et 23 oct. 1881, p.226-227 et 242-243 (Archives de La Réunion 1J 107/2).
- 1888 "L'immigration africaine et indienne dans les colonies, les épidémies de suicide par pendaisons dans les villages indiens des habitations de l'île de La Réunion", *Journal des voyages*, n.563, 22 et 29 avril 1888, p.258-259 et 274-275 (Archives de La Réunion 1J 112/1).
- 1977 "Les cabrioles des derniers Jacquots", *Le Quotidien de La Réunion*, 4 janv.
- 1977 "Rencontre avec un prêtre Malabar", *Le Quotidien de La Réunion*, 27 dec.
- 1978 "Prêtre malbar et swamis", Courrier des lecteurs, *Le Quotidien de La Réunion*, 5 janv.
- 1978 "La communauté tamoule: vers une renaissance culturelle", *Le Quotidien de La Réunion*, 30-31 août.
- 1978 "Tamoul réunionnais ou Tamoul indien ? *Le Quotidien La Réunion*, 26 sept.
- 1989 "Catholiques et Hindouistes à la fois, le dilemme tamoul", *Le Quotidien de La Réunion*, 22 avril.
- 1989 "Dissidence et crise d'identité: le malaise Tamoul", *Journal de La Réunion*, 23 sept.