

Laurence POURCHEZ

Anthropologue et ethno-cinéaste
Université de La Réunion

(2001)

“Le *Devinèr* et son épouse :
Religion, transe, thérapie
et rapports conjugaux
à l'Île de la Réunion.”

Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca

Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

Dans le cadre de: "Les classiques des sciences sociales"

Une bibliothèque numérique fondée et dirigée par Jean-Marie Tremblay,
professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi

Site web: <http://classiques.uqac.ca/>

Une collection développée en collaboration avec la Bibliothèque
Paul-Émile-Boulet de l'Université du Québec à Chicoutimi

Site web: <http://bibliotheque.uqac.ca/>

Politique d'utilisation de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l'autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.
- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf., .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.

Jean-Marie Tremblay, sociologue
Fondateur et Président-directeur général,
LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Cette édition électronique a été réalisée par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi à partir de :

Laurence Pourchez

"Le Devinèr et son épouse : Religion, transe, thérapie et rapports conjugaux à l'Île de la Réunion."

Un texte publié dans l'ouvrage sous la direction de Marie-Claude Dupré, *Familiarité avec les dieux. Transe et possession (Afrique noire, Madagascar, La Réunion)*, pp. 63-77. Clermont-Ferrand : Les Presses universitaires Blaise Pascal, 2001, 350 pp. Collection Anthropologie.

[Autorisation formelle accordée par l'auteure le 28 juin 2010 de diffuser cette œuvre dans Les Classiques des sciences sociales.]



Courriel : laurencepourchez@yahoo.fr

Polices de caractères utilisée :

Pour le texte: Times New Roman, 12 points.

Pour les citations : Times New Roman, 12 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 10 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5'' x 11''.

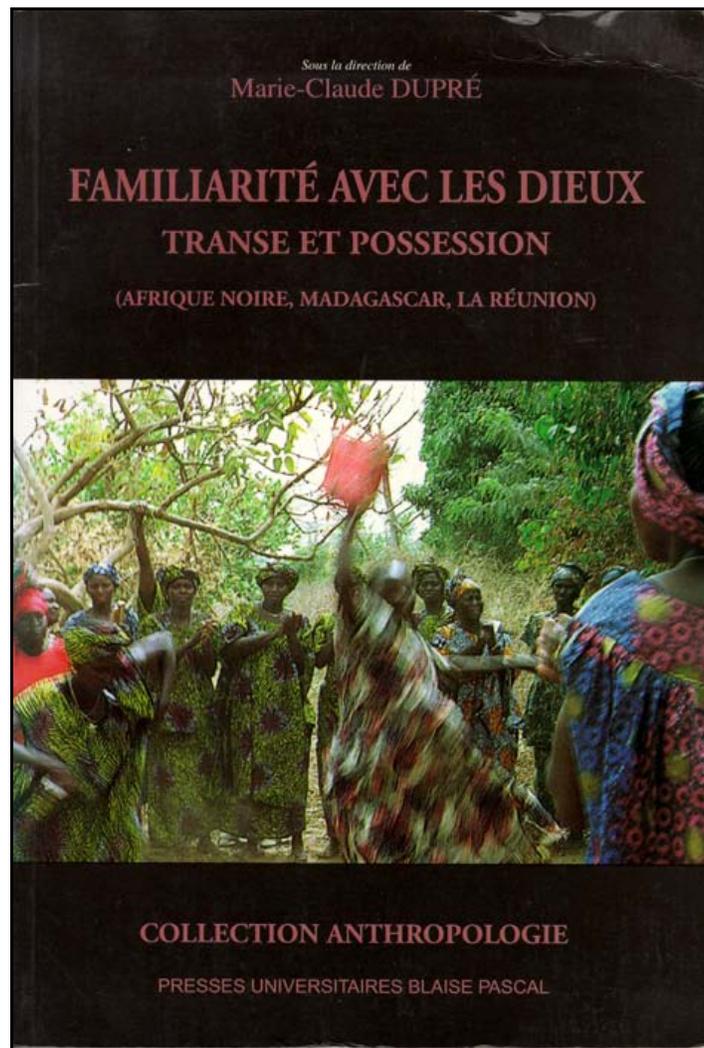
Édition numérique réalisée le 23 août 2012 à Chicoutimi, Ville de Saguenay, Québec.



Laurence POURCHEZ

Anthropologue et ethno-cinéaste
Université de La Réunion

“*Le Devinèr et son épouse:*
Religion, transe, thérapie et rapports conjugaux
à l'Île de la Réunion”



Un texte publié dans l'ouvrage sous la direction de Marie-Claude Dupré, *Familiarité avec les dieux. Transe et possession (Afrique noire, Madagascar, La Réunion)*, pp. 63-77. Clermont-Ferrand : Les Presses universitaires Blaise Pascal, 2001, 350 pp. Collection Anthropologie.

Table des matières

[Introduction](#)

[Conclusion](#)

[Bibliographie](#)

[Résumés](#)

[Résumé / Abstract](#)

[63]

Laurence Pourchez

“Le Devinèr ¹ et son épouse : Religion, transe, thérapie et rapports conjugaux à l'Île de la Réunion”.

Un texte publié dans l'ouvrage sous la direction de Marie-Claude Dupré, *Familiarité avec les dieux. Transe et possession (Afrique noire, Madagascar, La Réunion)*, pp. 63-77. Clermont-Ferrand : Les Presses universitaires Blaise Pascal, 2001, 350 pp. Collection Anthropologie.

Introduction

[Retour à la table des matières](#)

Je ne suis pas spécialiste de la transe. Les phénomènes de possession qu'il m'est régulièrement donné d'observer ne constituent pas mon principal sujet d'étude ². Cependant, leur analyse apparaît fondamentale pour la compréhension d'une culture en ce qu'elle est représentative d'un rapport au sacré, aux ancêtres, au corps, aux conceptions thérapeutiques de la société dont elle est issue. Durant ce temps de la transe, les barrières tombent, les codes de comportement sont abolis, s'inversent même parfois, mettant à nu les structures profondes, les logiques d'un corps social que l'on pensait avoir appréhendées et qui se montrent subitement dans toute leur complexité.

Il en est, pourrait-on dire, de la transe comme de la sorcellerie ³. En effet, ainsi que l'écrit Suzanne Lallemand à propos de procès pour sorcellerie observés chez les Kotokoli du Togo (1988 : 9) :

-
- ¹ Chaque terme en créole est, ici, transcrit en italique, selon le principe de la simplicité maximale, d'une écriture aussi phonologique que possible.
 - ² Les phénomènes qui seront décrits et analysés dans cet article se situent en marge d'une étude consacrée à L'anthropologie de la petite enfance en société créole, thèse de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, dirigée par Madame Suzanne Lallemand.
 - ³ L'une et l'autre étant souvent assimilées dans la société réunionnaise.

Les dynamiques propres aux instances sociales mises en oeuvre, la complexité et les failles d'une théorie religieuse non close, les aléas et les inversions du code de comportement familial ne s'apprécient que sur le vif, dans les moments éclatants, bénéfiques à l'ethnologie, où le paraître et le convenable n'ont plus cours. La peau d'une société, soudain, se fait chair.

[64]

Nous entrerons donc dans la société réunionnaise par les marges, par ce qui est, encore, trop souvent relégué au rang de symptôme négatif, indigne d'intérêt, d'acculturation⁴, au sens du « which result » de J.M. Herskovits (1963 : 10⁵, d'appauvrissement.

Mais le contexte qui nous intéresse est le produit de rencontres, de confrontations, et les phénomènes qui seront décrits et analysés ici constituent le résultat, non en terme de perte de substance mais de création, des contacts qui ont eu lieu et continuent de se produire entre des individus d'origines, de cultures et de religions différentes, venus peupler par vagues successives, et depuis la seconde moitié du XVIIe siècle, une île initialement déserte⁶.

Cette entrée dans l'univers de la transe réunionnaise se fera selon une double approche : celle, étique, de l'observateur et celle, émique, des acteurs de cette histoire, par leurs discours sur la transe, le rapport qu'ils établissent entre les phéno-

⁴ À la Réunion, aucune étude importante n'a été consacrée aux manifestations de la transe dont la bibliographie est assez courte ; mentionnons J. Benoist (1982) et F. Champion (1997).

⁵ « Acculturation has been most comprehensively defined as the study of 'those phenomena which result when groups of individuals having different cultures come into continuous first-hand contact, with subsequent changes in the original cultural pattern of either or both groups'. » L'acculturation se définit, pour Herskovits, comme le produit de la rencontre de groupes d'individus de cultures différentes placés dans une situation nouvelle pour eux de contact continu, confrontation qui entraîne des modifications dans les comportements culturels de l'un et l'autre des groupes en présence.

⁶ Le peuplement de l'île s'est fait, à partir de la seconde moitié du XVIIe siècle, par des apports de populations venus d'Europe (qui ont donné les *Blan* « gros blancs », minorité aisée et « Petits Blancs » paupérisés qui vivent sur de petites exploitations agricoles), de l'Inde dont les représentants sont les *Malbar* (originaires plus précisément du sud de l'Inde), de Madagascar et, dans une moindre mesure, d'Afrique, aujourd'hui regroupés sous le terme générique de *Kaf*. Les *Kréol*, population née dans l'île et métissée (selon la définition émique du terme) dont sont issus François et son épouse représentent la majorité des habitants de l'île. Les groupes arrivés plus tardivement, *Sinoi* (chinois originaires de la région de Canton), *Zarab* (indiens musulmans originaires du Gujerat), *Komor* (comoriens qui forment le sous-prolétariat urbain), *Zoreil* (métropolitains), ne sont, le plus souvent pas considérés comme créoles même s'ils sont, à l'exception des *Zoreil* et dans certains cas des *Komor*, reconnus comme réunionnais.

mènes de possession vécus et leurs histoires de vie respectives. Puis, du croisement de ces trois regards, nous tenterons de faire émerger, pour le contexte présenté, le rôle religieux et thérapeutique de la transe, sa fonction sociale. En effet, comme le souligne J.-P. Olivier de Sardan :

[65]

si l'interprétation anthropologique ne peut se limiter à paraphraser l'émi- que, elle doit cependant prendre appui sur lui pour en rendre compte. (1994 : 8)

Protagonistes et contexte

Les deux héros de notre histoire sont François, 42 ans, et son épouse Marie, 38 ans. François est issu du manage d'un *Malbar* et d'une femme d'origine malgache (détail qui, nous le verrons s'avère important). Son père, bien que n'étant pas *devinèr*, avait la réputation de pouvoir guérir les gens. Sa mère, quant à elle « cer- nait » les dartres et les faisait disparaître. Marie est créole ⁷, issue d'une famille catholique pratiquante. Le couple est marié depuis une vingtaine d'années, a qua- tre enfants et une petite-fille âgée d'un an et née de l'union de leur fils aîné. Fran- çois est commis de boutique et *devinèr*, Marie fait le ménage chez un professeur de Français du quartier.

Le *devinèr* est, dans la société réunionnaise, un personnage emblématique. Déconsidéré par les officiants des religions officielles (Église catholique, hin- douisme, islam), qui lui reprochent le syncrétisme du culte qu'il sert, ni prêtre, encore que certains revendiquent cette appellation, ni guérisseur, ni sorcier, il se trouve en fait au carrefour du religieux (des religions), du magico-religieux et du thérapeutique, soigne les corps et les âmes, que les maladies soient naturelles ou provoquées par un acte de type sorcellaire. Il est sollicité par l'ensemble du corps social, toutes catégories « ethniques » ⁸ confondues pour différentes cérémonies liées à la religion tamoule, aux célébrations familiales qui relèvent de la religion

⁷ Au sens émique du terme, née dans l'île et métissée.

⁸ Encore que les métissages intenses qui se sont opérés dans la population depuis près de trois siècles rendent l'emploi de ce mot assez problématique, l'appartenance « ethnique » à une « communauté » étant souvent un choix d'ordre identitaire.

populaire, mais également pour ses qualités de guérisseur, en cas de suspicion de maladie *aranjé* ⁹.

Le *devinèr* se trouve ainsi au centre d'un réseau de connaissances représentatif de la société réunionnaise, qui réunit des individus issus de toutes les couches du tissu social. Il reçoit chez lui ceux qui fréquentent sa *shapèl*, et un système d'échanges s'installe autour de sa personne, réseau qui fonctionne sur la base de dons (de cérémonies, de bénédictions diverses, de conseils thérapeutiques, d'exorcisme d'une [66] habitation prise par les *bébèt* ¹⁰ ...) et de contre-dons (services rendus de la part d'un fonctionnaire, dons en nature, aide à l'agrandissement de la chapelle ou à l'installation d'une nouvelle divinité). Il officie dans une *shapèl*. Cependant, il faut distinguer la *shapèl* créole du mot chapelle tel qu'il est employé en Français. Il s'agit ici d'un espace sacré, localisé à l'arrière de la maison (*kaz*) et organisé en petites unités, autels ou petites maisons comportant portes et fenêtres, dans lesquelles sont disposées les statues des divinités généralement invoquées. La *shapèl* de François comprend une martie *malbar*, qui correspond à l'ascendance de son patrilignage, et une partie malgache, liée aux origines de sa mère. La *shapèl* malgache contient également une statue de la Vierge. Chez d'autres *devinèr*, la dominante peut être davantage catholique ou liée aux cultes malgaches, voire africains.

⁹ Conséquence d'un sort jeté.

¹⁰ Mauvais esprits.

La transe : récit d'une prise de possession

Samedi matin, six heures. François doit, aujourd'hui, procéder au rasage du crâne de plusieurs enfants ¹¹. L'assemblée est assez nombreuse, environ vingt personnes. Depuis la veille, les femmes se sont affairées à la préparation des plateaux d'offrandes destinées aux divinités. Il s'agira d'un rituel végétarien, pas de sacrifice sanglant, pas de viande. Les dons aux dieux comprennent des fruits, pommes, bananes, noix de coco, et des légumes, pommes de terre et aubergines. La cérémonie commence. François entre pieds nus dans l'aire sacrée. Il est vêtu d'un pantalon blanc, d'un tee-shirt de même couleur et tient à la main une baguette de *lila* ¹², arbre aux vertus magiques, qui éloigne les mauvais esprits. C'est ce végétal qui constitue le symbole de sa fonction. Julien, son assistant, a mis du camphre à brûler dans un encensoir. François le respire longuement, comme pour s'en imprégner. Les tambours commencent à battre : tam-tam-tatata-tam. Le rythme s'accélère. François pousse un cri, saute et brandit sa baguette. L'esprit de son père, décédé il y a vingt ans, vient de le posséder. Désormais, c'est le *gramoun* ¹³ qui parlera par sa bouche. À [67] sa sortie de transe, il ne se souviendra de rien. L'ancêtre s'adresse aux parents des enfants venus les accompagner. Il leur dit qu'un mauvais esprit veut prendre leur enfant et qu'il va chasser ce *goulou* ¹⁴. Les pères, les mères et les oncles maternels sont présents, ainsi que le parrain et la marraine, car les petits sont baptisés dans la religion catholique. D'autres membres de la famille sont venus, comme les grands-parents.

Le cérémonie se poursuit selon un ordre précis préétabli et reconduit pour chaque rituel. Des prières sont adressées à chaque divinité afin qu'elle protège les enfants. Chaque rituel commence par des prières à Ganesh, celui qui lève les obstacles. Puis Karli, la sanguinaire est invoquée : elle empêchera les mauvais esprits de venir perturber le cours du rituel. Devant chaque dieu, François « danse ». Il

¹¹ Voir à ce sujet notre contribution au 123e congrès du CTHS, Fort de France, 6-10 avril 1998, ainsi que le film intitulé *Les rites de l'enfance à la Réunion : sévé mayé* (1997).

¹² Lila : à ne pas confondre avec le lilas européen, *Melia azaderach*, (Meliaceae).

¹³ *Gramoun* : terme qui s'applique généralement aux anciens avec une nuance de respect. Ici, au sens d'ancêtre.

¹⁴ Esprit.

tourne sur lui-même, dans le sens inverse des aiguilles d'une montre, se tord, pousse des hurlements. Les prières destinées à Mariamen ¹⁵, la déesse blanche, commencent.

C'est à ce moment que Marie entre en scène. Comme pour celle de François, sa transe est induite par le camphre que son mari lui fait longuement respirer, et par les tambours, qui accélèrent leur rythme. Mais le rôle de François, dans cette transe, apparaît particulièrement important. Il semble commander à distance le comportement de sa femme, diriger sa transe par des gestes, des postures, un positionnement dans l'espace. Marie commence à sautiller sur place, puis de plus en plus vite et de plus en plus haut devant la divinité : elle « danse » pour la déesse. François lui passe autour du cou une écharpe blanche, couleur de Mariamem, étoffe bénie par son séjour autour du cou de la statue. Alors, Marie se tourne vers une autre niche sacrée, celle de Petiaye, la mangeuse de fœtus. Sa transe devient plus violente. Elle hurle, sa respiration s'accélère, ses sautilllements se font plus rythmés. François impose ses mains sur la tête de son épouse, lui passe autour du cou une seconde écharpe, noire cette fois (couleur de Petiaye). Il sort de transe, s'écroule dans les bras de son assistant avant que Marie, à son tour, ne s'écroule, l'air hébété.

Ce rapport homme-femme, la différence visible entre les deux trances me posait problème. Quelle signification donner à la transe de Marie ? Où était-il possible de situer le rôle et la place de François ? Il me semblait indispensable, avant d'émettre toute hypothèse, de recueillir l'interprétation qu'en donnaient les principaux intéressés.

[68]

Celle-ci est, comme nous allons le voir, indissociable de leur histoire de vie, du récit de la maladie de Marie.

¹⁵ La déesse Mariamen était, en Inde, invoquée pour la variole. Elle est, à la Réunion, assimilée à la Vierge Marie et priée dans les cas de varicelle, pour tous les problèmes de peau en général.

*Marie et François :
histoire d'un itinéraire thérapeutique*

Marie raconte :

« Nous, la religion, on n'en savait pas grand-chose. On faisait le carême ¹⁶ juste pour couper les cheveux des enfants. Quand on faisait le *sanblani* ¹⁷, on faisait un carême, mais c'est tout. Jusqu'au jour où je suis tombée malade. C'était une maladie, n'importe qui aurait pu avoir cette maladie-là. On est partis chez le docteur et là, le diagnostic est tombé, cancer de l'utérus. Opération, traitement, tout ce qui s'ensuit. Bien sûr, j'étais pas bien dans ma peau du tout avec tous ces traitements. J'avais mon garçon, le dernier, il était tout petit, il avait six mois, un an. Il fallait faire de la chimio, de la radiothérapie pendant un mois et beaucoup de radios pour suivre la maladie. Et en faisant des scanners, on voyait des masses. Le docteur, lui, il était pas dans son assiette pour me dire ça, que c'étaient des métastases qui venaient de se loger. Il m'expliquait ça, je ne comprenais pas trop mais il me disait il faut opérer. Mon moral était à zéro, celui de mon mari aussi.

Et puis d'un coup, mon mari il s'est dit c'est pas possible. Et dans son sommeil, c'est après qu'il m'a raconté, il parlait avec son papa, il disait "papa, c'est pas possible, toi qui as guéri des gens quand tu étais vivant, comment ça se fait que Marie est malade. Fais quelque chose !" Et puis un jour, il est parti au cimetière, il a pris quelques fleurs sur la tombe, parce qu'il y en avait toujours, mais maintenant, c'est en béton. Il a ramassé les fleurs, et il les a ramenées à la maison. J'étais pas trop convaincue. Tu sais, dans ce genre de cas, quand avant, tu ne crois à rien tu t'affoles... Mais il m'a dit que je ne pouvais pas rester comme ça et, sans rien me dire, il a fait comme un voeu avec son papa. Son voeu, c'était que si je guérissais, il allait ouvrir une *shapèl*. Et moi, à peu près à la même époque, j'ai fait un rêve. J'ai rêvé que je voyais un *gramoun* qui venait vers moi. Il arrachait des plantes et il me les donnait. Moi, je ne connaissais pas son papa, je ne l'ai jamais vu vivant. Mais dans mon rêve, c'était un *gramoun* avec le pantalon

¹⁶ Le champ sémantique du terme carême est, en Créole, légèrement différent du sens que prend ce mot en français. Il recouvre, dans l'hindouisme comme dans la religion populaire, divers interdits alimentaires, bœuf, cabri, ainsi que des interdits d'ordre comportemental liés aux relations sexuelles.

¹⁷ Cérémonie d'offrande aux ancêtres, aussi nommée « manger des morts ». Ce rituel est pratiqué une fois par an dans les familles à ascendance indienne. Il est conduit à la maison, en présence des parents et des proches.

retroussé. Et c'est comme ça que j'ai su que c'était son père, parce que c'était sa façon de s'habiller. Je [69] n'avais jamais vu de photos, je ne l'avais jamais vu du tout. Il ne m'a pas montré son visage, il ne m'a montré que ses mains. Et il a arraché les plantes. C'était un rêve vraiment fort, pour ne pas que j'oublie. Et il arrachait quelle plante, je ne peux pas vous dire, et il me la donnait comme ça. J'ai raconté tout ça à François, mais plus tard. Et à ce moment-là il a fait le même rêve que moi et il a été tenté d'aller chercher des plantes. Et je suis partie à l'hôpital faire une nouvelle radio pour voir si la maladie progressait. Le docteur a fait des examens, et il m'a dit de rentrer chez moi pour le week-end parce que le lundi il devait m'endormir pour me faire une coelioscopie. Donc, à la suite de ça, je rentre chez moi pour le week-end. On était parti au cimetière prendre des fleurs sur la tombe de son papa et le soir, pendant le week-end, j'ai eu un autre rêve très fort : j'étais à peine endormie, j'ai senti que quelqu'un était en train de faire des passes sur mon ventre. Une femme, des mains, pas des mains d'homme, des mains de femme. Et j'ai pensé à la maman de François parce que sa maman, elle avait le don, elle faisait des passes, des passes de darts. Je sentais une chaleur dans mon ventre, c'était incroyable. J'étais en train de dormir, mais pour moi, c'était comme si j'étais éveillée. J'ai fait deux fois de suite le même rêve, et jamais, de toute ma vie, je n'ai fait de rêve aussi fort. À partir de là, j'ai bu mes plantes en tisanes, et j'ai pris des bains aux plantes jusqu'au lundi. Et puis, le lundi, je suis retournée à l'hôpital, ils m'ont fait tous les trucs qu'il fallait faire pour passer l'examen, et là, plus rien, tache nette, plus rien. Mon ventre était propre comme si je n'avais jamais rien eu. Le docteur m'a demandé ce qui s'était passé, où les taches étaient parties. Il n'a rien compris. Alors, il m'a dit de rentrer chez moi, il a dit à mon mari que je pouvais sortir parce que je n'avais plus rien. Il n'y comprenait rien, mais à mon avis, il ne cherchait pas à comprendre non plus. Mais il était très content.

Alors, je suis retournée à la maison, et là, j'ai commencé à respirer un peu. Et François, du coup, quand il a vu ça, la *shapèl* a été montée tout de suite. Pour ça, moi, au début, je n'ai pas très bien compris, parce que pour moi, c'était dans la continuité de ma maladie. Je me rappelle qu'avant l'ouverture de la *shapèl*, je suis partie faire une sorte de pèlerinage, un genre de *promès*¹⁸. C'était un monsieur qui avait fait un *sèrvìs*¹⁹ en l'honneur de Mariamen. J'étais encore un peu faible, mais j'ai suivi la procession dans toute la ville. Le parcours était très long. Mais c'est cette marche-là qui m'a donné de la force. Pour moi, c'était comme un appel, ça m'a donné la foi et je l'ai encore aujourd'hui. La transe, comme on dit, je ne sais à quel moment exactement c'est apparu. Mais à chaque fois que je vais à la *shapèl* là-bas, c'est une sensation à un moment donné, je sens mon cœur

¹⁸ Voeu qui entraîne une contrepartie de la part de la personne qui obtient une grâce.

¹⁹ Cérémonie.

battre très fort, j'ai des fourmillements, ça part des pieds et ça monte, ça monte jusqu'à ce que je ne contrôle plus rien et puis, j'ai compris que c'était par rapport à Mariamen. Et puis [70] après, on fait un *sèrvis* Petiaye, parce qu'on avait mis sa statue dans la *shapèl*. Pour moi, c'est quelque chose de magique. Moi, je pense que je suis quelqu'un de privilégié, parce que je ne sais rien faire, pas de passes, pas de trucs extraordinaires, mais pour moi, ça arrive tous les mois. C'est comme un appel. Moi, je danse. Je crois qu'il y a un bon dieu. Et quand j'arrive devant Mariamen, j'ai une transe. Mais c'est très calme. Parce qu'elle est une divinité calme. Mais Petiaye, elle est plus dure. Et quand j'arrive devant elle, je suis transportée par un élan de danse incroyable, je suis bloquée, je ne parle plus, aucune parole ne sort. Par contre, je crie beaucoup et je m'entends, mais je ne comprends pas pourquoi je crie. Je me vois faire des gestes, mais je ne peux pas les contrôler. C'est une sensation bizarre. C'est Mariamen qui agit, mais aussi Petiaye. Petiaye, c'est plus fort. Parfois, pendant la cérémonie, ça me prend comme ça, d'un coup, très fort. C'est le bon dieu qui m'attrape. C'est une sensation qui arrive comme ça, je ne sens plus rien du tout, c'est comme quand on a un membre endormi, sauf que là, tout s'endort. Et même si quelqu'un te fait une petite croix dessus, ça ne fait plus rien. Parce qu'avant, quand on avait une partie du corps endormie, on faisait une petite croix dessus et ça s'arrêtait là. Et puis, on n'a plus conscience de rien. On voit les gens, mais on n'a plus conscience de rien, on n'a plus &autorité sur soi. Et moi, je suis violente. Ça, c'est Petiaye.

Quand je sors, c'est flou, je fais des gestes, je danse. C'est un temps qui peut paraître long, mais en fait c'est comme si on a vécu un rêve, on se rappelle un peu les détails, mais sur le moment, on ne peut rien faire. Moi, ça a joué par rapport à ma maladie. Parce qu'à chaque fois, j'ai fait des contrôles et il n'y avait rien. Maintenant, les cinq années ont passé et je n'ai vraiment plus rien. J'ai vraiment l'impression de m'être cramponnée à quelque chose. Pendant ma maladie, j'ai aussi fait des neuvaines. Mais il s'est passé quelque chose d'autre. J'ai été aidée par les docteurs, mais quelque chose d'autre m'a aidée et c'était vraiment très très fort. Et les mains que j'ai senties, c'était vraiment très très fort. Ce que j'ai vécu, je ne peux pas le raconter à tout le monde, je ne le raconte pas, sinon, qu'est-ce que les gens vont dire ? »

L'histoire de François recoupe celle de son épouse. Il déclare avoir construit sa *shapèl* à la suite d'une *promès* faite à son père. Mais son interprétation de la transe diffère de celle de Marie. Le *devinèr* dit avoir accepté de reprendre le don de son père en remerciement de la guérison de sa femme. Tout a commencé, rapporte-t-il, lorsque le docteur est venu lui dire qu'elle était condamnée. Sur le chemin du

retour, il ne savait s'il devait passer chez sa sœur, s'il devait rentrer chez lui. Désespéré, il raconte s'être arrêté au cimetière et avoir longuement prié son père. C'est là qu'il a ramassé les fleurs et les plantes qui ont servi au traitement de Marie. Son père lui est apparu en rêve quelque temps après et lui a demandé d'accepter de reprendre le [71] don familial, de lui servir "d'hôte" pendant les cérémonies, afin qu'il puisse guérir les gens en retour de la guérison de Marie. Dans un premier temps, François s'est cru fou, ou possédé. Il a consulté un psychologue, puis un prêtre. Mais les rêves ne cessaient pas. La *shapèl* a donc été construite et François s'est, au cours d'une cérémonie, fait piquer ²⁰ la langue. C'est, dit-il, à partir de ce jour qu'il a reçu le don.

Quel sens donner à la transe observée par rapport au discours produit ?

Religion, transe, thérapie et rapports conjugaux

Ces quatre éléments semblent pouvoir permettre une interprétation de la transe précédemment décrite : les discours de Marie et de François révèlent un important recours à la religion (ici une religion « populaire », issue des cultes catholique, hindou, d'un rapport aux ancêtres sans doute hérité des racines malgaches de la population). Les propos tenus donnent un rôle capital aux ancêtres, à leurs pouvoirs thérapeutiques, à un recours à la transe vécu non comme traitement mais en terme de continuité par rapport au remède. De plus, l'analyse des rushs met en relief les rapports conjugaux tout au long de la transe de Marie, et il est possible de se poser la question du rôle réel de François.

²⁰ Il s'agit ici de se transpercer la langue à l'aide d'une aiguille en forme de *vel* (lance du dieu Mourouga). Ce type de mortification est généralement pratiqué au cours d'un rituel nommé *kavadee*, cérémonie qui est l'aboutissement de dix jours de célébration du dieu Mourouga et s'achève par une procession au cours de laquelle les pénitents, qui se sont fait implanter des aiguilles de diverses tailles dans les bras, le front, les joues, la langue, le torse, le dos, défilent sur plusieurs kilomètres tout en portant sur leur dos le *kavadee*, autels fleuris en forme d'arche pesant parfois plusieurs dizaines de kilos.

La religion

Les récits de nos deux protagonistes mettent en évidence d'une part la prépondérance de la religion dans le processus de guérison, d'autre part la prégnance du culte des ancêtres. Le recours à la religion apparaît dès le début du récit de Marie. Celle-ci déclare en effet qu'avant sa maladie, elle n'était pas très pratiquante, mais qu'elle suivait les offices catholiques ainsi que certaines cérémonies célébrées dans les lieux de culte de l'hindouisme. Le récit de « l'entrée » de François dans les fonctions de *devinèr* se rapproche, quant à lui, de la [72] description effectuée par J. Benoist dans l'ouvrage intitulé *Hindouismes créoles* :

Sans qu'il y ait d'apprentissage explicite, ni d'initiation clairement exprimée, une étape importante est la cérémonie où l'individu se fait "piquer" la langue. Il peut subir l'épreuve explicitement pour faire venir sur lui l'esprit d'un prêtre mort auquel il entend succéder, et la possession qui marque le début de son nouveau rôle. (1998 : 77)

Cependant, dans le cas qui nous intéresse, il s'agit pas d'un prêtre (ni de succéder à un prêtre décédé) mais d'époux possédés, l'un par l'esprit de son père mort, l'autre par deux divinités de l'hindouisme.

Mais revenons-en à François et comparons son récit à ce qu'écrit J. Benoist :

Le *gouloudeivon* ²¹ peut être acquis d'une façon plus occulte, et il se place alors activement au service des activités magiques de celui qu'il aidera. Il peut s'agir alors de l'esprit d'un mort que celui qui a voulu devenir "devineur" a été rechercher au cimetière. Nous sommes là dans une autre zone de recouvrement avec des croyances créoles ayant manifestement & autres origines, mais nombre d'entre les guérisseurs venus d'horizons culturels non-indiens associent cette démarche aux esprits indiens : par la suite, leur *gouloudeivon* les introduira dans le monde des esprits indiens contre lesquels il leur permettra de lutter. (op. cit. : 126)

Cette analyse s'applique particulièrement bien à l'histoire de François et de Marie. L'esprit que François est parti chercher au cimetière est celui de son père.

²¹ Esprit qui possède le prêtre.

Tout se passe en fait comme si cet esprit était, afin de pouvoir accéder au panthéon de l'hindouisme, « récupéré » par l'aspirant-*dévinèr*, de la même manière qu'à Madagascar, dans le *tromba*,

le *fiketrahana* (siège), qu'est le médium, constitue le passage obligatoire, préalable, par lequel doivent passer les forces numineuses, avant de faire une incursion dans le monde des humains, et en même temps, un pont indispensable à ces derniers pour entrer en contact avec les Divinités. (R. Joavelo-Dzao, 1996 : 242)

Notre hypothèse se confirme par la transe de Marie. Celle-ci est possédée pour la première fois alors que François s'est déjà fait piquer la langue, qu'il est déjà confirmé dans ses fonctions de *dévinèr*. L'esprit [73] de son père peut alors intercéder, auprès des divinités de l'hindouisme, afin qu'elles « viennent sur Marie ».

Ce rapport aux défunts apparaît, du reste, primordial. François n'a pas connu ses grands-parents. La chaîne généalogique se casse, dans ce cas, à la troisième génération. Il ne sait pas qui étaient ses ancêtres, ni quelle était leur origine. Aussi, comme il n'est pas totalement *malbar*²², c'est à son père et non aux divinités indiennes que François s'adresse lorsqu'il apprend que sa femme est condamnée. Ce « choix du défunt » s'opère pourrait-on dire par défaut : si François ne connaît pas ses ancêtres, il peut se référer à ses géniteurs. C'est donc son père, puis sa mère (le rapport couple défunt / couple vivant étant là aussi particulièrement intéressant) qui se manifestent en rêve. Le schéma dans lequel nous nous trouvons ne peut alors être considéré comme relevant de l'hindouisme, mais davantage d'une religion issue de divers apports en présence, culte en gestation qui serait en train de se bâtir sur le mode du *Candomblé* ou de l'*Ubanda* décrits par R. Bastide (1960) ou, plus récemment, par A. Ming (1995). On peut ici, sans doute, parler d'un *processus de syncrétisme*, relevant, selon la formule d'A. Mary, « (du) choix paradoxal de ne pas choisir, de garder tout en composant tout » (1992 : 4).

²² La filiation ne peut, à la Réunion, s'analyser en terme patrilinéaire ou matrilinéaire. Si, dans un couple, un parent est d'origine *malbar* alors que l'autre est issu d'ancêtres malgaches, un rapport de forces se met en place : l'apport malgache est souvent considéré comme plus fort que l'apport *malbar*. L'enfant « hérite » de la proscription alimentaire du bœuf (liée à l'hindouisme), tout en restant soumis à l'interdiction de manger du cabri ainsi qu'à l'obligation de pratiquer certains cultes d'origine malgache liés aux ancêtres.

Le produit de cette création s'établit, selon Sélim Abou (1987), à partir de cultures en contact qui, s'associant l'une à l'autre, permettent la création d'une base culturelle nouvelle, indépendante, autonome des « cultures mères » et en perpétuelle construction.

Voyons à présent comment nos hypothèses s'enrichissent par le récit de la transe de nos deux acteurs.

La transe

Lors de la cérémonie, deux types de possession sont présents et recourent ce que nous avons dit de la religion : François dirige sa propre transe. Il semble pouvoir décider lui-même de l'arrivée du *gramoun* qui le possède, de son « retour », puis de son départ. Deux éléments sont ici extrêmement présents : le camphre enflammé, à la fumée médiatrice entre le monde des humains et celui du surnaturel, la [74] musique qui semble accompagner la transe plus qu'elle ne la déclenche, sur un mode équivalent à celui décrit par M. Desroches (1996 : 91) pour les cérémonies martiniquaises. Par contre, la transe de Marie apparaît dirigée, contrôlée par François, ou plutôt par le *gramoun* présent. C'est l'ancêtre qui sert de médiateur entre Marie et les divinités, qui place, autour de son cou, l'écharpe blanche bénie par sa proximité d'avec Mariamen, puis l'écharpe noire symbole de Petiaye.

Transe, maladie et rapports conjugaux

Le rôle du père décédé apparaît en effet fondamental dans le récit de la guérison de Marie. C'est lui qui indique à François les plantes à ramasser, qui investit les fleurs du cimetière de pouvoirs thérapeutiques. Mais cette intervention est indissociable de celle de la mère de François qui vient imposer les mains sur le ventre de Marie afin de détruire les métastases. La guérison de Marie est donc provoquée par la famille de François, père et mère semblant ici regroupés en une même identité, sous le même titre d'ancêtre-géniteur.

Le rapport de François à son épouse, qui apparaît dans la description étiquée de la transe, est donc lié à la possession du *devinèr* par l'esprit de son père décédé.

C'est la maladie de Marie qui a servi de catalyseur à la mise en place du lien entre François et le *gramoun* et la guérison passe par l'intervention ancestrale.

La guérison, puis la transe de Marie se caractérisent donc par une action des défunts à laquelle succède une « prise en charge », en terme de protection, par les divinités féminines de l'hindouisme, déesses aux pouvoirs réputés être, dans la religion populaire, et selon la formule de M. Augé, « objectivement observables »²³. C'est le même ancêtre qui était intervenu lors de la maladie de Marie et cette guérison apparaît, dans l'histoire de la *shapèl* de François, à la manière d'un mythe fondateur.

La « cure comme mythe »²⁴

Le traitement puis la guérison de Marie se lisent parallèlement à l'histoire de la *shapèl* de François. Leur histoire en constitue, en quelque sorte, le mythe d'origine, avec un discours qui s'impose, non par rapport à une divination (comme dans les cas cités par [75] S. Fainzang), mais à la base de cette même divination. Le diagnostic de base est absent. Il n'est nullement question de sorcellerie ou de maladie envoyée, comme le souligne Marie qui parle d'une maladie « que n'importe qui aurait pu attraper ». Seulement, ici, le magique rejoint le rationnel et vient renforcer son efficacité. Pour reprendre les propos de S. Fainzang, il est possible d'affirmer que, dans le cas de Marie,

... l'existence même du mythe est constitutive de son efficacité, en ce qu'elle entraîne la conviction du malade dans le bien-fondé du processus thérapeutique. (op. cit. : 420)

²³ Pour reprendre la formule de M. Augé, 1984, « objectivement observable » étant l'équivalent de « dont il est possible de vérifier les effets ».

²⁴ Selon les termes de S. Fainzang, 1981-82, p. 215.

Conclusion

[Retour à la table des matières](#)

« L'entrecroisement des regards »²⁵, la confrontation des interprétations permettent donc de sortir du schéma classique qui voudrait que la transe soit en elle-même une pratique thérapeutique. La possession relève certainement davantage d'un prolongement de la thérapie, d'une « efficacité symbolique d'incorporation » (J.-P. Olivier de Sardan 1994 : 7) qui vient en complément de l'intervention ancestrale.

La transe met en relief, dans le cas présenté ici, le rôle des ancêtres dans le processus de guérison de la maladie, part souterraine, implicite, du culte, qui pourrait être rattachée aux apports malgaches. Ce sont les défunts qui servent de médiateurs entre le monde des vivants, celui des morts et l'espace divin. Mais ces ancêtres ne sont autres que les parents de François, car du fait des nombreux métissages présents dans l'île, l'ancestralité devient problématique et François, qui n'est à l'origine ni *malbar* ni de confession hindoue, ne peut invoquer les divinités de l'hindouisme, pourtant réputées les plus efficaces. Son statut de *devinèr*, le recours à la transe, lui permettent d'entrer en contact (par l'intermédiaire de son père dont il est le « réceptacle d'incarnation ») avec certains dieux du panthéon indien. La fonction sociale de la transe apparaît ici en filigrane : elle se dessine en terme d'accompagnement de la maladie (presque à la manière des tambours qui ne déclenchent pas la transe mais la suivent), liée à des cultes dont les effets sont, aux yeux de la population « objectivement observables ».

[76]

Le prolongement de la guérison de Marie par la transe, la protection qu'elle reçoit à la fois des ancêtres (qui sont les géniteurs de son mari) et des déesses indiennes nous semble donner une dimension sociale à la possession, révélatrice d'une société métisse dont les cultes évoluent et se transforment, suscitant des formes culturelles nouvelles.

²⁵ L'expression est utilisée par J. Benoist (1996) à propos de la marche sur le feu.

*
* *

Bibliographie

[Retour à la table des matières](#)

ABOU S., 1987, *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos. [Livre en préparation dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

AUGÉ M., 1984, Ordre biologique, ordre social : la maladie, forme élémentaire de l'événement, dans M. Augé et C. Herzlich (ed) *Le sens du mal. Anthropologie, histoire et sociologie de la maladie*, Paris, Éditions des archives contemporaines, p. 35-91.

BASTIDE R., 1995 {1960}, *Les religions africaines au Brésil : contribution à une sociologie des interprétations de civilisation*, Paris, PUF.

BENOIST J., 1982, Possession, guérison, médiations. Un chamanisme sud-indien à l'île de la Réunion, Paris, *L'Ethnographie*, 87-88, p. 227-239.

BENOIST J., 1996, « Lire » la marche dans le feu à l'île de la réunion, ou construire le sens par l'entrecroisement des regards, dans A. Karenini et J.-P. Jar-del (éd.), *De la tradition à la post-modernité*, Paris, P.U.F., p. 161-171.

BENOIST J., 1998, *Hindouismes créoles*, Paris, C.T.H.S. [Livre disponible, en texte intégral, dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

CHAMPION F., 1997, 'Le sang y accorde'. La relation culturelle entre vivants et ancêtres chez les Réunionnais d'origine malgache, dans A. de Surgy (éd) *Religion et pratiques de puissance*, Paris, l'Harmattan, p. 315-351.

DESROCHES M., 1996, *Tambours des dieux. Musique et sacrifice d'origine tamoule en Martinique*, Paris, L'Harmattan. [Livre disponible dans [Les Classiques des sciences sociales](#). JMT.]

FAINZANG S., 1981-82, La cure comme mythe : le traitement de la maladie et son idéologie à partir de quelques exemples ouest-africains, Paris, ORSTOM, *Cahiers Sciences humaines*, XVIII (4), p. 415-421.

HERSKOVITS M.J., 1964, *The Myth of the negro Past*, Londres, Beacon Press (*L'héritage du Noir*, Paris, Présence Africaine).

[77]

JAOVELO-DZAO R., 1996, *Mythes, rites et transes à Madagascar*, Paris-Antananarivo, Karthala-Éditions Ambozontany.

LALLEMAND S., 1988, *La mangeuse d'âmes. Sorcellerie et famille en Afrique*, Paris, L'Harmattan.

MARY A., 1992, *Le défi du syncrétisme. Essai sur le travail symbolique des prophètes et des communautés d'Eboga (Gabon)*, Thèse de doctorat ès Lettres et Sciences humaines, Paris, EHESS.

MING A., 1995, Dynamique des traditions religieuses afro-brésiliennes, Candomblé et Umbanda, dans F. Grenand et V. Randa (ed), *Transitions plurielles, exemples dans quelques sociétés des Amériques*, Paris, Peeters, p. 115-143.

OLIVIER DE SARDAN J.-P., 1994, Possession, affliction et folie : les ruses de la thérapisation, Paris, *L'Homme* 131, XXXIV (3), p. 7-27.

[330]

Résumés

Le *Dévinèr* et son épouse Religion, transe, thérapie et rapports conjugaux à l'île de la Réunion

[Retour à la table des matières](#)

Laurence Pourchez

Docteur en ethnologie, Laurence Pourchez s'intéresse principalement à la petite enfance en société créole réunionnaise. Elle en étudie l'ensemble des aspects thérapeutiques, rituels, religieux ou liés aux soins du corps. Elle est l'auteur de plusieurs articles et films consacrés à ce sujet.

Résumé

Cet article est basé sur une étude de cas conduite à l'île de la Réunion. Il souligne l'importance du croisement des regards, la complémentarité des approches étique et émique pour une explication des phénomènes de possession présents dans les cultes syncrétiques de cette île de l'océan Indien. Il apporte deux points de vue différents : celui des informateurs qui racontent et analysent leur rapport à la transe, celui de l'anthropologue, observateur des phénomènes décrits. De cette confrontation émergent les rôles thérapeutique et religieux de la transe, sa fonction sociale liée aux rapports conjugaux.

La possession apparaît alors non par rapport à un rôle qui serait uniquement thérapeutique, mais comme la continuité d'un remède, thérapie dans laquelle le rapport aux défunts, à l'ancestralité, jouent un rôle important. Ce sont en effet les morts qui servent de médiateurs entre le monde des vivants, l'au-delà et les dieux, la transe possédant une fonction sociale & accompagnement de la maladie et du malade.

Mots clés : transe, île de la Réunion, ancestralité, thérapie, religion, créolité.

[340]

Abstracts

The *Devinèr* and his Spouse : Religion, Trance, Therapy and Conjugal Relations in La Réunion Island

[Retour à la table des matières](#)

Laurence Pourchez

Laurence Pourchez is a doctor in Ethnology. She is interested principally in children's early years in Créole society in La Réunion. She studies its therapeutic, ritual and religious aspects as well as those to do with the care of the body. She is the author of several articles and films on the subject.

Abstract

This article is based on a case study carried out in La Réunion island. It emphasises the importance of confronting points of view, the complementarity of etic and emic approaches in order to give an explanation of the possession phenomenon found in syncretic religions in this Indian Ocean island. It puts forward two different points of view : that of the informants who relate and analyse their relationship to trance, and that of the anthropologist who observes the phenomena they describe. The therapeutic and religious roles of the trance are then linked with its social functions, including marital relations.

Possession appears thus not in relation to a role which is exclusively therapeutic, but as the continuity of a remedy, a therapy in which the relationship to the deceased, the ancestors, plays an important role. It is indeed the dead who are used as mediators between the world of the living and the here-after and the Gods, trance states having a social function of accompaniment of the illness and of the ill person.

Key concepts : Trance, La Réunion island, ancestors, therapy, religion, Creole culture (« crkoolité »).