



D'une histoire créole à la religion créole

Mathieu Claveyrolas

► To cite this version:

Mathieu Claveyrolas. D'une histoire créole à la religion créole. Archives de Sciences Sociales des Religions, 2022. ⟨hal-03745115⟩

HAL Id: hal-03745115

<https://hal.science/hal-03745115v1>

Submitted on 3 Aug 2022

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.



HAL Authorization

Pour citer cet article : Claveyrolas Mathieu, 2022, “De l’histoire créole à la religion créole”, in V. Aubourg & M. Claveyrolas, eds., *L’ethnographie du religieux dans les mondes créoles*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, n° 197, Paris, éditions de l’EHESS, pp. 9-34.

D’une histoire créole à la religion créole¹

Mathieu Claveyrolas

/p. 9/ Ce dossier propose des ethnographies du religieux dans les mondes créoles. L’ambition n’est pas l’exhaustivité, ni de proposer une nouvelle théorie, mais de partir de cas d’études récents et variés pour étudier l’articulation du religieux et de la créolité. Privilégier les ethnographies récentes permet de contrebalancer l’« inflation théorique » (Bonniol, 2013) et dogmatique autour des problématiques créoles, et de rendre compte de l’évolution toujours en cours des processus de créolisation. Le champ du religieux – jusqu’à présent peu investi dans les études créoles – est particulièrement approprié pour approfondir et renouveler les débats, pour peu que les ethnographies soient attentives à la double plasticité du religieux et des configurations créoles. Rendant compte du contexte fondateur extrêmement contraignant des sociétés créoles, les contributions articulent ethnographies du religieux et ancrage dans l’histoire créole. Après une rapide généalogie de la notion de créolité, cette introduction précise la nature du contexte historique créole mais aussi du rapport créole à l’histoire et à la mémoire – des discussions indispensables à l’appréhension du champ local du religieux. Puis l’introduction expose ce que nous entendons par « mondes créoles » avant de proposer plusieurs pistes d’analyse du religieux créole.

Qu’est-ce que la créolité ? Généalogie d’une notion

Commençons par définir les termes des débats qui nous intéressent dans ce volume, et leur articulation. La thématique de la créolité, d’abord. On entendra par créolité une identité nouvelle résultant de contacts forcés entre populations déracinées porteuses de cultures variées (africaines, asiatiques, européennes) dans le cadre de la société de plantation, fondée sur l’esclavage, puis l’engagisme. La créolité est ainsi, pour nous, une catégorie d’analyse appliquée à une configuration socio-historique spécifique.

/p. 10/

Nous n’oublions pourtant pas que la notion de créolité a surtout été promue, dans les années 1980, dans le champ littéraire et philosophique martiniquais (Glissant, 1981 ; Bernabé, Chamoiseau, Confiant, 1989 ; Chamoiseau, 1997 ; Chamoiseau, Confiant, 1999). D’un côté, était vantée la nature plurielle, métisse, fluide de cette identité rétive aux racines fixes et exclusives : il s’agissait alors de dépasser et de rompre avec la négritude promue par un autre auteur martiniquais, Aimé Césaire, à qui les créolistes reprochaient un attachement trop marqué et illusoire à l’Afrique. Toutes les racines sont bien renvoyées dos à dos dans le prologue de *L’Éloge de la créolité*, qui s’ouvre ainsi : « Ni Européens,

¹ Je remercie Valérie Aubourg pour sa collaboration constructive à cette introduction.

ni Africains, ni Asiatiques [...] ». Et l'ouverture de *L'Éloge* continue ainsi : « [...] nous nous proclamons Créoles. » (Bernabé *et al.*, 1989), célébrant la créolité comme identité non plus syncrétique mais *nouvelle*.

D'un autre côté, pourtant, plusieurs auteurs soulignent la « rupture en trompe-l'oeil » de la créolité avec l'essentialisme (Giraud, 1997, 2013). De fait, le suffixe « -ité » trahissait une résurgence du *résultat* identitaire qui contredisait l'éternel dynamisme, non-fixité et imprévisibilité, de la créolité promue. D'autres auteurs anglophones mettent en garde contre la dimension idéologique du projet créole qui, en valorisant la fluidité d'une unité culturelle nouvelle, en construction permanente, invisibilise la puissance des rapports de classe et de race dans les sociétés créoles coloniales et contemporaines (Khan, 2007). On retrouve effectivement au coeur des contextes créoles la tension entre l'adaptabilité, la fluidité des pratiques et représentations religieuses (souvent supérieure à ce que les orthodoxies prétendent) et ses limites : pour être « créole », le religieux n'en est pas pour autant malléable à l'envi (Van der Veer, Vertovec, 1991 : 149), ni affranchi des valeurs associées à une pureté originelle recherchée ou rêvée. Surtout, notre usage de la créolité comme catégorie d'analyse conteste la dimension parfois romantique de la créolité promue par les intellectuels martiniquais. Rappelons la prégnance de la sorcellerie et, plus largement, des conflits interpersonnels dont Bougerol (1997) a décrit les ressorts en contexte guadeloupéen, cristallisés autour du regard de l'autre et souvent exacerbés par la dimension insulaire des sociétés créoles. Mais nous soulignerons également la compétition et les conflits au niveau institutionnel, lorsque les communautés religieuses s'affrontent au gré de dynamiques de scission et d'orthodoxisation (Eisenlohr, Claveyrolas²).

Rapidement, en réaction au risque identitariste du projet des intellectuels martiniquais des années 1980, le concept de créolisation vint renouveler les débats, en désignant précisément un *processus* identitaire jamais achevé faisant la part belle aux *relations* entre cultures (Glissant, 1990). Dès les années 1960, les auteurs anglophones avaient discuté des processus identitaires complexes à l'oeuvre au sein des sociétés créoles. L'accession à l'indépendance (1962 pour Trinidad, 1966 pour le Guyana et 1968 pour Maurice) allait-elle **/p. 11/** parachever la créolisation nationale ou, au contraire, la soumettre aux pressions des revendications ethniques centrifuges ? La dimension religieuse était déjà au coeur des enjeux, interrogeant notamment l'évolution de l'hindouisme au Guyana et à Trinidad (Klass, 1961 ; Jayawardena, 1963 ; Smith, 1965 ; Singer, Araneta, 1967), entre hindouisation (renvoyant à une ethnicisation de la religion liée aux regains de l'indianité locale) et créolisation (renvoyant à la primauté des structures relationnelles locales). Lewis Clorméus analyse ici comment, en Haïti, la prolifération de mouvements religieux (relevant du christianisme ou du vodou) et leurs mutations gagnent à être analysées dans le cadre des enjeux et revendications autour d'une identité nationale et créole, l'*haïtianité*. Dans l'ensemble des sociétés créoles contemporaines, la tension entre une créolité (inclusive) et des identités ethniques (exclusives) demeure au coeur des dynamiques identitaires et religieuses, comme en témoigne l'ouvrage collectif édité en 2014 par Catherine Servan-Schreiber et intitulé *Indianité et créolité à l'île Maurice*. Notre volume reprend notamment ces débats à partir des cas réunionnais et mauricien. Patrick Eisenlohr souligne dans son article sur les Mauriciens musulmans les limites de la créolisation, un processus dépendant de la racialisation et de la christianisation – là où la société mauricienne contemporaine est d'abord traversée par les catégories, et la diversité, religieuses. Si Natalie Lang rejoint le constat d'une importance croissante de la religion dans les jeux identitaires réunionnais, son article souligne moins les tentations de scission et de différenciation, et

² Les noms d'auteur entre parenthèses et sans date de publication renvoient aux contributions à ce volume.

davantage l'articulation des différences au sein d'une « double religiosité » compatible avec le concept de créolisation.

Suite à ces débats inscrits dans l'histoire des terres créoles nouvellement indépendantes, le concept de créolisation a connu un succès grandissant en sciences humaines et sociales (Hannerz, 1987), et son applicabilité s'est progressivement étendue bien au-delà des sociétés créoles nées de l'esclavage et de la plantation – jusqu'à penser ces îles comme des laboratoires de toute société, et notamment des enjeux et reconfigurations identitaires propres à la post-modernité et à ses identités plurielles. Ainsi la créolité serait-elle l'« anticipation du contact des cultures, du monde futur qui s'annonce déjà » (Bernabé *et al.*, 1989 : 51), une proposition reprise par James Clifford qui affirme : « Nous sommes tous Caribéens aujourd'hui » (1988 : 173). Précisons d'ailleurs que la promotion de la créolité comme projet intellectuel et politique est contemporaine d'autres pensées anti-essentialistes et anti-identitaires comme celle du métissage. Dès 1977, Laplantine et Nouss publiaient ainsi, avec *Le Métissage*, un essai percutant s'attachant à la fois à dénoncer l'hégémonie des pensées identitaires valorisant le pur, l'origine, l'unique, l'authentique, et à exposer l'universalité des mélanges. Amselle (*Logiques métisses*, 1990), et Gruzinski (*La pensée métisse*, 1999) ont à leur tour analysé cette universalité, à partir de cas africains ou américains.

Mais la créolité, pour être un métissage, ne nous intéresse ici qu'en tant que métissage *spécifique*, c'est-à-dire *historiquement contextualisé*. Il est donc indispensable, afin de préserver le potentiel heuristique de la notion, /p. 12/ de la limiter au contexte socio-historique qui l'a vu naître (Chivallon, 2013). Il s'agit déjà de nous écarter de toute universalisation, qui tend à confondre créolisation et mondialisation : la seconde s'accompagne pourtant de la *fin* des cultures singulières, là où la première marque le *début* de cultures nouvelles (Benoist, 2012). Ce souci de contextualisation de la créolisation mène l'ensemble des auteurs de ce volume à relier l'ethnographie contemporaine à l'histoire fondatrice des situations de créolité et à son héritage structurant (rupture avec un territoire/culture d'origine ; esclavage/engagisme ; contacts inter-culturels/inter-religieux dans le contexte de plantation).

Créolité et histoire

En effet, si toute culture est métisse aux yeux de l'anthropologue, si toute identité, religion ou fait social est un processus de construction en relations, plus qu'un produit fixe, pur, homogène et clos, la créolité est indissociable d'une configuration historique qui l'a vu naître et l'a structurée jusqu'aujourd'hui. La colonisation, la traite et l'esclavage, puis le système plantationnaire se conjuguèrent en un contexte hyper contraignant, à la violence extrême, dont l'histoire spécifique interdit toute universalisation.

Loin d'être des épisodes parmi d'autres de l'histoire créole, esclavage et engagisme (et leurs liens avec l'histoire coloniale, l'histoire du travail et du capitalisme) sont bien les matrices des sociétés créoles. En ce sens, l'esclavage associé à la traite transatlantique se distingue des autres formes d'esclavage à travers l'histoire : c'est l'ensemble de la société créole que l'esclavage structure ; c'est toute la raison d'être (sociale, économique) de la société qui repose sur lui.

La société créole de plantation ne pouvant fonctionner sans main d'œuvre abondante et bon marché, l'abolition de l'esclavage (en 1834 pour l'empire britannique ; en 1848 pour l'empire français) a été immédiatement compensée par l'engagisme (de 1834 à la première décennie du xxe siècle). L'engagé signait un contrat spécifiant les modalités de son recrutement et de son transport, ses conditions de

vie et de travail dans la colonie. Majoritairement recrutés en Inde, les engagés ont également été africains (Chaillou, 2016 pour La Réunion ; Flory, 2015 pour la Caraïbe) et chinois. Ce n'est pas ici le lieu de traiter du débat entre ceux qui soulignent la continuité entre esclavage et engagisme (Tinker, 1974) et ceux qui préfèrent mettre en avant les différences (en termes de statut légal ou de conditions effectives – Stanziani, 2014). Il faut privilégier les variations internes à chaque système (esclavage de plantation ou domestique – Teelock, 1998) et l'évolution entre périodes historiques (Carter, 1995 pour l'engagisme indien à Maurice). Ajoutons enfin les variantes régionales. L'histoire de la traite atlantique n'est pas celle de l'océan Indien (Larson, 2009). Pour l'histoire de l'engagisme, la distance de l'Inde tient aussi un rôle clef : radicale pour les engagés au Guyana ou à Fidji, elle est relativement réduite pour ceux de Maurice. Reste que l'esclavage et l'engagisme peuvent être envisagés **/p. 13/** comme des phénomènes suffisamment homogènes, et structurellement reliés, pour être pertinents comme matrice des sociétés créoles.

L'unité plantationnaire

On argumentera que la matrice esclavagiste, et celle de la plantation, informent encore les relations sociales, économiques, ethno-raciales et, globalement, les rapports de pouvoir locaux dans les mondes créoles contemporains. Rappelons par exemple combien les économies des ex-îles sucrières restent soumises, jusqu'aujourd'hui, à de fortes inégalités (accès à la terre, accès au capital) directement héritées de l'accumulation première par la plantocratie blanche dans le contexte du capitalisme colonial (Allen, 1999 pour Maurice ; Chivallon, 1998 pour la Martinique). Le système de plantation est en effet un système total, à la fois économique, politique et ethno-racial. C'est une unité territoriale avec des centres (l'usine) et des frontières (la limite des terres plantées), quasi autarcique, qui contient l'ensemble du système de production (les champs, l'usine de transformation) et donc le lieu de travail des esclaves, des engagés et de leurs descendants. Mais l'on trouve aussi dans la plantation les lieux de résidence (les mêmes « camps » qui abritèrent les employés des plantations jusqu'à encore récemment), les lieux de loisirs (terrains de football), les boutiques, le dispensaire. On n'oubliera pas, pour notre propos, les lieux de culte. Longtemps connus sous les mêmes termes créoles de « chapelle » ou « d'église » qu'ils soient d'obédience catholique ou hindoue, ces lieux de culte étaient fondés sur des lopins cédés par le planteur à ses employés. Ce sont des « lieux de culte de plantation » qui témoignent d'une incarnation à l'échelle du religieux des rapports de pouvoir (cohabitation, collaboration, hiérarchie, conflit, résistance) entre employés et employeurs (Claveyrolas, 2021), et parmi les employés. Entre réplique d'une fluidité connue avant la migration (les Hindous priant des saints musulmans ou chrétiens en Inde) et adaptation aux nouvelles configurations et contraintes de la plantation (cohabitation avec des cultures inconnues, partage forcé d'un seul et même espace de culte accordé par le planteur), on retrouve des Antilles (Benoist, 1998) à Maurice (Claveyrolas, 2017) et au Guyana (Jayawardena, 1963) les mêmes structures et récits de fondation de ces lieux de culte créoles. Ils sont le témoignage de l'unité du système plantationnaire (hégémonique au sein de chaque société et comparable entre toutes ces sociétés) et ils incarnent un *religieux créole* dont il nous appartiendra de décrire les modalités et enjeux.

Ajoutons que les sociétés créoles de plantation sont inséparables d'un univers colonial, et d'un projet de christianisation, qui ont oscillé entre censure des autres religiosités (pour les esclaves) et tolérance ambiguë (pour les engagés indiens). Lewis Clorméus insiste, dans sa contribution, sur le refus de l'esclavage et de la colonisation au cœur des positionnements religieux en Haïti. Le cas antillais étudié par Gwendoline Malogne-Fer montre combien l'institution catholique reste, dans les sociétés créoles

d'aujourd'hui, à la fois liée aux temps de la colonisation et de l'esclavage et soumise à la concurrence d'autres religiosités.

/p. 14/

Des destins variés

Fondée sur l'esclavage et la plantation, la créolisation est également soumise à l'évolution plus récente des contextes historiques. Ainsi les différentes terres créoles ont-elles connu des destins post-plantationnaires variés. Les ex-colonies françaises des Antilles et de La Réunion sont restées liées à la métropole, via la départementalisation en 1946. Un développement socioéconomique relatif a pu s'observer, non sans une certaine dépendance accrue (néo-coloniale, diront certains) vis-à-vis de la métropole. On notera en outre que, dans ce cadre français, le religieux créole a été encadré par les contraintes et valeurs laïques et républicaines (expression publique prohibée, égalité devant la loi, absence de financement public). De façon plus globale, l'encadrement institutionnel spécifique à chaque contexte national ne saurait être négligé, ainsi qu'Audrey Célestine a pu l'étudier en comparant les Antillais à Paris aux Portoricains à New York (2018). D'autres colonies de plantations sont devenues des nations indépendantes – là encore sans destin uniforme : entre les violences de l'indépendance haïtienne, dès 1804, prolongées, jusqu'à aujourd'hui, par plus de deux siècles d'instabilité politique et de conditions économiques désastreuses, et l'indépendance mauricienne en 1968, dans une paix civile et une prospérité relatives ininterrompues, le contraste est saisissant. Étudiant l'haïtianité, Lewis Clorméus explique combien de tels destins variés se doublent logiquement de configurations identitaires et religieuses distinctes. D'autres colonies britanniques, à leur tour indépendantes dans les années 1960, pourraient également être citées en exemples contrastés, tels Trinidad, dont l'économie a été fortement dynamisée par le boom pétrolier des années 1970 (ce qui n'implique pas des relations inter-ethniques nécessairement harmonieuses), ou le Guyana voisin, à l'économie fragile et rapidement empêtrée dans une instabilité démocratique doublée de violences ethniques entre descendants d'esclaves africains et descendants d'engagés indiens, forçant un quart de sa population à l'émigration depuis les années 1980 (Shibata, 2002).

Parmi les critères différenciant les destins des terres créoles, citons la présence, parfois, d'une population indigène, souvent peu prise en considération dans les études de la créolité. Il est vrai que dans plusieurs cas (dans l'océan Indien), les îles n'étaient pas habitées avant la colonisation et que dans d'autres (dans la Caraïbe), les populations indigènes ont rapidement été exterminées. Au Guyana, les Amérindiens représentent 9 % de la population mais leur concentration dans les districts de forêt (d'où sont absents Indo-Guyaniens et Afro-Guyaniens – Williams, 1991) limite leur influence sur les phénomènes de créolisation. Quant au cas limite de Fidji, avec aujourd'hui 38 % d'Indo-Fidjiens descendants d'engagés et porteurs de dynamiques religieuses comparables à celles des terres créoles (Kelly, 1995), la population autochtone (mélanésienne) majoritaire y rend la comparaison plus périlleuse.

/p. 15/

Décisive à l'échelle du religieux, la présence indienne différencie également les terres créoles entre elles. Majoritaire dès la fin du xix^e siècle à Maurice, Trinidad et au Guyana, minoritaire à la Guadeloupe, à La Réunion et plus encore à la Martinique, absente en Haïti, cette indianité se cristallise le plus souvent autour de la religion hindoue ; elle entretient des relations variées, ambiguës et évolutives avec la créolité (L'Étang, 1989, 1994 ; Servan-Schreiber, 2014 pour l'île Maurice ; Khan, 2004 pour Trinidad ; Williams, 1991 pour le Guyana). La catégorie « créole » elle-même renvoie tantôt à une

appartenance locale (tous les Antillais et tous les Réunionnais nés sur place seraient créoles), tantôt à une communauté (à Maurice, on désigne d'abord par « créole » un individu descendant d'esclaves, d'origine africaine ou malgache, et catholique). Mais « créole », qui n'est pas toujours une catégorie opérante localement, se voit souvent remplacé par les identités ethniques polarisantes : à Maurice, le recensement officiel distingue dès 1846 les « Indiens » de la « population générale » – une bipolarisation aux conséquences durables (Chazan-Gillig, Ramhota, 2009 : 46). La situation est comparable au Guyana même si, à côté des cases « Indians » et « Blacks », sont proposés « Whites » et « Mixed races » (Shibata, 2002). Tout aussi polarisantes sont les identités « à préfixe » (*hyphenated identities* – Raghunandan, 2012) telles que « Afro-Malgache », « Afro-Guyanien » ou « Indo-Mauricien » qui, en maintenant ou en réintroduisant la référence à une origine ethnico-géographique, contestent la rupture définitive avec les origines postulées par les intellectuels antillais.

Bien sûr, les différents champs religieux locaux ne sont pas homogènes : plusieurs contributions insistent sur les relations entre traditions différentes à l'intérieur du religieux créole (Clorméus en Haïti, Eisenlohr à Maurice ou Lang à La Réunion). Mais les défis posés à la créolité par les apports indiens incitent pourtant à se méfier des tendances à durcir une opposition duelle entre deux communautés – descendants d'esclaves africains et descendants d'engagés indiens –, produits de rhétoriques coloniales dès le xix^e siècle (Rocklin, 2019 pour Trinidad). Ces tendances se voient réappropriées au gré de stratégies politiques contemporaines des indépendances des années 1960 (Singer, Araneta, 1967 pour le Guyana) ou de regains communautaristes plus récents (Claveyrolas, 2012 pour les années 2000 à Maurice). Loin d'être homogène, chaque « communauté » est traversée par de multiples différences et hiérarchies. Citons, à Haïti, la césure entre paysannerie et classes urbaines, particulièrement soulignée par les configurations religieuses ; à Maurice, les « petits créoles » (*ti kreol*) paupérisés et n'ayant aucun accès aux ressources de la bourgeoisie créole locale (Boswell, 2006) ; à La Réunion, les différences de classe à l'intérieur de la communauté créole « blanche », appartenant ou non à la plantocratie (Bourquin, 2005). Du côté des engagés indiens, le constat a souvent été celui d'une désintégration du système de castes, présenté comme incapable de survivre au double contexte de l'engagisme et de la plantation créole (Hollup, 1994a pour Maurice ; Jayawardena, 1963 pour le Guyana ; Schwartz, 1967 ; pour une critique à partir de Maurice, Claveyrolas, 2015). Malgré la hiérarchie des emplois sur et autour de la **/p. 16/** plantation (laboureur, contremaître, petit planteur), on peut également souligner une certaine homogénéité de classe parmi les engagés. Mais d'autres critères obligent à affiner le regard : les engagés des colonies britanniques (Hindous mais également Musulmans) étaient très majoritairement issus du Nord de l'Inde, au contraire des engagés français qui étaient issus du sud de l'Inde : Bhojpuris (du Nord) et Tamouls (du Sud) partagent l'hindouisme comme religion majoritaire, mais leurs divinités, leurs rituels, leurs lieux de culte, leur langue se distinguent, différenciant ainsi l'hindouisme mauricien (majoritairement bhojpuri) de son voisin réunionnais (tamoul).

Un rapport à l'histoire spécifique

Non seulement l'histoire fondatrice des sociétés créoles est spécifique, mais ces dernières témoignent de rapports à l'histoire particuliers et aux effets puissants sur les pratiques identitaires et religieuses. D'un côté, on a vu combien la fondation des sociétés créoles repose sur une rupture violente. La mise en esclavage, l'arrachement à l'Afrique et la confrontation à d'autres cultures ont été décrites comme une rupture d'autant plus radicale qu'elle était brutale et définitive. L'océan de la traite est perçu comme un tombeau où les esclaves subissent leur première « mort sociale » (Patterson, 1982), qui

trouve un écho dans l'engagisme indien et la traversée traumatique des « eaux noires » (kalapani) interdisant théoriquement aux Hindous le retour dans leur caste et leur milieu social d'origine (Clémentin-Ojha, 2016). Contrastant avec le temps long des métissages, la créolité relève presque de l'immédiateté. Ainsi l'historienne Megan Vaughan argumente-t-elle : « Il n'existe pas de période dans l'histoire humaine de Maurice précédant la créolisation, ou "pré-Créole" » (2005 : 22).

Pareil déracinement originel a été pensé par les intellectuels antillais comme cause de l'aliénation créole, de l'impossibilité définitive d'« habiter » la terre d'arrivée et de « sédimenter » les mémoires (Glissant, 1981). C'est cette « table rase » originelle qui leur permet de penser la créolité comme une invention identitaire nouvelle, incomparable avec d'autres phénomènes de métissages historiques. La perspective de la rupture originelle indépassable a été critiquée par les auteurs travaillant le rapport créole à l'histoire et à la mémoire (Chivallon, 2012) et on verra que les ruptures historiques n'empêchent pas toujours les matrices et les traces de perdurer et de s'articuler, parfois sous le modèle complexe du palimpseste (Claveyrolas).

D'un autre côté, la table rase originelle se double d'évolutions créatives rapides. Ainsi les différentes langues créoles sont-elles apparues extrêmement rapidement au sein de sociétés où l'intercommunication ne pouvait s'appuyer sur aucune langue partagée, y compris parmi les esclaves. Les linguistes avancent que le créole réunionnais aurait été suffisamment fixé dès le milieu du XVIII^e siècle pour devenir « langue d'arrivée » (Baker, Corne, 1982) ; au Suriname, la langue créole était « fermement établie » dès les deux premières décennies de la colonie (Mintz, Price, 1992 : 49 ; pour une critique à partir de /p. 17/ l'océan Indien, Larson, 2009). La mise en contact des différentes cultures, certes forcée et autoritairement encadrée, et le déficit de femmes dans les contingents d'esclaves et d'engagés, ont également débouché sur des métissages biologiques et culturels fondateurs d'une porosité et d'une fluidité identitaires toujours vantées par les tenants de la créolité.

En ce sens, le rapport spécifique de la créolité à l'histoire en fait un contrepied assumé des idéologies identitaires classiques. Là où ces dernières prônent la distinction d'avec l'altérité (rejetée comme incompatible, inférieure et dangereuse) et valorisent les idées d'origine, d'authenticité, de pureté et de fixité, la créolité assume la fluidité d'un processus de construction identitaire relationnel, ouvert aux autres, sans cesse renouvelé et même impur, instable et imprévisible. En se construisant résolument dans la frontière avec les autres (Agier, 2013), la créolité rompt avec le fantasme identitaire d'une pureté originelle dont l'évolution au contact des autres ne serait que dégénérescence.

Il est particulièrement intéressant dans ce contexte d'interroger le rapport de la créolité à la mémoire. L'anthropologue haïtien Michel-Rolph Trouillot, avec son ouvrage *Silencing the Past* sous-titré *Power and Production of History* (1995), a montré combien, en contexte créole plus encore qu'ailleurs, le rapport à l'histoire, et jusqu'à l'existence dans l'histoire, dépendent étroitement de rapports de pouvoir spécifiques. Conséquence directe de l'absence d'intérêt de la société coloniale pour les esclaves, de leur déshumanisation (invisibilisation), mais aussi de l'oralité des esclaves, l'histoire des sociétés créoles souffre de l'extrême pauvreté des traces de la vie des esclaves, de leurs langues, de leurs structures familiales, de leurs pratiques et représentations religieuses (Gerbeau, 2013 ; Teelock, 1998). Parallèlement, l'idée du traumatisme originel de la traite et de la traversée de l'océan comme obstacle à la sédimentation mémorielle généralise un rapport à l'histoire fait d'amnésie, de déni et d'ignorance.

Christine Chivallon (2012) a pourtant largement nuancé cette perspective dans un ouvrage dont le titre (*L'esclavage, du souvenir à la mémoire. Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*) insiste sur la place centrale du rapport à l'histoire dans les sociétés créoles. Après avoir critiqué l'effet conjugué de ce doute anthropologique (pas de mémoire possible) et du soupçon politique (l'instrumentalisation de

la mémoire à des fins de victimisation), l'auteure démontre au contraire combien la mémoire martiniquaise, certes absente des « lieux » habituels (livres, monuments, entrepreneurs identitaires), se développe et se transmet par d'autres moyens, dont le récit oral intergénérationnel. Fidèle à la valorisation par les créolistes du « détour » comme mode de résistance prenant acte de l'impossible et contre-productif affrontement, la mémoire créole se déploie alors comme un contre-pouvoir (oral, officieux, privé) ou, au moins, comme un retrait des sphères du pouvoir, précisément né d'une méfiance vis-à-vis de tous les pouvoirs officiels. Dans le contexte différent des Marrons (esclaves échappés de la plantation) saamaka du Suriname, Richard Price (2013) souligne combien l'histoire du groupe est protégée par de multiples stratégies : tabou de la transmission (y compris au sein des Saamaka), mais aussi rétention volontaire d'informations lors des **/p. 18/** récits, ruses narratives, digressions, ellipses, versions contradictoires, falsification des noms qui obscurcissent à dessein l'histoire communautaire. L'opacité, et le détour, ne sont-ils pas des composantes assumées de la pensée créole ?

Avec la mémoire, ce sont donc des dynamiques de transmission spécifiquement créoles qu'on peut interroger. Insistons dès lors sur l'analyse nécessaire de l'évolution du champ religieux au cours de l'histoire des sociétés créoles. C'est notamment ce que montre Lou Kermarrec à partir de l'étude de la circulation ancienne et contemporaine des plantes et des savoirs rituels dans l'hindouisme guadeloupéen. L'attention au niveau inter-générationnel est particulièrement utile, donnant accès aux modalités et enjeux de la transmission (Kermarrec) comme aux évolutions plus récentes qui s'installent au cœur des quêtes identitaires (Lang). Dans le cadre des Antillais à Paris, les processus de mémorialisation croisent les dynamiques de reconfiguration du catholicisme (constitution d'une aumônerie spécifique) et révèlent des divergences dans les enjeux et représentations du passé (Malogne-Fer). Ces processus de mémorialisation tiennent en effet souvent un rôle clef dans les pratiques et représentations religieuses créoles. Le champ du religieux est à la fois propice aux évolutions et aux inventions, et susceptible à l'argument, à la valeur, de l'authenticité. Plusieurs contributeurs analysent ici les dialogues entre la tentation d'une mémoire de l'hindouisme créole ancrée en Inde (et la volonté de s'en rapprocher aujourd'hui) et l'adaptation déjà ancienne de cet hindouisme aux contextes et structures de la société de plantation créole – que ce soit en Guadeloupe (Kermarrec), à La Réunion (Lang) ou à New York (Claveyrolas). Selon les individus et les contextes, les « ancêtres » convoqués par les Créoles hindous seront à chercher dans l'Inde d'avant l'engagisme (Ghasarian, 1991) ou, au contraire, parmi les premières générations d'engagés déjà créolisés (Claveyrolas, 2014 ; Franchina, 2018 ; Lang, 2021). Mais la dialectique invention/authenticité se retrouve en dehors de l'hindouisme comme en témoignent ici les cas du catholicisme réunionnais (Aubourg) ou de l'islam mauricien (Eisenlohr).

Les mondes créoles

Dire « les mondes créoles » exige plusieurs précisions.

Une géographie éclatée dominée par l'aire Caraïbe

Le pluriel des « mondes créoles » est d'abord justifié par l'extrême éloignement (antipodes) des deux principales aires géographiques concernées : la Caraïbe et l'océan Indien. Leur partage des mêmes

structures historiques et des mêmes débats n'empêchera pas d'en analyser les différences et les spécificités. La mise en perspective, à défaut de la comparaison, entre Caraïbe et océan Indien reste jusqu'alors un rendez-vous manqué des études créoles, largement dominées par la première aire. Ainsi un seul des 13 articles du numéro spécial de *L'Homme* (2013) est-il consacré à l'océan Indien, celui de Guillaume Samson sur La Réunion. Sur les 48 articles composant l'ouvrage offert à Jean Benoist /p. 19/ (*Au visiteur lumineux*, Bernabé et al., 2000), seuls 8 traitent de l'océan Indien (un de Maurice, 7 de La Réunion). On retrouve le même déséquilibre dans les ouvrages collectifs consacrés à l'indianité créole – que l'on peut pourtant penser plus évidente dans l'océan Indien. Des deux volumes édités par Gerry L'Étang, l'un a pour titre *Présences de l'Inde dans le monde* (1994) et l'autre, *L'Inde en nous* (1989), est sous-titré *Des Caraïbes aux Mascareignes*, mais seule une faible minorité d'articles échappe à l'aire caribéenne. Il est vrai que ces compilations ont été éditées dans la Caraïbe, par des chercheurs martiniquais (Gerry L'Étang), des créolistes martiniquais (Jean Bernabé, Raphaël Confiant) ou des spécialistes de la Caraïbe (Jean-Luc Bonniol), tous francophones, répétant ainsi la centralité de la Caraïbe francophone et de la Martinique dans le domaine, depuis la fondation des débats dans la sphère littéraire par Glissant et Chamoiseau, entre autres. Inversement, lorsqu'en 2013, Isabelle Hidair (spécialiste de la Guyane) et Laurence Pourchez (spécialiste de La Réunion) éditent un volume intitulé *Rites et constructions identitaires créoles*, la moitié des 22 contributions traite de l'océan Indien (très majoritairement de La Réunion), pour seulement trois traitant des Antilles. Les recherches anglophones se concentrent, elles, sur Trinidad, le Guyana et, dans une moindre mesure, sur le Suriname dans l'aire « Atlantique » et presque exclusivement sur l'île Maurice dans l'océan Indien. Le fait qu'une majorité de contributions de notre volume traite de l'océan Indien contribuera à nourrir ce débat comparatif, à la fois entre ces deux grandes aires et à l'intérieur de chacune, entre îles individuelles. Le choix d'une entrée thématique (le religieux) dans les débats sur la créolité pourrait faciliter cette discussion. On notera d'ailleurs que Jean Benoist, l'un des rares auteurs ayant traité des deux espaces, est précisément parti du champ religieux pour publier un ouvrage rassemblant les deux aires, intitulé *Hindouismes créoles* et sous-titré *Mascareignes, Antilles* (1998).

Un univers de sens

On parlera également de « mondes créoles » dans un sens élargi, celui d'univers de sens.

D'une part, les « mondes » en question désignent une géographie et des territoires spécifiques. Ce sont, pour la plupart, des îles (La Réunion, Maurice, petites et grandes Antilles) qui sont des « mondes » à part entière, dont l'insularité renforce les enjeux liés à leur dimension ethniquement et religieusement plurielle. On peut argumenter que, longtemps, l'insularité réelle et la logique autarcique de la plantation renforcèrent l'isolement de ces mondes créoles. Ainsi la plantation a-t-elle été comparée aux institutions d'enfermement comme le bagne (Chivallon, 2012 : 267) ou les asiles psychiatriques (Hollup, 1994b). Mais les mondes créoles sont aussi les noeuds de réseaux de contacts structurants, depuis la traite figurant un temps fort de la mondialisation, avec ses déplacements de population et de main d'œuvre, ses logiques économiques aliénant la richesse produite du lieu de production, jusqu'à la « poétique de la relation » de Glissant (1990) ou jusqu'aux tentations diasporiques récentes. /p.20/

D'autre part, ces îles s'inscrivent dans une dialectique du déracinement originel et de la territorialisation. Il semble peu productif d'assimiler les études créoles aux *diaspora studies*, malgré certaines tentatives de penser une « diaspora née de la traite » (de l'« Atlantique noir » de Gilroy, 2010, à la « diaspora noire » de Chivallon, 2004). Outre les innombrables définitions (et donc la

faiblesse heuristique) de la catégorie diaspora, et au-delà de la circulation et de l'exil partagés, c'est toute la société créole qui est fondée sur ce déplacement de population (à l'inverse de la diaspora, toujours minoritaire) ; et les habitants des mondes créoles n'ont pas de « terres d'origine » où retourner, ou alors elles sont multiples (l'Afrique, l'Inde, l'Europe) et la société créole est entièrement composée de diasporas.

Notons, enfin, que si les « mondes créoles » recouvrent des univers de sens fondés sur une histoire et une géographie spécifiques, ils pourraient bien survivre à ces contextes et s'exporter en dehors des terres créoles originelles (Chivallon, 1997 ; 1995 pour les Jamaïcains en Angleterre ; Cohen, 2002 ; Carsignol, 2007 pour les Indo-Mauriciens en France). Il y aurait ainsi un monde créole parisien (justifiant la création par l'Église catholique d'une aumônerie antillo-guyanaise, voir Malogne-Fer), un monde créole lyonnais (qu'illustre l'exportation dans le catholicisme local du rite proprement créole des cheveux maillés – Aubourg) ou new-yorkais (là où la créolité hindo-guyanienne se surimpose aux racines indiennes et au contexte étatsunien, voir Claveyrolas), moyennant des adaptations, des évolutions qu'il nous appartient alors d'étudier, et de mettre en perspective avec les recherches sur la transnationalisation et la diasporisation du religieux (Fancello, Mary, 2008 et 2010).

Au-delà des liens et des différences entre mondes créoles et diasporas, notre discussion rejoint les recherches sur les religions transnationales (Agyriadis, Capone, Torre, Mary, 2012 ; Fancello, 2006 ; Mary, 1999), c'est-à-dire structurées par des connections entre de multiples ancrages régionaux. On pense aux cultes afro-cubains, mais aussi à l'hindouisme, de plus en plus décrit dans ses dimensions transnationales, reliant Inde, mondes créoles et diasporas contemporaines (George, 2018, Trouillet, 2019) – autant d'échos à la « pensée archipélitique » chère à Glissant et à sa pensée du rhizome qu'il emprunte à Deleuze et Guattari : l'ancrage créole est multiple et ouvert sur l'altérité et l'ailleurs. Ce, d'autant plus que trois articles du dossier portent sur les mondes créoles diasporisés. Ces communautés de « doubles migrants » pèsent d'un poids démographique non négligeable : outre le cas guyanien déjà cité (New York compte à elle seule 150 000 des 700 000 Guyaniens), citons la population portoricaine, aussi nombreuse aux États-Unis qu'à Porto Rico, ou les Antillais en France métropolitaine (Cohen, 2002). Tout en reconnaissant cette diasporisation de la créolité, et les questions qu'elle soulève quant aux rapports créoles au territoire et à l'histoire, notre approche des mondes créoles comme résultat de la territorialisation d'une histoire spécifique recentrera les débats sur le contexte local de chaque diaspora (certes soumis aux influences externes) plutôt que sur un simple noeud de la globalisation.

/p. 21/

Le religieux créole

Un champ inégalement travaillé

C'est sans doute dans le champ du religieux que les études diasporiques et créoles ont le plus à partager. Les recherches sont maintenant légion sur le religieux en migration (Bava, Capone, 2010 ; Ebaugh, Chafetz-Saltzman, 2002 ; Fancello, Mary, 2010 ; Foner, Alba, 2008 ; Delisle, 2000 ; Warner, Wittnez, 1998). Elles insistent notamment sur le rôle complexe du religieux, entre adaptation à la société hôte, préservation-réplique de la culture d'origine et cristallisation identitaire. Les contextes créoles se caractérisent par une double mobilité du religieux, sans doute plus radicale encore qu'en diaspora (Trouillet, Lasseur, 2016). Une mobilité géographique, d'une part, fondatrice de la créolité :

déracinement, rupture et traversée de l'océan, les individus déplacés emportant une matrice ou des traces de leur religiosité. Une mobilité fonctionnelle, d'autre part, structurant le rapport créole au religieux, entre acculturation, cumul, syncrétisme, conversion. Certaines études montrent en outre combien le religieux a parfois accompagné et stimulé la (re-)territorialisation (au sens d'ancrage et, parfois, d'appropriation du territoire) des communautés créoles. L'édification de lieux de culte, mais aussi l'affranchissement progressif des interdictions de circulation hors des plantations au cours du xxe siècle, notamment à l'occasion des fêtes et pèlerinages religieux (Claveyrolas, 2010 ; Tweed, 1997), ont cristallisé le rôle crucial du religieux dans le rapport au territoire et l'évolution historique des mondes créoles.

Dans son introduction du volume de *L'Homme* intitulé *Un miracle créole ?*, Bonniol (2013) argumente que le religieux est un « registre privilégié pour repérer les "objets créoles" ». Le volume n'y consacre pourtant aucun de ses 13 articles. De fait, la littérature et la philosophie caribéennes francophones au fondement des mouvements de la créolité semblent peu intéressées par le champ religieux. Citons néanmoins les monographies de Degoul (2000) sur la sorcellerie martiniquaise, Dumas-Champion (2008) et Live (2010) sur les cultes aux ancêtres réunionnais, Eches (1995) sur un exorciste réunionnais et Hurbon (1987) sur le vodou haïtien. Aux Antilles, Chanson (2010) se pencha sur le « magico-religieux ». Dans le champ du christianisme, à La Réunion, après les historiens Barassin (1953), Prudhomme (1984), Ève (2000), l'anthropologue Nicaise (1999) étudia le catholicisme, Boutter (2002) le pentecôtisme et Aubourg les assemblées charismatiques (2014), lorsque Massé et Poulin (2000) s'intéressaient aux Églises évangéliques. L'islam à La Réunion a été décrit par Mourrégot (2010). Quant à l'hindouisme créole, outre la synthèse de Benoist (1998), il a été l'objet de plusieurs monographies (Barat, 1989 à La Réunion ; L'Étang, 1999 à la Martinique ; Claveyrolas, 2017 à Maurice). Le religieux créole est également souvent abordé par le biais d'autres champs, que ce soit l'anthropologie médicale (Andoche, 2002 ; Benoist, 1993 ; Pourchez, 2003) ou la musique (Desroches, 1996 ; Lagarde, 2010 ; Servan-Schreiber, /p.22/ 2010). Lou Kermarrec illustre bien cette approche à la croisée des champs en étudiant les enjeux et les modalités de la circulation et de la créolisation des pratiques religieuses guadeloupéennes à partir du rôle clef des végétaux dans l'hindouisme. Mais l'anthropologie des mondes créoles francophones n'a guère réservé au religieux une place centrale. Faut-il y voir un lien avec la laïcité française ? Ou le fait que la plus grande présence indienne dans les colonies britanniques impose plus évidemment, avec l'hindouisme, le champ du religieux dans les études créoles ? Toujours est-il que la recherche anglophone s'est plus amplement penchée sur le religieux créole, notamment dans son articulation complexe avec l'ethnicité (Khan, 2004, 2021 et Vertovec, 1992 à Trinidad ; Kelly, 1991 à Fidji).

L'ethnographie du religieux

Notre volume présente des cas d'études ethnographiques du religieux dans les mondes créoles. Préférer ici parler de « religieux créole », plutôt que de « religions créoles », rend compte du faible degré de structuration qui a longtemps prévalu au sein des institutions religieuses créoles. En conséquence, d'une part, on envisage le « religieux » comme une nébuleuse de références, de représentations et de pratiques, davantage qu'en tant que champ circonscrit, exclusif et clairement défini. Le religieux créole s'apparente à des traditions populaires fondées sur une visée pragmatique (en dépit des tentations récentes d'une orthodoxisation, illustrée ici par l'islam mauricien – Eisenlohr – ou l'hindouisme guadeloupéen – Kermarrec). D'autre part, les différentes traditions religieuses étant, en contextes créoles, particulièrement perméables les unes par rapport aux autres, l'emploi du mot «

religieux » permet d'éviter de catégoriser *a priori*, à partir d'identités religieuses exclusives (hindouisme, catholicisme, islam) – même si la différenciation religieuse interne, parfois ethnicisée, dont témoignent ici les articles d'Eisenlohr et de Clorméus par exemple, interdit d'homogénéiser artificiellement ce qui serait une « religion créole ». Enfin, il s'agit de rendre compte de la fluidité entre « religieux » et autres champs du social, particulièrement pertinente en contexte créole, que l'on pense à la musique, à la médecine ou à l'identité ethnique. C'est alors la logique, non plus des catégories et frontières communautaires, ni des affiliations religieuses exclusives, mais d'un continuum religieux créole (Nicaise, 1999), voire d'un *religieux créole* à part entière, qu'il faut envisager et analyser.

L'ensemble des traditions religieuses présentes en terres créoles nous intéresse, notamment dans leurs dimensions populaires, les plus à même d'illustrer les dynamiques de créolisation. Soucieuses de rendre compte des ressorts et conséquences de cette créolisation, les contributions privilégient les *pratiques* religieuses, susceptibles de contraster avec les définitions dogmatiques, savantes et exclusives des religions. Elles s'attachent notamment aux dynamiques relationnelles et contextuelles du religieux créole, et explorent comment les processus associés à la créolité, telles la fluidité et la porosité, s'expriment dans le champ religieux (Khan, 2021). /p.23/

Il ne s'agit pas, bien sûr, de nier les dimensions identitaires. En effet, le religieux créole s'inscrit de plain-pied dans les dynamiques identitaires locales. L'attention ethnographique aux pratiques religieuses permet de saisir au mieux la complexité de ce rapport du religieux aux identités créoles. Entre tentation d'un retour aux origines, largement « imaginées » (l'Inde pour l'hindouisme ; l'Afrique pour le rastafarisme, le candomblé au Brésil – Capone, 2017, ou la religion akan aux États-Unis – Guedj, 2012), et syncrétismes locaux (le culte de Saint-Expédit à La Réunion – Aubourg, 2010, le vodou haïtien – Clorméus, voire le culte madrasi guyanien – Claveyrolas), c'est toujours la pluralité créole qui est illustrée, privilégiant les identités poreuses et non-exclusives. Choisir le religieux comme objet central permettra d'équilibrer, et peut-être de contester, l'obsession identitaire et l'omniprésence des discours communautaires, en partie relayée par les études académiques. Il s'agit ici de « prendre le religieux au sérieux », dans une démarche anthropologique convaincue qu'on ne saurait réduire le champ religieux à sa manipulation politique.

On peut reconnaître une logique fonctionnaliste du religieux créole, jouant un rôle central dans la construction communautaire, souvent décriée comme incomplète ou inefficace en contexte créole (Malogne-Fer). Citons les premiers autels de plantation mauriciens (Chazan-Gillig, Ramhota, 2009), qui non seulement intégrèrent à travers leur panthéon les divinités de l'ensemble des engagés (nord-Indiens et sud-Indiens), mais qui favorisèrent le développement des premières coopératives et institutions de microcrédit au rôle crucial dans l'émergence d'un groupe de petits planteurs descendants d'engagés. Citons encore l'intégration dans les temples tamouls créoles du saint musulman Nagour Mira, unifiant symboliquement les engagés indiens au-delà de l'affiliation religieuse (Benoist, 2013). Mais, plus récemment, pensons aussi aux Églises évangéliques tenant le rôle de « nouvelle famille » (Aubourg, 2014 ; Boutter, 2002) là où la matrifocalité des familles créoles (Mulot, 2013) est parfois rendue équivalente à l'absence ou à la déficience de structure. Au-delà du fonctionnalisme, le religieux créole intègre et assimile les structures et contraintes de la société de plantation. Ainsi l'architecture des lieux de culte créoles hindous et la terminologie (paroisse, église, messe, prêtre) témoignent-elles de l'influence catholique. Et le panthéon hindou mauricien compte une divinité qui représente le planteur blanc catholique : propriétaire du territoire sur lequel règne la déesse hindoue Kali et participant souvent au financement des cultes, le planteur blanc est également le sacrifiant (*yajamana*) des rituels de plantation, c'est-à-dire, dans l'hindouisme, celui qui non seulement paie pour le culte, mais en retire aussi les bénéfices.

Un religieux spécifiquement créole

On peut aller plus loin et avancer l'hypothèse selon laquelle le religieux créole illustre les fondements et principes même de la créolité.

Historiquement, l'invention du religieux créole au coeur des plantations est contemporaine de l'invention coloniale de la « religion ». Que leurs pratiques **/p. 24/** aient été censurées ou tolérées, esclaves et engagés ont été soumis à l'imposition exogène de ce qui relève de la « religion » (et de la « bonne » religion) : ainsi les engagés de la seconde moitié du xixe siècle ont-ils « appris » qu'ils étaient « hindous », donc que leur partage des festivités musulmanes ou non-indiennes était inapproprié, au fil des injonctions coloniales régulant leur religiosité via la catégorisation identitaire (Rocklin, 2019).

Au-delà de cette imposition des catégories coloniales, pensons également à la conversion au coeur de la violence de l'acculturation. Ce fut d'abord le cas des esclaves convertis et interdits de pratiquer les cultes ancestraux. Les engagés indiens subirent, à leur tour, une évangélisation forcée qui les poussa à réserver l'hindouisme à l'espace privé, voire caché tandis que le catholicisme, en position de monopole, régissait la vie publique (catéchisme et messe), mais aussi domestique et intime (prénoms, crucifix dans la maison et en collier – Ghasarian, 2020). Chanson (2007 : 179) trouve encore des traces de cette situation dans les néo-protestantismes antillais, lorsqu'il compare l'autoritarisme des pasteurs « maîtres tout-puissants » aux « géreurs commandeurs des anciennes plantations ». De la violence fondatrice aux rapports de pouvoir contemporains, le religieux n'est pas le moindre des outils de domination et d'aliénation à l'oeuvre dans les sociétés créoles.

Mais pensons aussi, à l'inverse, au religieux comme expression de la méfiance vis-à-vis des institutions et des rapports de domination que ces sociétés créoles imposent. Chivallon (2001) remarque : « Le rastafarisme, s'il formule une idéologie qui ressemble par certains aspects à un nationalisme, n'est-il pas aussi comme le suggère Constant (1982 : 67-68) l'expression "d'un refus du pouvoir, en son sein comme dans la société", son organisation n'est-elle pas "anarchique", au sens politique du terme, c'est-à-dire sans organisation générale, sans pouvoir central, sans chef ? » À La Réunion, la dévotion à la Vierge noire, protectrice des « populations de couleur », illustre la victoire des dominés (Ève, 1985). Andoche (2010) montre combien les rites de protection, de conjuration ou de fécondité mis en oeuvre au xixe siècle par les populations d'origine malgache, africaine ou indienne, à caractère privé et familial et sur lesquels le clergé n'a pas la mainmise, sont une forme de résistance à la christianisation qui échappe au contrôle de l'Église ou lui impose des narrations et des représentations alternatives (Malogne-Fer). Les contextes créoles illustrent également la dialectique entre aliénation et résistance à laquelle se prête souvent le religieux. Parallèlement au planteur divinisé dans le lieu de culte hindou, des divinités de l'hindouisme mauricien incarnent la révolte contre l'ordre plantationnaire, tel Bram Baba, souvent associé à l'esprit d'un mort responsable d'avoir incendié les champs de canne (un mode de rébellion-sabotage commun) ou à Gauraiya, sorte de Robin des Bois du panthéon des engagés (Servan-Schreiber, 2016). Plus récemment, le succès des Églises charismatiques dans les terres créoles pourrait s'expliquer, entre autres, par leur affranchissement des normes et hiérarchies – voire des ségrégations – institutionnelles, et leur défense d'un accès individuel et immédiat au divin. Valérie Aubourg a parlé au sujet de ces christianismes réunion-**/p. 25/** nais des dernières décennies de « riposte contre-acculturative » (2014 : 300), consistant à remplacer toutes composantes occidentales ou métropolitaines par des éléments proprement créoles – une dynamique qui rappelle l'évolution du vodou haïtien (Clorméus). Pareille capacité d'adaptation derrière l'adoption apparente d'une norme rappelle l'art du détour valorisé par les créolistes et cette « guérilla intellectuelle » (Palmyre, 2007 : 121) par laquelle les esclaves amalgamèrent le catholicisme imposé à d'autres croyances et pratiques.

Plus qu'une quelconque anomie souvent associée aux communautés créoles, le religieux créole pourrait ainsi illustrer une stratégie de résistance aux autorités collectives. Ainsi Christine Chivallon comprend-elle les affiliations instables et poreuses à l'intérieur du christianisme jamaïcain (2001) précisément comme un signe de créolité : la mobilité entre une multitude d'Églises lutte efficacement contre une identité exclusive et assignée. L'auteur souligne combien les discours locaux multiplient les références à une « divinité » très vague, universelle, non localisée. Ce faisant, ils valorisent en fait dans ce christianisme un potentiel d'affranchissement des références raciales, sociales, politiques ou géographiques. Cette défiance des catégories et références uniques, « prédatrices », autoritaires et assignées renvoie à des modes de rapport au pouvoir spécifiquement créoles, d'abord construits en terres créoles puis reformulés dans les contextes diasporiques, qu'ils soient perçus comme discriminatoires (le quartier jamaïcain de Southampton, Chivallon, 1995) ou non (le Queens guyanien, Claveyrolas).

De même, contre la religion comme élément central de la définition de soi et des frontières avec l'autre (Barth, 1970) – une logique quasi universelle et souvent documentée en diaspora –, les contextes créoles favorisent l'affiliation religieuse individuelle, multiple et changeante. C'est le cas dans l'étude de Natalie Lang où la double religiosité est assumée et valorisée par les acteurs. Il peut s'agir d'une quête personnelle de solution au malheur, quand l'efficacité prime sur l'affiliation exclusive dans un recours pragmatique aux puissances protectrices ou thérapeutiques de toutes les divinités à disposition. Souvent, dans ces cas, le parcours personnel traverse les frontières en recourant successivement à des divinités, des rituels et des spécialistes plus ou moins estampillés de l'une ou l'autre des catégories religieuses. Pareille logique n'est pas toujours l'expression d'un « butinage » (Soarez, 2009), encore moins d'un libre-choix puisque, souvent, ce sont les divinités qui imposent leur présence (maladie, possession) et exigent de l'individu qu'il leur rende un culte. Le brouillage des frontières peut aussi renvoyer à une volonté d'opacifier l'affiliation religieuse ou de maquiller une pratique critiquée sous des apparences de respectabilité, comme pour ces Mauriciens hindous réalisant des vœux (que d'autres assimileront à de la sorcellerie) au pied des « Grandes Croix » catholiques. Surtout, brouiller les frontières permet de s'affranchir de catégories souvent assignées par les dominants (l'administration coloniale) ou l'orthodoxie religieuse locale : l'article de Mathieu Claveyrolas insiste ainsi sur ce projet de double affranchissement dont relève explicitement la promotion du culte madrasi.

/p. 26/

Au-delà de ce pragmatisme individuel et de ces stratégies de résistance collective de la part de communautés fondées dans la domination violente, les frontières entre religions sont également brouillées en contexte créole du fait d'un système de référence effectivement partagé. Laurence Pourchez souligne combien on ne saurait dire si le rituel sacrificiel du « service poule noire », commun à de nombreux rites créoles de protection, trouve son origine dans la sorcellerie européenne, africaine ou indienne. Les expériences de possession, parfois médiumniques, rythment également les cérémonies hindoues et les services charismatiques. Plus globalement, la logique votive des « promesses » (faire un vœu, offrir un remerciement), est centrale en terres créoles, et partagée par les univers catholiques et hindous. Valérie Aubourg illustre parfaitement cette logique partagée à partir de l'ethnographie du rituel des cheveux maillés, d'origine hindoue ou malgache mais adopté par le catholicisme réunionnais jusqu'à en faire un rite de passage essentiel du religieux créole local, exporté en contexte lyonnais.

Les caractéristiques du religieux créole ainsi définies disqualifiaient une organisation du volume selon les affiliations religieuses habituelles (christianisme, islam, hindouisme, etc.). Par ailleurs, notre

postulat d'une cohérence de la créolité nous a fait préférer une architecture du dossier valorisant une progression, plus qu'une séparation trop radicale, entre les sous-aies géographiques créoles : les deux premiers articles concernent l'océan Indien, les deux suivants la Caraïbe et les trois derniers les diasporas (respectivement réunionnaise et antillaise en contexte français métropolitain, et guyanienne en contexte new-yorkais).

Mathieu Claveyrolas
CEIAS/EHESS, CNRS
mathieu.claveyrolas@laposte.net

/p. 27/

Bibliographie

- Agier Michel, 2013, *La condition cosmopolite. L'anthropologie à l'épreuve du piège identitaire*, Paris, La Découverte, coll. « Sciences humaines ».
- Agyriadis Kali, Capone Stefania, Torre Renée de la, Mary André, 2012, *Religions transnationales des Suds : Afrique, Europe, Amériques*, Paris, IRD/L'Harmattan.
- Allen Richard, 1999, *Slaves, Freedmen and Indentured Laborers in Colonial Mauritius*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Amselle Jean-Loup, 1990, *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris, Payot.
- Andoche Jacqueline, 2002, *Le regard réciproque : ethnographie des désordres psychologiques à l'île de La Réunion*, thèse de doctorat, Université d'Aix-Marseille.
- , 2010, « La fabrication créole des saints : christianisme ou paganisme ? », in V. Aubourg (dir.), *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, Saint-Denis, Surya, p. 119-126.
- Aubourg Valérie, 2010, *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, Saint-Denis de La Réunion, Surya.
- , 2014, *Christianismes charismatiques à l'île de La Réunion*, Paris, Karthala.
- Baker Philip, Corne Chris, 1982, *Isle de France Creole: Affinities and Origins*, Ann Arbor, Karoma publishers.
- Barassin Jean, 1953, *Naissance d'une chrétienté, Bourbon des origines jusqu'en 1714*, Saint-Denis, Paris, Imp. Cazal/Maison Provinciale du Saint-Esprit.
- Barat Christian, 1989, *Nargoulan. Culture et rites malbar à La Réunion. Approche anthropologique*, La Réunion, Éditions du Tramail.
- Barth Fredrik (ed.), 1970, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*, Boston, Little Brown and Co.
- Benoist Jean, 1993, *Anthropologie médicale en société créole*, Paris, Presses universitaires de France.
- , 1998, *Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles*, Paris, Éditions du CTHS.
- , 2012, « La créolisation : locale ou mondiale ? », *Archipélie*, 3-4, p. 12-30.
- , 2013, « La traversée devenue mythe : le voyage des engagés indiens vers les îles », in I. Hidair, L. Pourchez (dir.), *Rites de passages et constructions identitaires créoles*, Paris, Éditions des Archives contemporaines, p. 19-28.
- Bernabé Jean, Chamoiseau Patrick, Confiant Raphaël, 1989 [1993, version bilingue, traduction de M.-B. Taleb-Khyar], *Éloge de la Créolité/In Praise of Creoleness*, Paris, Gallimard.

Bernabé Jean, Bonniol Jean-Luc, Confiant Raphaël, L'Étang Gerry (dir.), 2000, *Au visiteur lumineux. Des îles créoles aux sociétés plurielles*, Petit Bourg, Ibis Rouge Éditions.

Bonniol Jean-Luc, 2013 (dir.), *Un miracle créole ?*, *L'Homme*, 207-208.

Boswell Rosabelle, 2006, *Le malaise créole: Ethnic Identity in Mauritius*, New York, Oxford, Berghahn books.

Bougerol Christiane, 1997, *Une ethnographie des conflits aux Antilles. Jalousie, commérages, sorcellerie*, Paris, Presses universitaires de France.

Bourquin Alexandre, 2005, *Histoire des Petits-Blancs de La Réunion, XIXe-début XXe siècles*, Paris, Karthala.

/p. 28/

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

Capone Stefania, 2017 [1999], *La quête de l'Afrique dans le candomblé : pouvoir et tradition au Brésil*, Milan, Éditions Mimésis.

Carsignol Anouck, 2007, « Les Indo-Mauriciens en France. Au carrefour des diasporas », *Hommes & Migrations*, 1268-1269, p. 120-128.

Carter Marina, 1995, *Servants, Sirdars and Settlers: Indians in Mauritius, 1834-1874*, Delhi, Oxford University Press.

Célestine Audrey, 2018, *La fabrique des identités. L'encadrement politique des minorités caribéennes à Paris et New York*, Paris, Karthala.

Chaillou Virginie, 2016, « Engagés indiens et engagés africains à La Réunion au xixe siècle : une histoire commune ? », in É. Guerassimoff, I. Mandé (dir.), *Le travail colonial. Engagés et autres travailleurs migrants dans les empires 1850-1950*, Paris, Riveneuve Éditions, p. 197-229.

Chamoiseau Patrick, 1997, *Écrire en pays dominé*, Paris, Gallimard.

Chamoiseau Patrick, Confiant Raphaël, 1999, *Lettres créoles*, Paris, Gallimard.

Chanson Philippe, 2007, « Les néo-protestantismes créoles des Antilles et de la Guyane française : entre paradoxes et interrogations », *Histoire et Missions Chrétiennes*, 2, p. 177-188.

—, 2010, « Le magico-religieux créole comme expression du métissage thérapeutique et culturel aux Antilles françaises », *Histoire et Missions Chrétiennes*, 12, p. 27-51.

Chazan-Gillig Suzanne, Ramhota Pavitrnanand, 2009, *L'hindouisme mauricien dans la mondialisation. Cultes populaires indiens et religion savante*, Paris, Moka, IRD/Karthala/MGI.

Chivallon Christine, 1995, « Les espaces de la diaspora antillaise au Royaume-Uni. Limites des concepts socioanthropologiques », *Les Annales de la Recherche Urbaine*, 68-69, p. 198-210.

—, 1997, « De quelques préconstruits de la notion de diaspora à partir de l'exemple antillais », *Revue européenne des migrations internationales*, 13, p. 149-160.

—, 1998, *Espace et identité à la Martinique. Paysannerie des mornes et reconquête collective, 1840-1960*, Paris, CNRS Éditions.

—, 2001, "Religion as Space for the Expression of Caribbean Identity in the United Kingdom", *Environment and Planning D: Society and Space*, 19, p. 461-483.

—, 2004, *La diaspora noire des Amériques. Expériences et théories à partir de la Caraïbe*, Paris, CNRS éditions.

—, 2012, *L'esclavage, du souvenir à la mémoire. Contribution à une anthropologie de la Caraïbe*, Paris, Karthala-CIRESC.

—, 2013, « Créolisation universelle ou singulière ? Perspectives depuis le Nouveau Monde », in J.-L. Bonniol (dir.), *Un miracle créole ?*, *L'Homme*, 207-208, p. 37-74.

Claveyrolas Mathieu, 2010, « L'ancrage de l'hindouisme dans le paysage mauricien : transfert et appropriation », in S. Bava, S. Capone (dir.), *Migrations et transformations des paysages religieux*, Autrepart, 56, p. 17-38.

–, 2012, "With or without Roots: The Compared and Conflicting Memories of Slavery and Indenture in the Mauritian Public Space", in A.-L. Araujo (ed.), *Politics of Memory: Making Slavery Visible in the Public Space*, London, Routledge, p. 54-70.

/P. 29/

–, 2014, « Un prêtre tamoul dans le chantier de l'hindouisme mauricien », in C. Servan-Schreiber (dir.), *L'île Maurice. Indianité et créolité*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Purushartha », p. 139-168.

–, 2015, "The 'Land of the Vaish'? Caste, Structure and Ideology in Mauritius", *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, <https://journals.openedition.org/samaj/3886> (consulté le 25/01/2022).

–, 2017, *Quand l'hindouisme est créole. Plantation et indianité à l'île Maurice*, Paris, Éditions de l'EHESS.

–, 2021, « La régulation de la pluralité dans l'hindouisme mauricien : histoire, acteurs et pratiques », in V. Goossaert, P. Van der Veer (dir.), *Réguler les pluralités religieuses : mondes indiens et chinois comparés*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 193, p. 131-152.

Clémentin-Ojha Catherine, 2016, « Kālāpānī ou les limites à ne pas franchir. Le voyage en Angleterre du maharaja de Jaipur (1902) », in M. Claveyrolas, R. Delage (dir.), *Territoires du Religieux dans les mondes indiens. Parcourir, mettre en scène, franchir*, coll. « Purushartha », Paris, Éditions de l'EHESS, p. 251-274.

Clifford James, 1988, *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge, Harvard University Press.

Cohen Jim, 2002, « Entre Caraïbes et métropoles : parcours diasporiques et citoyennetés », *Hommes et Migrations*, 1237, p. 6-12.

Constant Denis, 1982, *Aux sources du reggae. Musique, société et politique à la Jamaïque*, Roquevaire, Éditions Parenthèses.

Degoul Franck, 2000, *Le commerce diabolique. Une exploration de l'imaginaire du pacte maléfique en Martinique*, Guadeloupe, Ibis rouge éditions.

Delisle Philippe, 2000, « Les catholiques antillais en France métropolitaine. Tentation de repli et essai de dialogue », in A. Lenoble-Bart, M. Spindler (dir.), *Chrétiens d'outremer en Europe*, Paris, Karthala, p. 133-143.

Desroches Monique, 1996, *Tambours des dieux*, Paris, L'Harmattan.

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

Ebaugh Helen Rose, Chafetz-Saltzman Janet, 2000, *Religion and the New Immigrants. Continuities and Adaptations in Immigrant Congregations*, Walnut Creek, Alta Mira Press.

Eches Raymond, 1995, *Franck Dijoux. Journal d'un exorciste*, Saint-Denis, Océan Éditions.

Ève Prosper, 1985, *La religion populaire à La Réunion*, Saint-Denis, Université de La Réunion, Institut de linguistique et d'anthropologique.

–, 2000, *L'Église en terre réunionnaise (1830-1960)*, La Saline, Éditions du Groupe de recherche sur l'archéologie et l'histoire de la Terre réunionnaise.

Fancello Sandra, 2006, *Les aventuriers du pentecôtisme ghanéen. Nation, conversion et délivrance en Afrique de l'Ouest*, Paris, Karthala.

Fancello Sandra, Mary André (dir.), 2008, *Christianismes du Sud à l'épreuve de l'Europe*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 143.

–, 2010, *Chrétiens africains en Europe, Prophétisme, pentecôtisme et politique des nations*, Paris, Karthala.

/p. 30/

Flory Céline, 2015, *De l'esclavage à la liberté forcée. Histoire des travailleurs africains engagés dans la Caraïbe française du XIXe siècle*, Paris, Karthala/Société des Africanistes.

Foner Nancy, Alba Richard, 2008, "Immigrant Religion in the U. S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion?", *International Migration Review*, 42, p. 360-392.

Franchina Loreley, 2018, *Entre braises et ciel : théâtres de feu. Étude du cycle rituel de la marche sur le feu à l'île de La Réunion*, thèse de doctorat, Université de la Réunion.

George Stephanie Lou, 2018, "Invoking the Supernatural and the Supranational: Tappu, Trance and Tamil Recordings in Indo-Guyanese 'Madras Religion' and the Politics of Sonic Presence", *Civilisations*, 67, p. 41-56.

Gerbeau Hubert, 2013, *Les Esclaves noirs. Pour une histoire du silence*, Paris, Les Indes savantes.

Ghasarian Christian, 1991, *Honneur, chance et destin. La culture indienne à la Réunion*, Paris, L'Harmattan.

–, 2021, "Hinduism and Cultural Dialogue in Reunion", in M. Claveyrolas, P.-Y. Trouillet (dir.), *Les Hindous, les Autres et l'Autre. Relations et frontières*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Purushartha », p. 233-250.

Gilroy Paul, 2010 [1993, Londres, Verso], *L'Atlantique noir. Modernité et doubleconscience*, Paris, Éditions Amsterdam.

Giraud Michel, 1997, « La créolité : une rupture en trompe-l'oeil », *Cahiers d'Études africaines*, 148, p. 795-811.

–, 2013, « La créolisation : le muscle ou la graisse », in J.-L. Bonniol (dir.), *Un miracle créole ?*, L'Homme, 207-208, p. 333-348.

Glissant Édouard, 1981, *Le discours antillais*, Paris, Éditions du Seuil.

–, 1990, *Poétique de la relation (Poétique III)*, Paris, Gallimard.

Gruzinski Serge, 1999, *La pensée métisse*, Paris, Fayard.

Guedj Pauline, 2012, *Panafricanisme, religion akan et dynamiques identitaires aux États-Unis. Le chemin du Sankofa*, Paris, L'Harmattan.

Hannerz Ulf, 1987, "The World in Creolization", *Journal of the International African Institute*, 57, p. 546-559.

Hidair Isabelle, Pourchez Laurence (dir.), 2013, *Rites et constructions identitaires créoles*, Paris, Éditions des archives contemporaines.

Hollup Oddvar, 1994a, "The Disintegration of Caste and Changing Concepts of Indian Ethnic Identity in Mauritius", *Ethnology*, 33, p. 297-316.

–, 1994b, *Bonded Labour: Caste and Cultural Identity Among Tamil Plantation Workers in Sri Lanka*, New Delhi, Sterling.

Hurbon Laënnec, 1987, *Dieu dans le vaudou haïtien*, Port-au-Prince, Deschamps.

Jayawardena Chandra, 1963, *Conflict and Solidarity in a Guianese Plantation*, London, Athlone Press.

Kelly John, 1991, *A Politics of Virtue: Hinduism, Sexuality, and Countercolonial Discourse in Fiji*, Chicago, University of Chicago Press.

–, 1995, "Bhakti and Postcolonial Politics: Hindu Missions in Fiji", in P. Van der Veer (ed.), *Nation and Migration. The Politics of Space in the South Asian Diaspora*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, p. 43-72.

/p. 31/

- Khan Aisha, 2004, *Callaloo Nation: Metaphors of Race and Religious Identity Among South Asians in Trinidad*, Durham, Duke University Press.
- , 2007, "Good to Think? Creolization, Optimism, and Agency", *Current Anthropology*, 48, p. 653-673.
- , 2021, *The Deepest Dye: Obeah, Hosay, and Race in the Atlantic World*, Cambridge, London, Harvard University Press.
- Klass Morton, 1961, *East Indians in Trinidad: A Study of Cultural Persistence*, New York, London, Columbia University Press.
- Lagarde Benjamin, 2010, « Maloya et religions populaires : un nouveau syncrétisme » in V. Aubourg (dir.), *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, Saint-Denis de La Réunion, Surya, p. 85-99.
- Lang Natalie, 2021, *Religion and Pride: Hindus in Search of Recognition in La Réunion*, New York, Oxford, Berghahn.
- Laplantine François, Nouss Alexis, 1977, *Le métissage. Un exposé pour comprendre. Un essai pour réfléchir*, Paris, Flammarion.
- Larson Pier, 2009, *Ocean of Letters: Language and Creolization in an Indian Ocean Diaspora*, Cambridge, Cambridge University Press.
- L'Étang Gerry (dir.), 1989, *L'Inde en nous. Des Caraïbes aux Mascareignes*, Fort-de-France, Carbet.
- (dir.), 1994, *Présences de l'Inde dans le monde*, Paris, Presses universitaires créoles/L'Harmattan.
- , 1999, *La Grâce, le sacrifice et l'oracle. De l'Inde à la Martinique, les avatars de l'hindouisme*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion.
- Live Yu-Sion, « Le servis zanset : de la quête d'identité à l'universalité », in V. Aubourg (dir.), *Religions populaires et nouveaux syncrétismes*, Saint-Denis de La Réunion, Surya, p. 71-84.
- Mary André, 1999, *Le Défi du syncrétisme. Le travail symbolique de la religion d'Eboga (Gabon)*, Paris, Éditions de l'EHESS.
- Massé Raymond, Poulin Véronique, 2000, « La place des Églises fondamentalistes dans la société et la culture martiniquaise », in J. Bernabé, R. Confiant, J.-L. Bonniol, G. L'Étang (dir.), *Au visiteur lumineux des îles créoles aux sociétés plurielles : mélanges offerts à Jean Benoist*, Petit-Bourg (Guadeloupe), Éditions Ibis rouge, p. 403-418.
- Mintz Sidney, Price Richard, 1992 [1976], *The Birth of African-American Culture: An Anthropological Approach*, Boston, Beacon Press.
- Mourrégot Marie-France, 2010, *L'Islam à l'île de La Réunion*, Paris, L'Harmattan.
- Mulot Stéphanie, 2013, « La matrifocalité caribéenne n'est pas un mirage créole », in J.-L. Bonniol (dir.), *Un miracle créole ?*, *L'Homme*, 207-208, p. 159-192.
- Nicaise Stéphane, 1999, *Le continuum religieux créole, une matrice du catholicisme de la Réunion ?*, thèse de doctorat, Université d'Aix-Marseille.
- Palmyre Danielle, 2007, *Culture créole et foi chrétienne*, Bruxelles, Lumen vitae.
- Patterson Orlando, 1982, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Cambridge, Harvard University Press.
- Pourchez Laurence, 2003, *Grossesse, naissance et petite enfance en société créole (île de La Réunion)*, Paris, Karthala.
- /p. 32/**
- Price Richard, 2013, *Les Premiers Temps. La conception de l'histoire des Marrons saamaka*, La Roque d'Anthéron, Vents d'ailleurs.
- Prudhomme Claude, 1984, *Histoire religieuse de La Réunion*, Paris, Karthala.
- Raghunandan Kavyta, 2012, « Hyphenated identities: Negotiating 'Indianness' and being Indo-Trinidadian », *Caribbean Review of Gender Studies*, 6, p. 1-19.

- Rocklin Alexander, 2019, *The Regulation of Religion and the Making of Hinduism in Colonial Trinidad*, Chapel Hill, University of North Carolina Press.
- Schwartz Barton (ed.), 1967, *Caste in Overseas Indian Communities*, San Francisco, Chandler.
- Servan-Schreiber Catherine, 2010, *Histoire d'une musique métisse à l'île Maurice. Chutney indien et séga Bollywood*, Paris, Riveneuve Éditions.
- (dir.), 2014, *Indianité et créolité à l'île Maurice*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Purushartha ».
- , 2016, « Musiques dévotionnelles hindoues dans l'espace public à l'île Maurice », in M. Claveyrolas, R. Delage (dir.), *Territoires du religieux dans les mondes indiens. Parcourir, mettre en scène, franchir*, Paris, Éditions de l'EHESS, coll. « Purushartha », p. 199-226.
- Shibata Yoshiko, 2002, "Intermarriage, 'Douglas', Creolization of Indians in Contemporary Guyana: the Rocky Road of Ambiguity and Ambivalence", *JCAS symposium series*, 13, p. 193-228.
- Singer Philip, Araneta Enrique Jr., 1967, "Hinduization and Creolization in Guyana: The Plural Society and Basic Personality", *Social and Economic Studies*, 16, p. 221-236.
- Smith Michael Garfield, 1965, *The Plural Society in the British West Indies*, Berkeley, University of California Press.
- Soarez Edio, 2009, *Le butinage religieux. Pratiques et pratiquants au Brésil*, Paris, Karthala.
- Stanziani Alessandro, 2014, *Bondage: Labor and Rights in Eurasia from the Sixteenth to the Early Twentieth Centuries*, Londres, Berghahn.
- Teelock Vijaya, 1998, *Bitter Sugar: Sugar and Slavery in 19th Century Mauritius*, Moka, Mahatma Gandhi Institute.
- Tinker Hugh, 1974, *A New System of Slavery: The Export of Indian Labour Overseas*, London, Hansib Educational Book.
- Trouillet Pierre-Yves, 2019, "The Migrant Priests of the Tamil Diaspora Hindu Temples: Caste, Profiles, Circulations and Agency of Transnational Religious Actors", *South Asia Multidisciplinary Academic Journal*, <https://journals.openedition.org/samaj/7062>. (consulté le 25/01/2022).
- Trouillet Pierre-Yves, Lasseur Maud, 2016, « Les lieux de culte entre territoires et mobilités du religieux », *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 274, p. 5-38.
- Trouillot Michel-Rolph, 1995, *Silencing the Past: Power and Production of History*, Boston, Beacon Press.
- Tweed Thomas, 1997, *Our Lady of the Exile: Diasporic Religion at a Cuban Catholic Shrine in Miami*, New York, Oxford University Press.
- Van der Veer Peter, Vertovec Steven, 1991, "Brahmanism Abroad: On Caribbean Hinduism as an Ethnic Religion", *Ethnology*, 30, p. 149-166.
- Vaughan Megan, 2005, *Creating the Creole Island: Slavery in Eighteenth-Century Mauritius*, Durham, Duke University Press.
- /p. 33/**
- Vertovec Steven, 1992, *Hindu Trinidad: Religion, Ethnicity and Socio-Economic Change*, London, McMillan.
- Warner Stephen, Wittner Judith, 1998, "Religion and Migration in the United States", *Social Compass*, 45, p. 123-134.
- Williams Brackette, 1991, *Stains on my Name, War in my Veins. Guyana and the Politics of Cultural Struggle*, Durham, Duke University Press.