



## Études océan Indien

49-50 | 2013

Archipels créoles de l'océan Indien

---

# Parenté culturelle et tradipratiques à l'île Maurice

Maya de Salle-Essoo

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/oceanindien/1989>

DOI : [10.4000/oceanindien.1989](https://doi.org/10.4000/oceanindien.1989)

ISSN : 2260-7730

### Éditeur

INALCO

### Édition imprimée

Date de publication : 1 juillet 2013

ISBN : 978-2-85831-215-3

ISSN : 0246-0092

### Référence électronique

Maya de Salle-Essoo, « Parenté culturelle et tradipratiques à l'île Maurice », *Études océan Indien* [En ligne], 49-50 | 2013, mis en ligne le 25 septembre 2015, consulté le 30 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/oceanindien/1989> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/oceanindien.1989>

---

Ce document a été généré automatiquement le 30 juin 2021.



*Études océan Indien* est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

---

# Parenté culturelle et tradipratiques à l'île Maurice

Maya de Salle-Essoo

---

- 1 Au cœur des rituels thérapeutiques mauriciens, les ancêtres jouent un rôle particulier. En effet, la maladie peut parfois être interprétée comme un déficit identitaire dû à une rupture avec ses ancêtres ou à une perte de mémoire généalogique. Les soins du corps et de l'esprit viennent ainsi recréer des liens disparus, oubliés, ou parfois délaissés, combler un vide identitaire, dans le cadre d'une société mauricienne composée de migrants venus peupler l'île d'Europe, d'Afrique et d'Asie, dans le contexte colonial. Les Mauriciens, en mal d'identité, vont ainsi fonder et installer leur identité sur le territoire mauricien, une autochtonie sur cette terre d'accueil, la terre d'origine étant trop lointaine dans leur mémoire et physiquement pour combler ce vide identitaire.

## Étude de cas<sup>1</sup>

- 2 Afin d'entrer dans le vif du sujet, nous exposerons d'abord une étude de cas représentative des tradipratiques mauriciennes, permettant de mettre en avant les points saillants de ce domaine.
- 3 LA., tradipraticienne mauricienne de 70 ans aux origines indiennes et malgaches, fait appel à ses ancêtres-guides indiens et malgaches dans ses pratiques de soin, ainsi qu'à un guide « ramassé » dans son enfance, l'esprit d'un Français qui l'accompagne. Elle invoque également la puissance de dieux, déesses et saints issus des religions chrétiennes et hindoues. Ainsi, à un carrefour de cultes, ceux-ci la guident dans le diagnostic et dans le soin. Ils lui procurent des pouvoirs et des connaissances tels que « marquer » d'un signe de croix certaines maladies, frotter, faire des protections, nettoyer les cours des mauvais esprits ou encore préparer des remèdes à base de plantes qu'on appelle à Maurice *latizann* (tisanes). De plus, ces guides lui donnent des visions qui lui permettent d'établir les diagnostics. Elle est donc à la fois dotée d'un don de guérison et de voyance.

- 4 Nous avons observé une séance de soin menée par LA. dans la famille de M. et Mme D., âgés de 40 et 38 ans, qui vivent avec leurs quatre enfants ainsi que la mère de M. D, dans un village de l'ouest de l'île Maurice. Mme D. est d'origine tamoule et M. D. est issu d'une famille indo-mauricienne d'origine marathi convertie au catholicisme depuis plusieurs générations.
- 5 Lorsque nous avons mené cette observation, M. D. était déjà malade depuis deux semaines. La maladie avait débuté par une éruption de boutons apparus en plaques sur les deux mains, qui s'est ensuite étendue aux avant-bras et aux pieds. Le premier recours de M. D. a été de se rendre au dispensaire pour y consulter un médecin. Celui-ci lui a prescrit une crème à appliquer localement. N'allant pas mieux, M. D. est amené par son épouse chez LA., afin qu'elle fasse une « passe » (un signe de croix fait avec une aiguille tout en récitant une parole secrète) sur ce qui semblait être une *dart* (dartre, sorte d'eczéma), afin d'en calmer les symptômes. Cependant, en faisant la passe, LA. a l'intuition qu'elle doit se rendre au domicile de M. D. pour y faire une cérémonie visant à purifier le lieu et renforcer les protections de la maison. Selon son diagnostic, il y aurait des agents surnaturels à l'origine de cette maladie qui demeurent dans la cour de la famille D. Il ne s'agirait donc pas d'une maladie naturelle.
- 6 Le 30 décembre 2010, LA. se rend au domicile de M. D. Il ne va pas mieux, les symptômes ont empiré et la *dart* s'étend à présent aux oreilles. Il a arrêté d'utiliser la crème qui serait à l'origine de l'accentuation de la maladie.
- 7 En arrivant, LA. jette à peine un œil sur le malade. Elle semble bien plus intéressée à visiter la maison et la cour pour trouver les agents à l'origine de la maladie et la cause de celle-ci. Après un premier tour, elle explique qu'il va falloir nettoyer la cour pour faire partir les esprits malfaisants qui errent en ce lieu et, ensuite, la sécuriser par des rituels de protection.
- 8 LA. commence par choisir un coin de la cour (du côté du soleil levant), où elle fait un premier rituel visant à éloigner les *malfakter*, ces êtres invisibles et malfaisants qui hantent la cour. Ensuite, commence la préparation des mixtures qui serviront au nettoyage de la cour et de la maison, à base de graines de moutarde grillées, de gros sel, de safran (*curcuma longa*) écrasé, d'eau de mer et de feuilles de pignon d'Inde (*jatropha curcas*). M. D. et son épouse vont alors disperser ces préparations dans la maison et dans la cour.
- 9 Durant ce rituel, LA. discute avec la mère de M. D. Au fil de la discussion, LA. a des visions et vient à poser des questions très précises. Il ressort assez vite que cette dame a une dette envers le *gardien-lakour* de la maison (autel placé dans la cour représentant un ancêtre de la famille qui veille sur la cour et ses habitants en échange de rites et d'offrandes). En effet, elle aurait fait la promesse d'effectuer un sacrifice d'une poule noire ou rousse en échange d'un service demandé au *gardien-lakour*. Ce service consistait à faire en sorte que le mariage de son fils se passe bien, car une voisine malintentionnée aurait proféré une malédiction la veille du mariage. C'est donc pour contrer cette malédiction que la mère de M. D. avait fait cette promesse. Le mariage s'est parfaitement déroulé, mais elle n'a jamais respecté son engagement depuis plus de vingt ans. LA. met en avant que c'est la colère du *gran-dimounn* (ancêtre) face à cette promesse non tenue qui serait à l'origine de la maladie du fils. Mais elle envisage également que la colère de ce *gardien-lakour* s'étend à la génération suivante, à travers le plus jeune fils de la famille, à l'origine du caractère fort turbulent de celui-ci. De plus,

au fil de la discussion, LA. met également en avant que le *gardien-lakour* ne se trouve pas au bon endroit dans la cour. Selon elle, il doit être déménagé et ce serait également pour cette raison qu'il ne fait pas bien son travail de gardien de la maison.

- 10 Vient alors la seconde partie du rituel : le déplacement du gardien. Après avoir demandé son autorisation au gardien, LA. choisit le lieu destiné à l'accueillir. Pour le rituel visant à installer le gardien à sa nouvelle place, toute la famille est présente et dispose différents éléments sur l'autel, tels que des fruits, des biscuits, des bougies blanches et rouges, des cigarettes, un verre de rhum, un verre d'eau sucrée, des fleurs, etc. LA. entame la cérémonie en bénissant la famille. Elle prie en s'adressant aux différents ancêtres gardiens de la cour. Elle termine le rituel en passant une noix de coco autour de la tête de chaque membre de la famille et va la casser devant la porte d'entrée de la cour en la jetant violemment à terre avec de grands gestes, tout en soufflant devant elle. LA. explique qu'elle a cassé la noix de coco « *sur Kali* », déesse hindoue redoutée, afin d'empêcher les mauvais esprits et les personnes mal intentionnées de s'introduire dans la cour. La famille devra ensuite partager les offrandes et manger les aliments en les coupant en sept portions. Il faudra effectuer ce même rituel chaque mois, ainsi qu'une petite prière quotidienne durant laquelle une bougie sera allumée pour le gardien. LA. donne également des instructions concernant la maladie de M. D. : laver les zones affectées avec de l'eau salée, frotter avec un *limon* (*citrus aurantifolia*), mettre ensuite le *limon* à sécher au soleil, et lorsque celui-ci aura pourri, la maladie sera guérie. LA. préconise également que M. D. continue d'appliquer la crème prescrite par son médecin. Elle insiste cependant sur le fait qu'il faudra bien effectuer le sacrifice animal pour rendre la promesse afin qu'aucun nouveau problème ne se produise dans le futur.

Quelques jours après, M. D. va bien mieux. Lorsque nous parlons à sa femme, celle-ci impute ce progrès au rituel effectué par la tradipraticienne.

## Interprétation de l'observation

- 11 Nous voyons dans cette étude de cas que le rituel thérapeutique est syncrétique. Il fait appel à la puissance de différentes entités : ancêtres de différentes origines et déités issues de diverses religions. Nous pointons là un domaine interculturel de la culture mauricienne allant au-delà des barrières ethnoculturelles et partagé par des individus (patients et thérapeutes) aux origines, cultures et religions très diverses.
- 12 Ce rituel porte plus sur la recherche de l'agent qui est à l'origine du mal (le *gardien-lakour*), ainsi que la cause (la promesse non tenue par la mère de M. D.), plutôt que sur les symptômes de la maladie. Une origine surnaturelle du mal est mise en avant, affectant la famille de manière transgénérationnelle et le traitement va concerner toute la famille du malade.
- 13 Le rituel thérapeutique observé vise principalement à calmer la colère des ancêtres délaissés, réactiver les pouvoirs du *gardien-lakour* et renforcer les défenses de la maison contre les forces du mal.
- 14 Au niveau identitaire du rituel thérapeutique, nous pouvons constater une réaffirmation des liens aux ancêtres rompus par les manquements de la mère de M. D. à travers le *gardien-lakour*, qui est considéré comme étant l'agent à l'origine des maux.

Nous pouvons reprendre ces différents points mis en exergue et développer ceux-ci :

- l'interculturalité et le syncrétisme des tradipratiques ;
- les ancêtres comme agents à l'origine de maladies ;
- les ancêtres guides des tradipraticiens dans les soins ;
- l'ancestralité et l'identité à travers les tradipratiques.

## Interculturalité et syncrétismes

- 15 L'étude du champ des tradipratiques à l'île Maurice nous a permis d'approcher un domaine de la culture où des héritages culturels multiples : Malgaches, Africains, Indiens, Chinois et Européens se sont rencontrés et se sont mêlés pour former une culture « créole »<sup>2</sup> mauricienne originale. En effet, des lieux de perméabilité se sont développés entre les ethnies, favorisant la juxtaposition des différentes cultures présentes ainsi que la construction de pratiques interethniques. Nous avons ainsi pu déceler l'existence d'éléments culturels partagés par les différents groupes ethnoculturels de l'île, tel que la conception du monde, de la mort, des Invisibles, de la maladie, de l'efficacité des soins, ou encore la croyance aux *gardien-lakour* et aux ancêtres-guides. Il existe donc bien une médecine traditionnelle mauricienne mêlant des croyances religieuses créolisées, qui est née du contact de cultures et qui a formé une zone d'interculturalité commune, syncrétique, à laquelle participent les différentes communautés de l'île.
- 16 Ainsi, nous avons décelé une certaine ouverture aux usages des différentes communautés religieuses de l'île, et ce, plus particulièrement parmi les tradipraticiens « syncrétiques », qui mettent l'accent sur leur « créolité » et leur métissage, faisant appel à une religion « populaire » et syncrétique impliquant des Invisibles et divinités issus de diverses religions. Notons, par exemple, l'usage partagé de certains dieux, saints, déesses et Invisibles, la fréquentation de lieux de cultes appartenant à d'autres religions, la participation à des rites propres à d'autres religions, la consultation de tradipraticiens d'autres communautés, ou encore l'usage indifférencié d'objets à connotation ethnique.
- 17 Au-delà d'une interculturalité mauricienne, nous avons relevé de nombreuses similitudes avec l'île sœur de La Réunion, par exemple au niveau des recettes de tisanes, de la conception de la maladie et du corps, tel qu'une conception humorale du corps, de l'idée de contagion, d'objets réceptacles, de l'existence de syndromes culturels régionaux, mais également d'une conception de la mort et des Invisibles. Nous pourrions alors aller jusqu'à dire que ces croyances et pratiques « populaires » mauriciennes, que ce soit au niveau des tradipratiques, du magico-religieux ou de l'ancestralité, s'insèrent dans un fonds commun régional indianocéanique, issu d'une histoire commune, d'une même origine de peuplement et d'un héritage partagé, dans une « créolité » régionale commune. Cependant, l'existence de ce fonds commun indianocéanique reste actuellement au stade d'hypothèse. Davantage de recherches dans les différents pays de la région et une comparaison systématique des données devraient être menées.
- 18 Chez tous les tradipraticiens rencontrés, nous avons pu déceler la prégnance des ancêtres et des rites qui leur sont destinés, que ce soit en tant qu'agents à l'origine de maladies, comme guides dans les tradipratiques et transmetteurs de dons ou encore

comme protecteurs, comme dans le cas des pratiques de *gardien-lakour*. C'est donc sur ce domaine interculturel de l'ancestralité dans les tradipratiques que porte cet article.

## Ancêtres à l'origine de maladies

- 19 Revenons un instant sur l'intervention des ancêtres dans les pratiques thérapeutiques. Le rôle des ancêtres dans les désordres est apparu de manière récurrente lors de notre travail de terrain effectué dans le cadre de notre thèse de doctorat (2011), au sein des différentes communautés ethnoculturelles de l'île, en tant qu'agents à l'origine de certains maux.
- 20 Ces maux viennent traduire le mécontentement d'un ancêtre, par exemple en raison de conduites qu'il désapprouve, tel que la transgression d'un tabou, le non-respect d'un interdit ou d'une obligation, comme dans le cas d'une promesse non tenue, ou encore dans le cas d'une religion et de rites ancestraux délaissés, tel que la négligence du *gardien-lakour* ou l'abandon d'un don de guérison hérité, ou encore dans le cas d'une conversion religieuse ou d'une union qu'il désapprouve, tel qu'un mariage mixte.
- 21 Ainsi, si certains maux sont considérés comme naturels, les *malad bondie* (maladies de Dieu), d'autres maux sont considérés comme surnaturels : les *malad sorsie* (maladies de sorcier). Ces derniers sont attribués à l'incursion du surnaturel dans le monde visible, que l'agent à l'origine de la maladie soit une déité, un saint, une âme ou un autre Invisible. Ces maladies peuvent être « attrapées » au contact d'objets « chargés » ou d'Invisibles croisés en certains lieux et à certaines heures particulières. Elles peuvent également être « envoyées » au moyen de rituels faisant appel aux forces occultes comme dans le cas de sorts ou de malédictions.
- 22 Quel que soit le mode de transmission, ces maladies se traduisent par un « problème de frontière » entre les mondes sacrés et profanes chez l'individu malade (Brandibas 2003). En effet, le sacré fait irruption dans l'individu, par exemple, par une effraction de l'enveloppe du sujet par un esprit (*ibid.*), tel qu'un ancêtre mécontent prenant possession d'un individu en raison de la transgression d'un tabou.
- 23 Ainsi, le tradipraticien ne traite pas tellement les symptômes de la maladie, le rituel porte plutôt sur la recherche de l'agent qui est à l'origine de la maladie et de la cause. Dans ce cas, c'est plus une origine externe à l'individu malade qui est mise en exergue. La démarche thérapeutique visera à identifier l'âme qui est à l'origine de ce désordre, pour ensuite, au cours de la thérapie, restaurer ou réaffirmer les liens du patient et de sa famille à cet ancêtre en vue de ramener l'ordre (*ibid.*), refermer et renforcer les frontières par le rituel de soins.
- 24 De cette manière, le traitement va également consolider la définition identitaire du patient. Une identité bien souvent affaiblie par une histoire familiale marquée par les déracinements, l'acculturation et une courte mémoire généalogique, comme c'est le cas de la plupart des Mauriciens, peuple de migrants et, plus particulièrement, dans le cas d'origines métissées. En effet, ceux-ci ont hérité de différentes cultures, rites et croyances et ils devront composer avec cet héritage multiple, réussir à fabriquer des cultes respectant ces nombreuses filiations, en définissant leurs propres obligations et interdits tout en se référant aux traditions variées dont ils ont hérité. Il peut alors y avoir une coupure généalogique, lorsque certains héritages tombent dans l'oubli au fil des générations : les rites issus de la lignée paternelle ou maternelle n'ayant pas été suivis, les ancêtres oubliés peuvent faire part de leur colère en provoquant un désordre.

## Désordres transgénérationnels

- 25 Nous pouvons souligner l'aspect transgénérationnel de certaines maladies et désordres. En effet, dans certains cas, le mécontentement d'un ancêtre pourra être à l'origine de maux qui toucheront un individu et sa famille de manière transgénérationnelle.
- 26 Comme décrit dans l'étude de cas observée, l'origine du mal est imputée à la colère du *gardien-lakour* suite à une promesse non tenue par la mère de M. D. Cette colère du *gardien-lakour* affecte la famille de manière transgénérationnelle. La tradipraticienne ne traitera pas uniquement les malades (M. D. et son fils), mais toute la famille. Elle leur offre une écoute attentive, réaffirme les liens dans la communauté des morts et des vivants : les liens aux ancêtres qui avaient été cassés par les manquements de la grand-mère et les liens dans la famille, en redéfinissant la place de chacun. De plus, elle souligne l'importance d'honorer la promesse qui n'a pas été tenue et, donc, de procéder à un sacrifice animal en l'honneur du *gardien-lakour*. Le renforcement des liens aux ancêtres semble fondamental pour une réaffirmation de l'identité individuelle et familiale ainsi que pour la guérison et un retour à l'ordre.

## Syndromes culturels liés aux ancêtres

- 27 Nous avons observé certains désordres liés à l'identité qui peuvent être considérés comme des syndromes culturels, des « syndromes liés à la culture » (Yap 1967). Selon Benoist (1993), ces affections n'ont pas de correspondants en biomédecine, ce sont des « constructions culturelles » que le médecin moderne ne connaît pas. En effet, certains symptômes n'ont de sens et ne peuvent être compris que dans le contexte culturel dans lequel ils prennent naissance (Brandibas 2003). C'est, par exemple, le cas de la maladie *tanbav* (tambave) ou du syndrome des *seve bondie* (cheveux de Dieu) que nous retrouvons à Maurice, mais également à La Réunion sous l'appellation *sévé mayé* (cheveux emmêlés).
- 28 L'analyse de ces deux syndromes culturels liés à la petite enfance nous amène à envisager leur fonction sociale : venant compléter la naissance physique, ces syndromes conduisent à la naissance sociale de l'enfant. Pourchez (1999 : 13) associe donc ces deux syndromes et envisage ces deux pratiques comme étant des rituels de passage ou de double naissance, dont « *le rôle est de faire naître l'enfant une seconde fois en le débarrassant de la souillure liée à la naissance et au corps de sa mère dans le cas du tanbav, au danger que présente un au-delà dont l'enfant n'est que récemment issu dans le cas des sévé mayé* ».
- 29 Ainsi, selon les croyances traditionnelles, ces troubles du jeune enfant supposent qu'« *une partie de son être n'a pu pleinement advenir au monde visible* » (Brandibas 2007 : 1). Ce qui amène la question du passage de l'enfant dans le monde et son humanisation. En effet, le nouveau-né est considéré comme un être étrange, il faudra le débarrasser de son étrangeté pour qu'il passe à l'humanité, qu'il se débarrasse du sacré pour entrer dans le monde profane (*idem*). Ces deux pratiques visent donc à éliminer les impuretés dans le corps du bébé pour l'amener dans le monde social et profane.

Brandibas (2003 : 3) note la vulnérabilité du jeune enfant avant ce passage :

« Pour certains Réunionnais d'origine malgache, quand un événement touche un enfant au cours de cette période, il est coutume d'en appeler aux ancêtres : le

nouveau-né est réputé leur appartenir jusqu'au quarantième jour, dans certains cas, ils peuvent "décider" l'enfant de repartir chez eux ».

« Pour d'autres, d'origine indienne, le nouveau-né, venu des limbes, ne peut rester sur terre que par Petiaye, déesse de la maternité, qui le protège après avoir été honorée par la mère » (Govindama 1990, cité dans Brandibas 2007 : 3).

- 30 Ainsi, des rites de protection de l'enfant vont être faits afin d'empêcher les agressions extérieures par des Invisibles. Les rituels vont contribuer à établir une frontière « *entre l'ordre, le bien-être, la santé et le désordre, l'affliction, la maladie* » (Brandibas 2007 : 4).
- 31 À Maurice également, le quarantième jour de l'enfant est considéré comme un passage important. Il pourra enfin sortir de chez lui avec sa mère, qui ne devra plus le protéger constamment des Invisibles néfastes, comme, par exemple, en plaçant un balai devant la porte si elle doit le laisser seul dans une pièce, ou porter ses vêtements à l'envers si, malgré tout, elle sort avec lui avant le quarantième jour, ou encore ramasser des cailloux qu'elle jettera derrière elle dès leur retour à la maison. On retrouve de tels rites de protection dans la tradition française (Chaudenson 1983). C'est également ce jour qu'a lieu la circoncision chez les musulmans. Ce sera l'entrée du nouveau-né dans la vie sociale. Ce quarantième jour marque également le moment où la mère prendra un bain seule et se lavera les cheveux pour la première fois après l'accouchement. Elle ne sera plus en marge de la société, elle pourra reprendre sa place dans la vie sociale et familiale. Nous voyons donc là une période charnière, un passage du nouveau-né dans le monde social et culturel ; il devient un membre de la société à part entière.

### Seve bondie

- 32 Dans le cadre de maladies causées par les ancêtres, je me suis penchée plus particulièrement sur le syndrome des *seve bondie* (*jatha* en hindi). À Maurice, ce syndrome consiste en une mèche de cheveux emmêlés chez l'enfant. Elle semble indiquer que ce dernier possède un saint, un génie, un dieu ou un ancêtre qui l'accompagne et peut le protéger, lui donner un don et le guider. On dit alors de cet enfant qu'il est un *bonere* (bienheureux, chanceux) : il va amener du bonheur dans la maison et la famille. Mais si les rituels liés à ce syndrome ne sont pas respectés, il pourra au contraire attirer le malheur et tomber malade. En effet, cette mèche de cheveux ne peut pas être coupée sans que des rituels précis soient pratiqués. Ceux-ci consistent à faire couper cette mèche dans un *kalimay* (lieu de culte dédié à la déesse hindoue Kali) par un prêtre, à une certaine date fixée par l'horoscope indien en fonction de la date de naissance de l'enfant. Elle doit être coupée avec des ciseaux neufs, tout en récitant des prières, et être ensuite emballée dans un mouchoir blanc neuf, avant d'être jetée dans une rivière ou dans la mer. Le prêtre peut également choisir de baigner l'enfant dans de l'eau safranée ou encore de lui raser la tête. En échange de ce rituel à Kali, les parents peuvent éventuellement faire une promesse, telle que de ne pas couper les cheveux de l'enfant pendant sept ans et venir les offrir à Kali après cette période.
- 33 Si les rituels ne sont pas respectés, par exemple si les parents coupent eux-mêmes cette mèche de cheveux, elle repoussera et l'enfant pourra tomber malade, avoir des malheurs, car ils pourraient avoir provoqué la colère de l'entité qui se manifeste par cette mèche. De plus, l'enfant ne pourra être soigné par aucun docteur en biomédecine, car ceux-ci ne connaissent pas ce syndrome culturel. Un rituel devra alors être pratiqué

afin de restaurer les liens avec cet Invisible qui s'est manifesté par ce syndrome afin de ramener l'ordre.

- 34 Ce désordre est donc lié à l'ascendance de l'individu, son lignage et son identité (Brandibas 2004). Ainsi, nous avons pu constater que ce syndrome touche spécialement les enfants hindous. Cependant, suite aux métissages, ces mêmes maux apparaissent aussi chez les Créoles<sup>3</sup>, révélant ainsi leur ascendance indienne. C'est, du reste ce qu'exprimait LA. (2010), qui racontait que son petit-fils, métis créole-européen, a été touché par ce syndrome, tel un signe rappelant son ascendance indienne par la lignée maternelle de sa grand-mère paternelle. Cependant, il peut également toucher des personnes n'ayant aucune ascendance indienne et apparaître chez un enfant en fonction de la personne qui s'est réincarnée en lui.
- 35 À La Réunion, nous retrouvons ce syndrome d'une mèche de cheveux emmêlés sous le nom de *sévé mayé*. Il est interprété comme la manifestation d'une entité spirituelle, le signe d'une présence surnaturelle : celle d'un ancêtre ou d'êtres de la nature, qui peuvent transmettre le pouvoir de guérir et des secrets thérapeutiques (Dumas-Champion 1997). Il peut s'agir aussi d'un saint mécontent qui provoque ce phénomène, tel que Karli, Pelmal, ou encore Minisprins, ce dernier étant le plus souvent mis en cause selon Chaudenson (1983). Il est important alors d'identifier le saint concerné afin de savoir à qui adresser la cérémonie et les offrandes. Ainsi, le rituel des *sévé mayé* vise à reconnaître l'ancêtre qui est présent pour ensuite le rejeter, le chasser de l'enfant (Brandibas 2003). Ainsi, au-delà d'un rite de purification, ce rituel amène à affirmer l'affiliation d'un individu dans un contexte de métissage et d'ascendances multiples, il permet de conserver la mémoire du lignage.
- 36 Durant ce rite, on rase les cheveux de l'enfant, on enduit sa tête de safran et on jette les cheveux enveloppés dans une toile blanche dans une rivière ou à la mer. On voit là de fortes similitudes avec les rituels ayant cours à l'île Maurice (Brandibas 2004).
- 37 Selon Barat, Carayol et Chaudenson (1983), il s'agit d'une croyance qui est sûrement d'origine indienne car elle ne se retrouve pas à Rodrigues où l'influence indienne est quasi absente. En effet, « *on sait qu'il est de règle en Inde de raser la tête des enfants et d'offrir à une divinité leurs premiers cheveux* » (Benoist 1993 : 158-159). Cependant, à La Réunion, cette croyance s'étend en dehors du groupe indien.
- 38 Pour sa part, Benoist (1993) note que le rasage des cheveux peut également être considéré comme une tradition malgache (Gauliris 1988). D'après David (2004), à Madagascar, certains enfants ont parfois les cheveux frisés et noués à leurs extrémités. On parle alors de *taly koko* (tresses de *koko*), que seuls les grands devins sont habilités à couper. Selon Dumas-Champion (1997), ce sont les êtres de la nature qui nouent les cheveux des enfants qu'ils affectionnent le plus. « *En Imerina, d'autres signes [qu'une personne est possédée] s'ajoutent à celui de la maladie : tsindrimandry ou oppression-révélation au cours du sommeil, sanga nanahary ou mèche de cheveux différente (plus longue, plus touffue ou emmêlée) indique la présence d'un esprit* » (Blanchy et Rahajesy 2001 : 44-45).
- 39 Selon Pourchez également (1999 : 13), cette pratique est « *apparentée aux rituels africains et malgaches de retour de l'ancêtre ou d'intégration au lignage tels qu'ils se déroulent en Inde, et qui se concrétise par le rasage de l'enfant dont les cheveux se sont emmêlés. Ce rasage, conséquence de la manifestation d'un ancêtre gênant car impossible à identifier de manière précise (du fait, selon les informateurs, des métissages intenses opérés au sein de la population réunionnaise), constitue un impératif pour la famille, faute de quoi l'état de l'enfant va*

*s'aggraver, notamment par la manifestation de tanbav, considéré ici comme une impureté complémentaire de celle provoquée par les sévé mayé. »*

- 40 On voit là un parallèle avec les *sevé mayé* réunionnais ou les *seve bondie* mauriciens. Benoist (1993) évoque le fait qu'il s'agit d'un mal dépassant les identifications ethniques et ayant été incorporé à la créolité réunionnaise, et on peut en dire de même à Maurice.
- 41 Ce phénomène, propre à la région, aurait donc un rôle important dans la définition identitaire car il permet d'identifier l'ascendance d'une personne, vient confirmer l'appartenance d'un individu à une communauté, son affiliation à un lignage, en insufflant en lui un lien direct à un ancêtre.

### Tambave

- 42 Le second syndrome culturel que nous avons rencontré est le *tambave*, syndrome connu à Maurice, La Réunion et Madagascar. Le nom de cette maladie dérive du malgache *tambavy* et recouvre une même étiologie dans les trois îles.
- 43 Ce désordre est caractérisé par des éruptions de la peau, des diarrhées, de la fièvre et des selles vertes. Il est considéré comme étant dû à du sang sale, impur, chez la mère durant la grossesse ou l'allaitement, et qui, par conséquent, se transmet chez le nourrisson. Les éruptions de la peau du nourrisson sont considérées comme libérant les impuretés contenues dans le sang, ainsi que le méconium du nouveau-né, substance également considérée comme impure et toxique. Comme le note Benoist (1990 : 251), « *cette catégorie populaire rassemble divers symptômes et les organise en un syndrome que la médecine ignore car il recoupe diverses affections qu'elle distingue les unes des autres.* »
- 44 La recette de *latizann tanbav* (tisane contre le *tambave*) varie selon les familles, mais on retrouve certaines plantes communes à ces différentes recettes, telles que *bwalo* (*centella asiatica*), *pokpok* (*cardiospermum halicacabum*), *pat poul pikan* (*toddalia asiatica*), *pat lezar* (*selaginella concinna*) et *bwa sandel* (*dracaena reflexa*). En prévention, pour éviter la *tanbav*, la femme enceinte devra donc boire cette tisane durant les dernières semaines de grossesse. Ensuite, en cas de symptômes, le traitement devra être administré à l'enfant, ainsi qu'à la mère, cette dernière étant considérée comme responsable de ce désordre, bien que seul l'enfant en ait les symptômes. Le traitement consiste en une tisane à boire et/ou à prendre en ablution, ainsi qu'en des passes et prières dans certains cas. Le traitement administré va nettoyer le sang et le corps du bébé, amenant les impuretés à sortir sous forme de glaires ou de selles vertes. De plus, la mère devra respecter de nombreux interdits alimentaires pendant la période d'allaitement et/ou avant que l'enfant ne sorte ses premières dents, sans quoi la maladie pourra se « révolter » (se dit d'une maladie qui prend de l'ampleur). Ainsi, la mère ne peut pas manger certains grains secs, des fruits de mer, ni des plats épicés.
- 45 Comme le note Pourchez (1999), l'analyse de ce syndrome rappelle les rites de passages amenant le nouveau-né à la séparation avec sa mère, avant l'agrégation de celui-ci à la communauté, lorsqu'il devient un être à part entière. Ainsi, la *tanbav* apparaît comme un rite de purification post-natal et de séparation avec sa mère.
- 46 À Maurice, il semblerait que cette maladie soit plus spécialement associée aux Créoles et donc surtout à une ascendance africaine ou malgache. On parle également parfois à Maurice de la *kriz tanbav* (crise *tambave*) dont un synonyme est la *kriz malgas* (crise malgache). Dans ce cas, le syndrome est décrit comme étant une possession par un esprit malgache, plus particulièrement le *gardien-lakour*. Cependant, nous n'avons pas

pu déceler de lien direct entre la maladie *tambave* telle qu'elle est décrite ici et la *kriz tanbav*.

## Ancêtres et tradipraticiens

- 47 Nous avons décrit l'intervention des ancêtres dans les pratiques thérapeutiques en tant qu'agents à l'origine de certains maux, tel que des désordres transgénérationnels et des syndromes culturels particuliers. L'implication des ancêtres dans les rituels thérapeutiques se retrouve également au niveau du tradipraticien lui-même, dans la transmission du don et à l'origine des pouvoirs de guérison et de voyance, permettant l'identification des causes de la maladie.
- 48 Ainsi, certains tradipraticiens ont un rapport spécifique et direct avec leurs ancêtres, ils sont « *rituellement liés aux ancêtres qui leur ont transmis fonctions, privilèges et pouvoir de "conservation"* » (Balandier 1976 : 27). C'est, par exemple, le cas des tradipraticiens ayant un *gran-dimounn*-guide (ancêtre guide) et/ou de ceux qui ont un *gardien-lakour* qui leur procure un don de voyance et de guérison, comme nous allons le voir plus loin. D'autres tradipraticiens, par contre, ne font nullement référence à leurs ancêtres. Peut-on dire pour autant qu'ils ont perdu ce lien ou qu'il s'agit du fruit d'une déculturation ? Il semble bien que ce rapport aux ancêtres vienne justement combler un vide historique et généalogique, quitte à ce que cette ancestralité soit fictive et créée de toute pièce par le praticien, comme nous allons y revenir.

## Transmission du don

- 49 Les tradipraticiens mauriciens sont considérés comme étant dotés d'un don de guérison qui peut leur avoir été transmis par un parent, de son vivant, ou par l'esprit d'un ancêtre, à travers des rêves dans lesquels l'ancêtre vient dévoiler ses secrets au tradipraticien, ou encore par des visions à l'état d'éveil. Ainsi, les connaissances du corps, de la maladie et des traitements et les secrets des rituels font bien souvent l'objet d'une transmission transgénérationnelle.
- 50 Cependant, dans le cas d'un individu n'ayant pas perpétué la pratique de soins qu'il a apprise avec ses ancêtres ou tenu compte du don qui lui a été transmis, un désordre peut venir traduire « *une nécessité de transmission intergénérationnelle* » (Brandibas 2003 : 162) du don de guérison ou de voyance. Ainsi, une personne qui présente un trouble peut être considérée comme devant recevoir, assumer et utiliser un don d'un ancêtre, qui deviendra son guide dans son activité. Le symptôme du trouble sera alors perçu comme la manifestation de la volonté de l'entité qui veut cohabiter (*ibid.*).
- 51 Par la transmission de ce don par un ancêtre, le tradipraticien s'insère dans une lignée qui le lie à ses origines et aux futures générations. Il se situe dans une descendance en se référant à un ancêtre qui le guide dans la tradipratique et un héritage familial transmis de génération en génération. Ce désordre vient donc souligner la nécessité de réaffirmer et de renforcer la filiation, le lien à ses ancêtres et ainsi l'identité de l'élue.

## Ancêtre-guide

- 52 Dans sa pratique, le tradipraticien peut être aidé par une divinité mais également par un guide, un esprit, parfois identifié comme étant un ancêtre. Ce *gran-dimounn*-guide lui

procure un don de guérison, le guide et lui transmet des connaissances telles que les traitements à administrer et recettes de tisanes à confectionner, ainsi que des gestes ou paroles secrètes qui assureront l'efficacité du soin. Cet ancêtre-guide donnera également au tradipraticien un don de voyance, il lui insufflera des visions en rêve ou éveillé, lui permettant de prévoir un événement, de diagnostiquer une maladie ou d'identifier l'agent qui en est à l'origine. Cet ancêtre agit à travers le tradipraticien, qui se considère comme un intermédiaire entre les mondes visible et invisible. On dira du tradipraticien qu'il est la « monture » de cet ancêtre. Il y a ainsi une incursion du sacré dans le monde profane à travers la possession du tradipraticien par cet ancêtre-guide. Le temps du rituel, le praticien met en lien ces deux mondes et abolit les frontières.

- 53 Les tradipraticiens qui bénéficient de l'aide d'un ancêtre sont habilités à traiter des maladies considérées comme plus graves que celles qui sont soignées par des tradipraticiens guidés par Dieu. Souvent même, ils peuvent soigner des maladies attribuées à la sorcellerie. Ainsi, le rapport à l'ancêtre-guide semble donner une assise et valider les actes de ces tradipraticiens.
- 54 Nous avons rencontré plusieurs cas de tradipraticiens ayant un ancêtre-guide dans les différents groupes ethnoculturels de l'île. C'est le cas, par exemple, de LA., qui a trois guides : un guide indien dont elle a hérité par sa lignée maternelle, un guide malgache venant de sa lignée paternelle et un guide français qu'elle a « ramassé » dans son enfance, alors qu'elle jouait dans la cour d'une propriété où elle vivait avec sa mère et qui appartenait à une famille franco-mauricienne pour laquelle sa mère travaillait comme domestique.
- 55 Cet ancêtre prévient le tradipraticien de dangers ou d'événements à venir, le guide dans des choix qu'il devra faire et le protège des désordres. En contrepartie, le tradipraticien a des devoirs et obligations à son égard, des interdits à respecter, des rituels à célébrer pour lui rendre hommage. Par l'intermédiaire de ces rites, le tradipraticien se rapproche de son ancêtre-guide et attire ses faveurs. Cet ancêtre est bon, tant que le tradipraticien remplit ses obligations envers lui ; dans le cas contraire il pourrait se retourner contre lui ou sa famille. Ainsi, avant d'agir, le tradipraticien devra demander l'aval de son guide : si celui-ci l'approuve, il l'aidera dans son acte, mais s'il ne l'approuve pas, il l'empêchera d'agir. C'est, par exemple, le cas de LA., ayant hérité des traditions hindoues et catholiques, qui ne pouvait avoir d'enfant, selon elle, suite à la volonté de ses *gran-dimounn* de la lignée hindoue, qui montraient ainsi leur désaccord par rapport à son mariage avec un homme de religion catholique.
- 56 Les *gran-dimounn*-guide dont il est question ici sont généralement des ancêtres de la famille du tradipraticien. Ces ancêtres peuvent parfois être identifiés, mais, dans d'autres cas, ils peuvent être fictifs. Par exemple, pour ZA. (2007), cet ancêtre-guide est une femme qu'elle situe dans sa généalogie à deux générations, tandis que LA. ne situe pas précisément ses deux ancêtres-guides qu'elle considère comme très lointains. Néanmoins, la perpétuation des liens avec leurs ancêtres a permis à ces deux tradipraticiennes de continuer à revendiquer et se rappeler de leur identité et de leurs origines, malgré l'acculturation subie. Comme l'exprime bien Blanchy et Andriamampianina (2001 : 39), « le lien aux ancêtres, quel qu'il soit est constitutif de la personne », il donne une référence dans un passé, une origine, une généalogie, une identité ayant des racines. Effectivement, dans le cas de ZA., comme de LA., l'origine des ancêtres est connue et revendiquée : d'origine africaine pour ZA. et venant de Madagascar et de l'Inde pour LA. Ces ancêtres peuvent parfois être vus dans leur pays

d'origine comme c'est le cas de ZA., qui voit son ancêtre-guide en Afrique, dans le désert, portant sur le dos un panier rempli de plantes médicinales.

- 57 Certains tradipraticiens rencontrés n'attribuent pas une origine particulière à leur ancêtre-guide. Ils le situent à Maurice et non dans un « ailleurs », un pays d'origine lointain ou méconnu : dans ce cas, l'identité est proprement mauricienne et l'ancestralité est locale. Le recours à cet ancêtre-guide permet alors au tradipraticien de se construire une identité et de « créer » une généalogie et une ancestralité mauricienne, de se fonder une autochtonie.
- 58 Nous avons également rencontré quelques cas de tradipraticiens disposant d'un guide qui n'est pas un ancêtre de sa famille, mais un esprit qui s'est révélé à eux, leur insufflant un don et des connaissances lors d'un rêve ou de visions. C'est, par exemple, le cas de CL. (2011) dont le guide est l'esprit d'un ancien colon français, portant sous son bras un livre contenant ses secrets de guérison et lui révélant ses connaissances en matière de soins.
- 59 Nous pouvons rapprocher cette protection par un ancêtre-guide au fait d'avoir un génie ou un saint qui protège un individu depuis sa naissance, comme dans le cas du syndrome des *seve bondie*. On dit d'ailleurs de certains enfants « *ena enn sin lor li* » (il est possédé par un saint). Certains individus bénéficient donc de la protection d'un guide divin ou d'un être surnaturel.
- 60 Ces tradipraticiens sont des intermédiaires entre les mondes visible et invisible, ils traitent avec des Invisibles et franchissent les frontières qui séparent les deux mondes. Ce type de tradipraticien se situe donc au carrefour entre le magico-religieux et le thérapeutique, tout comme le syncrétisme du culte du *dévinèr* (devin-guérisseur) réunionnais, qui soigne les corps et les âmes, les maladies naturelles ou non (Pourchez 2001). Il semble effectivement que nous puissions rapprocher ces tradipraticiens mauriciens ayant un ancêtre-guide des *dévinèr* réunionnais. Le *dévinèr* reçoit un don, qui ne lui est révélé qu'après une maladie. Il consulte les morts de la famille pour guérir, accorde une grande importance aux rêves et ce n'est pas lui, le *dévinèr*, qui guérit mais l'esprit qui le possède (*ibid.*).
- 61 Dans le cas réunionnais, l'objectif des pratiques liées aux ancêtres sollicités et invoqués en tant que guides dans des soins, procurant un don de voyance et de guérison aux vivants « *est de maintenir le lien familial entre l'au-delà et le monde des vivants, en honorant les ancêtres qui se manifestent par des phénomènes de possession et dont le statut et l'autorité perdurent au sein de la famille : la communication entre les vivants et les morts se fait par le truchement des possédés, qui relayent l'information. Compte tenu de leur rôle clé, les devin-guérisseurs tiennent une place importante au sein de la hiérarchie religieuse réunionnaise comme garants du savoir religieux* » (Forest 2008 : 1).
- 62 Soulignons donc dans ces pratiques qui rapprochent Maurice et La Réunion l'importance des ancêtres et de leurs pouvoirs thérapeutiques, de la religion dans le processus thérapeutique, du culte des ancêtres et de l'usage des défunts comme médiateurs entre le monde des vivants, des morts et l'espace divin.
- 63 À Madagascar également, il existe un lien important entre les ancêtres et les tradipratiques : selon Dumas-Champion (1997), un esprit de la nature, après avoir guéri quelqu'un, peut continuer à l'inspirer et lui permettre de devenir lui-même guérisseur. Ce même principe se retrouve à La Réunion, si ce n'est que les esprits qui inspirent le guérisseur sont ses propres ancêtres. C'est par exemple le cas du *servis kabaré*, au cours

duquel on se concilie les ancêtres pour obtenir en retour la guérison d'un enfant et placer la famille sous leur tutelle. Dumas-Champion (1997) souligne la fonction thérapeutique et religieuse de ce *servis*. Il existe donc un système de donation réciproque qui fonde les relations entre vivants et ancêtres.

## Voyance et possession

- 64 Les tradipraticiens mauriciens ayant un guide ont également un don de voyance inspiré par un médium, qui s'exprime au nom d'un esprit ou de dieu par des visions en rêve ou éveillé, ou encore par possession (Rivière 2005). La voyance permet de connaître un événement futur, de diagnostiquer une maladie, d'identifier un agent qui est à l'origine d'une maladie.
- 65 Ces visions insufflées par son guide permettent au tradipraticien d'établir un diagnostic ou de traiter un patient. Ainsi, par exemple, LA. va fumer de nombreuses cigarettes durant une séance de soin, car c'est à travers la fumée qu'elle va avoir des visions, entendre son guide, être inspirée.
- 66 La transe ou la possession sont des moyens de divination. Dans le cadre mauricien, nous n'avons pas rencontré de cas de transe. Cependant, ceux-ci sont victimes de possession lorsqu'ils sont habités par un Invisible, comme c'est le cas des tradipraticiens ayant un guide ou dans le cas de la transmission d'un don par un ancêtre qui en possédait un, lui-même, de son vivant, et qui deviendra ensuite le guide du tradipraticien dans son activité. La possession par un ancêtre-guide permet au tradipraticien de revendiquer un lien à des ancêtres, réels ou fictifs, de s'insérer dans une parenté et d'affirmer ainsi son identité.
- 67 Selon Andoche (2007), dans le cas de La Réunion, la voyance est censée révéler la nature et l'origine du mal. Ce sera soit le patient, soit le tradipraticien, soit un assistant qui sera le médium, qui entrera en transe et par lequel s'exprimera un esprit ou un saint que l'on interroge. Dans le cas d'une maladie arrangée (causée par la sorcellerie), la voyance fournit des indications sur les agents humains qui peuvent être incriminés. Dans le cadre de la transe à La Réunion, soulignons le rôle capital des ancêtres et leurs pouvoirs thérapeutiques. Le recours à la transe doit être abordé non comme traitement mais en continuité au remède (Pourchez 2001 : 75) :
- « La transe met en relief [...] 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. »
- 68 De plus, l'auteur met en avant la « dimension sociale de la possession, révélatrice d'une société métisse dont les cultes évoluent et se transforment, suscitant des formes culturelles nouvelles » (ibid., p. 76). Elle souligne ainsi le pôle religieux et thérapeutique de la transe ainsi que sa fonction sociale.
- 69 À Madagascar, dans le cadre du tromba, culte de possession par les esprits des rois ou princes sakalava, la transe de possession permet la communication avec les ancêtres. Durant ce culte, les possédés vont créer une parenté fictive avec les ancêtres royaux. (Blanchy et Andriamampianina 2001 : 39). « La possession permet de revendiquer un lien à des ancêtres [...] et de créer ainsi une parenté fictive ».

## Gardien-lakour

- 70 Lorsque nous abordons les ancêtres-guides des tradipraticiens, il nous faut également parler des *gardien-lakour* (*dee baba* en hindi ; Sadarmini, identifié comme étant un esprit indien gardien de la cour à La Réunion (Benoist 2006). Ce gardien est un esprit, parfois un ancêtre, qui protège la cour de l'habitation, comprenant par-là les personnes vivant dans cette cour, donc la famille et, par extension, les différentes générations qui habiteront sur la terre familiale où le *gardien-lakour* est installé.
- 71 En échange de rituels mensuels consistant en des offrandes et des prières, le *gardien-lakour* protège. Il peut également exaucer des demandes, donner des visions afin d'avertir des dangers ou épauler un tradipraticien dans ses activités. Ainsi, dans le cas de certains tradipraticiens que nous avons rencontrés, le guide qui leur a insufflé leur don et qu'ils invoquent lors des soins est précisément ce *gardien-lakour*.
- 72 Situés dans un coin propre de la cour ou sous un arbre, ces gardiens sont matérialisés par de petits autels consistant généralement en une simple roche sur laquelle sont posées les offrandes, par exemple une partie de la paye mensuelle, des bougies, *dipin sardinn* (du pain fourré avec des sardines), du rhum, de l'eau, des fleurs, du camphre, des bâtons d'encens ou encore des cigarettes. Après ce rituel, les aliments comestibles sont partagés par l'ensemble de la famille, « pour que chacun ait une part du sacré », selon les mots de LA. (2011). Si ces rituels ne sont pas respectés et que le gardien est négligé, celui-ci peut se retourner contre la famille, qui rencontrera divers problèmes, tels la perte d'un emploi, des soucis conjugaux, la maladie ou la mort. Ainsi, bien souvent une maladie sera imputée à des prières effectuées de manière inadéquate ou pas assez fréquentes, une promesse non tenue, ou encore à un mauvais emplacement du gardien dans la cour, tel que nous l'avons décrit dans l'étude de cas précédente.
- 73 Le *gardien-lakour* est généralement constitué de deux esprits : *Minisprins*, esprit d'origine indienne, et *Papa Malgas* (Papa malgache), esprit d'origine malgache. Ainsi, lors des rituels, deux bougies seront allumées, deux cigarettes offertes, etc. Les personnes revendiquant une ascendance métissée peuvent alors appuyer celle-ci sur ces deux gardiens, les différentes ascendances se retrouvant matérialisées dans leur *gardien-lakour*.
- 74 Lors de mes enquêtes de terrain menées dans le cadre de ma thèse, j'ai rencontré plusieurs tradipraticiens possédant un *gardien-lakour*, et plus particulièrement parmi les Créoles et les Hindous, mais également chez les Sino-Mauriciens, sous une forme traditionnelle chinoise. Cependant, ceux qui ne possèdent pas eux-mêmes un *gardien-lakour* témoignent souvent que leurs parents ou grands-parents en avaient un dans le passé. La croyance en l'existence de ces êtres surnaturels semble donc partagée par les différents groupes ethnoculturels de l'île, les informateurs issus de toutes les communautés ethnoculturelles se méfiant de ces êtres et les respectant, même s'ils n'en ont pas eux-mêmes. Par contre, certaines personnes interrogées voient ces rituels de manière négative, comme une façon de s'éloigner de Dieu et de composer avec des esprits maléfiques.
- 75 Lorsque la tradition du *gardien-lakour* existe dans une famille, celle-ci se transmet à travers les générations. Le fait que, traditionnellement, les Mauriciens suivent un modèle patrilocal et soient fortement attachés à la maison et au terrain familial, perpétue l'importance de ce rite dans la famille. L'épouse venant s'installer dans la maison de son mari va alors s'approprier ce gardien et participer aux rituels qui y sont

liés de la même façon que le reste de la famille. Bien qu'ils perpétuent la tradition, certains rites peuvent avoir changé ou disparu, tels que les sacrifices de poule noire ou de coq pratiqués en l'honneur du *gardien-lakour*, qui étaient plus fréquents dans le passé et qui tendent actuellement à disparaître dans la plupart des familles. Si la descendance décide de ne plus prier ce gardien, des rites particuliers devront être effectués.

- 76 Pour certains tradipraticiens, le *gardien-lakour* ne représente pas une tradition ancestrale. C'est le cas, par exemple, de LA. qui, de sa propre initiative, a installé dans sa cour une roche qu'elle a ramassée dans une rivière afin de représenter ses *gardien-lakour*. Après avoir pris soin de la nettoyer avec une brosse neuve et de l'eau safranée pour la bénir, elle y a intégré ses ancêtres et, à l'abri des regards, elle y a allumé des bougies et fait des prières, instaurant de cette manière son propre rituel. « *Pier la li ti enn pier koum sa, natirel, normal. Alor kan monn servi li lerla linn vinn enn anset* » (Cette pierre, c'était une pierre naturelle, normale. C'est quand je m'en suis servie qu'elle est devenue un ancêtre)<sup>4</sup>. Elle a de la sorte sacralisé un objet ordinaire, installé ses ancêtres dans sa cour et instauré un rituel qui, jusque-là, n'existait pas dans sa famille.
- 77 Parfois, en plus du *gardien-lakour*, la famille possède un *gardien-lakaz* (gardien de la maison) : une roche installée dans la maison, avec à côté d'elle des images de divinités et, en guise d'offrandes, un verre d'eau, un pot de terre cuite contenant de l'huile ou du charbon, du camphre allumé sur la pierre, une bougie, une cigarette, du pain, des sardines et du rhum. Nous pouvons comparer le *gardien-lakaz* mauricien à la *shapèl* (chapelle) réunionnaise, également appelée *boukan*, c'est-à-dire un lieu de culte, un espace sacré situé au domicile du *dévinèr*.
- 78 Cet ancêtre tient un rôle important dans la définition identitaire des individus. Le *grandimounn* gardien est généralement un ancêtre lointain de la famille, il serait même le premier ancêtre arrivé à Maurice, un ancêtre mythique fondateur du lignage ou du groupe de référence. Il est le gardien de la cour et est donc, intrinsèquement, lié à la terre héritée des ancêtres où réside la famille. Cela nous ramène à une définition de l'identité en relation à cet ancêtre mythique, lié à Maurice et à la terre mauricienne en tant que terre ancestrale. Pour faire face aux migrations et déracinements, le *gardien-lakour* semble avoir permis aux Mauriciens d'amener leurs ancêtres avec eux et de réinstaller leur ascendance sur une terre nouvellement appropriée, y « créant » ainsi une terre ancestrale et une filiation mauricienne autochtone.
- 79 Ce principe identitaire lié à un ancêtre mythique installé sur une terre ancestrale nouvellement appropriée que nous avons observé à Maurice peut être rapproché de certaines pratiques malgaches mises en avant par Ottino (1998). En effet, à Madagascar, lorsqu'il y a une rupture des individus avec leur terre ancestrale, lorsque ceux-ci quittent leur terre d'origine, ils sont amenés à s'établir ailleurs, sur une nouvelle terre, en y construisant un tombeau. Ainsi, celui qui a acquis cette terre, à sa mort, sera enterré dans ce tombeau et deviendra le *razambe* (ancêtre d'origine et fondateur) de ses descendants : « *Dès lors, ces derniers peuvent légitimement considérer la terre où il est enterré et sur laquelle ils vivent, comme leur terre ancestrale* » (Ottino 1998 : 39). Nous pouvons rapprocher ce processus de création d'une terre ancestrale dans un lieu nouvellement acquis par l'installation d'un ancêtre d'origine sur cette terre des pratiques observées à Maurice.

## Ancestralité et identité

- 80 L'étude de cas présentée met en évidence le rôle central des ancêtres dans les tradipratiques et l'aspect identitaire des rituels de soins se référant aux ancêtres, tant pour le tradipraticien, par son contact privilégié avec ses ancêtres dans les pratiques thérapeutiques qu'il mène, que pour le patient qui est victime d'un désordre causé par ses ancêtres. En effet, nous avons pu constater que certains syndromes viennent traduire le mécontentement d'un ancêtre. Les ancêtres protègent leur descendance du désordre lorsque les rites et tabous sont respectés, mais ils peuvent également rappeler à l'ordre ceux qui les oublient ou ne les respectent pas. Ils sont en quelque sorte garants de l'ordre social.
- 81 Ainsi, la maladie va être interprétée comme mettant en exergue une coupure généalogique et un déficit identitaire. L'ascendance et la référence à l'ancestralité jouant un rôle important dans le processus de construction et de définition identitaire, servant de mythe fondateur identitaire (Palmyre-Florigny 2003). C'est la raison pour laquelle, à travers les rites de soins, le tradipraticien va renforcer les liens du patient à ses ancêtres, l'insérant ainsi dans la continuité d'un lignage et réaffirmant son sentiment d'appartenance à une communauté se réclamant d'une même filiation et, de cette manière, son identité.
- 82 Cette dimension se révèle centrale à notre recherche, dans le contexte de cette île multiculturelle composée d'une population déracinée. En effet, dans le cas d'une généalogie mal connue, les rituels de soin vont amener le patient à la « création » d'une ancestralité mythique, proprement mauricienne, liée à une terre considérée comme ancestrale à Maurice. Ceci permettra au patient de reconstruire son ascendance et son identité, tout en renouant avec des pratiques ancestrales, en perpétuant un héritage oublié et l'attachement à une culture d'origine. Ce processus passe, par exemple, par l'installation ou la redynamisation des rituels liés au *gardien-lakour*.
- 83 Ainsi, les liens avec les ancêtres sont établis, réaffirmés, ou encore créés au cours du rituel, ce qui permet aussi bien aux tradipraticiens qu'aux patients et à leur famille de construire leur identité en lien avec les différents types d'ancêtres auxquels ils se réfèrent. Ils vont alors ancrer leur identité dans un « ailleurs », un pays d'origine ou au « centre » du territoire mauricien, dans l'autochtonie (Marié 1993).
- 84 J'en suis arrivée à souligner le lien entre l'identité, l'ancestralité et le territoire et j'ai décelé que les tradipraticiens et leurs patients vont se référer à différents types d'Invisibles et d'ancêtres au cours des rituels de soins et avec lesquels négocient les Mauriciens « *rituellement liés aux ancêtres* » (Balandier 1976), selon l'identité qui est mise en avant.

Parmi ces ancêtres, j'ai pu différencier deux grandes catégories d'ancêtres amenant à une définition identitaire implantée dans un « ailleurs » ou dans le territoire :

- les ancêtres proches, appartenant à la famille, qui sont nommés, dont on se souvient, qui sont généalogiquement situés, qui remontent à trois générations maximum. Ils sont liés à l'individu et se transmettent naturellement de manière transgénérationnelle. Ils sont plutôt associés à des pratiques individuelles et personnelles. Ils sont généralement venus d'ailleurs et cet « ailleurs » est considéré comme étant la terre ancestrale à laquelle se réfère l'identité. Ceux qui s'y réfèrent construisent donc leur identité par « l'ailleurs ». Nous pouvons les associer plus particulièrement aux tradipraticiens liés à une pratique culturelle et un héritage particulier ;

- les ancêtres lointains, mythiques, fictifs, dont on ne se souvient plus, qui remontent au-delà de trois générations. Ils sont considérés comme les fondateurs du lignage, sont liés à la terre et sont installés dans un lieu (*gardien-lakour*), ou encore placés dans des objets. Ils sont le produit de populations ayant subi une migration qui a entraîné une rupture et qui, par conséquent, accordent une certaine importance à des objets de continuité immatériels (rites, croyances) et matériels (*gardien*). Ainsi, ceux qui se réfèrent à ces ancêtres vénèrent des lieux associés à des ancêtres qui ne sont pas forcément les leurs (comme une épouse vénérant le *gardien-lakour* de la famille de son mari, ou encore une personne vénérant un *gardien-lakour* installé dans un lieu public, rond-point de Flic en Flac...). Ces ancêtres sont construits ; ce sont des créations sociales, dont se sont ensuite appropriés les individus. Nous pouvons les associer plus particulièrement aux tradipraticiens « syncrétiques » qui s'implantent dans une autochtonie et semblent se référer naturellement à une interculturalité et une culture syncrétique.

On différencie deux types parmi ceux-ci :

- soit il est considéré comme étant le premier ancêtre venu à Maurice. Il est originaire d'un « ailleurs », il définit l'identité de ceux qui s'y réfèrent par cet « ailleurs », considéré comme la terre ancestrale. Cependant, il a été installé sur une terre familiale d'accueil, dans un *gardien-lakour*, par exemple, pour instaurer sa nouvelle identité mauricienne tout en conservant des liens à une terre ancestrale d'origine. Il est parfois décrit comme étant un ancêtre commun à tous les migrants venus peupler l'île. Ainsi, ceux qui s'y réfèrent définissent leur identité à la fois dans un « ailleurs » et par la terre ;
  - soit il est considéré comme venant de Maurice. Il est originaire de cette île, il définit l'identité de ceux qui s'y réfèrent par le « centre », par la terre, il fonde ainsi une autochtonie (Marié 1993) amenant à se représenter Maurice comme une terre ancestrale. Il est parfois décrit comme un ancêtre unique et commun à tous les Mauriciens. Il a lui aussi été installé sur une terre familiale, considérée alors comme ancestrale, dans un *gardien-lakour*, par exemple. Cet ancêtre amène à se référer à Maurice comme terre ancestrale et à se référer à la culture mauricienne en tant que culture métisse, impliquant syncrétisme et interculturalité.
- 85 Nous pouvons nous demander quel est le lien entre les ancêtres, les vivants et la terre, ce que Balandier (1965) a nommé dans le cadre de son étude au Kongo : le clan idéalisé (les ancêtres), le clan actuel (les vivants généalogiquement liés) et la terre clanique. Nous pouvons ainsi tenter de comprendre comment les tradipraticiens et leurs patients passent d'un registre d'ancêtres à un autre au cours des rituels de soins, selon l'identité qu'ils veulent affirmer. La dialectique opérée entre ces formes d'identification permet ainsi le maintien, sur une nouvelle terre, d'une identité et d'un héritage venus d'ailleurs, tout en perpétuant ce qui est issu de cette terre d'accueil, pour continuer à construire du rite et de la culture, en définitive, pour alimenter le processus de créolisation culturelle qui est toujours en cours.

\*

- 86 Dans cet article portant sur la parenté culturelle et les tradipratiques à l'île Maurice, je pense avoir pu souligner la place centrale que tiennent les ancêtres au sein des tradipratiques, que ce soit dans la transmission du don, au cours du diagnostic et des soins, comme moyen de protection contre les maladies, ainsi qu'en tant qu'agents à l'origine de certains maux.

- 87 L'usage des ancêtres dans les pratiques thérapeutiques s'est donc révélé, non seulement comme un élément prégnant des tradipratiques mauriciennes, mais également comme un trait interculturel partagé par les différents groupes ethnoculturels de l'île au cœur d'une médecine traditionnelle « créole » mauricienne commune et originale.
- 88 Nous avons également souligné que l'usage des ancêtres dans les pratiques thérapeutiques se révèle être d'une importance majeure dans la définition identitaire des individus, et même que le rapport à l'Invisible est fondateur d'identité, plus particulièrement dans le contexte d'une société composée d'un peuple issu de migrants ayant subi une certaine acculturation et des métissages. En effet, les rituels thérapeutiques permettent le renforcement ou même la création de liens identitaires à un lignage et une communauté d'ancêtres, réels ou fictifs, ainsi qu'à une culture et un territoire. La mise en avant de ce lien entre l'identité, l'ancestralité et le territoire a permis de percevoir, à travers les rituels thérapeutiques, le processus d'enracinement des Mauriciens en proie à un malaise identitaire sur une terre d'accueil et le fondement d'une autochtonie mauricienne.

---

## BIBLIOGRAPHIE

ANDOCHE J., 2002, *Le regard réciproque : ethnographie des désordres psychologiques à l'île de La Réunion*, Université d'Aix-Marseille [en ligne], consulté le 28.10.2009.  
<http://amades.revues.org/866>

ANDOCHE J., 2007, « Jeux d'ombre et de lumière : l'inversion sorcière dans la pratique de deux désenvouteuses réunionnaises », *ethnographiques.org*, n° 14 [en ligne], consulté le 21.02.2009.  
<http://www.ethnographiques.org/2007/Andoche.html>

BALANDIER G., 1965, *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Hachette.

BALANDIER G., 1976, « Tradition, conformité, historicité », *L'Autre et l'ailleurs. Hommage à Roger Bastide*, p. 15-38, Paris, Berger-Levrault [en ligne]. Consulté le 11.08.2011.  
[http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier\\_georges/tradition\\_conformite\\_historicite/tradition\\_conformite\\_historicite\\_texte.html](http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier_georges/tradition_conformite_historicite/tradition_conformite_historicite_texte.html)

BENOIST J., 1990, « Conclusion. Recherche et psychiatrie dans l'océan Indien », dans : J.-F. Reverzy (dir.), *Cultures, exils et folies dans l'océan Indien. L'espoir transculturel I*, actes du colloque de Saint-Gilles de La Réunion (juil. 1988), Paris, L'Harmattan/ Insrem/Arrpppoi, coll. « Indianocéaniques ».

BENOIST J., 1993, *Anthropologie médicale en société créole*, Paris, Puf, coll. « Les Champs de la santé ».

BENOIST J., 2006, « À La Réunion, la plante entre tisane et prière », *Revue Ethnopharmacologia*, n° 37 (*Île de La Réunion*), p. 6-12. [en ligne]. Consulté le 18.05.2011.  
<http://dx.doi.org/doi:10.1522/030161666>

BENOIST J. (dir.), 1996, *Soigner au pluriel. Essais sur le pluralisme médical*, Paris, Karthala, coll. « Médecines du monde. Anthropologie comparée de la maladie ».

BLANCHY S. et ANDRIAMAMPINANINA R.M., 2001, « Possession, transe ou dialogue ? Les formes récentes de la communication avec les ancêtres en Imerina (Madagascar) », dans : M.-C. Dupré (dir.), *Familiarité avec les Dieux. Transe et possession (Afrique Noire, Madagascar, La Réunion)*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, coll. « Anthropologie », p. 44-45.

BRANDIBAS J., 2003, *Traité de psychopathologie et thérapeutique réunionnaises*, thèse de doctorat de psychologie, Saint-Denis de La Réunion, Université de La Réunion.

BRANDIBAS J., 2007, « Passeurs de monde, passeurs de frontières. Construire une signification au symptôme », communication à la Fnaren XXI<sup>e</sup> congrès, *Revue Envie d'école* (Reims), *La rééducation une frontière ?... Une passerelle vers les apprentissages* [en ligne]. Consulté le 14.10.2009.  
[http://data3.blog.de/media/874/2065874\\_51343957be\\_d.pdf](http://data3.blog.de/media/874/2065874_51343957be_d.pdf)

BRANDIBAS, J., GRUCHET G., REIGNIER P. et al., 2004, *La mort et les morts à l'île de La Réunion, dans l'océan Indien et ailleurs*, Association pour le développement de la formation dans l'océan Indien (Adfoi, La Réunion).

CHAUDENSON R., 1983, *Magie et sorcellerie à La Réunion*, St Denis, Livres Réunion.

DE SALLE-ESSOO M., 2007, *Représentations de la maladie et pratiques thérapeutiques en milieu créole mauricien*, mémoire de master en interculturalité et dynamiques identitaires, Université de La Réunion, La Réunion.

DE SALLE-ESSOO M., 2011 *Le profane et le sacré dans les tradipratiques à l'île Maurice*, thèse de doctorat en anthropologie, La Réunion, Université de La Réunion.

DUMAS-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.), *Religions et pratiques de puissance*, Paris, L'Harmattan, p. 315-353.

DUPRÉ M.-C. (dir.), 2001, *Familiarité avec les Dieux. Transe et possession (Afrique Noire, Madagascar, La Réunion)*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, coll. « Anthropologie ».

FOREST C., 2008, « Boswell, Rosabelle. Le malaise créole. Ethnic Identity in Mauritius », *Cahiers d'études africaines*, n° 192 [en ligne]. Consulté le 19.02.2009.  
<http://etudesafricaines.revues.org/index13732.html>

GAULIRIS Y., 1988, *Aspects et fonctions d'une survivance religieuse dans une société issue de la colonisation. L'exemple du culte des ancêtres chez les Noirs de l'île de La Réunion*, mémoire de maîtrise, Paris, Université Paris V.

GOVINDAMA Y., 1990, « La fonction symbolique du culte de la déesse "Petiaye" dans la mentalité des femmes hindoues de La Réunion », dans : J.-F. Reverzy (dir.), *Cultures, exils et folies dans l'océan Indien. L'espoir transculturel I*, actes du colloque de Saint-Gilles de La Réunion (juil. 1988), Paris, L'Harmattan/Insrem/Arrppoi, coll. « Indianocéaniques ».

MARIÉ M.-J., 1993, « Territoire, centre et marge, identité et altérité », *Flux*, n° 13-14, p. 41-46 [en ligne]. Consulté le 11.08.2011.  
[http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/flux\\_1154-2721\\_1993\\_num\\_9\\_13\\_963](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/flux_1154-2721_1993_num_9_13_963)

MASSÉ R., 2002, « Introduction. Rituels thérapeutiques, syncrétisme et surinterprétation du religieux », dans : R. Massé et J. Benoist (dir.), *Convocations thérapeutiques du sacré*, Paris, Karthala, coll. « Médecines du monde », pp. 5-12 [en ligne]. Consulté le 09.09.2010.  
[http://classiques.uqac.ca/contemporains/masse\\_raymond/intro\\_rituels\\_therapeutiques/intro\\_rituels\\_therapeutiques.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporains/masse_raymond/intro_rituels_therapeutiques/intro_rituels_therapeutiques.pdf)

OTTINO P., 1998, *Les champs de l'ancestralité à Madagascar : parenté, alliance et patrimoine*, Paris, Karthala/Orstom.

PALMYRE-FLORIGNY D., 2003, « L'identité créole à l'île Maurice : une identité fermée ou ouverte ? Réflexions sur le recours à l'ancestralité », *Revi Kiltir Kreol* (Mauritius : Nelson Mandela Centre for African Culture), n° 2, p. 1-6.

POURCHEZ L., 1999, « Tanbav. Sens et étiologie d'une maladie infantile à l'île de La Réunion », *Revue Sciences sociales et santé*, vol. 7, p. 5-27 [en ligne]. Consulté le 16.09.2010.

[http://classiques.uqac.ca/contemporains/pourchez\\_laurence/Tanbav/Tanbav\\_texte.html](http://classiques.uqac.ca/contemporains/pourchez_laurence/Tanbav/Tanbav_texte.html)

POURCHEZ L., 2000, « Passages. De l'hindouisme aux pratiques thérapeutiques et rituelles. Illustrations d'un processus d'interculturalisation à La Réunion », dans : J.-L. Bonniol, G. L'Etang, J. Barnabé et R. Confiant (dir.), *Au visiteur lumineux. Des îles créoles aux sociétés plurielles. Mélanges offerts à Jean Benoist*, Petit Bourg (Guadeloupe), Ibis Rouge Éditions, Gerec-F/Presses universitaires créoles, p. 467-483 [en ligne]. Consulté le 09.11.2010.

[http://classiques.uqac.ca/contemporains/pourchez\\_laurence/passage\\_hindouisme\\_pratiques/passage\\_hindouisme\\_pratiques.pdf](http://classiques.uqac.ca/contemporains/pourchez_laurence/passage_hindouisme_pratiques/passage_hindouisme_pratiques.pdf)

POURCHEZ L., 2001, « Le Dévinèr et son épouse : religion, transe, thérapie et rapports conjugaux à l'île de La Réunion », dans : M.-C. Dupré (dir.), *Familiarité avec les Dieux. Transe et possession (Afrique Noire, Madagascar, La Réunion)*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, coll. « Anthropologie », p. 63-77.

REVERZY J.-F. (dir.), 1990, *Cultures, exils et folies dans l'océan Indien. L'espoir transculturel I*, actes du colloque de Saint-Gilles de La Réunion (juil. 1988), Paris, L'Harmattan/Insrem/Arrpppoi, coll. « Indianocéaniques ».

RIVIÈRE C., 2005, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin/Masson (1<sup>re</sup> éd. 1997).

SUSSMAN L.K., 1983 *Medical pluralism on Mauritius. A study of Medical beliefs and practises in a polyethnic Society*, Ph.D, Washington University.

YAP P.M., 1967, « Classification of the culture-bound reactive syndromes », *Australia and New Zealand Journal of Psychiatry*, vol. I, pp. 172-179.

## NOTES

1. Issue de la thèse de M. de Salle-Essoo (2011).
2. Comprendre ce terme au sens anthropologique du terme, d'un métissage de cultures donnant naissance à une culture originale, et non dans le sens ethnique du terme tel qu'il est couramment utilisé à Maurice.
3. À Maurice, la population est communément différenciée selon l'appartenance ethnique et religieuse. Ainsi, les Mauriciens différencient les Créoles (descendants d'Africains, de foi chrétienne, souvent considérés comme les descendants d'esclaves), les hindous (Indo-Mauriciens de foi hindoue parmi lesquels des sous-groupes sont identifiés et mis en avant tels que les Marathis, Tamouls, Télégous), les musulmans (Indo-Mauriciens de foi musulmane), Sino-Mauriciens, Franco-Mauriciens (Mauriciens descendants des colons français).
4. Entretien avec LA., Curepipe, 2010.

---

## RÉSUMÉS

À travers les tradipratiques et l'usage des ancêtres dans les rituels de soin, les Mauriciens ont trouvé un moyen de fonder une autochtonie sur une terre d'accueil, renforçant ainsi leur identité, au travers de rituels venant répondre à la nécessité de réaffirmer les liens aux ancêtres et combler leur malaise identitaire lié à une acculturation et un déracinement subi par les générations passées et ayant encore aujourd'hui des conséquences sur ce peuple.

Through traditional medicine and the use of ancestors in health rituals, Mauritians found a way to build an indigenusness on a new land, strengthening this way their identity, throughout rituals answering the necessity to reaffirm bounds to ancestors and filling the identity malaise linked to acculturation and uprootedness suffered by past generations which still have actually consequences on that people.

## INDEX

**Index géographique :** Maurice (île)

**Mots-clés :** interculturalité, tradipratiques, ancestralité, identité

**Keywords :** Mauritius, Interculturality, Traditional Medicine, Ancestrality, Identity

## AUTEUR

**MAYA DE SALLE-ESSOO**

Docteur en anthropologie, Université de la Réunion [mayadesalle@gmail.com](mailto:mayadesalle@gmail.com)