

Le phénomène religieux réunionnais

• **Stéphane Nicaise** *

*Docteur en Anthropologie,
Chargé de cours à l'Université de la Réunion*

Dans les années 1950, la départementalisation de la Réunion, décrétée en 1946, n'a pas engagé une transformation substantielle de la société. Madagascar reste, jusqu'à son indépendance en 1960, la grande colonie française du sud-ouest de l'océan Indien. Modeste satellite à sa périphérie, la Réunion vit encore au rythme du système de plantation destiné à produire des cultures écoulées à l'extérieur de l'île. Pour soutenir cette production, la traite des esclaves a fourni, dès le début du XVIII^e siècle, les bras nécessaires. Puis, au lendemain de l'abolition de 1848, le recrutement s'est tourné vers des travailleurs étrangers, les *Engagés*¹, en provenance de l'Inde, mais aussi des anciens ports de la traite - Madagascar et l'Afrique de l'Est -, dans une moindre mesure de Chine, et pour un très petit nombre, de France.

Les politiques successives du peuplement de l'île, inauguré en 1663, ont fait peu de cas de l'identité religieuse des différents groupes

La pratique religieuse à la Réunion recouvre une diversité d'expressions qui sont décalées par rapport aux normes des religions instituées. De l'observation de terrain émerge, en effet, un phénomène religieux original qui perdure à travers la modernisation de l'île. Pour le qualifier, l'histoire du peuplement fournit des éléments d'évaluation au travers des différents apports extérieurs qui participent à sa constitution. Toutefois le phénomène observé ne se ramène à aucune forme définie car il est dynamique, animé par la manière propre à chaque Réunionnais de se rapporter à ses ascendances plurielles. Le phénomène religieux réunionnais conjugue ainsi, sur le mode des processus de créolisation, relations aux défunts et recompositions des religions.

d'immigrés, forcés ou volontaires. La prise de possession de l'île, au nom du Roi de France, en avait fait *de facto* une terre chrétienne. Pourtant, dans la *maison-bateau*², les populations transportées ont amené leurs dieux avec elles. L'emprise du catholicisme sur la société réunionnaise se révèle alors extrêmement complexe à qualifier (Prudhomme, 1984). Pour y parvenir, au moins trois points de vue sont à croiser : celui de l'orthodoxie des pratiques religieuses, celui de la soumission à un ordre social, et celui de l'appropriation du catholicisme colonial à partir des sources religieuses captées par les immigrés sur leur terre d'origine.

Cette complexité est également à considérer à partir du métissage des groupes amenés à se

* Université de la Réunion,
Faculté des Lettres et des Sciences Humaines,
Département d'Ethnologie
nicaise.stephane@wanadoo.fr

fondre dans le creuset du monde créole. La Réunion d'aujourd'hui ne se présente pas comme la simple juxtaposition des entités ethniques, culturelles et religieuses relatives aux différents groupes d'immigrés. Si c'était le cas, il y aurait à qualifier séparément la religion du Caf^é, la religion de l'Indien, la religion du Chinois, etc. Et l'état religieux de la Réunion se résumerait à la déclinaison des religions présentes dans son espace public : catholicisme, hindouisme, islam, judaïsme, protestantisme, églises pentecôtistes et quelques spiritualités d'influence orientale.

D'ailleurs, prétendre cantonner le fait religieux à la Réunion au seul relevé des appartenances confessionnelles conduit à des conclusions qui sont immédiatement invalidées par l'observation de terrain consistant à suivre les itinéraires tracés par les fidèles. Chacun d'eux dévoile, en effet, une manière originale de relier des espaces religieux qui ne relèvent pas des mêmes religions instituées. L'idiosyncrasie de chaque itinéraire diminue cependant à mesure qu'il est confronté aux autres. De l'ensemble des itinéraires observés, émerge un phénomène religieux original qui les caractérise tous, et qui demande à être qualifié.

La littérature ethnologique fournit les notions de métissage, de créolisation et de syncrétisme⁴. A peine prononcés, ces termes apportent plus de questions que de réponses. Benoist (1996) a tenté de les clarifier en indiquant une méthode : « *C'est dans le rapport au social de concepts issus de faits biologiques que cet examen s'impose le plus et permet de débusquer de fausses inférences* » (p. 48). Et il centre sa réflexion sur la manière « *de qualifier des situations sociales ou culturelles où le mélange semble le fait dominant* » (p. 51). Or, note-t-il, les métaphores employées « *introduisent sans qu'on y prenne garde d'autres messages que celui du mélange lui-même* » (p. 51). C'est le thème des sociétés créoles comme préfiguration de la post-modernité qui vient corriger les dérives : « *A la différence de "métissage" ou de "syncrétisme", ce n'est pas un message qui renvoie à un péché originel, à une impureté fondatrice. Au contraire, il porte en lui [le terme "créolisation"] des représentations positives : il décrit un processus et non un état ; il n'insinue aucune négativité quant à son éventuel point de départ ; il inverse les centres de référence. La référence identitaire change alors de signification. Le multiple n'est pas une tare, il est une*

source ; le fluide n'est pas une impossibilité d'être, il en est la modalité, et la condition... » (p. 55-56).

S'il est difficile de disposer de définitions précises, ce constat est aussi une affirmation : nous avons à nous tenir dans le courant continu des recompositions du religieux (Bastide, 1995, 1997). Il convient donc d'abord de s'intéresser au cadre institutionnel des évolutions sociales et culturelles de la Réunion pour faire le relevé des fissures à travers lesquelles s'épanche le phénomène religieux réunionnais. La métaphore est à l'image de l'île, un volcan sur la mer.

La structure cloisonnée de la société régionale et sa transgression

Colonie de plantation, Bourbon a vécu sur un système inégalitaire qui juxtaposait des groupes de dominants et de dominés. L'opposition Noir/Blanc suffirait à rendre compte des relations sociales si l'histoire ne s'était pas jouée des différenciations au sein de la population.

Au départ, l'île exerce un attrait : « *Les possibilités d'enrichissement rapide attirèrent à Bourbon une immigration croissante d'Européens : gentilshommes français, officiers, commerçants, forbans amnistiés ; l'exploitation des terres exigea l'entrée de travailleurs de plus en plus nombreux : esclaves tirés de Madagascar et du Mozambique, engagés recrutés dans l'Inde* » (Isnard, 1952, p. 254). De 835 habitants en 1708, l'île, cent ans plus tard, en compte 65.152, dont moins d'un tiers de Blancs. Ce faible pourcentage s'accompagne d'une paupérisation importante de cette composante de la population : « *Les descendants des premiers colons formaient une plèbe besogneuse accablée d'enfants, vivant difficilement sur des concessions de plus en plus réduites par les partages successoraux* » (Ibid. p. 254). A l'heure des effondrements économiques, de la fin du XVIIIe siècle au XIXe, l'appauvrissement général de l'île rapproche encore davantage ces Blancs désargentés du prolétariat des Noirs. Entre-temps, l'essor de la culture de la canne a amené les propriétaires à demander l'autorisation d'introduire des ouvriers étrangers : « *Elle leur fut accordée par le décret du 13 février 1852 : dès lors, hommes, femmes,*

enfants, recrutés sur contrat de deux, trois ou cinq ans, affluèrent de tous les points de l'océan Indien : Madagascar, les Comores, Djibouti ; en 1860, l'Angleterre ouvrit l'énorme réservoir indien. En 15 ans, de 1848 à 1864, le nombre d'engagés installés dans l'île s'éleva de 5.269 à 77.890 » (Ibid. p. 257).

Ces données relativisent l'application de la loi interdisant le mélange des Noirs et des Blancs⁵. Sans désarmer les préjugés de couleur, la promiscuité de l'habitat sur la plantation et le partage des mêmes conditions de vie des populations installées aux marges des grandes propriétés ont orchestré un fort et constant métissage, favorisé également par la disproportion du nombre des femmes par rapport à celui des hommes dans tous les arrivages d'immigrés.

Le monde créole a pris naissance dans ce contexte d'interpénétration des groupes caractérisé par la violence qui le commande. Ce « *fait substantiel* » (Benoist, 1996, p. 57) à la formation des sociétés créoles est trop vite oublié par les considérations sur le monde actuel « *en voie de créolisation* ». Or c'est dans ce contexte violent que les recours au religieux se structurent autour de l'axe des généalogies. Les itinéraires individualisés évoqués en introduction sont en effet déterminés par la relation aux aïeux. Et avec le rôle dévolu aux défunts, omniprésents dans l'existence quotidienne d'un grand nombre de Réunionnais, s'affirme la conception d'un monde des esprits (Nicaise, 2001). Les grands événements de la vie et la confrontation au malheur sont ainsi au point de départ des itinéraires qui relient une église catholique à une chapelle *malbare*, un *boucan*⁶ malgache à un cimetière, une officine de guérisseur à un oratoire, et bien d'autres ralliements.

Les rituels qui entourent un baptême, une communion, un mariage attestent cette relation permanente aux défunts ; citons, par exemple, le simple fait de verser quelques gouttes d'alcool à terre. Les défunts prennent aussi l'initiative de se manifester à leur descendance : rêver d'eux fait demander une messe pour le repos de leurs âmes ; passée la période de 40 jours après son décès, si le défunt continue à se manifester, l'inquiétude s'installe : « *Est-il ramassé⁷ ? De quoi a-t-il besoin pour partir ?* ». Autre exemple, le scellement d'une croix sur le lieu d'une mort accidentelle (bords de route et de mer) a pour but de limiter le périmètre d'action du défunt en bornant son territoire.

Ces comportements sont l'indice de la réinterprétation du catholicisme colonial par une représentation du monde qu'il ne commandait pas. Sa proximité avec les pouvoirs de décision de la société réunionnaise pouvait lui donner l'illusion de maîtriser l'univers de croyance de la population. L'injonction au baptême comme mode d'intégration sociale renforçait cette prétention. La réalité religieuse s'avère tout autre, tel l'usage fait de l'hagiographie catholique. Un saint Expédit⁸, de soldat romain martyr, s'est mué en une force de choc capable d'intervenir rapidement dans des situations dramatiques (maladie, conflit amoureux, injustice, etc.). D'autres saints ont fourni les figures du combat à soutenir contre les puissances maléfiques avides de détruire l'existence humaine. Face au malheur, leur appropriation s'est diffusée. Marraine Nini, grand-mère décédée en 1997, vantait ainsi la Prière Sainte Croix (Nicaise, 2001, p. 493), extrêmement efficace à une époque où médecins et infirmières étaient inexistantes pour la population.

Mais la créolisation a simultanément impliqué les autres héritages religieux des diverses composantes de la population réunionnaise, car : « *la créolisation n'est pas un mélange amorphe, mais un tissage de généalogies. Les liens avec les divers lignages ancestraux persistent et se conjuguent. Selon les malheurs de la vie et la cause qu'on leur attribue, on se tourne alors vers des explications et vers des pratiques rattachées à ces diverses ascendances, ce qui contribue aux interpénétrations religieuses et culturelles* » (Benoist, 1998, p. 265).

La transgression de l'ordre colonial, au-delà de l'entremêlement des corps, s'est ainsi alimentée de la recomposition des héritages culturels à l'intérieur de la culture créole devenue le bien de tous. L'enfant né du métissage matérialise ce donné culturel original. Culture créole et enfant métis sont à jamais irréductibles à la juxtaposition des différents apports qui ont participé à leur genèse. Ils émargent véritablement à la création d'une réalité originelle (Audinet, 2005).

Modernisation de la Réunion et permanence d'un univers de croyance

Les années 1960 marquent le “décollage” de la Réunion, dotée rapidement des infrastructures d'une société moderne de type occidental. Mais l'évolution du département, jusque dans les années 1970, s'opère sur fond de décolonisation, dans une ambiance d'affrontement idéologique tendu, alimenté par la revendication d'égalité avec la métropole. L'arrivée de la Gauche au pouvoir, en 1981, calme les esprits. Et avec la reconnaissance des cultures régionales, le thème de la créolité quitte le terrain politique pour être rendu à la recherche universitaire. Les pratiques culturelles et religieuses font alors l'objet d'un inventaire.

Mais le desserrement des formes du contrôle social imprimées par la période coloniale donne surtout une assise au pluralisme religieux. L'Eglise catholique n'est plus seule à occuper l'espace public. Rappelons que l'hindouisme avait été simplement toléré par les autorités pour respecter les accords passés avec l'Angleterre au moment de l'engagisme indien. Quant aux pratiques héritées des origines malgaches et africaines de la population, il n'en était même pas question. A la fin du XIXe siècle, les seules nouveautés furent les implantations de pagodes avec l'arrivée plus importante de Chinois ainsi que l'établissement de l'islam avec l'arrivée d'Indiens musulmans. En 1901 est inaugurée à la Réunion la première mosquée de France.

La reconnaissance dans l'espace public de la pluralité des adhésions religieuses recouvre cependant plusieurs réalités. La première relève de la sociologie religieuse et des stratégies socioculturelles pour asseoir le *leadership* d'un groupe dans la société. Dès les années 1970, s'est amorcé le Renouveau tamoul. Par différenciation avec la Religion malbare⁹ issue des engagés indiens de la fin du XIXe siècle, il s'agit d'une forme moderne de l'hindouisme, empruntée directement à l'Inde contemporaine. Marquée par l'influence des Brahmanes, elle tend à évacuer les sacrifices d'animaux, trop liés au monde rural peu cultivé. Appelée désormais Religion tamoule, elle s'accorde mieux avec la vie urbaine et l'appartenance à la classe moyenne. Elle ne supprime pas cependant en

nombre la Religion malbare. Mais l'évaluation est rendue difficile par la fidélité de beaucoup aux deux formes d'hindouismes. La plus ancienne conserve en effet sa prédominance pour exprimer l'attachement aux aïeux, quand la Religion tamoule représente davantage le lien à une culture millénaire.

Cette analyse socioculturelle convient également aux manifestations renforcées du Nouvel an chinois et de la fête du guerrier Guan Di. Ces célébrations ne se caractérisent pas par une expression religieuse forte. Elles attestent davantage la présence, dans la société réunionnaise, d'une communauté chinoise dont l'image n'est plus celle du petit commerce de quartier, *la boutique*, vestige de la Réunion *longtemps*. La Chine, comme l'Inde, est évocatrice d'une culture millénaire et d'une puissance économique.

La seconde réalité résultant de la reconnaissance de la pluralité des religions à La Réunion est la place occupée dans l'espace public par le Groupe de Dialogue interreligieux créé en 2000. Il a rapidement acquis une large audience et une capacité de rassemblement, par exemple avec la Marche pour la paix, en octobre 2001, quand s'annonçait la frappe aérienne des Etats-Unis sur l'Afghanistan. Depuis sa création, tout ministre en visite prévoit de le rencontrer. Il apparaît aussi comme un élément fédérateur de la revendication de redistribution des jours fériés entre toutes les religions.

Cette reconnaissance du pluralisme religieux dans la société réunionnaise ne rend cependant pas compte du phénomène isolé à partir de l'observation des itinéraires individualisés. Le fait religieux, consistant, rappelons-le, à relier des espaces religieux qui ne relèvent pas des mêmes religions instituées ne peut être davantage simplement référé à l'état de sous-développement de l'île avant les années 60. Auquel cas, pour la grande majorité de la population, le recours au religieux n'aurait été qu'un substitut à l'absence de prise en charge par les pouvoirs publics des besoins les plus élémentaires de l'existence : santé, nutrition, formation. Cette explication butte d'ailleurs sur le fort maintien actuel des recours traditionnels face au malheur. D'autant que les personnes qui les sollicitent appartiennent à toutes les générations et, dans une certaine mesure, à toutes les couches de la société. Le constat général est donc que les situations vécues conservent leur force d'interpellation : « *Mais, surtout, le rapport au*

malheur est en pleine continuité avec les façons de penser le monde et avec les systèmes religieux qui ordonnent cette pensée » (Benoist, 1993, p. 32).

C'est sur ce constat que s'établit aussi la différence avec les travaux d'anthropologie médicale centrés sur le continuum entre médecine et religion (Durisch Gauthier, Rossi & Stolz, 2007). Le phénomène religieux réunionnais s'en distingue par son enracinement dans la représentation du monde héritée des générations antérieures au long d'une remontée de toute l'histoire du peuplement de l'île. Il se caractérise ainsi par la prédominance qu'il accorde aux causes "mystiques" sur les causes sociales. Ces dernières sont pourtant à disposition des Réunionnais pour les éclairer sur leurs problèmes quotidiens, par exemple le taux constant d'environ 30% de chômage pour comprendre la difficulté d'un mari ou d'un fils à trouver du travail. Malgré tout, le cumul des malheurs (mésententes conjugales, maladie, accident, échec, etc.) renforce la conviction inébranlable que quelqu'un s'est mis en travers de la route. Mais, et c'est le trait le plus original, l'intention présumée n'émerge pas systématiquement au registre du mal. Elle est au contraire souvent perçue comme la manifestation d'un parent défunt : il avertit son descendant d'un don à accueillir ou d'une action à entreprendre ; ne pas y consentir condamne à rester dans le malheur. Est ainsi affirmé le sentiment de dépendre en permanence d'entités spirituelles qui sont la source unique de toute bénédiction. La publicité donnée aux Services malgaches, sorte de culte aux ancêtres de facture créole, en est une des fortes attestations actuelles (Nicaise, 2005).

Religions et Bondieux créoles

La persistance d'une lecture créole du monde invite à rechercher le référentiel qui lui confère autant de vigueur. « *La prépondérance de la parenté sur l'origine ethnique* » (Benoist, 1998, p. 166) prend ici tout son sens. La Réunion y affirme son rattachement aux systèmes culturels d'origine des immigrants venus la peupler et, en premier lieu, ceux de Madagascar et de l'Afrique qui ont fourni respectivement 45% et 40% des esclaves sur l'ensemble de la période de la traite légale (Gerbeau, 1997). Dans ces systèmes culturels, le divin y est force créatrice ou principe de fécondité sans lequel

rien n'existe. Mais il se tient en dehors du monde, hors de portée des hommes. Les ancêtres, ou autres entités spirituelles du monde des esprits, apparaissent alors comme les médiateurs incontournables de toute relation avec le divin (Meslin, 1988 ; Hampaté Ba, 1972).

Pour Madagascar, Lupo a confronté l'ensemble de la documentation disponible sur le sujet : « *Si le Dieu lointain est atteint par un processus rationnel ou intuitif, les puissances et les divinités secondaires, les zanahary, comme les appellent les Malgaches, auxquelles les hommes sont livrés, seront approchées par un contact rituel, religieux, voire magique* » (Lupo, 2006, p. 102). Sur l'héritage africain, Mary apporte des précisions du même ordre (Mary, 2000, p. 35). Mais il remet en cause le rattachement des « *dieux-ancêtres* » à la notion de « *culte des intermédiaires* » pour leur reconnaître « *une force autonome, relativement différenciée, dont les effets sont ambivalents* » (Ibid. p. 36). Il en dégage une méthode d'évaluation : « *C'est en prenant toute la mesure des écarts entre les systèmes de relations qui se nouent initialement entre les hommes et les dieux au sein de chaque culture religieuse que l'on peut rendre compte des réévaluations de la valeur de position des termes dans les situations d'entre-deux culturel* » (Ibid. p. 36).

Viennent encore s'ajouter les autres apports, en particulier de l'Inde. La place manque ici pour les décrire. Cependant, en utilisant le critère énoncé par Mary des systèmes de relation noués entre les hommes et les dieux, ou ce qui en tient lieu, nous relevons l'usage du terme créole *Bondieux*, le plus commun pour désigner les forces sacrées et divinisées. Or il émerge principalement à l'hindouisme des Engagés indiens du XIXe siècle. Le langage courant continue d'ailleurs à appeler *Bondieux malbars* l'ensemble des divinités destinatrices des prières des fidèles de cette religion. Mais l'interpénétration des traditions religieuses, orchestrée par les processus de créolisation, rend désormais impossible l'attribution de la notion de *Bondieux* au seul apport hindou. Ainsi, dans le discours usuel des catholiques, *Bondieux* et *Saints* s'avèrent souvent équivalents. Ils représentent, d'une manière générale, des êtres, qui après avoir vécu sur terre, sont dotés d'un degré de sacralité les situant désormais dans une plus ou moins grande proximité avec le divin, jusqu'à parfois presque se con-

fondre avec lui.

C'est à cette profondeur de la représentation du monde créole réunionnais que s'élabore en permanence le rapport aux religions. Son originalité est cependant cause de tensions fortes avec les religions instituées qui cherchent à imposer une adhésion exclusive. La première à réagir a été l'Eglise catholique, stigmatisant de « *double pratique* » l'itinérance de personnes baptisées dans des lieux de cultes de la Religion malbare. Le renforcement de la Religion tamoule use de moyens équivalents : enseignement, importation de la littérature hindoue, présence de prêtres formés, souvent étrangers (Indiens ou Mauriciens).

Mais cette orthodoxie n'a pas prise sur les itinéraires religieux individualisés qui poursuivent « *un travail syncrétique* » (Mary, 2000, p. 24), c'est-à-dire la mise en cohérence des différentes filiations dont un Réunionnais peut se réclamer. Si notre attention a été retenue par l'expression de Mary, c'est parce qu'il la propose pour éclairer « *les procédés d'un certain type de travail symbolique, à la manière dont les langues créoles ou pidgin peuvent éclairer pour un linguiste le problème de la formation des langues* » (*Ibid.* p. 24).

Le phénomène religieux réunionnais est de l'ordre de ce travail symbolique. Le qualifier de "religion" créole, ce n'est pas l'assimiler à un syncrétisme, mais tenter d'honorer la multiplicité des facettes qui le composent et qui déroutent les religions instituées. Car sans les remettre en cause dans leurs systèmes propres, il les dérange par la transversalité qu'il établit entre elles. En fin de compte, seul l'appel intérieur des *Bondieux* identifiés aux aïeux possède la capacité de mettre en cohérence la pluralité des références religieuses.

- 1 Engagisme : système de recrutement de travailleurs étrangers.
- 2 Expression créole pour désigner les navires de la traite, puis de l'engagisme.
- 3 Caf : Afro-malgache.
- 4 *Un objet introuvable* (Mary, 2000, p.15 ; titre du second chapitre).
- 5 Edit de 1723, application locale du Code Noir.
- 6 Petite construction abritant l'autel aux ancêtres.
- 7 Expression créole : au bout des 40 jours, le défunt normalement quitte définitivement les siens, accueilli par Dieu ; s'il donne les signes d'être encore parmi eux, c'est que quelque chose de

grave s'oppose à ce que Dieu le prenne avec lui. Le risque est alors qu'il devienne une âme errante sur la terre, dangereuse et agressive.

- 8 Plusieurs centaines d'oratoires lui sont dédiés. Il fait aussi régulièrement la une de la presse. Dernière en date, celle du *Journal de l'Île* du 27 novembre 2007, avec en gros titre : « *Qui en veut à saint Expédit ? Chapelles vandalisées, statues décapitées... les actes de vandalisme se multiplient* ». Deux pages entières sont consacrées au sujet.
- 9 Malbar : terme appliqué aux immigrants d'origine indienne et de pratique hindoue. Il ne désigne donc pas les immigrés gujerati musulmans, qualifiés de *z'arabes*.

Références

- Audinet, J. (2005). Paradoxes du métissage culturel. *Africulture*, 62, 10-16.
- Bastide, R. (1995). *Les religions africaines au Brésil*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Bastide, R. (1997). *Le sacré sauvage*. Paris : Stock.
- Benoist, J. (1993). *Anthropologie médicale en société créole*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Benoist, J. (1996). Métissage, syncrétisme, créolisation : métaphores et dérives. *Etudes créoles*, vol. XIX, n°1, 47-60.
- Benoist, J. (1998). *Hindouismes créoles – Mascareignes, Antilles*. Paris : Editions du CTHS.
- Durisch Gauthier, N., Rossi, I. & Stolz, J. (2007). *Quêtes de santé*. Genève : Labor et Fides.
- Isnard, H. (1952). L'île de la Réunion. In G. Spitz (Dir.), *La France de l'océan Indien* (pp. 245-276). Paris : Société d'Éditions Géographiques, Maritimes et Coloniales.
- Gerbeau, H. (1997). Histoire oubliée, histoire occultée ? La diaspora malgache à la Réunion : entre esclavage et liberté, *Actes du colloque international sur l'esclavage à Madagascar* (pp. 3-27). Antananarivo : Musée d'Art et d'Archéologie – Institut de Civilisations de l'Université d'Antananarivo.
- Hampaté Ba, A. (1972). *Aspects de la civilisation africaine*. Paris : Présence Africaine.

- Lupo, P. (2006). *Dieu dans la tradition malgache*. Fianarantsoa : Editions Ambozontany ; Paris : Editions Karthala.
- Mary, A. (2000). *Le bricolage africain des héros chrétiens*. Paris : Editions du Cerf.
- Meslin, M. (1988). *L'expérience humaine du divin*. Paris : Editions du Cerf.
- Nicaise, S. (2001). *Le continuum religieux créole, une matrice du catholicisme à l'île de la Réunion*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion.
- Nicaise, S. (2005). L'irruption des aïeux malgaches à la Réunion. In J. Weber (Dir.), *Le Monde créole* (pp. 139-151). Paris : Les Indes Savantes.
- Prudhomme, C. (1984). *Histoire religieuse de la Réunion*. Paris : Editions Karthala.
- Wanquet, C. (1980). *Histoire d'une révolution, la Réunion (1789-1803)*. Marseille : Editions Jeanne Laffitte.

Faire Savoirs

Sciences humaines et sociales en région PACA

n° 7 - juillet 2008



L'île de la Réunion : regards contemporains

Coordination : Philippe Vitale

thèses

Lionel Dany

La drogue et le cannabis : approche psychosociale

Laurence Nicolas

Beauduc : l'utopie des gratte-plage

lecture

Philippe Langevin & Jean-Claude Juan

Marseille, une métropole entre Europe et Méditerranée