Il est difficile, on l'a vu, de trouver à date ancienne et même récente, des informations et des témoignages sur le surnaturel. Cependant les croyances et pratiques attachées à ce domaine sont marquées à la fois par la diversité des apports culturels (liés à la diversité même du peuplement de l'île : Français, Malgaches, Indiens, Africains) et par une créolisation déjà ancienne de ces apports (se traduisant dans différentes formes d'interférences et de syncrétismes).

La tradition européenne et, plus précisément française, paraît ne s'être jamais perdue et court, un peu souterrainement, dans toute l'histoire réunionnaise ; il est souvent étonnant de constater que superstitions et pratiques magiques se retrouvent non seulement dans les « folklores » des provinces françaises mais aussi aux Antilles ou dans les zones francophones de l'Amérique du Nord manifestant ainsi une origine commune. Loups-garous, feux follets, et autres esprits de la nuit viennent ainsi du fond des mémoires, à travers les récits de veillées et les « zistoir la nuit », en compagnie de Petit Jean et du Grand Diable. Le *Petit Albert* a lui aussi partout traversé les siècles ; il est trop universellement connu pour qu'on puisse supposer qu'il s'agit d'une réintroduction récente ce qui peut être le cas de certains autres ouvrages de magie. On peut d'ailleurs facilement vérifier ces hypothèses ou ces conclusions par la comparaison des faits observés à la Réunion avec ceux qu'on peut relever à l'Ile Rodrigues, dépendance de l'Ile Maurice à 600 km dans l'est de cette dernière. Là vivent 35 000 Rodriguais, d'origine « créole » (au sens mauricien du terme) en l'absence quasi totale de peuplement indien. L'intérêt de la comparaison est qu'on se trouve là en présence d'une tradition « créole » ancienne (le peuplement date du début du XIXe siècle) où sont à peu près exclues (plus qu'à la Réunion en tout cas) des influences indiennes récentes. Or, on note qu'à Rodrigues, si les témoins qui savent ce qu'est en fait le *Petit Albert* sont rares, tous, en revanche, en connaissent l'existence et la relation avec des pratiques de sorcellerie (même si plusieurs le considèrent en fait comme un individu, ce qui paraît être d'ailleurs aussi le cas de la « négresse » d'*Eudora* dans le texte précédemment cité !). Sans vouloir entrer, à propos de cette comparaison, dans un détail excessif, on doit constater qu'au plan du vocabulaire comme à celui des pratiques courantes ou des croyances, on trouve beaucoup d'éléments communs à la Réunion et à Rodrigues, les traits d'origine indienne présents dans le premier cas faisant en revanche largement défaut dans le second.

La recherche de l'origine ethnique des éléments divers qui entrent dans les croyances et les pratiques réunionnaises et l'attribution de chacun d'entre eux au compte d'une des traditions en présence paraissent impossibles même si des comparaisons avec Rodrigues ou les Antilles peuvent éclairer quelque peu le problème. On doit cependant distinguer nettement tout ce qui s'apparente à l'usage commun (croyances, superstitions, pratiques rituelles voire actes magiques) de ce qui apparaît dans la pratique des « professionnels » ; dans ce dernier cas, en effet, on a affaire à des faits qui restent largement extérieurs à la connaissance commune et qui tirent de cet ésotérisme même une partie de leur pouvoir. Il peut s'agir soit de pratiques magico-religieuses (Indiens),

Une des rééditions du Grand et du Petit Albert.

soit de techniques réputées allogènes et d'importation récente si elles ont l'origine qu'on leur prête (Comoriens), soit d'emprunts savants à l'abondante littérature technique européenne (mages ou voyantes qui concurrencent les praticiens plus traditionnels). Si on laisse, pour l'instant, de côté cette seconde catégorie, on peut, dans le corpus des croyances et des pratiques authentiquement populaires, noter des identités et des analogies avec les différentes traditions en présence qui, sans permettre des délimitations trop précises, conduisent néanmoins à mieux évaluer l'apport de chacune d'entre elles.

La chose est particulièrement nette pour la

tradition française. Cela s'explique sans doute par le fait qu'elle semble être majeure, mais sans doute aussi par celui qu'elle est mieux connue et décrite et que, par ailleurs, la comparaison avec les autres aires créolophones ou francophones offre des rapprochements intéressants. Ainsi, à la Réunion, on constate que les médailles de Saint-Benoît jouent un rôle important dans la protection contre les envoûtements et, plus généralement, contre les esprits. Ce trait est constant et très répandu, à date ancienne, en France ; il est même si important qu'il existe toute une littérature sur les médailles de Saint-Benoît et qu'un ouvrage spécialisé leur a été consacré (A. J. Corbière *Numismatique bénédictine*, 1904). A. Van Gennep note que « dès le Moyen-Age, ce saint [saint Benoît] est l'un des exorciseurs par excellence et que, dans le folklore français général, sa protection des étables et des écuries où souvent on met sa médaille n'est même pas une extension mais normale » (p. 2527).

De même, la coutume de suspendre ou de placer dans une position élevée un objet (pot de chambre, tête ou corps de poupée, etc.) à l'entrée de la « cour » n'est sans doute pas un trait culturel spécifiquement indien comme le suppose J. Benoist (1980, p. 21). On peut en effet noter qu'il se retrouve de façon constante à Rodrigues (où l'influence indienne ne peut être invoquée). Il apparaît d'ailleurs un peu partout en France qu'il s'agisse d'un fer à cheval trouvé (très commun) ou, comme en Charente, du cercle de tonneau qu'on y nomme « piège du diable » (« parce qu'il arrête le mauvais œil des sorciers » Van Gennep, p. 2438). La fonction est la même (« contre le mauvais œil » que le caractère et la position insolites de l'objet doivent attirer irrésistiblement). On verra aussi que les ingrédients (sel, charbon, poivre) et les procédés (« retournement » de vêtements ou de comportements) utilisés dans les sociétés créoles de l'Océan Indien pour se protéger contre les mauvais esprits sont très

Détail de la couverture du ***Grand*** *et* ***Petit Albert.***

voisins de ceux qu'on peut noter dans le « folklore » français ancien.

Le but n'est pas ici de mener une comparaison systématique mais de souligner seulement l'importance et l'ancienneté de ce « fonds » culturel dont la comparaison avec les faits observés aux Antilles apporte confirmation.

QUIMBOIS, MAGIE NOIRE ET SORCELLERIE AUX ANTILLES

Cet ouvrage d'A. Ebroïn pose aussi le problème de la diversité des apports à la tradition antillaise et constate : « Les Antilles ont été les premières a subir l'influence de pratiques magiques, à cause de l'introduction de livres interdits comme le ***Grand Albert,*** *le* ***Petit Albert*** *et le* ***Dragon rouge*** *qui voyagèrent, dès 1635, dans les bagages des premiers colons en provenance de la Bretagne et de la Normandie et de l'apport des superstitions de la magie africaine et asiatique... Les Antilles ont hérité de l'Europe de nombreuses croyances superstitieuses... » (pp. 17-18). Les exemples que donne l'auteur (ne pas se marier au mois de Mai, formuler un souhait quand quelqu'un éternue,...) ne sont pas toujours les meilleurs mais la portée générale de la remarque demeure et nous pourrons trouver, ici ou là, des exemples plus pertinents.*

On peut certes noter des rapprochements précis entre des croyances ou des pratiques antillaises et réunionnaise et mettre en évidence l'origine françaises en retrouvant, dans le folklore français, la source commune ; nous en donnerons des exemples. Mais il est des cas plus intéressant où l'identité observée entre des faits relevés dans les deux zones permet de *postuler* une origine française, même en l'absence de faits précis relevés en métropole (la diversité des peuplements non européens des deux aires ne permettant pas d'ailleurs une autre conclusion).

Un exemple est fourni par l'expression réunionnaise « la bouch kabri » ou « la gèl kabri » et les croyances superstitieuses qui s'y attachent. Cette formule très répandue désigne soit une « parole qui porte malheur » soit la personne dont les paroles risquent de produire un effet néfaste. « Mèt la bouch kabri » = porter malchance ou malheur à quelqu'un par des propos (volontairement ou non ; on use, en particulier, de cette expression quand un locuteur, par ses paroles, donne à penser, par avance, au succès d'une entreprise et paraît, de ce fait, l'exposer à une sorte de châtiment du destin.) On trouve, à la Réunion, des emplois littéraires de cette formule en français régional comme, par exemple, dans *Ulysse, cafre* de M. et A. Leblond : « Je ne veux pas, moi la grand'mère, mettre la bouche cabri » (p. 102).

L'expression se retrouve avec le même sens et dans les mêmes emplois dans tous les créoles de l'Océan Indien mais aussi, dans la zone américano-caraïbe, en créole guadeloupéen comme en haïtien : « bouch cabrit = a cassandra » Hall (Cassandre, on s'en souvient, avait reçu le don fâcheux de prédire l'avenir et donc le malheur ; « cassandra » peut donc se traduire, à peu près, par « prophète de malheur, porte-guigne »). La crainte de ce type de comportement se retrouve assurément dans un grand nombre de cultures mais l'intérêt est évidemment dans l'expression métaphorique commune qui ne peut résulter d'une coïncidence car elle est loin d'être évidente. L'origine de la formule serait que le « cabri » (= la chèvre dans les créoles) « gâte » toutes les cultures auxquelles il s'attaque (c'est du moins l'étymologie populaire que fournissent la plupart des témoins). L'identité d'emploi dans les deux zones permet, en tout cas, de postuler de façon quasi certaine une origine française commune que les glossaires régionaux ou les manuels de folklore paraissent ne pas offrir (tout au plus peut-on signaler l'expression française très ancienne « mettre les chèvres en la cour de quelqu'un » = faire peur à quelqu'un 1611).

Les recherches concernant les apports non-français sont rendus plus difficiles en raison à la fois du manque d'information et de l'impossibilité de comparaisons « positives » avec les faits antillais. A. Billiard, par exemple, signale au début du XIXe siècle, les connaissances étendues des Malgaches en matière de médecine naturelle voire de sorcellerie :

« Les noirs, particulièrement les Malgaches, connaissent les vertus d'un grand nombre de simples dont les pareilles se trouvent dans les montagnes de Madagascar. Il y a parmi eux des empiriques qui ont parfois tiré d'affaire des malades abandonnés par les docteurs ; mais il est vrai qu'il y a toujours quelque peu de sorcellerie dans leur médecine : le malin esprit donne aux remèdes une vertu qu'ils n'ont pas

doute lorsqu'on s'avise de les administrer lui » (p. 100).

es faits sont confirmés par Montforand *um de la Réunion*, t. III, p. 31) :

Leur religion [des Malgaches] n'a rien de arquable ; c'est un ensemble de petites erstitions, de naïves pratiques auxquelles ils chent du reste assez peu d'importance. Ils ent fermement néanmoins aux talismans ou *lis* que leurs sorciers leur vendent le plus possible. »

n peut, dans cette perspective, mettre en te certaines affirmations de G. Mouls con- ant les « ti boi » pour lesquels il postule une ine africaine tout en faisant de cette pra- e une particularité des sorciers comoriens. e seconde assertion est sûrement inexacte plusieurs raisons. La première est que age du « bois » (en morceaux, en copeaux, , etc.) dans les pratiques de sorcellerie le de la zone est d'une grande généralité e retrouve, en particulier, à Rodrigues et Seychelles (« gratèr diboi » = « sorcier » en le seychellois) où il n'y a jamais eu de noriens. Une seconde preuve est donnée, est besoin, à la Réunion même où ces iques sont attestées à date ancienne (ce qui firme l'appartenance de cette pratique au ls culturel créole ancien), bien antérieu- ent à l'arrivée des Comoriens. Dans l'af- e Jacoto, à la fin du XVIIe siècle (cf. *supra* 0) ce sont déjà des morceaux de bois ou de nes qui sont utilisés à des fins présumées de ellerie et/ou d'empoisonnement : « [Jacoto] t dans son mouchoir une grande quantité petits morceaux de racines de bois... deux nes, l'une blanche, l'autre noire ». L'utilisa- de petits morceaux de bois (« ti boi ») dans préparations où ils sont réduits en menus ments est confirmée tant par le vocabulaire ionnais (« li grat ti boi » = il se livre à la ellerie ; « ène gratèr ti boi » = un sorcier) seychellois (« gratèr diboi » = sorcier) ou iguais (« li grat diboi, li rap diboi » = il se à la sorcellerie ; « diboi rapé » = un sor-). La tradition rodriguaise est, à cet égard, iculièrement intéressante car elle donne à pratiques une origine malgache (« bane gas ti kapav rapé » = ce sont les Malgaches savaient « raper » = faire de la sorcellerie de e façon). Cette remarque pourrait être sans rêt particulier en raison de la tendance à er au crédit des Malgaches tout ce qui est i comme exotique ou curieux. On doit cependant noter qu'à Rodrigues on rape non seulement du bois mais aussi des cornes d'animaux (« rap korn = rap diboi ») et qu'à Madagascar un sortilège particulièrement nuisible est le *mohara* constitué, en particulier, d'une corne de bœuf emplie de poudre de bois, de graisse et de quelques autres ingrédients (cf. *Ethnologie régionale*, I, 1443) ; on peut aussi se souvenir ici que dans la même affaire Jacoto déjà évoquée le « grand monde qui connaît le sort » utilise aussi des cornes d'animaux. Ces identités ou ces convergences donnent à penser que ces pratiques fondées sur les « ti boi », grattés ou rapés, sont plus vraisemblablement d'origine malgache qu'africaine ou comorienne et qu'elles appartiennent, en tout cas, au fonds créole le plus ancien. Dans l'affaire Jacoto (encore elle !) on perçoit bien le lien entre la connaissance approfondie des essences végétales et ce qui peut être perçu comme relevant plus proprement de la sorcellerie, les racines évoquées étant propres selon les cas et les modes d'emploi, à provoquer le sommeil, la mort ou l'affaiblissement de la volonté et la soumission.

On peut, de la même façon, douter de l'affirmation de G. Mouls selon laquelle « la sorcellerie comorienne est... à l'origine de cette croyance extrêmement répandue à la Réunion qu'une femme peut s'attacher érotiquement un homme en lui faisant ingérer, à son insu, des sécrétions vaginales. Ce curieux philtre d'amour porte un nom dit « eau de bandèze » (bandèze = bidet). » (p. 22). Deux raisons rendent sceptiques. La première est que l'expression est très courante (G. Mouls le souligne ; il s'agit plutôt d'une croyance et/ou pratique populaire que d'une technique de sorcier) et vraisemblablement ancienne : le « bandège » est plutôt une bassine qu'un bidet et son usage est relativement commun dès le XIXe siècle. L'immigration comorienne étant récente, l'usage de l'expression lui est sans doute largement antérieur. Par ailleurs, cette croyance, par sa nature même et la symbolique qui la génère, est sans doute très répandue. On trouve par exemple aux Antilles des faits tout à fait analogues. Ainsi dans une des affaires que rapporte H. Perronnette dans *Neuf histoires de quimbois* constate-t-on des procédés du même ordre qui ne sont d'ailleurs mis en évidence que parce que, dans ce cas précis, les choses ont mal tourné, la victime ayant surpris la manœuvre et s'étant emparé du « sortilège » après une bagarre ;

l'homme avait alors accusé sa concubine de vouloir « l'empoisonner et comme preuve de ses dires, il avait présenté au Commissariat un petit "paquet" de type pharmaceutique, froissé et quelque peu déchiré, mais qui avait gardé dans ses plis un peu de son contenant, apparemment une poudre grisâtre.

Le concubin de Lydie avait déclaré qu'il avait surpris la femme alors que le dos tourné, elle commençait à saupoudrer une salade de concombre en prétendant qu'il s'agissait de poivre pulvérisé. Le geste de Lydie avait alerté le concubin, du fait que le poivrier se trouvait bien en vue sur le petit buffet en face de lui ; il n'y avait donc pas de raison pour qu'elle se cachât de lui en poivrant la salade. Marot d'un bond avait pu saisir la main, ce qui expliquait le froissement du paquet ; elle avait tenté de soustraire à la poigne de l'homme le malheureux paquet et pour ce faire avait cruellement mordu la main de Marot, c'est alors que celui-ci avait commencé à frapper » (p. 87).

L'expertise ordonnée mit en évidence, dans le contenu du paquet, la présence de sang menstruel plus ou moins désséché.

Des procédés du même ordre apparaissent d'ailleurs un peu partout dans l'élaboration des « philtres » d'amour et si la sorcellerie comorienne est, à coup sûr, hors de cause, on ne peut raisonnablement se prononcer sur l'origine de telles faits.

On a vu à propos des « sigid » ou des « ti boi » qu'il y a probablement là, aux origines, des apports malgaches mais qu'ils se sont en fait profondément transformés et, pourrait-on dire « créolisés ». On trouve en outre, mais il convient de faire la différence avec les faits précédents, des traces ou des souvenirs de cérémonies magico-religieuses malgaches, en particulier chez les immigrants récents ou dans leurs familles. En effet, dans de tels cas, la plupart des témoins se recrutent parmi les « engagés », souvent antandroy, arrivés dans l'île aux alentours de 1930 ou dans leurs descendants.

Un de ces témoins raconte qu'autrefois on faisait le « service » malgache (ce terme de « service » est commun à toutes les cérémonies magico-religieuses non chrétienne qu'elles soient indiennes, malgaches ou « cafres »). Le rituel consistait essentiellement dans le sacrifice d'un bœuf dont les participants se partageaient ensuite la viande. Le « maître de service » se procurait l'animal et récupérait ensuite la mise de fonds initiale en recevant de chacun une quote-part. La cérémonie commençait au sont de « lansiv » (coquillage utilisé comme conque d'appel) ; le bœuf était tué d'un coup de sagaie et égorgé. Selon le type de « service », on buvait le sang (« service pour les vivants ») ou on le jetait dans la fosse où devait être placé le corps d'un défunt (« service pour les morts »). Les souvenirs de telles cérémonies sont encore bien vivants mais les témoins ne peuvent plus préciser la nature et le sens des actes accomplis par le « grand moune » qui dirigeait le « service ». Tout au plus sait-on qu'il y avait là un « travail » secret (entendre une « opération magique ») et que le rite pouvait être propitiatoire ou tenir lieu de remerciement (pour une guérison par exemple).

Pour les cérémonies funéraires, s'il était d'usage, à Madagascar, de sacrifier un bœuf, il ne pouvait bien entendu en être de même pour les engagés malgaches de la Réunion ; de ce fait, on sacrifiait des animaux plus petits, souvent des coqs, pour les funérailles mais aussi huit jours après l'enterrement.

On faisait également des offrandes (en novembre surtout) aux esprits qui trouvent refuge dans les arbres (d'où la précaution de ne jamais mettre un enfant à dormir sous leur ombrage pour éviter que l'esprit ne s'en empare) ; il s'agissait surtout de miel, de nourriture, de tissus de couleur rouges, noirs ou blancs.

Si l'on essaye de comparer avec les usages malgaches, on trouve bien entendu des ressemblances importantes mais on a le sentiment de transformations qui tenaient sans doute aux conditions socio-économiques différentes mais aussi déjà à des « interférences culturelles ». Elles ne sont d'ailleurs pas surprenantes puisque dans les « camps » des usines sucrières où résidaient les engagés, diverses ethnies se trouvaient souvent mêlées. De ce fait, convergences et syncrétismes se laissent mal distinguer ; la cérémonie des huit jours (après la mort) existe aussi dans la tradition créole ; on trouve chez les Indiens et les Créoles la même méfiance à l'égard des arbres ou, au moins, de certaines espèces ; l'usage d'offrir aux esprits en sacrifice quelques gouttes d'une boisson alcoolisée quand on entame une bouteille est très généralisé aussi. Même le rite consistant à couper les « cheveux maillés » (cf. p. 108) qu'on peut considérer comme d'origine spécifiquement indienne a été adopté par les Malga-

puisque les témoins le considèrent comme ache également. Ce signe marque qu'un it s'est emparé de l'enfant et il faut couper cheveux en offrant en sacrifice une volaille coq pour un garçon, une poule pour une ; en revanche, selon ces mêmes témoins, rémonie malgache ne comporte pas le bain l dans la rivière qui caractériserait, à leurs , la cérémonie indienne.

dépit de ces difficultés, l'apport qui se e peut-être le mieux circonscrire est celui 'Inde précisément parce qu'il est resté, lépit d'interférences de détail, relative- cohérent (dans son évolution propre et, rait-on dire, malgré elle). En effet, alors jusqu'à l'abolition de l'esclavage en 1848, les imigrants avaient été systématiquement tianisés, la vague des engagés de la seconde ié du XIXe siècle se verra reconnaître le à l'exercice de sa religion mais finalement le groupe indien sera en mesure de le faire tivement. On construit alors, en général à imité des usines sucrières où se trouvent entrés les travailleurs indiens des « cha- s » hindouistes où se déroulent les cérémo- qui vont frapper fortement la curiosité et gination de la population créole (on ne doit oublier que traditionnellement en créole ien nommé « malbar » n'est pas considéré ne « kréol » mais classé comme « kont on » ; même si ce clivage tend à se réduire, coup de Réunionnais non indiens acceptent par exemple, de voir la « marche dans le présentée comme un élément de culture e). Comme on ne prête, dit-on, qu'aux s, les épreuves douloureuses que s'impo- t les Indiens, apparemment sans dommage al, au cours de leurs fêtes (marche dans le danse sur le sabre, Cavadee, etc.) et l'as- sanglant de certaines d'entre elles (sacri- d'animaux, danseurs possédés buvant le des animaux égorgés, etc.) ont évidemment uit à associer à la religion la magie et à oir de façon définitive la réputation des ciers malabars ».

FFAIRE SITARANE ET LES « PRA- QUES » DE L'INDE DU XVIIe SIÈCLE

tre a quelque chose d'un peu étonnant ; souligne en fait peut-être qu'une simple idence.

moment de l'affaire Sitarane (cf. infra), évoqué une mystérieuse poudre que les criminels soufflaient par les trous qu'ils perçaient dans les portes des maisons de leurs victimes pour les réduire à l'impuissance pendant qu'ils opéraient leurs effractions. Dans cette poudre entrait, selon certains témoins, de la « datura » plante commune dans l'île et d'ailleurs souvent nommée « flèr poizon ».

Or Linschot auteur d'un célèbre Voyage (publié en 1638) et qui séjourna à Goa à la fin du XVIe siècle décrit ainsi le comportement et les pratiques des femmes des Portugais qui résident dans cette cité :

« Il y a peu de mariées qui gardent la chasteté conjugale et qui nayent quelque ruffien parmi les soldats, se servant de leurs chambrières pour macquerelles sans qu'il y ait moyen de les empêcher, ayant même pour tel effect recours aux herbes. Elles se servent d'une appelée Dutroa de la semence de laquelle elles tirent le suc pour le mesler en quelque breuvage qu'elles font boire à leurs maris dont l'opération est telle qu'ils en deviennent comme hébétez et troublez en leur sens, ne faisant que rire, sans appréhension d'aucune chose, ou bien sont emportez en si profond sommeil qu'on les jugeroit estre morts. Auquel estat estants réduits, les femmes peuvent en leur présence sans qu'ils s'en aperçoivent mener librement avec leurs rufiens le train qu'il leur plaira » p. 63.

Or le ***dutroa*** *et la* ***datura*** *ne sont qu'un seul et même végétal. Calendrin dit Saint-Ange était-il l'héritier des secrets des femmes légères de Goa ? Nous laisserons ce point sans réponse. On peut cependant noter que les divinités indiennes, par leur aspect étrange ou terrible, sont assimilées par Linschot à des « diables ». On ne s'étonnera donc pas de voir trois siècles plus tard la population créole réunionnaise faire les mêmes identifications et regarder ces images comme des représentations diaboliques.*

Il n'est assurément pas facile de faire la différence entre religion et magie quand il s'agit de formes populaires (cette remarque ne valant pas, bien entendu, que pour la religion hindouiste !) ; le problème en l'occurence est que les seules formes de religions indiennes qui ont survécu dans l'île sont précisément des formes populaires. Elles ont d'ailleurs au cours de ces dernières années amené des tentatives pour restaurer un hindouisme plus classique par éviction ou réduction à la fois de formes régionales des cultes et d'éléments syncrétiques.

Mariemin, la déesse végétarienne.

Des échanges n'ont pas manqué de s'établir tant au niveau proprement religieux qu'à celui des pratiques magico-religieuses ; la disparition quasi-totale des langues indiennes a déjà largement généralisé l'usage d'un vocabulaire religieux créole même si ont subsisté, souvent déformés, des termes tamouls. On a déjà évoqué (cf. *Encyclopédie de la Réunion*, t. VI, p. 66) les interférences ou les convergences entre le catholicisme et l'hindouisme local ; des rapprochements s'instaurent entre Vishnou et le Saint-Esprit ou Mariamin et Marie (fêtée au mois de Mai, le mois de Marie, vêtue de blanc comme la Vierge, Mariamin éloigne le « mauvais œil » et les maladies). On constate que, curieusement, ces assimilations se retrouvent parfois aux Antilles comme le note A. Ebroïn : « Mariemin n'est pas sollicitée seulement par les Hindous mais aussi par beaucoup de Chrétiens » ; il ajoute « de nombreuses personnes attribuent des miracles à la Vierge Mariemin qui, pour certains, n'est autre que la Vierge Marie » (pp. 22-23). La pratique simultanée et parallèle des deux religions (catholicisme et hindouisme) par beaucoup d'Indiens a bien entendu favorisé ces échanges (si les baptêmes indiens, en plus du baptême catholique, ne sont pas rares, les mariages sont une rareté).

Il en est de même au plan magico-religieux où les choses sont peut-être moins claires encore. Ainsi Saint-Expédit (cf. infra) est regardé par certains Créoles comme un « saint malabar » et son image figure dans certaines chapelles indiennes. Le « service poule noire » qu'on pourrait considérer comme spécifiquement indien puisqu'il est fait à Karteli-Petiay (on le nomme aussi de ce fait « servis pétiay ») est à certains égards bien connu de la sorcellerie française la plus traditionnelle. Il suffit ici de rappeler qu'un des grands classiques de la littérature « magique » français s'intitule précisément *La poule noire !*.

Toutes ces remarques nous ont conduit à renoncer à distinguer de façon formelle et tranchée les divers apports et, partant, les diverses techniques de magie et de sorcellerie puisque au fur et à mesure que nous avancerons dans ce domaine, nous serons de plus en plus conduits à constater le caractère impalpable et factice de ces frontières.