

“L'identité” en question à la Réunion

• **Christian Ghasarian** *

Professeur d'ethnologie, Université de Neuchâtel

La vague critique qui a secoué les sciences sociales depuis plusieurs années a pointé que la relation savoir/pouvoir (au sens de Foucault) est souvent sous-jacente aux analyses. Les positions scientifiques des chercheurs en sciences humaines et sociales s'inscrivent, en effet, elles aussi, dans des dynamiques idéologiques dignes d'intérêt. Leurs théorisations peuvent se vouloir explicitement engagées dans la critique sociale et/ou la définition d'un point de vue “autorisé” sur les problèmes sociaux et les conditions de leur résolution. Elles peuvent également défendre des positions sur la base de conceptions implicites dont les auteurs n'ont pas nécessairement conscience. L'agenda politique derrière le choix épistémologique est alors maladroïtement négligé, ce qui a des incidences sur les explications proposées.

Les analyses portées sur la société réunionnaise

L'usage de la catégorie “identité” est quasiment récurrent dans les écrits en sciences humaines et sociales sur la société réunionnaise contemporaine. Il l'est également dans les discours politiques et médiatiques. La part des anthropologues dans la diffusion de cette catégorie dans le sens commun est réelle. Ils ont désormais la responsabilité de nuancer son emploi. Après avoir rappelé brièvement les termes du débat critique sur le sujet, cet article analyse la situation à la Réunion avec un exposé de différents usages, le plus souvent malheureux de la notion d’“identité”. Il souligne l'intérêt qu'il y a à distinguer les représentations, discours et pratiques en la matière et invite à une prudence épistémologique réflexive face à la complexité sociale réunionnaise.

montrent que, dans cette société comme ailleurs, des enjeux épistémologiques et idéologiques sont intrinsèques aux recherches et suscitent des stratégies de communication propres, et ceci pas uniquement pour les discours médiatiques et politiques. Une lecture réflexive des travaux en sciences humaines et sociales à la Réunion révèle l'inscription de nombreux auteurs dans des catégorisations prévisibles, dont l'opposition classique “tradition / modernité”, ainsi que la notion de “culture” elle-même. Le domaine d'investigation – et de problématisation – en la matière étant vaste, le présent essai revient sur l'usage scientifique de la caté-

* *Directeur de l'Institut d'Ethnologie de l'Université de Neuchâtel
Institut d'Ethnologie, 4 Rue Saint Nicolas, 2000 Neuchâtel, Suisse
Christian.Ghasarian@unine.ch*

gorie de l'“identité”, désormais omniprésente dans les écrits produits sur cette société multiculturelle complexe, au point d'entrer peu à peu dans le sens commun. Il poursuit deux autres réflexions engagées il y a quelques années, dans des articles traitant de la production du sens à la Réunion¹. Après avoir rappelé brièvement les termes du débat critique sur le sujet, on abordera ici la situation à la Réunion en termes de champ de significations, avec un exposé de différents usages, le plus souvent malheureux, de la notion d'“identité”, avant de plaider pour une prudence épistémologique face à la complexité sociale réunionnaise.

Bref retour sur une nécessaire problématisation

Popularisé dans les années 1960 dans les sciences humaines et sociales américaines (Berger, 1975) pour valoriser le sujet par rapport aux structures déterminantes, le concept d'“identité” est devenu un concept majeur dans les écrits francophones, où le nombre de thèses et de réflexions comprenant cette notion dans le titre n'a cessé de croître à partir des années 1970. Depuis les situationnistes, un ensemble important de réflexions disponibles ont utilisé ce concept en relation avec l'ethnicité, le multiculturalisme, le pouvoir politique, le post- ou néo- colonialisme, etc. Dans une logique structurale, l'“identité” n'a de sens qu'en référence à l'altérité. Elle suppose en effet l'identification, le fait de se sentir – ou décider d'être – identique à une unité de référence (le même) dans laquelle on s'inscrit ou non, ou la non-identification (l'autre). Dans une logique distinctive, la tentation d'utiliser ce concept au singulier est grande². Des positions individuelles ou communautaires³, jusqu'aux plus radicales (de l'affirmation des différences à l'évocation des inégalités), peuvent ainsi être exprimées. Ces représentations de sens commun ont gagné le champ de la recherche qui a, à son tour, légitimé l'usage du concept dans les médias et les discours politiques à des fins idéologiques⁴.

Face aux excès essentialistes, plusieurs auteurs ont opéré une critique du concept : Jean-

François Bayart (1996) considère, par exemple, qu'il n'y a “pas d'identité naturelle” mais plutôt des “stratégies identitaires” (Camilleri *et al.*, 1990) ; Albert Grosser (1994) parle d'“identités abusives” ; Eric Dupuis stigmatise ce qu'il appelle une “hystérie identitaire” (2004) ; Rogers Brubaker (2001) évoque une “capitulation” des sciences humaines devant le mot “identité” et se demande si le concept ne doit pas être abandonné pour des concepts moins flous et plus précis. Revenant sur le débat, Catherine Halpern parle de “mot magique” (2004, p.12) pour analyser les psychologies individuelles qui se développent au cours des différentes phases de la vie⁵, les interactions ethniques, etc., et se demande, elle aussi, s'il ne faut pas tout simplement “en finir avec l'identité” car la popularité du terme ne favorise pas sa pertinence dans la mesure où il est rarement défini. Pour tous ces critiques, l'emphase sur l'identité des individus participe le plus souvent d'une simplification de leur vécu en vue d'une démonstration analytique.

Si la responsabilité des anthropologues dans la diffusion de cette catégorie dans le sens commun est réelle, ils en ont désormais une autre : celle de problématiser son usage. Depuis près de trente ans, les critiques postmodernes ont pointé les problèmes relatifs aux généralisations, aux totalisations et à l'essentialisation des cultures. La notion d'“identité culturelle” a ainsi plus été analysée dans une logique de production que de reproduction (Wievorka, 2004, p. 14)⁶. L'“identité” est malheureusement un concept anthropologique qui contribue largement à la pauvreté des analyses. Le culturalisme facile et grossier engendré par son usage rapide ne rend pas compte des situations interstitielles, de l'entre-deux, ainsi que du métissage qui, comme le rappellent Laplantine & Nouss (1997), est une notion fluide prêtant à l'interprétation et plus proche des réalités vécues⁷, des processus dialogiques (Bakhtin, 1985), du *third space* (Bhabha, 1994) en jeu dans les interactions⁸.

Conscients des schématisations intrinsèques à l'emploi de la notion d'“identité”, un nombre croissant d'auteurs se démarquent aujourd'hui de celle-ci ou l'utilisent uniquement au pluriel

(les “identités”) en la mettant en relation avec des situations et/ou des pratiques sociales (culturelles, régionales, insulaires, etc.). Les interactionnistes symboliques ont notamment souligné qu’à travers les statuts et les rôles, l’“identité” est endossée puis abandonnée selon les circonstances. Des théoriciens comme Bernard Lahire (1998) évoquent un “Homme pluriel”, dont les expressions de soi sont multiples et varient selon les contextes sociaux. Dans la diversité de ses activités sociales, cet *homo contextualis*, qui n’est pas porteur d’une “identité unique”, occupe des statuts, des positions sociales qui l’amènent à interpréter des rôles différents selon les situations dans lesquelles il se trouve impliqué. Il semble donc bien que seule la spécification du contexte d’emploi (“régionale”, “professionnelle”, “sexuelle”, etc.) puisse permettre au concept d’“identité” de conserver une quelconque pertinence.

Si l’“identité” est clairement sur la sellette des théorisations critiques en sciences humaines et sociales, son usage comme adjectif se révèle beaucoup plus intéressant. Les réactions, stratégies, revendications et résurgences “identitaires” constituent une réalité sociale et politique évidente. Ces formulations renvoient à des dynamiques individuelles ou collectives qui ne doivent pas être niées au nom de la lourdeur du concept d’“identité”. Par ailleurs, les usages du terme par les acteurs sociaux eux-mêmes sont fréquents. Dans ce cas, ils doivent être rapportés comme tels dans l’analyse : comme des catégories *emic* ou internes qui témoignent des positionnements explicatifs (au sens ethnométhodologique) de ceux et celles qui les émettent. Un problème sérieux réside en effet dans l’absence de distinction analytique qui existe souvent entre les catégories internes (*emic*), d’une part, et les catégories choisies par le chercheur dans ses développements théoriques (*etic*), d’autre part. Le glissement de l’*emic* à l’*etic* participe alors d’une confusion ou d’un dérapage épistémologique entre l’évocation de la réalité par les acteurs sociaux et la reprise de ces définitions de la réalité par les chercheurs eux-mêmes.

C’est bien ce flou artistique, cette oscillation non contrôlée en quelque sorte, qui est problé-

matique dans les écrits (ou récits ?) en sciences humaines et sociales. Prendre ou reprendre les formulations des acteurs sociaux comme allant de soi n’est ni anodin ni neutre lors de l’analyse. Si ces derniers envisagent la réalité ou veulent l’évoquer en termes d’“identité” stable ou fixe, c’est leur droit, et leurs motivations sont dignes d’intérêt, mais le chercheur doit idéalement conserver une distance avec ces formulations⁹. Dans le cas contraire, il court le risque de ne faire que reprendre sans recul, en termes pseudo scientifiques, les propos et visions de ses sujets d’étude. Bien entendu, il ne s’agit pas ici de discréditer les points de vue, la parole de sens commun, etc., de ceux et celles que l’on veut comprendre, mais plutôt d’envisager ces émissions narratives comme des constructions localisées. L’usage des citations et des italiques dans le récit descriptif et/ou analytique sert aussi à donner explicitement la parole aux acteurs sociaux. Si le chercheur considère que l’usage *emic* de la notion d’“identité” correspond à une réalité sociologique et nécessite la reprise du terme de façon *etic*, c’est aussi son droit. Il importe cependant d’assumer ce choix en le spécifiant au lecteur. Cette démarche participe de la localisation du savoir et des logiques qui sous-tendent sa production, une démarche réflexive que Pierre Bourdieu a largement contribué à rendre incontournable en sciences humaines et sociales. À défaut de cela, les analyses déployées participent d’un essentialisme positiviste, dans l’air du temps, certes, mais contribuant à la confusion générale des significations, comme cela est le cas à la Réunion.

Sémiologie des discours identitaires à la Réunion

Aujourd’hui institutionnellement un DROM (Département et Région d’Outre-Mer), l’île de la Réunion fait partie de l’Union Européenne en tant que “région ultra-périphérique”. Le passé colonial, le pluralisme culturel de la société, sa dépendance économique et sociale envers l’Hexagone et ses institutions, ainsi que tous les aspects liés à la situation présente post-coloniale (ou néo-coloniale, selon les

interprétations) ont favorisé une production littéraire et anthropologique aussi grande qu'hétéroclite sur la question identitaire à la Réunion. Cette profusion de textes permettait déjà à Daniel Baggioni d'affirmer, il y a presque vingt ans, que « *si l'on rassemble en un "texte" tout ce que nous estimons relever du "discours identitaire" à la Réunion, on s'aperçoit vite que ce "discours" manque singulièrement d'unité, pour ne rien dire de sa cohérence* » (1989, p. 13)¹⁰.

Aujourd'hui encore, les analyses en termes de "groupe ethnique", de "communauté" et d'"identité(s)" constituent la toile de fond des recherches en sciences humaines et sociales dans ce laboratoire de la diversité. Si parler de "groupe" suppose une unité, ce qui relève plus de l'imagination et du souhait que de la réalité, parler d'"ethnie" dans la société réunionnaise n'est pas plus approprié car on ne peut désormais y évoquer qu'une "origine ethnique". L'expression "groupe ethnique", toujours fréquemment employée pour analyser les composantes de la Réunion, est donc doublement impropre. La notion de "communauté" suppose, quant à elle, le partage d'un espace géographique, une vie commune, une solidarité, etc., qui ne correspondent pas non plus au vécu quotidien des populations désignées par ce terme car le pluralisme culturel est diffus. Dans le contexte réunionnais, la "communauté" n'a en fait de sens que comme une catégorie locale formulée dans le cadre de revendications identitaires. Son emploi anthropologique doit donc se faire avec des guillemets. A la suite de Paul Ottino (1999), je considère pour ma part que la notion de "milieu" est beaucoup plus appropriée pour distinguer les diverses composantes culturelles de l'île. Un "milieu" se forme, on y entre et on en sort au fil des situations dans lesquelles on s'implique. Il n'a de sens qu'en fonction des acteurs sociaux et de leur pluralité de vécu. Sans remettre en cause totalement la pertinence des notions évoquées plus haut, le terrain réunionnais impose de les convoquer avec une extrême prudence si l'on veut être au plus près du vécu des personnes dont on parle.

En 1985, répondant à un appel d'offre de la Mission du patrimoine ethnologique lancé à

Paris et centré sur les questions d'"identité", un thème déjà très porteur à l'époque, deux chercheurs de l'Université de La Réunion ont édité un recueil d'articles intitulé *Culture(s) empirique(s) et identité(s) culturelle(s) à La Réunion*, premier tome d'une série de trois. L'emploi prudent des "s" et de l'adjectif "empirique" dans le titre dénote une volonté de prendre en compte la diversité des expériences. La quatrième de couverture de l'ouvrage présente toutefois l'"identité" comme "un monstre conceptuel" qui "hante les consciences" et provoque "les analyses les plus contradictoires". Si l'on peut adhérer à l'idée de contradiction, intrinsèque aux dynamiques sociales et culturelles, on ne peut que s'interroger sur les consciences – non spécifiées – qui seraient "hantées". Les auteurs annoncent en effet que leur « *hypothèse formulée implicitement (...) consiste à postuler une identité réunionnaise en voie de constitution* » (Baggioni & Mathieu, 1985, p. 13), en oubliant de préciser qu'ils participent eux-mêmes du discours qu'ils évoquent. Trois ans plus tard, dans l'introduction au tome 2 du projet (*Cuisines / Identité*), le linguiste Daniel Baggioni, initiateur de ce projet de réflexion, parlera d'un "dysfonctionnement identitaire" à la Réunion en envisageant « *une possible sortie hors des fausses alternatives où les sujets diglossiques s'emprisonnent sous le regard d'un Autre tour à tour vilipendé et admiré* » (1988, p. 13). "Dysfonctionnement identitaire", fausses alternatives", deux formulations parmi tant d'autres qui nous invitent à développer un élémentaire regard réflexif : qui parle de qui et de quoi ? ...et pour qui exactement ?

Si, lors de l'étude d'une société multiculturelle complexe comme la Réunion, les chercheurs considèrent que la notion d'"identité" peut être pertinente pour analyser les faits socioculturels, il serait judicieux, à mon sens, de localiser plus précisément la perspective employée et l'objet traité en distinguant trois dimensions : les représentations, les discours et les pratiques. Cette approche, divisant en quelque sorte des "sphères de l'identité", permet, par ailleurs, le passage du nom "identité" à l'adjectif "identitaire", dont j'ai déjà évoqué la plus grande pertinence. La distinction entre représentations, discours et pratiques (au pluriel, car les réalités

locales sont multiples) “de l’identité” (c’est-à-dire identitaires) ou “sur l’identité” (notamment pour les discours, on y reviendra), permet de nuancer le propos en le contextualisant et, du coup, d’éviter les généralisations hâtives, travers bien connu d’une anthropologie non-réflexive et analytiquement autoritaire. Elle permet aussi de différencier les analyses plus ou moins détachées sur l’“identité” ou les “identités” des autres, d’une part, du vécu de la réalité par ces mêmes autres, d’autre part. On va, dans les lignes qui suivent, essayer de justifier brièvement l’intérêt de cette approche.

Représentations, discours, pratiques

L’angle des représentations invite à envisager le fait identitaire comme un processus cognitif à l’œuvre dans l’imaginaire individuel mais aussi collectif. A la Réunion, comme ailleurs (mais peut-être de façon particulièrement évidente), les représentations de soi et des autres varient selon la position de chacun dans la société multiculturelle et ses situations d’action. Elles sont donc multiples et contextuelles. L’origine ethnique, conjuguée au milieu social, à la classe d’âge et au genre, pour ne prendre que les principales variables, engendre une diversité de représentations. Le degré de métissage et le phénotype participent aussi de cette diversité. Par commodité interprétative, le sens commun local procède cependant souvent par prêt-à-penser conceptuel ou typifications (au sens du phénoménologue Alfred Schutz) qui reposent sur une représentation de soi et de l’autre ; ce dernier pouvant être perçu en tant qu’entité ethnoculturelle sur la base de ses caractéristiques physiques et de ses activités (l’association du Chinois avec le commerce par exemple). Une personne est donc perçue comme représentante de son milieu d’origine (ethnique ou métissé) auquel elle est associée. Ces critères imposés peuvent, dans une logique dialogique, être repris par les individus eux-mêmes avec parfois l’émergence d’une conscience communautaire, le désir d’un retour aux sources, etc.

Ce raccourci synoptique, entremêlant les attributs majeurs et mineurs du sujet dans une seule et même vision relativement unifiée en termes ethniques ou métis, est en jeu dans les auto-

dénominations (*Mwin lè Malbar* / Je suis Malbar ; etc.) ou les définitions des autres (*A ou kréol mèm* / Toi t’es Créole ; *sa batar-kaf* / Lui, c’est un batard-cafre ; etc.). Mais cette représentation est une représentation parmi d’autres. Le sujet qui peut s’auto-définir ou se voir définir à un certain moment de la sorte n’est – faut-il le préciser – pas que cela ! Cette lapalissade peut, dans l’émotion ou le raccourci énonciateur, être négligée par les acteurs sociaux, ce qui n’est pas un problème anthropologique en soi. Mais que penser ? si cette représentation contextuelle de la réalité est reprise en termes scientifiques par les chercheurs eux-mêmes dans leur rendu de la réalité sociale.

Dans le contexte réunionnais, comme ailleurs, les représentations que l’on se fait des autres semblent le plus souvent coïncider avec le discours sur ces autres. Elles traduisent ainsi un sens commun. Mais la vie sociale est un jeu humain qui, par définition, est fondé sur du vrai et du faux, du spontané (socialement construit bien sûr), du moins spontané, du très contrôlé, etc. En fonction de ses enjeux, une personne peut dire ce qu’elle pense, ou, afin de produire un effet particulier sur les autres, ne pas dire exactement ou pas du tout ce qu’elle pense. Les interactions stratégiques (pour paraître ce que l’on pense bon de devoir paraître, au sens de Erving Goffman), les manipulations psychologiques de toutes sortes, les situations marquées par le rapport de force, etc., produisent ainsi souvent une disjonction entre le pensé et le dire, en fonction des finalités particulières. Cela est valable pour la définition des autres qui, à La Réunion, peut “dépasser sa pensée” afin d’induire des réactions attendues chez son (ou ses) interlocuteur(s). Les processus psychologiques en jeu dans la fixation de stéréotypes sur les autres (*Sinwa lè tronpër* / Le Chinois trompe ; *Zarab lè volër* / Le Zarabe vole ; etc.) sont connus et, comme pratiquement toujours, les énoncés de ce type informent plus sur ceux qui les émettent (leurs motivations, leurs propres positionnements, etc.) que sur ceux sur qui ils portent.

Les visions ou représentations réifiantes servies par l’“identité” étant aussi bien valorisantes que discréditantes, l’interculturalité (l’interaction

des cultures) est à distinguer de la transculturalité (le dépassement des cultures) car elle permet des discriminations internes et externes. Un politique local, Ibrahim Dindar, Vice-président du Conseil Général, n'a ainsi pas hésité récemment à reprendre des conceptions de sens commun dans son discours public pour défendre ce qu'il appelle l'"identité créolo-réunionnaise" vis-à-vis de récents immigrants. Les dérives xénophobes – qui, dans une logique fonctionnaliste action-réaction, produisent des discours opposés sur La Réunion comme modèle de tolérance – vont ainsi distinguer le semblable de l'autre sur des bases ethniques, sur le lien ancestral ou non avec la société de plantation, sur l'ancienneté ou non de la migration dans l'île, etc. On entend ou lit ainsi : « *Mahorais, Comors, Malgaches, dehors!* ». Le discours sur l'ethnicité peut ainsi alimenter le racisme et les inégalités sociales (économiques, politiques, etc.)¹¹.

Dans une logique de réappropriation et de réinvention culturelle, la société réunionnaise connaît deux types de discours/dynamiques identitaires : les uns sont homogénéisant et portent sur la "créolité" ou la "réunionnité", en présentant et valorisant un être réunionnais issu du métissage, et les autres sont distinctifs et portent sur les spécificités intra-culturelles en valorisant des ancrages ethniques et religieux particuliers (Ghasarian, 1999). À la Réunion, le discours politique local peut aussi vouloir ranger, à des fins idéologiques, toute la population réunionnaise sous la bannière de l'"identité réunionnaise" au singulier, et ceci même si chacun, y compris les politiques eux-mêmes, est très conscient de la diversité interne, pour l'avoir vécue (et pour continuer à la vivre) de l'intérieur. Le site officiel Région Réunion¹² a par exemple pour titre : *Promouvoir l'identité et la personnalité de l'homme réunionnais*. La notion d'"identité" est ici utilisée en référence à la construction d'une "société plus citoyenne". De façon significative, les formulations, plus ou moins poétisées, évoquent une "mosaïque ethnique", une population "colorée et plurielle" dans l'île. Certains textes de promotion touristique n'hésitent par ailleurs pas à parler de « *la coexistence harmonieuse qui règne entre des peuples de coutumes et de religions*

différentes »¹³. L'idéalisation culturelle atteint son sommet dans la citation suivante : « Il est une île où les hommes de toutes les races se trouvent rassemblés : Européens, Africains, Indiens, Chinois, Métis, et où la vie est une fête continue par des danses et des chansons »¹⁴. Nous avons vu que, dans une démarche cumulative, "l'identité créolo-réunionnaise" est aussi évoquée (ou "invoquée"). Les enjeux de ces discours sont ici explicites et la relation structurale, culturelle et politique, avec la Métropole explique la logique sous-jacente qui peut conduire à opposer la notion de "peuple réunionnais" à la "citoyenneté française".

La même démarche, consistant à catégoriser sous la même rubrique une population dont on connaît la diversité interne, est plus problématique lorsqu'elle vient d'intellectuels, natifs de l'île ou métropolitains¹⁵. L'engagement idéologique, comme on le sait, peut parfois faire fi des connaissances de sens commun et des réalités sociales. Il justifie les formulations opposant une "identité" locale à une autre, extérieure. Mais ces façons de voir ne s'inscrivent pas dans le champ de l'analyse mais dans celui du discours politique, un discours schématisant et totalisant pour des fins précises. Cela ne veut pas dire que des mises en actes de l'"identité" n'existent pas à la Réunion. Je ne m'attarde pas ici sur ces pratiques identitaires que l'on retrouve dans ce qu'on appelle parfois les "marqueurs de l'identité" : l'habitat, l'alimentation, les diverses pratiques corporelles, la religion, les loisirs, les vêtements, la vie de quartier, l'insularité, etc. Les référents identitaires fondés sur les pratiques et l'empirisme sont nombreux et impliquent des origines culturelles spécifiques tout autant que leurs rencontres et fusions.

Hormis les cas évoqués ci-dessus où l'on peut fixer une perception, généraliser un souhait politique (une "identité réunionnaise") en ne disant pas tout à fait ce que l'on pense et/ou tromper (parfois avec de très bonnes intentions) son auditoire, les représentations et les discours se rejoignent en principe. En matière identitaire, le décalage entre les discours et les pratiques est plus fréquent et plus facilement discernable. Ici, on peut dire une chose et faire autre chose. La

contradiction peut être volontaire ou non, consciente ou non. Je ne prendrai pour exemple que le cas des réunionnais d'origine indienne explicitement engagés dans un retour aux sources (le "renouveau tamoul"), prônant un investissement plus grand dans l'hindouisme de la Mère patrie, faisant venir des prêtres brahmanes pour officier dans les temples urbains de l'île (*kovil*), se disant *Tamoul*, donnant des prénoms tamouls à leur enfants, les inscrivant dans les associations culturelles, etc. Dans le même temps, ces personnes sont souvent très impliquées dans les modes de vie occidentaux servant de modèle général à la société réunionnaise, ce qui les amène à moins s'engager dans la phase de purification corporelle et spirituelle (*karèm*) avant de participer à une cérémonie au temple, une implication très prise au sérieux par leurs congénères qui se ressentent toujours *Malbar* et pratiquent l'hindouisme populaire, notamment fondé sur des sacrifices d'animaux et la possession rituelle dans les temples ruraux (*shapèl malbar*) (Ghasarian, 1991). La dimension stratégique de l'évocation identitaire, que cela soit dans une logique d'idéalisation ou de victimisation (les deux étant par ailleurs souvent associées), peut aussi être un enjeu symbolique à des fins politiques. Dans ce cas, ceux dont on évoque l'"identité" peuvent servir de caution au discours d'autres, sans aucun bénéfice pour eux-mêmes¹⁶.

Du créole à la créolité

La distinction entre des représentations et des pratiques "de" l'"identité", d'une part, et des discours "sur" (plus, souvent que "de") l'"identité", d'autre part, est tout particulièrement appropriée pour analyser la question du créole, comme langue de communication à La Réunion, et de ce qui est désormais localement défini comme "l'identité créole". L'usage de la préposition plutôt que de l'article indéfini traduit de façon significative une mise à distance de l'objet ("sur" lequel on glose), facilement observable et avec des incidences sur les significations déployées. Une dynamique intéressante a en effet commencé à voir le jour, il y a environ deux décennies, dans la société locale : la pratique du créole a fait l'objet d'une formula-

tion en termes d'"identité" par les linguistes de l'Université de la Réunion¹⁷. Attentifs à la tension entre la langue créole, maternelle, et la langue française, imposée à l'école, des linguistes ont parlé de diglossie, source d'aliénation identitaire. Partant du principe que "le fait d'être et de vivre réunionnais" est constitutif d'une "identité culturelle", le linguiste Pierre Cellier considère, par exemple, que « *la revendication d'une identité culturelle réunionnaise et d'une langue réunionnaise est un fait politique* » (1985, p. 79). Il affirme également qu'« *à la Réunion, l'identité est (...) mise en péril par la situation de minoration dans laquelle se trouve le créole. (...) Cette déstabilisation voulue et commencée dès les premiers temps de l'histoire de La Réunion (...) continue aujourd'hui...* » (op. cit.: 83)¹⁸. Dans une logique politique l'auteur poursuit son raisonnement avec la question : « *Quelle est la place de la parole et de la langue dans cette recherche d'identité ?... et sa réponse : Elle devrait être la première dans la mesure où le discours implique la structuration du sujet* » (op. cit., p. 84)¹⁹. Le discrédit ou l'apologie du créole est ici envisagé comme un acte politique, avec une attitude de la droite locale (le dévalorisant) distincte de celle de la gauche (le valorisant). Dans ces mêmes années 1980, Jacques Nêmo, anthropologue qui a étudié le milieu musulman à la Réunion, ira jusqu'à affirmer que « *les tenants de la droite (traditionnelle) (...) empêcheront par tous les moyens de coercition possible, plus ou moins brutaux ou subtils, l'émergence d'une conscience créole dans les classes sociales dominées* » (1984, p. 8). À la notion de "conscience créole" s'ajoute celle de "fait créole" (au sens de fait politique) évoqué par Robert Chaudenson, initiateur des premiers travaux en linguistique à l'Université de la Réunion dans les années 1970, qui a évoqué « *l'existence et la légitimité des langues créoles* » (1984, p. 12).

Cette démarche d'intellectuels visant à légitimer le créole²⁰ a abouti positivement, avec la publication d'un arrêté dans le Journal Officiel en 2001, déclarant les créoles comme étant désormais des langues régionales de France. Du constat négatif d'une diglossie (avec une langue maternelle – le créole – dépréciée et minorée) à

la reconnaissance politique d'un bilinguisme, un certain chemin a été parcouru. Le bilinguisme suppose en effet la coexistence des langues créoles et française, avec des aménagements institutionnels nécessaires (dans les écoles, dans la littérature, dans l'enseignement, etc.). Le rôle de quelques universitaires métropolitains (Robert Chaudenson, Michel Carayol, Pierre Cellier, Martine Mathieu, etc.) et d'intellectuels réunionnais, universitaires ou non (Axel Gauvin, Daniel Honoré, Jean-François Samlong, Jean-Claude Carpanin Marimoutou, Alain Armand, etc.), se qualifiant parfois d'"anciens combattants culturels", avec en jeu la valorisation du créole pour donner à ses locuteurs une dignité, a été très important. Indéniablement, la légitimation linguistique du créole constitue un moment social et culturel nécessaire et inévitable. Elle va dans le sens de l'Histoire, même si le processus n'a pas été sans difficultés car les acteurs se sont parfois vus (dis)qualifiés d'"ambassadeurs de l'anti-France". Cet accomplissement participe de la démarche d'un autre "ancien combattant culturel", Hubert Gerbeau (1998), qui, pour reprendre son expression, a voulu écrire « *une histoire du silence* » à propos de l'esclavage.

Au même titre que les écrivains réunionnais (comme Axel Gauvin, Daniel Honoré et Jean-François Samlong), dont ils ont analysé les œuvres en créole, des chercheurs ont donc été, à leur façon, des acteurs du changement culturel à travers leur glose sur "l'identité créole"²¹ et/ou "l'identité réunionnaise"²². D'autres auteurs vont évoquer « *l'identité réunionnaise métisse et collective* » (Nicole, 1996, p. 19), « *le réunionnais* » (Labache, 2005)²³, « *l'homme réunionnais* » (Live, 1999, p. 190 et 192)²⁴ ou « *l'être réunionnais* » (Cherubini, 1996, p. 277)²⁵. Un fait sociologique remarquable et qui mérite attention est que le discours légitimateur des chercheurs a progressivement pénétré la culture locale au point de s'inscrire aujourd'hui dans le sens commun d'une bonne partie de la population qui, à commencer par les Métis, y ont vu un créneau pour un "rattrapage" symbolique. Désormais, la "créolité", l'"être créole", font partie du champ (et du chant) identitaire local et participent de fait d'une réalité

énoncée comme vécue par beaucoup²⁶. De façon significative, Gilbert Aubry (1978), évêque culturellement engagé à la Réunion, et Jean-François Samlong (1996), écrivain réunionnais, parlent aussi de "créolie" à propos du "mouvement créoliste" à la Réunion²⁷.

Des artistes comme le populaire chanteur de maloya Danyèl Waro ou l'écrivain Daniel Honoré (2001) vont encore plus loin en évoquant avec fierté une "batarsité" à reconnaître et valoriser. Cette notion, qui reprend le terme péjoratif de "batard", aussi diffus que péjoratif à la Réunion, veut souligner une position subalterne, imposée par l'histoire et des conditions de vie inégalitaires, mais assumée. Elle se démarque de celle de "métissage", aux connotations plus esthétiques et renvoyant à un mélange culturel plus ou moins voulu. Involontaire et subie, la "batarsité" est envisagée avec la fierté d'être ce que l'on est : Métis, mais avec le désir de vivre et de communiquer ensemble à travers le créole. C'est aussi en ce sens (mais de façon plus criante) que sont évoquées la "réunionnité" et "l'unité réunionnaise"²⁸.

Témoignage de la fluidité des cultures, de la polysémie possible des mots et significations, la construction symbolique de ces notions unifiantes, fondées sur le créole comme patrimoine linguistique commun, a clairement eu un impact sur la culture locale avec l'émergence de la notion de "créolité". Pourtant, les représentations et pratiques ne concordent pas toujours. Pour les réunionnais à l'origine ethnique évidente et aux pratiques culturelles ancestrales relativement maintenues – bien qu'adaptées –, "parler créole" ne signifie par exemple aucunement "être Créole". Ces réunionnais à l'ascendance ethnique (strictement ou relativement) endogame, non ou très peu métissés comme les originaires de l'Inde, ont en effet ordinairement utilisé le terme "créole" pour désigner la langue, bien sûr, mais aussi, en termes identitaires, les réunionnais blancs de peau... uniquement. Pour eux, représentations, discours et pratiques sont alignés car en aucun cas ils ne se désignent – et ceci encore aujourd'hui – comme "Créoles". L'anthropologie des pratiques quotidiennes et des usages linguistiques montre que l'association entre langue et

culture est à nuancer, surtout en contexte multi-culturel. Ma recherche sur les originaires de l'Inde à la Réunion (1991) m'a, par exemple, permis de mettre au jour des modes de penser sud-indiens persistant à travers une langue de communication non-indienne, en l'occurrence le créole (mais aussi, le cas échéant, le français). La pratique du créole ne débouche donc pas nécessairement sur une représentation ni une pratique généralisée de la "créolité", mais tout le monde doit désormais composer avec les significations en vogue de ce moment historique. L'avenir dira si les représentations, discours et pratiques à propos du créole et de la créolité seront un jour unifiés...

Complexité sociale et prudence épistémologique...

Depuis quelques décennies donc, les usages culturalistes et politiques du concept d'"identité" ont, avec ceux de "culture" ou de "communauté", largement alimenté les réflexions anthropologiques sur la société réunionnaise. Les généralisations fâcheuses à l'œuvre dans les discours actuels sur l'"identité" à la Réunion participent d'une dynamique qui a pour particularité d'illustrer des représentations – aussi, mais pas exclusivement – locales à un moment donné de l'histoire de l'île. Le recul historique est ici utile car il révèle l'impermanence des notions faisant l'objet d'un investissement identitaire à un moment donné. Il importe de ne pas perdre de vue que les catégories désormais de sens commun à la Réunion ont leur origine dans un contexte socio-historique précis (Ghasarian, 2000). Pour exemple, avant de s'appeler la Réunion, l'île a eu divers noms (Santa Apollonia, England's Forest, Mascarin, Bourbon, île Bonaparte) et nul(le) ne sait jusqu'à quand elle conservera son nom présent. Fixer l'identité, ou désirer la fixer, résulte donc d'un processus politique compréhensible, que seule la distanciation diachronique permet de pleinement saisir.

Avec le décentrement historique, le découpage de l'analyse en termes de représentations, dis-

cours et pratiques permet de nuancer ce qui se joue localement pour les membres de la société. Il est parfois utile de rappeler des évidences : si les auteurs engagés dans l'usage conventionnel du concept "identité" schématisent le vécu des autres en leurs noms, ces derniers, loin de ces considérations intellectuelles, continuent à vivre un quotidien identitaire fait d'adaptations, d'ajustements et d'accommodations, et ceci qu'il soit compris ou non. Chaque habitant(e) de la Réunion est socialisé(e) de façon plurielle et oscille entre différents contextes d'action (familial, communautaire, sociétal). Ces sphères d'action (privée, publique, etc.) imposent la prise en compte du contexte dans la définition de soi. Les travaux de Frederik Barth (1969), des interactionnistes et des situationnistes ont démontré, depuis longtemps, que le sens de soi est forgé dans l'interaction avec l'autre. Il relève d'un processus dialogique, de négociations constantes de sens, dont la teneur et l'intensité varient selon les contextes d'action. La conscience identitaire émergeant souvent du décentrement, les séjours en Métropole²⁹ alimentent la réalisation d'un mode d'être – et de paraître – spécifique. Dans ce contexte, parler de "l'identité réunionnaise" n'a donc de sens que politique. Comme je l'ai évoqué plus haut, du point de vue analytique, cette catégorie reste pertinente si elle est présentée comme un discours interne, *emic*, celui des acteurs sociaux que l'on cherche à comprendre. Son usage *etic*, s'il a lieu, doit être spécifié. Hors de ces contextes d'énonciation, les chercheurs prenant l'"identité" comme allant de soi – sans distinguer les représentations, discours et pratiques – encourent de grands risques d'essentialisation et de totalisation des cultures et des sociétés qui n'ont plus lieu d'être aujourd'hui.

Cette ébauche de réflexion sur une catégorie importante dans les recherches menées à la Réunion a voulu rappeler le caractère problématique de son emploi scientifique si elle n'est pas contextualisée (milieu familial, institutions locales, métropole, autres pays, etc.). Le vécu identitaire ne peut être réduit à des formules ou des définitions rigides. Si, à la Réunion, un fossé semble parfois exister entre les discours et les pratiques de l'"identité", la complexité sociale de la société locale empêche toute sim-

plification excessive du décalage entre le “dire” et le “faire”. Comme les théories et recherches sur l’invention de la tradition (Hobsbawm & Ranger, 1983) et sur les communautés imaginées (Anderson, 1989) l’ont montré, les acteurs sociaux peuvent, après un certain temps, croire suffisamment en ce qu’ils disent et le mettre en pratiques, en oubliant peu à peu – et de bonne foi – que ces dernières sont de construction plus ou moins récente.

Il y a quelques années, j’insistais sur le fait qu’« *il ne s’agit pas de remettre en cause le choix politique de la démarche [consistant à utiliser des catégories identitaires] mais d’insister sur le fait que celle-ci n’est pas scientifiquement neutre. La responsabilité des chercheurs est tout autant engagée lorsqu’ils posent et développent les différences que lorsqu’ils les défendent* » (Ghasarian, 2002, p. 334). J’ajouterai ici que si l’emploi rapide de la notion d’“identité” pour rendre compte de la réalité sociale et culturelle est problématique, la négation de la légitimité des revendications identitaires l’est encore plus. Sous prétexte qu’elles mettent en jeu des constructions historiques, faut-il disqualifier autoritairement les revendications identitaires comme heuristiquement non fondée ? Si les chercheurs vigilants doivent s’engager dans une déconstruction critique de l’“identité”, ils et elles ont également pour mission de comprendre les dynamiques sociales qui sous-tendent leur emploi. Le jugement rapide sur les discours identitaires peut ainsi négliger les logiques qui les animent³⁰; une tâche pour laquelle l’approche anthropologique, digne de ce nom, est précieuse³¹.

Pointer les possibles contradictions internes des discours “sur” l’identité et leurs éventuels décalages avec les représentations et pratiques “de” l’identité est une chose. S’agacer personnellement – mais dans un ton académique – de ces mêmes phénomènes sociaux en est une autre. Le respect vis-à-vis de démarches régies par des mécanismes sociaux, des dynamiques culturelles dont on cherche à comprendre les logiques internes, est nécessaire. Cela est d’autant plus vrai que les acteurs sociaux eux-mêmes peuvent être conscients de la complexité de la situation³².

Il importe, par ailleurs, de garder à l’esprit que les revendications identitaires sont inscrites dans des rapports de domination, des processus de légitimation comme l’ancrage insulaire (“nous mais pas eux...”) et des références valorisantes (la “civilisation” indienne ou chinoise par exemple). De façon significative, le nom donné par Jean-François Samlong à l’association qu’il a créée pour promouvoir la littérature réunionnaise est : *l’Union pour la Défense de l’Identité Réunionnaise* (Udir). Dans la même logique, Dominique Aubier, de *l’Association Réunionnaise Communication & Culture*, affirme : « *Nous devons réclamer pacifiquement et artistiquement le droit des réunionnais comme des autres minorités à avoir une identité propre dans une Europe ouverte sur le monde* » (2004, p. 3). Les trois premiers mots de cette phrase (*Nous devons réclamer*) rappellent le décalage entre une expression identitaire vécue et une revendication identitaire. La première est mise en acte quotidiennement, la seconde doit être “réclamée” à une autre entité (sous forme d’institution, de pays, etc.) pour affirmer une (ou des) différence(s) dans un contexte politique global. On est bien ici dans un rapport de force dans lequel la position revendicatrice n’est – comme souvent – pas dominante. C’est dans cette logique compréhensible de dénonciation de l’hégémonie et des inégalités sociales que les notions d’“identité” et de “solidarité” peuvent devenir interchangeables dans les discours engagés³³.

Par sa complexité croissante, la société réunionnaise continue d’offrir un défi aux chercheurs : celui d’une nécessaire et constante problématisation des concepts employés pour analyser les dynamiques sociales et culturelles en jeu. Cette prudence épistémologique constitue la condition des recherches qualitatives dans cette société aussi passionnante que complexe. Elle nécessite par ailleurs un vrai travail de terrain. L’ethnographie du particulier, qui replace les humains et leurs actes dans des lieux et des moments précis, permet d’éviter les possibles dérapages conceptuels. Elle suppose des chercheurs réflexifs – originaires de l’île ou non – et conscients des travers de l’autorité narrative. L’indispensable “champ large” analytique consiste à poser consciemment ses limites épis-

témologiques pour envisager de les dépasser.

- 1 Le premier, intitulé *Réflexion sur la production anthropologique à la Réunion* (Ghasarian, 2000), proposait le développement d'un "champ large" dans toute analyse sur cette société ; une distance épistémologique permettant de replacer les conceptualisations théoriques ou positions narratives dans leur contexte d'émission. Le second, intitulé *La Réunion: acculturation, créolisation et reformulations identitaires* (Ghasarian, 2002), s'efforçait de pointer comment les trois dynamiques sociales et culturelles citées étaient conjointement et constamment à l'œuvre à la Réunion.
- 2 Y compris par des chercheurs comme Fernand Braudel, membre de l'Académie française, dont le titre d'un de ses ouvrages majeurs est *L'identité de la France* (1986).
- 3 Si la notion d'"identité collective" est supposée produire – et exprimer – un sens "stable" dans les communautés dites "traditionnelles", celle d'"identité individuelle" renvoie à un phénomène relativement "moderne" de personnes à la recherche de sens (Kaufmann, 2004). Dans une même logique, mais sans distinguer deux types de sociétés, Edmund Leach (1962) parle d'action *in private capacity*, en son nom propre, ou *in corporate capacity*, au nom des siens (le groupe de parenté, le lignage, etc.).
- 4 En France, ce que d'aucuns appellent l'"obsession nationaliste" s'alimente du discours sur "l'identité" qui se réfère généralement à une "racine", un "patrimoine", etc. Le débat sur "l'identité nationale" a pris de l'ampleur ces dernières années au point d'être repris par les principaux partis politiques. Cf. Le Ministère de l'immigration, de l'intégration, de l'identité nationale et du co-développement du nouveau Gouvernement Sarkozy, qui veut notamment expliciter des "valeurs" de "l'identité française" telles que la laïcité, l'égalité, la promotion sociale, la valorisation du mérite, etc.
- 5 Voir Erik Erikson (1994), surnommé "le père de l'identité".
- 6 Des auteurs comme Le Coadic (1998) ont par exemple démontré combien l'"identité bretonne" était constamment réinventée et faisait l'objet de constructions individuelles et collectives.
- 7 Valorisant à la suite de Jean-Loup Amselle (1990) la "logique métisse", les auteurs déconstruisent le concept d'"identité" et voient dans le processus de métissage – un processus plus étendu qu'on ne le pense généralement – une invitation à une pensée

subtile, une pensée de la tolérance qui, à l'inverse de la pensée linéaire (qui va par exemple "orientaliser"), met en œuvre une pensée latérale, fondée sur les associations... Leur position critique est d'ailleurs radicale: « *On appelle identité ce qui est l'aboutissement de mélanges et de croisements qui sont faits de mémoires, mais surtout d'oublis. (...) l'identité culturelle, de la manière dont elle a été souvent appréhendée, n'existe pas* » (Laplantine & Nouss, 1997, p. 76).

- 8 Les études post-coloniales (Saïd, 2005/1978 ; Spivak, 2000) évoquent de leur côté des "identités hybrides", créées par l'histoire coloniale. Ne pouvant ici développer ces notions, je renvoie le lecteur aux auteurs cités.
- 9 Une mise en garde déjà opérée par Claude Lévi-Strauss dans sa propre réflexion sur l'"identité", qu'il envisage comme « *une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de nous référer pour expliquer un certain nombre de choses mais sans qu'il ait jamais d'existence réelle (...). Son existence est purement théorique* » (1983, p. 332).
- 10 Pour un exemple de glose sur "l'identité" à la Réunion, le passage suivant : « *Nous rejoignons ici les principales caractéristiques de l'identité relevées par Jean Poirier et Sudel Fuma (1991) et répertoriées sous les termes d'identité cumulative, d'identité alternative, d'identité fantasmatique et d'identité résidentielle. Lorsqu'aucune identité n'arrive à faire l'unanimité, par le biais de la synthèse ou de la cumulation (...), on peut avoir recours à l'identité fantasmatique* » (Cherubini, 2002, p. 172). L'auteur mentionne également une "identité aboutie" qui, selon Marc Mormont (1990), serait « *une identité où le groupe se fait reconnaître sur la base sociale* » (*op. cit.*, p. 176).
- 11 Toujours localisés, ces discours d'exclusion peuvent être émis par des personnes elles-mêmes stigmatisées dans d'autres discours sur l'identique et le différent. Pour le cas présent, en raison de son implantation récente et non impliquée dans la société de plantation, la population musulmane d'origine gudjarat qualifiée de *Zarab* dans l'île, à laquelle cet homme politique est associé (*in corporate capacity*), n'est en effet pas reconnue comme aussi inscrite dans la "réunionnité" que d'autres, comme les *Malbar*, *Kaf*, *Métis*, etc. Le paradoxe de la discrimination n'est-il pas d'être d'abord un discours sur soi?
- 12 www.regionreunion.com/fr/spip.php?article729
- 13 www.ile-bourbon.com/ilede_la_reunion/histoire/population.htm
- 14 www.mi-aime-a-ou.com/identite_de_la_reunion.htm
- 15 C'est dans cette logique dichotomique que

- Laurent Médéa écrit : « *L'identité modernisée et départementalisée est une identité occidentalisée, marquée par le rejet de l'identité Kaf* [en référence aux descendants des esclaves africains], *identité qui peut être considérée comme l'identité culturelle originelle réunionnaise* » (2005, p. 194). Pour ce chercheur réunionnais engagé, « *Aujourd'hui, l'affirmation de l'identité Kaf dans l'espace public semble effrayer les institutions de l'Etat français* » alors que "l'identité métisse" est au contraire valorisée. S'il est vrai que la gestion du passé esclavagiste de la Réunion par les institutions politiques françaises est aujourd'hui encore révélatrice d'une problématique logique coloniale d'oubli, et s'il est également vrai qu'un discours positif sur le métissage la remplace, est-il nécessaire de convoquer dans cette analyse le concept d'"identité" qui renvoie à un vécu ? Cette approche, qui pose une "identité Kaf", représentante de "l'identité culturelle originelle réunionnaise" distincte de "l'identité culturelle française hégémonique" (*op. cit.* p. 200), participe pleinement d'un essentialisme schématisant.
- 16 A propos de la Polynésie française, par exemple, Dominique Wolton constate que « *C'est au nom de "l'identité polynésienne" que la Polynésie autonome se construit, mais le Polynésien de base n'est pas là. Les demis qui gouvernent le pays parlent en leur nom, et se sont appropriés cette identité polynésienne* » (2002, p. 487).
- 17 Deux variations de l'"identité linguistique" ont par ailleurs été proposées. Le créole des *Hauts* de l'île, proche du français (dit acrolectal) et celui des *Bas*, plus éloigné du français et souvent désigné comme un "créole cafre" (dit basilectal). Pour dépasser le dilemme associé au fait de choisir une variation de créole plus qu'une autre comme étant "le" créole officiel, le collectif d'écrivains réunionnais travaillant, depuis plusieurs décennies, sur la graphie créole propose aujourd'hui d'adopter une graphie dite "supralectale", c'est-à-dire permettant de rendre compte des divers usages du créole dans l'île (Gauvin, 2001).
- 18 La domination linguistique s'exprime dans le fait que les publications quasi-générales sont en français, les radios locales privées émettent pour la grande majorité en français, les publicités sont aussi formulées en français, etc.
- 19 « *L'identité visuelle du créole écrit devient réellement le langage de l'identité* » (Cellier, 1988, p. 144).
- 20 Deux dictionnaires français-créole furent d'ailleurs publiés la même année (Baggioni, 1987; Armand, 1987).
- 21 « *Il serait plus exact de reconnaître une place à "l'identité française" au sein de l'identité créole plus qu'à côté* » (Chaudenson, 1984, p. 6). Cette formulation permet à l'auteur de se démarquer de la notion de "double identité".
- 22 « *L'identité réunionnaise est encore à cerner, à démontrer, voire à constituer, et ce sont les romans qui ont entrepris cette tâche* » (Mathieu, 1984, p. 8) ; « *Que ce soit à la Réunion ou dans l'Hexagone, l'identité réunionnaise est affirmée quotidiennement, notamment par opposition au "zorey", ou métropolitain* » (Cellier, 1984, p. 81). Pour d'autres usages de la notion d'"identité réunionnaise", voir aussi Baggioni & Mathieu (1984, p. 13), déjà cités ; Fuma (1996, p. 287) ; Vatin (1999, p. 225) ; Champion (1999, p. 165 pour l'"identité créole" et p. 174 pour l'"identité réunionnaise") ; et bien d'autres dont, plus récemment, Labache, Médéa & Verges (2005).
- 23 Analysant l'absence de solidarité parmi les expatriés réunionnais en Métropole, l'auteure présente et affirme un vécu unique en écrivant : « *Ne pouvant bénéficier de réconfort des siens, humilié par les agressions psychologiques en provenance de ses frères d'exil, sans illusions sur d'éventuelles améliorations relationnelles d'avec ses pairs, le Réunionnais se retrouve alors projeté dans un grand isolement et angoisse accentué par la situation d'exil* » (Labache, 2005, p. 102).
- 24 « *Le Réunionnais éprouve un sentiment d'appartenance envers au moins deux groupes socioculturels. Il est partagé entre le groupe de référence et le groupe d'appartenance* » (Live, 1999, p. 190). L'auteur poursuit en affirmant que « *le Réunionnais peut être attiré par des référents socioculturels estimés plus prestigieux, plus caractéristiques, mais, en même temps, il lui arrive de vivre un sentiment de contradiction et de malaise qui le conduit à repousser les référents qui sont différents de ceux de son groupe d'appartenance* » (*op. cit.*, p. 191). Comme je l'ai évoqué, il est permis de s'interroger sur la pertinence de la notion de "groupe" à la Réunion, et du coup sur tout le développement associé à son emploi. Si l'usage analytique de la notion de "groupe" est problématique dans le cas de la vie sociale à la Réunion, la référence à une entité appelée "le Réunionnais" (ou "l'homme réunionnais") ne l'est pas moins car elle généralise et essentialise le vécu (comme s'il existait "un Réunionnais moyen") sur la base de la nativité et de la résidence. L'auteur nuance toutefois quelque peu son propos en précisant que « *l'identité culturelle d'un Réunionnais est, en permanence, en mutation avec les contradictions de la société réunionnaise* » (*ibid.*). On se sent un peu mieux

- pour “le Réunionnais”...
- 25 « *Nous n’entrerons pas dans le débat sur l’identité introuvable, conséquence ou cause des errements de l’être réunionnais* » (Cherubini, 1996, p. 177). Passons, nous aussi, sur l’idée de “l’identité introuvable” et ses “errements”...
- 26 Pour exemple, l’organisation récente d’un dîner-débat sur le thème : « *identité créole et identité réunionnaise* » par la ligue locale des droits de l’homme, un événement qui suit l’ère du temps.
- 27 « ... à la Réunion on vit de Créolie comme d’autres vivent ailleurs de Négritude ou d’Occitanie » (Samlong, 1996, p. 292).
- 28 Voir le nom donné à une institution en construction et aux forts enjeux symboliques et politiques dans l’île : la *Maison des Civilisations et de l’Unité Réunionnaise* (MCUR), initiée par le Conseil Régional de la Réunion et dont le projet explicite est de « *cultiver l’unité réunionnaise dans le respect de sa diversité interne* ». Les notions de “civilisation” (en référence à l’Inde et à la Chine notamment) et d’“unité” englobent des dynamiques culturelles et sociales diverses – et parfois contradictoires – dans l’île.
- 29 La présence importante de Réunionnais(es) dans l’Hexagone est à ce sujet un phénomène social encore peu étudié, hormis par Albert Weber (1994), Françoise Vergès (1996) et Lucette Labache (2005) qui considère qu’une “communauté” de migrants reste à créer.
- 30 Voir le jugement rapide suivant qui disqualifie sans appel ni recul le jeu de significations locales : « *Une certaine petite bourgeoisie réunionnaise, d’émergence récente, sortant péniblement de l’autodévaluation culturelle, s’essaie aujourd’hui au degré zéro du nationalisme, c’est-à-dire à la xénophobie* » (Baggioni, 1989, p. 24). Si le “nationalisme” et la “xénophobie” sont des faits sociaux analysables, les dynamiques culturelles sous-jacentes méritent une appréciation plus distanciée et plus compréhensive de la part des chercheurs.
- 31 Difficile par exemple d’adhérer aux propos suivants, émis par un universitaire local : « *La revendication identitaire réunionnaise est (...) condamnée, faute de tradition sur laquelle s’appuyer, à chercher, sous les stigmates de l’oppression, des vestiges à opposer à la culture dominante, à ressusciter l’esclavage non pas pour en comprendre les conséquences actuelles, mais pour y trouver des titres. Articulée et vécue sur le mode du ressentiment, elle doit faire l’histoire en dépit de l’histoire* » (Champion, 1999, p. 1976). L’auteur poursuit en évoquant (comme l’auteur cité dans la note précédente) un “désarroi moral et culturel de l’île”, un “désarroi identitaire” qui, selon lui se retrouve dans la graphie créole. Ce faisant, il oublie que la “tradition”, notion par ailleurs problématique et considérablement remise en cause aujourd’hui, peut être inventée, que les cultures sont dynamiques et que la question du créole – et de sa validité vis-à-vis du français – est suffisamment complexe (structuralement) et sensible pour justifier des tâtonnements expérimentaux. En résumé, ce type de commentaire, extrêmement schématisant et empreint de jugements de valeurs, n’apporte rien à la compréhension du phénomène.
- 32 Pour exemple, les propos tenus par une chercheuse locale sur le sujet : « *Il ressort de certains (...) travaux de réflexion sur l’identité réunionnaise que cette identité fait problème, et que les discours, qui tentent de l’affirmer, sont riches de contradiction. Loin d’engendrer un discours identitaire visant à reconnaître et assumer les acquis d’une réunionnité positive, cette identité apparaît à travers ces diverses réflexions comme une identité fragile* » (Nicole, 1996, p. 54). L’auteure précise par ailleurs : « *Nous ne souhaitons que la reconnaissance d’un héritage pluriel à assumer, le dépassement des rapports internes d’exclusion, ou de conflits, pour que se construise une identité réunionnaise, enrichie de toutes ses données plurielles* » (op. cit., p. 19). Dans cette optique, célébrer l’abolition de l’esclavage n’est pas le “ressusciter”... (cf. la note précédente).
- 33 Voir à ce sujet Françoise Vergès qui, à propos du cas réunionnais, évoque « *la crise des solidarités fondées sur des identités qui peinent à trouver les liens avec les nouvelles identités* » (2005, p. 307).

Références

- Amselle, J.-L. (1990). *Logiques métisses. Anthropologie de l’identité en Afrique et ailleurs*. Paris : Payot.
- Anderson, B. (1989/2006). *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of Nationalism*. London : Verso.
- Armand, A. (1987). *Dictionnaire kréol réunionnais / français*. La Réunion : Océan Editions.
- Aubier, D. (2004). Le sentiment d’identité réunionnaise et de métissage. Soirée couleur Saphir n° 92 sur le thème : *Identité et métissage à la Réunion*, 16.07.2004, www.creolisation.net/modules.php?name=news&file-article&sid:52

- Aubry, G. (1978). *L'hymne à la Créolie. Créolie*. Saint-Denis : UDIR.
- Baggioni, D. & Marimoutou, J.-C., C. (Ed.) (1988). *Cuisines / identités*, Tome 2. Saint-Denis : Publication de l'Université de la Réunion.
- Baggioni, D. & Mathieu, M. (Ed.) (1985). *Culture(s) empirique(s) et identité(s) plurielle(s) à La Réunion*, Tome 1. Saint-Denis : Publication de l'Université de la Réunion.
- Baggioni, D. (1987). *Petit dictionnaire créole réunionnais-français*. Saint-Denis : Université de la Réunion, Azalées Editions.
- Baggioni, D. (1989). Avant-propos. In J.-C., C. Marimoutou & D. Baggioni, *Formes-sens/identité*, Tome 3. Saint-Denis : Publication de l'Université de la Réunion.
- Baggioni, D. (1989). Le cache-cache d'une culture minorée et les lambeaux de l'identité perdue. Hypothèses pour une analyse du discours identitaire à la Réunion. In J.-C., C. Marimoutou & D. Baggioni, *Formes-sens/identité* (pp.11-26), Tome 3. Saint-Denis : Publication de l'Université de la Réunion.
- Bakhtin, M. (1985). *The dialogic imagination : four essays*. Austin : University of Texas Press.
- Barth, F. (1969). *Ethnic groups and boundaries : The social organization of culture difference*. Bergen, Oslo, London : George Allen & Unwin.
- Bayart, J.-F. (1996). *L'illusion identitaire*. Paris : Fayard.
- Benoist, J. (1999). Anthropologie de la Réunion : quelques acquis et nouvelles questions. In B. Cherubini (Ed.), *La recherche anthropologique à La Réunion : vingt années de travaux et de coopération régionale* (pp. 19-33). Saint Denis : Université de la Réunion.
- Berger, P. & Luckmann, T. (2006). *La construction sociale de la réalité [The social construction of reality* (1967). New York : Double Day, Anchor Books]. Paris : Armand Colin.
- Berger, P. (2006). *Invitation à la sociologie [Invitation to sociology : A humanistic perspective* (1975). Londres : Penguin Books]. Paris : La Découverte.
- Bhabha, H. (1994). *The location of culture*. New York, London : Routledge.
- Braudel, F. (1996). *L'identité de la France*. Paris : Arthaud Flammarion.
- Brubaker, R. (2001). Au-delà de l'«identité». *Actes de la Recherche en sciences sociales*, n° 139, 66-85.
- Camilleri, C., Lipiansky, E.-M., Kastersztein, J., Hanna Malewska-Peyre, H. & Taboada-Leonetti, I. (1990). *Stratégies identitaires*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Cellier, P. (1985). Production d'un système linguistique et d'identité : la situation réunionnaise. In D. Baggioni & N. Mathieu (Ed.), *Culture(s) empirique(s) et identité(s) plurielle(s) à la Réunion* (pp. 79-88), Tome 1. Saint-Denis : Publication de l'Université de la Réunion.
- Cellier, P. (1989). Graphie du créole : identité visuelle de la langue écrite et langage de l'identité. In J.-C. Carpanin Marimoutou & D. Baggioni (Ed.), *Formes-sens/identité* (pp. 133-150), Tome 3. Saint-Denis : Publication de l'Université de la Réunion.
- Chane Kune, S. (1993). *Aux origines de l'identité réunionnaise*. Paris : L'Harmattan.
- Champion, B. (1999). Vingt ans après. In B. Cherubini (Ed.), *La recherche anthropologique à La Réunion : vingt années de travaux et de coopération régionale*. Saint Denis : Université de la Réunion.

- Chaudenson, R. (1974). *Lexique du parler créole de la Réunion*. Paris : Librairie Champion.
- Chaudenson, R. (1984). Vers une politique linguistique et culturelle dans les D.O.M. français : conflits et consensus. *Travaux de l'Institut de Linguistique et d'Anthropologie de la Réunion*, n° 4, 126-141.
- Chérubini, B. (1996). La construction symbolique des identités dans le monde créole: exemples réunionnais. In *De la tradition à la modernité. Hommage à Jean Poirier* (pp. 267-281), textes réunis par A. Carénini & J.-P. Jardel. Paris : Presses Universitaires de France.
- Dupin, E. (2004). *L'hystérie identitaire*. Paris : Le Cherche Midi.
- Erikson, E. (1994). *Identity and the life cycle*. New York : W.W. Norton.
- Fuma, S. & Poirier, J. (1991). Métissages, hétéroculture et identité culturelle. In J. L. Albert, C. Bavoux & M. Vatin (Ed.), *Métissages* (pp. 49-65), Tome 2. Paris : L'Harmattan.
- Fuma, S. (1996). Colonialisme et aliénation culturelle : L'exemple de l'île de la Réunion. In *De la tradition à la modernité. Hommage à Jean Poirier* (pp. 283-288), textes réunis par A. Carénini & J.-P. Jardel. Paris : Presses Universitaires de France.
- Gauvin, A. (2001). Intervention. In *Les questions du bilinguisme à la Réunion*, CD audio, Dossiers de l'ARCC, Vol. 8.
- Gerbeau, H. (1998). 1848 en 1998 : du devoir aux devoirs de mémoire. *Passerelles. Revue d'études interculturelles*, n° 16, 69-75.
- Ghasarian, C. (1991). *Honneur, Chance & Destin. La culture indienne à la Réunion*. Paris : L'Harmattan.
- Ghasarian, C. (1999). Patrimoine culturel et ethnicité à la Réunion : dynamiques et dialogismes. *Ethnologie française*, 99/3, 365-374.
- Ghasarian, C. (2000). Réflexions sur la production anthropologique à la Réunion (ou de la nécessité du 'champ large'). In J. Bernabé, J.-L. Bonniol, R. Confiand & G. Létang (sous la dir.), *Au visiteur lumineux. Des îles créoles aux sociétés plurielles. Mélanges offerts à Jean Benoist* (pp. 331-338). Matoury : Ibis Rouge Editions, CEREC-Presses Universitaires Créoles.
- Ghasarian, C. (2001). Reunion. In M. Ember & C. Ember (Ed.), *Countries and their cultures* (pp. 1833-1837). New York : Macmillan Reference.
- Ghasarian, C. (2002). La Réunion : Acculturation, Créolisation et reformulations identitaires. In *Outre-mer : Statuts, cultures, devenirs*, *Ethnologie française*, 4, 663-676.
- Ghasarian, C. (2002). *De l'ethnographie à l'anthropologie réflexive. Nouveaux terrains, nouvelles pratiques, nouveaux enjeux* (Sous la direction de). Paris : Armand Colin.
- Ghasarian, C. (Ed.) (2008). *Anthropologie de la Réunion*. Paris : Editions Archives Contemporaines.
- Goffman, E. (1975). *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps* [*Stigma* (1963)]. New Jersey : Prentice-Hall]. Paris : Editions de Minuit.
- Grosser, A. (1994). Les identités abusives. *Le Monde*, 28 janvier 2004.
- Halpern, C. (2004). Faut-il en finir avec l'identité ? *Sciences Humaines*, n° 151, 12-16.
- Hobsbawm, R. & Ranger, T. (2006). *L'invention de la tradition* [*The invention of tradition* (1983)]. Cambridge : Cambridge University Press]. Paris : Ed. Amsterdam.

- Honoré, D. (2004). Intervention. In *Les questions du bilinguisme à la Réunion*, CD audio, Dossiers de l'ARCC, Vol. 8.
- Kaufmann, J.-C. (2004). *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*. Paris : Armand Colin.
- Labache, L. (2005). De la communauté réunionnaise en migration. In L. Labache, L. Médéa & F. Verges (Ed.), *Identité et société réunionnaise. Nouvelles perspectives et nouvelles approches* (pp. 68-69). Paris : Karthala.
- Labache, L., Médéa, L. & Verges, F. (Ed.) (2005). *Identité et société réunionnaise. Nouvelles perspectives et nouvelles approches*. Paris : Karthala.
- Lahire, B. (1998). *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*. Paris : Nathan.
- Laplantine, F. & Nouss, A. (1997). *Le métissage*. Paris : Flammarion.
- Le Coadic, R. (1988). *L'identité bretonne*. Dinan et Rennes : Editions Terre de brume & Presses Universitaires de Rennes.
- Leach, E. (1962). On certain unconsidered aspects of double descent systems. *Man*, 62, 130-134.
- Levi-Strauss, C. (1983). *L'identité, Séminaire interdisciplinaire*. Paris : Gallimard.
- Live, Y.-S. (1999). Sociologie de la Réunion : mutations, paradoxes, représentations, migrations (quelques propositions de pistes de recherches). In B. Cherubini (Ed.), *La recherche anthropologique à la Réunion : vingt années de travaux et de coopération régionale* (pp. 185-203). Saint Denis Université de la Réunion.
- Mathieu, M. (1984). Le roman réunionnais existe-t-il ? *Travaux de l'Institut de Linguistique et d'Anthropologie de la Réunion*, n° 4.
- Médéa, L. (2005). Hégémonie et hétéronomie : les conséquences du processus d'occidentalisation à travers la départementalisation. Repenser l'identité dans une situation pluriculturelle. In L. Labache, L. Médéa & F. Verges (Ed.), *Identité et société réunionnaise. Nouvelles perspectives et nouvelles approches* (pp. 169-204). Paris : Karthala.
- Mormont, M. (1990). La construction sociale de l'identité. *Communication au Colloque Sociologies IV*, Montpellier.
- Némo, J. (1984). Identité créole : conflit historique et développement. *Travaux de l'Institut de Linguistique et d'Anthropologie de la Réunion*, n° 4, 1-9.
- Nicole, R.-M. (1996). *Noirs, Cafres et Créoles. Etude de la représentation du non-blanc réunionnais*. Paris : L'Harmattan.
- Ottino, P. (1999). Quelques réflexions sur les milieux créoles réunionnais. In B. Cherubini (Ed.), *La recherche anthropologique à la Réunion : vingt années de travaux et de coopération régionale* (pp. 65-69). Saint Denis : Université de la Réunion.
- Saïd, E., W. (2005). *Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* [*Orientalism* (1978)]. Londres : Routledge & Kegan Paul]. Paris : Seuil
- Sam-Long, J.-F. (1996). La créolie : le chant de l'identité. In *De la tradition à la modernité. Hommage à Jean Poirier* (pp. 289-294), textes réunis par A. Carénini & J.-P. Jardel. Paris : Presses Universitaires de France.
- Schutz, A. (1973). *On phenomenology and social relations : selected writings*. Chicago, London : University of Chicago Press.
- Spivak, G., C. (2000). *The post-colonial critic : interviews*. New York, London : Routledge.

- Vatin, M. (1999). Les sciences de l'information et de la communication, l'anthropologie et l'ethnologie : des liens à développer. In B. Cherubini (Ed.), *La recherche anthropologique à la Réunion: vingt années de travaux et de coopération régionale* (pp. 217-226). Saint Denis : Université de la Réunion.
- Verges, F. (1998). Une dialectique de l'oubli et du souvenir. Les Réunionnais émigrés et la France. In *Tropiques métis. Mémoires et cultures de Guadeloupe, Guyane, Martinique et Réunion* (pp. 120-121). Paris : Musée National des Arts et Traditions Populaires.
- Verges, F. (2005). Solidarités. In L. Labache, L. Médéa & F. Verges (Ed.), *Identité et société réunionnaise. Nouvelles perspectives et nouvelles approches* (pp. 285-308). Paris : Karthala.
- Weber, A. (1994). *L'émigration réunionnaise*. Paris : L'Harmattan.
- Wierviorka, M. (2004). Entretien avec Michel Wieviorka : la France face aux identités culturelles (propos recueillis par Xavier Molénat). *Sciences Humaines*, n° 151, 14.
- Wolton, D. (2002). Polynésie française : une communication politique en devenir. In *La France et les Outre-mers. L'enjeu multiculturel. Hermès*, n° 32-33, 481-493. Paris : CNRS.

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