HAL
open science

Le couple créole/métro à La Réunion. Approche compréhensive de la construction de soi dans le couple mixte

Marie Thiann-Bo

To cite this version:

Marie Thiann-Bo. Le couple créole/métro à La Réunion. Approche compréhensive de la construction de soi dans le couple mixte. Sociologie. Université de la Réunion, 2009. Français. NNT : . tel-00669783

HAL Id: tel-00669783

https://theses.hal.science/tel-00669783

Submitted on 13 Feb 2012

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITE DE LA REUNION
FACULTE DES SCIENCES DE L'HOMME ET DE L'ENVIRONNEMENT

Thèse pour obtenir le grade de Docteur en
Sciences et Techniques des Activités Physiques et Sportives

THIANN-BO MOREL Marie

LE COUPLE CREOLE/METRO A LA REUNION

Approche compréhensive de la construction de soi dans le couple mixte
Tome 1

Thèse dirigée par Monsieur le Professeur Pascal DURET

Soutenue le 27 Novembre 2009

Jury :

M. Bancel, Nicolas, Professeur Strasbourg- Lausanne
M. Bodin, Dominique, Professeur, Université Rennes II
M. Coianiz, Alain, Professeur Université de La réunion
M. Duret, Pascal, Professeur, Université de La Réunion
M. Martin, Olivier Professeur Université Paris V
Mme. Vergès, Françoise, Professeure MCUR

Remerciements

Merci,

- A Monsieur le Professeur Pascal Duret, pour ses conseils, son soutien.
- A Sylvain, pour ses remarques.
- A Camille, pour le simple fait d'exister.
- A Muriel, pour avoir tenu tous les rôles à la fois.
- A ma mère, pour sa relecture si exigeante de cette thèse.
- A Hélène, pour ton dévouement.
- A tous les couples de l'enquête, pour m'avoir fait confiance.

SOMMAIRE

Introduction…….6

1.Construction de l'objet d'étude……..11

1.1. La question de ma subjectivité……...……...11

1.2. La mixité : perception stéréotypée de l'objet de recherche……..……15

1.3. Mixité et identité……..……..…23

1.4. Le marquage par les origines ou comment les individus différencient créole et métro ……25

1.4.1. La distance culturelle…….……27

1.4.2.La distance linguistique…...…….……..38

2. Méthode de recherche : Trouver la bonne distance……..……43

2.1. Construire le terrain d'enquête……..44

2.2. Construire l'outil de recueil de données : axe 2 et 3……49

2.2.1. Une démarche inductive……...……50

2.2.2. Pertinence du récit de vie dans cette enquête……51

2.2.3. Les thématiques de l'entretien……...51

2.2.4. Le filtre du récit : l'origine créole ou métro……..52

2.3. Conduire les entretiens : axe 1……..54

2.3.1. La distance identitaire……54

2.3.2. La distance affective……..55

2.3.3. La distance discursive……....56

3. La rencontre entre créole et métropolitain……...61

3.1. La logique minoritaire contre majoritaire……64

3.2. La tradition créole contre la modernité métropolitaine……67

3.3. L'ambivalence des sentiments et les déclinaisons des représentations……71

3.3.1. L'autochtone versus le touriste…….72
3.3.2. Le dominé versus le dominant……..74
3.3.3.Le paysan versus le citadin……75

4. Les ressorts de la labellisation ……...……..77
4.1. L'intérêt d'étudier les identités labellisées pour comprendre la conversation conjugale des enquêtés…….77
4.2. Labels et labelling……78
4.2.1. Les limites de la catégorisation. ……...80
4.2.2. Problématique de la catégorisation……80
4.3. Le sens des labels……..81
4.3.1. Le label créole : polysémie et compétence métisse……..82
4.3.2. Les usages du label réunionnais……86
4.3.3. Le label métro : ambiguïté et paradoxe…….87

5. Etre dit, se dire, se sentir créole ou métropolitain……..…….....90
5.1. Le groupe des créoles…….……...90
5.1.1. Les constantes du discours des créoles : le silence sur la mémoire collective…..91
5.1.2. L'authenticité, une norme, un mythe…….95
5.1.3. Variations autour du sentiment d'appartenance au groupe créole……..102
5.2. Le groupe des métropolitains……..126
5.2.1. Théoriser l'identité des métropolitains : une gageure……..126
5.2.2. La trame des entretiens……130
5.2.3. Un groupe informel partageant l'expérience de la discrimination……..132
5.2.4. Construction et stigmatisation de l'altérité métropolitaine : ce que les métros interrogés disent des métros……..137
5.2.5. Comment ne plus « faire métro » et se construire une identité positive……..144

6. Les expériences subjectives de la mixité …….……..166
6.1 Encore une question de terminologie……..167
6.2. Le sentiment de mixité……170
6.3. Typologie des sentiments de mixité…….……...172
6.3.1. La mixité indésirable : « tout nous sépare… et pourtant, on s'aime »……172

6.3.2. La mixité coupable : entre race et classe « femme créole cherche homme métro »....181
6.3.3. La mixité culturelle harmonieuse……194
6.3.4. Articuler les sentiments de mixité……..……210

7. La négociation conjugale comme première logique d'influence ……..220
7.1. La négociation et le bricolage identitaire……220
7.2. Discuter des règles de vie…….……..223
7.2.1. La fonction pédagogique de la négociation……226
7.2.2. Des négociations houleuses au croisement des principes……227
7.3. Discuter les décisions conjugales……234
7.3.1. Le basculement dans le conflit d'intérêt ……..……...234
7.3.2. Le petit truc des couples « harmonieux » : le recadrage……..236
7.4. La reconnaissance des compétences individuelles : reconnaître son conjoint comme expert dans sa culture et plus……..239
7.5. Métissage ou bricolage ?....251

8. La conversion comme seconde logique d'influence…….……..250
8.1. La reconnaissance, pivot d'une dynamique conjugale……251
8.2. Conflits et leadership dans le couple mixte…….254
8.3. L'impossibilité de négocier……257
8.4. Construire des habitudes plutôt que des règles de vie……258
8.5. Définition heuristique de la conversion : encore un peu d'épistémologie……..262
8.6. Le récit de conversion identitaire ……...265
8.6.1. Valeur du récit de conversion……..265
8.6.2. Deux types de parcours……267
8.6.3. Le parcours révélation……268
8.6.4. Le parcours lent……...277

Conclusion……..292

Bibliographie……...306
Table des matières……...314
ANNEXES……..320

INTRODUCTION

« *Le mariage à La Réunion unit très fréquemment des personnes nées dans la même microrégion* » (INSEE[1], 2001). En fait, sur 10 mariages, 9 unissent deux personnes de nationalité française, entre 6 et 7 unissent des personnes nées toutes les deux à La Réunion (INSEE[2], 2001). La part restante des mariages (soit entre 3 et 4) se distribue logiquement entre mariages mixtes créole/métro et mariages métro/métro. On peut imaginer toutes les combinaisons possibles qui composeraient un couple « mixte » : un créole né en Métropole avec un autre né à La Réunion, deux réunionnais nés en Métropole mais de parents créoles, deux autres nés à La Réunion mais de parents métros et bien d'autres encore. En fait, tout est dans la définition des termes « créole » et « métropolitain ».

La première question amenée par l'union mixte créole/métro est celle de la définition préalable des identités d'origine. Question délicate si l'on en croit la plupart des enquêtes sur l'identité créole réunionnaise. Le rappel des origines n'est pas toujours guidé par le même principe d'identification. Il est donc nécessaire de mettre à distance les définitions savantes et indigènes des identités attribuées aux créoles et aux métropolitains.

On peut se demander dans un deuxième temps comment interpréter ce nombre de mariages mixtes (moins de 3 à 4 sur 10), indirectement mesuré

[1] MEKKAOUI, JAMEL, et al., Dossier "Familles". Ed. INSEE : Economie de La Réunion, 2001, Vol. 110.
[2] Ibid.

d'ailleurs. Même si notre réflexion porte plus largement sur l'union libre, le résultat chiffré laisse perplexe, quand on sait combien médias et politiques peignent La Réunion comme un éden interculturel. Si La Réunion était ce melting-pot paradisiaque, n'y aurait-il pas plus de mariages mixtes ?

Sorti de ces indicateurs quantitatifs, on ne dispose de guère plus de données qualitatives sur le couple mixte créole/métro. En réalité, c'est le flou total sur ces couples. A priori, on peut difficilement les situer par rapport à une norme de conjugalité.

Dans un contexte valorisant le métissage quel qu'il soit, le couple mixte créole/métro n'est pas vraiment marginal. Il est au contraire loué pour les valeurs de tolérance mises en pratique. Il est bien ancré dans la mythologie amoureuse locale. La représentation du « joli zoreil » (métro en créole) le désigne comme un bon parti. Il est censé susciter encore aujourd'hui les convoitises de la gente féminine créole et les foudres des hommes créoles…

Toutefois, ce couple n'est pas complètement dans la norme. Le « zoreil » reste à l'écart de la société créole réunionnaise. Les deux figures sociales auxquelles renvoient les origines créoles et métros s'opposent radicalement (Labache, 1996; Vergès, 2004; Ghasarian, 1999, 2002, 2004; Fuma, Poirier, 1996, 2002; Chaudenson, 1995, 2002). Il y a toujours une suspicion à l'égard d'une telle union : la femme créole en couple avec un métro serait coupable de vénalité et le métro chercherait la compagnie d'une femme créole pour satisfaire une envie peu louable de chair fraîche exotique.

L'objet de recherche « couple mixte créole/métro » est donc « *hanté par la mauvaise réputation de ses acteurs*[3] ». Il est avant tout considéré comme un

[3] Analogie à la formule d'Isabelle Clair dans Clair, I. (2008). *Les jeunes et l'amour dans les cités. Paris: Armand Colin*

couple dominant/dominé. C'est ainsi la même scène qui se répète : celle du colonisé créole contre le colonisateur métropolitain.

Le plus souvent, les représentations négatives sur l'identité créole réunionnaise figent les créoles dans un rôle unique : ils voudraient à tout prix se convertir à la modernité portée par leur conjoint métro pour grimper dans l'échelle sociale. Le couple créole/métro apparaît dans ce contexte comme un moyen privilégié d'aborder les relations entre les cultures. Les interactions quotidiennes, la construction de la culture conjugale permettent d'entrevoir comment les individus s'inscrivent dans un ordre culturel plutôt qu'un autre. Vont-ils s'assimiler ? Se convertir ? Résister ? Métisser peut-être ?

S'intéresser au couple créole/métro permet de donner la parole au dominant. La mauvaise réputation des métros, considérés comme des « majoritaires culturels », freine l'intérêt sociologique porté à leurs motifs d'agir. Ils seraient forcément mauvais, profiteurs. La démarche compréhensive, en évacuant cet a priori moral, permet d'envisager moins normativement le sens de leur action. Comment vit-on la mixité dans la peau du dominant? Se met-on jamais vraiment dans la peau d'un dominant ?

Mais le couple créole/métro est d'abord un couple. À un moment de la vie conjugale, les individus devront comme dans n'importe quel couple, passer outre les attentes qu'ils ont pu formuler l'un sur l'autre. Ils devront construire les règles de vie, une intimité, converser, partager. Il y aura alors, toujours comme dans n'importe quel couple, des moments de frottements. La conversation conjugale permet aux individus de réinterpréter la réalité vécue (Berger, Kellner, 1964, 1988). Lorsque cette réalité met en jeu des modèles de la famille, des valeurs ou des traditions perçus parfois comme

fondamentalement différents, alors elle est plus visible. L'union mixte est une loupe grossissante sur les manières dont les individus se socialisent au couple, sur les façons de construire des règles ou de fabriquer de l'intimité. Du point de vue de la sociologie de la famille, le couple mixte créole/métro est un révélateur des processus de socialisation conjugale.

Cette thèse se propose de montrer en quoi la mixité conjugale créole/métro contribue à une redéfinition des identités créole et métropolitaine dans la rencontre intime entre créole et métro, en quoi elle est à la fois révélatrice de la fabrique du sentiment du « nous » et des logiques d'influence à l'origine de l'élaboration de la culture commune du couple.

En tant qu'objet perçu essentiellement de manière stéréotypée, la mixité est ici éclairée par les réponses à ces trois questions :

D'abord, dans quelle(s) mesure(s) le couple se perçoit-il comme mixte et à quel sentiment du soi cela renvoie-t-il ? En réalité la deuxième question précède la première. En effet, penser la mixité du couple suppose certes une catégorisation sociale. Il faut surtout que ces catégories aient du sens aux yeux des acteurs pour qu'il y ait sentiment de mixité. Le premier chapitre traitant des résultats présente alors des prolégomènes : il s'agit de poser une première typologie regroupant par communauté d'origine, les sentiments d'appartenance et les espoirs fondés sur l'autre (6. Etre dit, se dire, se sentir créole ou métropolitain). Ce n'est qu'après ce liminaire qu'est envisagée une autre catégorisation, celle des expériences subjectives de la mixité (7. Les expériences subjectives de la mixité). Cette catégorisation permettra à son tour de comprendre comment, en situation de différence culturelle, les individus posent les fondements de la conversation conjugale : vont-ils

partager les différences (8. La négociation conjugale comme première logique d'influence) ou, au contraire, les effacer (9. La conversion, une seconde logique d'influence) ? Les individus vont souvent à contre-courant de ce qu'ils sont *censés* faire : s'aimer dans l'harmonie et être le modèle à suivre en matière de vivre-ensemble. Or quand ils se perçoivent comme porteurs de différences, ils s'arrangent pour pouvoir dialoguer au quotidien. Soit ils passent un « contrat » sur la base de deux principes : une logique comptable de l'égalité des présences culturelles et un recadrage permanent sur les intérêts communs lors d'éventuels conflits. Ce « contrat » ne prive aucun des membres de la « jouissance du bien » culturel de l'autre. Soit ils règlent le problème de la différence en adoptant sans équivoque le point de vue de l'autre (ou en appelant l'autre à rejoindre le sien[4]). Je verrai que se dire converti à l'identité culturelle du conjoint est l'objet d'un récit présentant deux manières de reconstruire le parcours conjugal.

Durant l'enquête, la démarche empirique s'est doublée d'une attitude compréhensive. Les acteurs décident, verbalisent, ressentent, sont conscients de leurs actions et de leur pouvoir d'action. Pour autant, en m'intéressant aux sentiments de mixité dans le couple créole/métropolitain, je ne mettrais pas entre parenthèse la réalité des sources de conflits. En effet, ces sentiments apparaissent propices à l'analyse des discussions entre deux individus se posant en représentants de leur communauté d'origine. La fascination amoureuse et son intimité n'occultent pas l'intérêt pour le parcours social de chacun des membres du couple.

[4] Ce point de vue n'a pas été recueilli très souvent.

1. CONSTRUCTION DE L'OBJET

La construction de l'objet de recherche fut difficile. Même retranscrire son élaboration est une opération délicate. En réalité, elle s'est faite a posteriori. Ayant une connaissance préalable du terrain avant que soit formulée l'idée d'une enquête, j'avais l'intime conviction de la problématique. A mon sens, le couple créole/métro était assurément mixte. Pour des raisons de rigueur évidentes, il m'a fallu le démontrer. La problématique de la construction de l'objet est donc la suivante : qu'est-ce qui fait croire que le vécu du couple créole/métro pourrait être mixte ?

1.1. La question de ma subjectivité

Avant d'aller plus loin dans la construction de l'objet, je tiens à traiter la question de la subjectivité de la chercheuse. En tant que créole et aussi en tant que membre d'un couple mixte, j'ai acquis une expérience intime du terrain avant même de savoir qu'un jour mon quotidien serait l'objet d'une enquête. Dans une certaine mesure, ce savoir empirique m'a préservée des « *représentations substantives* » à l'égard du terrain (Becker, 2002, p. 38). Je n'avais aucune image idéalisée du terrain. J'ai été familiarisée à l'objet par la pratique plus que par une culture purement livresque.

Un autre chercheur par exemple aurait sûrement trouvé une définition des catégories « créole » et « métropolitain » dans les livres, les recensements

de population. Puis il se serait aperçu que les individus contestaient souvent les identités labellisées auxquelles la société réunionnaise les renvoyait sans cesse. Il aurait attribué cette attitude à du déni. Mon expérience de terrain me disait qu'il n'y avait pas que du déni identitaire dans ces discours. Mais comment savoir que cette intuition n'était pas une simple réticence à théoriser mon propre vécu ?

Est-ce que ma « *connaissance de première main de la sphère de la vie sociale* » (Blumer, 1969, p. 36) des couples mixtes serait finalement préjudiciable à l'interprétation « objective » des résultats ? Est-ce que la manière de construire l'objet de recherche ne serait pas biaisée par le fait de participer tous les jours au quotidien d'un couple mixte créole/métro?

Mon vécu conjugal ne serait-il pas source d'une partialité accrue ? Comment ne pas être à la fois juge et partie. Pour résoudre ce dilemme, il fallait « changer de focale » et recréer, du moins intérieurement, « l'asymétrie entre acteurs et chercheurs » (Passeron, Bourdieu, Chamdorédon 1968 ; Durkheim, 1895, 1988). Cependant, la circulation dans le social entraînait une lutte entre théorie et terrain. Je ne me satisfaisais pas des théories explicatives. Elles semblaient ne jamais rendre compte des subtilités de l'expérience…

J'étais prise entre deux feux. La théorie demandait de définir objectivement l'appartenance à telle et telle catégorie d'origine. Le terrain recelait d'autant d'exceptions pouvant infirmer chacune des règles établies pour constituer ces catégories. Ma propre expérience du terrain me desservait puisqu'elle contrevenait à chaque proposition de définition des catégories. À

la manière du Baron de Münchhausen[5], il fallait trouver un point d'ancrage pour m'extraire du tableau que j'observais. Pour ne pas alourdir la restitution de cette enquête, je ne décrirai pas chaque étape de résolutions de problèmes épistémologiques. Je donnerai seulement un exemple de mise à distance du savoir empirique acquis sur le terrain. Concentrons-nous sur les définitions des catégories créole et métro.

Un jour que je sollicitais une connaissance amicale pour recruter des couples mixtes, je fus amenée à refuser un entretien. Le couple que l'on me présentait comme mixte ne l'était pas « suffisamment ». Elle, était bien réunionnaise, née de parents réunionnais, ayant grandi à La Réunion. Lui, par contre était « dit » métro, mais était arrivé à La Réunion à l'âge de 5ans. Ayant surpris mon « intermédiaire » par ma moue dubitative, je risquais une réponse. Je ne devais pas froisser ses bonnes intentions et de perdre du coup « le filon ». Je lui répondais alors que je voulais uniquement de « *vrais* » métros, en rajoutant « *pas des faux zoreils qui ont grandi ici* ». Cet exemple illustre la confusion qui règne quant à la définition des origines. Il ne m'est jamais arrivé de rencontrer des créoles qui ne l'étaient pas selon les critères de l'enquête. Les individus collaient spontanément à « ma » définition de l'identité réunionnaise : quand on me présentait un réunionnais, il était né à La Réunion de parents réunionnais. Mais il m'est arrivé fréquemment de devoir éclairer les gens sur ce que j'entendais par « métro ».

Cette anecdote permet de définir les catégories utilisées. Pour les besoins de l'enquête, je n'ai recruté exclusivement que des réunionnais nés à La Réunion de parents réunionnais et des métropolitains nés en Métropole de

[5] Je fais ici référence à l'ouvrage du même nom Les cheveux du Baron de Münchhausen par Paul Watzlawick.

parents métropolitains. Je voulais réunir deux conditions. Je considère la première comme ultime : le lieu de naissance. C'est en effet lui qui conduit à la catégorisation selon le sens commun appliqué aux origines. La seconde est dite de socialisation. Je voulais m'assurer que les individus avaient bien été socialisés à des cultures différentes.

Pour en arriver à cette simple catégorisation, j'ai dû effectuer un travail épistémologique et aller au-delà des définitions a priori des catégories pour contrer l'évidence de la différence d'origine (le métro est né « ailleurs » quand le créole est né « ici »). J'utilisais la ficelle de Wittgenstein (Becker, 2002). Il fallait oublier le nom même de la catégorie pour se concentrer sur l'activité que cette dernière effectuait (Pessin, 2004) et ainsi, isoler les traits qui amenaient à la généralisation. Je me demandais : « Que reste-t-il du métro si on lui ôte le label rappelant sa migration ? ». De même : « Qu'est un créole si on lui enlève la référence à la colonisation[6] ? ».

« *La notion de métropole est comparative* » (Memmi, 1985, p. 81) : l'identité « métro » ne peut s'envisager hors de la relation avec le créole... mais l'inverse n'est pas vrai : le créole natif peut se contenter de l'identité résidentielle « réunionnaise ». On peut se sentir créole uniquement parce qu'on est né à La Réunion, sans se construire dans l'opposition permanente à la Métropole.

Penser la mixité conjugale nécessite un outillage intellectuel particulier. Constituer cet attirail théorique demande d'une part de pointer les erreurs à ne pas commettre car l'étude de la mixité fait appel à des représentations

[6] Cette définition renvoie à l'étymologie du mot créole telle que donnée par le Larousse 2006 « est créole toute personne née dans une ancienne colonie »

stéréotypées de l'objet. En conséquence, je ne donnerai qu'une définition sommaire de cette notion, de manière à l'adapter au terrain. D'autre part, il faut déterminer dans quelle mesure un tel couple peut être dit mixte. En définitive, existe-t-il un concept élémentaire de mixité qui s'applique aux couples étudiés et quels effets théoriques ce point de vue entraîne-t-il ?

1.2. La mixité : une perception stéréotypée de l'objet de recherche.

Avant d'envisager si le couple créole/métro est véritablement un couple mixte, il faut savoir ce que signifie être en couple mixte. Tenter de définir la mixité conjugale demande d'abord de mettre à distance toute explication a priori. En effet, les grandes théories sur la mixité conduisent à un traitement stéréotypé de l'objet d'étude.

- Premièrement : La mixité enthousiasme. Quand elle montre que la cohabitation des différences supposées incompatibles est possible, elle devient un emblème. La rencontre mixte est d'autant plus valorisée que son improbabilité la rend romantique. Le couple mixte figure, à une échelle réduite, les relations idylliques dans la société interculturelle dans son ensemble. Il est une promesse d'harmonie.

- Deuxièmement : La mixité sert de preuve idéologique. Elle est prise à témoin quand les auteurs veulent montrer la capacité d'une société à intégrer ou assimiler ses individus.

- Troisièmement, et en conséquence, la mixité est rarement étudiée pour elle-même et encore moins envisagée comme un objet dont les contours fluctueraient en fonction des points de vue ou des contextes. Au contraire,

elle sert à faire tenir l'idée d'harmonie interculturelle, dans la mesure où ce serait toujours un représentant d'une société qui rencontrerait une représentante d'une autre société. Pourtant les individus qui se rencontrent sont irréductibles à l'ensemble des propriétés de leur société d'origine (elles-mêmes ramenées à des stéréotypes).

- Quatrièmement, le concept entretient des rapports ambigus avec celui de métissage. A la Réunion, mixité ne se traduit pas facilement en créole, en passant d'une langue à l'autre c'est le mot « métissage » qui tient lieu de signifiant ; mais il prend alors un sens et une connotation plus positive que le terme « mixité ». Le métissage suppose le mélange, la mixité peut se contenter de la tolérance. L'approche bicolore (noir/blanc) à laquelle renvoie parfois le terme « mixte » en langue française fait dire aux sujets de l'enquête qu'il est inappropriée à la réalité de La Réunion : « *ici tous les couples sont un peu mixtes* » me suis-je régulièrement entendue dire. La mixité était d'abord présentée comme une sorte d'évidence.

Sans remettre en question l'opérationnalité de ce concept[7], j'ai choisi de rester à mi-chemin entre « laisser le concept définir le cas » et « laisser le cas définir le concept » (Becker, 2002, p. 199). Pour couper court à la querelle des définitions je prendrai comme point de départ le postulat suivant[8] : le couple créole/métro est un couple « marqué ». Il incombe alors au chercheur de spécifier la nature de ce marquage et non plus de voir en quoi le terrain s'adapte à une notion entièrement préconstruite.

Cette étude ne fera pas pour autant du couple créole/métro un couple

[7] La méthodologie inductive a amené à collecter des cas avant de créer un concept pour les comprendre. Un problème s'est posé alors, car l'enquête révélait dès ses débuts le peu d'intérêt porté par les enquêtés à la problématique de la mixité. Au lieu de problème pratique à étudier, revêtant une importance pour les gens impliqués (Becker, 2002, p. 195), je me suis retrouvée sans problème et sans concept.
[8] Analogie à la formule de Gabrielle Varro (Varro, 2003, p89)

doté d'une grammaire de règles conjugales spécifiques. Le couple « mixte » sera au contraire envisagé comme un « *révélateur des rapports conjugaux, intra et inter familiaux à l'œuvre dans tout couple* » (Varro, 2003, Duret, 2007), ce qui laisse la possibilité d'envisager un marquage similaire pour d'autres couples non mixtes. Les couples étudiés ne sont pas « par essence » différents des couples non mixtes. Prenons l'exemple de l'usage des langues (créole et français) dans le couple : on pourrait considérer que le choix de la langue en situation de bilinguisme est une spécificité de la mixité créole/métro. Mais, il suffit d'envisager un autre couple de créoles, cette fois, dans lequel le statut de l'un des conjoints impose le français comme langue professionnelle, ce qui est souvent le cas pour des créolophones utilisant le français en langue première (Ghasarian, 2004), pour voir réapparaître ce choix. De retour dans l'univers conjugal, l'individu peut en effet hésiter entre retourner à sa langue maternelle (le créole) ou maintenir son identité statutaire (par l'usage du français). On peut supposer que les échanges de ce couple se construisent un peu de la même manière que s'il avait été mixte. Par ailleurs, la thématique de « l'oubli volontaire » de la langue originelle jugée stigmatisante n'est pas une spécificité du couple mixte.

Je vais donc me tenir à une définition de la mixité comme un marquage (prestigieux ou stigmatisant) du conjoint comme « différent ». Ce marquage du couple créole/métro présente trois caractéristiques majeures : il est réversible, incertain, et paradoxal.

- Le marquage apparaissait d'abord comme réversible et fluctuant : ce qui séparait les individus à un moment donné peut les réunir à un autre. Il s'agit presque du dilemme du verre à moitié plein ou à moitié vide. Ainsi, par

exemple, la culture culinaire des couples de l'enquête, était parfois pensée comme commune mais pouvait aussi servir à renvoyer l'autre à une identité concurrente (légitimité du piment ou du pain à table). Autre exemple, d'un thème pouvant servir par moments de pomme de discorde et à d'autres de source d'entente : l'histoire nationale. Elle pouvait attiser des rancunes face à l'esclavage (les créoles descendants d'esclaves face aux métros descendants des maîtres ou des colons) mais aussi servir de point de ralliement quand il s'agissait de parler de la départementalisation (« tous français ! »).

- Le marquage est aussi grandement incertain et invisible[9]. L'union de ces couples ne se traduit pas par un état civil particulier ou un passeport spécifique. Cette absence de différenciation institutionnelle renforce le sentiment de similitude envers les autres couples. L'autre n'est pas un étranger et donc notre couple n'a rien de mixte. Il n'existait pas pour eux de différences visibles : conjoints homogames, couleurs de peau semblables, phénotypes peu distants et langue française parlée communément. Autant de points communs qui montrent que l'assimilation républicaine semblait être passée par là. Le sentiment d'unité nationale primait sur le sentiment de mixité. Dans certains cas, non seulement les différences individuelles s'effacent derrière le principe d'appartenance nationale mais en outre elles perdent tout caractère légitime. Parler de mixité entre créoles et métros, finalement si semblables, passait à la fois pour de l'impudeur et de l'impudence. Impudeur car il faudrait fouiller les poubelles du ménage pour trouver des différences significatives, et impudence car la dénomination

[9] Les enquêtés disaient ne pas savoir exactement ce qui différenciaient créole et métro hormis le lieu de naissance; cette réflexion s'accompagnait souvent d'une boutade « *de toute façon si on réfléchit comme ça, à la Réunion, tous les couples sont mixtes* » (Anne, créole) ce qui leur permettait d'éviter d'être catégorisés comme couple mixte.

suppose de remettre en question la « francité » des créoles.

- La mixité étudiée est paradoxale car soit les différences sont nulle part soit elles sont partout. Mais c'est parce que les différences sont partout qu'elles n'étonnent plus[10]. D'une manière générale, la désignation identitaire à la Réunion se réfère à l'origine, imposant la catégorie *ethnique* comme la plus pertinente après le genre. Or, la particularité de cette catégorisation en groupes ethniques est qu'elle imbrique classement social et culturel, voire « racial ». Elle rend le social malléable, l'identification[11] multiple et paradoxale. Cette catégorisation entraîne parfois des contre-appartenances (Dumas-Champion, 1998) mais aussi des rapports paradoxaux à « l'autre métropolitain » (Sanch, 2004). Selon les identités investies, le métro devient l'ennemi à déchoir de son trône statutaire ou le conjoint à conquérir. La mixité de ce couple renvoie au paradoxe du double mouvement de rejet et d'attirance que peuvent ressentir les conjoints l'un pour l'autre.

Attardons-nous un instant sur ce paradoxe, car il donne un aperçu des normes d'appariement conjugal des catégories sociales à La Réunion. Les catégories classent autant qu'elles fournissent un modèle d'identification, une prescription à suivre. Cet étiquetage permet aux individus de se situer socialement : l'origine rappelle le lien qui rattache l'individu à des valeurs communautaires. Elle attribue aussi un rôle à tenir dans la société : chaque ethnie ayant sa figure idéal-typique (passablement caricaturale), sa spécialité professionnelle, sa religion, son sens moral, son sens de la justice… La catégorie ethnique propose un programme de conduites permettant de souder

[10] C'est parce que le rappel des origines mêle à la fois catégorisation ethnique, raciale, culturelle, et sociale que le marquage apparaît incertain. Démêler cet imbroglio des niveaux de catégorisation, signifie découvrir non seulement comment l'autre et soi-même sont catégorisés mais aussi ce qui permet à chacun de se polariser à sa convenance sur telle ou telle identité.

[11] au sens de repérage, classement et de sentiment d'appartenir

un groupe face aux autres. Elle renvoie donc à un « nous » structurant représentations, goûts et valeurs. L'identification au « nous » est alors « *dangereusement efficace* » (Baggioni, 1985).

La mixité, dans la mesure où elle réunit deux individus représentants d'un « nous » et d'un « eux », constitue d'emblée dans ce cadre une déviance par rapport à la norme d'homogamie et/ou d'endogamie. Or, les conjoints doivent associer le sentiment d'être dans une relation équilibrée et la nécessité de sortir de leur groupe d'origine. Ils peuvent être dans cette quête d'équilibration et faire jouer différents types de capitaux économique, social mais aussi « jeunesse » (comme forme de capital précieux face à un conjoint plus âgé) ou encore capital corporel (la beauté valant aussi comme capital échangeable).

En croisant les identités de genre et de sexe, on est amené à dégager les « normes » tacites de l'appariement conjugal.

> *« Une jolie cafrine comme ça c'est pas pour un créole, ça » (Sully, créole)*
> *« Les malbaraises, elles veulent toutes un métro, elles sont éduquées pour les attraper et partir en métropole » (Delphine, créole)*

On voit dans ces discours qu'une « *jolie cafrine* » perdrait de sa valeur en s'unissant avec un « *simple créole* » ou que certaines créoles présentent des stratégies matrimoniales spécifiques amenant nécessairement à l'exogamie. Il serait alors plus *anormal* qu'elles transgressent cette logique d'ascension sociale.

De telles unions n'apparaissent pas d'abord comme « mixtes » pour les intéressés car il s'agit pour eux de suivre une prescription qui ne les transforment pas. Ils ne font qu'adopter la stratégie (propre à leur communauté) pour atteindre ou préserver une position sociale jugée enviable.

Cette définition de la mise en couple ne tient pas. Se dire en couple mixte serait trop caricaturale et ferait alors de l'intérêt le seul moteur de l'union.

Genre et ethnie ne fonctionnent pas de la même manière, pour les hommes et pour les femmes créoles. A l'inverse des femmes créoles prises en exemple, les hommes ne visent pas une ascension sociale en s'unissant à une métropolitaine mais ils y voient au contraire un signe irréfutable de leur réussite sociale, sans laquelle ce nouveau marché matrimonial leur aurait été interdit. La beauté présumée des femmes créoles est une ressource qu'elles peuvent échanger contre le statut plus élevé du conjoint métro. Pour les hommes créoles être choisis par une femme métro est en soi un indicateur que la réussite dans la vie est « déjà là ». Ce n'est qu'une fois parvenu à des conditions socialement *acceptables* (du point de vue des diplômes et des revenus) qu'une union avec une métropolitaine leur paraîtra envisageable.

L'exogamie, en tant que recherche d'un conjoint hors du groupe ethnique, est acceptable pour les femmes créoles mais pas pour les hommes créoles, et ceci pour deux raisons. La première est que, dans l'imaginaire créole, la femme métropolitaine imposerait à son homme une telle différence de conditions sociales qu'elle mettrait en péril sa virilité. La différence de classes sociales « naturalisée » se traduirait par une perte de puissance (au moins symbolique). La deuxième raison se cache derrière « *l'évidence* » que rapportent les hommes créoles : les marchés matrimoniaux du point de vue masculin et féminin diffèrent, si la femme créole trouve l'exotisme espéré dans l'homme métro, l'homme créole ne trouve pas la femme métro très exotique. Elle a les mêmes défauts que la femme créole. Le sentiment

d'évidence éprouvé dans ces jugements témoigne de la force des apriori de chaque communauté. Dans le stéréotype, la métropolitaine serait toujours en couple, et du coup intouchable (du moins dans les discours). Et quand bien même elle serait exceptionnellement célibataire, c'est qu'elle recèlerait un vice caché ; soit il s'agit d'une de ces femmes libérées mangeuses d'hommes, soit d'une femme en transit, qui ne tardera pas de toutes façons à rejoindre la Métropole.

La rareté de la femme métro ne la place pas dans une position où elle serait plus convoitée mais au contraire consacre le fait qu'elle soit définitivement hors de portée et hors du désir créole.

Que le marquage soit réversible (on se dit mixte quand on veut), incertain (la différence est invisible) ou/et paradoxal (chercher la mixité tout en la niant), il reste fonction de la manière dont l'origine peut nous définir. Or, « *la préoccupation centrale avec l'identité modifie l'interprétation que l'on peut faire de la notion de mixité, puisqu'aussi bien tout élément identitaire peut devenir un élément différenciateur important, tant interne qu'externe* » (Varro, 2003). En prenant en compte la marge de manœuvre des individus dans leur construction identitaire, la mixité peut prendre plusieurs formes. Des individus homogames socialement peuvent tour à tour être dans une situation d'hétérogamie[12] ou d'exogamie de classe[13], mais aussi dans une mixité endogame[14].

[12] Échange de statuts *subjectifs* selon les contenus des labels engagés/valeurs attribués à l'identité créole ou métro, race ou ethnie

[13] Monique, créole, possède à ses yeux des styles de vie différents. Pour elle, la frontière entre créole et métro est là pour rendre sacrilège la réunion des goûts opposés créole et métropolitain

[14] « Nous sommes français mais porteurs de cultures opposées »

1.3. Mixité et identité

Se préoccuper de l'identité des individus revêt ainsi une importance capitale pour notre enquête. Mais qui dit identité dit concept flou, signifiant trop, trop peu ou rien du tout (Brubaker[15], 2001). Selon Roger Brubaker, ambigüité et confusion viennent de ce que la fonction théorique du concept n'est pas remplie. En fait, le terme « identité » recouvrirait plusieurs acceptions. Le manque de précision concernant ses usages en fait un concept « galvaudé » (Halpern, 2004). Je vais tenter ici d'éviter tout flou conceptuel en distinguant les trois usages que j'en ferai. Je m'intéresserai d'abord à l'identité en relation avec l'identification.

1.3.1. Identité et identification

Il ne s'agit pas d'identification au sens freudien mais catégoriel. L'identification et la catégorisation sont des caractères inévitables à la vie sociale (on ne peut pas ne pas identifier). Elles permettent de spécifier qui sont les agents qui identifient sans pour autant présupposer une cohésion interne au groupe auxquels ils appartiennent. Les discours deviennent des actes de paroles fonction du contexte social (les labels utilisés pour identifier n'ont pas le même sens à La Réunion qu'en Métropole) et de la situation d'énonciation (on ne tiendra pas le même discours selon les différentes manières d'identifier son interlocuteur). Dans le couple, l'identification recoupe plusieurs modes de catégorisation. L'individu n'identifie pas n'importe qui mais son conjoint : il s'insère dans un réseau relationnel avec ses propres contraintes. Il lui est aussi demandé de se positionner dans son

[15] Il distingue trois conceptions de l'identité : identification et catégorisation, auto compréhension et localisation sociale, et communalité, connexité et groupalité, qu'il conseille d'étudier sans réifier.

appartenance catégorielle, en tant que membre du groupe créole ou métropolitain. Ce pôle de l'identité est constitué par les mécanismes de l'étiquetage (étudié dans le chapitre III. Les ressorts de la labellisation).

1.3.2. Identité collective et sentiment d'appartenance

Cette acception de l'identité permet de problématiser le rapport aux origines en termes d'adhésion ou de décalage avec la communauté d'origine. On approche ici une définition des identités sociales « créole » et « métro » : quelle relation l'individu entretient-il avec le groupe qui transmet l'identité culturelle ? Comment s'exprime l'identité de groupe de l'enquêté ? Cette question a une importance cruciale car elle détermine le niveau de l'épreuve conjugale et dans quelle mesure l'identité créole ou métro sera mise en tension avec la loyauté due au conjoint. Problématiser en termes de rapports aux origines et de sentiment d'appartenance permet aussi une catégorisation a posteriori du corpus. En effet, attribuer de l'extérieur une identité objective de créole et de métro ne suffit pas pour que les individus expriment le sentiment d'une distance culturelle entre eux et leur conjoint. Il faut que les identités sociales soient investies au niveau individuel. L'individu éprouvera de la sympathie envers les membres du groupe auquel il souhaite appartenir, et une vague antipathie envers les out-group. C'est à partir de cette conscience de groupe en tant « *qu'affinité lâche* » (Brubaker, 2001), que je me proposerai d'étudier les variations du sentiment d'appartenance (IV. Etre dit, se dire et se sentir créole ou métro).

1.3.3. Identité et sentiment de soi

Analysé au travers du discours sur soi, le soi est envisagé comme un

« *système éminemment adaptatif qui se défend, se corrige et s'améliore pour mieux s'adapter et même se dépasser* » (Martinot, 1995). L'identité passe alors par le sentiment qu'exprime l'individu sur ce système. L'analyse des récits ou des entretiens permet ainsi de dégager le processus de construction de soi. Il informe aussi sur la manière dont se constitue le « nous ».

1.4. Le marquage par les origines ou comment les individus différencient créole et métro

Le mot *mixte* a un fort potentiel évocateur : il suppose le rapprochement comme la différenciation (Varro, 2003). Pour ma part, il évoque surtout un processus dynamique d'indifférenciation, au moins partielle. Ainsi, il faut d'abord qu'il y ait différences…

La mixité du couple créole/métro est-elle inscrite dans une réalité objectivable ? Ou bien ces couples ne sont-ils que *perçus* comme mixtes ? N'oublions pas le fil conducteur de l'enquête : comment discuter au quotidien quand on a *conscience* d'être différents. Dans cette partie, je me propose de considérer les éléments sur lesquels repose cette conscience de la différence tout en livrant des clés de lecture pour la comprendre. En effet, ce sentiment n'est pas uniquement le fruit de la subjectivité individuelle, il est aussi le résultat d'une construction sociale.

Je ne vais pas m'étendre sur l'évidence de la différence d'origine entre créole et métro. Parler d'origine est déjà en soi annonciateur d'une différence. A La Réunion, les individus considèrent le plus souvent qu'il existe une distance symbolique… Tout part cependant de la distance géographique tangible qui sépare, surtout dans les représentations, créole et métro. Je partirai donc des poncifs sur la différence d'origine géographique

comme vecteur d'une différenciation culturelle évidente.

Le premier élément de distanciation s'appuie sur une donnée facilement quantifiable : ce sont les 10 000 km qui séparent La Réunion et la France métropolitaine et qui ne permettent pas une continuité territoriale très aisée. La mobilité est restreinte (voie maritime ou aérienne) et onéreuse. Du point de vue local, la cherté des billets d'avion, les représentations du climat hostile et des habitants de cette « lointaine contrée » transforment la continuité territoriale en une impossible traversée (« *désot' la mer* »).

Du point de vue conjugal, la réduction des contacts avec la famille du migrant déséquilibre la représentation des lignées matrimoniales. A moins qu'il ne soit venu avec père, mère, enfant ou ancien conjoint, le métropolitain est fatalement en infériorité numérique face à sa belle-famille créole. Ce rapport numérique joue largement dans la façon dont vont se construire les individus par la suite. Par exemple la mobilité vers la métropole, nécessaire pour remplir les obligations familiales envers la lignée métropolitaine, est perçue socialement comme un signe *d'ouverture* et attribue alors une identité de membres de classe supérieure au couple. Cette distance amène par suite à questionner le rapport à la famille et à la belle-famille.

1.4.1. La distance culturelle

1.4.1.1. Une enclave culturelle propice à l'émergence d'une identité créole réunionnaise, pas de preuve d'une culture commune aux « métros » à La Réunion

Parmi tous les conflits qui peuvent être générés dans le couple (conflits de genre, de classe, de valeurs, d'intérêts), l'étude du conflit culturel se heurte au tout est dans le tout : dans le genre ou la classe, les valeurs ou les intérêts, il y a de la culture. La mixité du couple créole/métro s'appuie-t-elle vraiment sur des différences d'ordre culturel ? Autrement dit, existe-t-il une culture créole réunionnaise et une culture métropolitaine à La Réunion ?

La plupart des dépliants touristiques répondraient par l'affirmative : La Réunion est connue pour sa diversité culturelle. La représentation d'une « Réunion-catalogue[16] », pour reprendre la terminologie locale, est la présentation consensuelle derrière laquelle chacun s'abrite. La mythologie d'un éden peuplé d'habitants aux origines et couleurs multiples, mais aux relations paisibles, liées par une langue-trait d'union, emblème du métissage, est aujourd'hui encore bien vivace. Au risque de faire déchanter l'éventuel touriste ou le néophyte en quête d'exotisme, ce cliché, même repris dans les cartes postales tient de la fable. Ce mythe reposerait entre autre sur une société idéale, fondée sur des relations ethniques tellement pacifiées qu'elles engendreraient *naturellement* métissage et mixité.

Le milieu réunionnais est en fait une société polysegmentaire, engagée dans une division sociale complexe : aux facteurs sociaux s'ajoutent des facteurs ethniques. Par delà la stricte division sociale du travail étudiée par

[16] La terminologie locale parle plutôt de « bébé-catalogue » pour évoquer une image idéale, comme celles que l'on voit dans les catalogues.

Emile Durkheim, Marcel Mauss pose la question plus générale des raisons de la division des relations sociales. Pour lui, quatre critères permettent de comprendre ces divisions : l'âge, les générations, le sexe et le clan (Théry, 2007, p. 102). Ces divisions opèrent dans la société réunionnaise depuis son origine, même si elles ont subi des mutations.

La Réunion est une société plurielle, et de surcroît, à plusieurs niveaux : ethnique, religieux et social. Mais ces différences ne créent pas forcément de la différence culturelle. En effet, l'esclavage, l'engagisme, la colonisation puis la décolonisation et enfin la départementalisation qui ont mis en présence des communautés diverses, le plus souvent sous la contrainte, n'ont pas empêché la formation d'une conscience collective forte. Par exemple, les vagues d'immigration successives n'auraient pas induit des formes plurielles de la famille (Squarzoni, 1986). Le modèle traditionnel de la famille servait de référence commune aux réunionnais. La stabilité de ce modèle tenait en partie à ce qu'il était uniformément adopté (Squarzoni, 1986). Aujourd'hui la quête identitaire réunionnaise suit un double mouvement.

D'une part, les différentes communautés ethniques qui composent la population locale se tournent vers leur passé. Malgré les multiples réinterprétations de ces liens originels distendus, cette quête de racines est motivée par le désir d'une spécificité culturelle. Les indiens d'origine tamoule revendiquent la leur au travers de l'hindouisme dont le folklore et les traditions sont revisitées. Les chinois conservent leur réseau de solidarité tissé depuis le temps de l'engagisme… Les manifestations traduisent un certain « *narcissisme ethnique* » (Labache, 2002) et c'est à qui sera le plus médiatisé. Chaque communauté, montre Lucette Labache, fait preuve d'un

chauvinisme manifeste : les chinois jugent que Guan Di est la fête la plus réussie, les Tamoul/malbars préfèrent évidemment Dipavali, alors que les catholiques élisent les pèlerinages et processions (Fête de La Salette).

D'autre part, la nationalité française offre un cadre propice au rassemblement. Le sujet réunionnais peut autant s'identifier à cette « *mère dévorante* » (Baggioni, Matthieu, 1985, p 12) qu'est la métropole que se définir en opposition à elle. L'appartenance commune à une région, qui plus est éloignée et au territoire restreint est le levier d'une « *identité résidentielle* » (Poirier, Fuma, 1996).

Les réunionnais peuvent exprimer à l'envi soit une identité dite « *particulariste* » (Dumas-Champion, 1998 ; Tibère, 2006) soit une identité collective. Cependant, face au métropolitain, c'est généralement l'identité collective « réunionnaise » qui est investie (Tibère, 2007, Poirier, 1996, Ghasarian, 1999, 2002). Il est alors sous-entendu que le métropolitain ne peut appartenir à cet ensemble « réunionnais ». Le « zoreil » est condamné à le rester à perpétuité. Au mieux, il deviendra un « bon zoreil », par opposition au « sale zoreil » qui doit « rentrer chez lui ». Cette étrangeté du métropolitain peut paraître paradoxale quand on sait que l'immigration métropolitaine a toujours existé et que les institutions, elles, considèrent les métropolitains comme un groupe ethnique, au même titre que n'importe quelle autre communauté réunionnaise (Thiann-Bo, 2009). Ce sont surtout les pratiques, liées au corps et au langage, qui servent d'ordinaire à différencier les réunionnais entre eux, instituent alors le métropolitain en étranger.

Cependant, aucune étude empirique ne vient affirmer l'existence d'une

culture propre aux métropolitains de La Réunion[17]. Les quelques enquêtes effectuées sur l'immigration métropolitaine identifiaient des « *différences de valeurs au travail entre individus nés à la Réunion et en Métropole* » (Piquet, 2007) sans pour autant étendre ces résultats à l'ensemble du groupe métropolitain. Jusqu'à preuve du contraire, il n'existe pas de culture métropolitaine collectivement portée par les migrants de la Métropole et encore moins d'ethnicité métropolitaine revendiquée comme telle (Thiann-Bo, 2009).

S'il existe un marquage par la culture du couple créole/métro, ce n'est pas en termes de culture créole contre culture métropolitaine. En réalité, il faut regarder du côté des usages des identités culturelles. Le marquage par la culture intervient mais à un autre niveau. Les individus théorisent les différences entre créole et métro non en termes de différences culturelles mais comme des antagonismes de races ou d'ethnicités.

1.4.1.2. Le point sur la terminologie employée.

Avant d'aller plus loin, faisons le point sur la terminologie employée. Le terme « d'identité culturelle » sera un terme générique pour désigner l'identité d'origine créole ou métro du point de vue de l'observateur. Cette acception est censée marquer la neutralité du chercheur. Elle permet également de conserver une perspective globale sur l'individu : ce dernier ne peut être réduit à une affiliation, quelle qu'elle soit.

Derrière les termes d'identité ethnique ou raciale, il faudra comprendre l'usage fait par les enquêtés de ces identités culturelles. Les discours ne rapportent pas tous la même utilisation de l'identité culturelle dans la société

[17] La plupart des enquêtes ethnographiques par exemple comparent le modèle traditionnel réunionnais de la famille au modèle de la Métropole, sans attribuer ce modèle aux individus qui ont migré.

réunionnaise. Pour éviter tout contresens et incompréhension, je propose de m'attarder un instant sur les définitions conceptuelles de l'identité raciale et de l'identité ethnique. Il ne s'agit pas ici de faire une relecture historique et épistémologique des concepts de race ou d'ethnicité mais de fonctionner avec des définitions minimales et néanmoins suffisantes. Je serais parfois obligée d'anticiper sur les résultats pour que le lecteur comprenne la nécessité d'opérer une distinction nette et franche entre chaque concept. Cette progression théorique est caractéristique de la démarche inductive : les concepts se sont construits au fur et à mesure de la conduite de l'enquête, il serait injuste de ne pas rendre compte de cette évolution.

CONVENTIONS TYPOGRAPHIQUES

Selon les conventions typographiques du français, le nom d'habitant ou gentilé[18] (qui est un substantif) prend une majuscule et l'adjectif qui lui correspond, une minuscule. En langue anglaise, les conventions veulent que même les noms de catégories identitaires portent la majuscule. Or, j'utilise les termes créoles, métropolitains, noirs, blancs, cafres, malbars et autres labels et étiquettes identitaires comme des qualificatifs et non comme des substantifs. À ce titre, ils sont écrits en minuscule[19]. Dans le cadre d'une enquête sur l'identité, il me semble que la majuscule renverrait à une identité qui serait naturelle, substantivée, première. Je ne souhaite pas aller dans le sens de cette norme. Le sociologue joue aussi un rôle en entretenant ces conventions d'écritures. Il diffuse alors des substitutions dangereuses. Je partage ainsi la position éthique d'Elisabeth Cunin : « *Contre cette écriture consensuelle – qui s'exprime aussi dans la substitution de l'afro-américain au noir, de l'indigène à l'indien – et*

[18] Le gentilé ou l'ethnonyme sont les termes par lesquels on désigne les habitants d'un lieu, d'une région, d'une province, d'un pays, d'un continent, ou une identité nationale ou ethnique.

[19] Par exemple, mixité créole/métro doit se comprendre comme suit : « situation de mixité conjugale comprenant un individu créole et individu métro ». Inutile de réaliser un sondage pour dire que la première locution, tout sauf une paresseuse abréviation, est préférable à la seconde, non?

politiquement correcte – qui contribue paradoxalement au maintien d'une vision essentialiste de la race » (Cunin, 2001, p. 10) Certes, j'utiliserai des raccourcis (« métro » pour « métropolitain »), pour faciliter la lecture, mais pas de majuscule pour des qualificatifs qui réduiraient l'identité à une origine. Le rôle de ces conventions d'écriture est de faciliter la compréhension, ici, dans le cadre de notre enquête, elles diraient plus… De ce fait, je n'utiliserai aucune majuscule abusive. Par contre, lorsqu'il s'agit de désigner les territoires, je n'ai pas les mêmes réticences éthiques : Métropole s'écrit avec une majuscule quand je désigne le territoire national dans son acception courante, c'est-à-dire, considéré par rapport à ses territoires et départements d'outre-mer, en particulier La Réunion.

1.4.1.3. Comment les individus se servent de la culture pour différencier créole et métro

a. Argument 1 : ils appartiennent à des races différentes: mobilisation de l'identité raciale et pratique discriminatoire.

Commençons avec l'idée de race. Il s'agit là d'une notion tellement controversée que sa seule évocation suffit à créer des dissensions. Parmi toutes les traditions sociologiques, la tradition française est celle qui a le plus tendance à rejeter la pertinence scientifique de ce concept[20]. Politiquement incorrect, moralement choquant et biologiquement infondé[21], il est toutefois utile. Nier ce concept revient en effet à nier le vécu des individus. Je ne voudrais pas ici « réhabiliter » cette notion qui - on l'oublie souvent- ne peut être nocive en soi, là n'est pas l'objet de cette thèse. Cependant, on ne peut contester que les individus utilisent aussi une perception raciale de l'autre

[20] Pourtant certains auteurs dont Hargreaves, tendent à rapprocher les politiques d'intégration à la française des politiques raciales anglo-saxonnes. Il n'y a donc essentiellement des raisons morales à son éviction quasi-systématique des études sociologiques en France (Hargreaves, 1995)

[21] Il est intéressant de noter que dans la définition de la notion de race, les auteurs insistent toujours beaucoup sur le fait que la race est un construit social et non une donnée biologique. Bien sûr, il y a nécessité de le dire puisqu'il existe une réelle confusion entre définition savante et définition du sens commun. Pour autant, cette insistance à peine déguisée cache que les autres notions d'ethnie et de culture sont elles aussi des données sociales et déterminent de la même manière les individus qui en sont porteurs.

pour se positionner dans l'espace social, surtout dans la société réunionnaise. C'est dans ce sens et uniquement dans ce sens qu'il faudra comprendre la race et les usages (perception raciale, identité raciale etc.) que j'en fais.

La race est une notion complexe à cause de la contradiction entre son usage quotidien (fondé sur une différenciation biologique) et ses fondements scientifiques (ou l'absence de fondements scientifiques) (Giddens, 2001). Au-delà de cette contradiction, il faut voir que, parfois, l'utilisation du mot « race » par les enquêtés induit en erreur. Certains enquêtés parlaient par exemple de « race » créole ou métro comme un synonyme de « groupe d'individus au phénotype commun ». Fonder un groupe sur la base d'un trait physique commun relève du mythe. En effet, les « variations phénotypiques » sont aussi des croyances : race et ethnicité ont alors la même valeur. Mais alors où est l'intérêt d'employer la notion de race ?

Les différences raciales ne sont pas seulement des « variations phénotypiques pointées par les membres d'une communauté ou d'une société comme socialement significatives[22] » (Giddens, 2001). Un groupe racial n'est pas constitué uniquement par un processus d'attribution d'une caractéristique sociale à un phénotype (Cunin, 2001). La « race » se rapprocherait alors de « *l'ethnicité primordiale* », (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995, p. 99). Or, les discours sur les différences entre créole et métro font apparaître deux processus distincts au cours desquels le phénotype marque une différence significative. En définitive, j'utiliserai le concept de race en association étroite avec celui de discrimination raciale. L'idée de nature contenue dans la notion de race est, sur le terrain, indissociable du jugement porté sur cette

[22] « *Racial differences should be understood as physical variations singled out by the members of a community or society as socially significant* » (Chapter 9, RACE, Giddens, 2001)

nature (Fassin, D et Fassin, E, 2006).

Certes, le marquage par la race signifie qu'une propriété *essentielle* du groupe d'origine est perçue sur le corps de l'autre. Elle serait transmise dans et par le groupe, indépendamment des relations avec les out-group (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995). Cependant cette propriété se confond souvent avec une toute autre ressource. La race est généralement l'expression d'un capital économique. « *Mets un noir sur un cheval et il devient blanc* » (Chaudenson, 1992, 1995). Cette citation montre que le passage de la ligne de couleur (Bonniol, 1990), éminemment raciale, est facilité par l'acquisition d'une ressource économique supérieure (« le cheval »). Elle signifie aussi que la variation phénotypique est une donnée purement construite (« devient »).

La race est le cœur même d'un système classificatoire dans lequel la différence sert à justifier une inégalité. Le stéréotype colle tellement à la peau qu'il devient consubstantiel de la personne ou de la communauté qu'il désigne.

À travers le marquage par la race créole ou métro, il y a d'une part « *l'affirmation de l'évaluation phénotypique par rapport à toute autre forme d'évaluation (généalogique...)* » (Bonniol, 1990). Paraître suffit pour être. Ceci explique que la ligne de démarcation entre les groupes raciaux ne soit pas toujours très nette. D'autre part, si les individus hiérarchisent, c'est pour mieux s'élever. Quand les identités culturelles sont racialisées, comment les individus gèrent-ils cette domination dans le couple ? Mettent-ils en place des stratégies conjugales pour affaiblir le sentiment d'être dominé (9. La conversion comme seconde logique d'influence) ? Quel est d'ailleurs le point de vue du dominant sur cette union « contre-nature » ?

b. Argument 2 : créoles et métros ont des identités ethniques propres

Le concept de race est souvent mal défini, d'une part car il est très peu utilisé et d'autre part car il existe toujours la peur de donner du crédit à son usage politique. À l'inverse, le concept d'ethnicité fait l'objet d'une pléthore de définitions, rendant compte au final du même flou conceptuel. L'ethnicité à La Réunion peut s'envisager de deux manières.

En premier lieu, on peut considérer l'ethnicité comme un produit « purement » relationnel. La culture d'origine est alors mobilisée dans un système compétitif pour une ressource rare : le territoire par exemple ou encore l'emploi. La Réunion est une île et dans une certaine mesure, l'océan pose les limites de la tolérance envers l'étranger[23]. Compte tenu d'une distribution perçue comme inégale du territoire (les zones géographiques au climat le plus doux sont considérées comme envahies par les métropolitains) ou encore d'une représentation sociale de la situation économique où les postes clés seraient attribués de l'extérieur pour des gens de l'extérieur, les individus en arrivent à tenir un discours ethnique sur l'identité culturelle. Le but est alors de corriger l'inégalité des opportunités d'occupation des niches urbaines (Hannerz, 1974) et de rétablir un semblant d'équilibre. Donner par exemple la préférence régionale devant l'emploi aux créoles réunionnais nécessite de leur « fabriquer » une identité culturelle commune pour justifier la légitimité de la démarche. Cette utilisation de l'identité culturelle traduit la perception utilitariste de l'ethnicité développée par Moynihan et Glazer (Moynihan & Glazer, 1963). L'identité ethnique permet de mobiliser les individus autour d'un objectif commun de promotion identitaire. Favoriser la

[23] « *(les zoreils) en tant que touriste d'accord, mais pas pour habiter !!* » (Marie-France, créole)

solidarité du groupe signifie alors dépasser les identités « particularistes » des communautés ethniques réunionnaises. Ceux qui expriment cette ethnicité possèdent probablement moins de chances de remporter « seuls » cette compétition économique. Les mieux lotis, je pense notamment aux réunionnais issus de la grande bourgeoisie, ont un moindre intérêt à revendiquer une telle ethnicité. Se dire seulement « créole » serait pour eux une manière de masquer leur position de classe.

La deuxième manière d'envisager l'ethnicité à La Réunion concilie approche wébérienne de l'identité ethnique et point de vue interactionniste de Barth[24]. L'ethnicité est un esprit, elle est la croyance en une origine commune décrite par Weber[25] dans *Economie et Société*. En réalité, l'identité étant réflexivité, cette croyance se construit et se transmet socialement. On peut alors envisager l'ethnicité réunionnaise et métropolitaine au travers des quatre points décrits par Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart[26]. L'ethnicité modéliserait les processus sociaux renvoyant simultanément à une attribution catégorielle, une parenté fictive, des frontières symboliques entre les groupes et la saillance des identités ethniques (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995). Ces identités s'exprimeraient par des noms (les processus d'attribution catégorielle sont détaillés dans la partie Le marquage par les labels) en rappelant les parentés fictives respectives des individus. Ces origines seraient suffisamment significatives pour marquer une frontière symbolique

[24] « *(C'est) la frontière ethnique qui définit le groupe, et non le matériau culturel qu'elle renferme* » (BARTH, 1969)

25 « *L'ethnicité se base sur un sentiment d'appartenance à un même groupe et sur le fait d'avoir des ancêtres communs* » (Weber, 1920)

[26] Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart définissent l'ethnicité comme l'ensemble des « *processus variables et jamais finis par les lesquels les acteurs s'identifient et sont identifiés par les autres sur la base d'une dichotomisation Nous/Eux, établies à partir de traits culturels supposés dérivés d'une origine commune et mis en relief dans les interactions sociales* » (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995, p.154)

entre eux deux. Cette frontière est-elle modifiée par la socialisation conjugale ? La mixité, en augmentant mécaniquement le contact entre les cultures, entraîne-t-elle la nécessité de (re)créer des règles de conversation spécifiques (voir chapitre 7 et 8) ? Affaiblit-elle ou non la saillance de l'identité ethnique (voir chapitre 6).

Un dernier point n'a pas été soulevé. Il s'agit de la distinction entre l'identité ethnique qui est revendiquée pour soi de celle qui est attribuée de l'extérieur. Au risque de me répéter, le problème de la croyance en une origine commune, c'est qu'elle renvoie également l'autre, le membre exclu du « Nous », à une origine collective. L'origine créole renvoie à l'origine métropolitaine. L'ethnicité créole assigne à une ethnicité métropolitaine. Cependant, aucune étude ne s'intéresse à la construction d'une ethnicité métropolitaine, on ne peut donc préjuger de son existence. A ce titre, l'ethnicité attribuée aux métropolitains relève aussi de la croyance. Cette enquête apporte un éclairage original sur la situation des migrants métropolitains à La Réunion. En leur demandant de se définir en tant que métro dans un monde qui les voit uniquement comme des dominants, elle leur donne la possibilité de s'exprimer, de manière endogène, sur leur propre identité. La définition de l'identité ethnique passe aussi par « *l'art de reconstruire ses origines* » dans un discours sur soi (Geisser, 1997).

1.4.2. La distance linguistique

1.4.2.1. Quels rapports entretiennent les langues française et créole à La Réunion ?

La langue possède le pouvoir de créer des frontières. Elle fournit un *appareil nomique* à l'individu, qui à son tour le perpétue (Berger, Kellner, 1964, p5). Cet ensemble de règles tacites pour la plupart peut s'expliquer au travers du concept de diglossie de Ferguson[27], à quelques aménagements près. Il semble en effet que le modèle fergusionien ne soit pas complètement adapté aux aires créolophones (Chaudenson, 1992, 1995, 2002). Alors que Ferguson envisage la diglossie uniquement comme un déséquilibre entre les variétés d'une même langue, Robert Chaudenson étend la diglossie aux situations de bilinguisme. Pour cet auteur coexistent à La Réunion de manière inégalitaire deux langues au sein d'une même communauté linguistique (Chaudenson, 1989, p162).

Le créole est une langue vernaculaire constituée à partir des dialectes des populations installées au gré des vagues successives d'immigration. Il reste la langue maternelle des Réunionnais (2/3 d'après une enquête réalisée par l'INSEE en 1997) malgré la diminution de sa pratique depuis une génération (Chevalier, Lallement, 2000). « *Pour pratiquement tous les immigrés non métropolitains, le créole fut la première langue à apprendre et pratiquer dans l'île* » (Ghasarian, 2004, p 316), ce qui était valable pour les premières vagues d'immigration indocéanique, est toujours d'actualité : le

[27] Pour Ferguson une situation diglossique est une situation où une même langue est déclinée en variété basse et haute. "Diglossia differs from the more widespread standard-with-dialect in that no segment in the speech community in diglossia uses H as a medium of ordinary conversation and any attempt to do so is felt to be either pedantic and artificial (Arabic, Greek) or else and some sense disloyal to the community (Swiss german, Creole)" p. 336-337

français reste perçu comme la langue d'une élite et le créole comme la langue populaire. De ce fait, le créole est rarement envisagé comme une langue, quel ques soient les attributs de celui qui l'emploie. Il est la variété basse de Ferguson (Calvet, 2003). Par effet de miroir, le français, en tant que variété haute confirme le métropolitain dans ses prérogatives de majoritaire. Sa maîtrise du français est présumée parfaite, le plaçant du côté des institutions (publiques ou privées), qui « *diffusent exclusivement le système symbolique de la culture majoritaire* » (Lorcerie, 2002).

1.4.2.2. Quelles conditions pour que le marquage par la langue opère dans le couple créole/métro ?

La langue souligne la distance culturelle : elle est un acte de parole à qui l'on peut toujours prêter une intention (en utilisant le créole, on peut vouloir exclure son partenaire d'une conversation), en cela elle fait entrer de plein pied dans l'affectivité. Pour que le marquage par la langue fonctionne, il faut d'abord, par définition, que chaque conjoint soit porteur d'une langue différente de son partenaire.

A la formation du couple, les individus peuvent être confrontés, comme en toute situation de bilinguisme, à une incompréhension : soit une langue relais est trouvée, soit l'un des deux s'initie à la langue de l'autre, soit les deux parlent la langue de l'autre. Un individu porteur de langue créole peut avoir à gérer une ***double contrainte*** inhibant la pratique du créole : ne pas devoir parler créole face à un conjoint qui ne maîtrise pas forcément cette langue et ne pas pouvoir parler français (Ghasarian, 2004). Mais cette situation n'est pas la plus caractéristique de l'usage des langues dans le couple créole/métropolitain.

Pour que le marquage par la langue fonctionne, il ne suffit pas de parler deux langues différentes : chaque conjoint doit être aussi reconnu comme porteur de l'une d'elle. Cette distribution des langues suppose que chacun soit né et ait vécu dans des milieux qui pratiquaient ces langues et en plus, qu'une compétence linguistique soit reconnue par l'autre.

Les conditions de naissance et de socialisation primaire sont primordiales pour légitimer la pratique de la langue[28] mais elles ne sont pas suffisantes. La pratique d'une langue peut être considérée comme illégitime si ces conditions ne sont pas réunies. L'individu doit avoir acquis sa langue maternelle par le sang et la pratique. La subtilité réside ici dans le fait que venir d'un « milieu créolophone[29] » ne signifie pas que l'on soit forcément créolophone. Le français étant une langue dont la maîtrise dénote la réussite sociale, des stratégies parentales se mettent parfois en place, au sein des familles réunionnaises, pour légitimer, encourager ou imposer sa pratique. Ainsi, la diglossie pénètre plus ou moins l'apprentissage du français : dans certaines familles, c'est l'acquisition du français qui est problématique, pour d'autres c'est l'apprentissage même du créole qui est remis en question. Quand le français *devient* la langue maternelle (au sens de transmise par la mère), le créole est appris en seconde langue, lorsqu'il n'est plus considéré comme un obstacle à l'acquisition définitive et prioritaire du français. Ceci

[28]Créole et métropolitain ne sont pas traités également face à la pratique du créole Dans les cas où le métropolitain se dirige vers la pratique du créole, il est évident que cela n'engage ni les mêmes motivations ni les mêmes ressources que son conjoint. Il y a un fossé entre entrer dans une langue vernaculaire, limitée à l'espace insulaire et l'enjeu de distinction sociale que suppose la maîtrise du français…

[29] Paule Fioux montre que la notion de « milieu créolophone » traduit une « conception monolithique » de la langue créole. « La société créole est traversée par les mêmes différenciations socio-culturelles qui existent dans toute société (…) il existe autant de bilinguismes (français/créole) que de milieux sociaux qui le pratiquent déjà » (Fioux, 1993, p. 90)

entretient un paradoxe : être créole[30] et ne pas maîtriser sa propre langue. En effet, les enquêtés créoles se représentent toujours le créole comme une langue maternelle, même s'ils reconnaissent l'avoir maîtrisée sur le tard[31].

La deuxième condition de compétence est moins aisée à appréhender. L'individu doit reconnaître chez l'autre une compétence dans sa langue et ne pas la remettre pas en question. Prendre en compte cette distance linguistique entre créole et métropolitain amène à questionner les usages des langues dans le couple. Cela ne signifie pas seulement regarder quand et pourquoi telle ou telle langue est préférée, mais surtout envisager les processus qui mènent à ces pratiques lors de la socialisation conjugale. Ainsi, à partir de dispositions prises souvent avant la rencontre avec le conjoint, les individus construiront la langue commune. Deux cas de figures peuvent être augurés. Soit le couple se vit comme bilingue et/ou pratique les deux langues, dans une apparente indifférence ou dans la concertation. Créole et français cohabitent dans la sphère intime quels qu'en soient les usages. Soit une seule langue est autorisée, que cette situation ait fait l'objet ou non d'une verbalisation, ou encore d'un conflit quelconque. Dans le premier cas, il s'agit de trouver un cadre théorique et analytique qui permette de comprendre les variations de langue (bilinguisme, diglossie). Dans le second, il s'agit de comprendre les processus qui amènent à un choix unique et éventuellement d'observer les dérogations à cette normalisation linguistique.

Le marquage par la langue est donc un marquage dans l'espace social réunionnais. La différence de langues peut marquer le couple créole/métro comme elle pourrait ne pas le marquer du tout. La diglossie qui opère en

[30] Les stratégies parentales visant la réussite scolaire et sociale de l'enfant incite à parler français sans pour autant que soit dénigrée l'appartenance ou l'identité culturelle originelle.
[31] « M*a mère nous obligeait à parler exclusivement français en sa présence* » Gaëlle, créole

société réunionnaise ne trouve pas forcément écho dans le couple si des stratégies familiales ont déjà en amont effectué leur travail d'assimilation.

2. Trouver la bonne distance

L'enquête a porté sur 17 couples[32] créole/métro[33]. Treize seulement ont donné lieu à des récits de vie.

> *« Il y a du récit de vie dès lors qu'un sujet raconte à une autre personne, chercheur ou pas, un épisode quelconque de son expérience vécue » (Bertaux, 2005)*

Les faits rapportés par les enquêtés n'ont donc pas valeur objective. Il ne faut pas croire naïvement dans la réalité de ce qu'ils énoncent. Ils n'ont pas non plus la dimension totalisante de l'autobiographie. Il s'agit d'entretiens dans lesquels le sujet se raconte, prend la place du narrateur sur une tranche de sa vie. Cette forme narrative est indispensable au récit de vie, mais tous n'y accèdent pas, c'est pourquoi tous les entretiens de couples n'ont pas abouti à des récits de vie. Toutefois, tous les sujets ont d'abord eu un entretien non centré sur les questions biographiques, puis, selon les disponibilités et les envies de chacun d'aller plus loin, nous avons convenus d'un second rendez-vous. Deux de ces couples interrogés n'ont pas souhaité être enregistrés, pour rester incognito. La présence de l'enregistreur entretenait à leurs yeux la levée de l'anonymat ou pire encore la suspicion de « *l'enquêteur social* ». J'ai rencontré ces deux couples sans l'attirail technologique de l'enquêteur, mais multipliant les allers et venues aux

[32] Les individus étaient considérés « en couple » après une année de vie commune, sans forcément avoir cohabité. Les individus enquêtés étaient en couple L'âge des couples enquêtés variait de 1 an à 30 années

[33] Etaient considérés comme créoles les individus nés à La Réunion de parents nés eux-mêmes à La Réunion, et considérés comme métropolitains, les individus nés en Métropole de parents métropolitains.

toilettes pour soulager ma mémoire à court terme du flot d'information qui me submergeait. La campagne d'entretien a duré 18 mois, période durant laquelle j'ai pu rencontrer à plusieurs reprises les couples, séparément ou individuellement. La fréquence des rencontres est spécifiée pour chaque couple en annexe.

2.1. Construire le terrain d'enquête

Les couples étudiés appartiennent à une catégorie de situations (Bertaux, 2005), ils ne sont pas recrutés sur la base d'une homogénéité par rapport à telle ou telle profession ou catégorie socioprofessionnelle (PCS). J'ai au contraire cherché à disposer d'une grande diversité sociale et de situation conjugale.

	CREOLE	METRO	INFORMATIONS SUR LE COUPLE
COUPLE 1	Colette, retraitée aide-soignante	Didier, retraité éducateur spécialisé, arrivé en 1972 à la Réunion pour son service militaire	30 ans de mariage, 3 enfants
COUPLE 2	Monique, assistante sociale, 36 ans, un premier enfant d'une précédente union avec un créole	Matthieu, 38 ans kinésithérapeute, arrivé à la Réunion en 1993 avec son ex-conjointe métropolitaine deux ans avant de rencontrer Monique, deux enfants de cette union	10 ans, un enfant et pas marié au début de la campagne d'entretien, marié et un autre enfant à la fin de l'enquête

COUPLE 3	Etienne, 47 ans, chef d'entreprise d'une PME	Caroline, 46 ans, cadre, arrivée à la Réunion, un an après son mariage en métropole (1985)	Mariés depuis 1984, une enfant
COUPLE 4	Annabelle, 41 ans, professeur d'anglais en LEP à mi-temps	Joël, 56 ans, directeur administratif, 3 enfants d'un premier mariage, occupe depuis des fonctions électorales. Arrivé en 1990 avec son ex-épouse	2enfants, couple marié depuis 1991, Se sont connus au moment où le précédent couple de Joël battait de l'aile.
COUPLE 5	Elsa, 39 ans, Infirmière libérale a eu un beau-père métro, un enfant de 8 ans d'une précédente union avec un métropolitain.	Claude, 41 ans, commercial, divorcé, père de deux enfants d'un précédent mariage avec une métro. Arrivé à la Réunion en 1990	2 ans d'union libre dont une année de vie commune. Se sont séparés au cours de l'enquête, puis remis ensemble.
COUPLE 6	Delphine, 55 ans, professeur des écoles	Daniel, 55 ans, directeur de communication et chef d'entreprise, arrivé en 1975 à la Réunion	Un enfant et 29 ans de mariage
COUPLE 7	Rose, 51 ans, secrétaire de gestion, revenue à la Réunion en 1992 après 16 ans de vie en métropole.	59 ans, rentier (ancien agent immobilier),, né en Algérie, est arrivé en France à 16 ans pendant la guerre, deux enfants d'une précédente union avec une métropolitaine, arrivé en 1992 avec Rose	25 ans dont 20 ans de mariage, couple sans enfant,
COUPLE 8	Nathalie, 39 ans, rédactrice administrative, fonctionnaire territoriale, ancienne éducatrice spécialisée	Gérard, professeur de technologie en collège, arrivé à la Réunion à 19 ans en 1988 avec sa mère divorcée	3 enfants, 19 ans de mariage

COUPLE 9	Simon, 24 ans, P.E.,	Sarah, P.E., 25 ans, parisienne, arrivée à la Réunion pour finir ses études, en couple avec un parisien à son arrivée	Ensemble depuis 4 ans partagent le même appartement depuis 3ans et demi, pas de projet d'enfants.
COUPLE 10	Lolita, 30 ans, intérimaire et mère au foyer, 2 enfants d'une précédente union avec un créole	Yannick, 32 ans, cuisinier, a la garde temporaire de sa fille de 7 ans d'une précédente union de 10 ans avec une martiniquaise. Arrivé à La Réunion en 2003	18 mois de vie commune au moment de l'entretien, se sont séparés mais se revoient de temps en temps, Ont repris la vie commune lors du dernier entretien
COUPLE 11	Stéphanie, 26 ans, auxiliaire vétérinaire.	Christophe, 35 ans, professeur de sport en club arrivé à La Réunion en 2003,	En couple depuis 1 an, marié depuis 3 semaines au moment de l'entretien, sans enfant.
COUPLE 12	Elise, 50 ans, assistante maternelle, ancienne aide soignante, revenue à La Réunion en 1998.	Bertrand, 50 ans, jardinier « au noir ». arrivé à La Réunion en 1998	30 ans de mariage, 3 enfants
COUPLE 13	Roseline, 50 ans, femme au foyer « à la retraite », a quitté la Réunion en 1975 3 jours après son mariage,	Jean-Marc, maçon, 55ans, venu une première fois en 1974 pour son service militaire. Arrivé en 1990 à La Réunion,	Se sont rencontrés en 1974 lors du premier passage de Jean-Marc. 36 ans de mariage, 3 enfants
COUPLE 14	Gaëlle, 30 ans, P.E., enceinte de jumeaux	Fred, 34 ans, P.E. arrivé à la Réunion en 2000	7 ans de mariage, Gaëlle est enceinte de jumeaux au moment de l'entretien

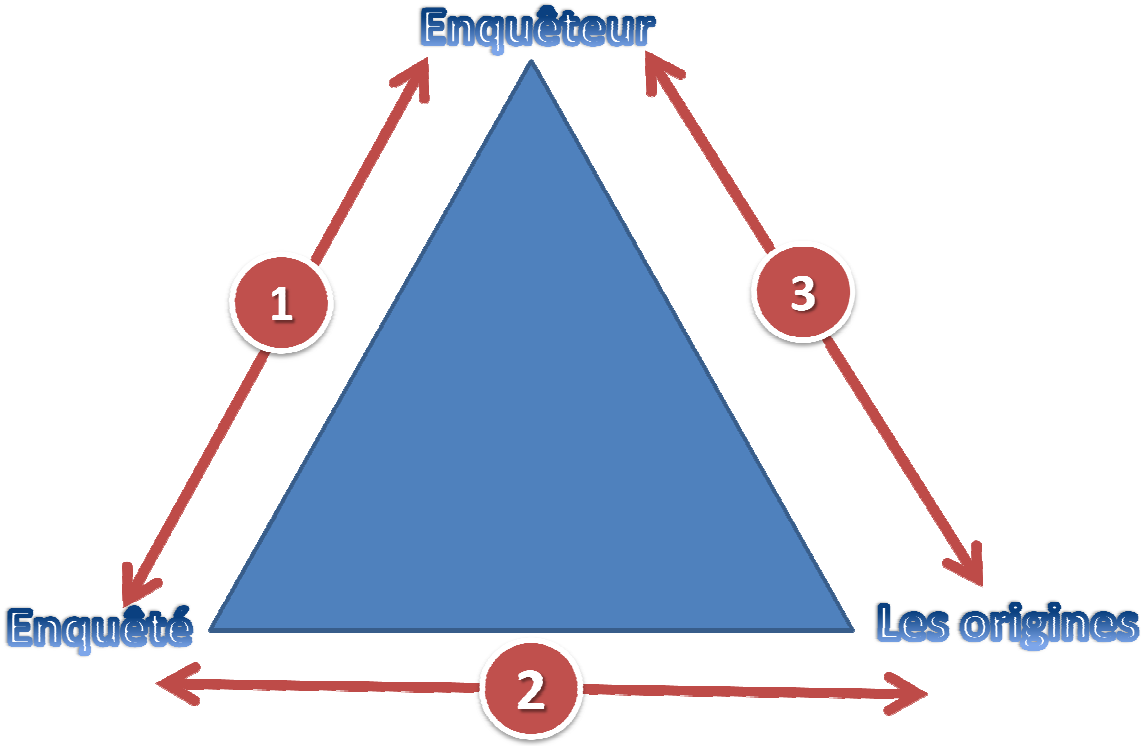
COUPE 15	Johnny, 40 ans entrepreneur immobilier, une précédente union de 10 ans avec une créole	Garence, professeur de français en collège de 38 ans, arrivée à la Réunion en 2000	7 ans de mariage et une enfant
COUPLE 16	Hélène, 51 ans, secrétaire deux enfants d'une précédente union, mariée avec un créole pendant 17 ans,	Patrick, 48 ans, commercial, un enfant d'une précédente union	En couple depuis 1 an
COUPLE 17	Anne, étudiante, 29 ans	Gabriel, éducateur spécialisé, 30 ans, arrivé à la Réunion en 1998	En couple depuis 10 ans, deux enfants, mariés puis divorcés durant la campagne d'entretien
COUPLE 18	Sabine, DRH, 27 ans	Guillaume, 27 ans, étudiant, arrivé à la Réunion en 2006	Couple de 7 ans, projet d'enfant

Seule la situation conjugale (un(e) créole, un(e) métro) est commune. Ce qui explique l'absence de réseau formel et de lieu où recruter les couples à interroger. Ils ne possèdent pas de point de regroupement et par conséquent chercher une porte d'entrée du monde social aurait été vain.

Il m'a fallu mobiliser tous mes réseaux de sociabilité pour recruter des couples qui n'appartiennent pas tous à une même PCS ou au même espace résidentiel. J'ai dû multiplier les casquettes sociales : celle de mère, celle d'étudiante, celle de sportive (réseau associatif), de fille de ou de parente (réseau familial), ou de voisine, d'enseignante, de consommatrice. J'ai été, pendant ces 18 mois, à l'affût de la moindre réflexion concernant le couple, j'étais conditionnée à enclencher le magnéto ou à enregistrer mentalement la

plus petite conversation, dès qu'étaient évoqués les mots devenus magiques : « zoreil » ou « créole ». Etre une « locale » bien insérée m'a fait gagner du temps. Le métier de sociologue oblige à entretenir ces réseaux et à les étendre au maximum en prévision de nouvelles enquêtes. Il ne faut pas y voir l'affirmation d'un opportunisme décomplexé, au contraire, j'exprime ainsi que la recherche est une attitude, une posture philosophique bien plus qu'un métier ou une profession, qui exige la curiosité comme vertu et exerce la sociabilité spontanée du chercheur.

Pour relater la démarche de l'enquête, je m'attache à commenter le schéma suivant. Ces trois interactions rendent compte de la démarche méthodologique que j'ai adoptée.



2.2. CONSTRUIRE L'OUTIL DE RECUEIL DE DONNEES : AXE 2 ET 3

Comme entrée en matière, je proposais aux informateurs de se situer par rapport aux catégories d'origine créole et métro. Je posais ainsi un « contrat d'entretien » (Bertaux, 2005, p. 39) : ils devaient parler d'eux, en tant que créole ou métro en situation de mixité conjugale. Mais dire cela occulte les premières étapes de la campagne d'entretiens.

En effet, il fallait anticiper les réactions des enquêtés, avoir déjà une petite idée de leurs réponses. La première dimension à maîtriser est d'ordre théorique et concerne la construction de l'outil de recueil de données. Ayant déjà acquis une expérience sur ce terrain d'enquête[34], j'avais pu constater que la question des origines créoles et métropolitaines était très largement investie par les enquêtés. Tous avaient une opinion sur le fait de tirer une fierté des origines, de les cacher ou d'en faire une stratégie d'appariement conjugal.

Mais avant d'étudier les représentations des individus, il m'a fallu prendre de la distance avec les mêmes... Ce recul épistémologique me demandait de m'extraire du tableau que je comptais observer (Watzlavick, 1991). Apprendre quelque chose des informateurs nécessitait de désapprendre tout ce que la socialisation réunionnaise m'avait appris. J'ai questionné les évidences pour qu'elles ne deviennent pas des pièges : la conception de

[34] L'enquête de maîtrise effectuée sous la direction de Muriel Augustini s'intéressait aux représentations du métropolitain par le créole réunionnais et le mémoire de master II (dirigé par le Professeur Pascal Duret) portait sur les stratégies identitaires dans le couple créole/métro.

l'ethnicité des métropolitains par exemple fait partie de ces écueils (Thiann-Bo, 2009[35]). Tout ce cheminement intellectuel pour arriver à ce que la lecture ne parvenait pas me faire entendre :

> *« Il n'y a pas de race en soi (Segall, 1999), pas d'ethnie en soi (Breton, 1992), et pas de culture en soi (Amselle, 2001) » (Troadec, 2007)*

Dès lors, puisque je m'étais appliquée à moi-même cette démarche épistémologique je pouvais aussi contrer le « filtre » (Bertaux, 2005) tacite produit par l'évocation de l'origine lors de l'entretien. Ce qui me permettait de prévoir les relances et fouiller ainsi les représentations plus en profondeur.

2.2.1. Une démarche inductive

Ne pas avoir d'hypothèses à tester ni d'idées préconçues sur le fonctionnement du couple mixte créole/métro ne fut pas facile à gérer[36]. La formulation de la méthodologie de l'enquête s'en voit perturbée : terrain et problématique sont intimement liés.

La nature inductive de la démarche m'a forcée à faire des allers-retours incessants entre théorie et terrain. Elle m'a amenée à collecter des cas avant de créer un concept pour les comprendre. Un problème alors s'est posé, car l'enquête révélait dès ses débuts le peu d'intérêt porté par les enquêtés à la problématique de la mixité. Au lieu de problème pratique à étudier, revêtant une importance pour les gens impliqués (Becker, 2002, p. 195), je me suis retrouvée sans problème et sans concept. De ce fait, plus la campagne d'entretiens avançait et plus le guide d'entretien et la grille d'analyse s'affinaient, et plus encore la frustration allait grandissant. Impossible

[35] Article en annexe
[36] J'ai affronté des écueils sur lesquels je n'écrirais rien, eu égard à la honte que j'éprouve encore.

d'éterniser le recueil de données, ou de revenir sur les entretiens que j'avais (mal)menés.

2.2.2. Pertinence du récit de vie dans cette enquête

Je ne fus pas tentée immédiatement par le fait d'orienter les entretiens vers des récits de vie. Je craignais qu'amener les individus sur ce terrain ne freine la portée sociologique de l'enquête, en focalisant uniquement l'attention sur leur subjectivité, singularité à mes yeux inexploitable pour monter en généralisation. Le péché mignon du sociologue n'est-il pas d'avoir trop d'appétit pour la généralisation ? (Bertaux, 2005, p.35).

2.2.3. Les thématiques de l'entretien

Tous les enquêtés ont passé un premier entretien[37]. Celui-ci avait deux fonctions. La première consistait à cerner le niveau de catégorisation de la perception de l'enquêté et de son conjoint. Dans un premier temps, j'interrogeais le sentiment d'appartenance (« vous sentez-vous créole/métro ? ») puis dans un deuxième je regardais comment le conjoint était perçu dans le rapport à ses origines (« Pour vous, X, votre conjoint est-il créole/métro ? »). Je multipliais les points de vue pour lever les contradictions et les tabous (Kaufmann, 1996). Je passais au crible les représentations de soi, du conjoint, du groupe d'origine, de l'alter ego ou de l'ego. La deuxième fonction de l'entretien consistait à sonder le sentiment de mixité, point d'orgue de la question posée à l'objet d'étude. Je dressais ainsi le déroulement biographique « classique » de l'histoire du couple à travers la

[37] Les annexes mettent en évidence pour chaque couple interrogé, le premier entretien et les notes les concernant.

question suivante : « vous est-il déjà arrivé de vous dire « c'est bien un métro/créole ? » ». Celui-ci passait par le récit de la rencontre, les événements de la vie conjugale (arrivée des enfants, les déménagements, les mobilités vers la métropole), les pratiques culturelles (langue, cuisine, traditions), origine des réseaux familial et social, les origines dans les disputes ;

2.2.4. Le filtre du récit : l'origine créole ou métro

Progressivement, l'avancement de la campagne d'entretien me donnait une vision globale sur le matériau recueilli. Les sujets prenaient plaisir à se raconter, la plupart envisageait avec enthousiasme une nouvelle entrevue. Je prenais le temps de retranscrire les premiers entretiens avant de recontacter les enquêtés. Lors de cette deuxième rencontre, je ne posais plus que des questions très superficielles sur des éléments de leur vie quotidienne : « comment va ta fille ? », « comment s'est passé ce fameux dîner que tu appréhendais ? ». J'appréhendais d'utiliser un outil de recueil de données que je ne connaissais pas. Il faut rendre justice aux enquêtés, ce sont eux qui m'ont confortée dans la voie du récit de vie. Ils se posaient presque naturellement comme des narrateurs et non plus comme des répondants. Une fois qu'ils avaient dépassé une « *présentation officielle de soi* » (Bourdieu, 1986, p. 71) adhérant sans retenue aux représentations du sens commun, l'échange, sans verser immédiatement dans l'intime, se passait déjà de questions et de relances. La parole lancée ne rencontrait que très rarement de résistance. Contre toute attente, le récit de vie donnait de la profondeur à la compréhension de l'opposition entre créole/métro et de l'assimilation

culturelle. Il apportait des indications sur le degré de subjectivation de l'identité sociale. En laissant libre cours au récit de l'individu, je découvrais que l'origine avait une résonnance « *jusque dans les minuscules activités de la vie quotidienne* » (Laplantine, Nouss, 1997).

L'origine est alors entendue comme le lieu de naissance et de socialisation de l'individu, est *« une de ces institutions* (qui tend à faire croire à la) *totalisation et l'unification du moi* » (Bourdieu, 1986, p. 70). Quelle que soit la distance symbolique que l'individu mettait entre lui et le statut (prestigieux ou stigmatisant) auquel renvoie son origine, cette dernière restait un principe pertinent de détermination du soi. Elle organise l'unité et le sens de la trajectoire de vie. Elle n'est peut-être pas « *valable pour tous les mondes possibles*[38] » (Bourdieu, 1986, p. 71), comme le prénom ou le patronyme. Mais en orientant son récit par une entrée en matière « filtrée », l'individu rend compte de l'origine comme d'une donnée sociale relativement « *constante et durable* ». Relativement, car les résultats montrent que les individus usent de stratagèmes pour s'en détacher ou l'exacerber. Même dans les cas où l'origine est reniée, elle exerce une force (pull or push, attirance ou rejet) sur la construction identitaire. Grâce à ce « poids identitaire », l'origine imprime un sens à ses propres actions ou à celles du conjoint.

[38] Je montre ainsi que dans la mobilité, par exemple, l'identité sociale « métropolitain » perd de sa valeur. Une enquête menée par Lucette Labache sur les réunionnais en migration, que ces derniers avaient tendance à sublimer l'appartenance créole (Labache, 2002)

2.3. Conduire les entretiens : axe 1

L'autre interaction à maîtriser est interpersonnelle. Elle suppose de mettre à distance l'enquêté selon trois ordres : discursif, identitaire et affectif.

2.3.1. La distance identitaire

Mener plusieurs vagues d'entretiens nécessite de mettre constamment au clair mon statut auprès des enquêtés. Quand étais-je l'amie, quand étais-je l'enquêtrice ? La problématique de la présentation de soi et des stratégies de figuration durant les entretiens m'a amenée à gérer la manière dont j'étais perçue par les enquêtés. Maintenir la distance propice au recueil de données fiables et abondantes est un travail d'équilibriste entre tous les rôles que je pouvais tenir en face des personnes interrogées.

Laurence Tibère rapporte que les démonstrations identitaires à La Réunion varient en fonction de l'identité attribuée à l'interlocuteur (Tibère, 2006). L'identité est toujours définie « *au cours d'un dialogue avec, parfois contre, les autres donneurs de sens* » (Taylor, 1994). Dans ce cadre, les résultats de l'enquête menée par l'auteur montrent que face à un non-réunionnais, c'est le statut d'insulaire qui est mobilisé pour prouver l'appartenance. Face à un autre réunionnais, c'est le fait de manger créole qui montre la créolité (Tibère, 2006). Or, je ne suis pas identifiable spontanément comme créole. Cette ambiguïté pouvait certes jouer en ma faveur, dans la mesure où j'avais le choix quant à la figuration. Cependant il fallait prendre garde de ne pas jeter le trouble dans l'esprit de l'interlocuteur.

Il était ainsi préférable d'éclairer les informateurs dès le premier abord sur mes origines. Pourtant cette démarche pouvait être préjudiciable. Elsa par exemple ne m'aurait jamais confié sa « *honte* » d'être prise pour une créole si elle ne m'avait pas d'abord identifiée comme métro. Elle fut surprise ensuite d'apprendre mes origines créoles mais elle me classa alors dans la même catégorie qu'elle, à savoir « *les civilisées* » (Elsa, créole). Le sentiment de partager la même situation que son interlocuteur facilite l'entretien. Je ne pouvais lui avouer alors qu'elle était dans le faux et rompre ce « pacte » tacite, conclu sur mon silence. Cette tricherie n'est pas à encourager mais elle permet de recueillir des données habituellement taboues.

Me percevoir en enquêtrice pouvait me placer en évaluatrice venant juger l'authenticité de la créolité de l'enquêté. L'individu créole pouvait de ce fait en rajouter et fournir une démonstration identitaire peu ostentatoire. Il en allait de même avec les enquêtés métros. Peut-être se disaient-ils « convertis » à la créolité uniquement parce qu'ils me percevaient comme un évaluateur de leur intégration à la société réunionnaise ? Comment être sûre que le positionnement identitaire n'était pas uniquement lié à cette perception-là ? Je me suis ainsi vue poser des questions sur ma propre origine, les raisons de mon engagement dans une recherche sur la mixité. Etais-je moi-même en couple mixte ? Que répondre quand les individus vous demandent de vous investir personnellement dans l'échange ?

2.3.2. La distance affective

Quand il s'agit de parler de l'intime et de la vie de couple en particulier, la confiance est plus qu'utile, elle est obligatoire. Le guide d'entretien a donc

servi à aider la personne à se raconter, à lui faire saisir le filtre à travers lequel je voulais qu'elle se raconte. La première rencontre servait donc le plus souvent à mettre en place ce contexte d'intervention. Le guide d'entretien m'était aussi utile pour me remettre à distance, quand plongée dans l'émoi d'une conversation, je mettais spontanément une main compatissante sur l'épaule de l'enquêtée, oubliant du même coup ma charge professionnelle. Les effets d'une curiosité scientifique et ceux d'un élan empathique peuvent être confondus : la main sur l'épaule sert autant à encourager la reprise de la conversation (les batteries de l'enregistreur ne sont pas éternelles) qu'à sincèrement compatir aux émotions qui m'étaient livrées.

Je me devais d'être la confidente quand certaines me faisaient part de la violence symbolique de leur relation mixte... pour autant je devais tenir à distance le rôle de thérapeute qu'elles pouvaient me prêter au fil des entretiens. A mi-chemin entre la bonne copine et l'observatrice impartiale, je ne devais être ni trop froide ni trop chaleureuse, jamais jugeante. Je devais veiller à ne pas verser dans le compassionnel ni accentuer le pathos de l'entretien. Il faut avouer que cette expérience est fort utile au quotidien, pour ménager les relations amicales autant que professionnelles...

2.3.3. La distance discursive

Les deux précédentes distances garantissent la bonne conduite de l'entretien, mais pour qu'il y ait récit de vie, il faut s'assurer que l'informateur est installé dans sa position narrative. Lors de l'enquête, cette position fut spontanément adoptée par nombre d'enquêtés, mais tous ne

partageaient pas ce même état d'esprit. Ceux qui ont refusé de se prêter au jeu par exemple n'étaient pas séduits par l'idée de se positionner sur leur vie comme des créoles ou des métros. Bien sûr ce positionnement identitaire m'intéressait au plus haut point, mais je ne pouvais aller contre leur volonté de ne plus répondre à mes questions. Ces refus de poursuivre l'enquête montrent que le narrateur est une personnalité à séduire.

Certaines avaient envie de se livrer, de trouver une oreille compatissante dans les moments de crise conjugale, d'autres continuaient par curiosité. D'autres encore étaient flattés que leur vie semble digne d'un intérêt scientifique, ils mettaient ainsi en avant leur spécificité de couple mixte, peut-être l'exagéraient-ils aussi. Ne pouvant maîtriser tous les aléas de la présentation de soi, je pouvais au moins me préserver de certaines bévues.

Ainsi, je me gardais bien de donner une quelconque définition de ce qu'était un créole ou un métropolitain durant les entretiens. Je faisais comme si l'interlocuteur et moi étions d'accord, je me contentais d'acquiescer. Il fallait éviter les autocensures racistes (comme celles qui ont motivé la plupart des refus de réponses). Quand ils leur arrivaient fatalement, presque narquoisement, de me demander « *c'est quoi au final, être créole ou métro ?* » (Etienne, créole), je les renseignais sur mes attentes. C'est leur propre définition qui m'intéressait.

L'individu avait toute latitude pour affirmer ou infirmer son appartenance. Aucun critère objectif ne venait le classer dans telle ou telle catégorie. Il peut sembler paradoxal de dire cela puisque les couples étaient recrutés sur la base de leur mixité. Il est aussi presque hypocrite d'affirmer

que je laissais le choix aux individus de se définir tout en leur assignant un filtre, l'origine, pour se raconter. Pour autant, j'évitais au possible d'attribuer les gens à une catégorie, je les laissais se bercer par leurs propres stéréotypes.

Lors des précédentes enquêtes que j'ai menées sur l'identité créole, je prenais le parti de l'auto-identification. Je croyais que, libre de se dire créole, l'individu serait libre également d'investir ou non l'identité sociale réunionnaise. En réalité, il est très délicat de différencier sentiment d'appartenance et auto-identification : reconnaître que l'on appartient à un groupe ne signifie pas que l'on s'approprie les marqueurs identitaires de ce groupe, ce n'est peut-être que de la franchise vis-à-vis de l'interlocuteur. « *Je suis créole mais je préférerais ne pas l'être franchement…* » (Hélène, créole).

La définition de l'origine est donc volontairement large, et ce n'est ni le signe d'une paresse intellectuelle, ni un choix par défaut.

Maintenir la distance discursive passe aussi par le fait de ménager l'enquêté sur le plan affectif. Pour gagner leur confiance, j'ai porté une attention accrue à la langue de l'échange[39].

Certains enquêtés n'osaient pas me répondre en créole, ils étaient comme bloqués par une langue dont le statut les « *infériorisait* » (Elsa, créole). Dans ces cas-là, il fallait éviter les répliques, les intonations, voire l'accent même qui marquaient la conversation comme « créole ». Pour d'autres au contraire, le passage du français au créole facilitait la parole et menait à la confidence.

[39] « Selon ce qui est en jeu dans la situation, les personnes peuvent utiliser cette langue (le français) quand elles veulent se placer dans une position de supériorité. Parler français peut ainsi procurer un certain prestige parmi ses congénères, car cela envoie une information implicite sur son éducation et son statut. Ce pattern fonctionne lors de l'interaction entre les insulaires… » (Ghasarian, 2004, p.318)

Des fois même, parler créole accréditait ma propre identité créole auprès des informateurs.

Le choix de la langue engendre des conséquences qui dépassent les préoccupations relationnelles concernant la congruence de l'échange. Il faut aussi que soit scellé le « bon pacte », en s'assurant autant que faire se peut de la mutuelle compréhension de celui-ci. Le minimum syndical résidait dans l'assurance que les termes-clés employés avaient un sens, peu importe lequel, pour la population enquêtée. Tous, en effet, ne parlaient pas nécessairement le français, ou du moins, ne le parlaient pas forcément en langue première.

Le choix de la langue engage aussi la compréhension des notions sur lesquelles je souhaitais interroger les enquêtés. Le terme « mixte » n'était pas unanimement compris dans les entretiens avec les créolophones. Roseline, créole, n'a pas immédiatement saisi ce que j'entendais par « mixité », ce mot n'existant pas en créole. Je m'attendais certes à devoir passer d'une langue à l'autre, ce qui était dans mes cordes. Cependant, traduire pour quelqu'un qui ne maîtrisait qu'une seule des deux langues nécessitait des compétences que je ne possédais pas. Parler le créole en langue maternelle ne signifie pas que l'on maîtrise les finesses et complexités de la traduction notionnelle. D'ailleurs, mes compétences linguistiques en la matière se limitent à l'expression orale. En traduisant à brûle pourpoint, je risquais au pire de charger le mot d'un sens nouveau et au moins d'en perdre au passage. Comment alors lui expliquer ce qu'était la mixité sans biaiser sa réponse ? Certes, en français, le terme mixte était parasité par des représentations raciales (noir/blanc essentiellement) entraînant son éviction quand le couple ne présentait pas de mixité « visible ». Mais à toutes ces interrogations et

représentations, j'avais une réponse toute prête, je fus prise au dépourvu devant la question de Roseline : « *cé koué ça couple mix' ?*[40] ».

Forte aujourd'hui de cette erreur passée, je vais tâcher de répondre à cette question dans les pages qui suivent…

[40] « Qu'est-ce que c'est que ça, un couple mixte ? »

3. La rencontre entre créole et métropolitain

Je souhaite donner maintenant un aperçu de cette distinction entre créole et métro. L'illustrer par les récits de première rencontre des enquêtés apparaît pertinent dans la mesure où la présentation de soi et la perception de l'autre étant au centre du discours, les scénettes rapportées sont doublement[41] l'occasion d'une mise en scène de soi. Elles permettent de modéliser la rencontre entre créole et métropolitain.

Karine, créole, la trentaine passée expose sa rencontre avec « *son métro de mari* » Laurent, il y a 15 ans. Au cours d'une virée nocturne à Saint Denis, elle remarque qu'une voiture les suit. Après un chassé-croisé de regards appuyés, les vitres se baissent au feu rouge et la conversation s'engage ; se prêtant au jeu du cache-cache automobile, le poursuivant devient le poursuivi. La soirée se prolonge autour d'un verre mais ce métropolitain par trop charmeur déplaît à Karine qui l'envoie d'abord dans les roses.

> *« J'étais un petit peu remontée contre les hommes à ce moment là donc… j'étais remontée contre lui aussi donc j'étais pas partie du principe que j'allais dans une rencontre déjà… Donc voilà je… je répondais ironiquement, j'étais pas l'air42 vraiment avec lui quoi, euh je pense que je l'aurais envoyé baladé ce soir là ! j'avais pas vraiment échangé avec lui, c'était plus mon amie… moi quand je répondais c'était des piques… » (Karine, créole)*

[41] La première occasion étant bien sûr la rencontre elle-même où les individus se présentent généralement à leur avantage, la deuxième étant le récit de cette mise en scène, qui entraîne aussi des stratégies de figuration (redondantes ou contradictoires)

[42] « être pas l'air », expression créole signifiant « se moquer de »

Elle ne se dévoile pas, reste cachée derrière un échange de surface. Elle lui demande depuis combien de temps il est là, vante l'exotisme de la Réunion et lui demande ce qu'il a vu. Elle lui parle des beautés de l'île, des choses à voir, comme s'il s'agissait d'un touriste dont il fallait s'assurer qu'il dépense tous ses sous. Première hésitation remarquable dans son récit, Karine bafouille pour choisir entre les termes : « zoreil » ou « métro ». Un peu gênée par sa propre hésitation, elle se rattrape subrepticement en enfonçant le clou, « *oui oui zoreil, hein ?* ». Elle me demande d'acquiescer alors j'acquiesce : deuxième cafouillage. Pourquoi cette hésitation ?

On pourrait croire à un effet de passage d'une langue à l'autre, caractéristique des situations de bilinguisme : « zoreil » se comprendrait alors comme une simple traduction de « métro » en créole. Mais cet embarras s'est retrouvé au cours d'autres entretiens : la plupart des enquêtés hésitaient, balbutiaient, murmuraient « zoreil » du bout des lèvres... même lorsque la conversation se faisait de bout en bout dans la même langue.

Il faut savoir que pour le sens commun réunionnais, « métro » est plus « courtois », plus « neutre » que « zoreil ». Ce dernier terme plus « péjoratif » s'emploie surtout quand on est entre créoles. On pourrait croire de ce fait à une stratégie de figuration (Goffman, 1974) qui viserait à ne pas heurter la sensibilité de l'enquêtrice, mais l'emploi du terme métro permet de désamorcer les accusations de racisme « anti-zoreil » et de pouvoir ainsi les critiquer tout en conjurant ce risque. L'hésitation entre les deux labels n'est donc ni fortuite ni innocente. Les conventions cachent l'ambivalence des sentiments envers le métropolitain. Il y a ainsi un paradoxe à parler de cet individu venu d'un ailleurs qui fait un peu peur, mais en même temps agace et

aussi fascine. En parler suscite des réactions parfois inavouables devant le premier venu. Cette tension entre attirance et répulsion amène à une définition en termes de « ni-ni » (Duret, Augustini, 2002) et attribue une double valence identitaire à cet étranger. Lorsqu'à travers la langue créole, on imagine le visage de ce migrant, c'est affublé d'un rictus arrogant lorsqu'il est un « zoreil », mais éclairé d'un sourire affable et, -surtout- enjôleur quand il est « métro ».

Revenons à Karine lors de sa première rencontre, elle hésite entre attirance et antipathie, et ne se livre pas. Elle reste sur ses gardes et met Laurent à distance.

> *« Il posait des questions pour savoir ce qu'on faisait et je voulais pas répondre et quand je lui ai dit que j'étais dans l'enseignement, dans l'éducation nationale. Je me suis dit ah ça y est il va penser que je suis assistante maternelle ! Voilà je me suis fait cette réflexion parce que je trouvais bon… il cherche à savoir… j'avais pas envie de lui dire que j'étais prof j'avais pas envie de… voilà encore un métro qui croit que nous… (c'est) la tendance du zoreil qui sait tout voilà, le zoreil qui sait tout, voilà il arrive il a tendance à vouloir juger… Moi personnellement, moi j'ai pas d'a priori. Peut-être mon image du métro c'était qu'ils sont moins machos, plus galants, plus câlins, dans ce sens là moins machos… je le voyais moins macho qu'un créole. J'ai un frère qui est avec une femme métro et une sœur qui est avec un homme métro. Ma sœur, peut-être qu'elle est partie avec un métro pour quitter la Réunion. Justement voir ailleurs… quoi, pas rester cantonnée à la Réunion, je crois même savoir qu'elle l'a fait par petites annonces. En tout cas, ça faisait bien d'avoir un métro dans la famille ! En tout cas pour ma mère, oui pour ma mère c'est … oui c'était pour elle le fait d'avoir … oui (…) Ben je sais pas si c'est… je sais pas si c'est le fait de dire « ça fait… » « ça fait bien » c'est… je sais pas si … on pourrait dire le contraire aussi, je veux dire pour un métro de ramener une créole si… on aurait peut-être pas la même réaction, je sais pas par rapport à une réunionnaise. En tout cas je me suis déjà interrogée par rapport à ça. Pourquoi est-ce que dans les familles créoles souvent on est un peu… en tout cas, les parents, pas les frères et sœurs, je parle des parents, y a une certaine, je sais pas si c'est fierté ? Une fierté de dire … parce que ça se dit pas non plus ! non mais ça se fait pas comme ça, hein! Ça se sent peut-être ? Quand ma mère recevait… elle mettait les petits plats dans les grands… dans sa façon de faire… Il faut se dire que comme plein de créoles,*

ben au début ils imaginaient qu'un métro arrivait c'était : bon, on accourait, fallait recevoir et tout, bon ben ça c'était chez nos parents » (Karine, créole)

Pour expliquer ce mécanisme d'attirance/répulsion, on voit apparaître dans le récit de Karine, une des deux logiques qui opposent généralement créole et métro.

3.1. La logique minoritaire contre majoritaire

La première grille de lecture de la mixité repose sur la modélisation classique de la pluralité culturelle comme fait social. Cette logique confronte généralement groupe minoritaire et groupe majoritaire (Lorcerie, 2002, 2003). Le plus délicat dans notre cas est de discerner qui est majoritaire et qui ne l'est pas. Si l'on part du principe que ce sont les métropolitains qui émigrent dans un espace où est établi le groupe créole, alors, on pourrait estimer que la position d'outsider reviendrait au groupe métropolitain. Par conséquent, le rapport de pouvoir pencherait vers le groupe créole qui pourrait se penser, pour suivre Elias, meilleur que les autres (Elias, 1965). Or, les créoles adoptent souvent des représentations dévalorisées de leur propre groupe. Du reste, pour appuyer le déséquilibre de ce rapport de pouvoir, le groupe métro détient, malgré sa condition d'outsider, des attributs de majoritaire. Karine montre ainsi combien il était valorisant pour une famille de compter un métropolitain parmi ses membres « rapportés » (mais un suffit, plus n'est pas souhaitable). Le rapport de force est complexe. Chaque groupe possède une part d'attributs du majoritaire ou du minoritaire. C'est dans cette ambivalence que prend racine l'originalité du contexte local : chacun porte à la fois, et dans un même label, prestige et stigmate (Goffman, 1975).

Durant tout le récit de cette première rencontre, Karine alternait entre

ces marques symboliques, mais la seule lecture de ses entretiens ne permet pas de rendre compte des effets de la catégorisation ambivalente des individus lors d'une conversation. Appréhender cette distinction passe par une recontextualisation linguistique. La diglossie crée une ligne de démarcation entre créole et métro. On s'attendrait à ce que des tabous cloisonnent les langues et que le créole, en tant que variété basse, soit approprié uniquement pour les « *communications inférieures* » (Chaudenson, 1989, p.161). Or, pour accroître la confusion, elle n'autorise que le seul groupe créole à circuler *relativement librement* entre les deux univers langagiers. Si la position sociale d'un créole, est évaluée en fonction de sa maîtrise du français ; il peut à loisir rebrousser chemin et se tourner vers le créole quand ponctuellement la situation le demande (lors d'un repas de famille, ou lors du spectacle entre ami d'un match de foot…). Cette manœuvre est interdite au métropolitain. Malgré son statut de majoritaire, il n'a d'autre option que « *son causer français* ». Toute tentative de passage en force de cette frontière linguistique sera vouée à l'échec : soit jugée artificielle soit condescendante. Laurent théorise à sa manière comment créole et français sont séparés et surtout, comment la notion de variété haute et basse permet de saisir ce qu'éprouve un métro qui s'essaie au créole.

> *« J'ai toujours trouvé que le créole était particulièrement intolérant c'est-à-dire quand les… Quand quelqu'un parle anglais, moi je parle très mal anglais mais je passe partout avec mon anglais, même les anglais avec qui j'ai pourtant, je n'ai pas forcément ni des atomes crochus ni le langage facile parce que j'ai un anglais très français quoi, mais on se comprend, ils ont toujours la délicatesse de dire « ah au moins vous parlez anglais », c'est le fait rentrer chez l'autre, parler dans sa langue quand on est en Angleterre, c'est se mettre au niveau de l'autre c'est de faire l'effort, plutôt que ce soit toi qui vient vers moi, c'est moi qui vient vers toi. Et j'ai toujours été frappé à la Réunion de cette position inverse, parce qu'un zoreil qui parle créole se fait toujours moucater comme si c'était pas normal qu'un*

zoreil parle créole ! C'est … moi après j'ai fait des analyses là dessus, j'ai dit mais est-ce que c'est pas lié justement à cette façon de mettre les gens sur un piédestal et que c'est s'abaisser à parler créole. Moi je l'ai vécu un petit peu comme ça. Alors que peut-être l'objectif d'un créole en général c'est peut-être, on voit bien dans les familles en difficulté comment la réussite c'est surtout bien parler français et puis qu'en même temps, quand on regarde La Réunion, les gens qui ont réussi a tous les niveaux ce sont des gens qui maîtrisaient parfaitement le français. Alors je me dit il doit y avoir ce truc un peu entre les deux hein parce que c'est pas normal qu'on moucate quelqu'un qui essaye de parler comme vous, sauf dans les hauts. Sauf dans les hauts où il m'arrive par ma profession d'aller dans des familles parfois très démunies, petits agriculteurs etc., où là de parler créole est une vraie reconnaissance. C'est curieux (rires). C'est-à-dire « c'est bien monsieur vous faîtes l'effort de … » [Dans la famille de Karine] j'ai toujours… pas l'accent qu'il faut, les petits mots à coté, ben comme quand je parle anglais. Je parle pas un anglais impeccable ni châtié. Ma référence culturelle n'est pas l'anglais comme ma référence culturelle n'est pas le créole, c'est un créole avec bien évidemment des tas de fautes encore que je m'aperçois qu'il y a tellement de différentes sortes de parlers créoles que… » (Laurent, métro)

Ici Laurent n'a pas conscience du malentendu culturel que l'emploi du créole suscite chez son interlocuteur. L'attitude qu'il prône est pour lui une forme de tolérance et de reconnaissance de la spécificité culturelle du créole. Quand l'usage du français indique implicitement que l'on veut se placer dans une position de supériorité, seule l'image d'un statut inférieur est renvoyée par le métro qui utilise le créole.

Pour ceux dont la langue maternelle est le créole, le français est appris en pure diglossie, favorisant alors les métropolitains qui eux l'emploient généralement sans insécurité linguistique. En général dans les situations diglossiques, le changement de langue se fait vers la variété basse, puisque la variété haute n'est pas forcément maîtrisée. Or la situation dont nous parle Laurent est la situation inverse : c'est la variété haute qui est d'usage lors de la conversation avec le métropolitain, ce dernier, porteur de la variété haute s'oriente vers la variété basse, sans savoir au préalable qu'il existe une telle

tension entre les deux langues. A la violence de l'insécurité linguistique, les créoles répondent par une contre-violence. Lors d'une conversation avec un métropolitain, la règle de circulation entre les deux langues tend vers l'emploi exclusif du français, excluant d'emblée le métropolitain de l'univers linguistique créole. C'est une manière de le remettre à sa place, de lui signifier qu'il n'est pas chez lui et de le laisser dehors alors qu'il pensait au contraire entrer par cette porte.

Cette frontière linguistique est parfois douloureusement ressentie par les métros convertis à la culture réunionnaise. Ce sens unique de circulation est d'ailleurs tant intériorisé qu'après des années, ils craignent encore d'être brocardés : beaucoup se vantent de comprendre le créole, mais peu osent l'employer. Même la longévité sur le territoire et une immersion dans la société réunionnaise ne rendent pas cette pratique courante : généralement, les sujets ont été trop échaudés par le « moucatage » (moquerie).

En général et de prime abord, la rencontre entre créole et métropolitain entretient les statuts hiérarchiques. De ce point de vue, la rencontre est mixte. Il s'agit d'une mixité valorisée car elle permet un échange de privilèges au sein du couple. Mais une autre logique présente le métropolitain comme une menace pour l'identité créole réunionnaise.

3.2. La tradition créole contre la modernité métropolitaine.

Pour illustrer cette deuxième manière d'opposer créole et métropolitain, il m'apparaît nécessaire de raconter l'anecdote d'un autre couple enquêté. Les logiques qui opposent créoles et métropolitains sont si étroitement imbriquées qu'il est difficile de les distinguer dans les récits de rencontre. Les anecdotes

présentées peuvent donc de ce point de vue apparaître comme extrêmes mais elles ont l'intérêt de rendre plus lisibles des développements normalement confondus.

Quand Monique, créole a rencontré Matthieu, métro, il était son kiné. Si le contexte médical ne se prêtait pas au coup de foudre amoureux, cette contrainte sociale se doublait d'une autre contrainte culturelle. Elle avoue bien volontiers qu'elle avait des a priori négatifs sur les métropolitains, dont elle n'a aucune envie d'ailleurs de se débarrasser. Il était donc *naturel* que les origines les tiennent à distance l'un de l'autre puisque son identité et sa tradition créoles ne peuvent se vivre que dans l'entre-soi.

> *« J'ai toujours dit que je vivrais jamais avec un zoreil, (…) je trouvais qu'il y avait vachement de … différences par rapport à nos cultures, par rapport à nos modes de vie surtout et ça j'envisageais pas du tout de le changer. Je voulais pas changer ma façon de manger, moi je suis originaire en plus d'une famille de paysan*[43] *où les traditions sont bien posées, tu vois par exemple je vis pieds nus … moi quand je vais chez mes grands-parents c'est la ferme… et qu'il me dise « ah ben non il est pas à l'aise dans ma famille » ou qu'il veut pas manger comme ça ou il veut vivre comme ça ou alors… Tu vois je pense que j'ai quand même à un petit moment ça dure pas longtemps, mais quand je rencontre un zoreil j'ai toujours au fond de moi, je pense que c'est pas tout à fait conscient c'est comme si j'avais un quart de seconde quand même un truc tu vois « mais attends c'est un zoreil, quoi ! » c'est pas quelqu'un de chez moi, c'est quand même ça au fond ! ça passe très vite …tu vois je pense que c'est toujours cette histoire de dire qu'ils arrivent comme si eux savaient que nous on savait pas, comme si finalement euh… eux c'était pas… et que nous on avait des trucs à changer. (…) mais tu sais un jour on m'a dit quelque chose qui m'a choquée parce que justement j'étais avec des zoreils un peu comme ça, et je disais mais moi finalement, vous me fréquentez bien vous trouvez que je suis une fille sympa et ils m'ont dit ouais mais toi t'es une créole évoluée !! et ça tu vois ça m'a … je me suis dit, mais vous vous rendez pas compte c'est l'insulte suprême quoi j'aurais préféré que vous me disiez n'importe quoi que t'es une pauvre conne, t'es débile, mais une créole évoluée mais j'ai dit*

[43] En fait de paysans, les parents de Monique sont d'anciens fonctionnaires territoriaux aujourd'hui à la retraite, il est intéressant de remarquer comment la localisation de la résidence est interprétée comme l'appartenance à une communauté paysanne. Ici la paysannerie semble faire référence au fait de cultiver la terre et d'élever des animaux pour ses propres besoins alimentaires.

mais ah… c'est pour te dire l'image qu'ils ont de nous quoi ! je dis mais c'est pas possible j'ai dit mais rentrez chez vous quoi rentrez chez vous quoi parce que finalement (…) qu'on te dise « toi ça va t'es une créole évoluée » c'est … d'emblée tu vois quand je rencontre un zoreil tu vois j'ai cette espèce de truc… » (Monique, créole)

Pourquoi le terme de « créole évolué » est l'insulte suprême pour Monique ? Alors qu'elle pense s'adapter aux nécessités de la rencontre (« *je parle français, je ne réclame pas le piment à table* »), les métropolitains lui renvoient une image d'elle-même compromettant son identité de créole. Le jeu entre modernité et tradition tourne court : il ne permet pas l'échange mais nécessite une conversion identitaire.

Cette citation est doublement significative : c'est parce que les métros perçoivent sa culture comme archaïque et dépassée qu'elle résiste à la modernité des métropolitains. Matthieu n'adopte pas la même logique, même si lui aussi reprend cette dualité entre tradition et modernité.

« Moi ce qui m'a étonné justement c'est quand Monique m'a dit qu'elle imaginait à aucun moment quand elle était ado faire sa vie avec un zoreil, pour elle c'était euh… c'était… le truc à surtout ne pas faire, mais… Moi je crois que par rapport à cette histoire de zoreil, c'est à mon avis très souvent un problème … moi ce que j'ai ressenti, c'est plus une différence ville/campagne que métro réunion, parce que finalement, cette différence là je l'ai vachement vécue par exemple quand j'étais dans les Alpes ou quand j'étais à la campagne où finalement les gens laissent plus de temps au temps… ils se prennent beaucoup moins la tête ils cherchent moins à rentabiliser que ce qu'on peut le faire en ville… Et je dirais que c'est plus cette différence là que j'ai retrouvé ici parce qu'on a par exemple au Tampon un milieu vachement plus rural qu'ailleurs. J'ai plus ressenti ça que le fait zoreil/créole (…) C'est plus une différence à mon avis ville/campagne. Je le définirais plus comme ça, plus que le fait … des attitudes ou des trucs comme ça… Après les difficultés qu'il peut y avoir c'est plus avec l'éloignement parce que c'est vrai qu'on est loin de la Métropole et que moi je suis loin de ma famille. » (Matthieu, métro)

La rencontre entre créole et métropolitain peut ainsi être modélisée comme un conflit. Celui-ci opposerait les créoles, en tant que résistants

contre la marche forcée vers la modernité et les métropolitains, alors représentants de cette modernité. Vivre selon les codes de la société postmoderne est ressentie comme une pression assimilatrice pour les premiers ou une évidence pour les seconds, et la compétition s'installe pour légitimer la tradition ou la modernité.

Pour Coser Lewis, chaque système social contient des sources de conflits « réalistes » dans la mesure où les gens s'opposent à propos de leur statut, leur pouvoir, leurs ressources. A l'inverse, les conflits « non réalistes » surgissent dans des cas de privations et de frustrations ou d'un conflit « réaliste » à l'origine mais n'ayant pu s'exprimer (Coser, 1975). Si l'opposition entre créole et métro est un conflit « réaliste », alors il est une solution parmi d'autres pour arriver à un objectif « réaliste » (Coser, 1975). Pour perpétuer la tradition créole, les individus opposent les cultures comme si chacune était emblématique de la tradition et de la modernité. Mais si l'opposition est un conflit « irréaliste », alors, le comportement hostile peut être perçu comme déplacé *sur* la culture et le rappel des origines. L'origine métro ou créole serait ainsi un objet de substitution, l'agressivité n'attenterait pas à l'identité personnelle de l'individu. C'est en cela que les théorisations de Monique et Matthieu diffèrent. La première considère qu'effectivement les cultures sont différentes et que pour légitimer sa tradition, le conflit est nécessaire. Dans la compétition, le vainqueur est celui qui résistera le plus longtemps à l'assimilation culturelle de l'autre. Elle s'attribue donc une tradition vivace mais menacée. Pour résister à l'assimilation à la modernité, elle en arrive à nier l'ancrage culturel des individus métropolitains. Le métropolitain serait donc un éternel migrant. Cet individu, qu'aucune culture

ne viendrait enraciner serait en plus doté d'une mission civilisatrice. Seule la conversion à l'identité créole et le conservatisme peuvent apporter un support stable à l'individu.

Pour Matthieu, le conflit est « irréaliste » au sens de Coser. Il écarte la théorisation en termes de culture, race ou ethnie pour développer une autre théorisation en termes de lutte rural/urbain. La rencontre est alors envisagée comme toute autre confrontation entre un paysan et un « *gars de la ville* », le conflit n'est pas lié aux appartenances régionales mais aux contraintes des lieux de vie. La résistance des créoles aux métropolitains est analysée comme un mouvement anti-modernisation mais résulterait surtout d'une méconnaissance des réalités de la vie urbaine et des codes citadins. Le conflit porte *sur* l'objet *culture* mais cache pour lui la réalité du problème. Cette conception permet le maintien d'une relation acceptable entre les deux groupes. En effet, il ne peut adhérer à une vision de la société créole qui opposerait créole et métropolitain au travers d'une identification raciale : cette vision remettrait en cause son intégrité personnelle.

Dans cette optique, chacun est jaugé en fonction de la distance sociale prise par rapport au standard conservateur ou moderne. Ainsi, l'appartenance aux groupes créole ou métro donne aux individus l'impression d'être culturellement différents : le contenu de cette culture variant avec la logique admise par le sujet.

3.3. L'ambivalence des sentiments et les déclinaisons des représentations.

Dans le cadre d'une sociologie de classes, la rencontre entre créole et métro serait traversée par deux logiques avec ses enjeux propres. La première

opposerait les *established* dominés culturellement (créoles) et les *outsiders* dominants culturellement (métropolitains). La seconde fait référence à la tradition créole confrontée à la modernité métropolitaine. Mais bien souvent, elles sont si intimement mêlées, qu'on peut difficilement les distinguer : aujourd'hui la modernité renvoie au statut de dominant puisqu'elle suggère le retard de la tradition.

La présence conjointe de ces deux mouvements d'opposition entraîne l'ambivalence des sentiments à l'égard du métropolitain et explique les différentes attitudes tenues par Karine lors de cette première entrevue. Chaque changement de rôle et de présentation de soi révèle les identités mises en jeu dans la relation. Le récit de Karine permet de distinguer deux binômes. Un troisième binôme, qu'elle ne présente pas mais que Monique met en scène sera exposé en dernier lieu.

3.3.1. L'autochtone versus le touriste.

Karine se présente d'abord comme une autochtone vantant les mérites de son île, en réponse au statut de résident provisoire attribué à Laurent. En imaginant que Laurent n'est présent que depuis peu sur le territoire insulaire, elle se positionne en tant que créole, majoritaire numériquement. Elle adhère à la perception populaire véhiculée par la société créole. Quand les individus veulent marquer la différence avec d'autres non-insulaires, ils mettent en avant leur lieu de naissance (Tibère, 2006). En mobilisant leur *enracinement* dans l'île, les créoles mettent en jeu un processus de légitimation résidentielle. Karine se pose comme une hôtesse, et marque cette frontière naturelle -puisque géographique- entre créole et métropolitain. Protégée par la barrière culturelle, elle se réclame le droit de recevoir cet autre mais aussi

de l'exclure si besoin est. Car en tant que non-insulaire, l'autre est un résident irrégulier. Selon les intentions qui lui sont prêtées, il sera plus ou moins bien accueilli voire *régularisé*. Il est soit perçu comme un touriste permanent, soit comme un expatrié. Le premier se distingue du second car on l'imagine souhaitant s'intégrer : la stratégie identitaire supposée est le facteur de différenciation. Quand le métro est envisagé comme un touriste, il est avide et curieux de connaître la société réunionnaise. Il est traité comme un visiteur qui honore par sa présence, sa culture de dominant n'étant pas construite sur la négation de la culture créole. L'opposition équipollente (Barthes, 1985) établit une relation où la demande de folklore des premiers renvoie à l'identité exotique des seconds (Ghasarian, 1999). Le tapis rouge est déroulé, et on déploie devant le métro, avec force démonstration, l'ampleur de l'hospitalité réunionnaise. On lui demandera alors depuis combien il est là, et quand bien même il répondrait imperturbable, « *depuis 20 ans* », on lui demanderait encore s'il a vu telle merveille ou telle autre curiosité, s'il aime le piment...

Toujours en réponse à la figure de l'autochtone, le zoreil peut aussi être ce fonctionnaire en transit, sécurisé dans son emploi et hyper-rémunéré, qui est censé repartir dès que ses poches sont bien remplies. Niché dans les stations balnéaires à l'abri de toute intégration à la société créole, il naviguerait entre retour en métropole et farniente tropicale. Mais alors que le métro-touriste est reçu en grande pompe, celui-là fait l'objet de vives critiques. La nature intéressée/vénale de sa mobilité ainsi que sa « stratégie séparative » (Berry, 2005) sont ici interprétées comme des effets de privilèges acquis au détriment des locaux, la relation s'inscrit alors dans la concurrence

territoriale.

3.3.2. Le dominé versus le dominant

Quand Karine est valorisée par ce rôle de l'autochtone, elle est le guide qui sait où il fait bon manger ou boire ; mais au cours de la soirée, quand les rapports tendent à se resserrer, elle met en récit une vision d'elle-même plus négative. Elle raconte comment les questions de Laurent devenaient pour elle intrusives. On peut voir se dessiner les contours des images héritées des sociétés coloniale et postcoloniale. Karine se met en scène comme une créole colonisée. Cette représentation est largement répandue à La Réunion. Ce dernier devient un colon contemporain, maître de la situation. Des « *caractères morbides et pervers* » sont alors associés au personnage créole (Labache, 1996). Alors que le métro avance en terrain conquis et devient ce « *zoreil qui sait tout et qui juge* », Karine est sans cesse renvoyée à cette image négative d'elle-même : « *quand je lui ai dit que j'étais dans l'enseignement, dans l'éducation nationale. Je me suis dit ah ça y est il va penser que je suis assistante maternelle* ». Ce jeu « sadomasochiste » entre figure du colonisé et du colonisateur distribue à chacun un rôle selon son identité. La classe sociale à laquelle renvoie le corps du métropolitain communique au créole la pesanteur sociale de son infériorité. Ces réminiscences de la société coloniale et postcoloniale supposent une « lutte des races » dans laquelle sortiraient vainqueur, le métropolitain et son bagage culturel. Les attitudes sont prises comme si le conflit était gagné d'avance, il n'apparaît plus utile à ses représentants de le répéter. En général, les représentations incitent à la réduction de la dissonance par l'évitement pur et simple. Dans le cas de Karine, la soumission est jouée, sans que soit remis en

question le rapport hiérarchique.

3.3.3. Le paysan versus le citadin

Le cas de Monique permet d'envisager la troisième représentation rural/citadin autour de l'enjeu de résistance à l'assimilation. Là aussi la rencontre entretient des relations normées par le milieu social.

Monique se présente avant tout comme une créole, une vraie, avec tout le poids de ses traditions. Quand j'évoque avec elle l'influence de la métropole à La Réunion, elle évite les contradictions en m'expliquant non pas qu'il existe une modernité créole qui s'inspirerait de la modernité métropolitaine, mais en affirmant que, face à des institutions qui véhiculent le modèle du dominant, elle est nécessairement empreinte de cette culture venue d'ailleurs.

> *« Quand même y a une partie de mon éducation, une partie de ma culture qui est quand même française, métropolitaine effectivement. Ben si tu veux, rien que par rapport au langage, parce que je parle quand même beaucoup français avec les enfants, je sais pas quoi, dans mon boulot, y a quand même si tu veux à La Réunion y a quand même une partie de notre éducation qui est européenne et calquée un peu sur l'éducation… enfin au niveau euh … de l'école et tout ça c'est quand même vachement métropolitain, après y a des spécificités donc, je crois que y a un peu de sa culture, mais je crois qu'on vit essentiellement la mienne de culture, par rapport à la façon qu'on a de manger, par rapport à la façon qu'on a de vivre, par rapport à ma famille. »*

Pour Monique, la modernité évoque l'obligation de quitter une île chérie pour « bouger » et vivre dans un endroit perçu comme inhospitalier. La seule pensée de cet ailleurs la déracine et pénètre sa tradition, non pas en la modernisant mais en lui offrant des moyens pour se renforcer. Etre obligée de transmettre le français à ses enfants ou de parler français en tant que fonctionnaire lui rappelle sans cesse combien sa langue créole lui est familière et indispensable. Elle vit ce paradoxe en se confirmant dans sa

tradition, qu'elle vit au quotidien. La sphère privée est un espace clos, où l'entre-soi protège d'une modernité envahissante.

L'ancrage dans le terroir a valeur d'autorité, elle reprend d'ailleurs à chaque entretien ce champ lexical afférent : ses racines, ou le manque de racines de son conjoint, la paysannerie dont elle est issue, donnent à son identité une essence, une marque indissociable de son *être*. Etre créole au naturel se décline au travers de cette opposition avec le métropolitain, citadin coupé de la nature et porteur des méfaits de la ville. La Réunion devient alors un vaste territoire bucolique dont la mer fixerait les limites naturelles et la Métropole un espace indéfini, comme une grande ville qui dépersonnaliserait ses habitants. Alors que la temporalité détermine la première opposition (métro éternel migrant et créole, installé), c'est la spatialité qui domine ici : l'insularité délimite, assoit une pastorale rassurante. La Réunion serait ainsi un grand champ dans lequel débarquerait, de manière insolite un citadin aux origines lointaines et inquiétantes.

4. Les ressorts de la labellisation

4.1. L'intérêt d'étudier les identités labellisées pour comprendre la conversation conjugale des enquetes

Les couples créoles/métros sont marqués par l'origine. Pour autant, ce marquage ne renvoie pas forcément à la même différence d'un couple à l'autre, voire d'un conjoint à l'autre dans un même couple. En effet, être créole pour les uns signifie appartenir à un clan familial, l'inscription dans une famille est alors déterminante pour définir le soi. Les différences entre créole et métro sont du coup perçues comme des différences de socialisation familiale. Pour d'autres, cette différence n'est pas uniquement culturelle mais aussi ethnique, et parfois raciale. Les individus réinterprètent l'appartenance au groupe d'origine, et le chercheur a tout intérêt à savoir apprécier le niveau de catégorisation de cette appartenance pour comprendre comment émerge le sentiment de mixité. Quels outils possède-t-il pour appréhender ces différents sens appliqués à l'appartenance originelle ?

4.2. Labels et labelling

> *« Toutes les langues ont en commun certaines catégories d'expression qui semblent répondre à un modèle constant. Les formes que revêtent ces catégories sont enregistrées et inventoriées dans les descriptions, mais leurs fonctions n'apparaissent clairement qui si on les étudie dans l'exercice du langage et dans la production du discours » (Benveniste, 1974, Le langage et l'expression humaine)*

On ne peut pas ne pas identifier. Pour parler de soi et de l'autre, il faut commencer par se nommer et/ou nommer l'autre. Ce chapitre s'intéresse à la compréhension du processus d'attribution catégorielle. Les noms classent, ils stigmatisent ou rassurent. Bien sûr il ne s'agit pas de n'importe quels noms, mais de ceux construisant le label identitaire.

A la Réunion, ce label fait le plus souvent référence à la catégorie ethnique. Cette dernière est la plus pertinente après celle du genre. Les petites annonces, véritable synthèse d'une présentation de soi qui se doit d'être le plus avantageuse possible, illustrent parfaitement ce principe, « JF malbaraise », « JH, cafre », « Joli zoreil ». L'appartenance ethnique suggère implicitement des indications sociologiques (PCS, capital culturel) et phénotypiques (couleur de peau,…), elle permet au créole de présager des stratégies matrimoniales de l'expéditeur de l'annonce. L'éventuel destinataire est en mesure, avec un seul indice de savoir s'il est un prétendant(e) envisageable.

L'ordre ethnique est maintenu par une catégorisation identitaire qui n'a parfois nul besoin d'un individu parlant ; la détection des indices de l'appartenance s'effectuant en premier lieu sur le corps de l'autre. Cette appartenance peut alors se résumer à la perception d'une différence significative et se passer de l'approbation de l'individu ainsi identifié. Le pouvoir de nommer est d'autant plus grand que cette désignation peut

s'effectuer en son absence. S'il existe un risque de voir se greffer sur l'identification des griefs nés au sein du couple, il n'en reste pas moins que ces biais potentiels révèlent les enjeux de la catégorisation.

L'individu dispose de tout un stock de croyances pour marquer le soi et l'autre. Ce stock n'est pas uniquement symbolique, il n'est pas qu'un réservoir virtuel de représentations et de poncifs dans lequel chaque conjoint piocherait des motifs de querelles quand ceux-ci viendraient à manquer. La seule désignation en tant que métropolitain ou créole illustre combien les croyances ethniques sur les uns et les autres sont mises en pratique au quotidien. Quand l'individu rappelle (ou est rappelé à) son origine dans le couple, ce n'est pas anodin. L'étude des processus de labelling permet donc de comprendre dans quelle(s) mesure(s) ces croyances s'exportent au sein du couple et comment elles assurent leur rôle de marqueur de la différence. Ces labels ne sont pas l'œuvre d'individus isolés, libres de nommer comme bon leur semble. Le contexte local, puissant organisateur des catégories de jugement, pourvoie ce stock de représentations toutes prêtes de ce qu'est un créole et de ce qu'est un métropolitain.

L'étude sémantique des étiquettes identitaires est du coup un bon moyen de s'assurer d'un recul épistémologique avec le sens commun : il ne faudrait pas que les distorsions de sens entre définitions savantes et indigènes de l'identité créole et métropolitaine influencent l'analyse des résultats. Elle permet de repérer dans le récit de vie quel sens et quelle valeur l'individu attribue à son appartenance originelle et à celle du conjoint.

4.2.1. Les limites de la catégorisation

Les mécanismes de cette catégorisation ne sont pas figés, même s'ils offrent aux individus un cadre suffisamment stable pour qu'ils puissent l'acquérir. Aujourd'hui, les espaces urbains réunionnais ont subi des mutations radicales et ont constitué des lieux favorisant la rencontre interculturelle (De Cauna, Roy, 2004). L'évolution de cette société a rendu la labellisation incertaine**.** Sa complexité actuelle vient du fait que de nouvelles catégories sont créées : qu'il s'agisse de néologisme, ou de la multiplication des épithètes. La diversité phénotypique ou des trajectoires de vie engendre une confusion quand il s'agit de classer les individus à la limite : un individu né de parents créoles en métropole est-il un créole ? Un métropolitain qui aurait grandi à la Réunion est-il toujours un métro ? De même, dans quelle catégorie placer un enfant de métropolitain qui serait né à La Réunion ? A partir de quel seuil peut-on se dire et être dit réunionnais ? Ces cas pas si particuliers soulignent les limites de l'étiquetage mais ne le remette pas en question. Même si le sujet n'est pas sûr de la catégorie à laquelle appartient son prochain, il ne remet ni en cause la validité de la classe toute entière ni ne change de logique de perception. Si un individu lambda est capable de décrire un métropolitain ou un créole, il saura reconnaître chez un autre sujet qui s'éloigne de ce canon corporel les schèmes d'identification.

4.2.2. Problématique de la catégorisation

L'analyse des étiquettes identitaires montre qu'il existe une tension entre signifiants (forme concrète du signe) et signifiés (contenu sémantique du

signe) des labels. Un même label peut renvoyer à des marqueurs d'identification radicalement différents. Cette tension joue aussi à un autre niveau de lecture : on voit ainsi apparaître les oppositions entre les enjeux et stratégies identitaires pour chaque groupe étudié.

Les étiquettes identitaires « créole » et « métro » figurent des oppositions en miroir mais les deux labels ne sont pas structurés ou attribués de la même manière. En fait le label « créole » est polysémique quand le label « métro » est ambigu. Identifier un créole traduit une « compétence métisse » (Cunin, 2001) alors que repérer un métro révèle une méconnaissance de l'autre et de la diversité de ses origines métropolitaines.

La polysémie du terme créole ne s'arrête pas seulement au repérage de l'appartenance (par des indices parfois raciaux ou sociaux), mais entraîne toute une cascade de conséquences catégorielles. Quand le label se veut racial, il ne s'accompagne pas des mêmes effets pour son porteur (en termes de valeur identitaire, de positionnement social ou de sentiment d'appartenance) que si l'identification est avant tout sociale.

4.3. Les sens des labels

En creusant cette opposition sémantique entre les labels, deux résultats sont apparus. Le premier est une lapalissade : le label ne sert pas uniquement au rappel des origines. Le second repose sur la différence structurelle entre les deux labels créole et métropolitain. L'opposition joue non seulement à un niveau profane (usage en société) mais atteint aussi la structuration même de l'attribution catégorielle.

4.3.1. Le label créole : polysémie et compétence métisse

La polysémie du terme créole dépend de deux facteurs : le premier concerne le niveau de catégorisation opéré lors de l'identification, le second dépend de l'intention du locuteur qui assigne l'identité.

Le terme créole fait référence aux blancs natifs de la colonie. Certains enquêtés s'en remettaient à cette désignation pour justifier qu'aujourd'hui, ce terme éloigné de son contenu initial est trop flou pour être utilisé. Mais la référence à l'étymologie cache la complexité d'une labellisation devenue compliquée. Aujourd'hui, le label « créole » résulte d'une interprétation contextualisée de l'origine, alors qu'auparavant (avant les grandes mutations sociales de la société réunionnaise), il servait à identifier l'individu de manière permanente. Parmi la profusion de sens et de connotations que peut prendre l'appellation, trois signifiés se distinguent. Deux de ces « sens » font appel à une catégorisation raciale, le troisième renvoie à une classification sociale.

Certains usages du mot créole consacrent une organisation raciale de la société, l'origine proclamée ou attribuée s'inscrit de manière indélébile sur le corps de l'individu. Le principe de distinction raciale peut suivre deux logiques différentes : les labels ne renvoient alors pas aux mêmes « *races* ». D'un côté, il y aurait une race par défaut, de l'autre, une race métisse.

Dans le premier cas, le label inclut tous ceux qui, par défaut, ne sont pas marqués « *cafres*[44], *malbars zarabs, chinois* ... ». Le « créole » est ce qui reste quand toutes les autres communautés ont été passées en revue, celui qui

[44] Etiquettes identitaires des communautés ethniques de La Réunion.

n'a pas d'autres refuges symboliques que ceux que sa langue lui offre (Mondon, 2005, p. 171). Lorsqu'une marque ethnique n'est pas immédiatement perceptible mais que certains traits phénotypiques permettent de reconnaître l'individu comme réunionnais, alors le terme créole est attribué. Ce qui a permis la catégorisation est ainsi apposé au label. Le plus souvent, il s'agit d'une épithète qualifiant la couleur de la peau (« créole blanc ») ou la localisation géographique (« créole des hauts », « créole des bas »). Dans ce cas, la dénomination traduit les représentations physiques et profanes de l'hérédité (Malbert, 2005, p.110). Le corps de l'individu renvoie à son ascendance supposée : les indicateurs phénotypiques deviennent des preuves de filiation, qu'il s'agisse de ressemblances (le même nez que *untel* dont on connaît les origines) ou de marqueurs identitaires (couleur de peau, accent, tenue vestimentaire).

Mais dans l'autre cas, « créole » désigne un métis inclassable, ses caractéristiques phénotypiques permettent de repérer son origine mais aucune terminologie globale n'existe pour le nommer. La perception du métissage conduit ici à un conflit cognitif. Tous les renseignements nécessaires à la catégorisation sont présents mais ne permettent pas de préciser le groupe d'origine le plus légitime. Les lignées observées sur le corps réclament la reconnaissance et entrent en concurrence : si à la deuxième génération, on peut parler de « caf-malbar » pour l'enfant d'un(e) cafre(ine) et d'un(e) malbar(aise), à la troisième ou quatrième génération, on ne sait plus à qui donner la prééminence. C'est alors qu'intervient le terme créole ; comme une catégorie « divers ». Cependant, ce n'est pas un fourre-tout dans lequel on jetterait pêle-mêle tout et n'importe quoi. Cette catégorisation indique qu'a

été perçue sur le corps de l'autre suffisamment d'indices, une « *quantité de créolité* » suffisante au travers d'un métissage phénotypique. Ces deux conditions – un certain nombre de marqueurs de créolité et de métissage- sont indispensables.

Le jeu entre perception de marqueurs raciaux et attribution de labels met en évidence la maîtrise d'une « *compétence métisse* ». Pour Elisabeth Cunin, « (*la compétence métisse) est la capacité à jouer avec les apparences, à s'adapter aux situations, à passer d'un système de normes à un autre,(elle) consiste à réaliser une performance adaptée* » (Cunin, 2002, p26). Dans notre cas, l'acteur passerait d'un système où la classification raciale est d'usage au quotidien à un autre, le système républicain français, où la notion même de race est décriée. Il concilie ces deux systèmes en valorisant un label qui ne l'est pas à l'origine.

Le troisième sens auquel renvoie le label créole passe alors au-delà de la classification raciale. Le groupe créole devient une classe raciale avec des attributs sociaux désavantageux par comparaison à ceux du métro. Il inclut tout individu natif de la Réunion, sans distinction et désigne le groupe insulaire. Un « créole » est ainsi celui qui rassemble tous les réunionnais au-delà des clivages ethniques (Baggioni, 1985) et prend alors la même valeur sémantique que « réunionnais[45] ». Cette catégorie est souvent mobilisée lors de la migration (ou dans le cas d'une revendication identitaire) qui développe la volonté d'appartenir à un ensemble commun et valorisé (Labache, 2002).

Cette polysémie n'est cependant pas le seul ressort de la définition en tant que créole. Elle donne la possibilité à l'individu d'être seul juge de la

[45] Il y a différentes acceptions du mot Réunionnais : natif de la Réunion ou résidant à la Réunion. Quand créole et réunionnais (« *réyoné* ») sont équivalents, c'est au sens de natif.

« part de créolité » présente chez celui qu'il désigne. Le label marque de manière différente selon l'intention du locuteur. Face à un interlocuteur étranger, *a fortiori* métropolitain, si le sujet veut exprimer un enthousiasme pour le « *mythe métis du vivre ensemble* » (Mondon, 2005), alors il se qualifiera de créole. Mais face à un autre créole, il n'est pas sûr qu'il se déclare spontanément créole. S'il souhaite se distinguer de ses congénères insulaires, le sujet peut souligner son appartenance à une communauté ethnique réunionnaise (« *je suis créole/réunionnais et malbar/chinois* »). L'identité créole est alors perçue comme une identité englobante : elle n'exclut pas d'autres appartenances particularistes. D'un autre côté, le système esclavagiste puis colonial a laissé en héritage un lourd fardeau identitaire. Au sein de ce système, quelle que soit la perception de sa « race »[46], les attributs du créole sont « *morbides (...) au caractère pervers* » (Labache, 1996).

La polysémie de « créole » traduit la quête d'une identité réunionnaise. La succession des sens, leur contradiction parfois, rappellent que le sentiment identitaire réunionnais ne peut être saisi dans une unique perspective (Ghasarian, 2002, p. 672). Autrement dit, c'est parce que le terme créole fait référence à des processus aussi divers que ceux de créolisation, d'acculturation et de réinventions culturelles (Ghasarian, 2002)[47] qu'il ne peut se limiter à une signification unique.

[46] en référence aux deux niveaux de catégorisation suscités

[47] Christian Ghasarian propose d'ailleurs de parler de milieu culturel pour qualifier la société réunionnaise qui met en tension les trois mouvements culturels d'acculturation, de créolisation et de réinvention (Ghasarian, 2002).

4.3.2. Les usages du label réunionnais

En général, le qualificatif réunionnais sert plus à la différenciation entre domiens[48] qu'avec le métropolitain. Un individu se dit « créole réyoné » pour se distinguer des créoles antillais. Parfois, cependant ce label tend à supplanter l'utilisation même de créole. Le label « réunionnais » est ainsi employé pour deux motifs différents. Il est un terme relais quand la charge affective de « créole » est trop lourde à porter ou quand les individus ne se reconnaissent aucun trait commun avec l'ethnicité créole. Cette distinction s'applique notamment aux réunionnais de classe sociale supérieure dont la lignée généalogique divergerait de celle du commun des natifs. Il existe donc des individus originaires de La Réunion qui préfèrent se dire « réunionnais » pour éviter une catégorisation en tant que « créole ».

Le terme « réunionnais » peut aussi être employé comme « trait d'union » entre deux individus séparés par une différence d'origine. Le membre considéré comme out-group est de ce fait inclus dans une communauté de résidents, à défaut d'être culturelle ou ethnique. Son attribution permet de valider par exemple l'intégration sociale de cette personne qui, sans être originaire de l'île, y aurait « toujours » vécu.

L'étude des labels n'a pas vocation à catégoriser le corpus des enquêtés en fonction du nom qu'ils s'attribuent. Elle vise à comprendre les subtilités de leur discours et l'émergence d'un sentiment de mixité conjugale. Dans ce cadre, peu importe le nom pourvu que le processus de labelling en amont renvoie aux mêmes enjeux. Quand l'identité culturelle de l'individu né à La

[48] Habitant des Départements D'outre Mer

Réunion de parents réunionnais est pertinente dans la rencontre avec le métropolitain, elle sera entendue comme « créole ».

4.3.3. Le label métro : ambiguïté et paradoxe

Le sens attribué au label métro est ambigu. Cette ambigüité réside dans le fait qu'il existe un double mécanisme d'attirance et de répulsion vis-à-vis de la figure métropolitaine. Si la société réunionnaise la tient à la marge, on ne sait pas si c'est parce qu'on envie sa situation ou si c'est qu'il est repoussant ou encore si on lui fait payer la dette contractée par une hypothétique lignée d'esclavagistes.

Ce qui est valable pour la labellisation en tant que créole l'est en partie pour le label métro. Alors qu'il existe plusieurs niveaux de catégorisation pour le mot « créole », donc plusieurs sens, pour l'étiquette métro, ces niveaux ne sont pas confondus, puisque la langue créole dispose de deux labels connotés différemment. Selon son intention, le locuteur choisit le terme zoreil quand il veut attribuer une valeur négative à l'identité de l'autre (en créole, on dirait « moucater ») et métro quand il ne souhaite pas appliquer de jugement de valeur trop visible. Si hésitation il y a, c'est bien souvent que celui qui nomme est tenté d'être politiquement correct : le créole admet l'ordre ethnique, il s'en glorifie parfois, compte tenu de la relative paix sociale, mais il ne veut pas être accusé de racisme. La différence entre métro et zoreil tient donc à ce que le premier label semble, aux yeux du nouveau venu, moins raciste que le second. En se socialisant au milieu réunionnais, les métropolitains eux-mêmes apprennent vite à jouer de cette différence de connotation. Souvent ils préfèrent se dire métro pour neutraliser la charge

péjorative de l'identification et zoreil quand ils veulent montrer leur connaissance de la langue créole.

Il y a plusieurs façons d'identifier un métropolitain. La première identification raciale/ethnique opère à partir de marqueurs corporels d'ethnicité immédiatement perceptibles pour les sujets : une « certaine » blancheur de peau, des cheveux lisses positionnent le métro au-delà de la « ligne de couleur » (Bonniol, 1990). Il n'est pas inutile de souligner combien à l'instar de toute identification ethnique, ces critères sont équivoques. Pour aider à l'identification, d'autres marqueurs servent de relais, à mi-chemin entre race et classe sociale ; le label fait référence à des marqueurs sociaux essentialisés : celui qui se comporte comme un métro devient métro. « Métro » désigne alors tout individu qui manie les us et coutumes considérés comme français : parler un français correct sans accent, porter une tenue vestimentaire urbaine ou atypique, avoir une attitude hautaine associée à des valeurs telles que la fatuité (« *pet'sec* »), le snobisme. Ce qui dirige cette identification, ce sont moins les signes extérieurs de richesse ou de statut privilégié que la perception de *certaines* différences et d'un fossé culturel. Les autochtones rompus à la perception en un seul coup d'œil des marqueurs d'ethnicité repèrent vite fait bien fait les inadéquations : mais quand le phénotype n'aide plus à identifier, du sens est alors donné à telle façon de se tenir, de se vêtir, de parler.

En comparant l'identification d'un créole et d'un métropolitain, on est surpris de constater qu'à la multiplicité revendiquée des origines réunionnaises répond l'origine unique des métropolitains. Le territoire

lointain de la métropole est perçu comme un et indivis. L'originalité du label métro vient de ce qu'il ne renvoie dans les représentations à aucune origine « réinvestissable ». Cette distanciation est reprise dans la structuration des identités sociales. Quelle que soit l'intention du locuteur et la valeur attribuée à l'identité réunionnaise, les créoles sont conscients d'appartenir à un ensemble commun. Ils disposent de ce fait d'une identité réelle[49] (Goffman, 1974) ; cette conscience collective est médiatisée par des vecteurs de socialisation qui à leur tour consolident cette conscience collective. A l'inverse, la représentation du métro sonne creux. Elle assigne à une identité par défaut, construite sur de vagues racines métropolitaines, décriées d'ailleurs par les enquêtés métropolitains eux-mêmes.

[49] Qui se rapporte à la catégorie et à ses attributs dont on peut prouver que l'individu les possède

5. ETRE DIT, SE DIRE, SE SENTIR CREOLE OU METRO

5.1. LE GROUPE DES CREOLES

Quand on aborde la question de la domination culturelle dans le couple, on imagine que les conjoints justifieront la hiérarchie des cultures au sein du couple en construisant en opposition des figures représentatives de chaque communauté[1]. Les créoles n'auraient qu'à revêtir. Pour les métropolitains, on peut logiquement penser qu'il leur a fallu accomplir un travail d'acculturation préalable pour qu'une conscience de groupe prenne forme.

Pour comprendre les discours des créoles, il faut d'abord avoir accès à leur stock de croyances. Reprenons donc les principaux poncifs sur l'identité créole. La figure créole, construite en miroir avec son double métropolitain, est censée présenter des caractéristiques opposées sinon complémentaires : la modernité prestigieuse du métropolitain renverrait à la tradition stigmatisée

1 J'entends ici par communauté, les groupes créole et métropolitains et non communauté ethnique hindou, chinoise ou autre. En effet, le milieu réunionnais étant pluriethnique, ses habitants peuvent se réclamer d'identités multiples (Labache, 2002, p1). On s'attendrait donc à voir apparaître dans les discours les expressions des identités particularistes, juxtaposées ou superposées à l'identité créole. Or ces identités s'exprimaient quand des points très précis de l'identité étaient abordés, comme la religion et les traditions religieuses, ou la généalogie. L'auto-identification en tant que créole effacerait-elle les particularismes ethniques ? Il semblerait que c'est moins la cohésion autour d'une identité collective que la comparaison avec l'altérité métropolitaine qui conforte le choix d'un positionnement en tant que « créole tout court ». Face à l'autre métropolitain, c'est l'identité résidentielle et insulaire qui est facteur d'unanisme (Tibère, 2007, Poirier, 2002).
Ecarter les appartenances internes du raisonnement sur la créolité ne troublerait pas la constitution d'une altérité métropolitaine. La saillance de l'identité créole suffit à se distinguer du conjoint métropolitain sans qu'il y ait besoin d'activer une identité particulariste, plus utile à la distinction entre les membres de la communauté réunionnaise.

du créole. De même, les origines lâches et distendues des premiers répondraient aux racines profondes des seconds. En outre, le rappel des origines est autant un effet du label qu'une condition pour appartenir. Du point de vue des créoles, la croyance en une origine insulaire commune justifie les autres dimensions de l'identité créole, comme la langue, la religion, la culture régionale et en fait des « *traits essentiels et immuables du groupe* » (A.D. Smith, 1981, p. 65).

5.1.1. Les constantes du discours des créoles : le silence sur la mémoire collective

Questionner l'identité créole c'est donc avant tout soulever la question des origines qui attachent l'individu à son passé. Le rappel des origines constitue ce qui différencie l'identité ethnique des autres formes d'identités collectives (Poutignat et Streiff-Fenart 1995, p. 177). Il n'y a dans les entretiens aucune référence directe à la mémoire collective ; la conscience du passé historique ne se manifeste nulle part dans les entretiens.

On peut s'étonner du silence sur la mémoire collective car l'histoire communautaire n'est alors pas ce qu'elle devrait être, c'est-à-dire une ressource généralement mobilisée pour se définir comme membre d'un groupe ethnique (Poutignat, Streiff-Fenart, 1995, p.178). A travers le rappel des origines, on se figure que les individus créoles vont dérouler l'histoire des ancêtres, de leur arrivée sur le territoire, de la colonisation par les français dont les métropolitains seraient les actuels représentants ; ce passage par l'histoire du groupe expliquerait et légitimerait la distinction entre Nous et Eux. Du reste, si l'on considère le groupe créole comme ethnique au regard des processus d'attribution catégorielle, il serait logique que l'identification

(au sens freudien de « *s'identifier à* ») amène l'individu à réinterpréter ses origines. Or, à l'analyse des entretiens je n'ai relevé aucune référence à l'histoire collective. Cette histoire-ci, quand elle est mentionnée, est un argument mineur du discours sur soi. La fête kaf'[2] par exemple est citée par Karine comme un bagage historique à transmettre à ses enfants, elle est la seule par ailleurs à citer une commémoration de l'histoire régionale. Anne aussi mentionne l'esclavage, mais c'est pour mieux marquer la dimension affective du rapport à ses origines. « *Je suis d'autant plus créole que le grand-père de mon grand-père était esclave* » (Anne, créole). L'histoire du groupe ne constitue pas un marqueur de l'appartenance ou un attribut pertinent de l'ethnicité mais plutôt un élément de culture générale sur ce groupe d'origine, une information considérée comme finalement peu utile pour se définir.

Quand j'évoquais avec les enquêtés la question des origines, deux constantes apparaissaient. Le premier point concerne l'absence de référence à l'histoire de La Réunion : si l'on se fiait uniquement aux entretiens, aucun événement comme l'esclavage, la colonisation et la départementalisation n'auraient marqué l'histoire locale. Le deuxième point souligne le champ restreint de la mémoire individuelle. Le terme « *racine* » ponctuait les discours mais ne désignait qu'une lignée réduite à la parenté immédiate (parents et grands-parents) comme s'il n'y avait pas de passé au-delà du cercle familial, comme s'il n'existait aucune histoire qui ne fût tributaire du témoignage parental.

La mémoire collective n'apparaît pas non plus dans la somme des

[2] Terminologie locale pour désigner la commémoration de l'abolition de l'esclavage le 20 décembre 1848.

mémoires « particularistes[3] ». Ce terme un peu barbare est employé ici pour qualifier l'histoire du groupe ethnique de référence au sein de la communauté réunionnaise. Au contraire, ces mémoires étaient invoquées pour échapper à des pans de l'histoire collective, comme l'esclavage par exemple. « *Moi je suis malbar d'origine (indienne), je ne me sens pas trop concernée par toutes ces histoires d'esclave et tout, même si ça a une importance dans l'ensemble, pour se situer* » (Karine, créole).

Exceptions faites des capacités mémorielles individuelles, comment interpréter le fait que l'origine du groupe se limite au passé proche ? Comment se fait-il que l'histoire collective, ressource spontanément mobilisée lors des enquêtes sur les identités originelles, est ici passée sous silence ?

Tout est dans le regard posé sur le répondant créole. Soit l'enquêté se laisse passivement définir par une identité hétéronome (Médéa, 2005). L'histoire collective n'aurait pas grand sens à ses yeux, puisqu'en public, il serait « *mimétiquement français* » et qu'en privé, il serait créole (Médéa, 2005). Faute d'une politique historique élaborant des supports culturels pour la mémoire collective, l'assimilation effacerait les particularités régionales en matière d'histoire. Ou bien, l'enquêté adapte son discours sur son groupe d'origine au contexte conjugal. Si c'est dans la relation avec son conjoint métro qu'il se sent créole, l'histoire collective est moins déterminante que la langue, par exemple, pour se définir.

On peut aussi voir dans ce silence un phénomène imputable à la « *situation hétéroculturelle* » chère à Jean Poirier. Selon cet auteur, la

[3] Je rappelle à cet effet que le milieu réunionnais étant pluriethnique, ses habitants peuvent se réclamer d'identités multiples (Labache, 2002, p1) et allant contre l'expression de l'identité réunionnaise.

tradition et la modernité coexisteraient dans la société réunionnaise. Dans ce cadre, nul besoin de parler de l'héritage culturel ou des origines *au passé* puisque la société conserve une matrice culturelle traditionnelle. Ainsi, la conscience du passé aurait travaillé en souterrain (Candau, 2005, p. 70). Pour la voir à l'œuvre, il suffisait de concevoir que l'on pouvait évoquer la mémoire collective sans forcément se projeter dans une antériorité. Il m'a fallu revoir ma propre conception de l'histoire et des origines et imaginer que la mémoire collective n'était pas passée sous silence, mais exprimée sous une forme inhabituelle.

Il existait effectivement dans les discours un support original pour cette mémoire. C'est la référence systématique au mythe de l'authenticité qui remplissait cette fonction de représentation commune de l'origine. Là où Laurent Médéa voit une absence de mémoire collective, en affirmant que « *l'identité réunionnaise est duelle, (...) française dans l'espace public et créole dans l'espace privé* » (Médéa, 2005, p.171) les résultats de mon enquête montrent l'élaboration quotidienne et intime de cette mémoire.

Par souci d'honnêteté, il faut dire que ce n'est pas la mémoire collective que je recherchais dans les premiers temps de l'analyse des données. L'explication que je viens de développer fut saisie en réalité à rebours. C'est en essayant de comprendre ce qui amenait les enquêtés à faire si souvent référence à l'authenticité créole que j'ai considéré a posteriori les implicites catégoriels comme un chemin de traverse pris par la conscience collective.

En demandant aux créoles de l'enquête « *vous êtes créoles ?* », je provoquais invariablement la même réponse : « *oui bien sûr, mais c'est quoi*

être créole finalement ? ». Cette répartie ne serait qu'une boutade insignifiante si elle n'était systématique[4]. Quelle crainte avaient-ils tous à *se dire* créole spontanément ?

Si je m'étais seulement hasardée à répondre, je serais passée à côté du point d'orgue de l'identification des créoles par les pairs créoles. En les laissant librement effectuer cette tâche qu'ils m'attribuaient, ils mettaient en lumière des règles internes de catégorisation.

5.1.2. L'authenticité, une norme, un mythe.

Je résumerais en quelques mots la manière dont les enquêtés se désignaient en tant que créoles : pour **être vraiment** créole, il faut **être** et **être dit** créole, au pire, on peut toujours **se dire** réunionnais. Il y a de la concurrence derrière l'acte de nommer un créole. « *Se dire* » est sujet à caution et n'engage que soi. Le moment vient où « se dire » ne suffit plus, l'individu doit montrer par ses pratiques qu'il est bien ce qu'il prétend être. En disant « *moi je mange avec les doigts* », on prouve qu'on est bien créole quand on sait que l'autre métro ne le ferait jamais.

L'authenticité apparaît comme une norme. L'individu confronte son comportement à la version originelle du *créole*. La norme d'authenticité permet d'isoler deux catégories de créoles : les vrais et les autres. Elle est généralement évoquée par les créoles « incertains », ceux dont l'identité culturelle peut être mise en doute par les pairs. La préférence accordée à la langue française dans la vie courante, des mœurs considérées comme modernes (sorties, relations amoureuses fréquentes, une vie de célibataire en

[4] Cette répartie arrivait d'autant plus rapidement dans l'entretien que j'étais identifiée comme paire créole. Comme le montre Laurence Tibère dans son enquêté sur le manger créole, l'interaction avec l'enquêteur perturbe aussi la rhétorique identitaire. Dans la mesure où je théorise à partir de discours, il est utile de rappeler le contexte d'émission de ce discours.

somme) sont autant de contre arguments à une reconnaissance de leur « créolité ».

> *«Enquêteur : Tu te sens créole ?*
> *Stéphanie : Oui et non, oui parce que je suis née ici et non parce que je ne cuisine pas, je ne parle pas la langue de celui qui est vraiment créole, pas la langue de ma tante, il y a 40 ans. Face au créole « lontan[5] », j'ai des difficultés à comprendre. Les anciens qui parlent le vrai créole, je les fais tout le temps répéter. Pour moi oui je suis créole, quoique... mais pour d'autres, les autres me disent que non, je ne suis pas créole. Face à Christian, je me sens créole, par rapport à ma couleur (de peau), parce que je n'ai pas vécu en France. Mais par rapport à une vraie créole, non. je ne cuisine pas, j'aime pas c'est compliqué, je n'ai pas la patience, faut aimer ça cuisiner, moi j'aime pas cuisiner. J'apprécie pas autant que si c'est un autre qui cuisine, en comparaison avec la cuisine de maman, par exemple... » (Stéphanie, créole)*

En somme, Stéphanie dit que se dire créole face au métropolitain[6] est plus facile que face à un autre créole. Selon elle, son mode de vie moderne freine l'expression quotidienne d'une identité créole : faire du sport l'empêche de consacrer du temps à la cuisine, d'ailleurs, cultiver son corps suppose d'abandonner une alimentation traditionnelle considérée comme riche et puis le « *parler lontan* » n'a plus grand intérêt... Elle s'excuse de ne pas être une bonne fidèle en listant les contraintes à obéir aux traditions.

Elle s'attache alors à démontrer sa créolité non plus en référence à une créolité authentique, soumise à l'approbation des pairs, mais en briguant une identité réunionnaise. Cette manœuvre lui permet d'exprimer un sentiment d'appartenance à une communautés de résidents. On ne pourra pas lui reprocher de viser trop haut. Etre authentique est trop exigent, elle préfère revoir ses prétentions à la baisse. Elle s'inscrit dans une filiation plus vaste.

Laurent Médéa propose, à partir des résultats de son enquête, plusieurs

---

[5] Créole des anciens
[6] Quand l'identité métropolitaine du conjoint est rendue saillante, ce qui ne fut pas toujours le cas pour tous els couples enquêtés.

possibilités de définir ce que signifie « être réunionnais[7] ». Il liste par ordre de préférence des enquêtés les réponses à la question « *Que signifie pour vous être réunionnais ?* » :

1. Etre né à la Réunion
2. Avoir des parents nés à la Réunion
3. Vivre à la Réunion
4. Avoir une identité culturelle réunionnaise
5. Avoir une tradition réunionnaise
6. Parler la langue créole

Ces résultats semblent s'appliquer aux individus que j'ai interrogés. Il semblerait que les critères 4, 5, 6 constituent des éléments de distinction pour se sentir « encore plus créole » et que « *les liens territoriaux* jus soli *(naissance à la Réunion) ou les liens de sang* jus sanguini *(parents nés à la Réunion) sont des éléments majeurs pour être acceptés dans la société réunionnaise* » (Médéa, 2005, p. 193). En se fondant uniquement sur la naissance et la filiation, Stéphanie disposait de critères d'appartenance suffisamment englobants pour se dire réunionnaise. Même si elle déroge aux canons de l'authenticité, il y a toujours une possibilité de repli identitaire.

Malgré cette course à la reconnaissance des pairs, la référence à l'authenticité n'implique pas nécessairement que les sujets s'y identifient. En effet, pour définir l'individu, il faut que **l'authenticité** ait une v**aleur** positive. Utiliser le mythe du créole authentique est ainsi à double tranchant : soit la filiation renforce l'individu dans ses prérogatives identitaires mais

[7] Cet auteur utilise indifféremment créole ou réunionnais.

exclut alors catégoriquement le partenaire métro du « Nous » créole (il manque ainsi à une loyauté conjugale) ; soit la référence à la tradition est marquée par l'affectivité même si elle nuit à l'affichage concomitant de la modernité.

Il serait vain de lire les discours recueillis pour caractériser cette « authenticité créole ». D'un entretien à l'autre, les contours de la norme fluctuaient, permettant à quelques-uns de l'appliquer facilement, à d'autres, d'en dévier systématiquement. Certains ramenaient l'identité créole à des critères moins « *chargés* » comme la naissance ou la filiation pour éviter une référence trop stricte à la tradition créole. D'autres faisaient référence à très peu de critères comme manger et parler ou au contraire fournissaient mille injonctions quant au mode de vie, aux habitudes alimentaires, au parler créole, à l'accent créole…

La référence au mythe de l'authenticité marque les frontières internes et externes au groupe créole, chacune procédant d'une logique propre.

Les frontières internes célèbrent une distinction individuelle. Etre un vrai créole c'est s'inscrire dans une filiation en en respectant tous les principes. La reconnaissance des pairs passe par l'évaluation de l'obéissance à ces règles. Cette évaluation devient rapidement compétition entre les membres du groupe : si l'un délivre un jugement mitigé, ou insuffisant sur l'autre, un sentiment revanchard pointe bientôt le bout de son nez.

> *« Ma belle-sœur elle fait bien plus créole que moi, elle fait à manger, elle cuisine les caris comme personne, mais elle s'ennuie dans sa vie de tous les jours, elle fait que ça tout le temps » (Karine, créole)*

La distinction opère donc entre les vrais créoles dont on ne peut mettre en doute la créolité et les créoles douteux, ceux qui parlent un semblant de

créole, ceux qui renient leur histoire, ou pire, ceux qui ne baptisent plus leur enfant... La liste est longue des règles morales qui distinguent les uns des autres au sein de la communauté créole. Le fait que certains dénoncent ceux qui ne suivent pas les règles de bonnes conduites créoles ne veut pas dire qu'eux-mêmes les suivent toujours. Mais cela signifie qu'ils ont intégré la grammaire commune de ce qui peut être montré du doigt comme une faute. On est donc bien en présence d'une compétition à la créolité, où il s'agit d'être plus créole que son voisin.

Par analogie au raisonnement que tenait Pierre Bourdieu sur les rites d'institution (Bourdieu, 1982), il faudrait poser à cette attribution catégorielle une question qu'elle ne pose pas. En mettant l'accent sur l'authenticité des créoles, on peut se demander si la concurrence interne ne sert pas à stigmatiser ceux qui en sont d'office exclus de la catégorie : les métros qui ne parlent pas créole, ni ne mangent créole, ni ne sont nés à La Réunion, bref ceux qui ne seront jamais créoles et encore moins authentiques. Ces différents critères servent alors à réguler les « entrées ». Le mythe du « vrai créole » permet de conserver les frontières externes imperméables. Si l'individu perd de son authenticité en ne suivant pas au pied de la lettre les principes sacrés de la culture authentique, il n'en garde pas moins, de par sa naissance, sa filiation une place dans le réseau des solidarités communautaires. La rhétorique sur l'authenticité ramène, quand on se focalise sur ce qui passe inaperçu, à la ligne entre créoles et métropolitains.

La conscience d'appartenir est indéniablement présente chez les créoles interrogés. Mais si d'ordinaire un travail d'élaboration de la mémoire

collective est indispensable pour parvenir à cette conscience de groupe, il y a dans le cas étudié ici une rhétorique originale. La référence à l'authenticité indique la façon dont l'individu devrait se conduire mais surtout elle est utilisée comme un mythe. Libre à nous d'y croire ou pas, elle est utile surtout pour certains pour entretenir un souvenir vivant, et pour d'autres à « normaliser » un comportement traditionnel.

L'authenticité censée fonder l'histoire réunionnaise ne détermine ni un avant ni un après l'arrivée des métros, elle n'établit pas non plus de cohérence interne puisqu'elle révèle combien chacun s'éloigne de ce modèle originel. Et si elle établit le degré de légitimité des créoles entre eux, elle institue encore plus l'autre métropolitain comme un éternel migrant condamné à se mouvoir entre la mère patrie et le territoire insulaire.

La rencontre interculturelle influence donc le discours des créoles sur leur groupe. Les enquêtés élaborent des règles de circulation internes qui permettent entre autres de rendre le groupe plus étanche. En rappelant la différence d'origine, l'acte de labelling porte en lui-même le cadre social de la mémoire réunionnaise. Ainsi, plutôt que de parler de mémoire collective, on parlera de socio-transmetteurs (Candau, 2005) de l'histoire collective. Il peut s'agir du stock de représentations et de croyances sur la relation créole/métro et sur chaque figure représentative de ces deux groupes, mais il est aussi question de mythe fédérateur.

Toutefois, au-delà de l'expression de la conscience d'appartenir il y a l'expression du sentiment d'appartenance. Quand on suppose acquise la conscience d'appartenir pour les créoles et qu'un stigmate pèse sur leur

identité sociale, il est légitime de se demander comment la domination culturelle affecte le sentiment d'appartenance de l'individu dit dominé.

Lorsque l'on pense l'identité culturelle des réunionnais, c'est généralement en termes de dualité consacrée par la départementalisation qu'on l'évoque, le réunionnais serait français dans l'espace public et créole dans l'espace privé (Médéa, 2005, p. 171). Or les entretiens des créoles montrent que cette dichotomie ne peut être appliquée telle quelle. Il y a même des cas, où c'est l'inverse qui se produit, c'est en public que l'on doit apparaître comme un(e) créole, pour faire acte de solidarité communautaire et en privé, la modernité peut laisser place à des pratiques éloignées de la culture traditionnelle. Tous les créoles ne se vivent pas créoles au quotidien. Le soi intime ne se définit pas forcément en référence à une identité culturelle. Pour autant dans le couple, cette identité créole (re)fait surface en fonction des temps de la vie : être créole pour certains est épisodique et pour d'autres une expérience au quotidien. J'ai ainsi pu dresser une typologie des créoles enquêtés, mettant en regard la fréquence d'expression de l'appartenance et l'importance accordée à l'identité culturelle.

5.1.3. Variations autour du sentiment d'appartenance au groupe créole

Les variations du sentiment d'appartenance sont liées à leur importance dans la définition de soi et de son couple. Bien sûr les sujets créoles semblent plus disposés à engager leur identité d'origine dans leur couple : l'identité sociale réunionnaise s'appuie sur des vecteurs de socialisation plus institutionnalisés que ceux qui amènent le métropolitain à investir une identité de métropolitain. On peut supposer que le métro va exprimer une identité régionale ou culturelle qu'il aurait investi bien avant la migration (identité corse, bretonne, provençale, parisienne…) surtout dans les cas de rencontre en Métropole.

Erving Goffman dans *Stigmate* (Goffman, 1963) distingue trois types d'identités : l'identité sociale, l'identité personnelle, et l'identité pour soi. Sans vouloir coller à ce modèle théorique, je m'en suis fortement inspirée pour catégoriser les discours des créoles étudiés. En guise de fil directeur, je vais donc suivre le même principe concentrique ; c'est-à-dire que je vais classer les expressions du sentiment d'appartenance en suivant comment l'identité culturelle définit de plus en plus le soi. Les trois tendances qui se détachent dans les discours recueillis sont les suivantes : la première considère la créolité comme stigmatisante et en ce sens, les individus veulent s'en départir[8], la seconde envisage l'identité culturelle comme une option identitaire (en tant qu'individu pluriel, l'enquêté dit se laisser le choix : en fonction de la situation, il se présentera comme créole ou pas) ; enfin, la

[8] Cette catégorie regroupe les cas où l'identité était reconnue malgré son pouvoir stigmatisant. Ainsi, parmi les enquêtés, certains disait vivre l'identité créole comme négativement et se sentir malgré tout créole de la pointe des oreilles jusqu'au bout du …nez. Stratégie identitaire oblige, cette situation était toujours compensée par une tentative de conversion à une identité culturelle plus valorisante pour l'estime de soi.

troisième tendance est celle de l'individu qui se vit créole de la pointe des cheveux jusqu'au bout des ongles.

Le point de concours de ces trois tendances est la référence au sentiment d'appartenance pour se définir en tant que créole. Il traduit une transmission particulière de l'identité créole : limitée à la parenté. Le passé n'a de sens qu'au regard de la mémoire familiale. La mémoire est insérée dans la culture et les rapports de classe et ses modalités de construction, d'expression et de reconnaissance obéissent à des logiques spécifiques (Périer, 2003, p. 208)

5.1.3.1. La créolité entre nature et contre-culture : un élément déterminant dans la définition de soi

Cette première catégorie comprend les sujets qui se définissaient d'abord comme des créoles. Etre créole relève pour eux d'une expérience quotidienne, statutaire mais aussi intime.

Quand on regarde la situation culturelle à la Réunion, on peut avoir tendance à se focaliser sur le stigmate porté par l'identité créole : la relation de dépendance vis-à-vis de la Métropole rejette sur les autochtones l'image d'une personnalité d'assisté permanent[9]. Cette même image est ensuite tellement intériorisée par les membres de la catégorie qu'ils en développent des pathologies identitaires diverses dont entre autres un dénigrement de soi pouvant aller jusqu'à la haine de soi (Fanon, Malewska-Peyre, 1990, Camilleri, 1990) …

Pour revendiquer cette identité comme une identité pour soi, l'individu doit composer avec ce stigmate. Or, l'identification se réfère au mythe de l'authenticité créole et l'acte de labelling fait l'objet d'une concurrence (*être*

[9] « *la personnalité culturelle (*du réunionnais est*) en grande partie entachée de représentations péjoratives* » (Labache, 2005, p. 105)

dit créole se mérite). Cette règle de fonctionnement interne entre donc en contradiction avec la stigmatisation de l'identité créole. Il y a un paradoxe à dire que l'on doit se montrer digne (à l'intérieur) de porter une identité stigmatisée (par l'extérieur). Les attributs défavorables deviennent-ils favorables une fois passés du « *bon côté* » de la frontière ? Ou bien les enquêtés qui se définissent intimement par leur identité culturelle ne portent-ils pas attention au stigmate ?

En réalité, ils trouvent un moyen de s'y soustraire. La plus lourde accusation que supporte l'identité créole est le statut déprécié qu'elle est censé procurer. Elle est définie par la pauvreté de son capital culturel (Cambefort, 2001). Tous les attributs de la créolité sont alors contaminés par ce stigmate : la langue créole devient un patois archaïque, la cuisine créole rend obèse et je passe sur les poncifs encore plus désagréables.

Or, si les enquêtés expriment si fort et si intimement une identité qui peut être vue comme négative, c'est que leur statut actuel les protège. Leur position sociale à plusieurs égards enviable atteste de leur capital culturel. Monique en tant qu'assistante sociale, Etienne, en tant que chef d'entreprise, Simon en tant que professeur des écoles et d'autres encore ne peuvent être mis en danger par cette représentation. Sans vouloir traiter de manière quantitative les données recueillies, on peut trouver troublant que tous les individus qui se revendiquent créoles sont ceux qui ont le moins de chance d'être atteints par un quelconque déclassement statutaire « *d'assisté de la république* » (parole d'enquêté).

Ainsi, le stigmate statutaire n'a plus de raison d'être puisque, selon eux, ils sont la preuve vivante du contraire. Le discours prend un virage

significatif quand les enquêtés commencent à parler de leur façon de se vivre créoles. Pour couper court aux stéréotypes, certains décrivent leur mode de vie comme une modernité créole. La tradition embarrassante devient une marque d'authenticité quand l'individu la concilie avec des mœurs modernes. La langue ne porte plus le sceau de l'inculture quand elle se conjugue avec la littérature/poésie. « *Vivre à la créole n'est pas une tare* » (Anne, créole).

Dans la mesure où la promotion sociale forme un rempart contre les stigmates, les discours revendiquent des « *racines* » et font état de leur authenticité *naturelle*. Les origines apparaissent délestées de leur charge affective péjorative. Il faut prouver son authenticité et sa loyauté envers le groupe d'origine.

Etienne est chef d'entreprise, il s'est marié en Métropole avec Caroline. Il fait partie de ceux qui disent *se sentir* créoles. Ce sentiment, il n'en fait pas étalage, il qualifie sa personne, son être.

> *Caroline : et pourquoi maintenant que tu as ta boite, tu me dis « je recrute que des créoles ? »*
> *Etienne : ben je défends un peu mes... je me dis y a tellement de chômage que j'essaye de faire...*
> *Caroline : ben tu les choisis sur une ethnie...*
> *Etienne : ben oui eux (les métros) ils viennent de métropole essayer de prendre du boulot à la Réunion, ben si je peux aider quelques-uns à avoir du boulot à la Réunion, je fais travailler ceux là (les réunionnais), ils sont là !*
> *Caroline : non non tes arguments ça le fait, mais ça veut dire quand même que t'as ce choix là, t'as fait le choix d'une femme métro mais dans ton boulot tu choisis du créole !*

Etienne s'aligne sur le groupe (Goffman, 1963,1975, p. 134) et ajuste son récit de vie sur cette attitude. Il se présente comme loyal et authentique. La mixité de son couple n'est pas même un frein à l'expression de sa loyauté et de son authenticité. En effet, dès que l'occasion d'afficher sa nature profonde se présente, il la saisit. Il trouve des moyens détournés pour que

cette fidélité au groupe ne s'éprouve pas aux dépens de sa loyauté conjugale. Dans le conflit avec la figure métropolitaine, c'est toujours les intérêts de son groupe qu'il défend, que cela passe par la préférence régionale à l'embauche de ses employés ou par l'évitement des « *gros zoreils* ». Il est sur tous les fronts pour convaincre de ce dévouement sans faille ; il prévient même les attaques : son alliance exogame ? Un pur hasard. D'ailleurs, dit-il, Caroline ressemble à une créole, il ira même jusqu'à dire qu'à ses yeux, elle est créole.

A chaque entretien, Etienne exprimera cette « *ligne militante et chauvine, voire (*cette*) idéologie sécessionniste* » (Goffman, 1963, 1975, p. 135). Bien sûr il se contredit, par loyauté pour sa femme, il ne peut soutenir dans les faits ses propres préjugés sur les métros.

Il y a bien d'autres manières de montrer sa loyauté et son authenticité. Il y a les discours qui marquent la mixité conjugale comme une déviance. Paradoxalement, il ne s'agit pas de s'instituer soi comme déviant mais de montrer qu'en ayant transgressé la norme d'appariement du groupe, on se situe encore comme un membre à part entière de ce groupe. Monique tient ce type de discours : Matthieu, son mari est un « *hors piste* », mais au lieu de persévérer dans l'auto-flagellation, elle réaffirme son appartenance. Oui, elle a fauté mais elle se rattrape. elle dit tenter de convertir son mari à sa propre culture. Elle ferait presque de son Matthieu un « pur yab » si, elle n'avait pas tant besoin de ces frontières symboliques pour raviver son identité. L'image de Matthieu essayant de se convertir par amour efface un peu sa faute.

La première fois que nous avons eu un entretien formel, Monique a débuté ainsi :

« Moi c'est un truc que j'ai toujours dit que je vivrais jamais avec un zoreil, parce que j'ai … les zoreils que j'ai rencontré jusqu'à présent, ils ont quand même vachement de … je trouvais qu'il y avait vachement de … différences par rapport à nos cultures, par rapport à nos modes de vie surtout et ça j'envisageais pas du tout de le changer. Et donc c'est vrai que moi j'envisageais pas de vivre avec un zoreil parce que je voulais pas changer ma façon de manger, je suis vachement … moi je suis originaire en plus d'une famille de paysan où les traditions sont bien posées euh je voulais pas forcément … tu vois par exemple je vis pieds nus … moi quand je vais chez mes grands-parents c'est la ferme machin et je voulais pas forcément … qu'il me dise « ah ben non il est pas à l'aise dans ma famille » ou qu'il veut pas manger comme ça ou il veut vivre comme ça ou alors… Et c'est ce qui fait que j'envisageais pas du tout de vivre avec un zoreil. Le truc qui me faisait peur moi avec Matthieu c'était le fait qu'il commence à vivre et qu'il ait envie de retourner dans son pays à un moment donné, ça c'est … parce que moi j'envisage pas du tout de vivre en Métropole. »

En présentant l'identité métropolitaine de son mari comme une menace, elle réaffirme son identité créole. Elle s'inscrit d'autant plus profondément dans la communauté régionale qu'elle qualifie ses racines de « paysannes ». Le vocabulaire du terroir, le champ lexical de la terre assoient une rhétorique identitaire revendicative.

D'autres sont plus timorés. Le discours sur soi ne prend pas toujours des airs exaltés de revendication identitaire. Par exemple, Benjamin pose son identité culturelle comme pertinente pour se définir globalement. Pourtant, il ne se reconnaît pas porteur d'un bagage spécifique même s'il a bien le sentiment d'être créole. Ce qu'il partage avec ses semblables créoles, c'est une nature, pas une culture. Sans se reconnaître d'une communauté particulière, Benjamin évoque son ascendance, sa langue, sa naissance, autant de critères qui confère à l'identité ethnique sa dimension englobante (Zenner, 1985). Mais de culture il n'en a guère : il ne sait pas cuisiner à la créole, il se contente de manger celle préparée par sa mère ou sa grand-mère. Il fait d'une

pierre deux coups : il mange selon sa tradition et ses goûts et ne se fatigue pas dans la préparation des repas. Quant à sa langue créole, elle est une nécessité, une commodité pour communiquer avec sa famille. Il n'a pas l'impression d'être imprégné d'une culture qui pourrait s'exprimer autrement que par ces trois critères. Sans revendication aucune, il fait état d'un fait, s'il parle, mange, pense créole, c'est parce qu'il est créole et ne voit pas pourquoi il aurait quelque fierté à cet endroit.

Pour illustrer l'authenticité, il y a encore les discours qui opèrent une coupe sèche dans le groupe des créoles. Il y a les créoles *possiblement* honteux et les créoles glorieux. Parfois un conflit de classe travaille en souterrain, et le métro, généralement considéré comme en haut de l'échelle sociale s'en retrouve aussi stigmatisé. Ces discours-là sont sous-tendus par une logique de distinction qui hiérarchise les individus dans le groupe. Si le déclassement statutaire n'atteint pas ce n'est pas en raison d'une ascension sociale (comme pour Etienne, Monique ou Benjamin) mais à la faveur d'un statut social acquis à la naissance. Voici un extrait du récit de vie de Nathalie, représentative de ce mouvement de séparation.

> *« - En fait on vient d'un milieu un peu bourgeois donc je pense que c'est ça qui a joué. Bon après on avait eu une femme de ménage donc si tu veux avec elle on parlait créole. Elle nous parlait créole donc on lui répondait en créole mais si tu veux ça a toujours été le français en priorité. Le français pour la vie de tous les jours et à l'école il fallait savoir parler français. Bon maintenant s'il nous arrivait de parler créole on ne se faisait pas engueuler non plus.*
>
> *-Et tu penses que si tu avais été avec un créole...*
>
> *-Est-ce que j'aurai parlé créole ? Non. Ben je pense que j'aurais peut être pas pu être avec un créole. Mais est-ce que j'aurai parlé créole ? Oui parce que j'ai des copains créoles en plus. Mais non je ne pense pas, non je pense qu'on serait resté quand même sur le français...*
>
> *-Pourquoi tu n'aurais pas pu être avec un créole ?*
>
> *-Non en fait ce n'est pas ça que je voulais dire... Avec un créole*

mais il aurait fallu quand même une certaine... (...) j'ai vécu dans un milieu comme on dit bourgeois car les instits dans les années 60 enfin les profs à la Réunion c'était euh...Bon ! Moi quand je suis née, c'était ça. Un niveau de vie élevé, nénène à la maison tout le temps. (...) les poules, les canards, le jardin avec tous les fruits de la Réunion enfin tout ça quoi ! avec comme tu dis nénène à domicile, Bref ! Donc un coté quand même créole mais bien socialement... Et lui (son mari) ben c'était pas du tout ça quoi ! ben mes beaux-parents ils ont commencé à bosser, ils ont eu trois enfants, il n'y avait pas de nénène, c'étaient la métropole, ils ont ramé, donc ça n'a pas du tout été la même... Comme je dis moi les vacances on les passait dans le jardin. Quand on préparait le 31, on tuait les canards, les oies, les lapins. Ma grand-mère faisait des confitures toutes les après-midi. J'étais avec elle ! Ou à 4 heures, les copains venaient le dimanche, chez mes grands-parents, et on mangeait les bananes bouillies avec du piment, le petit verre de rhum... (Nathalie, créole)

Nathalie se vit au quotidien comme une créole... bourgeoise. Cette particularité fait qu'elle se raconte comme le fruit d'une éducation ayant naturellement concilié vie moderne et culture traditionnelle. Cette conciliation serait moins le fait d'une socialisation primaire familiale que d'une socialisation secondaire qui a opéré après la première. Si elle a pu vivre la culture créole, c'est au contact des gens de maison : c'est parce qu'elle était confiée aux soins de la *nénène*[10] qui lui parlait créole qu'elle a appris cette langue proscrite du cercle familial, c'est encore elle qui lui préparait des plats traditionnels ou les pâtisseries locales pour le goûter. Elle dissocie clairement sa culture familiale et la culture créole populaire. Certes la première reste attachée à son identité résidentielle, mais elle est empreinte d'un habitus qui veut se singulariser de la masse (usage du français, sentiment nationaliste français, réussite sociale). Les traditions culinaires et les croyances constituent pour elle un folklore qu'il convient de sortir du placard de temps en temps pour se rafraîchir la mémoire, et ne pas la perdre totalement. La culture créole, qu'elle définit comme les connaissances et

[10] Nourrice en créole

croyances du groupe résidentiel, est sa madeleine de Proust. Elle lui permet de goûter aux plaisirs passés de l'enfance sans pour autant l'inscrire dans un terroir dont elle n'est pas issue, la faute à son statut « *socialement bien* » (Nathalie, créole).

Elle ne partage pas la culture créole de tout un chacun. Et pourtant elle se dit créole ; dans un élan de revendication d'une spécificité, elle rajoute même « *je me sens créole réunionnaise* ». Elle recadre en préalable sa définition du « créole », ce qui lui permet d'investir ses origines à un niveau intime de l'identité sans contredire sa culture bourgeoise. Cependant, la transmission de son identité créole fonctionne de la même manière que pour Etienne et les autres, c'est « *son clan* » qui la lui transmet. Les attributs sociaux de la bourgeoisie sont étroitement accolés à sa manière de se vivre créole, mais elle n'en reste pas moins attachée au groupe dans sa globalité et à ses intérêts.

Résistance identitaire ou revendication intrinsèquement motivée, cette première catégorie donne la priorité à l'identité culturelle dans la définition de soi. Evidemment cette définition étant soumise au contexte d'énonciation, je ne peux affirmer qu'elle est permanente chez l'individu.

5.1.3.2. Se faire créole dans l'interaction : rêver le lien entre paraître créole et être créole malgré tout ?

Je décrirai succinctement cette deuxième catégorie car elle fera l'objet d'un plus long développement dans le troisième chapitre sur les logiques d'influences. Les individus que j'ai répertoriés ici présentent en effet un déroulement du récit biographique qui mérite que l'on s'y attarde plus longuement. Je me contenterai dans ce premier temps d'exposer brièvement

les traits les plus pertinents en comparaison des autres catégories de définition de soi créole.

La première caractéristique qui permet de démarquer les créoles « naturels » de ceux présentés ici est la tendance à présenter l'identité culturelle comme une option identitaire parmi d'autres, contrairement aux créoles *naturels* qui se définissent comme des « *créoles d'abord* ».

Toutefois, ce n'est pas seulement la pluralité des univers de sens qui est saillante mais aussi et surtout l'influence de cette pluralité sur la présentation de soi. Les enjeux de l'entretien deviennent donc ceux d'une figuration (Goffman, 1974) circonstanciée face à une personne reconnue comme paire. C'est ainsi un *homme pluriel* (Lahire, 1998) qui décline son identité dans ce contexte particulier. Il est d'autant plus pluriel qu'il se lance dans la description des normes contradictoires des champs qu'il traverse. Cependant, la pluralité renvoie essentiellement à une « *claire opposition entre deux grandes matrices de socialisation contradictoires* » conduisant *« à un clivage du moi, un conflit interne* » (Lahire, 2001, p. 71). Deux propriétés de la catégorie émergent de ce conflit.

- Première propriété : l'identité culturelle créole apparaît plus ou moins bien dotée. Sa valeur varie suivant les situations et leurs enjeux. A l'origine, l'identité culturelle pèse sur l'individu par la lourdeur écrasante du destin social. L'assignation identitaire l'étouffe et le stigmatise. Il ne s'agit pas seulement de la stigmatisation de l'identité culturelle sociale : si la catégorisation par les autres fut un temps un problème c'est surtout l'incorporation de la valeur négative de soi qui transparaît dans les discours.

La plupart du temps, le groupe des créoles est considéré comme

« minoritaire » et de ce fait, la présentation de soi est soumise à une double contrainte : se valoriser sans désavouer ses origines. En effet l'identité originelle est vécue comme stigmatisante et incompatible avec les autres facettes de soi. La figure de la femme créole surtout ne permet pas d'identification positive pour les femmes de cette catégorie : l'identité culturelle par exemple assignerait à un rôle de mère ou de conjointe considéré comme une atteinte à l'épanouissement personnel.

D'un autre côté, le désaveu identitaire est impossible car il signifierait rompre un lien fort avec le groupe. Aucune autre voie ne semble être envisageable sans mettre l'individu dans une position intenable, soit comme félon soit comme frustré. Dès lors, l'affirmation de soi est fondée sur une injonction paradoxale ; la proposition identitaire « valorise-toi » est un « *énoncé indécidable* » (Watzlawick, 1991 p.183). Dans une impasse décisionnelle, le sujet se raconte comme en attente d'un événement qui pourrait l'aider à se décider. Je verrai dans le chapitre suivant comment la mixité conjugale est alors dépeinte comme une excuse pour s'assimiler sous couvert de loyauté conjugale, ôtant au désaveu son air de traîtrise.

- Deuxième propriété : le conflit intérieur (la double contrainte) est apaisé… par l'expression d'un sentiment d'appartenance. Ainsi, quand on suit l'expression de ce sentiment dans les discours, on s'aperçoit qu'il en est fait un usage spécifique. L'identité créole est saillante à des moments précis, que le sujet identifie comme ponctuels : fêtes familiales, situation particulière de présentation de soi, nouvelle rencontre. Aux autres moments de la vie, notamment au quotidien, l'identité culturelle semble se limiter à un lien imaginaire, rêvé. La labellisation apparaît ainsi valorisée parce que choisie.

Le sentiment d'appartenance pourrait être perçu comme un trait commun avec le groupe des créoles « naturels ». Cependant, il ne recouvre pas les mêmes réalités. Pour les individus de la première catégorie, le sentiment d'appartenance accompagne une réalité vécue au quotidien, il est un des nombreux facteurs d'expression de l'identité, parfois même il est considéré comme franchement inutile puisque la créolité comme nature de l'individu suffit à confirmer l'identité. Dans la seconde catégorie, le sentiment d'appartenance permet de recréer une réalité perdue et vient se substituer à des marqueurs identitaires plus visibles.

L'expression de l'identité créole suit ici une logique de basculement identitaire (Kaufmann, 2008, p. 48). En effet, si l'individu se dit pluriel, le conflit des identités contradictoires en réclame une qui triomphe même de manière temporaire. Au lieu de juxtaposer des identités plurielles, il évince momentanément l'identité dissonante de la définition de soi. Le sentiment d'appartenance est le fond du décor du récit de vie, elle figure la constance de l'individu, lui permettant de dire « je suis resté le même ».

En parallèle, la valorisation du « je » suppose d'effacer les stigmates ethniques, ce qui constitue par définition un travail intime. La conversion vers l'identité métropolitaine est rendue nécessaire pour révéler le « vrai » soi, latent. Quels que soient les parcours individuels, les individus décrits ici choisissent de sortir de l'assignation identitaire, ils voudraient décider quand s'inscrire dans une filiation et un territoire et quand en sortir. Mais avec le temps la désignation (par les autres) identitaire s'est progressivement détachée des origines. L'individu ne se sent plus reconnu comme un agent

pluriel jouant avec les identités ni comme un membre particulier du groupe créole. Il se sent exclu.

Il ne s'agit plus alors d'un petit jeu identitaire sans conséquences. La plus lourde de ces conséquences pour l'individu est le sentiment de perte du lien avec le groupe créole. La discontinuité est source de difficulté pour conserver sa place au sein du groupe. Les efforts (perte de l'accent, usage exclusif du français...) en privé pour effacer les marqueurs identitaires et culturels semblent avoir dépassé le cadre strictement privé et conjugal, la transformation de l'individu l'ayant discrédité face au groupe d'origine. De la distance se créée, qu'elle soit symbolique (avec les valeurs du groupe) ou physique (diminution de la fréquence des visites à la famille ou distance prise avec le réseau amical créole). Elle devient pesante.

Le sentiment d'appartenance constitue alors à la fois un refuge et une preuve de l'identité culturelle. Il est un moyen de recréer du lien social avec le groupe originel, même si ce lien est avant tout imaginaire. Le temps du discours un pont s'établit entre les deux versions de soi, telle une « *articulation de la double hélice* » (Kaufmann, 2008, p. 115).

Il est d'abord un refuge car la mixité conjugale a fait perdre au sujet la possibilité de se dire créole impunément. En continuant de se définir au regard du standard originel (l'authenticité), le sujet maintient du reste la perception de sa déviance. Face aux commentaires possibles sur l'écart à la norme, le sujet a besoin d'un espace pour « *se dire* » sans être contredit. Solliciter l'imaginaire, le rêve pour se définir en tant que créole permet alors de dépasser cette contrainte de la contradiction. Le soi rêvé est créole, et même si le courage manque pour s'assumer en tant que tel, le sentiment d'en

être maintient ce rêve vivant. Alors l'individu se réfugie momentanément dans le sentiment d'être créole, d'être relié virtuellement au monde qu'il a rejeté. L'appartenance lui fait miroiter toutes les opportunités du lien avec le groupe : sécurité affective, réconfort identitaire. C'est en effet le registre de l'émotion, de l'affect qui domine la rhétorique identitaire. Tout indice d'appartenance devient porteur d'une émotion potentielle : la langue qu'ego n'utilise plus ou très peu permet d'entretenir une relation « *affectueuse* » « *amicale* » avec l'interlocuteur, la relation à ces pairs qu'il ne voit plus « *manque* » et « *frustre* », la mémoire qu'il n'entretient pas fait défaut dans la construction identitaire, marque les concessions conjugales comme des sacrifices…

L'alliance avec l'autre « *opposé culturellement* », voire avec « *l'ennemi* » (le registre lexical variant selon la charge affective portée par le récit de vie), apparaît comme le choix d'une assimilation (Berry, 2005). C'est donc sur le mode justificatif (alors que c'était la revendication qui était dominante pour les premiers) que les sujets investissent le sentiment d'appartenance. Ce dernier devient ainsi une preuve qui se substitue aux autres indices d'appartenance ou qui vient combler un manque d'information. Je rappelle que l'ethnicité est en général construite sur un « *jeu informationnel* » (Lyman et Douglass, 1972). Dans les cas présentés ici, les sujets croient qu'ils ont réussi à effacer les « *cues and clues* » (les indices et les rôles ethniques) (Lyman et Douglass, 1972) et qu'ils peuvent parfois apparaître dépourvus d'identité culturelle. Certains s'imaginent que leur corps n'est plus en mesure d'informer sur son appartenance originelle. Leur attitude corporelle traduirait une déclaration d'intention : plus qu'une

conversion manifeste à l'identité métropolitaine, elle serait la négation d'une identité créole possiblement valorisante. Toute possibilité de réclamer une attache légitime au territoire est alors vaine. Comme il leur est demandé de décliner une identité culturelle, les enquêtés revendiquent l'appartenance en exprimant un sentiment. Pour d'autres, le phénotype (« *je suis créole, bien sûr, ça se voit* ») reste un élément de légitimation mais est atténué par la correction apportée à ce corps « *sauvage* » (Delphine). Les sujets jouent alors avec l'ethnicité et disent rendre visibles certains indices au gré des contextes. Le corps ethnique est à la fois traître et allié, selon que ce soit sa vraie nature ou sa métamorphose qui s'impose en premier à la vue des autres. Il y a donc deux images du corps chez ces sujets. Celle d'un corps que l'on peut corriger, et celle d'un corps qui peut à tout moment trahir les efforts de correction en révélant son appartenance originelle. Dans les deux cas, « se dire » permet d'exprimer une appartenance que le corps ne montre plus tout seul.

L'importance de cette modalité de l'identité créole dépend de la situation et de ses enjeux identitaires. Tout comme les créoles « naturels » (catégorie 1), il s'agit ici de continuer d'appartenir, car le lien originel est un enjeu de taille dans la définition de soi, sans toutefois s'encombrer du poids de l'appartenance au quotidien. La référence au sentiment d'appartenance pour se définir en tant que créole est un moyen d'y parvenir.

Etre créole pour ces créoles-là, c'est être relié virtuellement à une communauté d'origine, posséder une attache même imaginaire qui situe l'individu sans le contraindre au discrédit.

5.1.3.3. Ne pas se sentir « créole » : intériorisation des représentations négatives sur l'identité créole

Je n'ai relevé dans la collection étudiée que deux situations de net rejet de l'identité créole. Dans une perspective compréhensive et non quantitative, on peut rechercher les ressorts de cette posture qu'elle soit ou non minoritaire.

Ici, le rejet n'est pas considéré dans son sens figuré, traînant derrière lui ses connotations péjoratives. Il est pris dans son sens propre : renvoyer loin de soi (Larousse, 2006). A cet effet, il peut y avoir mille raisons d'éloigner une étiquette identitaire qui ne sont pas forcément motivées par une dépréciation. Je relaterai les cas d'Elsa et Gaëlle: la première considère l'identité créole avec dédain, et la seconde ne s'imagine créole que dans un monde où cette identité aurait de la valeur pour les autres et pour elle. J'ai donc eu à faire à deux types de rejet de l'identité créole : un pour cause de mésestime et un autre pour cause de refus de classement.

Le cas d'Elsa

Elsa se démarque des autres créoles, parce qu'elle exprime un sentiment d'extériorité vis-à-vis de son groupe d'origine. Alors que les autres créoles se sentent appartenir à une communauté, valorisée ou non, Elsa, elle, ne se sent pas vraiment membre d'un groupe. Elle ne s'est jamais vécue comme une créole car jamais cette culture n'a vraiment pénétré son intimité. Associée à ce détachement, elle affecte une charge négative à l'identité créole. Ce jugement s'appuie sur le récit qu'elle fait des trois personnages principaux de sa socialisation primaire : sa mère créole, son beau-père métropolitain et son père biologique créole. Au travers de ces trois figures, on voit émerger la personnalité culturelle négative du créole incarné par le père biologique, la

sublimation du métropolitain et la reproduction de la stratégie exogame de la mère. Ce triptyque cristallise les difficultés qu'elle a eues pour s'identifier à l'une ou l'autre des cultures.

Elsa a vécu entre deux cultures : celle créole de l'école, de ses copines, de sa famille maternelle, bref, de ses origines et celle métropolitaine de son beau-père. Son beau-père refusait « *toute intégration à la culture créole* ». Elle aurait pu résister, se replier sur cette identité créole désavouée. Mais le plus dur à vivre pour elle au quotidien, c'était le « *mixage des deux cultures* » qui la maintenait dans un « *entre-deux* » alors difficilement gérable. Elle évoluait dans un monde créole en sachant qu'une fois rentrée chez elle ce monde n'avait plus de valeur. La soumission de sa mère à cet absolutisme culturel conforte cette position d'infériorité identitaire. De ce fait, Elsa ne se sent appartenir dans un premier temps ni à la culture métropolitaine (faute de racines), ni à la culture créole.

> *« ici (à la Réunion) je me sens en fait entre 2 chaises (...) c'est vrai qu'à un moment j'ai dû faire un travail sur moi même pour me positionner en fait et à la fin, je me suis dit, en fait j'ai eu un peu des 2 et je me construis avec ce que j'ai en fait et dans mon entourage mes copines avaient une vie bien structurée créole, quand elles étaient plus jeunes, ou alors uniquement métro ou alors uniquement... mais jamais le mixage donc j'étais seule en fait... personne n'a pu partager avec moi le mixage de 2 cultures dans la jeunesse et pour moi je me sentais seule quoi parce que ni métropolitaine, ni créole alors euh... je parle pas créole, les caris et tout, je ne savais pas... je ne savais pas parler créole ...j'ai parlé créole à l'âge de 20 ans...quand j'étais... quand je suis devenue infirmière et que il fallait communiquer en créole avec les patients... »*

Elsa raconte la culture créole comme étrangère, et avoue que le groupe métropolitain est devenu une référence. Avec le recul, elle pense avoir reproduit le modèle maternel même si elle suit aujourd'hui son propre chemin. C'est pur hasard, selon elle, si son parcours est finalement similaire

à celui de sa mère : « *aujourd'hui la race ne compte plus* ». Avec l'âge, elle a fait ses propres choix et ne regrette pas finalement d'avoir été tenue à l'écart de la culture créole. Ce choix s'est confirmé quand elle a rencontré son père biologique :

> *« Quand je vois mon père parce que je l'ai rencontré euh l'année dernière mon père et je suis contente quand même... mon père me semblait têtu, pas ouvert d'esprit, euh, raciste noir/blanc donc euh... je me suis dit je suis contente quand même que ma mère ait trouvé, rencontré quelqu'un de plus ouvert. Je pense que j'ai eu plus de chance, plus d'ouverture d'esprit, plus de capacité de tolérance envers les autres que si j'étais restée ... si on était restées avec mon père...*
>
> *Parce que c'était un créole ?*
>
> *Voilà. Je l'ai rencontré j'ai été très déçue, très déçue de ce racisme, très déçue de ce ... de cette euh... aucune ouverture, aucune euh... cancan... comme on dit ladilafé en créole, euh très... pas d'ouverture d'esprit sur l'extérieur euh non...*
>
> *Et c'est dû à son coté créole ?*
>
> *Oui c'est ce que je pense en fait oui. Et ces créoles de l'époque qui ont pas assez d'ouverture vers l'autre, vers les autres vers... et tout...*

Elsa cristallise-t-elle sur cette figure paternelle les griefs envers la culture créole ou bien est-ce l'inverse ? C'est le dilemme de l'œuf ou la poule. S'agit-il d'une rupture familiale suite au déni identitaire ou d'une dévalorisation de l'image du créole pour s'opposer à son père ? Malewska-Peyre écrit que les minoritaires « *se montrent particulièrement affectés par les représentations stéréotypées courantes et se montrent disposés à dévaloriser leur propre image et reprennent pour eux l'identité du paresseux, de l'hypocrite ou de l'incompétent* » (Malewska-Peyre, 1990, 2007, p.119). En est-il ainsi pour Elsa ?

Si on laisse de côté l'attribution causale de cette stigmatisation, on peut voir que ces « *créoles de l'époque* » deviennent à la fin de l'entretien les « *créoles tout court* ». En voulant écarter les accusations de racisme, elle ne dit pas tout de suite son rejet de l'appartenance créole. Ce n'est que

progressivement qu'elle amène ce qu'elle dit être « *sa vraie pensée* » : au fil du récit, la distance prise avec la culture créole s'affirme comme un mépris ciblé. Elle généralise alors son propos à l'ensemble de la communauté masculine créole :

> *« Je me sens pas bien avec les créoles, je me sens mieux avec les métros, et j'ai déjà vécu avec un créole ! Pour les copines oui, pas de problème mais pas pour les hommes »*

Cette dépréciation identitaire est dirigée principalement vers l'homme créole, partenaire prosaïque par excellence. Dans la comparaison, le métropolitain gagne en prestige et devient l'homme idéal :

> *« Les métropolitains c'étaient quand même quelque chose qui était important. Ils étaient mis sur un piédestal en fait, à son époque à elle, donc elle était elle en admiration devant les métros qui arrivaient, elle était en admiration, donc je pense que j'ai dû reproduire un schéma (...) Quand on a 19 ans, on sur l'homme idéal, on veut trouver l'homme idéal, et moi je sais pas je trouvais les créoles de mon époque pas assez évolués »*

Le beau-père métropolitain figure le tiers séparateur qui viendrait interdire l'affirmation de l'identité originelle héritée de sa mère. Le groupe métropolitain par extension devient le modèle identificatoire, il n'est plus l'altérité mais le groupe de référence, ses attributs deviennent la norme à atteindre. Intégrer ce groupe, par alliance ou par conversion, ce n'est pas seulement monter dans l'échelle sociale, c'est aussi s'ouvrir sur un autre monde, un autre champ des possibles qui offre les moyens de s'épanouir.

On pourrait lire le discours d'Elsa comme une constante de l'identité négative, déjà présentée dans la deuxième catégorie. Cette dévalorisation des origines est toutefois particulière dans la mesure où elle n'atteint pas l'image de soi. L'identité créole, qui donnait lieu jadis à un inconfortable « *entre-*

deux » est aujourd'hui reléguée à un domaine de soi : le « *côté créole* ». Cette transformation de la géographie identitaire, du milieu à une extrémité, n'interdit pas d'éprouver de la tendresse à l'égard de cette partie d'elle-même. Cette affection maintient le lien avec sa famille maternelle créole. Mais c'est principalement sur ce « *côté créole* » que se fixent le plus tous les reproches qu'on pourrait lui adresser. Elle s'en excuse même auprès de son conjoint Claude : « *ce n'est pas ma faute, c'est mon côté créole* ». Alors que la seconde catégorie de créole a intégré la stigmatisation de l'identité pour soi, Elsa construit une identité clivée, et fait coexister deux potentialités contradictoires, l'une créole est responsable de ses mauvais penchants, l'autre partie métropolitaine lui permet d'appréhender le monde.

En suivant son raisonnement, Elsa ne peut s'afficher comme une créole. A ses yeux d'ailleurs, elle n'est pas spontanément repérable comme telle. un œil averti pourtant pourrait la prendre pour une créole : teint mat, phénotype métissé, cheveux frisés (voir enquête de maîtrise sur les critères de reconnaissance du créole, test projectif). Elle fait mine pourtant d'ignorer cette identification potentielle. Elle dit contrôler la saillance de son identité créole et l'exprimer à l'envie. Hors du territoire insulaire, Elsa développe même le pôle de « *l'exotisme amusant* » (Malewska-Peyre, 1990, 2007, p.119) en affichant une identité résidentielle (je suis réunionnaise=créole car j'habite à La Réunion). C'est la loi du tout ou rien.

Elle n'emprunte l'identité résidentielle qu'une fois sortie de l'île, quand elle est assurée d'être l'unique représentante d'un territoire idéalisé. Dès que cette condition est atteinte, l'identité créole s'affirme pour « *faire saliver*

ceux qui vivent dans le froid ». Mais à l'inverse du principe physiologique[11], cette réponse identitaire est d'autant plus forte que la convoitise est grande dans le regard des étrangers.

Le cas de Gaëlle

Le discours de Gaëlle fut difficile à situer dans le corpus des enquêtés. Gaëlle est créole, c'est pour elle une évidence. Sa créolité s'affiche sur son corps et est visible pour tout un chacun. Quand il s'agit cependant de parler de son sentiment d'appartenance créole, elle tient un discours particulier. Il n'y a pas chez elle un rejet catégorique de l'identité créole. D'ailleurs, Gaëlle n'oppose pas comme les sujets de la deuxième catégorie son appartenance originelle et ses autres affiliations. A ses yeux, cette identité créole n'est plus pertinente dans le champ de sa vie au quotidien, *dans les bas*. En effet, Gaëlle distingue deux mondes dans sa rhétorique identitaire. Elle créée tacitement une différence entre les deux espaces sociaux dans lesquels elle a évolué. On peut les regarder comme deux champs avec leurs structures et logiques propres (Bourdieu, 1979) : celui « *des bas* », où elle réside actuellement avec son conjoint Fred et celui « *des hauts* », Mafate[12] en particulier où ils ont tous les deux travaillé pendant quelques années. Dans chacun de ces mondes elle occupe une position différente, ce qui entraîne une présentation et une définition de soi différentes. On peut donc questionner le récit biographique de Gaëlle en se demandant quelles logiques et quels enjeux sous-tendent chaque univers qu'elle décrit.

[11] La loi du tout ou rien est un principe qui définit un mécanisme d'action déclenché lorsqu'un seuil d'excitation précis d'un neurone est atteint. Dès que ce seuil est atteint, la réponse est complète et maximale, quelle que soit l'intensité du stimulant.

[12] Le cirque de Mafate est situé à une altitude moyenne de 1200 mètres et est le plus retiré des cirques de l'île, il n'est accessible qu'à pied ou en hélicoptère. (Le mot cirque désigne une caldeira, dépression d'origine volcanique entourée de montagnes).

Dans chacun de ces espaces sociaux, c'est une logique d'exclusion entre established et outsiders qui constitue la trame principale du discours (Elias, 1965). On ne peut toutefois s'y arrêter, car si cette dynamique lui suffit à peindre le milieu mafatais, elle ne permet pas de comprendre pourquoi Gaëlle exprime un sentiment d'appartenance dans un univers et pas dans l'autre.

Dans le récit de Gaëlle l'espace social de Mafate est décrit comme une société particulière, en vase clos. Tout nouvel habitant, repérable au premier coup d'œil, y est jaugé à l'aune de la différence créole/zoreil. Rien de bien nouveau comparé à la vie des bas. Mais là-haut, l'isolement l'aurait incitée au conformisme. Elle avait donc un intérêt à cultiver son origine et son appartenance en maintenant à la vue des autres les critères d'appartenance créole. A Mafate, son origine créole était un atout pour faire valoir sa légitimité, afin de quitter au plus vite le statut importun d'étrangère à la société villageoise. Par contraste, Gaëlle raconte combien il a fallu d'efforts supplémentaires à Fred, son conjoint métropolitain pour s'intégrer et dépasser les préjugés sur son origine métropolitaine. Il a dû faire preuve d'ouverture, et persister dans l'affabilité mais la suspicion demeurait et une seule incartade aurait suffit à ramener sur le tapis la différence d'origine. Or, elle qui ne possède pas de propension à manifester ses sentiments ou aller vers les autres -timidité oblige- n'avait guère que son origine pour s'intégrer à cette communauté villageoise. C'est presque par défaut dans les premiers temps qu'apparaît cette saillance de l'ethnicité.

Mais pour Gaëlle, ce mécanisme ne semble pas très conscient, elle n'entreprend pas de stratégie identitaire spécifique, elle répond sans même y réfléchir aux attentes des villageois « *les gens ils viennent te voir et ils*

savent que de toute façon tu es créole ». Son sens pratique lui a dicté une conduite (Bourdieu, 1980, p. 103-104) qu'elle a du mal aujourd'hui à verbaliser : « *je ne sais pas pourquoi* ».

Face à l'injonction d'intégration dans la bourgade, c'est le conformisme qu'elle choisit. En conséquence, un lien avec les autres se concrétise grâce au « *rapprochement identitaire entre créoles* » (Gaëlle, créole). Cette ethnicité mise en relief renforce à ses yeux la cohésion du groupe, exprimer un sentiment d'appartenance l'insère dans une communauté soudée et solidaire contrairement à la « *masse* » dans laquelle elle se fond dans les bas. L'ethnicité lui apparaît d'autant plus naturelle que sa nomination en tant que créole est exogène. Ce sont les membres de cette nouvelle société (le village d'Aurère) qui lui assigne une identité et lui donne l'opportunité d'appartenir presque sans efforts. Ainsi selon Barth, s'engagerait alors une « *organisation sociale, basée sur une attribution catégorielle qui classe les personnes en fonction de leur origine supposée, et qui se trouve validée dans l'interaction sociale par la mise en œuvre de signes culturels socialement différenciateurs* » (Barth, 1969).

Cependant, les traits culturels significatifs à Mafate semblent perdre de leur pertinence dans les bas. Là haut, la croyance en une même origine conduisait tacitement à la certitude d'une mutuelle compréhension, d'une communauté des mœurs. Quand l'intégration lui semblait nécessaire dans la bourgade, elle est perçue comme superflue dans les bas.

En bas, la répétition des contacts avec les métros changent la donne. Dès lors les créoles ne forment plus le même groupe ethnique, *dans son sens organisationnel* (Barth, 1964, 1995, p. 211). La faute au métissage, selon

Gaëlle, qui efface les différences phénotypiques individuelles et rend l'identification plus difficile ; ou encore à sa réserve qui l'empêche de se démarquer dans un monde qui ne jure que par la distinction individuelle. Selon Gaëlle, cette distinction s'effectue sur des critères de sociabilité (sorties, réseau amical…), d'ouverture sur le monde, des *qualités* qu'elle ne possède pas. Du reste, qu'elle soit saillante ou pas, l'identité créole n'a plus aucune répercussion sur sa position sociale, culturelle ou économique.

Dans les bas, c'est le monde moderne. Si la logique d'exclusion entre installé/étranger persiste, elle ne repose plus seulement sur la différence de capital culturel ou symbolique mais sur la légitimité résidentielle, un droit du sol (origine géographique). Dans la lutte entre anciens et nouveaux, la saillance de l'ethnicité ne garantit plus la solidarité ou le lien.

Pour exister dans ce monde-là, il faut se démarquer *parmi* les créoles. Quand l'origine créait du lien à Mafate, elle ne permet plus une définition de soi pertinente dans les bas en tant que membre d'une communauté.

> *« Enquêteur : Ici (dans les bas), qu'est-ce qui fait que tu es moins créole ?*
>
> *Gaëlle : Bah ici, tu es perdu dans la masse. (…) le fait qu'il y ait beaucoup de monde, beaucoup de métissage. Après, ça devient naturel… oui ça passe presque inaperçu que tu sois créole ou métisse ou ceci ou cela ! (…) (à Mafate) C'est peut-être plus valorisé, j'en sais rien. C'est peut-être plus utile d'être créole là-bas qu'ici…*
>
> *Enquêteur : Plus utile dans le contact ? C'était plus valorisé c'est-à-dire…*
>
> *Gaëlle : Ca rend les choses plus faciles. »*

Ces deux cas illustrent les formes que peut prendre le rejet de l'identité créole et le silence du sentiment d'appartenance. Même si la définition de la créolité fait écho à celles qui étaient faites par les autres enquêtés, la distance prise avec la culture créole est autre.

La différence majeure entre les deux cas présentés dans cette troisième

catégorie consiste dans la stratégie d'évitement mise en place par Elsa. Dans la mesure où l'identité culturelle fait l'objet chez elle d'un travail de désinvestissement, elle peut être considérée comme intime.

Les catégories créoles et métro ne sont pas construites de la même manière. Si les créoles y sont confrontés dès leur socialisation primaire, les métros, en tant que nouveaux arrivants, en prennent connaissance plus tardivement, généralement à leur arrivée dans l'île. On peut à juste titre se demander s'il existe une conscience de groupe métro. Il est alors intéressant de vérifier la saillance de cette identité groupale chez le conjoint métropolitain et son éventuelle implication au niveau intime. Se pose ensuite la question des investissements dans les origines : peut-on dresser une typologie des enquêtés métropolitains à partir du sentiment d'appartenance au groupe d'origine ?

5.2. LE GROUPE DES METROPOLITAINS

5.2.1 Théoriser l'identité des métropolitains : une gageure

Envisager la domination culturelle du point de vue du dominant pose un problème : comment espérer recueillir l'expression d'un sentiment identitaire quand on sait que tout propos consensuel préférerait récuser une telle domination ? Pierre Bourdieu écrit dans La domination masculine que le dominant est prisonnier de sa domination (Bourdieu, 1998). La lui faire

admettre relève du défi. L'attitude compréhensive du chercheur ne peut tolérer qu'un enquêteur chausse ses gros sabots pour demander : « *vous sentez-vous appartenir à un groupe culturel dominant* ? ». Pour sûr, à cette question, les résistances en tout genre auraient fusé. Exceptions faites des contingences relationnelles sur le terrain, en théorie, pour conceptualiser l'identité des métropolitains, il a fallu faire avec le manque de données empiriques. Rares sont les études consacrées aux métropolitains à la Réunion. La domination culturelle est souvent envisagée du point de vue du dominé, le point de vue du dominant n'intéresse guère, étant donné qu'il est (censé être) connu de tous. Cet angle de la domination culturelle des métropolitains, envahisseurs du monde créole empêche une compréhension du phénomène mixte. Non pas qu'il soit faux d'envisager une telle domination mais cette position efface certaines étapes nécessaires, voire indispensables du raisonnement conceptuel. A quels moments de leur vie les métropolitains acquièrent-ils cette norme de la domination culturelle ? Au contact de la population locale, peut-être même bien avant l'arrivée sur le territoire si le potentiel migrant nourrissait quelques représentations à cet endroit ? Alors que cette hiérarchie culturelle prête d'emblée des rôles à chaque conjoint, encore faut-il que les deux parties aient connaissance de la partition à jouer. Le créole, socialisé à son environnement d'origine peut y avoir accès, qu'en est-il pour le métropolitain ? Comment investit-il ce rôle de dominant quand il le découvre ? Dans quelles mesures sa rhétorique identitaire traduira-t-elle cette domination ?

Le problème se pose en ces termes : comment conceptualiser une identité qui soit conforme au ressenti des individus ? En général, le métro n'aime

guère qu'on lui rappelle son origine. Il sent toujours le coup férir : qui n'aime pas La Réunion, la quitte. Par expérience, je m'attendais à ce que les individus aient du mal à se dire métro ou zoreil, d'ailleurs, quand ils le faisaient spontanément, le ton était presque toujours à la provocation.

Face à ce défaut de données, j'ai tout de même débuté l'enquête exploratoire avec l'idée que serait au moins évoquée dans les entretiens une identité collective. Le tout était de ne pas heurter les sensibilités avec des termes trop connotés. Ma question était donc : « vous sentez-vous métro ? » ou bien encore « êtes-vous métro ? ».

Avec cette question, je m'attendais à voir développer un discours sur une identité *ethnique*. Mon raisonnement était le suivant : puisque les créoles entretiennent des relations ethniques avec les métropolitains, l'ethnicité réunionnaise, *réellement* investie par les créoles, développerait sûrement en retour l'ethnicité métropolitaine. Restait à identifier autour de quels éléments se structurait le groupe métro et quelle était la ou les formes d'expression de son identité.

Or, des premiers contacts avec le terrain émergeaient plusieurs doutes. L'aspect saillant des rapports entre métros et créoles biaisait le regard porté sur la relation entre le métropolitain et son groupe supposé d'appartenance. « *en recourant (à l'ethnicité), on attire l'attention sur un aspect périphérique des relations, au détriment de ce qui est essentiel* » (Elias, 1965, 1997, p.47). Je ne savais pas encore quels pouvaient être ces aspects essentiels, mais je me décidais à dépasser la seule perspective ethnique pour envisager l'appartenance originelle des métropolitains interrogés. A ce moment de la

conceptualisation, je n'avais pas encore perçu l'éventualité que les enquêtés d'origine métropolitaine pouvaient ne pas faire partie d'un groupe plus vaste. Pour analyser leurs discours, je comptais, à l'instar des discours créoles, sur les variations dans l'expression de leur sentiment d'appartenance

Mais cet espoir n'a pas tardé à être déçu. L'expression d'un sentiment d'appartenance suppose le développement d'une conscience de groupe. Quelle était celle de ce groupe ?

Je ne pouvais m'attendre à entendre exprimer une identité métropolitaine collective. En effet c'était supposer, sans fondement, que les métropolitains formaient un groupe. Or, même en se dégageant des préjugés sur les métropolitains -étape élémentaire-, persister à les considérer comme formant un groupe restait un effet du label : ils ne pouvaient constituer qu'un groupe informel. Les conditions sociologiques[13] (naissance hors territoire insulaire et mobilité) qui amènent le chercheur à les considérer comme socialement homogènes sont trop larges pour faire émerger une conscience collective. Traiter les métropolitains comme un groupe était alors du même acabit qu'imaginer étudier les étrangers en France sans autre distinction que « parce qu'ils sont nés ailleurs et qu'ils vivent ici, ils se sentent tous les mêmes ». Objectiver une identité collective métropolitaine comme une identité réelle est donc une conséquence du labelling ethnique qui consiste à faire exister en nommant. La société réunionnaise n'offre aux personnes originaires de la Métropole qu'une *identité virtuelle* (Goffman, 1974). Cette identité sociale

[13] Le premier critère que j'estimais réel et objectif : le lieu de naissance. L'origine métropolitaine des métropolitains est une donnée digne de Lapalisse. Sous prétexte qu'ils étaient tous nés sur un même territoire, le sentiment d'unité nationale pourrait transcender d'autres appartenances, notamment régionales. Mais jusqu'à ce qu'ils émigrent, ce qui les relie peut tout aussi bien réunir créole et métro ; et qui n'a jamais entendu un touriste repris lorsqu'il confondait France et métropole : « *ici c'est la France, quand tu retournes chez toi tu pars en métropole* » ?

n'est pas relayée au niveau individuel, du moins chez les enquêtés. Aucun des discours recueillis n'exprimait une identité métropolitaine *pour soi* au sens de perçue comme commune et spécifique aux métropolitains, c'est-à-dire donnant la naissance et la mobilité comme facteurs d'agrégation.

Du reste, l'enquête exploratoire montrait des individus pris dans un processus de déviance par rapport à une norme catégorielle. La seule considération de l'appartenance originelle apparaissait d'autant plus comme une erreur que les cas collectés révélaient des stratégies d'évitement. Rester attaché à l'expression d'une identité collective ou d'un sentiment d'appartenance ne permettait de brosser qu'un portrait partiel des enquêtés, puisqu'ils disaient se situer à l'entre-deux.

5.2.2 La trame des entretiens

À mesure que les entretiens progressaient, la mixité conjugale semblait être un biais notable à l'appropriation d'une identité originelle pour ces individus. En choisissant de sortir[14] du groupe (par leur union) que leur attribuait le système social réunionnais, ils se retrouvaient pour la plupart dans un entre-deux : ni zoreil, ni créole. L'enquête ne s'attache donc pas à ce qui se passe à l'intérieur du groupe des métropolitains et pour cause, elle ne s'intéresse pas à des membres du groupe mais à des *outsiders*. En étudiant une partie des métropolitains, celle qui finalement choisit de ne plus en être pour planter ses racines dans le terroir local, je ne pouvais accéder à une définition large de l'identité métropolitaine, si elle existe. La réalité des individus interrogés ne résidait pas dans l'appartenance mais à l'inverse, dans

[14] Sortie toute relative et provisoire si l'on considère la conversion de l'autre conjoint à une identité métropolitaine.

le sentiment et la volonté de ne pas (plus) appartenir. Ceci supposait une rhétorique identitaire particulière, que je résume par ces deux propositions:

1/ « *je crois en l'existence d'un groupe métropolitain* », le discours sur soi révélait la croyance/représentation en un groupe métro porteur de culture ou d'une ethnicité métropolitaine et

2/ « *je me distingue de ce groupe* » pour éviter une stigmatisation en tant que métro. La catégorisation en fonction des stratégies d'évitement permet alors une approche plus fine des sujets.

Ces deux énoncés ne suivent pas l'ordre dans lequel ils sont présentés, ils sont plutôt en interdépendance. En voulant trouver un ordre chronologique/causal à ces deux propositions, on se perdrait, car on pourrait tout aussi bien dire: « *je crois en l'existence d'un groupe métro stigmatisé donc je me distingue de ce groupe* » que « *je veux éviter un stigmate, donc je participe à la croyance en un groupe stigmatisé* ». La première proposition par exemple (« *je crois en l'existence d'un groupe métropolitain* »), ne suppose pas l'adhésion spontanée aux normes catégorielles de la société réunionnaise. Elle sert à la satisfaction d'un intérêt personnel soumis à une double contrainte : la volonté de se démarquer d'un groupe stigmatisé et l'impossibilité d'intégrer un autre aux critères d'appartenance peu malléables[15] (Zenner, 1985). En parallèle, adhérer à la croyance collective en une identité métropolitaine (énoncé 1/) répond à la volonté de se démarquer (énoncé 2/). Or, vouloir se démarquer d'un groupe stigmatisé (énoncé 2/) suppose au préalable de valider ce jugement stigmatisant (énoncé 1/). La boucle est bouclée : 1/ découle de 2/ qui découle de 1/.

[15] Etre né dans l'île, qui est un des critères de réunion autour de l'identité créole réunionnaise est considéré comme peu malléable.

Malgré les multiples variations des discours, ces deux énoncés résument la manière de *se dire culturellement* des métros interrogés, d'une part en s'excluant du groupe métropolitain et d'autre part en entretenant le mythe de sa disgrâce. Avant d'envisager plus en détail le déroulement de cette rhétorique identitaire, je vais décrire ce qui me permet de considérer les enquêtés métropolitains comme un groupe.

5.2.3. Un groupe informel partageant l'expérience de la discrimination.

> *« ben oui je suis zoreil, dans la mesure où je suis né là-bas, ben, oui, … au tout début, quand on fait pas mal d'effort, on fait des efforts pour être bien intégré et quand on vous rappelle ça (qu'on est métro), c'est un petit peu plus violent, ces petites remarques … maintenant ça me gène pas, peut-être parce que j'ai pas spécialement de leçons, moins de leçons à recevoir que d'autres » (Didier, métro)*

Cet extrait est caractéristique de deux tendances majeures chez les métropolitains enquêtés : celle de systématiquement définir le terme métro/zoreil avant de l'employer, puis de mettre en œuvre toute une argumentation pour éviter son attribution. La définition de soi en tant que métro ne va pas sans la certitude que le label ait perdu de son pouvoir stigmatisant *pour soi*. A partir de cette définition s'engage une argumentation « *pour ne plus faire métro* ». Mais avant cela, la violence de l'attribution catégorielle impose aux métros de se disculper d'être « comme tous les autres métros ». C'est à la fois cette expérience de la discrimination et ce besoin récurrent de se blanchir de l'infamie/péché originelle qui caractérisent les métropolitains interrogés.

Ce que dit surtout cet extrait c'est combien la labellisation est violente pour l'individu catégorisé. J'ai vu plus haut quels usages étaient faits des

labels. Je n'ai cependant pas évoqué que la définition en tant que métropolitain est le plus souvent exogène et ressentie au niveau endogène comme discriminatoire. Le pouvoir de nommer appartient aux créoles : les labels « *zoreil* » ou « *métro* » n'ont pas de sens au niveau national, en s'exportant, ils ne permettent plus une localisation sociale pertinente, donc, les métros n'ont pas d'emblée les compétences nécessaires pour jouer à ce jeu de labelling. A ce pouvoir de la nomination se rajoute le contraste entre l'étendue terminologique pour s'identifier en tant que créole et la pauvreté lexicale de l'identification métropolitaine. Il y a donc une asymétrie dans cet aspect de la relation entre créole et métropolitain : l'un est forcément originaire de la métropole sans autre distinction, tandis que l'autre créole a la possibilité de varier et multiplier les appartenances (créole malbar, chinois, *batar/métis*) et dispose d'un vocabulaire pléthorique pour se dire créole sans redondance. Le métro lui ne peut être que métro… ou zoreil. Le déséquilibre dans la dialectique exogène/endogène se traduit alors par un « labelling équivoque » (Poutignat, 1995, 2008, p. 159). Lorsqu'il exprime une identité qui affine cette identité (chtimi, breton, provençal…), il n'est plus un métro comme les autres. Il n'y a donc rien de surprenant à ce que les métropolitains récusent les critères sur lesquels sont fondés cette catégorisation réductrice.

En effet, les métropolitains interrogés disaient avoir été soumis dès leur descente d'avion à une identification qu'ils n'avaient pour la plupart jamais vécue. La vivant au pire comme raciste et au mieux comme partisane, ils la rejettent ou lui enlèvent sa pertinence et ce faisant ils perdent le droit de se définir eux-mêmes en tant que métro. Mais ce que les métros interrogés réclamaient surtout c'était de ne pas être mis « *dans le même sac que tous ces*

métros qui débarquent de l'avion » (Didier, métro). Ils ne rejetaient donc pas l'existence du groupe qui leur était attribué. D'un point de vue extérieur, ce discours révélait un paradoxe : comment peut-on revendiquer un propos politiquement correct (dénoncer l'ethnicisation des individus) tout en concevant qu'il puisse être tenu, voire en le reprenant à son compte ? Quels étaient ces éléments, inaperçus à mes yeux mais évidents pour ceux qui tenaient un discours apparemment cohérent ?

Alors que je ne comptais plus sur l'expression d'une identité collective, une certaine forme de conscience de groupe, éphémère, se dessinait dans les discours. L'acquérir résidait moins dans le fait de *se dire métro* (en comparant ses valeurs avec celles des autres) que dans celui d'*être dit* (vivre la catégorisation en tant que « zoreil »). C'est l'expérience de leur discrimination qui leur faisait prendre conscience que leur différence d'origine était une inégalité. Néanmoins, cette expérience ne fondait pas un rapport d'adhésion avec le groupe supposé d'appartenance. Au contraire, puisque la catégorisation est subie et violente, elle ne développe qu'une identité pour autrui sans que se construise une identité pour soi marquée par cette origine métropolitaine.

Il est alors temps pour eux de se désaffilier. Le sujet n'est plus seulement spectateur et victime de la discrimination, il agit au sein du groupe métropolitain en traçant de nouvelles frontières. L'ancienneté sur le territoire et la légitimité résidentielle donnée par la nouvelle alliance deviennent des marqueurs pour différencier métros installés et métros intrus. Ainsi s'ébauche la logique d'exclusion.

La première étape de cette rhétorique de la désaffiliation consistait à

dire, parfois sans ambages : « *je suis métro* ». Ici la forme et le fond se contredisent : le procédé tient de la litote. Dans la forme, on aurait pu croire qu'existait un sentiment d'appartenance à une catégorie plus vaste, alors que le discours dans sa globalité laissait entendre que la catégorisation était évitée. Face à un stigmate aussi pesant (faire de lui un oppresseur et un profiteur), l'individu pouvait légitimement répudier le groupe stigmatisé. Or, les entretiens montraient qu'au lieu du développement en continu de la posture de l'évitement, c'est le rappel de l'appartenance[16] qui ponctuait régulièrement le discours sur soi : des « *bien sûr je suis métro/zoreil* » revenaient fréquemment dans les conversations. Dans un premier temps, j'ai cru s'il s'agissait de redonner au label une définition acceptable, une manière de rééquilibrer la définition exogène par une autre endogène.

En sollicitant l'appartenance à la catégorie, les enquêtés ne lui attribuaient toutefois pas un meilleur contenu que celui prêté par les stéréotypes. Dans le fond, donc, le procédé revenait à dire moins pour laisser entendre beaucoup plus. Reconnaître l'appartenance c'était la concéder et non l'affirmer. Quel intérêt commun les poussait à maintenir, du moins dans les dires, ce lien avec un groupe discrédité ?

Elias écrit que le *double bind*, ou la nécessité du groupe exclu pour les installés, est moins discrète à mesure que le rapport de force entre les deux groupes diminue (Elias, 1965, 1997, p. 48). En voulant s'intégrer, les métropolitains de l'enquête sont poussés à s'évaluer à l'aune des critères du groupe créole. La légitimité de l'établissement/installation des autochtones sur leur territoire ne pouvant être remis/e en question, les créoles sont

[16] Même en l'absence de questions de l'enquêteur pouvant rappeler ce lien

institués en un groupe supérieur. En tant qu'installés légitimes, ils renvoient les métropolitains à leur qualité d'installé provisoire. Puisque la durée de vie n'est pas un critère de comparaison favorable, il faut en trouver d'autres plus avantageux. Il faut aussi pouvoir désigner des moins réunionnais que soi.

Il leur faut pouvoir se poser en « plus installés » que d'autres marginaux. Il y a donc un intérêt à faire vivre le groupe des métropolitains comme faire-valoir, à l'imaginer comme homogène et nécessairement mauvais. Or, l'amalgame qui peut être fait entre soi et ces autres métropolitains est fréquent puisque nul signe extérieur ne peut spontanément les distinguer. La distance est courte entre ceux qui *doivent* partir et ceux qui peuvent *se sentir chez eux*. Il y a donc bien une double contrainte, voire une triple contrainte : s'évaluer par rapport aux normes du groupe dominant, récuser cette domination et être obligé de faire exister un faire-valoir honteux/embarrassant. Mais ces contraintes soulignent que la position d'intermédiaire, entre un groupe supérieur et un autre inférieur, est moins inconfortable que celle de dernier rebut de la société.

Les métros de l'enquête forment un groupe sans en avoir conscience : ils partagent l'expérience de la discrimination, puis de la désaffiliation. En tant qu'outsiders, ils construisent une altérité métropolitaine nécessairement mauvaise, pour se rendre meilleurs dans la comparaison.

5.2.4. Construction et stigmatisation de l'altérité métropolitaine : ce que les métros interrogés disent des métros.

Le regard posé sur les couples mixtes instaure en général chaque conjoint en digne représentant de son groupe d'origine. Les métropolitains de l'enquête devraient donc se comporter comme des métropolitains et exprimer un sentiment d'appartenance suffisant pour créer la distance nécessaire à l'objectivation de la mixité. Au lieu de ça, l'enquête rapporte un double discours sur l'identité métropolitaine : celui du groupe créole et celui du groupe métropolitain. Contre toute attente, les métros de l'enquête construisent également une altérité métropolitaine et entretiennent à dessein une mythologie de la disgrâce métropolitaine pour retirer du prestige de leur désaffiliation.

La définition de cette altérité métropolitaine par les enquêtés métropolitains s'effectue ainsi en deux temps. Tout d'abord il s'agit pour les enquêtés de montrer leur intégration au monde réunionnais en se soumettant et en utilisant ses normes catégorielles. L'identité métropolitaine est donc construite à la manière des autres communautés ethniques réunionnaises. Ensuite, il leur faut attribuer à ce groupe une disgrâce collective qui leur permettra de retirer du prestige dans la comparaison avec les autres membres du groupe métro.

5.2.4.1. Premier temps : les métros appartiennent à un groupe ethnique

Face aux autres communautés ethniques de l'île, les enquêtés métros tiennent eux aussi cette ethnicité pour acquise. Cependant, le discours ne

repose pas sur une énumération des indices de l'appartenance car les métropolitains ne peuvent « *se prétendre dépositaire d'une culture propre* » (Duret, Augustini, 2002, p 440).

Pour les métros enquêtés, ce n'est pas la croyance en des traits culturels différenciant *naturellement* créole et métropolitain qui crée l'ethnicité métropolitaine, mais l'acte de labelling en lui même. « *La nomination n'est pas seulement un aspect particulièrement révélateur des relations interethniques, elle est en elle-même productrice d'ethnicité (...) le fait de nommer a le pouvoir de faire exister dans la réalité une collectivité d'individus en dépit de ce que les individus ainsi nommés pensent de leur appartenance à une telle collectivité* » (Poutignat, Streiff-Fenart, 1995, 2008, p. 157). La où le discours sur les créoles foisonne de références aux caractéristiques essentialisées de l'identité comme la langue, le phénotype ou les valeurs, le discours des métros sur les métros se focalise sur la frontière entre les deux groupes. Au final, il devient inutile de discourir sur les marqueurs auxquelles s'accroche la frontière puisque de toutes les manières ils sont tous convaincus que les deux groupes sont exclusifs l'un de l'autre. C'est le mouvement autour de cette frontière qui structure le discours. Eux se disent des passeurs de frontière. Et s'ils fustigent le mode de recrutement par la naissance qu'ils considèrent alors comme insidieux et peu malléable (Zenner, 1985), ils se résignent à adopter les normes de socialisation d'un groupe dominant. Ils restent inféodés au groupe des créoles, autochtones - les installés par excellence dont la légitimité sur le territoire ne peut être remise en cause - qui seuls disposent du pouvoir de légitimer leur droit de résidence.

La définition qu'apportent les métros de l'enquête suit ainsi la même

ligne directrice qui mène à la définition de l'ethnicité réunionnaise.

Dans les discours des métros sur l'identité métropolitaine on apprend que « *le métro de base* » serait un individu ethnique dont la principale caractéristique serait d'être un migrant. S'il existe donc à leurs yeux une frontière entre créole et métro, alimentée par les stigmates raciaux et sociaux véhiculés par la langue créole, eux récupèrent surtout la croyance fondamentale en leur établissement provisoire sur l'île. Les métropolitains seraient avant tout des migrants.

5.2.4.2. Deuxième temps : les métros sont des migrants

La migration questionne en général le rapport aux origines mais ne semblait pas agréger les métros autour d'une origine métropolitaine commune. Les sujets expriment non pas une unité métropolitaine mais au contraire font apparaître un groupe éclaté par la diversité des origines, empêchant selon eux la diffusion d'une identité collective. Si une tradition est revendiquée dans les entretiens, elle apparaît non comme un trait d'union, reliant point par point les individus dans la migration, mais plutôt comme moyen de circonscrire une spécificité identitaire. Quand l'identité culturelle joue un rôle pour la définition de soi, elle prend le plus souvent la forme d'une identité particulariste (appartenance régionale : identité bretonne, vendéenne, chtimi, provençale …). C'est par rapport à ces références que le métro continue de se raconter culturellement et non en termes de sentiment d'unité nationale transcendé par la mobilité. Il s'agit d'une part de prendre de la distance avec une « *acculturation douce* » (voir article de la revue terrain) au mode de vie balnéaire, perçue comme déconnectée de la réalité réunionnaise ; et d'autre part de décrédibiliser la représentation d'une

modernité sauvage et sans attaches à laquelle renvoie le label métro. Le discours voudrait renverser un rapport de force en tentant d'imposer « *sa propre définition et (en disqualifiant) celle que prétend lui imposer le groupe dominant. (…), (en changeant) un label stigmatisant contre un plus neutre ou valorisant* » (Poutignat, Streiff-Fenart, 1995, 2008, p. 162).

Comme aucune terminologie locale ne permet d'identifier cette diversité de cultures et d'origines métropolitaines[17], l'origine métropolitaine reste pour eux une hypothèse, une proposition identitaire insuffisamment précise et valorisante pour être réinvestie. Faute de racines/origines communes revendiquées et de réappropriation de l'origine commune, les métropolitains sont renvoyés à leur état de migration permanente. En restant du point de vue du groupe métro, La Réunion demeure un éternel pays d'accueil, pour un éternel migrant.

C'est à partir de cette définition du « *métro de base* », que les métros de l'enquête vont pouvoir se démarquer en inscrivant dans leur corps, leur attitude et leur comportement, les marques de l'outsider métropolitain. Cette connaissance précise des codes sociaux semble leur permettre de manipuler cette frontière à leur avantage.

A la manière des *established* décrits par Elias, la stigmatisation prend la tournure d'une distinction entre installés/marginaux. La supériorité, en tant qu'installés, relève de leur capacité à s'intégrer, à se détacher de l'attitude du touriste permanent attaché à la vie balnéaire et factice pour accéder à la culture réunionnaise, « *le dos tourné à la mer* ». En effet, pour se revendiquer suffisamment méritant pour être intégré, il ne suffit pas de se

[17] Le groupe métro tel qu'il est perçu à la Réunion ne se décline pas en figures régionales : les métros du sud, du nord, les chtimis, les bretons, ou autre. Tous sont assignés à une même origine : la Métropole, comme une et indivise.

soumettre aux normes du groupe supérieur, il faut aussi décrier les intrus. Les métros de l'enquête ont donc tout intérêt à alimenter la disgrâce de ces autres métros. Dans la comparaison, la mauvaise conduite des uns montre la bonne intégration des autres et justifie la démarcation entre eux exclus/intrus et nous établis. Même si dans leurs discours, les métros installés tendent à se rebeller contre la catégorisation ethnique qui distingue créoles et métropolitains, il n'en reste pas moins que « *les créoles ont raison de se méfier de certains profiteurs* » (Christian, métro).

Selon Hughes, « *un groupe ethnique n'est pas un groupe ethnique du fait de son taux de différences mesurables ou observables par rapport à un autre groupe ; c'est au contraire un groupe ethnique parce qu'aussi bien les gens qui en font partie que ceux qui n'en font pas partie savent que c'est le cas ; parce que tous, qu'il en soient ou qu'il n'en soient pas, parlent, agissent et ressentent les choses comme si ce groupe était un groupe distinct* » (Hughes 1971/1984, p ; 153-54).

Bien sûr, ici manque le point de vue de « *ceux qui en font partie* »... puisque même les métros interrogés s'identifiaient comme un groupe distinct des « *métros tout court* ». L'altérité métropolitaine est donc une constante dans les entretiens, pour les créoles comme pour les métros de l'enquête, « *ceux qui en sont, ce sont les autres* ».

Cependant, du point de vue des métros de l'enquête, la sociodynamique de la relation avec le groupe créole repose sur une double contrainte décrite par Elias (Elias, 1965) : la volonté d'appartenir au groupe dominant (de leur point de vue, le groupe des créoles réunionnais) nécessite aussi de se

soumettre à leurs normes même s'ils les considèrent comme injustes. Ce *double bind* joue autant à l'intérieur du groupe métro : alors que ce groupe apparaît comme une menace car il rappelle sans cesse des origines que le sujet voudrait oublier (devant l'impossibilité de les valoriser), il est nécessaire à la valorisation des individus qui en sont sortis.

Le *charisme* des installés repose sur le mérite de l'intégration, mais il n'aurait guère de valeur si la *disgrâce* des intrus n'existait pas. Certains apportent un bonus à ce discours en renforçant le contraste entre eux et le groupe ; ils se mettent alors en scène seuls face au groupe entier ; alors que le nombre joue en leur défaveur, leur mérite n'en est que plus grand, car il aurait été « *plus facile de suivre la troupe en s'installant à Saint Gilles, loin de la vraie vie à La Réunion* » (Gabriel, métro).

Cette attitude expliquerait aussi pourquoi il ne ressort des entretiens aucune revendication d'identité collective métro, sauf par provocation : car s'il revendique, le narrateur s'en excuse très vite. Ces récits de socialisation mettent en scène une lutte disproportionnée entre un individu et une communauté toute entière.

Ce que réclament les métros de l'enquête n'est pas la reconnaissance de la légitimité de la catégorie métro, mais une existence sociale hors de cette catégorie. La place qu'ils convoitent est celle de « métro intégré » sans qu'un changement social ne soit envisagé. La proposition identitaire du groupe métro n'est que négative pour les enquêtés. Le contenu de la catégorie n'est pas compatible avec les intérêts de l'individu, la mobilité sociale s'impose. Selon Tajfel et Turner, « *la saillance d'une auto-catégorisation amène une*

accentuation perceptive des similarités intra-catégorielles et des différences inter-catégorielles entre personnes » (Licata, 2007). L'auto-catégorisation ne fonctionne pas ici selon un méta-contraste, où le métro installé se penserait semblable à d'autres installés pris dans une lutte contre d'autres différents, au contraire, l'identité d'outsider se conjugue ici au singulier et jamais dans un nous unificateur.

Mais se dire installé en créant une frontière entre soi et les intrus, aussi nombreux soient-ils, ne suffit pas si une stratégie n'est pas mise en place pour maintenir cette séparation. Tout l'intérêt de construire une altérité métropolitaine consiste à avoir des données suffisantes pour s'en démarquer. La désaffection des enquêtés pour la catégorie métro les incite à adopter différentes stratégies pour s'inscrire dans la filiation des réunionnais.

J'ai vu que la rhétorique identitaire des métros interrogés était construite sur le maintien du discrédit des métropolitains dans le but de montrer son statut d'installé/résident légitime. une désaffection de ses membres pour la catégorie. Pour obtenir l'assentiment/reconnaissance potentiel du réunionnais sur son droit de cité, les métros de l'enquête élaborent une identité de passeurs de frontière.

Les deux énoncés développés ci-dessus sont donc utiles à une typologie des discours. Deux questions ont ainsi été posées à chaque récit de vie de métropolitain : comment décrit-il le mythe sur les métropolitains (construit-il la disgrâce des métros/quelle définition donne-t-il de l'altérité métropolitaine ?) et quelle conduite dit-il développer pour « *ne plus faire métro* » ?

5.2.5. Comment ne plus « faire métro » pour se construire une identité positive

A l'analyse des entretiens, deux types de conflit sont gérés par les métropolitains. Le métro, en se socialisant au monde créole réunionnais, apprendrait à réagir non seulement aux attentes normatives des réunionnais, mais aussi à gérer le conflit cognitif entre ces attentes et les siennes. Un métro socialisé au milieu créole effectuerait un premier travail : l'apprentissage d'un « habitus », visant la conformité minimale avec la culture qu'il est censé détenir. Il apprend dans les premiers temps de sa socialisation à adapter sa face à un nouveau mode d'identification (Goffman, 1974). Dans la mesure où l'apprentissage d'un nouveau comportement met en question l'ancien comportement, il y a bien un conflit de socialisation. Le conflit cognitif intervient dès lors qu'une valeur négative est attribuée au comportement à adopter. L'identité du métro-type est dissonante car elle entre en contradiction avec les acquis des autres instances de socialisation de l'individu (par exemple, avec les valeurs du groupe d'origine ou de référence) ; ces deux étapes vont décider de la volonté d'intégration à la société créole. La ligne de conduite adoptée dépend ainsi de l'écart entre valeur sociale assignée et valeur individuelle auto-attribuée.

Qu'ils s'en inquiètent ou qu'ils s'en vantent, l'intégration est bien au cœur du discours des métropolitains interrogés. Elle est un enjeu de la définition de soi : elle garantit la légitimité de la présence sur le territoire.

Cet enjeu génère un stress d'acculturation[18], une épée de Damoclès suspendue au-dessus de leur tête. Comme l'intégration nécessite la

[18] John Berry définit la notion d'acculturative stress comme suit : stress reaction in response to life events that are rooted in the experience of acculturation, (Berry, 2005, p 708)

reconnaissance de l'autre, le discours s'oriente sur l'un des seuls aspects qui est de leur ressort : échapper au catalogage. L'argumentation est défensive. Il est intéressant de remarquer qu'aucun discours ne table sur la contre-attaque. Les enquêtés auraient pu par exemple dénigrer le groupe des créoles ou le système social à l'origine de cet ordre ethnique, mais ils optaient généralement pour un discours presque consensuel qui tendait à relativiser ou minimiser la situation. Face à une agression, plusieurs réponses sont possibles : pourquoi choisissaient-ils tous de se défendre plutôt que de contre-attaquer ? Il faut pour cela se remettre dans les conditions du recueil de données. Non seulement cette présentation de soi est un discours mais en tant que discours, elle est fonction du contexte de son émission. L'entretien serait ressenti comme un engagement : parler de soi, en tant que métro et surtout à un membre identifié comme créole exalterait le souci de garder une face « convenable », qui rappelons-le « *est une condition de l'action* » (Goffman, 1974). La conservation d'une image de soi déjà fortement mise à mal par la stigmatisation du métropolitain n'aurait autorisé qu'une seule sortie possible : l'évitement était une attitude profitable à la présentation de soi. Toutefois, échapper à la catégorisation ne consiste pas seulement en un refus identitaire, c'est aussi une définition positive de soi. Quand les métropolitains disaient : « *je ne suis pas un profiteur comme les autres métros* », ils affirmaient « *je suis un métro d'exception* ». Pour cela, il leur faut dévier de la norme métropolitaine : il s'agit de se construire une identité de « *passeur de frontière* » qui prouve l'intégration.

Les métropolitains de l'enquête construisaient leur identité de « zoreil »

non en opposition à l'identité créole mais *en opposition à* une altérité métropolitaine. Ils s'appuyaient sur l'idée que le stéréotype du métropolitain était l'archétype contre lequel ils devaient se définir. Ce qui explique pourquoi, la figure métropolitaine qu'ils témoignent avoir rencontré s'éloigne peu des représentations du (ou sur ?) métropolitain. Du reste, cette identité est élaborée au travers d'un plaidoyer pour une identité positive. En effet, cette construction identitaire repose sur le fait qu'ils sont décrits à leur corps défendant. Ils passaient ainsi systématiquement les premiers temps de l'entretien à dénoncer l'injustice dont ils faisaient l'objet.

C'est l'ordre ethnique qui est en cause parce qu'il les classe en fonction de leur origine et qu'il détermine à l'avance ce que doit être leur comportement social. Ils blâment ainsi l'inégalité de traitement auquel ils sont soumis : l'ordre ethnique est injuste car il les stigmatise. Il y a aussi l'injustice faite à cause de la non-reconnaissance du mérite de leur intégration : cet ordre ne voit pas les efforts méritoires faits pour s'intégrer. Enfin, cet ordre ethnique réduit leur identité à leur origine native qu'ils ne peuvent faire oublier, ne leur permettant pas d'exister en dehors du rappel des origines : ils y voyaient une atteinte à leur autonomie personnelle. On voit donc apparaître trois principes de justice : celui d'égalité, de mérite et d'autonomie (Dubet, 2007, p. 79). Les discours se distinguent par un clivage entre principe d'égalité et d'autonomie d'une part et de mérite d'autre part.

Suivant le principe de justice défendu dans son « réquisitoire » identitaire, l'individu bascule dans l'une ou l'autre position défensive en veillant toutefois à ne pas se contredire, car défendre un principe de justice peut aussi signifier en dénier un autre. Ce basculement est plus ou moins

réversible. L'individu peut d'abord défendre le principe d'égalité : il remet en question l'ordre social fondé sur les origines qui instaure une hiérarchie entre les individus d'ethnies différentes. Il peut ensuite reconnaître son impuissance à le défendre, seul contre tout un système, et décider alors de défendre le droit d'exister et d'être reconnu en tant que personne autonome par rapport à cet ordre ethnique. A la question qu'est-ce qui fait de moi ce que je suis, ce métro répond, l'ensemble de mes expériences et de mes liens et sûrement pas mon lieu de naissance. Ce qui revient parfois à se revendiquer « *sans origines* », « *sans racines* ». « *Je me sens une personne unique et intègre, et cet amalgame lié à l'ethnie me gêne surtout au niveau professionnel* » (Caroline, métro). Le discours bascule de la défense du principe d'égalité à celui d'autonomie : comme c'est par aveu d'impuissance (seul face au système) qu'il passe à la défense du principe d'autonomie, il lui est toujours possible de dire, après coup et sans se contredire, qu'il préfèrerait défendre le principe d'égalité de droit devant le social.

Le basculement est irréversible quand il s'agit de revendiquer le mérite de l'intégration. Pour le défendre, le narrateur commence par dire qu'il ne renonce pas à s'intégrer malgré l'hostilité affichée du milieu, il décide donc de redoubler d'effort. Celui-là ne refuse pas l'ordre ethnique, puisqu'il abonde dans son sens. Au contraire, le groupe d'origine lui sert de faire-valoir puisque c'est de la différence de comportement qu'il retire le mérite dû à sa combativité. C'est en comparant son assimilation réussie avec l'intégration ratée des autres qu'il se valorise en tant que métro. Il n'a donc pas intérêt à faire évoluer l'image de ces autres métropolitains vers une représentation positive, en attribuant par exemple son mérite à sa tolérance

originelle[19]. Le fruit de ce travail personnel d'intégration ne doit pas effacer la disgrâce collective des métros[20], au contraire elle doit la rendre encore plus insupportable pour rendre sa conduite à lui, originale et glorieuse. Mais retirer du prestige de ce mérite interdit de défendre les deux autres principes d'égalité et d'autonomie, sous peine de devenir incohérent. En défendant une égalité de traitement ethnique, il ne pourrait plus se dire un intégré méritant. De la même manière, réclamer d'exister en dehors de cet ordre social c'est ne pas vouloir que soit reconnu le mérite de s'y intégrer malgré tout. On ne peut dire que l'on veut échapper à une injuste évaluation et en même temps tout faire pour avoir la meilleure note, tout comme on ne peut incriminer le système d'évaluation scolaire par exemple et se faire pendre plutôt que d'être le dernier de la classe.

Le basculement d'une attitude défensive à une autre est relativement réversible, tout dépend de la raison pour laquelle on bascule et de la nature du principe défendu en premier.

De cette manière, il était courant de rencontrer des discours qui présentaient la défense conjointe des principes d'égalité et d'autonomie comme *normale*, alors qu'a priori combattus ensemble, ces principes peuvent paraître contradictoires. La défense du troisième principe de mérite fait basculer dans l'attitude du converti, sans possibilité de retour, car en prenant les intérêts du groupe créole, les individus validaient le système d'ordre qui les rendait indignes. Autrement dit, vouloir s'intégrer à tout prix et que l'on reconnaisse ce que cela engage comme effort, c'est dire que ce qui est injuste

[19] En référence aux qualités d'ouverture et de communicant généralement attribuées aux métropolitains

[20] On aurait pu imaginer par exemple qu'à ce moment de la narration, l'individu intégré, fier de son mérite personnel, dédie cette lutte réussie à l'ensemble de la catégorie « métropolitain », comme un ancien malade du cancer rendrait hommage à tous ceux ont péri de la maladie.

ce n'est pas l'ordre social en soi mais c'est de ne rien faire pour se conformer, malgré tout, à cet ordre.

Les discours se distinguent donc en fonction de ces attitudes défensives.

5.2.5.1. La lucidité

Etre lucide consiste à construire un raisonnement logique pour échapper à la discrimination envers les métropolitains. Alors que d'autres adaptent leur comportement, chez ceux-là, en appeler à la raison permet de donner plus de poids à leur analyse. L'usage de la raison les place au-dessus du lot : ils s'attachent donc à pointer l'injustice du classement par origine. Plutôt que de subir l'exclusion et la stigmatisation, ils se mettent à distance volontairement. Cette argumentation est guidée par une thèse : il n'y a pas de choc *culturel* entre créole et métro. Cette théorisation promeut un système de valeurs. Les sujets croient certes en l'égalité des chances quelques soient les origines natives mais ils croient aussi en un principe fondamental : être né ici ou partout ailleurs en France ne peut déterminer la nature d'un individu, tout au plus la naissance influence-t-elle sa culture, ses habitudes de vie, mais l'origine insulaire ou métropolitaine n'imprime pas à une personne une spécificité quelconque. En somme, l'identification à la Réunion entraînerait un déterminisme complexe et donc beaucoup plus injuste qu'un simple déterminisme de classe sociale ou de genre. Donc plutôt que d'accepter cet ordre ethnique, ils préfèrent le nommer autrement. « *Ce n'est pas une créole, c'est une femme !* » (Laurent, métro), « *elle n'est pas différente car elle vit à la Réunion, elle est différente car elle a grandi à la campagne alors que j'ai grandi à la ville* » (Matthieu, métro). Dans leur système de valeur, l'injustice faite aux femmes ou aux ruraux serait moins grande que celle faite aux

métropolitains.

Ce premier temps de l'argumentaire remet en question la pertinence de l'agencement social à La Réunion. Dans un second temps, les sujets s'affairent à montrer quelle est à leurs yeux le vrai problème. Plus précisément, l'argumentaire s'attache à remanier les niveaux de catégorisation. En regardant le label « métro/zoreil » comme un « *fourre-tout* », Matthieu, métro, contourne la catégorisation ethnique effectuée par sa femme. Là où sa conjointe Monique, créole, voit l'expression d'un attribut ethnique, lui établit une catégorisation plus triviale : parmi les « *êtres humains* », il y a les « *cons* » et les autres. Le niveau d'abstraction n'est certes pas le même, et nul besoin de dire dans quelle catégorie il se place. L'argumentation sert à discréditer le label : en plus de ne pas être un critère pertinent pour différencier les individus, l'origine est « un fourre-tout » qui cache le nœud du *« problème ville/campagne* ». Pour finir, ce « *problème* » n'est pas exclusivement réunionnais. Il se produirait partout où citadins et ruraux se rencontreraient. Cette rhétorique lui permet de conserver une valeur sociale positive sans que puisse s'effectuer un amalgame entre lui et certains zoreils « *qui sont comme ça* ». Pour Matthieu, il s'agit par exemple d'un problème citadin/rural.

> *«- Je me sens zoreil tous les jours. Pour moi c'est pas forcément péjoratif d'être zoreil(...). Zoreil ça veut dire être originaire de la Métropole et être créole c'est être originaire d'ici. Après est-ce que le fait d'être zoreil c'est péjoratif ?? Je crois pas, je crois que c'est le fait d'être con qui est péjoratif, dans un sens comme dans l'autre ! C'est le fait d'être traité de con qui est péjoratif... de la même façon que ... non moi dans le mot zoreil y a rien de péjoratif... donc oui je me sens zoreil, je suis zoreil, je le revendique quelque part, je serai jamais un créole... Je le revendique bon ben voilà je vais pas du tout chercher à me faire passer pour un créole ou quoi que ce soit je suis métropolitain je suis originaire de Métropole quoi, je suis pas d'ailleurs. (...) moi je crois que par rapport à cette histoire de zoreil, c'est à mon avis très souvent un*

problème de... la vie quand même ici est différente de la Métropole, (...) moi ce que j'ai ressenti, c'est plus une différence ville campagne que métro réunion, parce que finalement, cette différence là je l'ai vachement vécue par exemple quand j'étais dans les Alpes ou quand j'étais à la campagne (...) Et je dirais que c'est plus cette différence là que j'ai retrouvée ici parce qu'on a par exemple au Tampon un milieu vachement plus rural qu'ailleurs. J'ai plus ressenti ça que le fait zoreil/créole. C'est vrai que forcément y a un changement de rythme mais la vie est différente, la vie est différente dans les champs ou dans les villes. C'est plus une différence à mon avis ville/campagne. Je le définirais plus comme ça, plus que le fait ... des attitudes ou des trucs comme ça... j'essaie de vachement faire gaffe de ... de finalement pas mettre grand chose sous cette dissociation zoreil/créole parce que déjà c'est un fourre-tout, déjà c'est vachement pratique ça permet déjà de pas se remettre en question, c'est les autres qui sont cons et c'est les autres qui ne s'intègrent pas. C'est facile de faire ça mais c'est marrant parce que moi souvent ce que je dis aux gens, la mentalité que les créoles peuvent avoir ici vis-à-vis de certains zoreils c'est exactement pareil, ce que les savoyards ou les bretons font vis-à-vis des parisiens. Pour moi, ... ou les corses... Les corses c'est encore pire. (...) En Ardèche c'est pareil...» (Matthieu, métro)

S'il existe pour les enquêtés métropolitains des causes légitimes à la différence culturelle, l'origine métro ou créole n'en fait certes pas partie. Pour eux, la « vraie » origine du conflit social est déplacée sur les éléments identitaires les plus saillants pour les créoles ; les créoles voient ce qu'ils ont envie de voir et en donnant un sens erroné à un critère anodin, ces créoles-là auraient une excuse toute prête pour alimenter un conflit fédérateur. Les créoles auraient donc intérêt à perpétuer l'ordre ethnique car il leur donne un prétexte facile pour s'inventer une identité collective. Non seulement le prétendu conflit entre créole et métro n'est pas spécifiquement réunionnais, car il s'agit après tout d'un corollaire de l'exode rural, mais en plus le conflit aurait une fonction sociale, une de celles chères à Coser Lewis (Coser, 1975). Plutôt qu'une définition de soi, c'est un plaidoyer pour une dé-standardisation ethnique.

Pour Laurent, il n'y a pas plus de différence d'origine puisque l'origine

est un prétexte fallacieux et antirépublicain. Pour lui la culture n'est qu'acquise et se transforme au cours de la vie, postuler une différence culturelle sur la base d'une différence d'origine c'est nier ce principe et faire croire qu'il y aurait quelque chose d'inné dans le culturel… Le clivage entre lui et les autres ne s'opère donc pas sur la naissance mais sur la prise de conscience que la distinction entre créole et métropolitain serait irrationnelle. Ainsi à chaque fois qu'il envisage cette différence il la neutralise/pondère avec une autre, plus sensée, selon lui : sa mère adhérait à la représentation africaine du créole ? Oui mais c'est surtout la différence d'âge qui l'a choquée, les remarques désobligeantes sur son origine dans la belle-famille ? D'accord, mais ce sont surtout ses positions religieuses en tant qu'athée qui choquent le plus ses beaux-frères, « *grenouilles de bénitier* »… Même dans le cas où ce raisonnement correspondrait à la réalité, il est étonnant qu'il ne laisse systématiquement jamais de place au doute. Il est impensable que la différence d'origine ait un impact quelconque sur sa vie de couple au quotidien.

> *« je suis avec une femme, elle est pas plus créole que zoreil ou que n'importe quoi, ce qui m'importe c'est ma femme telle qu'elle est et après le reste ça a des incidences de par les références culturelles qu'on peut avoir, ça a des incidences mais ce sont des incidences très minimes qui n'altèrent pas la vie quotidienne, c'est plus dans la discussion, des différences de points de vue mais bon, des différences de points de vues ben normaux comme quand on vient d'une famille bourgeoise ou d'une famille ouvrière, on a aussi ce genre de points de vues différents. »*

Quels que soient les arguments invoqués, le discours vise à construire une altérité (contre laquelle se raconter) en fonction de qualités proprement humaines, métro ou créole. Derrière cette trame rationalisée, on voit se dessiner les représentations des uns et des autres. Ainsi, être créole se limite à avoir acquis une légitimité résidentielle *jus soli (*par sa naissance)

abusivement mise en relief dans la rencontre avec le métropolitain. Par contraste, être métro c'est être né en dehors de ce territoire où la continuité culturelle devrait normalement tenir son rôle. Au lieu de ça, l'attitude irrespectueuse de certaines personnes dont on ne retient que l'origine métropolitaine, joue en la défaveur de toutes celles qui partagent la même origine native.

Avec cette (attitude de) lucidité, le narrateur construit sa déviance dans la mesure où il se positionne en marge de l'ordre social. Il dit ne pas pouvoir cautionner un système jugé profondément injuste. L'exclusion de soi joue au niveau intellectuel : la prise de conscience d'une ségrégation empêche l'expression d'une identité métropolitaine que l'individu sait par avance négative. La disgrâce joue donc sur la bêtise des uns, leur manque de savoir-vivre en somme qui pousse à commettre des incartades vis-à-vis de la politesse élémentaire face à l'inconnu. Ce n'est ainsi pas l'origine qui est source d'incompréhension mais l'éducation, qui n'a pas donné à ces individus « *le niveau zéro de la vertu en société* ». Au final, le stigmate du métro est à peu près le même que celui du sens commun créole, mais le lucide est au moins dédouané du racisme latent qui ordonne selon lui le système réunionnais. Le lucide garde le même ordre social sans pour autant avoir appliqué les mêmes principes.

5.2.5.2. L'humilité, pour mettre en œuvre la lucidité

Si ces enquêtés se racontent à la marge d'un système, ils sont cependant rattrapés par la norme : ils vivent malgré tout dans ce système ethnico-racial. Dénoncer la discrimination, c'est bien beau, encore faut-il que le discours

rapporte des actes en conformité avec les paroles[21]. Les enquêtés affichent donc une attitude humble vis-à-vis des créoles, censée être cohérente avec les valeurs qu'ils prônent. Dans ce deuxième cas de figure, ils laissent de côté la dénonciation des règles injustes de l'attribution identitaire, ils se polarisent désormais sur ses conséquences au niveau interindividuel. Penser très fort « *le système est injuste* » ne suffit pas à leurs yeux, cela ne permet pas d'améliorer les relations avec les créoles. Ils s'attachent à compenser les effets de l'ordre ethnique au quotidien. L'humilité consiste donc à effacer ses aspérités identitaires qui rendraient la socialisation au milieu réunionnais plus difficile. Il s'agit en quelque sorte d'un camouflage : se rendre momentanément « invisible » culturellement en faisant profil bas.

L'humilité n'est pas pour eux une attitude naturelle, spontanée, mais une réponse à des interactions sociales qui les placent dans une impasse identitaire. Dans leur morale/éthique, profiter du prestige symbolique accordé d'office aux métros est vécu comme une injustice faite aux créoles. Ils ne peuvent se résoudre à profiter d'une situation qui perdure au détriment des autochtones. Mais en contrepartie la société réunionnaise ne leur offre pas d'options plus valorisantes : s'ils écartent le prestige, il ne leur reste plus qu'une identité stigmatisante. S'identifier à la figure métropolitaine est donc soumis à une double contrainte : leur origine dépréciée ne fait aucun doute

[21] Je ne pouvais « *prendre au pied de la lettre les déclarations d'intention* » (De Singly, 2005) que semblait mettre en évidence la défense du principe d'égalité. Cette tendance au relativisme/détachement opère comme une stratégie de façade pour montrer son désaccord avec le modèle social réunionnais considéré comme discriminatoire. Il fallait faire bonne figure et s'assurer du maintien d'un certain ordre expressif (Goffman, 1974). Matthieu, par exemple, installe les conditions pour être en confiance ; cette confiance étant le moyen et non le but du discours (Goffman, 1975). Il discrédite la catégorie incompatible avec sa valeur réelle, avec ses valeurs. Ainsi, il utilise la désignation en prenant garde à spécifier qu'elle n'a guère de crédit à ses yeux. Bien qu'il se dise contre le principe d'identification raciale ou ethnique des individus, il n'a d'autres moyens que ces catégories identitaires pour parler du système dans lequel il évolue. Cet écart entre idéologies et pratiques n'invalide pas pour autant le récit de l'enquêté. Si la logique de distinction (De Singly, 2005) sous-tend l'adoption d'une attitude distanciée, elle aide surtout à comprendre les réticences de l'individu vis-à-vis de la catégorie métro et les autres attitudes adoptées.

mais ils ne peuvent la revendiquer telle quelle. Dès lors l'attitude vise à construire, au sein du groupe « métropolitain », un sous-groupe disqualifié et un autre sous-groupe mieux doté, auquel bien sûr, ils appartiennent. Même s'ils ne cachent pas leur sentiment de révolte et d'impuissance contre le système racial/ethnique réunionnais, ils retournent la situation à leur avantage. La responsabilité de ce système « *déplorable* » incomberait aussi aux « *anciens* » ou à ces « *colons modernes* ».

On voit ainsi apparaître « *une autre conséquence de la pluralité des principes de justice : la dénonciation des injustices ne signifie pas nécessairement que les victimes des injustices soient perçues comme innocentes* » (Dubet, 2007, p. 82). La fonction sociale du conflit pour les créoles a déjà été incriminée, reste à dénoncer la faute de ces métros « *qui arrivent en pays conquis* ». L'humilité est ainsi une réaction construite par opposition au stéréotype attendu du métro. Cet effacement de soi est construit en opposition à l'arrogance supposée des autres métropolitains. Ils prennent le parti d'être tout ce que ces autres ne sont pas : humbles, tolérants…

> *« -Tu sais tu vois plein de gens arriver et tout et « je viens de métropole et je vais vous expliquer comment il faut faire », tu vois un petit peu, tu vois comme ce que je te disais tout à l'heure, ils croient qu'ici c'est 20 ans en arrière et c'est vrai que si t'arrives dans cet état d'esprit en disant « ok je vais vous montrer parce que je connais ça » ben les mecs ils vont te répondre « eh tu crois qu'on t'a attendu pour vivre, pour faire du fitness ou pour monter des murs ou pour construire des routes ou pour planter un arbre ? on t'a pas attendu, on sait planter un arbre, on utilise nos moyens mais voilà ». Quand je suis arrivé ici j'ai fait profil bas, j'ai montré ce que je savais faire et j'ai pas dit vous parce que vous êtes créoles vous savez pas, j'ai fait mon truc, j'ai montré ce que je savais faire et voilà. Et après il s'avère que ça a plu » (Christian, 35 ans, métro, professeur de sport)*

L'humilité est aussi guidée par la culpabilité. Ainsi, la mise en scène de cette stratégie dénote moins de la modestie qu'un acte de contrition, une

haine de soi. Cette repentance accorderait une réparation symbolique pour racheter les fautes commises par les métropolitains. Cette attitude permet à l'individu de devancer les éventuelles invectives des autochtones : en étant humble, l'individu prend le contre-pied de ce qu'on reproche d'ordinaire au métropolitain. Mieux, face à la critique, il comprend les commentaires indélicats envers les métropolitains car globalement ils le méritent sûrement. Les métros imbus de leur personne commettraient un crime de lèse-majesté envers les créoles : au royaume des autochtones, l'usage veut que l'on se soumette à la bienséance d'une révérence prolongée. Cette même bienséance n'empêche pas de se révéler plus tard mais elle impose de temps en temps de devoir répéter l'opération « courbette ». Il s'agit de montrer patte blanche pour avoir droit à se dévoiler tel qu'on est.

L'humilité relève alors d'un stoïcisme car elle brime dans un premier temps les élans du soi. En effet, adopter un profil bas va à l'encontre d'une logique d'authenticité dont les individus se réclament par ailleurs (en défendant un principe d'autonomie). Ils ne peuvent se révéler tels qu'ils sont car ce qui compte d'abord c'est de ne pas se faire remarquer. Les contraintes du milieu sont telles que le vrai soi ne peut s'exprimer ouvertement dans la rencontre avec l'autre créole.

Cette mise en scène appelle l'admiration de l'interlocuteur. Leur mérite consiste à réparer l'injustice faite aux créoles tout en en subissant une. Non seulement on les assigne à une identité négative et restrictive mais en plus il leur faut adopter une posture d'humilité pour réparer une faute qui n'est pas vraiment la leur (puisqu'ils refusent ce système). Ce discours revient à dénoncer une double voire une triple injustice : l'injustice faite à l'égalité

statutaire entre créoles et métros, l'injustice faite à l'autonomie des individus qui ne peuvent être *que* le stéréotype du métro et l'injustice de la réparation individuelle d'une faute collective que l'on n'a pas commise.

Ce camouflage identitaire n'est pas pour autant une tactique sournoise qui viserait à tromper son monde, il s'agirait plus d'une tentative d'effacer certains des traits *supposés* communs aux métropolitains qui pourraient heurter la sensibilité culturelle du créole. Cette stratégie aurait l'effet escompté : favoriser l'intégration sans pour autant renoncer complètement à une partie de soi, comme dans la conversion identitaire.

5.2.5.3. La conversion

Se sachant sous la protection d'un système républicain qui reconnaît l'égalité de statut, ce que réclament les lucides et les humbles c'est une distribution équitable des ressources symboliques. Ils sont donc sur une demande de reconnaissance d'estime. Ils se satisfont alors de leur propre discours pour redistribuer cette valeur positive qui fait défaut à l'identité métropolitain car cette valorisation de soi est motivée par des raisons utilitaires. Il s'agit uniquement de se valoriser pendant le discours[22] (situation d'énonciation particulière au cours de laquelle il leur est demandé de se définir culturellement), puisque de toute façon, ils se vivent à l'écart de la norme ethnique d'identification. Comme la dépréciation de l'origine n'affecte pas (entièrement) leur identité personnelle, cette distribution transactionnelle leur suffit : il est assez d'un discours pour combattre un stigmate.

[22] Cette observation va à l'encontre des théories de Caillé (Caillé, Lazzeri, 2004) et Hénaff (Hénaff, 2002) qui admettent que les demandes de reconnaissance d'estime ne peuvent fonctionner selon le mode transactionnel mais selon une logique du don. Dans les cas relatés ici, c'est l'inverse, la demande de reconnaissance d'estime se satisfait d'une simple transaction effectuée pendant le discours, (toute proportion gardée sur cette observation faite à partir de l'analyse des entretiens).

Or la demande des convertis concerne la reconnaissance de respect. L'estime de soi est comblée par les relations interpersonnelles avec les proches ou le milieu professionnel. Ils se savent reconnus au quotidien. C'est à l'occasion de nouvelles rencontres ou de moments de crise conjugale que le bât blesse : quand l'origine refait surface pour un motif ou un autre, « *c'est très violent* » (Didier, métro). Le rappel des origines constitue alors une atteinte à l'intégrité statutaire puisqu'il met en relief un stigmate[23], en cela, il est un manque de respect. A travers cette demande de reconnaissance, on voit apparaître deux choses. D'une part, la conversion identitaire suit une logique du don de soi. Se vivant comme réunionnais, ce sujet définit sa conversion comme un investissement intime qui appelle en retour la reconnaissance inconditionnelle du mérite de l'intégration et de la légitimité de sa présence sur le territoire.

D'autre part, cette conversion ne peut être totale malgré le désir des convertis. Elle n'arrive pas à faire oublier l'origine métropolitaine. Dans ce sens, la conversion identitaire comporte un hiatus par rapport à d'autres formes de conversion. Cette conversion-là reste visible comme un artifice qui, bien que permanent pour son porteur, révèle la nécessité de son usage. La conversion religieuse par exemple peut se faire remarquer par le port d'une croix ou d'un voile, l'individu sera alors marqué par ce signe, sans qu'on lui demande « *depuis quand êtes-vous croyant ?* », la conversion n'apparait pas en effet comme le premier mode d'inscription dans une religion.

Les signes extérieurs qui permettraient une reconnaissance identitaire spontanée en tant que réunionnais restent pour la plupart interdits ; ils font

[23] En général, ce stigmate concerne l'installation illégitime des métropolitains sur le territoire restreint insulaire.

l'objet de tabous. Même s'il a acquis les compétences culturelles pour paraître réunionnais, le converti est rarement amené à les exprimer haut et fort. Par exemple, le support culturel qu'est la langue créole révèle cette ambiguïté. Le converti est en insécurité linguistique. Il doit montrer sa compétence (en ne faisant pas répéter ou en utilisant ponctuellement des expressions locales ou une pointe d'accent chantant) mais il ne peut utiliser le créole complètement. Parler le créole fait partie de ces interdits sur lesquels s'accordent les métropolitains de l'enquête. Par crainte d'être brocardés, ils évitent l'expression orale en créole. Laurent, sans être converti, dresse un portrait de ce qui attend quiconque transgresserait le tabou :

> *« J'ai toujours trouvé que le créole était particulièrement intolérant c'est-à-dire quand les... Quand quelqu'un parle anglais, moi je parle très mal anglais mais je passe partout avec mon anglais, même les anglais avec qui j'ai pourtant, je n'ai pas forcément ni des atomes crochus ni le langage facile parce que j'ai un anglais très français quoi, mais on se comprend, ils ont toujours la délicatesse de dire « ah au moins vous parlez anglais » etc., c'est le fait rentrer chez l'autre, parler dans sa langue quand on est en Angleterre, c'est se mettre au niveau de l'autre c'est de faire l'effort, plutôt que ce soit toi qui viens vers moi, c'est moi qui viens vers toi. Et j'ai toujours été frappé à la Réunion de cette position inverse, parce qu'un zoreil qui parle créole se fait toujours moucater (se moquer) comme si c'était pas normal qu'un zoreil parle créole !*

Face à cette insécurité, les convertis pointent le fait qu'il vaut mieux *être dit* que *se dire*, d'où l'enjeu autour de la reconnaissance de respect. Comme ils n'ont d'autre moyen que cette reconnaissance sociale pour valider leur conversion, ils prennent sur eux le point de vue des autres. La conversion s'affirme ainsi dans la discrétion. Ces convertis n'osent pas crier leur nouvelle appartenance, de peur qu'elle soit décriée. La « créolité » apparaît

plus légitime quand elle est reconnue par les pairs/autres non-significatifs[24], elle est sujette à caution quand elle est autoproclamée.

Il existe cependant des parades pour exprimer discrètement sa conversion. Face à des créoles récalcitrants, qui pourraient invalider la conversion, le converti fait preuve d'une modestie toute à-propos. Didier préfère se dire « *en voie de créolisation* », plutôt que de paraître prétentieux en se disant insulaire authentique (Gerbeau, 1987). Il reprend à son compte la terminologie ethnique locale :

> *« y a une belle définition c'est zoréole là, mais enfin, plus si on doit se définir si on dit que c'est une personne dans la mesure où elle épouse un peu le mode de vie et les traditions en entier d'un lieu donné, moi c'est plus créole de ce côté-là (...) a partir d'un moment, on est obligé de faire des choix, on peut pas... sans renier ses origines, mais on peut pas maintenir, être assis entre deux chaises, entre ... si vraiment on veut s'adapter quelque part je pense qu'il faut du temps, donner de sa personne donc c'est pas possible d'être à cinquante endroits à la fois, donc moi j'ai plus, j'ai fait le choix de vivre ici donc c'est comme ça, je me sens plus (entendre « + ») créole » (Didier, 55 ans, éducateur spécialisé à la retraite)*

C'est ainsi presque par défaut que la catégorie « *zoréole* » prône la mixité : elle accorde une part de créole, même si est encore présente la part de métropole. Plutôt que de s'assimiler à la communauté et prendre le risque d'en être éjecté, le converti préfère rester à la marge, mais une marge à la fois suffisamment proche pour se sentir intégré, et aussi suffisamment éloignée pour ne plus craindre les critiques.

Et s'il faut tout de même prouver sa conversion, il préfère la rationalité du discours. En guise de démonstration, ce discours suit une logique

[24] La reconnaissance en tant que réunionnais des autrui non significatifs est pour eux un signe de reconnaissance inconditionnelle. D'une part, la reconnaissance par les proches apparaît aux yeux des convertis comme manquant d'objectivité : les proches seraient trop *proches* pour apprécier la réalité du changement identitaire. D'autre part, se faire reconnaître par ceux qu'on aime manque de légitimité : les proches sont supposés faire plaisir, la validation d'un domaine important du soi serait donc intéressée quand elle vient de la famille mais désintéressée de la part d'un inconnu.

d'assimilation. Selon le modèle d'acculturation de Berry, l'assimilation[25] serait : Le sujet ne veut pas s'identifier aux métros et opte pour le changement vers les codes du nouveau groupe de référence. L'argumentation s'exprime par un syllogisme qui articule trois propositions, la dernière étant déduite des deux premières : je ne suis pas un touriste (affirmation d'une séparation) et je suis attaché à La Réunion (expression d'un lien affectif), donc je suis un créole d'adoption (affirmation de la conversion).

Dans un premier temps, il s'agit pour lui de montrer l'enracinement durable sur le territoire et de se démarquer par la même occasion des métros de passage. L'origine native apparaît alors comme un horizon lointain, d'autant plus que les raisons de la mobilité, valables au moment du départ sont présentées comme toujours d'actualité. L'éventualité du retour vers la métropole est vivement écartée, ce qui prouve son attachement constant au territoire insulaire.

> *« - Et maintenant c'est sûr je le clame haut et fort, je partirais peut-être de la Réunion, pour un autre boulot, ou pour une autre expérience personnelle ou professionnelle je sais pas mais je ne rentrerais pas en métropole ou alors ce serait pour une durée très courte et il faudrait qu'ils paient très très cher. Non non c'est impossible, c'est impossible, parce que... Je prends énormément de plaisir à rentrer en métropole en vacances quand je vois mes parents ma famille que je profite et tout mais pour y vivre ce serait plus possible c'est pas possible. Non, non, aujourd'hui je suis marié, j'ai ma femme qui est réunionnaise, elle a son travail ici, j'ai mon travail ici... Le jour où on sentira un besoin ou alors au pire si mes parents allaient pas très bien mais en même temps si t'es à côté d'eux ou si t'es pas à côté d'eux, c'est pas ça qui fait que... s'ils sont malades, ils sont malades. J'ai la chance d'avoir ma sœur qui habite pas trop loin de chez eux, à quelques kilomètres de Montpellier, si vraiment y a un souci, ma sœur pourrait s'en occuper et puis moi j'aiderais ma sœur, mais pour l'instant j'ai aucune raison de rentrer. Pour moi, ma vie elle est ici, ma maison elle est ici, j'avais un appartement que je louais à Montpellier, c'était ma location, c'était pas ma maison ; ma maison elle est ici, et j'habite à X..*

[25] « *Individual don't wish to maintain their cultural identity seek daily interaction with other cultural individual. Prefer to shed heritage cultural and become absorbed into dominant society* ». (Berry, 2005)

J'habite à la Réunion, je vis à la Réunion.» (Christian, 35 ans professeur de sport, métro)

Certains convertis poussent plus loin la critique, ils s'insurgent contre les impies qui osent toujours considérer leur région d'origine comme « *un chez-soi* ».

« - Ouais ça me fait toujours rire quand j'entends... Ben j'ai plein de collègues qui travaillent ici et tous les ans ils repartent en vacances en métropole et ils disent « on rentre » ! C'est un truc qui m'insupporte parce que quand moi je dis je rentre bah c'est l'endroit où je vis quoi ! Et quand je rentre en France je ne rentre pas, j'y suis parti, à 19 ans... j'y suis allé trois fois en métropole. Et je suis jamais « rentré ». Ma vie elle était là. Je partais en vacances. Mais de toute façon, leur vie à eux elle est ici. Quand j'ai été affecté en métropole, j'ai refusé de partir, c'était hors de question ! C'est ce que moi j'avais choisi. Et les filles (ses enfants) par rapport aux conditions de vie qu'elles ont ici, c'était l'idéal donc pour moi c'était hors de question de retourner dans un coin plus pourri que là où j'étais.» (Gérard, métro, 40 ans, professeur de technologie).

Le retour en métropole est alors doublement inenvisageable. Après avoir démontré qu'il était durablement installé, c'est la surenchère ; le converti revendique le droit de « *planter ses racines* ». C'est en dressant la liste de toutes ces petites raisons « *qui font que...* » que le lien affectif avec le territoire apparaît. L'individu devient alors un ambassadeur commercial, ventant haut et fort les mérites de son produit. La tendance à survaloriser son cadre de vie et en faire un idéal que tout un chacun envierait est censé montrer que l'enracinement est plus que durable, il est irrévocable.

« J'ai le soleil et la mer tout le temps, j'habite à X, je prends la 4 voies et j'ai la mer en face de moi, je peux pas vivre sans la mer, quand j'habitais Montpellier j'y allais une fois par... Montpellier c'est pas en bord de mer proche, on habite à 10 km de la mer, je passais pas une semaine sans aller à la mer, été comme hiver, je prenais le blouson, j'allais marcher sur le sable... Ici j'ai l'avantage, j'ai pas à mettre le blouson et je marche pieds nus été comme hiver. Voilà j'ai ça, j'ai cette qualité de vie qui fait qu'y a moins de stress... Jamais les gens sont pressés, ou courent dans la rue ou quoi que ce soit... J'ai aussi eu cette opportunité professionnelle qui fait qu'on me donne des responsabilités et j'ai un salaire qui est conséquent par rapport à ça. En métropole, y a

peut-être 5 ou 6 salles qui pourraient me proposer le poste que j'ai ici et ces 5 ou 6 salles elles sont a Paris, j'ai vécu 1 an à Paris, j'ai été formé à Paris et j'ai bossé là-bas, j'y retournerais pas pour bosser, même pas pour tout l'or du monde. Si pour 6 mois, on me propose une enveloppe de tant pour bosser, peut-être, mais juste comme ça pour le fun, pour rigoler un peu mais si tu sais qu'après tu reviens. Mais jamais pour y vivre à vie parce qu'ici c'est très calme, parce qu'entre midi et deux, tu sais pas quoi faire, ben tu vas à la plage, parce que le dimanche tu sais pas quoi, tu montes au Piton des Neiges, t'es à 3000 mètres d'altitude, parce que les gens sont hyper ouverts, parce que, que tu sois bleu ou rouge et ben ils acceptent. Parce que j'ai jamais vu deux jeunes se battre parce qu'il y en avait un musulman et l'autre chrétien dans la rue alors que ce sont des choses que j'ai vu à Paris, parce que j'ai jamais vu qqn taper l'autre pour rentrer dans le bus parce qu'il y avait plus de place dans le bus... Y a plein de petites choses qui font que... » (Christian, 35 ans professeur de sport, métro)

A l'enracinement se rajoute l'attachement et ce nouveau lien est double lui aussi. Il est d'abord direct, entre le « *terroir* » et le sujet, puis indirect, par l'intermédiaire du conjoint, présenté comme « *indéracinable* ». La mixité conjugale, en tant qu'attache supplémentaire, est à la fois cause et conséquence : elle prouve la conversion et en est la motivation. D'un côté le converti dit son amour pour l'île et d'un autre le conjoint lui transmet *horizontalement* une part de son identité créole : le converti est doublement légitimé.

5.2.5.4. Les limites

Les stratégies de figuration livrent les limites de cette typologie ; elles sont un biais inévitable du recueil de données par entretien. Pour exemple, on peut se demander si l'humilité n'était pas aussi une stratégie de façade car un individu lambda ne peut décemment dire qu'on profite d'un prestige symbolique tout en dénonçant des injustices. L'opportunisme n'est donc pas une attitude recueillie durant la campagne d'entretien. Les conditions trop formelles de certaines conversations empêchaient de recueillir ce que seule

l'observation pouvait voir.

Ainsi, les métropolitaines s'arrogent le droit d'user du prestige symbolique du métro. Elles invoquent la nécessité d'être parfois agressive pour s'affirmer dans le couple : la fin justifie les moyens. Quand c'est l'égalitarisme qui guide les revendications au sein du couple, point de scrupule.

> *« Retourne chez ta mère, elle va te faire un bon cari, ta tite mama créole » (Sarah, métro, ans, professeur des écoles)*
> *« C'est pas la tite cafrine avec son top lili mercredi (nom d'un magasin de vêtement féminin) qui lui aurait visiter Paris » (Laurence, métro, ans, professeur de français)*

L'opportunisme est justifié face au machisme du conjoint, créole ou pas créole. Alors quand une occasion se présente de compenser l'inégalité statutaire entre les sexes, elles la saisissent.

Elles interprètent la situation féminine à la Réunion comme une situation statutaire inférieure à celle qu'elles revendiquent. Pour elles, la femme créole est soumise aux travaux ménagers, à la présence masculine, à l'élevage des enfants. Elles interprètent la situation matrifocale comme une domination masculine, elles sont donc opportunistes dans la mesure où elles saisissent leur origine comme un prétexte pour s'affirmer et refuser ce rôle qu'elles pensent être le leur si elles s'intégraient, si elles se convertissaient au mode de vie créole.

Au terme de ce chapitre j'ai catégorisé les couples mixtes étudiés en fonction des rapports qu'entretiennent chacun de ses membres avec les origines créole et métropolitaine. Pour les créoles, le rapport aux origines se décline en trois versions. Une première présente les individus qui se vivent

créoles au quotidien. A l'opposé, la seconde catégorie se compose d'individus qui refusent de se sentir créole. Entre ces deux pôles, certains se disent pluriels et portent comme ils peuvent une identité culturelle perçue comme plus ou moins bien pourvue symboliquement. Pour les métros, la catégorisation du rapport aux origines est un peu différente. Ils n'investissent pas l'identité culturelle sur le mode revendicatif des créoles « naturels » ou sur le mode de la personnalité plurielle. Leurs attitudes sont classées en fonction du degré de rejet de l'identité métropolitaine et partant, du désir de s'assimiler à la culture créole.

Comprendre ces couples au travers de la seule dimension « rapport personnel aux origines » ne suffit même si cela constitue une étape incontournable, puisque l'individu est le point de départ de ma réflexion. Le prochain chapitre va s'appuyer sur cette première typologie pour élaborer une autre grille de compréhension de la mixité créole/métro. Cette dernière repose cette fois-ci sur la relation à l'autre. En articulant l'identité personnelle et l'identité conjugale, les enquêtés livrent les expériences subjectives de leur mixité.

6. Les expériences subjectives de la mixité :

Chérie, explique-moi pourquoi
*tu dis : « **mon** piano, **mes** roses »,*
*et : « **tes** livres, **ton** chien » ... pourquoi*
je t'entends déclarer parfois:
*« c'est avec **mon** argent à moi*
que je veux acheter ces choses. »
Ce qui m'appartient t'appartient !
Pourquoi ces mots qui nous opposent:
le tien, le mien, le mien, le tien?
Si tu m'aimais tout à fait bien,
*tu dirais : « **les** livres, **le** chien »*
*et : « **nos** roses ».*
(*Toi et moi*), Paul Géraldy, 1912

Dans ce chapitre l'objectif est de décrire les catégories de discours produits par les enquêtés sur leur mixité conjugale. La vie conjugale étant aujourd'hui élective, je m'intéresse à la manière dont les sujets mettent en tension fidélité éthique à soi même[26] et obligation envers le conjoint (Martucelli, 2006). En pratique, l'analyse des mythes conjugaux permet d'observer comment l'individu articule le rapport à ses origines et le choix exogame du conjoint.

On pourrait croire que le sentiment de mixité conjugale apparaît quand les individus veulent justifier l'écart entre ces deux dimensions, or il n'en est rien. Au contraire, moins ils perçoivent de distance entre chaque culture

[26] Cette éthique est elle-même mettant en tension obligation envers les pairs et soi même

d’origine, plus ils ressentent leur couple comme mixte et cultivent leur mixité conjugale. Certains ne peuvent vivre dans leur couple une autre culture que la leur. Ils disent alors faire vivre exclusivement à l’autre leur propre culture d’origine. Il n’y a donc pas partage mais conversion. D’autres disent que la culture d’origine est une singularité à entretenir individuellement. Ce travail intime n’est pas non plus l’objet d’un partage, si ce n’est lorsqu’on informe le conjoint des sensations que ce travail procure.

J’ai relevé trois façons de vivre la mixité conjugale. A chaque forme conjugale correspond une manière d’articuler image de soi et image de l’autre. Ces deux perceptions mises en tension vont permettre à l’individu d’exprimer ou non un sentiment de mixité, révélant alors la construction de l’identité conjugale. En effet, en m’intéressant à l’individu *en* couple et plus seulement comme une entité individuelle et suffisante, je mets en place une autre grille de lecture : les discours ne se distinguent plus en fonction de l’origine de son émetteur mais par les niveaux de catégorisation de soi et de l’autre. Il y a ainsi, indépendamment des origines, différentes manières de percevoir le conjoint et son identité culturelle.

6.1. Encore une question de terminologie

La manière de nommer ces *sentiments de mixité* fut dans les premiers temps problématique. En effet, à chaque tentative de les baptiser, je donnais la préférence à tel ou tel aspect de la typologie.

D'emblée, il m'a semblé indispensable de mettre l'accent sur le niveau de catégorisation[27] : je les nommais d'abord « forme culture », « ethnique » ou « race ». Je souhaitais exprimer combien des théories généralement admises comme hermétiques s'entremêlent dans cette enquête. En effet, lors des premières écoutes des entretiens, j'ai tenté d'analyser les discours recueillis avec chaque cadre théorique pris séparément et à chaque fois je me heurtais à leurs limites propres. Je voulais montrer comment les trois notions de culture, de race et d'ethnie peuvent être envisagées comme des facettes d'une même perception de l'autre.

De la même manière, en les nommant forme hors piste, homogamique ou statutaire, j'orientais l'attention vers les mythes amoureux que les individus utilisent pour raconter leur histoire conjugale. Ces mythes sont une manière de rendre cohérent ce qui pourrait ne pas l'être. Mais ce point de vue affaiblit alors le précédent (les niveaux de catégorisation).

Du reste, cette thèse traite de sociologie et non de psychologie, il faut donc faire apparaître des individus sociaux dont les raisons d'agir sont sociales. Le sentiment de mixité, en tant que révélateur d'une problématique sociologique, méritait d'avoir la priorité pour catégoriser les discours.

Par la suite, ces hésitations m'ont permis a permis d'aller à l'essentiel en dégageant les questions que je posais alors aux récits de vie de ces individus

27 Selon la théorie de l'auto-catégorisation de Turner (Turner, 1972, 1981, 1986), des processus de comparaisons sont mis en place pour maintenir une estime de soi positive. Ces processus vont varier en fonction du niveau d'auto-catégorisation auquel l'individu se réfère. Turner distingue 3 niveaux : le premier est dit supra-ordonné, l'individu se compare à d'autres espèces non humaines. À un niveau intermédiaire de différenciation intergroupe, il se compare aux membres des exogroupes. Les bénéfices de cette comparaison vont au groupe d'appartenance de l'individu. À un troisième niveau, dit subordonné, la différenciation intragroupe permet à l'individu de se comparer aux autres membres de son groupe. Cette comparaison est censée être favorable pour soi. Quand un niveau est activé, il entraîne la désactivation du précédent; autrement dit les différents niveaux de perception de soi sont antagonistes. Percevoir quelqu'un comme un individu racial empêche de le regarder comme uniquement comme un membre d'une PCS par exemple. Race, culture, PCS sont des niveaux de catégorisation partiellement incompatibles.

en couples. Pour décrire le sentiment de mixité, il fallait dépasser le sentiment d'appartenance et regarder l'influence de l'origine dans le choix du conjoint et dans le quotidien du couple.

Très peu d'enquêtés attribuaient spontanément à l'origine du conjoint ou la leur une influence sur leur vie. Il semblait y avoir une difficulté à affecter aux comportements des uns et des autres une problématique culturelle, ethnique ou raciale. Parfois les discours pouvaient entretenir l'idée d'une mixité enrichissante et malgré cela rejeter le constat d'une différence objective entre conjoints. Tout se passait comme si de vanter « *la richesse de la mixité* » ne pouvait se permettre de trop en dire sur sa provenance.

Cette apparente contradiction traduit bien la difficulté de cette question pour les enquêtés et combien la fragile frontière entre différence (licite) et inégalité (illicite) fait peur. Le discours politiquement correct livre alors ses propres limites : comment faire son beurre d'un argent mal gagné ? La mixité est certes valorisée. Mais pour l'atteindre, il faut admettre qu'il existe une différence initiale et problématique entre deux personnes de même nationalité, qui ne peuvent retirer de leur union qu'un profit symbolique et officieux. Or parler de la différence est tabou, surtout quand celle-ci s'établit non seulement dans un ordre ethnique et racial -logiquement incompatible avec un ordre républicain- mais qu'en plus cet ordre ethnique soit le corollaire d'une diversité valorisée. Parler de la mixité est donc soumis à deux normes contradictoires.

Quelle que soit la manière d'envisager la différence entre créole et métro, les enquêtés n'ignoraient pas, bien qu'ils s'insurgeaient parfois contre

l'ordre social, que leur mixité s'appuyait sur cette distinction-même, qui selon les points de vue pouvait devenir une profonde inégalité statutaire.

6.2. Le sentiment de mixité

La perception d'une différence chez l'autre engage-t-elle un sentiment de mixité de la part des individus ? Etre et/ou se sentir créole ou métro ne suffit pas pour prédire que le couple se dira mixte, encore faut-il que ce sentiment d'appartenance entraîne le sentiment d'une distance avec l'autre. Par-delà l'appartenance au groupe créole ou métro, c'est maintenant par le bout « sentiment de mixité » que je vais tenter de comprendre ces couples. Ce n'est plus seulement à travers la différence d'origine que je vais lire les biographies conjugales.

Par sentiment de mixité j'entends expérience faite de la distance entre le conjoint et soi ou encore conscience plus ou moins claire de la différence d'origine de l'autre. Paradoxalement, pour comprendre ce sentiment de mixité, il faut envisager les individus indépendamment de leurs origines créoles ou métropolitaines. Cette démarche peut paraître étrange dans la mesure où l'enquête porte sur la mixité créole/métro. Cependant cette volonté de décentration s'inscrit dans une optique épistémologique. Il ne faut pas oublier que c'est la société réunionnaise qui fixe le cadre de cette mixité, en dehors de celle-ci, le couple créole/métro perd ses attributs de mixte. Le but de ce chapitre est de montrer que c'est le couple en tant qu'ensemble d'individus sociaux, porteurs de valeurs et de représentations sociales qui construit cette mixité. Il ne s'agit pas de se polariser uniquement sur une mixité intrinsèque qui serait attribuée aux individus par une grâce quasi

divine.

Le sentiment de mixité n'est pas automatique. Il n'est pas donné pour les individus qui se sentent profondément appartenir à leur groupe d'origine. A l'inverse, il peut l'être pour ceux qui ne ressentent pas d'attachement particulier pour leur origine créole ou métro. Les représentations sociales de la mixité[28] pourraient empêcher l'expression d'un sentiment de mixité. Je verrai par exemple que les individus qui considèrent les différences entre créole et métro comme statutaires ne se sentent pas en couple mixte, alors même que ce statut est ethnicisé.

Le sentiment de mixité est un bon indicateur du sentiment de partager la culture de l'autre. Parfois, on a l'impression que le partage se fait équitablement et on se dit mixte, comme on dirait « chez nous personne ne commande, on fait tout ensemble » (et dans ces cas-là, on peut rapprocher la typologie dressée dans cette enquête de celle de Kellerhalls[29], 2004). Dans les autres cas, c'est-à-dire pour tous ceux qui considèrent que le partage n'est pas « équitable », c'est à qui profite le crime de lèse-majesté ? A soi ou à l'autre ? Il y a toujours de bonnes raisons pour imposer sa culture : prendre une revanche personnelle sur l'histoire collective, revendiquer la légitimité sociale de la domination (voire colonialisme), ou encore des intérêts plus personnels… Par contre, quand le partage semble fait à notre détriment, alors c'est souvent l'autre qui en est la cause. C'est à lui que l'on attribue notre soumission et quand la loyauté conjugale nous empêche de dénoncer notre allié, alors c'est son origine qui devient fautive. On rejette alors sur le groupe d'origine de son conjoint les raisons du dysfonctionnement conjugal :

[28] La mixité à laquelle font référence spontanément les enquêtés est considérée comme visible, tel noir/blanc

[29] Kellerhalls, Jean, Eric Widmer, and René Levy. Mesure Et Démesure Du Couple. Cohésion, Crises Et Résilience Dans La Vie Des Couples. Paris: Payot, 2004.

l'origine apparaît comme un tiers-responsable.

Le sentiment de mixité est, dans cette mesure, la jauge de la température conjugale, car il fait état du sentiment du nous et en cela, la mixité est révélatrice des processus conjugaux dits normaux[30].

6.3. Typologie des sentiments de mixité

6.3.1. La mixité indésirable : « tout nous sépare… et pourtant, on s'aime »

Les discours présentés ici peuvent paraître au premier abord incohérents. L'individu adopte une rhétorique sur son identité d'origine qui contredit sa situation conjugale. En fait, cette incohérence est imputable à des contraintes d'énonciation. Comme on l'interroge sur son identité d'origine, l'individu se définit exclusivement selon elle. Or, la norme d'identification exclut la relation exogame, alors perçue comme une trahison. C'est sur le mode tragique qu'il en vient à envisager le choix du conjoint.

La mixité est impossible à exprimer. « Se dire créole ou métro » et « se dire en couple mixte » est un énoncé insoluble. La rencontre amoureuse amène en effet à poser une équation qui ne peut être résolue si X est créole et Y est métro. Par exemple, « se dire » créole authentique va à l'encontre de « se dire » en couple mixte avec un métro : quand l'identité culturelle se fonde par exemple sur l'ethnicité créole, elle institue le métro comme l'ennemi ultime. De même, « se dire » métro désirant s'assimiler ne tient pas si en face le conjoint n'est pas perçu comme « pur » créole.

Dépassons cette incohérence première et regardons comment le sujet

[30] Comprendre « non-mixtes ».

déroule le discours. D'abord il énonce une identité culturelle hégémonique : il est ou il veut être créole ou métro sans concession. L'ethnicité l'amène à marquer des frontières stables entre les deux figures culturelles. Il existe ainsi entre ces dernières une incompatibilité fondamentale qui n'est pas remise en question par le lien interpersonnel noué avec l'étranger. Cet individu appartient à la catégorie des « créoles naturels » (catégorie 1 du chapitre précédent sur le groupe créole) ou des « métros convertis » (catégorie 3 du chapitre précédent sur le groupe métro).

La rencontre ouvre alors sur un conflit. L'individu pourrait se laisser aller à vivre légèrement cette rivalité amoureuse. Sur le mode de la plaisanterie, il pourrait simuler une mutinerie espiègle (comme quand Simon, créole traite gentiment Sarah, métro de « sale zoreille » quand elle « moucate » les créoles). Cette apparente résistance culturelle viendrait compenser d'éventuels flottements de l'identité d'origine, pouvant passer pour une conversion (par exemple, quand un créole d'origine parle français avec ses enfants plutôt que créole). Mais le jeu se révèle trop risqué : une simple remarque désobligeante menacerait l'intégrité culturelle du soi.

La perception d'une telle différence entre soi et l'autre freine considérablement la construction de l'intimité. L'individu doit d'abord déterminer ce qu'il peut concéder, redéfinir ses priorités identitaires (qui suis-je vraiment ?) et fixer les limites personnelles que la logique amoureuse ne pourra enfreindre. La rivalité amoureuse n'est pas un petit jeu sans conséquences, il met le soi à l'épreuve dans sa dimension culturelle, même si

cette dernière n'est pas investie au quotidien[31].

6.3.1.1 Une mise à l'épreuve de soi

L'autre éprouve l'identité d'origine. Les risques d'échec (adoption *par habitude* d'une culture étrangère, perte de l'estime des siens devant une conversion identitaire…) face à cette épreuve inquiètent ou agacent. En effet, la partie d'eux-mêmes dont ils se faisaient une fierté peut être remise en cause par le conjoint. La croyance en cette loyauté en sa propre origine est constamment interrogée par celle du conjoint.

> *« C'est vrai que moi j'envisageais pas de vivre avec un zoreil parce que je voulais pas changer ma façon de manger, je suis vachement … moi je suis originaire en plus d'une famille de paysan où les traditions sont bien posées euh je voulais pas forcément … tu vois par exemple je vis pieds nus … moi quand je vais chez mes grands-parents c'est la ferme machin et je voulais pas forcément … qu'il me dise « ah ben non il est pas à l'aise dans ma famille » ou qu'il veut pas manger comme ça ou il veut vivre comme ça ou alors… Et c'est ce qui fait que j'envisageais pas du tout de vivre avec un zoreil. Le truc qui me faisait peur moi avec Matthieu c'était le fait qu'il commence à vivre et qu'il ait envie de retourner dans son pays à un moment donné, ça c'est … parce que moi j'envisage pas du tout de vivre en Métropole. » (Monique, créole)*

La tension conjugale vient de ce que l'identité culturelle qui définit le soi intime rencontre celle de l'autre. Cette rencontre ne met pas en jeu des tiers symboliques ou moraux (comme dans le cas des « mixtes coupables »), ni des entrepreneurs de morale (Becker, 2002) qui viendraient rappeler à l'individu la nécessité du retour au bercail. Le jugement critique de la dissonance se fait d'abord par rapport à soi. Monique par exemple n'a pas l'impression d'avoir transgressé une loi communautaire en épousant Matthieu. Sa famille qu'elle décrit comme le modèle de la créolité l'a d'ailleurs

[31] Peut-être qu'un créole lambda mange « zoreil » tous les jours, mais quand il veut manger créole, ce n'est pas au nom d'une envie soudaine mais pour justifier son appartenance « un créole se doit de manger son cari ». C'est alors le lien imaginaire avec le groupe d'origine qui est en jeu dans « ce petit rien ».

tellement bien intégré qu'il est devenu le nouveau maître à penser de son père « *Mon père qui pense qu'il a toujours raison, quand Matthieu a parlé c'est … la Voix !* » (Monique, créole). Mais elle a le sentiment d'avoir rompu un pacte passé avec elle-même. Elle était si convaincue d'être une créole, (une « *vraie de vraie* ») qu'elle se voit aujourd'hui comme une hypocrite : où sont passés ses beaux principes sur la défense de son identité créole ? Elle s'inquiète donc moins du qu'en dira-t-on que d'avoir brisé une promesse intime répétée à plusieurs occasions. Il ne lui vient même pas à l'idée que le métro pourrait éveiller chez elle des sentiments ambivalents d'attrait/répulsion. Matthieu est pour elle un « hors-piste », une erreur de casting qu'il s'agit de corriger en le convertissant à sa créolité. Elle explique après coup son histoire conjugale à partir du standard de la rencontre improbable entre un Roméo métro et une Juliette créole. Elle reprend le mythe, mais transforme son Roméo en Capulet… Monique n'est pas la seule à théoriser le vécu conjugal à l'aune du mythe shakespearien. Parfois, on pourrait même penser que l'origine est un bon prétexte pour dire « *il est trop différent de moi, nos désaccords viennent de là* ».

6.3.1.2. L'ethnicisation du conjoint dans l'intimité du couple

La perception de la différence dans ces couples pointe une organisation ethnique de la relation à l'autre. En effet, l'ethnicité révèle le processus dynamique de la construction identitaire et souligne la nécessité de garder les frontières symboliques entre les groupes. Il faut alors interroger la logique de cette démarche de différenciation au sein du couple : si on se dit un vrai créole et fier de l'être pourquoi avoir cherché ailleurs et pourquoi n'avoir pas trouvé chaussure à son pied chez soi ? Les individus pourraient s'accorder,

trouver des points communs entre leurs cultures respectives. Mais là n'est pas le problème à leurs yeux ; peu importent les ressemblances, puisqu'il leur faut conserver intacte un ordre entre les cultures. Le conflit interculturel est loin d'être pathologique même s'il est violent pour les conjoints éprouvés. Il fait saillir l'ethnicité qui elle-même se nourrit du conflit qu'elle génère. Les individus sont sur la corde raide car la rivalité des origines est une douloureuse nécessité : maintenir les frontières symboliques et le lien conjugal.

Il peut sembler pour le moins étrange de persister dans le couple alors que la culture d'origine du conjoint apparaît comme foncièrement opposée à la sienne. A quoi bon être ensemble si tout nous sépare et que la différence n'apporte rien, tant au niveau statutaire que culturel ? Si l'on peut comprendre une attirance initiale et irrésistible entre Roméo et Juliette par exemple, la vie à deux semble moins concevable pris dans le feu d'une guerre entre Capulet et Montaigu.

C'est justement là une grossière erreur : eux ne sont pas en prise avec des familles qui se déchirent. Il y a dans ces couples une centration, une fermeture sur l'intimité conjugale (Kellerhalls, Widmer & Levy, 2004) car c'est cette dernière qui apparaît comme la cause même de la tension. Alors que les couples qui éprouvent un sentiment de mixité harmonieuse se disent mixtes en réaction à des regards extérieurs sur leur couple, eux se disent mixtes au regard des différences qu'ils vivent dans leur couple, au quotidien. Le Nous (que les sujets préféreraient non-mixte) se construit dans l'intimité au jour le jour. Ce quotidien questionne l'appartenance. Le rapport au groupe d'origine, est investi, non pour s'inscrire dans un ensemble de normes

communautaires mais dans une réflexivité : le groupe d'origine est le miroir de son identité personnelle, intime. La conjugalité apparaît d'autant plus comme une mise à l'épreuve de soi qu'il existe chez ces individus une centration sur l'intimité.

6.3.1.3. La différence comme grille de lecture de l'autre

Ces individus sont persuadés que tout les oppose, ils ont l'impression qu'un univers les sépare. Anne, par exemple, est convaincue que c'est la différence de culture qui est à l'origine de sa séparation d'avec Gabriel, elle met plus précisément en cause la différence de modèle familial. A la naissance de leur deuxième enfant, l'écart entre l'éducation que chacun prônait s'est encore creusé.

> *« Aujourd'hui je me dis que c'est bizarre la vie, j'ai passé tellement de temps avec un mec tellement différent, on s'est même pas rendu compte qu'on avait le même avis sur rien, des fois je parle avec les copines qui racontent que leur boug (mec) est pareil, qu'il est jamais d'accord mais c'est pas pareil, lui il était viscéralement opposé à ce que j'élève nos enfants comme ma mère l'a fait et comme sa mère l'a fait avant elle. Il avait sans arrêt des remarques sur mon éducation, sur ma famille, sur les créoles en général tu vas dire, la démission du père et patati et patata, que lui il voulait à tout prix être chef de famille. Tu vois moi j'ai été élevée par ma mère, mon père était souvent parti, et il y avait ma grand-mère à la case aussi, et souvent ma tante, la sœur de ma mère qui envoyait balader tous les mecs et qui revenait toujours chez nous. Et ben lui ça le terrorisait que je fasse la même chose. Et ben tu vois, aujourd'hui ça m'a rattrapé, j'ai pris ma mère et sa mère avec moi et j'élève nos deux filles, rien que des nanas créoles, pas de place pour les zoreils !!! » (Anne, créole)*

Contrairement aux autres enquêtés, ils exprimaient clairement cette conscience de la différence, comme si le couple était une caisse de résonnance à leur ressenti social. La première façon d'envisager l'autre c'est par sa différence.

Le mythe de Roméo et Juliette met en scène la dimension tragique et

improbable d'une telle rencontre. Cette dernière est présentée par les enquêtés eux-mêmes comme le fruit du plus pur des hasards : si ce n'est l'incompatibilité de leur origine, rien ne venait de près ou de loin les relier (leur seul lien c'est le non-lien, l'opposition), ainsi seule une intervention extérieure, presque divine pouvait les réunir. Mais « *la foudre quand elle tombe, ne tombe pas n'importe où : elle frappe avec prédilection la diagonale* » (Bozon, Héran, 1987, 2006, p 946). Effectivement, l'homogamie sociale est dans leur cas une réalité et cette réalité ne compte pas pour eux, ils ne la mentionnent même pas. Ils ont seulement conscience de cette différence d'origine, tout fascinés qu'ils sont par l'arbre qui cache la forêt.

Le maintien du lien demande de régulariser cette situation conflictuelle dans le couple. La moindre violence stoppe l'intimité (Brenot, 2008), il faut donc révéler, dans le discours, comment cette condition impérieuse a été satisfaite. Comment faire tenir sentiment de soi et sentiment du nous ? Comment justifier le choix d'un conjoint si éloigné de ses propres revendications identitaires ? En se présentant comme un loyal représentant de sa culture d'origine, l'individu prône l'entre-soi : il lui faut démontrer que le conjoint ou soi-même est finalement devenu autre.

Une alternative s'ouvre alors. Une fois le choix arrêté, les rôles (de converti et de prosélyte développé dans le chapitre sur les logiques d'influence) sont distribués et le casting conjugal décide de la suite à donner à l'histoire du couple. Soit l'individu bascule dans la résistance identitaire. Il feint de croire que l'autre est moins engagé culturellement et il l'appelle à se convertir par amour. Cette demande campe l'individu dans le rôle du prosélyte. Soit la logique amoureuse prend le pas sur la fidélité éthique à soi-

même. L'individu cède sur une dimension identitaire en pensant « conquérir » l'amour en échange. Il se convertit.

6.3.1.4. La volonté de changer l'autre : le prosélytisme culturel dans le couple

Intéressons-nous à la position de prosélyte (la position du converti est étudiée dans le ch.VII), quand l'individu pense qu'il perdrait trop de lui-même en compromettant son authenticité originelle dans la fabrique d'une mixité conjugale. A ses yeux, on ne peut aimer que le « même ». Il montre à ce moment du récit, combien le conjoint lui ressemble finalement. Cette démonstration peut paraître alors contredire la première, qui instituait le conjoint comme différent. En réalité, soit la ressemblance se fonde sur une autre dimension identitaire « la foudre frappe la diagonale », Roméo et Juliette sont certes ennemis mais ils appartiennent à la même classe sociale. Soit le sujet raconte comment son conjoint est devenu autre. Par amour, il s'est converti à un autre mode de vie que le sien.

Cette conversion n'est pas une simple coïncidence entre un désir de conversion présent chez l'autre et une offre identitaire portée par son partenaire. Le prosélyte appelle à la conversion. Cette demande n'est pas forcément exprimée telle quelle : elle peut se faire tacitement, au travers du refus systématique de vivre « à la créole », en affichant un air dégoûté quand l'autre mange avec les doigts (exemple de prosélytisme métropolitain)... Revendiquer cette attitude revient à se présenter comme « *celui/celle qui porte la culotte* » et fait passer le conjoint pour une carpette ou un toutou. Donner une image peu flatteuse de l'autre est aussi préjudiciable pour soi : le manque d'envergure du conjoint nous renvoie à notre propre manque

d'ambition dans le choix du partenaire. Pour mettre en scène le basculement dans la résistance identitaire, l'individu peut se poser en victime. Il s'agit d'éviter le pragmatisme du « je me suis imposé à toi par égoïsme » pour aller vers du grandiloquent : « je vaux bien que tu te convertisses (à ma culture) ». Le partenaire ne joue plus la carpette (ou le toutou) qui se laisse faire, mais le bourreau avec sa culture de dominant[32] par exemple. La résistance doit se raconter comme une réparation symbolique d'une injustice qui leur est faite. Le prosélyte se grandit dans une lutte culturelle à l'issue improbable. En triomphant de cette culture avilissante portée par le conjoint, il se glisse dans la peau du héros qui impose la paix conjugale plus qu'il ne la propose.

En conclusion, pour ces individus, la mixité est source de conflit. L'identité liée à l'origine semble être une donnée que la conjugalité mixte remet en cause. Face au risque de se perdre (en devenant métro par la force de l'habitude par exemple), la mixité devient indésirable, impossible à exprimer. Le sujet la théorise donc comme une déviance du soi, une violente altération de son identité personnelle. Il perçoit alors la nécessité de l'imposer à l'autre pour pouvoir la conserver pour soi, ou de demander le silence en orientant le quotidien sur d'autres aspects identitaires. Très peu d'enquêtés vont invoquer spontanément l'amour pour justifier le choix exogame du conjoint. L'accent est mis tout de suite sur la nécessité d'aplanir les différences et de montrer quelle culture prend légitimement le dessus dans le couple. L'amour entre en considération quand il s'agit de justifier la conversion identitaire du conjoint. Il prend la forme d'un don de soi : c'est par amour que l'autre se sacrifie aux mœurs qui lui sont étrangères.

[32] Valable pour le prosélytisme créole

6.3.2. La mixité coupable : entre race et classe « femme créole cherche homme métro »

6.3.2.1. Discrimination de l'autre et hiérarchie raciale ou statutaire

Dans cette catégorie, les individus s'opposent de « *manière privative* », (Barthes, 1985) c'est-à-dire qu'appartenir signifie que l'on possède une qualité absente chez l'autre[33]. Le créole est marqué d'un stigmate et le métropolitain est porteur d'un symbole de prestige. C'est invariablement dans cet ordre que les enquêtés établissent la hiérarchie entre les deux groupes. Un autre ordre, le genre, vient renforcer cette inégalité : femme créole contre homme métro. Cette inégalité fait pencher la balance conjugale du côté des hommes métros qui cumulent capital culturel, social et... sexuel. L'origine affecte à un statut social, elle distribue aussi les rôles conjugaux : elle donne à la créole une position inférieure (prédisposant à la soumission) et au métropolitain celle du chef de famille, inculquant à son épouse les règles du couple moderne[34]. Cette inégalité statutaire repose cependant sur une stratégie matrimoniale appelant un projet conjugal exogame. Pour les femmes, cette stratégie s'énonce plus ou moins ouvertement, pour les hommes par contre, il s'agissait de parler à mots couverts. Ce tabou qui entoure la discrimination raciale appelle à la comparaison des discours entre conjoints : l'un apporte des éléments qui permettent de relativiser l'histoire que raconte l'autre, surtout quand il s'agissait des mêmes anecdotes.

Avant même de se rencontrer, ces individus formulent un même désir: « *celui de former un couple comme à la télé* » (Maïlat, 2005), c'est-à-dire, un

[33] Plus exactement, ici, la hiérarchie alourdit l'opposition privative, non seulement le trait est absent chez l'un des comparés mais en plus, il porte une tare.
[34] Le vocable « ouverture » est ainsi constamment attribué aux métros et par opposition, le créole apparaît fermé/obtus.

couple qui procure un sentiment d'épanouissement social et personnel. Cette représentation donne à voir un casting intéressant : lui, métro en tant que professeur-Pygmalion (« *métro qui sait tout* » Delphine, créole) et elle, créole en tant qu'apprenante-Galatée.

Les hommes sont attirés par l'idée que les créoles sont forcément plus féminines, plus attentives à ne pas « *être des castratrices* » (Gabriel, métro)

> *« Je m'attendais à trouver une femme douce, sensible au charme exotique du métro tu vois, forcément un métro en comparaison c'est exotique ici et dans les premiers temps, ouah, c'était ça, c'était génial, elle m'embrassait tout le temps, super câline, ne me contredisait jamais, et puis avec le temps, elle est devenue plus castratrice, surtout quand les petites sont nées, là c'était la mante religieuse : elle savait tout sur tout, moi j'avais qu'à fermer ma gueule alors que bon, sans moi, hein mine de rien... alors tu vois le mythe de la douce créole, tu vois, c'est vrai au début, mais faut s'en méfier moi je dis » (Gabriel, métro)*

> *« Mais qu'on me dise ah ben t'es avec une créole, euh... ça fait bizarre de dire que je suis avec une créole ! Je suis pas avec une créole, je suis avec une femme, une vraie ! je sais pas j'arrive pas à différencier créole euh... pour moi j'ai pas cette barrière là, mais bon maintenant c'est vrai que me remettre avec une... bon ça dépend de la femme mais en général les métros (*femmes*) m'intéressent un petit peu moins que ... de par ce coté un peu sûre d'elle, et euh, un peu indépendantes, un peu comment dire, « moi j'ai pas besoin de personne pour euh », tu vois les métros elles ont plus raides, moins douces, je pense, c'est ce que je me fais comme idée, hein. Moins câlines moins douces, moins tu vois, je sais pas, c'est peut-être une idée fausse ! » (Claude, métro)*

Ces hommes s'attendent donc à voir combler leurs moindres désirs par une femme, une vraie. Enfin une femme qui valorise mon rôle d'homme semble dire Claude *elle me laisse le volant par exemple, elle m'admire et trouve normal que je gagne plus qu'elle* »).

Pour les femmes-Galatée, il ne s'agit pas seulement d'être façonnées par l'autre-Pygmalion. Elles veulent surtout concrétiser une identité qui n'aurait pu s'épanouir selon elles dans un couple non mixte. L'exogamie est nécessaire car elle confirme l'individu dans sa valeur. Elles attendent de

Pygmalion qu'il enseigne un nouveau comportement social. Nul besoin de prosélytisme puisque le désir de conversion existe avant la rencontre. Pygmalion doit aussi concrétiser leur désir d'ascension sociale et d'épanouissement personnel. Il sera forcément « *plus attentif, moins macho* »... Il semble que l'homme métro n'existe que dans la comparaison avec la rareté de l'homme créole idéal.

Ces femmes se décrivent comme des Galatée plantées dans leur socle de marbre : à leur Pygmalion de les en déloger. Le désir exogame résulte d'une volonté d'être révélée par un autrui significatif. Mais tout comme Eliza Doolittle[35], elles ne voient pas l'intérêt d'apprendre un nouvel état si c'est pour conserver présent en permanence le rappel qu'il est dû à un apprentissage. Les rôles sont bien appris justement quand ils effacent le processus d'apprentissage qui les a élaborées.

Les hommes s'attendent à trouver une femme qui les admire, les femmes s'attendent à trouver un homme qui les révèle, elles acceptent en contrepartie de se soumettre.

6.3.2.2. En quoi l'amour de Pygmalion et Galatée est il coupable ?

Malgré l'opposition raciale entre conjoints et la distribution sexuée des rôles, les individus ne se sentent pas forcément en union mixte. Parfois, l'expérience subjective de la mixité semble impossible à révéler tant elle est pesante d'accusations. Il leur fallait m'expliquer comment ils avaient identifié leur conjoint comme appartenant à l'autre groupe et si oui ou non c'est cette appartenance qui avait guidé leur choix conjugal. Pensant que

[35]Dans My fair lady, adaptation du mythe de Pygmalion au théâtre par George Bernard Shaw

c'était surtout la peur et la culpabilité d'être accusés de racisme qui les empêchaient de parler, je m'attachais à établir un bon niveau de confiance et rendre ce discours « *tolérable* » socialement, pour libérer la parole.

En posant l'origine native comme un trait visible, décisif et définitif de l'identité, on croirait voir dans le vécu de ces couples une définition ethnique de l'autre (attribution d'un territoire, d'une langue et d'une histoire). Mais l'ethnicité est une notion qui ne traduit pas suffisamment le déterminisme auquel faisaient référence les individus. Chaque conjoint semblait destiné, avant la mise en couple, à un statut et irrémédiablement déterminé par lui. L'impossibilité d'y échapper par lui-même caractérise le désir exogame de ces individus. L'exogamie offre en effet plusieurs atouts. D'un côté, « l'inférieur » se voit rehaussé/élevé socialement et de l'autre, « le supérieur » peut tenir le rôle conjugal qu'il n'aurait pas connu autrement, faute à une modernité « *castratrice* » (Gabriel, métro).

La catégorisation raciale s'articule à la catégorisation statutaire ; elle s'enracine dans un système qui donne sens à une race créole et une race métropolitaine et donc à leur comparaison sociale. Les individus ramènent à l'intérieur du couple ces préoccupations. Cette mixité est bien un construit conjugal. L'identification raciale est cachée ici par le genre : l'autre existe dans le regard de son conjoint d'abord comme un membre du sexe opposé. Les individus gardent donc le silence sur la discrimination raciale en amont de leur choix matrimoniaux. La culpabilité des unes et la consécration des autres vient de ce non-dit-là.

6.3.2.3. Les stratégies des femmes créoles

Le plus souvent les femmes créoles dénigraient leur origine. Je dis bien *dénigraient*, car dans leur récit, c'est toujours au passé qu'elles renvoient cette dévalorisation identitaire, identité qu'elles paraissent assumer devant moi. Elles ne niaient pas leur appartenance et ressentaient même un vif attachement pour leur racine locale. Cependant, celle-ci est vécue comme incompatible avec une ascension sociale, surtout dans la comparaison avec les métropolitains. Ces femmes créoles parvenaient tout de même à exprimer une estime de soi positive. Il suffisait à leurs yeux de jongler entre deux procédés : d'un côté effacer les marqueurs discréditables de leur appartenance créole et de l'autre valoriser les marqueurs positifs. C'est autour du corps que se structuraient cette partie de la biographie ; le corps comme un atout indéniable même s'il est contraignant.

Comme atout de séduction du conjoint, le corps est doublement instrumentalisé. Ces femmes doivent satisfaire à des normes esthétiques « exotisantes » : elles jouent sur la différence phénotypique pour en faire un élément de distinction. Elles se disaient d'ailleurs gâtées car en tant que créoles, elles avaient suffisamment d'exotisme pour aller à la pêche au bon parti. Mais ce corps-ami doit aussi être dompté/maîtrisé pour qu'il ne trahisse pas le statut qu'elles veulent quitter. Toute la difficulté réside dans cette double contrainte : garder assez de créolité pour plaire mais pas assez pour faire ordinaire. Elles disaient devoir gommer leurs particularités culturelles par un maintien corporel parfois exigeant. L'exotisme n'est révélé que s'il entre dans les normes esthétiques occidentales : c'est-à-dire par un corps mince et musclé. Ce qui nécessite parfois des soins qui bouleversent à leurs

yeux les habitudes acquises durant l'enfance : « *exit les caris, et bonjour la salle de sport* » (Anne, créole).

> *« Dans les premiers temps, j'étais obsédée par le fait de prendre du poids, quand on s'est connu Gabriel et moi je sortais tout le temps avec mes copines et franchement le régime alcool-cigarette c'est pas bon pour la santé mais pour la ligne y a pas mieux ! donc j'avais la banane, je rentrais encore dans mon 36 de minette. Mais bon fallait que je fasse attention tu vois, à pas reprendre les kilos, à pas manger chez maman tous les jours avec le bon cari qui se colle direct sur ma culotte de cheval. Et en plus, lui il poussait le bouchon, quand j'y repense, il était focalisé dessus, pour lui une fille, c'est fait pour être mince, même s'il dit que les bourrelets-là (elle montre les siens) c'est plus joli sur une cafrine que sur une suédoise ! »*

Par-dessus tout il fallait se différencier de la « *mama* ». La mama, est pour elles, le prototype de la femme créole. Celle dont la destinée sociale effraie car elle condamne à une maternité-esclavage, coincée entre une alimentation trop riche et une sédentarité nécessaire pour «*élever sa marmaille* » (Delphine, créole).

> *« Ah si je m'étais mariée avec le cafre policier là je serais la mama (*elle mime en même temps une grosse femme, en gonflant les joues et exagérant la taille de ses seins avec ses mains) *avec les enfants. J'aurais... je me serais arrêtée de bosser donc... ben , au niveau intellectuel, je serais devenue, bien créole typique euh... La mama, la grosse mama avec tous ses enfants, qui lave le linge, qui prépare la bouffe pour le mari..., quelque chose comme ça quoi, surtout avec ce policier là mais je pense que avec tous les autres créoles c'est pareil je pense ! (Delphine, créole)*

Le bricolage identitaire rendait honneur à la créolité quand elle les avantageait. Mais, le désir exogame et par la suite la normalisation conjugale, leur demandent de rejeter en bloc la culture créole, ses traditions culinaires et ses mœurs pour contrôler ce corps « *sauvage* », « *en friches* ».

Pour que l'ascension sociale soit à la hauteur de leur espérance, il leur fallait un nouveau regard sur elles-mêmes, un regard nécessairement extérieur

à leur groupe d'origine. Toutes ces femmes avaient donc un désir en commun : partir, symboliquement ou physiquement. La volonté d'échapper à un rôle qui leur apparaissait surdéterminé par les limites insulaires semblait les obliger à trouver à tout prix une attache ailleurs. Cet ailleurs devait être suffisamment proche pour ne pas s'y perdre (et s'y brûler les ailes et risquer de revenir la tête basse) mais suffisamment éloigné pour permettre une promotion sociale impossible localement. Dans ce fantasme d'émancipation féminine, la Métropole apparaissait comme la Terre Promise.

Mais ce rêve n'est pas l'apanage des seules créoles de cette catégorie. D'autres créoles disent au contraire leur chance d'avoir pu partir et surtout « arriver » par leurs propres moyens, grâce aux études ou à une profession permettant la mobilité. Dans cet « ailleurs », la rencontre avec un conjoint métro est perçue comme une donnée normale. Rencontrer un zoreil sur son propre territoire n'avait rien d'exceptionnel selon elles. L'installation, antérieure à la rencontre, atténue alors la perception de l'exogamie : comme ces femmes mettaient l'accent surtout sur l'homogamie sociale, elles ne se sentaient pas coupables d'avoir « *cherché un métro* ».

Les femmes créoles qui exprimaient une mixité coupable considèrent que l'union avec un métropolitain, à la Réunion, est un bon compromis pour accéder à une indépendance sociale. Toutes avaient émis l'intention et agi pour obtenir une union mixte.

Lolita a tenté l'aventure métropolitaine la première fois avec son conjoint créole de l'époque. Après des mois de galère et d'inadaptation au climat social et météorologique, elle est revenue habiter chez ses parents à la Réunion, avec ses deux enfants. Cet échec était pour elle d'autant plus

cuisant, que c'est en tant que mère célibataire qu'elle a retrouvé le giron parental. A l'échec de cette migration/mobilité s'est rajouté l'échec conjugal, prophétisé par sa famille bien avant son grand départ. « *C'était la honte, t'imagine même pas, surtout quand tu pars en claquant la porte et en les traitant d'arriérés tous là, quand je suis revenue, j'ai fermé ma bouche un bon bout de temps, même à propos des enfants*[36] » (Lolita, créole). Cette honte fut lavée quand elle ramena à la maison un petit zoreil de Saint Gilles, Yannick, qui fut tout de suite accueilli comme le Messie. Lui-même le dit. Cette rencontre apparaissait comme un bon compromis entre son désir d'émancipation et la réalité d'une inadaptation à la vie en métropole.

Il serait faux de dire que leur désir d'émancipation passait nécessairement par la recherche d'un conjoint hors du groupe, mais la plupart des femmes interrogées n'abordaient même pas l'éventualité d'une union endogame. Elles faisaient comme si la seule possibilité d'un appariement équitable passait par l'exogamie. Mais si la plupart du temps, le métropolitain était la seule cible des stratégies matrimoniales, parfois, il s'agissait d'un choix par défaut à l'intérieur de l'exogamie. Hélène illustre bien cette situation. Hélène, elle est « *folle des italiens* ». La faute selon elle à son esprit romanesque, toute bercée qu'elle fut dans son enfance par les romans à l'eau de rose. L'italien, le latin par excellence, est pour elle le symbole de l'homme fort, qui domine sans être dominateur, dont l'étreinte rassure sans étouffer. Il exhale aussi la suavité amoureuse. Sa recherche de l'homme idéal est donc passée par la quête de ses deux qualités indispensables : physique avantageux et statut social. Ce n'est que très ponctuellement qu'elle a connu

[36] « té, ça la honte ça, ma la parti, ma la bat la port' su zot nez. Ma lavé dia zot allé crévé et la mi revien, ben mi di a ou, ma la ferm ma bouch' un bout de temps, même quand maman té cri su mon zenfan » (Lolita, créole)

des métropolitains, une ou deux fois tout au plus. Les métros étaient « *trop blancs* » à ses yeux, « *ils avaient cette odeur de lait cru : un tue-l'amour* », elle leur préférait les créoles, « *bien épicés* ». Pourtant, allant d'échecs amoureux en échecs amoureux, elle est tombée sur Patrick, métro de son état. Il lui a donné le « *bling-bling* » qu'elle attendait d'un homme : il lui en a mis plein la vue et elle a aimé ça. Même s'il ne répondait pas à ses critères de beauté physique, tant pis, son statut valait bien quelques sacrifices, et puis « *à mon âge, je ne peux plus me permettre de faire la difficile comme avant* ».

Si le proverbe dit « *Jamais cheval ni méchant homme n'amenda pour aller à Rome*[37] », les discours de ces femmes le contredisent pleinement : en posant le pied sur le territoire insulaire, le métropolitain devient foncièrement désirable. Pour autant, il n'était pas permis à ces hommes de me le dire, du moins pas de cette façon.

6.3.2.4. La stratégie des hommes métros.

Tout discours critique envers « *sa propre race* » apparaît comme une traitrise. Malgré tout la haine de soi passe toujours pour plus légitime à exprimer que la haine de l'autre. Pour les métros, on le comprend bien, il était difficile d'adopter de but en blanc la même attitude que les femmes créoles. L'infamie risquait de les frapper s'ils tenaient le même discours sur les créoles que les créoles eux-mêmes. Pour cette raison, les stratégies matrimoniales des métros sont toujours plus frileuses à dévoiler une perception raciale de l'autre.

[37] On ne se corrige pas en allant en voyage

6.3.2.5. Entre réserve et culpabilité

Stratégies masculines et féminines, métropolitaines et créoles, convergent[38] sur un point : elles amènent chacun à choisir/piocher dans le groupe de l'autre un conjoint idéal. Comme les frontières sociales entre créoles et métros sont perçues comme stables et que leur légitimité n'est pas remise en question, l'individu opte pour la mobilité. Pour cela, il définit entre autres une stratégie matrimoniale apte à réduire la dissonance cognitive entre soi idéal et soi réel. La mobilité sociale est donc perçue comme un choix inévitable pour développer une estime de soi favorable et surtout une image sociale qui réponde à ses désirs.

Les individus créent, par cette aspiration, les conditions favorables à l'émergence d'un sentiment de mixité raciale ou statutaire. Or ce sentiment est exprimé sur le mode de l'aveu. D'une part parce que le conjoint apparaît comme choisi sur des critères catégoriels, et d'autre part car le critère catégoriel est racial, la plus illégitime des raisons de choix. La culpabilité est double : dire que l'on a agi selon ces stéréotypes rend coupable de discrimination raciale (eugénisme) et de vénalité.

Ce sentiment était donc exprimé de deux manières : soit nié soit empreint de honte. Certains individus commençaient d'abord par nier la différence entre eux et leur conjoint, d'autres justifiaient leur union uniquement par le mythe amoureux. Ces deux courants se rejoignent : les deux discours ont une vision négative de l'identité d'origine créole[39] et voient

[38] Il existe aussi un autre point commun aux discours de ces femmes créoles et de ces hommes métropolitains : leur tentative d'effacer les traces de cette mobilité/stratégie sociale ; par la conversion identitaire ou par le déni du vécu mixte.

[39] L'un dénie tout de suite son origine créole (présente d'abord la haine de soi) et l'autre la masque en passant sur les différences entre créole et métro

dans l'union d'un métro et d'une créole un effet de nature : au-delà de « les opposés s'attirent », c'est surtout « les opposés s'attirent et se recherchent l'un l'autre ».

Dans le cas du « *sentiment nié* » je me trouvais devant une difficulté épistémologique : suffit-il de dire que toutes les conditions soient réunies pour que s'exprime un sentiment pour le qualifier de « nié » ? Quand les individus me disaient « *non, je ne ressens pas de mixité dans mon couple* », devais-je comprendre : je n'y crois pas ou je ne l'admets pas ?

Par contre ce qu'ils niaient étaient démenti par leurs actes quotidiens et la logique qui organisait ces actes débouchaient sur des catégorisations raciales sans laquelle ces actes perdaient tout sens. Par exemple, Claude, d'une part, me dit être avec une femme indépendamment de sa « race », mais d'autre part, il dit apprécier chez Elsa, comme chez toutes les créoles, la douceur que ne possèdent pas les métros, l'attention qu'elle lui porte, les soins qu'elle lui prodigue. Elsa valorise à ses yeux sa virilité.

Durant l'entretien, certains enquêtés (genre et origine confondues) adoptaient une attitude résolument détachée : « La différence entre nous ? Elle n'existe pas ». Il n'y avait pas que des métros pour nier la différence culturelle, les créoles qui ne souhaitaient pas se présenter comme stigmatisés adoptaient aussi cette attitude détachée. Pourtant, ils finissaient par dire que cette différence allait tellement de soi qu'il ne valait pas la peine d'en parler. Cette censure du sentiment de mixité était-elle intentionnelle ?

Ils avaient tout intérêt à cacher ce que ce vécu représentait : au départ faire le choix d'un couple mixte, c'est adopter le choix d'une discrimination raciale (positive). Tous ces discours avaient en commun d'insister sur

l'absence de différences liées aux origines : ils ne reconnaissaient de différence ni culturelle ni ethnique entre les conjoints. Toutefois, les individus utilisaient le champ lexical de la race pour décrire le conjoint. Même s'ils considéraient l'entretien comme un moment de passage du soi (Duret, 2004, p. 53), les individus peinaient à libérer leur parole. Plutôt que de banaliser le racisme de leur perception, ils jouaient leur va-tout. Tous les poncifs y sont passés : « *mais mixte, c'est homme-femme* » (Claude, métro), « *tous les couples sont mixtes finalement* ». A bout d'arguments et ne pouvant visiblement plus cacher leur perception raciale de la société, les individus s'accrochaient à leur subjectivité. Elle devenait alors un argument d'autorité. Différence culturelle ou pas, leur ressenti leur appartenait et devenait leur place forte.

Ils abandonnaient l'argumentation sur l'absence de différences liées aux origines. Ils parlaient alors en termes de ressenti. Et on ne peut pas nier un ressenti sauf à accuser l'interlocuteur de mauvaise foi. A ce moment de l'entretien, les enquêtés coupaient court à la discussion ou s'emmuraient dans un silence qui me rendait responsable de l'inconfort de nos positions respectives. La leur était liée à la honte de ne pouvoir parler librement et la mienne à la persistance à vouloir mettre les pieds dans les plats.

Elsa nie toute influence de l'origine métropolitaine sur le choix de son conjoint. Mais à la fin de l'entretien, elle y va « *cash* » : avant, oui, elle faisait le choix net et clair du métro « *les créoles ne sont pas assez évolués* ». Aujourd'hui, elle se centre sur son ressenti, « *c'est le bon s'il comble mes besoins au quotidien* ». Ce n'est donc plus en fonction des « *qualités internes, l'aspect physique ou la race* » de l'autre que son choix va se faire, mais en

fonction d'elle. Cette argumentation a l'avantage de dévier le tir : alors que je ciblais l'origine métro de son Claude, elle parle de ses amours antérieures. Plutôt que de parler au présent, Elsa dit que son choix s'est autrefois arrêté sur l'origine. Ses anciennes conquêtes étaient toutes métropolitaines, par choix. Mais elle a beau revoir ses exigences à la baisse, elle ne se voit pas vivre avec un créole. Elsa exprime aujourd'hui une vision pragmatique de la vie conjugale : le conjoint doit permettre le confort et le bien-être. Elle semble déçue et n'attend plus le grand amour. Le bonheur conjugal se limite à la satisfaction de besoins primaires (sécurité, entente cordiale). Elsa ne vise plus l'accomplissement personnel. Ce qui ne l'empêche pas de conserver « *son schéma maternel de la vie à deux* ». Le métro n'est plus l'homme parfait « *mis sur un piédestal* » comme sa mère le faisait. Mis le créole n'est pas devenu pour autant plus fréquentable. Surtout depuis qu'elle a rencontré son propre père. Cette rencontre ne l'a pas rassurée sur la capacité des hommes créoles à satisfaire ses attentes. Ses stéréotypes ne changent pas, l'homme idéal est toujours nécessairement métro. C'est au final la quête même de cet homme qu'elle abandonne, au profit d'une vie tranquille et agréable au jour le jour, qui ne nécessite plus de grands efforts de négociation conjugale. Elle se tient bien loin des intrigues amoureuses trop complexes… C'est aujourd'hui par défaut qu'elle ne sort qu'avec des métropolitains…

La deuxième façon d'exprimer ce sentiment de mixité c'est par la justification, symptôme d'une culpabilité à fleur de peau.

D'une part, la culpabilité de ces femmes vient du fait qu'elles aient eu peur que je ne les juge vénales. D'autre part, elles expriment la crainte de

s'être un peu compromises dans la transaction matrimoniale. A l'inverse des « *mixtes indésirables* » qui se vivent dans l'appartenance, elles s'identifient dans la relation aux membres du groupe d'origine. Quand ces derniers voient dans l'exogamie un comportement de désaveu, alors le lien se distend, et la culpabilité émerge. La relation aux membres du groupe d'origine structure l'identité culturelle, or l'exogamie remet en cause cette relation (par éloignement physique ou symbolique). Les individus se sentent déviants. Pour autant, ils ne revendiquent pas cette déviance comme une réaction contre un ordre établi et écrasant.

Alors que sa sœur, indépendante a su partir seule, sans l'aide d'un métro, Delphine culpabilise d'avoir dû imposer son homme à sa famille « *des fois je regrette tu vois d'avoir eu ce comportement, de n'avoir pas compris à temps que je faisais du mal à maman, mais j'étais tellement amoureuse, je ne voyais pas que Daniel était trop zoreil pour eux, mais en même temps, je n'aurais pas été heureuse avec ce policier* ».

6.3.3. La mixité culturelle harmonieuse

Les individus qui expriment une mixité « harmonieuse » constitueraient un bon terrain d'enquête pour une anthropologie du bonheur. Il s'agirait cependant d'un terrain particulier car traversé par des logiques paradoxales. Ces individus expriment ainsi de la satisfaction à l'égard de leur union mixte. Celle-ci n'est pas subie, au contraire, elle peut servir à se distinguer des autres couples perçus alors comme fades. Mais pour se satisfaire de la mixité de son couple, il faut que l'individu se trouve beaucoup de points communs avec son conjoint.

En réalité, pour goûter au plaisir de la différence de l'autre, il n'est pas

nécessaire que cette différence soit énorme. Au contraire, plus elle est minime, plus il y a de chances qu'elle soit valorisée. En se disant mixtes, ces couples n'insistent pas sur la quantité (relativement minime) de culture échangée mais sur la qualité de l'échange.

Ces individus pratiquent peu d'activités culturelles en rapport avec leurs traditions respectives, ce qui occasionne, mécaniquement, moins de frottements entre les cultures d'origine. Celles-ci communiquent peu et leur rencontre ne les remet pas en question. Au mieux la conversation conjugale s'oriente vers de l'échange. Il s'agit alors de transmettre ses traditions et les valeurs de son groupe d'origine, et en contrepartie de recevoir celle de l'autre. La seule contrainte est de les respecter. Les définitions du respect varient. Elles peuvent signifier l'acceptation de l'autre dans son intégralité, sans lui demander de changer ses valeurs. Respecter la culture du conjoint peut aussi vouloir dire être attentif à le reconnaître comme un gardien de sa culture d'origine.

S'investir dans la culture de l'autre n'est pas un impératif conjugal mais l'émanation d'un choix personnel (curiosité, attirance, besoin de reconnaissance sociale). Nul besoin aussi d'adapter sa culture pour la transmettre, comme le ferait un office de tourisme édulcorant le folklore pour appâter le chaland. Il n'y a donc pas de métissage culturel dans ces couples : la logique comptable qui les anime sert à garantir à la fois l'équité (le 50-50) et l'intégrité culturelle de chacun.

6.3.3.1. Logique égalitariste : la comptabilité des pratiques culturelles

Les mixtes « harmonieux » disent en effet tenir - ou du moins rechercher - une comptabilité des pratiques culturelles.

Par analogie au débat télévisé par exemple, on peut imaginer la conversation conjugale comme arbitrée par un animateur qui mesurerait les temps de parole, sans chercher à savoir si l'un a répondu à l'autre. L'enjeu est de garantir une équité des présences culturelles dans le couple. Les cultures d'origine ne sont pas obligées de dialoguer, elles peuvent rester dans un dialogue de sourds fait de deux monologues respectueux des uns des autres mais parfaitement étanches. La cohérence de l'échange importe peu pourvu que chaque partie dispose du même temps de parole. La satisfaction découle des modalités équitables de l'échange conjugal, et non du contenu des cultures respectives (valeurs communes,...). Les bénéfices de la différence d'origine vont au couple, l'autre n'ajoute pas de valeur à la culture du conjoint mais à l'identité conjugale.

Cette comptabilité n'est pas toujours consciente bien qu'elle opère à tous les niveaux de la vie à deux. Certains couples développent ainsi des pratiques culturelles originales. Ces comportements reflètent aussi la manière égalitariste dont les rôles (décideur, exécuteur et contrôleur) sont distribués. Ce principe égalitaire est opérationnalisé soit en fonction des compétences (l'individu a en charge un espace où il tient potentiellement les trois rôles[40]) soit en fonction des contraintes temporelles.

[40] Duret, 2007, Le couple face au temps. Armand Colin

6.3.3.2. La conversation conjugale : l'échange

Pour Sarah et Simon, cet échange se manifeste à d'autres échelles : Simon apprend à Sarah la culture créole, l'emmène dans des repas familiaux, lui offre l'occasion de retrouver une « *ambiance famille* » et de ne plus se sentir isolée. En contrepartie, elle lui offre ses services dans le champ « *ouverture sur le monde* » : elle lui a fourni l'occasion de voir Paris (c'était d'ailleurs la première fois qu'il prenait l'avion), lui fait découvrir le monde au sens propre en multipliant les vacances à l'étranger. Cependant, il est essentiel de comprendre que les individus ne jugent pas de la valeur de ce qui est échangé mais de la qualité de l'échange. Ils peuvent aussi bien valoriser un échange de service qu'un échange d'idée. Par exemple, Simon, s'est levé à cinq heures du matin un dimanche pour emmener Sarah et sa meilleure amie, de passage à la Réunion, faire une excursion. Il fait profiter à cette amie, qu'il connaît peu, de ses connaissances en matière de sites touristiques. Mais ce jour-là, il s'est contenté de rester dans la voiture, car cette excursion, il l'a déjà faite mille et une fois pour chacune des nombreuses vacancières de la Métropole que reçoit Sarah. Cette anecdote est pour lui l'occasion de valoriser ce qu'il considère comme un don. Cet échange l'implique plus que Sarah. Elle, se contente alors de recevoir en demandant à Simon de sacrifier sa grasse matinée du dimanche matin pour l'accompagner sur un sentier de randonnée à laquelle il ne participera même pas. Pour lui, cet échange a autant de valeur qu'une conversation devant la télévision, où Sarah partage ses références parisiennes et lui ouvre alors une porte sur le monde.

> *« Tout ce qui se passe à la télé ou aux infos, toutes leurs références c'est souvent du côté de Paris et tout, elle dit souvent « ah ça c'est à côté de chez moi, ça c'est à côté de chez moi », tous les jours y a un petit rappel qu'elle est née là-bas. Pour moi c'est un plus vu qu'elle*

m'a emmenée là-bas aussi. Des fois je reconnais et alors là c'est super. Maintenant je me dis, grâce à elle je sais où c'est Paris, l'arc de triomphe tout ça... » (Simon, créole)

Cette réciprocité comptable se retrouve aussi à un niveau basique de la vie à deux : la répartition des tâches ménagères par exemple.

« Bon ça n'a rien à voir avec nos cultures parce que c'est une question d'éducation... lui c'est un accro du rangement, moi pas du tout, je suis plus une accro de la propreté, lui pas du tout, donc là-dessus on est d'accord mais pas en même temps, on se met d'accord, ben voilà, lui il range la maison, et moi je la nettoie. Ça peut faire un bon compromis aussi » (Sarah, métro)

Bien que cet extrait soit hors du propos culturel, il fait état de cette complémentarité des conjoints. En fait ces couples ont la sensation d'être complémentaires même s'ils engagent des compétences qui leur semblent équivalentes. En cela ils diffèrent de la conversation conjugale des couples « coupables » : il n'y a pas de gratification statutaire liée à la dissymétrie des positions sociales (comme dans les couples coupables) mais simplement un plaisir à accroître ses compétences (l'autre étend le champ des compétences et connaissances sociales). Ils rentrent dans une logique du don et du contre-don, non par altruisme ou par amour mais justement pour permettre à l'amour conjugal de s'épanouir. La logique comptable garantit une justice conjugale, une loi suprême à laquelle on se soumet (autonomie) car on sait combien elle permet le maintien du lien.

Autre exemple de ces pratiques originales de l'échant, celui d'Etienne, créole marié à Caroline, métro. En s'occupant de la cuisine, Caroline décide du menu et veille au respect de l'égalité.

Euh, je veux dire dans la façon de s'alimenter on a pas dit ça va être tout créole ou alors on va manger que la cuisine métro de maman, on mange qu'au pain, on mange que du pain on mange pas de riz, bon, je veux dire quand elle parle créole ou quand on parle créole, y a jamais, on est jamais en train de rabaisser... Elle était enfant, elle le parlait un

peu plus enfant avec sa nénène, j'ai jamais dit c'est mal qu'elle parle créole, j'ai dit c'est bien... elle part, elle va en France, c'est bien qu'elle soit en France hein ? On fait en sorte qu'elle y aille et qu'elle voit ses cousines qu'elle rencontre sa famille quoi là bas, qu'elle ait un lien avec les 2 c'est ça... (...) ici on mange créole dans la semaine, on mange métro, on mange espagnol ... on mange marocain, on peut se faire un tajine, y a pas de hiérarchie... (Caroline, métro)

En tant que « *chef cuistot* », elle est garante de leurs principes dans ce domaine. Etienne, lui, maintient ce principe directeur ailleurs.

« On est ensemble et il y a ma mère, je vais m'adresser à ma mère je vais parler en créole parce que j'ai l'habitude et je vais parler en créole et je vais parler à Caroline je vais parler en français parce que... » (Etienne, créole)

Bien qu'il parle en créole à sa mère, Caroline ne lui en tient pas rigueur ni ne perçoit cette « *habitude* » comme une mise à l'écart. Il interprète cela comme un respect de sa part de créolité. Pour autant, cette habitude ne pourrait être entretenue s'il n'était pas convaincu que Caroline comprenne bien le créole. Il y a donc au moins une condition, en préalable à cet égalitarisme, pour garantir la satisfaction conjugale : une stratégie de perception de l'autre qui minimise sa différence.

6.3.3.3. Perception du conjoint une stratégie qui minimise la différence

Une conversation conjugale égalitaire ne suffit pas pour que la mixité soit satisfaisante[41]. Il faut aussi que l'autre nous ressemble. Pour ce faire, les individus engagent une stratégie de perception particulière : l'accent est mis sur les ressemblances. Les différences sont la cerise sur le gâteau. Bien que cette « cerise » posée sur le haut de l'édifice conjugal provoque un fort contraste, elle reste minime dans ses proportions.

Dit de façon plus savante : les individus s'opposent de manière

[41] En réalité, cette logique égalitaire suppose une communauté de valeurs.

« équipollente » (Barthes, 1985). Les identités d'origine engagées dans la perception du conjoint ont des valeurs égales. Cette égalité n'est pas un vain mot puisque les individus rejettent ainsi toute forme de hiérarchisation liée aux origines. Derrière cette perception se cache une morale, une éthique sociale : l'appartenance originelle ne donne pas une valeur sociale. C'est le parcours des individus qui s'en charge.

> *« Pour moi créoles et métros c'est kif kif, faut pas croire que parce que t'es né là bas t'es meilleur que le plus cuterreux des mafatais, par contre si t'as lu Kant ou Descartes, là t'as une valeur, mais franchement j'ai rencontré des métros ! olalala ! nazes, ah ça ils parlent français ils font la différence entre je tu il, mais dès que tu passes à l'écrit hop ! « ils étaient partis » ils l'écrivent « é-T-é » !!!! non sans dec' ce qui fait la valeur d'un mec c'est pas s'il est d'ici ou d'ailleurs, c'est s'il est parti d'ici ou d'ailleurs, au moins dans sa tête déjà quoi » (Anne, créole)*

En général, les individus se considèrent comme porteurs de cultures essentiellement familiales (le vocable « éducation » revient très fréquemment dans leurs discours) et ne font pas référence à un groupe plus élargi pour définir l'appartenance. Sarah va même plus loin : le problème dans tout couple c'est que les garçons sont mal éduqués (c'est plus une question de genre que d'éducation). Et ce fut le cas dans sa propre famille.

> *« C'est Tanguy[42] mon frangin, je suis sûre qu'il sait même pas que les poissons panés c'est des animaux à la base, et bien la mère à mon ex elle faisait pareil et la mère à Simon aussi. Tu vois créole, pas créole, c'est la même chose, pour moi c'est pas bien de dire ouais c'est spécifique aux créoles d'être des branleurs c'est pas vrai, c'est spécifique aux mères de trop couver leur petit garçon, mais moi je leur dirai bien à toutes là, c'est pas leur rendre service, ni à eux ni à moi (rires) » (Sarah, métro)*

Toutefois, garantir l'égalité des cultures dans le couple ne signifie pas abattre les frontières communautaires. L'égalitarisme affiché peut aussi

[42] En référence à Tanguy, un film de Etienne Chatiliez Tanguy est le jeune héros qui « à 28 ans habite toujours chez ses parents ».

entraîner le cloisonnement des appartenances. La perception égalitaire n'empêche pas certains individus d'avoir des préjugés raciaux ou ethniques. Dans leurs discours, la race ou l'ethnie est une appartenance comme une autre : elle ne détermine le comportement individuel que si l'individu lui-même choisit de s'y conformer. Laurence par exemple sait que Sully est d'une race différente. Elle sait aussi que la catégorie à laquelle il appartient est parfois considérée comme « *en retard* ». Elle ne voit pas dans le retard de la société créole une caractéristique intrinsèque mais environnementale. Il suffit de moderniser cet environnement et la technologie changera la donne, sans amener pour autant une assimilation culturelle. Egalitarisme peut alors aller de paire avec respect des communautés.

Néanmoins, entretenir l'équipollence requiert d'établir une certaine distance avec ses origines. L'appartenance peut définir le soi intime, mais alors elle s'y limite. En aucun cas elle ne peut définir le couple. Ainsi, il n'y a pas de transmission de l'identité culturelle ou de conversion identitaire dans ces couples-là. Par exemple, Etienne est rappelé à l'ordre par Caroline lorsqu'il dit qu'il la considère comme une créole alors qu'elle se revendique d'être métro.

> *« Elle : oui je ne suis pas créole, mais lui quand il emploie le terme de revendication... non... c'est une réalité parce que moi je vis vraiment la mixité comme un apport important... et à la limite sans perdre le reste quoi... ben quoi y a 20 ans... 21 ans cette année que je suis arrivée... de dire aussi je suis créole, je perdrais aussi quelque chose de ma culture initiale... je me sens c'est vrai un apport des deux... mais c'est vrai que mes racines restent en Provence. Pas en terme de revendication, mais d'un état de faits quoi » (Caroline, métro)*

A chacun de nos entretiens, Caroline refuse cet héritage conjugal qui signifierait la fin d'une individualisation dans son couple. Elle reconnaît pourtant que cette conversion est surtout l'expression de la loyauté d'Etienne.

Elle l'interprète comme une tentative de sa part de reconnaître son intégration réussie (« *elle (*Caroline*) passe tout le temps pour une créole* » (Etienne, métro)). C'est ainsi un peu de sa légitimité qu'il lui veut lui donner. Mais Caroline ne veut pas se convertir ou même renoncer à une partie d'elle-même, même par amour. Cette forme de gratitude ne l'épanouit pas. Elle revendique alors son identité métropolitaine[43]. C'est pour elle une manière de se singulariser de son conjoint, d'entretenir une différence qui l'amène à se faire désirer.

Sarah utilise à sa manière l'origine pour préserver ce désir. Mais pour elle, il s'agit d'une flamme qu'elle entretient seule, par crainte de blesser l'amour-propre de Simon. En repensant aux origines créoles ancestrales de Simon, elle met du piment dans sa vie conjugale. Quand la réalité conjugale devient terne et trop banale, elle bascule dans un soi imaginaire et surtout dans un « *tu* » idéalisé.

> *« Moi j'aime les re-noi[44] mais bon Simon il est loin d'être mon type de mec idéal, mais des fois, sérieux, avec lui c'est tellement bien au lit... je me dis : c'est vrai il a des ancêtres cafres, c'est pour ça... Je me fais des films toute seule mais bon t'as vu, les mecs que je kiffe dans la rue c'est jamais des bab'tou[45] » (Sarah, métro)*

Comme elle est sexuellement attirée par des noirs, il lui vient à l'idée que son fiancée doit avoir des ancêtres cafres pour être un partenaire si performant. Du reste, pour Sarah, l'origine tout comme la carnation sont des détails : il ne lui viendrait pas à l'idée de considérer la couleur de cheveux

[43] On notera que cette identité d'origine dépasse l'ethnicité métropolitaine, elle est surtout une identité particulariste (Thiann-Bo, 2009).
[44] Re-noi est le verlan de noir, elle alterne dans les entretiens avec le terme tis-mé (ou métis). Sarah est principalement attirée par des hommes à la peau noire ou « *métissée* »
[45] Babtou est le verlan de *toubabou*, terme mandingue (langue parlée en Afrique de l'ouest) qui marque une personne de race blanche, européenne et par extension désigne un africain qui a adopté le mode de vie occidental. Dans cet extrait, Sarah l'emploie dans son acception littérale, elle fait alors référence à la peau blanche de Simon.

comme un indice de mixité. Elle vit donc leurs différences sur un mode harmonieux car il ne lui semble pas évident que naître à Paris ou à Saint Denis puisse différencier durablement deux individus. La valorisation de la mixité conjugale suit une logique opportuniste : ils mettent en valeur ce qu'ils ont sous la main.

Tous les « mixtes harmonieux » ne sont pas comme Sarah, ils ne basculent pas, comme elle, dans le sentiment de mixité par nécessité d'entretenir le désir conjugal ou par attirance physique. Le lien entre sentiment d'homogamie et sentiment de mixité n'est pas aussi évident. En général, ces discours soulèvent une double interrogation. La première naît de la comparaison les autres couples interrogés. Quand certains entrent en mixité avec le sentiment d'être déviants, eux y trouvent un motif de grandeur. Par quelle alchimie conjugale parviennent-ils à percevoir comme un privilège ce que d'autres considèrent comme un handicap ? La seconde interrogation découle de leur propre discours. Leur sentiment de mixité contredit -ou du moins n'est pas directement articulé avec- la normalité affichée de leurs débuts conjugaux. En réalité, l'effet du temps passe inaperçu dans les entretiens. Pour comprendre comment s'articulent sentiment d'homogamie sociale et sentiment de mixité, il faut reprendre la chronologie de l'histoire conjugale.

6.3.3.4. Le mythe de l'homogamie sociale : nous sommes si semblables.

Dans les premiers temps qui suivent la rencontre, les individus ressentent moins la communauté de culture que l'appartenance à une même classe sociale. Ils théorisent ainsi leur histoire conjugale d'abord au travers

de l'homogamie sociale. Cette théorisation les amène d'une part à définir leur couple en s'appuyant sur la perception des points communs (partage du même réseau de sociabilité, mêmes études ou professions similaires). D'autre part, ils mettent en avant dans leur récit le caractère *socialement normal* de leur union. Leurs récits allient normalité et banalité.

Ces individus partagent le même avis en matière de stratégies matrimoniales : « *n'importe qui n'épouse pas n'importe qui* » (Bozon, Héran, 2006, 1987). Ils ont conscience d'être situés au même niveau que leur partenaire sur l'échelle sociale. Ils banalisent alors leur récit de rencontre tout comme les lieux où ces dernières se sont déroulées : « *n'importe qui ne choisit pas n'importe quel lieu pour rencontrer son conjoint* » (Bozon, Héran, 2006, 1987).

> *Gérard, métro : « on s'est rencontré sur la plage avec des potes surfeurs »*
> *Gaëlle, créole : « on s'est rencontré à l'IUFM comme la plupart de nos collègues »*

Le couple apparaît hostile à une opposition entre créoles et métros. Il semble d'autant plus banal que ses membres se pensent homogames.

Ces individus nous montrent que pour construire une mixité harmonieuse, il faut d'abord beaucoup se ressembler. Mais alors quand émerge la perception d'une différence ?

6.3.3.5. L'expérience du racisme : une réponse collective à une insulte personnelle « nous contre les autres»

C'est en réaction à une expérience discriminatoire que la mixité devient une valeur à construire puis à défendre (un enjeu dans la construction de « nous » conjugal). Quand bien même l'origine est une affaire intime, c'est collectivement que les individus réagissent à la discrimination. La

socialisation conjugale construit alors autour de cette expérience un noyau dur. Cet en-commun est constitué de valeurs non négociables : l'égalité et la solidarité.

> *« Elle (notre fille) a eu des parents d'une amie qui lui disaient « mais pourquoi tu vas tout le temps en France ? » elle dit « mes grands parents, ma tante, mes tantes qui sont là bas » et « ah bon ? Ils se sont installés là bas ? », « Non mais ma mère est métro ». Les parents m'ont appelée pour savoir si c'était vrai, si elle avait pas raconté un bobard parce que c'est vrai que dans le coin... ici à Etang Salé les Bains, les gens se fréquentent aussi... par affinités ethniques parce que tu te souviens tu étais furax, parce que ces parents-là nous ont appelés et nous ont dit tous les dimanches on joue à la plage au basket »*
>
> *Lui : au volley...*
>
> *Elle : au volley et si vous voulez, vous pouvez venir alors qu'on avait jamais été conviés et que nos enfants... nos filles vont à l'école ensemble depuis toutes petites, jamais ils nous ont invités à faire une partie de volley et le fait qu'ils sachent que je sois métro, le même jour où ils m'ont appelée au téléphone pour me demander « c'est vrai vous êtes vraiment métro ? » en même temps on m'a proposée d'aller jouer là où y a que des métros et ils se retrouvent entre métros...*
>
> *Moi : Et ça vous a fait quoi ?*
>
> *Elle : Etienne était très blessé, oui*
>
> *Lui : oui c'était un peu, ben parce que ça veut dire qu'ils veulent fréquenter que des gens... que des métros, ils rejettent un petit peu le créole !*
>
> *Elle : oui et puis une hiérarchisation, ça voulait dire vous êtes métros vous pouvez rentrer dans notre bulle, c'est des gens qui sont médecins tous les deux hein, pour situer, vous êtes dignes d'entrer dans ... dans notre cercle, mais si vous êtes créoles, non ; c'était le message en fait... » (Caroline, métro ; Etienne, créole)*

Caroline et Etienne vont interrompre définitivement leur relation cordiale avec ce « couples de médecins ». Ils ne répondront plus à leurs invitations. Cette réaction souligne la logique coopérative du couple : comme si le « nous » avait un amour-propre pouvant lui aussi être blessé. Cette anecdote occulte encore l'effet du temps, donnant à voir un couple uni dans l'adversité, faisant bloc immédiatement dans le conflit.

La discrimination crée d'abord un effet de surprise. Convaincus de se ressembler, les conjoints n'interprètent pas tout de suite les remarques

désobligeantes comme des actes discriminatoires. Elles n'ébranlent pas leur croyance en l'homogamie. Les piques sur leur prétendue différence font d'abord sourire avant d'agacer.

> *« Je me souviens il y avait 1 an qu'on était mariés quand je suis rentrée (à La Réunion), ma mère me disait si ton mari change une fois que tu es à la Réunion, tu mettras un petit point dans un coin d'une lettre, je comprendrais que tu peux pas me l'écrire mais que tu es mal et que je t'envoies un billet retour ! Et pourtant elle le connaissait, on était mariés... cette peur de la différence ! (...) » (Caroline, métro)*

La première réaction de Caroline face à la remarque maternelle est de faire couple. Elle met d'abord en doute la bonne santé mentale de sa mère au lieu de se méfier de son conjoint. Au fil du temps cependant, ces remarques semblent plus insistantes. Elles deviennent des rappels à l'ordre social. Comme ce regard extérieur les ramène à une différence qu'ils ne vivent pas au quotidien, ils commencent à douter de leur propre perception.

Les autres couples abondent dans le sens de cette normalisation sociale, (la plupart du temps, ils ont intimement intégré cette norme et se savent déviants avant même d'être jugés comme tels). Le rappel à la loi « corrige » le regard porté sur son couple. Il souligne l'exogamie au détriment de l'homogamie. Les individus croient alors voir une différence d'origine au préjudice de leur ressemblance sociale. Or ces couples « harmonieux » gèrent cette dissonance cognitive autrement. La discrimination raciale n'a pas pour effet de créer des dissensions au sein du couple mais au contraire de renforcer l'union. Les individus s'insurgent collectivement contre la discrimination (le nous l'emporte sur le je).

Toutefois ce n'est pas ainsi que l'exprimaient les individus. Le discours rend compte d'une coopération sans que cette collaboration soit la finalité de l'action. : Ce n'est que par la suite qu'ils investissent chacun de leur côté une

origine personnelle.

Il y a donc dans ces discours un retournement de situation : alors que le regard des autres sur le couple tend à faire de la mixité un handicap social (fermeture du réseau de sociabilité, réprobation familiale, sociale...), les individus s'attachent dans un premier temps à argumenter dans le sens de leurs ressemblances. Puis, ils choisissent d'en faire un atout plutôt qu'un handicap. La mixité qu'ils construisent alors même qu'ils se sentent avant tout semblables devient un élément de distinction sociale.

Bien que cette différence d'origine ait très peu de sens à leurs yeux, ils en font un signe doublement distinctif. D'une part, ce signe tend à les différencier du commun des mortels incapables de gérer une différence aussi mineure que l'origine : ils sont alors mus par une logique de distinction sociale. D'autre part l'origine cristallise le désir conjugal. L'origine devient désirable (ta différence m'attire) et originale (nous sommes ce que les autres ne savent pas être, i.e. *tolérants*)

Le rapport de coopération est soutenu par le mythe auquel ces individus adhèrent : l'homogamie sociale. Selon Doise, ils sont de ce fait dans une situation de catégorisation croisée : les individus appartiennent à des groupes différents selon une première catégorisation et à un même groupe selon une deuxième catégorisation (Doise, 1992). Ce croisement des catégorisations favorise lui aussi le rapport de coopération.

Cette coopération c'est encore Anne qui en parle le mieux, car elle en a manqué justement.

> *« Moi ce qui m'a manqué avec Gabriel c'est de la solidarité. C'est con mais jamais il a pris ma défense, même en ma présence. Dans ma façon d'élever nos enfants, il avait toujours quelque chose à redire surtout quand y avait du monde, alors là on aurait dit qu'il jubilait. Il se*

lâchait quand il avait des témoins ce con. C'est bête tu vas dire mais n'empêche que ça se retrouvait quand on était que tous les deux. A chaque fois que je faisais ma créole, il était toujours là en train de me dire, « mais t'es pas créole toi, qu'est ce que tu racontes ». Tu vois, après 15 ans de vie commune, j'y crois même ya des fois je doute d'être créole. Mais alors quand il avait le culot de me dire ça devant les gens, alors là je vais te dire moi aussi je me lâchais, je lui sortais ces 4 vérités de zoreil-ceci, de zoreil-cela. J'en pensais pas une miette tu vois c'est pas mon genre le racisme bête et méchant comme ça, mais c'était juste pour lui fermer sa grande bouche, qu'il arrête de se croire plus créole que moi alors qu'il baragouine trois mots de créole quand il est saoul !!! » (Anne, créole)

Derrière ce reproche (le manque de reconnaissance quant à sa qualité créole) adressé à Gabriel, Anne insiste sur la figuration en public : Gabriel ne fait pas couple face aux autres. Il la dénigre, il ne communique pas en conjoint solidaire lorsqu'il raille un manque d'authenticité créole. Cette communication est tellement efficace qu'Anne finit par adhérer au message sur son identité. Elle n'exprime pas, à ce titre, un sentiment de mixité harmonieuse.

6.3.3.6. Le désir de distinction sociale

« *L'adversité qui abat les cœurs faibles grandit les âmes fortes* » (Louis Philippe, 1823). Se grandir ou se distinguer de ses semblables par la noblesse de ses actes suppose de montrer à quelle adversité on a eu à faire. Il faut donc que le couple présente une particularité qui susciterait des réactions à son égard. Ils mettent en récit une adversité (le racisme) affronté ensemble, en faisant couple.

Dès lors on comprend mieux que l'affichage d'une mixité alors même que les individus disent tellement se ressembler. Il s'agit pour eux de faire une force d'une faiblesse. Pour justifier la mixité, il faut la présenter comme la rencontre au sein du couple de deux différences.

« Il faut se ressembler un peu pour se comprendre, mais il faut être un peu différents pour s'aimer. Oui, semblables et dissemblables... Ah! qu'étranger pourrait donc être un joli mot! » (Géraldy, 1951[46]).

Parler de soi et de l'autre est alors contraignant dans ces couples : l'autre doit garder son caractère étranger mais tout de même briguer les mêmes valeurs. Lors de la rencontre, l'origine n'apparaît pas encore comme un critère pertinent de différenciation. Dans le récit de leurs rencontres, les individus ne manifestent ni rejet ni attirance particulière envers l'origine métropolitaine ou créole, à l'inverse de celles des couples « mixtes coupables ».

« C'était un étudiant comme moi » (Gaëlle, créole),
« C'était un ami de mon collègue » (Rose, créole),
« C'était la copine de la sœur de mon meilleur ami » (Etienne, créole et Caroline, métro)

A leurs yeux, ils ont profité d'un heureux hasard dans un entre-soi qu'ils maintenaient au sein de leurs réseaux sociaux. L'intervention d'un tiers (un ami, un collègue, un parent) ou la fréquentation d'un même lieu de sociabilité montre bien qu'à ce moment de la socialisation conjugale, c'est l'homogamie sociale qu'ils font saillir. Plus tard, quand le lien conjugal existe de manière certaine, les individus ressentent le besoin de se singulariser au sein de leur couple. L'invention de soi réflexive subjective l'origine : cette dernière donne sens au parcours personnel, à la migration. Elle donne aussi une valeur à l'individu en apportant une profondeur/antériorité à la connaissance de soi (Ramos, 2006).

Il leur faut veiller toutefois à ce que cette valorisation du soi n'interfère pas avec la logique égalitaire qui anime la conversation conjugale. Les

[46] Géraldy, P. (1951), L'Homme et l'Amour.

différences doivent rester minimes : il ne faut surtout pas rompre le lien. Les individus contraignent donc leur discours : valoriser (et accentuer) mon identité d'origine signifie aussi valoriser celle de l'autre, l'un ne peut aller sans l'autre sinon l'individu court le risque de voir s'effondrer l'édifice égalitaire. Tout au long de son discours le narrateur n'a de cesse de pointer le fait que ses différences ne sont qu'un *détail* de sa personnalité. Dans leur système de valeur, si cette différence ne les rapproche pas, elle n'a pas grand intérêt. Pourtant, elle est mise en valeur dans le couple, puisque les individus se disent spontanément mixtes. Il faut donc que les valeurs soient communes : égalité, noblesse et coopération.

6.3.4. Articuler les sentiments de mixité

La mixité n'est pas toujours vécue sereinement, ni tout le temps sur le mode tragique de la mixité coupable ou indésirable. Parfois les sentiments renvoient à une conscience fugace et plus ou moins claire de la situation conjugale : l'individu peut alors tenir un discours qu'il contredira à l'entretien suivant. Il peut à certains moments ressentir la mixité de son couple de manière exacerbée et d'une rencontre à l'autre, changer d'humeur. Parfois le sentiment exprimé condense l'histoire conjugale en une seule image et donne la tendance générale/majeure de la conversation conjugale. En voulant faire un résumé de son histoire, l'individu occulte certains événements, met l'accent sur certains autres.

Il est ainsi intéressant de regarder comment les individus basculent d'un sentiment identitaire à l'autre ? Existe-t-il une progression des sentiments de mixité ? Au préalable, il faut savoir que deux variables posaient les limites de l'expression de ce sentiment de mixité : le temps et l'enjeu identitaire.

6.3.4.1. Face au temps : quand le couple alterne moments de crise et de bonheur conjugaux

En fonction des événements qu'ils racontent (rencontre, crise, étapes considérées comme des « tournants » de la vie conjugale, naissance des enfants, mobilité, migration…), l'identification par l'origine n'entraine pas toujours les mêmes catégorisations de soi et de l'autre. Ainsi au début de leur relation qui a commencé en métropole, Caroline n'avait pas conscience de l'opposition sociale entre créole et métro. Pour elle, son mari était exotique car il habitait sous les tropiques. Seule la perspective de partager elle aussi un mode de vie tropical et de fuir son village natal traduisait la perception d'une différence entre elle et Etienne. Après leur installation dans l'île, elle se rendit compte qu'elle avait du mal à s'adapter. Elle ne voyait plus bien les raisons qui l'avaient poussée à vivre si loin des siens. Sa famille, groupe d'origine par excellence qu'elle souhaitait fuir par une union exogame (elle considérait qu'à l'époque une union exogame consistait à prendre pour époux un homme que ni ses parents ni les amis de ses parents ne connaissaient) redevint pendant quelques années un groupe de référence. De ce fait, la distinction entre elle et son mari devint plus prononcée : elle était devenue une zoreille et lui un créole. Il était chez lui, pas elle. A chaque retour de vacances passées dans « sa » métropole, le décalage devenait plus vif. Elle entra alors en dépression et pensa même avoir été la cause des angoisses de sa fille. Elle distingue donc deux temps dans son discours. Le premier temps de la découverte de l'autre : elle raconte sa rencontre comme homogame. Etienne est avant tout un étudiant comme elle. En tant que créole, Etienne lui ouvre une porte sur l'étranger, sans que cette étrangeté la ramène, elle, à un statut particulier. C'est alors la curiosité qui la pousse à aller à la découverte d'un

ailleurs. A ce moment de leur histoire conjugale, Caroline a une approche harmonieuse de sa mixité. Puis vient le temps de son installation à La Réunion. En préparant son départ elle fait face avec ardeur aux préjugés de sa mère (anecdote sur le point en haut de la lettre). Elle doit supporter la curiosité jugée « malsaine » de son entourage et les questions « naïves » sur La Réunion (« *Est-ce qu'ils ont des aéroports ? Est-ce qu'ils ont des lycées ?* »).

Aujourd'hui elle est revenue à cette vision harmonieuse de leurs débuts conjugaux. L'indéfectible présence de son mari lui a permis de surmonter ses déboires personnels. « *Enfin, bon moi la mixité est une chance pour un couple* » (Caroline, métro)

Elle réinterprète sa dépression comme un épisode nécessaire à l'acceptation du changement, et finalement positif. Elle ne supportait plus qu'on la ramène sans cesse à son origine et son statut de fonctionnaire, en étant sans cesse assimilée aux stéréotypes de la « zoreille » qui juge sans savoir. Quelques mois de thérapies pour elle et sa fille ainsi que le soutien de son mari ont permis la révélation.

> *« J'ai mis du temps mais c'est vrai qu'après j'ai mis du sens à.. euh, j'ai trouvé du sens à... d'ailleurs c'est à partir de là que j'ai été beaucoup mieux à la Réunion, c'est quand j'ai pu mettre... euh, quand j'ai pu comprendre pourquoi j'étais là... pourquoi j'avais mis 10000 km entre ma famille et moi quoi, ça avait un sens, je me souviens une fois ça m'a fait un choc. (...)Et c'est vrai que c'était une période où je savais pas encore vraiment, j'étais là physiquement mais pas totalement dans ma tête... et là c'est vrai que... à l'époque je culpabilisais avec Etienne... oui t'as ta famille, t'es chez toi et moi je suis loin... et là y a eu un flash quand il m'a dit « mais je t'ai jamais obligée à venir, je serais resté là bas avec toi, c'est toi qui voulais venir » et là j'ai réalisé qu'effectivement c'était moi qui voulais rentrer, venir à la Réunion... J'avais très envie, parce que toi (*à Etienne*) à la limite tu aurais vécu en France sans problème... » (Caroline, métro)*

Elle raconte enfin que cette longue période de dépression fait

qu'aujourd'hui elle sait. Elle sait que les différences entre elle et son mari ne sont que des différences d'éducation, que leurs cultures respectives ne s'opposent pas, quand bien même les autres les opposent. Aujourd'hui elle se sent chez elle à La Réunion et chez elle en Provence, sans ressentir cet entre-deux comme marginal.

Caroline a donc perçu Etienne de différentes manières depuis son arrivée dans l'île. D'abord, il portait en lui l'exotisme balnéaire tout en étant un de ses semblables, puis il devint le légitime quand elle était l'exclue, enfin il est aujourd'hui porteur d'une culture familiale différente de la sienne. Toutefois, pour elle leurs origines ne sont plus socialement différenciatrices. Si elle reste attachée à sa Provence natale c'est qu'elle se plaît à s'imaginer différente. Son origine lui donne un ailleurs compensatoire. Elle freine le train-train, elle redonne du piment, du sens au quotidien là où elle n'en trouvait plus ; d'où la nécessité pour elle de cultiver cette différence dans son couple mais nullement à l'extérieur.

Caroline et Etienne montrent que les catégories de perception de l'autre ne sont pas totalement immuables. Les enquêtés ne sont pas ad vitam aeternam dans une unique compréhension de leur univers, ils en changent non seulement au gré du temps mais aussi au gré des enjeux de la situation et des espaces sociaux dans lesquels ils évoluent.

6.3.4.2. Dynamique des enjeux : personne publique et personne privée

A un moment ou un autre de la relation conjugale s'impose cette question tragique tant qu'elle ne trouve pas de solution satisfaisante : que faut-il faire primer, le nous ou le soi ? Pour y répondre, Etienne recourt à un

compromis entre deux nous, il fait primer le nous en abolissant les frontières créole/zoreil en famille. Cela ne l'empêche pas, une fois dépassé le périmètre de son couple, de redevenir un bon créole qui privilégie le créole devant l'embauche. A espace différent, perception différente. Peu importe que Caroline soit une métropolitaine comme les autres ou pas, elle est celle qu'il a choisie. Qu'elle revendique aujourd'hui une origine distincte/prononcée ne change rien à sa vision des choses : ils sont si semblables selon lui. Quand sa mère et sa femme sont en présence, il parle à l'une en créole et à l'autre en français, on pourrait croire que sa théorie sur leurs ressemblances a alors atteint ses limites, mais son discours dit le contraire. Alors que Caroline comprend aussi bien le créole que sa mère comprend le français, l'usage d'une langue unique serait plus facile. Mais aux yeux d'Etienne, utiliser les deux langues en parallèle est plus commode.

Le cas d'Anne caractérise l'inversion des sentiments de mixité en fonction des enjeux. Anne a basculé dans le sentiment d'une mixité indésirable à la venue de son deuxième enfant.

> *«J'ai quand même accepté pas mal de trucs dans le lot...au début, je le valorisais, sa différence me gênait pas plus que... vu que moi-même je me sentais pas plus créole que ça tu vois. Je prenais sa défense dans ma famille quand ils disaient « ouais c'est un gros zoreil, il aime pas venir nous voir » et tout... j'leur disais mais vous êtes racistes... j'ai voulu coller tu sais ... c'était limite obsessionnel comme délire, et tout faut accepter les différences de l'autre les intégrer, mais j'ai pas réussi à intégrer, j'ai toléré, tu vois, nos différences... mais j'ai rien intégré du tout. En fait les couples zoreils créole ça forge nos valeurs, ça met en pièce les préjugés mais c'est tout, mais ça m'a pas changé une merde, j'ai juste compris qu'il faut pas trop de différences pour éduquer des enfants... » (Anne, créole)*

Anne dira plus tard que ce qui a manqué à son couple c'est la complicité, la loyauté quelles que soient les situations. La valeur de tolérance qu'elle prônait dans sa famille ne trouvait pas écho dans son couple, elle trouvait

Gabriel condescendant puis méprisant quand il parlait de son appartenance. Il n'était pas péjoratif envers les créoles mais reprochait à sa femme ne pas l'être assez authentiquement. D'une mixité harmonieuse, elle bascule dans une mixité indésirable. Elle tente d'abord de se convertir en limitant les visites familiales et en excluant progressivement de leur cercle d'amis des « *créoles purs* » (Anne, créole) qui lui rappellent combien elle ne l'est plus. Mais le désir de transmettre à ses enfants une part de sa culture l'oblige à reconsidérer son rapport à la métropole. Ses valeurs entrent en contradiction avec celles de son conjoint. Elle tente de revenir aux sources, d'éduquer ses enfants comme elle-même l'a été, en privilégiant son rôle de mère. Gabriel a alors l'impression d'être laissé pour compte. Ce sentiment d'exclusion de la relation mère-enfant n'est pas caractéristique de la rencontre interculturelle entre créole et métro. Ce sont les acteurs qui interprètent la situation comme telle et font intervenir l'origine comme facteur causal. L'enjeu de transmission, la projection de soi dans l'enfant l'empêche de voir son couple comme un espace d'épanouissement. Dès qu'elle met de côté cet enjeu-là, Anne retrouve le sentiment d'harmonie. Gabriel reste pour elle, malgré leur séparation, un homme tolérant qui aime la culture créole. Toutefois, en tant que parent, et non plus seulement en tant que conjointe, les cultures d'origine de chacun sont considérées comme incompatibles.

La culture d'origine n'est pas envisagée comme un bloc homogène et étanche qui ne présenterait jamais d'aspérités.

Bien que le temps soit aussi responsable de son changement de position, c'est surtout la mobilité sociale de Karine qui la pousse à basculer dans le sentiment d'une mixité indésirable. Au départ Karine, créole a le sentiment

d'entretenir une relation intéressée par le statut de son conjoint. Elle se sent coupable de vénalité. Elle hésite d'abord à dire que son groupe d'origine n'offrait pas d'opportunité d'union très valorisante. Elle voit les hommes créoles comme suit.

> *« Moi je dirais pas que je cherchais un métro, j'étais en licence euh … pas spécialement eu pleins d'aventures et de connaissances mais euh je pense que pas mal d'hommes en face de moi se sentaient euh … je trouve euh le mot … inférieurs, (*elle appuie sur le mot inférieur*) je sais pas mais en tous cas je trouvais que dès que je disais, ben à l'époque j'étais maître-auxiliaire, dès que je disais que j'étais professeur ça donne l'impression que ça met mal à l'aise quoi donc je cherchais en tous cas quelqu'un qui avait le même euh … pas niveau social hein... je dirais que je cherchais quand même... je cherchais pas parce que je voulais quand même quelqu'un qui, j'étais pas en train de chercher mais quelqu'un qui avait une situation, quand je dis une situation c'est bon je voulais pas prendre quelqu'un qui était au chômage ,je cherchais quand même quelqu'un avec qui je …qui m'aurait apporté plein de choses, c'était pas à moi de lui apporter, moi je trouve qu'un homme doit apporter … c'est ma conception de la relation avec un autre homme, il faut qu'il m'apporte (…). Je pense que la plupart du temps ils (*les hommes créoles*) n'osaient pas m'aborder du fait qu'ils savaient que j'étais studieuse non moi j'étais toujours très studieuse moi ! Fac, livres euh je rentrais hop j'étais toujours en train de bouquiner donc je pensais même que les hommes me regardaient même pas !! (*rires*) c'est vrai !!! (*Ndlr : ce sentiment peut surprendre car *Karine* a vraiment tout de la belle femme*). Donc euh …mais c'est vrai que dès que... non ils avaient peur peur de m'aborder ! Je sais pas c'est peut-être, c'est ce que je me suis toujours dit, c'est le fait que je fais des études ça doit... Ben le peu qui a essayé... oui oui de mon entourage... je pense que ça déstabilisait le fait que je fasse des études et... » (Karine, créole)*

Karine n'ose pas dire qu'elle a cherché un homme ailleurs que dans son groupe d'origine. Dire « *je veux un métro* », c'est selon elle, faire comme toutes ces femmes vénales qui cherchent avant tout l'ascension sociale. Elle, voulait surtout un « *homme qui lui apporte plus qu'elle* » n'apporterait. Après l'euphorie de la rencontre, elle se rend compte que cet épanouissement personnel a un prix. Certes, elle a cherché hors de son groupe d'origine un conjoint qui puisse répondre à ses attentes. Cependant, les visites dans sa famille, les rencontres entre son conjoint et ses collègues de travail rendent

l'exogamie injustifiable aux yeux de ces autrui significatifs. La confrontation de l'espace conjugal et familial heurte sa compréhension du monde. Elle se voudrait une créole authentique, parlant et mangeant créole, refusant le « *diktat de la culture moderne* » au détriment des valeurs créoles traditionnelles. Pourtant, elle ne sait pas justifier l'absence de baptême de ses enfants autrement que par les arguments de Laurent : la loyauté conjugale la pousse à admettre des dogmes qui ne sont pas les siens et renforcent dans les yeux de ses proches le sentiment de trahison. Sa mixité devient indésirable quand elle ne peut justifier son exogamie par le désir de s'épanouir. Quand elle fait entrer dans son couple la division sociale créole/métro, elle ne peut s'empêcher de penser qu'elle est une traîtresse, et doublement coupable. Obligée de se taire doublement : elle ne peut dire combien elle tient à sa culture ni à Laurent, (elle prendrait selon elle le risque de rompre le lien conjugal) ni à sa famille (elle passerait alors pour un judas).

Les cas de Karine et d'Anne montrent comment les individus basculent d'un sentiment de mixité à l'autre en fonction des rôles et des enjeux sociaux. Dans d'autres cas, ces sentiments se combinent, ou plus exactement, l'effet du temps ou des espaces sociaux n'est pas aussi visible.

Colette se situe sur le fil entre mixité harmonieuse et mixité indésirable. Dans le même temps, elle exprime deux ressentis sur sa mixité conjugale. D'un côté elle considère son union mixte comme un obstacle à l'expression de sa propre culture. Elle essaie dans l'intimité d'effacer les marques « disgracieuses » des origines métro de son mari, notamment quand il s'agit de la langue et de la cuisine. De l'autre elle revendique une logique de distinction qui la différencie de ses amies, aux prises avec des compagnons

créoles, « obtus et machos » c'est-à-dire peu enclins aux effusions et aux épanchements amoureux. Didier, lui, possède des qualités d'écoute et d'ouverture qu'elle attribue à son origine métropolitaine. Cette origine métro lui procure donc un confort conjugal qu'elle encense mais est aussi une épreuve permanente. Là aussi, on peut voir que la culture de l'autre n'est pas homogène, pourtant, il n'y a pas de dominante dans le discours de Colette.

Pour clore ce chapitre, je dirais que cette catégorisation des individus par les sentiments de mixité permet de dresser un portrait du couple. Lors de l'entretien, l'individu donne à voir le « nous » selon deux dimensions. La première dimension est temporelle. La socialisation conjugale lui a permis de dépasser les attentes formulées sur l'autre au début de la relation (« l'autre n'est pas si exotique » ou « il n'est pas le prince charmant qui devait me révéler à moi-même »). L'individu imprime son humeur du moment dans son récit de vie. En exprimant un sentiment de mixité, il dit sa satisfaction (ou non) des espoirs fondés en l'autre (« je considère ma mixité comme coupable ou indésirable »). Le discours sur la mixité porte alors l'empreinte du temps, il dit indirectement comment le « nous » s'est construit. La deuxième dimension articule identité personnelle et identité conjugale. En tentant de donner une image de lui cohérente, l'individu forme un pont entre les espaces où il se vit créole ou métro et ceux où le « nous » l'emporte. Il dit alors la place accordée à chacune de ces entités dans sa construction identitaire. Son discours fournit une foule d'indices sur le déroulement de la conversation conjugale.

Les pages qui suivent s'attachent à comprendre le « comment » de ces deux dimensions : comment le temps a-t-il agi dans ces couples pour construire les règles de vie (sur le mode de l'habitude ou par des règles négociées) et comment les individus concilient le « je » et le « nous » dans la discussion quotidienne avec l'autre (conversion identitaire ou cloisonnement des identités). Je verrai qu'en couple, créole et métro ne partagent pas forcément leur culture d'origine au quotidien.

7. LA NEGOCIATION CONJUGALE COMME PREMIERE LOGIQUE D'INFLUENCE

« Je lui dis je t'aime, elle me répond mi aim a ou »

(Simon, créole)

7.1. Le bricolage identitaire et le conflit de valeurs dans les couples mixtes harmonieux

J'ai pu observer deux formes de négociation dans la conversation conjugale des couples harmonieux. La première, au début de la relation, sert à construire les règles de vie. En fonction des compétences, un des conjoints éduque l'autre sur le mode de la concertation. Plus tard, quand le cadre des valeurs communes se consolide, la négociation perd cette fonction pédagogique. Les individus appliquent alors les règles instaurées selon une logique de coopération. Dans ce cadre, la deuxième forme de négociation vise à prendre les décisions.

De prime abord, la fabrique des règles conjugales peut passer inaperçue. Elle n'apparaît pas dans tous les discours et pour cause, une fois que sont acquises les règles de fonctionnement, elles ne sont plus rediscutées. A première vue, les récits de vie montrent des conflits *de* cultures (au sens de conflit de valeurs portées par les cultures d'origine) : lorsqu'il s'agit de prendre une

décision, de construire des règles de vie commune, les individus confrontent leurs valeurs. Ils expriment ainsi leur désaccord dans un cadre structuré. Pourtant ces valeurs ne font pas l'objet de compromis, même si elles sont amenées à être transformées par la négociation.

En effet, les conflits mettent en scène des acteurs qui possèdent les mêmes pouvoirs et les mêmes ressources. L'homogamie n'est pas seulement une manière comme une autre de théoriser leur rencontre, elle en dit long sur les relations conjugales. Ces sujets-là ne se sentent ni obligés de céder ni vaincus par les accords pris lors des négociations. Les cultures originelles ne sont pas en lutte, elles n'auraient d'ailleurs rien à gagner à entrer en conflit : ni légitimité, ni crédibilité… elles participent de manière égalitaire à une compétition dont les règles ont été construites à deux. Les individus ne s'autorisent d'ailleurs pas à prendre de décisions, à long terme, durables (à faire des projets) tant qu'ils n'ont pas clairement fixé les règles de bonne tenue de la négociation. Ainsi, Sarah et Simon ne se sont décidés à prendre ensemble un appartement qu'après une période de latence : Simon a habité quelques mois chez Sarah (ou plutôt Sarah a testé Simon pendant quelques mois chez elle) avant de signer un bail commun. Etienne et Caroline ont attendu d'être mariés depuis un an avant de franchir le pas consistant à s'installer à la Réunion.

Pour que la négociation puisse avoir lieu, il semble que les individus doivent bricoler leur culture d'origine. Cela ne signifie pas modifier le rapport avec le groupe mais sélectionner ce qui dans le « contenu culturel » va le mieux les définir. Ils opèrent donc une réappropriation puis une sélection des valeurs originelles. Du coup, quand l'individu dénonce les valeurs de son conjoint,

celui-ci n'a pas le sentiment que c'est son groupe qui est visé par la critique. Il ne se sent pas en porte-à-faux ou pris entre deux loyautés : s'il vient à céder sur ses valeurs, c'est d'abord lui qui est engagé. A la table des négociations ne peuvent être présents que deux personnes morales ou physiques : les conjoints. Même s'ils sont envisagés en tant que représentants légitimes de leur groupe d'origine, l'accord ou le désaccord ne concerne que les deux personnes en présence.

Ce bricolage identitaire fixe donc les cadres de la définition de soi : l'identité originelle se limite à déterminer l'individu et lui seul. Ce bricolage est une activité personnelle et intime, qui ne désengage ni n'engage plus l'individu vis-à-vis de son groupe d'origine. Cette activité est déterminante. L'individu agit comme si son identité était une longue liste de valeurs en option. Il partage les unes avec son conjoint les autres avec son groupe d'origine, le plus souvent elles se recoupent. Le bricolage consiste ainsi à cocher ou décocher selon l'envie ces valeurs. Dès que le contraste est trop fort avec le conjoint, l'individu les désactive, mais ne les efface ni ne les compromet pour autant. Pour ne pas risquer d'éterniser un conflit en négociant sur des valeurs, les individus tiennent à l'écart des domaines du soi incompatibles (exemple : athéisme/foi). Ils font donc taire les valeurs si elles ne bénéficient pas aux intérêts du couple. Plutôt que d'en composer de nouvelles et/ou constituer une nouvelle appartenance (métissage, réinvention culturelle), ils bricolent à partir de ce qu'ils possèdent déjà en commun. En contexte de mixité, ces individus n'inventent rien, ils exploitent consciencieusement ce qu'ils ont.

Bizarrement, ils ne ressentent pas de contradictions (ce qui explique le sentiment de mixité harmonieuse) même s'ils sont conscients de leur ambivalence. Ils savent qu'ils pourront à d'autres moments de la vie à deux réactiver telle ou telle valeur. La reconnaissance mutuelle garantit cette possible réactivation. Du reste, percevoir son conjoint comme homogame socialement assure le maintien du lien (tu n'es pas si différent de moi) et de la cohérence identitaire (je ne fais pas de concessions mais je fais taire les désaccords dans l'intérêt commun). En effet, cette perception de l'autre freine le conflit de valeurs. Comme ils s'imaginent posséder des valeurs qui transcendent les appartenances respectives, si l'un fait valoir sa culture c'est dans l'intérêt commun.

La conversation conjugale dans ces couples commence donc par discuter de cet intérêt commun au travers des règles de vie.

7.2. Discuter des règles de vie

La conversation conjugale des jeunes couples montre d'abord que la négociation sert à construire des règles de vie. Elle est ensuite utile à la réalisation d'une ébauche de l'identité conjugale. Les individus décident alors des principes qui vont les définir à l'extérieur et les gouverner à l'intérieur. Dans les entretiens de couples plus âgés, déjà rôdés à la vie à deux, cette conversation apparaît comme allant de soi. Du coup, c'est l'activité de recadrage de la négociation qui capte l'attention, écartant la fabrique des principes qui la

dirigent. Or il est intéressant de regarder comment le style du couple engendre une forme spécifique de conversation.

Après un premier échec conjugal, Sarah s'est juré de ne plus jamais se faire avoir au petit jeu du « tout beau tout nouveau ». Elle s'est promis que la prochaine fois elle ne s'y laisserait pas prendre. Ainsi, quand elle a décidé de tester Simon en le laissant prendre des marques chez elle, elle avait dans l'idée de poser dès le départ les principes qu'elle souhaitait adopter dans son couple. Fort heureusement, le mythe de l'homogamie jouant à plein régime dans les représentations, ils se sont vite entendus sur les valeurs conjugales.

Pour mener une bonne négociation, il faut au préalable une enquête. Il faut recueillir des données sur l'autre, sur son comportement, ses habitudes de vie et d'échanger sur ce que l'on aimerait construire ensemble. Elle repense alors au couple de ses parents qui partageaient équitablement les tâches ménagères. Elle me dit avoir questionné très précisément Simon sur qui faisait quoi chez ses parents.

> *« Je lui avais posé des questions au début de notre rencontre, à savoir, tu vis toujours chez tes parents, comment ça se passe chez toi à la maison ? Raconte qui fait quoi, pour savoir ce qu'il en était... et voilà, là il m'a dit c'est maman qui fait tout (rires) ok, ça va changer (rires), je sais pas si tu te rends compte mais ça va changer. » (Sarah, métro)*

Faire part de ses attentes est contraignante dans la forme : il s'agit de ne pas effrayer le partenaire avec des exigences ménagères trop strictes, mais dans le même temps notifier ces principes comme non négociables. Il faut fixer le but de la négociation tout en délimitant le négociable du non-négociable.

Simon partage le même avis que Sarah du moins au niveau des principes. D'un autre côté, il sent bien en homme moderne, qu'il n'aura pas droit, hélas, aux mêmes avantages que son propre père. Fini la famille créole, où la mère s'occupe de la maison et le père de la cour. Mais avec Sarah, il devrait passer l'aspirateur, faire le repassage… pour autant, il a vite appris qu'elle n'était pas une maîtresse de maison hors pair, notamment en matière de rangement.

Après s'être mis d'accord sur la règle à établir (égalité dans la répartition des tâches), il fallait distribuer les rôles. Les tâches sont partagées en fonction des compétences et « obsessions » de chacun : à Simon, l'ordre et la netteté de la place et à Sarah le nettoyage et la propreté. Il leur fut aisé de se mettre d'accord sur ce principe d'égalité mais c'est sur la fonction de contrôle que les disputes éclatent. Sarah trouve que Simon manque d'autonomie et Simon trouve Sarah trop « bordélique ».

La manière de formuler des reproches est aussi primordiale à la bonne conduite de la négociation. Simon, considéré comme peu autonome par Sarah, pourrait reprocher à sa conjointe son autoritarisme, ce qui risquerait de prolonger le conflit. Les reproches se compenseraient mutuellement : tu me dis d'en faire plus et je te réponds d'en faire moins. Mais le conflit reste limité sur le contrôle des tâches demandées : il veut bien faire des concessions en prenant plus d'initiatives mais seulement si Sarah prend soin de ranger ses affaires. La dispute n'engage toujours pas les valeurs à cette étape de la négociation mais le respect de la bonne réalisation de l'activité décidée ensemble. Pour mener à bien la négociation, il faut que les rôles soient eux aussi bien marqués. Il n'y a pas de comparaison des activités, à savoir, se demander si plier les plaids sur le canapé

équivaut à faire la vaisselle ; ou bien si faire réchauffer une pizza est du même ordre que se lancer dans la préparation d'un couscous maison. Sarah le dit bien :

> *« Je sais qu'il va préférer décongeler un hamburger ou filer chez Ronald (surnom de Macdonald) plutôt que se lancer dans un cari mais qu'est-ce que tu veux. Je vais le changer ? Non, moi je veux seulement qu'il respecte déjà ça, ce sera pas mal déjà... » (Sarah, métro)*

7.2.1. La fonction pédagogique de la négociation

Face au manque d'autonomie de Simon, Sarah joue le rôle de « maîtresse ». La négociation a donc une fonction pédagogique dans les premiers temps de leur vie à deux. Elle sert à ajuster les comportements de chacun sur une valeur retenue pour gouverner la vie conjugale. Leurs disputes apparaissent comme des conflits où le maître dirait à l'élève « tu n'apprends pas assez vite ». Ainsi, il ne faut pas voir la répétition de ces conflits comme une éternelle poursuite de ceux-ci, puisque l'issue en a déjà été trouvée. Il s'agirait plus d'un rabâchage des consignes jusqu'à l'acquisition définitive de la compétence demandée. Chaque partie sait quel rôle jouer mais se laisse aller, jusqu'au rappel à l'ordre qui vient comme un refrain ponctuer la conversation conjugale. Sarah sait que Simon tient à ce qu'elle replie la couverture le soir sur le canapé avant d'aller dormir, Simon sait qu'il doit faire la vaisselle si c'est Sarah qui cuisine. Un petit jeu se met en place quand l'un n'a pas réalisé sa tâche. Sarah déplie la couverture si Simon n'a pas fait la vaisselle à temps. « *Je suis un peu peste des fois, mais c'est plus fort que moi, mais s'il fait ce que je lui demande c'est qu'il y trouve son compte, il me kiffe tellement et moi aussi* ». Chacun « met la pression » à sa manière. Il rappelle à l'autre non pas quelles valeurs ils partagent mais l'obligation d'appliquer les règles de vie comme un maître rappellerait l'attention d'un élève

trop bavard. Le lien n'est pas menacé par cette répétition, au contraire, Sarah le voit un peu comme une manière d'évaluer l'apprentissage : « *au début je lui répétais tous les jours, maintenant c'est juste de temps en temps* ».

Mettre en place l'égalité est plus ou moins aisé en fonction du domaine de la vie conjugale. Sortir du cadre « tâches ménagères » augmente les chances de croiser les principes fondateurs du couple et par conséquent d'entrer en contradiction avec eux.

7.2.2. Des négociations houleuses au croisement des principes.

Sarah et Simon considèrent qu'ils respectent plus ou moins l'égalité en matière d'activités domestiques. Le bat blesse selon elle quand il s'agit des sorties. Sarah étant sans famille à La Réunion, elle s'est reconstruit un réseau amical dense. Ses amies sont en majorité des « zorei**lles** » comme elle aime le souligner (elle insiste sur le féminin de zorey). Et c'est avec perplexité qu'elle se résigne au constat de cette surreprésentation de la métropole dans son réseau amical. *« En même temps, tu vois c'est pas n'importe quel zoreil vu que c'est toujours des copines de copines de Paris ou bien des collègues* ». Elle théorise en expliquant qu'elle se sent boudée par les filles créoles.

> *« Ses cousins nous avaient aidés à déménager, et pour les remercier, on les avait invités au restaurant avec leur copines... Ils ont parlé de voitures, de foot, les copines elles parlaient pas, elles étaient assez effacées par rapport à leur homme, moi je me suis fait chier, ils essaient pas de venir te connaître, ils restent très fermés dans leur clan. On a l'habitude parler moto, voiture et de jeux vidéos, ben on va pas parler d'autres choses parce qu'il y a qqn de nouveau, je lui ai dis, bon la prochaine fois, t'iras tout seul, je me suis fait chier, c'est clair et net et lui a pas non plus essayé de nous mettre en relation, d'essayer qu'on partage des choses, non il a parlé comme si j'étais pas là, comme si ils se*

retrouvaient entre eux, entre mecs, je lui ai dis la prochaine fois autant vous faire une soirée entre mecs. Nous a servis à quoi les filles, on s'est fait chier, j'ai essayé de parler avec elles, mais assez timides, bon voilà, ça sert à rien, c'est dommage, je me suis trop emmerdée pour rester polie. » (Sarah, métro)

Cette carence en « créoles » de son réseau amical, elle espérait la compenser en étant initiée à celui de Simon. Elle fait donc partager à Simon son réseau et attend en retour d'être introduite dans le sien. C'est parce qu'il n'assure pas ce contre-don que la dispute éclate. La majorité des conflits du jeune couple portent sur ce thème récurrent des sorties.

Le jour où Simon est invité à l'anniversaire de son meilleur ami, Sarah se plaint de ne jamais être de la partie. « *Ben ouais, je lui dis, ah ça pour venir squatter mes soirées zoreil y a du monde mais pour ce qui est des soirées créoles, y a plus personnes, je suis jamais invitée chez ses amis, alors tant que ça dure, il viendra plus* ». Cette rengaine sur le manque de partage des cultures n'est pas nouvelle. « *Je lui dis tout le temps fais un bon cari fais un bon cari* » (Sarah, métro). Le manque d'autonomie de Simon l'agace. Il la blesse aussi « *il va pas prendre ma défense tout seul, c'est moi qui dois lui dire tu vois* ». À l'occasion de cette fête d'anniversaire à laquelle elle n'est pas conviée, elle demande à Simon de forcer la main à son ami.

« Il dit à X. « est-ce que je peux venir avec quelqu'un ? » Alors là pas moyen j'ai dit « comment ça « quelqu'un » ?, « dis mon nom ***Sarah****, tu sais la fille avec laquelle tu habites depuis 3 ans » tu vois, ses potes me connaissent pas, ils s'en foutent, ils cherchent presque encore à le caser ailleurs, moi j'en ai marre de ça (…) Tu sais ce qu'il lui répond son pote ? « ah non, mais y aura pas de place et tout » genre ! Je vais prendre de la place, alors je lui ai dit « t'y vas pas si c'est comme ça » ben il y est allé quand même l'enflure mais bon… c'est pour ça que maintenant, il vient plus du tout à mes soirée zoreilles, il a qu'à aller boire avec ses potes là » (Sarah, métro).*

Il y a des domaines de la vie conjugale où négocier est plus difficile. En effet, pour ce qui est des sorties, on voit se croiser plusieurs principes et intérêts divergents. La difficulté de la négociation réside dans le croisement de ces principes conjugaux. Chaque partie pense être dans son bon droit en défendant un principe décidé à deux, ce qui est source de confusion. Sarah réclame une égalité dans la gestion des réseaux amicaux : si elle fait rencontrer à Simon de nouvelles personnes, c'est pour qu'en contrepartie, elle puisse en rencontrer de nouvelles aussi.

De son côté, Simon croit respecter la demande d'indépendance en sortant en célibataire avec ses amis. Il faut alors savoir que ce principe émane surtout de Sarah, qui (est perçue comme) et se définit comme une fille indépendante. En se mettant en couple, elle ne veut pas renoncer aux projets de vacances entre copines, aux sorties en célibataire et aux soirées pyjama chez ses meilleures amies. En sortant seul de son côté, Simon ne se rend pas compte qu'en fait, il renonce au principe d'égalité. En effet, il y déroge en ne faisant pas partager son réseau créole. Il lui faudrait donc savamment « doser » ses sorties en célibataire pour satisfaire Sarah.

L'activité de recadrage est alors nécessaire pour reprendre les négociations. Car même si Simon est d'accord lui aussi sur cette indépendance dans le couple, il ne le met pas en pratique de la même manière. Il ne perçoit pas tout de suite la demande de Sarah comme une volonté d'équilibrer les apports culturels dans leur couple. Une fois exprimée, il la comprend mieux.

« Ben en fait euh, c'est vrai que mes dalons sont pas très « zoreil » tu vois, je pense que Sarah leur fait un peu peur, elle est indépendante tu vois, ils ont peur qu'elle donne des idées aux autres » (Simon, créole).

Accéder à la requête de Sarah ne pourra pas se faire dans son réseau d'ami et ce n'est d'ailleurs pas ce qu'elle désire. Ils décident ensemble de passer plus de temps dans la famille de Simon. La négociation ne nécessite pas de compromettre Simon vis-à-vis de ses amis mais bien d'appliquer en tous points du couple les principes construits à deux. Sarah passera les fêtes chez lui, entourée de la belle-famille créole.

Ce qui se joue dans cette négociation ce n'est pas seulement la construction des règles de vie, c'est aussi l'identité du couple. Sarah est aussi en demande de reconnaissance sociale de leur couple. Elle s'insurge non seulement contre le manque de diversité culturelle de leur réseau mais aussi contre le fait que Simon ne l'impose pas comme sa légitime. Il ne cherche pas à la faire valoir. Elle le sent trop timoré, pas assez autonome dans les initiatives. « *Tu vois il va attendre de se faire vraiment emmerder pour dire à ses potes « c'est bon je suis casé les gars », en dehors de ça, rien, il est mou quoi* » (Sarah, métro).

La fabrique négociée des règles de vie peut paraître comme d'un moindre intérêt dans le cadre d'une étude sur la mixité. Sarah et Simon ne forment pas un couple bien différent d'autres couples non mixtes sur ce point. Ils montrent que dans certains domaines du quotidien, la différence n'est d'aucune pertinence pour l'action, donc ils peuvent négocier à loisir. Pour Sarah, le fait que Simon ne soit pas féru de ménage est dû à une différence d'éducation entre les garçons et les filles –et non à une différence d'origine culturelle. Sarah considère qu'il

est alors possible, dans le cadre d'un conflit de genre, de négocier, voire d'imposer, les règles de tenue de la maison. Mais il y a d'autres moments de leur vie de couple mixte même harmonieux, où la différence d'origine prend sens. Quand cette différence est pointée du doigt, elle montre les limites de cette forme de négociation conjugale. A ce moment-là, l'étude de leur discours redevient intéressante de notre point de vue : dès que les individus expliquent le comportement de l'autre à travers la différence d'origine, ils ne négocient plus. La perception d'une différence culturelle (ethnicisée ou racialisée), est un facteur limitant de la négociation.

Prenons l'exemple des métros souhaitant reconstruire leur réseau social à leur arrivée dans l'île. Ils ont alors formulé des attentes envers leur conjoint créole pour être initié mieux que d'autres (métros) à la culture créole, ou bien pour élargir, voire diversifier culturellement leur groupe d'amis… Lorsque ces attentes ne sont pas perçues comme satisfaites, les individus disaient que l'autre ne partageait pas sa culture comme ils l'auraient souhaité. La différence d'origine représente ainsi un prétexte tout trouvé pour expliquer le désaccord. Pour Gabriel, c'est la faute à la créolité non assumée de sa femme si elle ne parle pas créole au quotidien. Il n'imagine tout simplement pas qu'elle déteste – comme elle me le dit- parler créole avec un métropolitain : elle trouve insupportable de sans cesse répéter ou de traduire.

Idem pour Sarah, métro elle aussi. A ses yeux, les différences de sociabilité entre créole et métro expliquent le manque de diversité culturelle de leurs amis communs (ils sont tous zoreils). Selon elle, les créoles sont centrés sur la famille (et le couple) et les métros sur les amis. Simon reproduirait donc son schéma

culturel en n'organisant pas pour eux deux « des sorties avec des créoles ». Tout comme Gabriel, Sarah, n'envisage pas d'autres explications que la différence d'origine de son conjoint. Simon, quant à lui, préfère m'expliquer qu'il ment à Sarah. Il lui dit sortir entre cousins mais il voit dans ces sorties sans Sarah et entre créoles, l'occasion idéale de fuir le quotidien et de se préserver un jardin secret.

Dans ces deux exemples, les individus croient être dans un conflit de valeurs : la différence de culture explique le désaccord. Si négocier signifie trouver le juste milieu entre les attentes de chacun, on peut dire que la négociation n'a pas résolu le conflit de valeurs. Quand les désaccords semblent impossibles à résoudre par la négociation, les individus se focalisent sur la différence d'origine. L'impossibilité de négocier, alors imputée à la dimension culturelle du conflit, peut permettre de se justifier d'appeler l'autre à la conversion.

Gabriel s'explique sur son attitude parfois hargneuse envers sa femme : s'il « harcèle » -selon ses propres mots- sa femme au quotidien sur son manque d'authenticité, ce n'est pour la pousser à admettre cette réalité (et la dévaloriser), mais au contraire pour l'inciter à en changer. Grâce à sa technique tout personnelle du « *coup de pied au cul* » (autrement dit, du stress) Gabriel demande à Anne, sa femme, à (re)devenir une vraie créole.

Sarah, elle, préfère baisser les bras devant l'impossibilité de négocier, elle ne peut se résoudre à appeler Simon à se convertir : elle se contente de rentrer dans une famille créole et de garder un réseau amical zoreil. Elle se satisfait de cette diversité culturelle-là. Il serait trop raciste à ses yeux de dire explicitement

à Simon, « ta culture « *déficiente* » t'empêche de développer une sociabilité amicale en dehors du cercle de la famille ».

Les individus négocient la fabrique des règles de vie uniquement quand ils ont le sentiment d'être semblables. Forts du sentiment de se ressembler, ils peuvent trouver plus facilement des points d'entente. Mais où est l'harmonie s'il suffit d'éviter les sujets qui fâchent et faire semblant d'être toujours d'accord[1] ?

En réalité, quand le couple avance en âge, ses membres font plus qu'éviter les sujets embarrassants, ils s'en accommodent. Ils apprennent à basculer du conflit de valeurs au conflit d'intérêt. Encore une fois, cette communication n'est pas spécifique au couple mixte. Cependant la centration sur la différence d'origine (thème privilégié par les individus pour expliquer la différence de valeurs) révèle le fonctionnement de cette conversation.

L'athéisme de Gérard a longtemps fait rager Nathalie. Pourtant, aujourd'hui, elle n'évite pas le sujet de la religion. Pour ne plus risquer les débordements d'hier, elle « recadre » sur l'intérêt commun toute éventuelle dispute à propos de la religion. Cette activité de recadrage, aux règles très strictes, montre comment les individus passent du conflit de valeurs au conflit d'intérêt.

La conversation conjugale des couples harmonieux est efficace non pas parce que ses membres négocient à tout va, comme s'ils possédaient un mode

[1] Quand Gabriel appelle sa femme à la conversion, il n'est plus dans une conversation conjugale de couple dits « harmonieux ».

unique de résolution des problèmes. En fait, ils possèdent « le petit truc » pour négocier justement là où d'autres se convertiraient. Cette petite astuce, d'ailleurs construit à partir des valeurs communes, serait difficile à observer dans d'autres couples non mixtes.

7.3. Discuter les décisions conjugales

Avec le temps, les règles de vie sont instaurées, les entretiens ne permettent donc plus de recueillir les mêmes formes de conversation conjugale. La négociation sur les règles de vie n'est plus à l'ordre du jour même si elle est toujours à l'œuvre. Les individus l'utilisent désormais pour discuter des décisions conjugales. La discussion apparaît donc comme la mise en œuvre d'un contrat encadré préalablement par une communauté de valeurs.

7.3.1. Le basculement dans le conflit d'intérêt

Lors d'un conflit sur la religion par exemple, Nathalie demande de l'aide à Gérard pour rassurer leur fille de 5 ans et demi sur la mort de l'arrière grand-mère. Pour ce faire, elle opte pour une version religieuse « *Attend, la gamine elle a 5 ans et demi, moi c'est le seul moyen que j'ai pour la rassurer et pour ME rassurer* » (Nathalie, créole). Gérard, quant à lui ne croit pas une seconde à une vie après la mort, pour autant il sait que ce point de vue ne peut apaiser sa fille. Il laisse agir sa femme pour l'intérêt commun. Si en tant qu'individu cette « athéisme » le définit, en tant que parent, il n'a aucune vertu thérapeutique.

> *« C'était leur arrière grand-mère. Elles étaient très très mal. Et donc un mois après elles me sortent maman, mémé nous manquent, elle est où ? Moi je lui dis écoute elle est au ciel avec pépé et tonton et puis je dis à*

Gérard ben tu sais Samuelle.(leur fille) elle n'est pas bien, elle en parle pas mais ça l'a quand même pas mal perturbée la mort de son arrière grand-mère. Et je lui dis bah voilà elle m'a demandé où elle était, et il me dit mais non moi je suis athée il ne faut pas lui dire ça, je lui dis écoute bah va lui dire qu'elle est dans un trou, mangée par les petits vers. Tu veux pas dire ça mais en même temps toi tu n'as aucune réponse à lui donner donc moi j'estime qu'à un moment donné que tu crois ou que tu ne crois pas mais bon elle, il faut la rassurer quelques part. »

Cet exemple illustre comment les individus expriment leurs divergences : ils n'ont pas de décision prise a priori (Bellenger, 1984, p.31). La négociation s'apparente ici à une concertation dont le but serait de trouver une solution le plus rapidement possible et d'établir, suite à cette décision, une cohérence des discours.

L'intérêt suprême de l'enfant rapproche les individus, comble le fossé entre les deux valeurs. Ce n'est pas au nom de sa morale qu'il laisse faire sa femme mais au nom de l'intérêt éminent de la sécurité affective de leurs enfants. Plutôt que d'engager les valeurs de chacun, cette concertation permet aux individus d'examiner les conséquences de la mise en œuvre de chaque référent culturel. Ils n'en questionnent pas le bien-fondé mais la légitimité circonstanciée. A un autre moment par exemple, et toujours dans un cadre commun, Nathalie taira sa préférence religieuse « *pour ne pas blesser Gérard* ». Elle préfère garder pour elle ses réflexions même si intérieurement, elle pense que cette position est due à son appartenance d'origine[2]. « *Parce que je pense que la discussion aurait dégénéré sur d'autre sujet comme ouais moi je suis zoreil de toute façon je prends la place d'une créole en tant que prof euh...Nin nin nin nin nin nin...* »

[2] « Parce que j'ai quand même l'impression qu'en Métropole, mais moi hein c'est une impression, que les gens vont moins à la messe qu'ici quoi ! C'est moins imprégné dans l'éducation des enfants parce que Stéphane me disait que quand il était petit, on ne lui parlait jamais de catéchisme etc. Ben ici on baigne tout ça dedans quoi ! les filles n'ont pas fait de catéchisme bah ce sont quasiment les seules dans la classe qui ne vont pas au catéchisme. Donc ouais je pense que c'est plus lié au fait d'être métropolitain quoi ! » (Nathalie, créole)

(Nathalie, créole). Les individus rejouent cette « négociation sincère » (Mucchielli, Maistriaux, 1977) dès qu'un autre conflit fait surface. Cet esprit de la concertation explique sans doute la logique de coopération qui anime ces couples.

La concertation, forme relationnelle caractérisant ces couples harmonieux n'engage pas les valeurs de chacun. Pour autant, cela ne signifie pas qu'aucune conversation n'a jamais eu lieu sur les valeurs, mais l'enjeu de cette conversation est minime[3] (Mucchielli, Maistriaux, 1977). Cette dernière se limite à un échange dont l'éventuelle animosité ne se répercute guère sur la relation conjugale. Lorsqu'il y a des décisions à prendre, l'intérêt commun rappelle aux individus les principes qui fondent leur couple. Cette négociation n'amène pas Gérard à varier d'un iota sur son athéisme ni Nathalie à changer sa foi. Comme il n'y a pas de compromis sur les valeurs, les individus ont chacun le sentiment de s'en sortir gagnant, leur dialogue les satisfait d'autant plus qu'ils ne se sentent pas lésés. Le compromis concerne uniquement la mise en œuvre, qui doit être respectueuse des valeurs de chacun.

7.3.2. Le petit truc des couples « harmonieux » : le recadrage

Lorsque l'enjeu est moindre, la conversation donne à voir plus clairement un autre aspect de la négociation : l'activité de recadrage. Dès qu'il s'agit de « *traîner Gérard dans un mariage d'une amie* », c'est toute une histoire selon Nathalie. Elle doit faire preuve de pragmatisme : « *cela ne t'engage à rien d'y*

[3] Ce que les entretiens ne disent pas et que seule une étude longitudinale permet d'observer c'est que comme les individus ne sont pas arrivées à concilier leurs valeurs, ils optent pour une conversation plus réglée, plus stricte qui n e donne pas lieu à débordements.

aller, tu n'as qu'à venir à la réception et pas à l'église » « *tu viens bien à un enterrement, pourquoi pas à un mariage* ». Nathalie ne dit pas à Gérard « sois moins athée », elle ne lui demande pas de renoncer à ses convictions. Elle sait pertinemment que Gérard grommèlera à la première occasion sur tous ces « *culs-bénis* ». Elle sollicite simplement un regard différent sur ces cérémonies religieuses : elle les présente avant tout comme des occasions de se retrouver en famille, de faire la fête en somme, d'une manière traditionnelle. Elle requalifie l'activité de fête religieuse à sociabilité festive : conserver du lien social et ne pas isoler leur couple du monde qui les entoure. Elle ôte le caractère religieux et sacralise le côté traditionnel et relationnel.

> *« Au début c'était quand même un sujet sur lequel on se chauffait un petit peu quoi mais avec le temps on ne se chauffe plus je sais ce qu'il pense, il sait ce que je pense et puis voilà ! Maintenant je sais qu'il fait l'effort, quand il y ait un mariage, un baptême, il fait l'effort d'aller à l'église. De toute façon je lui dis hein ! Ce n'est pas lui c'est les gens qui l'invitent. En même temps un enterrement il vient quand même à l'église mais bon là, il n'a pas le choix. Mais c'est vrai que ça, ça a été un gros sujet de discussion. » (Nathalie, créole)*

Ainsi, on retrouve bien le principe directeur de la mixité harmonieuse. Ce que les individus partagent ce sont des valeurs transcendantes, c'est-à-dire qui ne peuvent ni ne doivent, à leurs yeux, être liées uniquement à une fonction, une origine ethnique ou une opinion politique. Comme les cultures d'origine n'interviennent pas en tant que telles dans la conversation conjugale, les valeurs en rapport avec elles n'entrent pas en conflit.

En opérant sur des intérêts conjugaux, le conflit dans ces couples n'entraîne pas un sentiment de compromission de soi. A l'opposé du conflit pathologique à l'œuvre dans les autres couples mixtes étudiés, ceux-là n'entrent plus en conflit

sur des valeurs liées à leur culture respective. Ils ne négocient pas leurs valeurs - ce qui amènerait à en changer ou à les nuancer, c'est-à-dire à faire un compromis sur leurs valeurs - mais se prononcent soit sur l'intérêt à faire valoir telle position dans telle circonstance (conflit d'intérêt), soit sur la mise en cause de leur valeur par tel comportement (recadrage).

Il faut imaginer une dispute dans ce couple comme un jeu collectif. Les individus restent *en jeu* tant qu'ils partagent les mêmes intérêts : le gain du match (une issue au conflit). Ils sont *hors-jeu* dès que leurs valeurs les amènent à ne plus considérer cet intérêt commun comme primordial. La conversation conjugale est donc une activité de recadrage sur le *jeu* relationnel. C'est le « nous » qui est en jeu et non le « je ».

Le recadrage intervient comme un arbitrage. Dès que l'un des conjoints s'aperçoit d'une faute (si l'autre fait valoir le « je » au détriment du « nous »), il marque un temps mort. Avant de reprendre le jeu, il faut se repositionner sur le « nous ». Il rappelle en même temps les règles de vie. Par ailleurs, la victoire ne peut servir un intérêt individuel, cet intérêt nécessairement collectif doit faire saillir des valeurs du même ordre. Le conflit d'intérêt serait alors une activité de sélectionneur : quelles valeurs (prises dans le stock personnel ou commun) faire saillir pour mieux représenter le « nous » ?

Dans ce cadre, la négociation apparaît comme le meilleur moyen de sortir du conflit. D'une part, la logique de coopération « nous » fait sentir plus fort face à l'adversité. D'autre part, en ne faisant jouer que des valeurs communes, le conflit préserve du même coup l'intégrité des valeurs individuelles. Ainsi, à chaque nouveau conflit, les valeurs personnelles, liées ou non à l'origine,

peuvent se rejouer, tant qu'elles servent à alimenter le stock commun de valeurs du « nous » (elles ne sont plus alors considérées comme personnelles mais conjugales). Cette activité suppose autant une communauté de valeurs (sentiment d'homogamie) que la possibilité pour chacun de remettre en scène ses valeurs personnelles. Le cadre de valeurs communes (égalitarisme, logique comptable et coopérative) fixé auparavant garantit cette possibilité de remise en jeu équitable et intègre de soi.

7.4. La reconnaissance des compétences individuelles : reconnaître son conjoint comme expert dans sa culture et plus…

Plusieurs auteurs placent l'absence de reconnaissance au cœur du processus d'usure du couple (Duret, 2007 ; Kaufmann, 2008). Les individus en couple mixte harmonieux montrent comment ils se servent de la reconnaissance dans leurs récits de vie. Chaque conjoint semble ainsi reconnu *en tant que* créole ou métro et posé comme digne représentant de son groupe d'appartenance. Que l'origine soit perçue comme la marque d'une race, culture ou ethnie différente, elle est confirmée et valorisante. Quels que soient les niveaux de catégorisation de l'autre, l'individu n'est pas renvoyé à une origine moins gratifiante. Tout le jeu relationnel consiste à faire de cette différence reconnue, potentiellement dangereuse en temps de crise conjugale, un élément de valorisation du conjoint (et/ou de soi) en temps de paix.

Laurence, la quarantaine métropolitaine considère que Sully, son conjoint, appartient à une race différente de la sienne. Il est créole, elle est métro. Sans hiérarchiser ces appartenances, elle vit sa mixité de manière harmonieuse.

A la naissance de leur fille, Sully et Laurence étaient d'accord : le français serait la première langue à lui apprendre. La négociation est racontée d'abord comme un accord tacite. Cependant, la distribution des rôles repose sur la reconnaissance des compétences de l'autre dans le domaine qui lui est alors réservé. La négociation a bien œuvré, mais en souterrain. En tant que professeur de lettres dans un collège, Laurence a un avis bien arrêté sur la question du bilinguisme à la Réunion. Les difficultés d'apprentissage sont dues selon elle à l'acquisition simultanée des deux langues. De ce fait, il faut choisir, non pas entre deux langues de statuts différents, mais entre deux langues trop voisines pour être acquises correctement. Celle qui est retenue (le français) n'est pas considérée comme « meilleure ». Pour Laurence en tous cas, le créole n'est pas à ses yeux moins propice à une insertion sociale réussie. Tout est question selon elle de compétence et de maîtrise linguistiques. L'enseignement de la langue c'est son domaine, elle en connaît la didactique, la pédagogie et compte bien en user avec sa fille. C'est au nom de cette compétence professionnelle et de son statut de mère que Laurence privilégie le français. Le créole se révèle secondaire car il s'agit de transmettre une langue maternelle. La langue du père est alors ramenée au second plan, non pas parce qu'elle est *en soi* inférieure (comme dans les catégorisations raciales des couples mixtes coupables) mais parce qu'elle inscrit dans une autre lignée. Dans le cadre d'une perception raciale de l'autre, la langue a un grand pouvoir d'affiliation dans un univers symbolique.

De son côté, Sully reconnaît la compétence « enseignement de la langue » de Laurence.

> *« - Une fois elle est revenue et il a cru qu'elle parlait en créole enfin qu'elle avait dit une phrase en créole. Holalala ! C'est marrant il n'était plus... Je dirais pas paniqué mais ça lui a fait un choc, ça lui a peut-être fait peur enfin, c'était marrant comme réaction.*
>
> *- Il a eu peur qu'elle parle créole vraiment ?*
>
> *- Oui ou qu'elle soit comme les autres enfants qui mélangent tout mais je pense qu'il y a moyen de trouver une autre solution. Elle a sa langue de base, enfin sa langue maternelle qui est le français, donc il n'y a pas de raison qu'ensuite euh... Enfin on verra hein ! Parce que là à l'école elle va rencontrer le créole forcément avec ses petits camarades mais euh... je pense qu'après ça sera à nous de corriger les choses. C'est pas lui interdire de parler créole mais bon quand elle parle en créole, qu'elle ait conscience que c'est du créole et quand c'est en français, voilà ! Mais pas mélanger. C'est ça qui m'embêtait le plus et c'est ce que je retrouve avec les élèves. Ils n'arrivent pas à passer, les deux langues sont trop proches ! Je pense que le créole il induit beaucoup d'erreurs en français, il y a beaucoup de formes en créole qui sont tout à fait correctes et qui en français ne sont pas du tout correctes. Et c'est très difficile quand on a toujours parlé d'une certaine façon de dire à quelqu'un bah non, c'est pas bon... Ce serait plus facile si c'était de l'anglais, du chinois ou de l'arabe, là il y a pas de... Il y a beaucoup moins de faux-amis enfin des choses comme ça quoi ! (Laurence, métro)*

Cette petite anecdote rappelle à Laurence que Sully, bien que peu impliqué dans l'éducation de leur fille, a fait siens des principes qu'elle applique. Elle se sent reconnue et complice.

Cependant, dans le cadre de l'intérêt de l'enfant, c'est une autre valeur qui amène Sully à choisir le français comme langue première pour sa fille. Lui pense très sérieusement que le créole compromettrait les chances d'ascension sociale de son enfant. Il n'a cure des difficultés d'acquisition simultanée des deux langues ou de la beauté de la langue créole en perdition[4]. Il ne craint pas la

[4] La négociation n'empêche pas les malentendus

proximité linguistique entre créole et français pour les mêmes raisons que Laurence. Il a eu tant de mal à communiquer en français avec sa femme qu'il ne voudrait pas qu'à son tour sa fille éprouve la même difficulté.

> *« - Parce que... bah pour la petite aussi, on ne veut pas non plus mélanger créole et français donc là, elle va partir à l'école récemment donc c'est sûr qu'elle va apprendre le créole mais après à la maison il faut qu'elle parle français, il ne faut pas mélanger les deux.*
>
> *Vous ne voulez pas que la petite... que ça arrive quoi...*
>
> *Non parce que je vois dans ma famille même et moi même étant petit, parler créole créole, à l'école il y avait des difficultés en français. Et là je vois aussi, dans ma famille, les petits neveux parlent créole créole, ils ont des difficultés à s'exprimer en français, c'est un handicap parce que après, ils sont coincés, ils n'arrivent pas à s'exprimer si il y a une conversation française, ils préfèrent rester dans leur coin... Et je vois ça avec mes cousins aussi, ça se passe aussi. Quand ils sont entre nous, quand parle créole blablabla blabla, et dès qu'on commence à parler français dans une soirée... tout ça... (rires) Parce qu'ils n'arrivent pas à s'exprimer en français. C'est dommage ! C'est pour ça que Sarah, (leur fille) elle parle en français quoi ! Bon sûrement à l'école avec ses copines, elle va parler créole quoi ! Mais tant qu'elle peut, parler français. » (Sully, créole)*

Sully a compris tardivement les bénéfices de la maîtrise du français. Avec le recul, il revient sur son parcours personnel. Le manque de maîtrise du français lui fait entrevoir toutes les possibilités manquées. Cette lacune devient un handicap. C'est pourquoi il ne veut surtout pas que sa fille soit (comme il l'a été) désavantagée par une langue utile uniquement dans le cercle restreint de la famille créole. Il prêche ainsi les arguments de sa femme mais ne peut s'empêcher de donner son propre point de vue. S'il n'avait tenu qu'à lui, leur fille ne parlerait pas créole avant un âge avancé, comme un parent ne tolère pas que son enfant apprenne trop tôt des gros mots. Mais Laurence tient à l'acquisition de cette langue paternelle, même si elle souhaite distinguer les deux univers de sens. Sully n'y tient pas plus que ça, il préfère occuper un rôle

de contrôleur des valeurs communes. Il valorise d'autant plus la compétence de Laurence que dans le cadre de cet intérêt commun (l'enfant), l'accord passé ne le compromet pas comme un traître reniant sa culture d'origine.

La distribution des compétences dans son couple lui sert de prétexte pour justifier aux yeux de sa famille le cloisonnement des langues. Le cadre des intérêts communs cache son refus d'inscrire sa fille dans une langue qui pourrait la desservir. Les arguments de Laurence (ne pas créer de confusion dans l'esprit de leur fille) lui permettent de sauver la face devant sa famille : si leur fille parle français c'est parce que Laurence est métro. Il leur explique alors qu'il n'est pas question d'autoriser une langue plutôt qu'une autre mais de regarder qui se chargera concrètement de l'éducation de l'enfant. Comme c'est à Laurence que revient cette charge, c'est sa langue à elle qui est apprise en premier. Aux yeux de sa famille, le français n'apparaît alors pas comme une langue plus légitime que le créole mais comme une conséquence de la distribution stratégique des rôles et des compétences dans l'intérêt de l'enfant. Ses arguments lui laissent toute latitude, une fois dans sa famille, de laisser sa fille au contact de la langue créole. Reconnaître à l'autre sa compétence culturelle n'est pas seulement une règle du jeu de l'amour et du hasard. La reconnaissance est aussi, à toutes fins personnelles, très utile.

La négociation n'est pas uniquement le jeu de la mixité harmonieuse. Valoriser son appartenance d'origine ne signifie pas que l'on accorde la même valeur à tous les éléments de sa culture ni que l'on souhaite les transmettre tous également. Pour ce qui est de la langue, dans le cas de Sully et Laurence, Sully adopte alors la position d'une mixité coupable. L'origine métropolitaine de sa

femme garantit selon lui une meilleure éducation à sa fille. Mais il ne peut le dire sans être du coup un créole déloyal envers les siens. Que chaque conjoint soit porté sur des sentiments différents de mixité n'empêche pas la négociation d'être mise en place. Il faut surtout que les deux conditions d'égalité de pouvoir et de coopération soient conservées. La reconnaissance de l'autre en tant que créole ou métro ne se limite pas à une identification *en tant que*, elle est inconditionnelle. Ainsi l'autre ne peut être considéré comme manquant à une loyauté originelle lorsqu'il met en pratique une valeur (adopte un comportement) qui n'est pas la sienne. C'est parce que Sully reconnaît Laurence d'abord comme experte en français qu'il lui laisse enseigner sa langue à leur fille. Inversement, c'est parce que Laurence reconnaît la culture de Sully comme légitime qu'elle insiste pour que leur fille acquiert en deuxième langue le créole.

Dans la négociation, les conjoints adoptent des positions d'experts mutuellement reconnues. Mais cette reconnaissance des compétences culturelles ne se borne pas à l'expertise de l'autre dans sa culture, elle s'étend aussi à sa propre culture. La socialisation conjugale amène une compétence supplémentaire dans le champ culturel *étranger*. La spécificité des couples harmonieux c'est de reconnaître à l'autre des compétences d'intégration dans sa propre culture. Il n'est alors pas rare d'entendre des individus qui parlent de leur conjoint en ces termes :

> *(…) elle (Caroline, métro) ressemble physiquement à une créole, et elle parle créole très bien… ben dans son boulot…(…) parce que après 22 ans quand… 22 ans à la Réunion. (…) C'est le temps et puis bon elle parle créole et physiquement elle ressemble assez à une créole, y a pleins de critères qui font que (pour moi c'est une créole)… Elle, elle se sent pas créole par contre ! (elle arrive au même moment) Ben elle revendique un*

petit peu son coté métropolitain. (…) Ah elle le dit ! « je suis pas créole », je suis zoreille, c'est … elle le revendique (Mais) elle parle créole, elle mange créole, elle vit comme une créole… (Etienne, créole)

« (…) quand je l'ai rencontré, ça faisait trois ans qu'elle était là, elle connaissait déjà un peu tout, c'est ça aussi connaître le lieu où tu habites, elle m'a appris les petits raccourcis, connaître bien la Réunion, c'est pas être un touriste en fait et elle , elle connaît bien les petits raccourcis, les petits chemins, au Tampon, à Saint Pierre, elle connaît tout. Quand je l'ai rencontré, elle avait quand même… je dirais pas une culture créole, mais un patrimoine. Elle connaissait déjà beaucoup de choses, c'est rare aujourd'hui les fois où je me dis dans ma tête c'est une zoreil et moi je suis un créole, on est un couple zoréole en fait. (Simon, créole)

Caroline est métro et pourtant selon Etienne elle s'est si bien intégrée qu'elle passe fréquemment pour une créole. Sarah est métro et Simon reconnaît qu'elle sait parfois des choses que lui-même ignore sur sa culture créole. Inversement, Simon est créole et pourtant il passe « *incognito* » à Paris, sauf à confondre l'arc de Triomphe et la porte Saint Martin.

Cette reconnaissance paraît aller de soi dans le sens créole-métro (intégration du conjoint créole dans la culture métro). En effet, du point de vue des métros, le simple fait de considérer son conjoint créole comme homogame socialement indique une reconnaissance de son intégration dans le champ de sa propre culture. Si le conjoint appartient au même groupe social, sa particularité culturelle n'est pas synonyme d'exclusion comme peut l'être l'origine métro dans la société réunionnaise. L'homogamie suppose une communauté de valeurs et une appartenance supra-culturelle. En revanche, dans le sens métro-créole (intégration du conjoint métro dans la culture créole), la reconnaissance de l'intégration a plus de poids dans le couple. Elle signifie que l'adaptation du conjoint « étranger » au sens littéral du terme est la preuve d'une compétence culturelle. Reconnaître cette intégration c'est donner une légitimité ne serait-ce

que temporelle (grâce au temps passé sur le territoire) à la résidence du conjoint *étranger*.

Les domaines du soi s'activent ou se désactivent au gré des intérêts conjugaux. Dans ce style de couple associatif, la négociation met en valeur la mixité. Elle souligne le mérite d'être heureux à deux. Mais chacun conserve sa position axiologique. Etre initié à la culture de l'autre ne change rien au rapport que l'individu entretient avec la sienne. Comme les individus ne discutent pas des valeurs en soi mais de l'intérêt à privilégier telle position dans telles circonstances, ils ne métissent pas leur culture ni ne souhaite inventer une culture conjugale. On ne peut donc pas parler de métissage puisqu'il existe une comptabilité consciente des éléments culturels.

7.5. Métissage ou bricolage ?

Arrêtons-nous quelques lignes sur cette notion de métissage. Par définition, le métissage est un mélange. Pour les individus en couple harmonieux, les cultures personnelles sont distinctes. On peut s'attendre alors à ce que le contact au sein du couple les modifie. Mais du point de vue des individus, ces cultures ne sont pas miscibles. L'homogamie, instituée en mythe conjugal[5], aplanit les différences culturelles pour pouvoir négocier. Il n'y a pas pour autant de repli identitaire mais l'autre ne doit pas nuire à une fidélité éthique à soi-même. La socialisation conjugale a aussi pour but de rendre imperméable une frontière

[5] Ce mythe n'est pas forcément respecté au quotidien mais il reste quand même un principe directeur.

déjà concrètement ressentie. Si mélange il y a, il n'est pas intentionnel[6]. Malgré la convergence des intérêts conjugaux, les valeurs liées à l'origine ne sont pas modifiées par la négociation. Même si les cultures d'origine sont considérées comme des substances, augmentant la probabilité (d'une perception) d'un métissage culturel[7], ce dernier n'a pas lieu. Les individus ont toujours l'impression d'être issus et de vivre dans des univers de sens distincts.

La notion de métissage suppose aussi l'idée d'une innovation. Les membres des couples harmonieux ne se posent pas en héritiers d'un style de vie unique. Pourtant ils n'inventent pas une culture conjugale. Il n'y aurait pas, opposé à la soumission au modèle extérieur à sa lignée, un autre schéma relationnel où les individus composeraient, inventeraient, métisseraient. Ne pas hériter ne signifie pas forcément innover : si les individus ne se replient pas sur leurs acquis (ou n'apprennent pas ceux de l'autre), ils n'en inventent pas nécessairement de nouveaux. En fait, ces individus mettent les différences *hors jeu* en cas de conflit. Si la saillance de la différence entraîne un profond désaccord, les individus se repositionnent sur ce qu'ils ont en commun. La conversation s'arrête si les individus ne parlent plus du même intérêt. Il y a donc, moins que du métissage, une alternance des modèles culturels, selon les enjeux, les intérêts… Du coup, très peu d'enquêtés avaient dans l'idée de constituer une identité conjugale propre, au sens de *culturellement* à part. La perception homogame et donc le sentiment de partager une communauté de valeurs bloquent l'innovation. Cette dernière ferait prendre le risque de se perdre dans la culture

[6] Je rappelle que l'approche compréhensive de l'enquête ne s'intéresse pas par définition aux éléments objectifs et objectivables des la culture mais au ressenti des individus.
[7] Selon une conception classique de la culture.

de l'autre. Pour garantir leur intégrité culturelle, les individus se gardent bien de compromettre leur identité personnelle dans une identité conjugale innovante. Un seul couple sur les 14 ceux que j'ai pu observer exprime l'envie de se créer un univers singulier faits de mélanges. La langue tient alors un rôle particulier dans la mesure où chacun entrant dans l'univers linguistique *étranger,* se réapproprie les formes de l'autre. Cette langue conjugale offre un aperçu des possibilités d'une culture métisse. Cependant, le sentiment de nouveauté est rare.

> *« Lui me parlait en créole et à des moments je comprenais pas, donc moi qu'est-ce que je faisais, je lui parlais en parisien, en argot parisien, je lui disais, tu utilises des mots que je comprends pas, je vais utiliser des mots que tu comprends pas et c'était marrant du coup, après on a fini par se comprendre mutuellement et employer à bon escient tous les mots de nos deux langages. Maintenant on mélange un petit peu, en fait c'est ce que je lui disais au début de notre relation, c'est créer notre propre culture, notre propre ambiance. Voilà toi t'es arrivé avec ton créole et toi avec ton parisien et du coup maintenant on se comprend avec notre langage un peu spécial. N'importe qui ne comprendrait pas forcément si on n'est pas parisien ou si on n'est pas créole, on comprend pas, donc c'est rigolo, on s'est crée notre propre identité. (...) Oui c'est ça... tu entends un qui parle en créole et l'autre qui répond en parisien, ils se comprennent... » (Sarah, métro)*

Cette « *ambiance* » dont parle Sarah, c'est une culture métisse en projet. La création d'intimité passe par le besoin de partager quelque chose d'unique que ni l'un ni l'autre ne pourrait retrouver ailleurs que dans cette intimité. Le désir de singularité pousse à l'innovation conjugale. Cette innovation se doit d'être reconnue, non pas seulement pour soi/nous, mais aussi aux yeux des autres : il s'agit de créer une langue (et des répliques) originale qu'eux seuls pourraient comprendre, pour pouvoir s'isoler, retrouver une intimité même hors du foyer conjugal.

La conversation conjugale des couples harmonieux se fonde sur la reconnaissance du conjoint en tant que créole ou métropolitain. En se reconnaissant mutuellement, les individus ont le sentiment que leurs cultures d'origine vivent en harmonie. La mixité qu'ils célèbrent s'appuie alors sur une comptabilité de l'égalité des présences culturelles.

En comparant les deux formes de conversation conjugale observées dans cette enquête (négociation et conversion), on s'aperçoit que la reconnaissance, le cœur du dialogue culturel des couples harmonieux, fait cruellement défaut aux autres. Au moins un des membres de ces couples ne se sent pas reconnu ou ne se reconnaît pas *en tant que* créole ou métro. On pourrait alors voir dans ce manque le déclencheur de la conversion identitaire. Y a-t-il un lien causal entre déni d'une compétence culturelle (pour soi ou pour l'autre) et conversion identitaire ? En général, dans ces couples converti/prosélyte, le manque de reconnaissance cause l'usure du lien conjugal. L'individu jongle entre d'une part le déni de sa compétence culturelle (par l'autre ou par lui-même) et la conversion (devoir ou désir), s'ensuit une demande de reconnaissance non satisfaite qui à son tour appelle à la conversion explicitement ou tacitement. Mais c'est alors oublier que la conversion débute souvent bien avant la mise en couple. Il ne faut donc pas réduire la conversion au moment où se concrétise le processus, et considérer les individus alors comme des malheureux en puissance. Il n'empêche que les reproches couvent et provoquent parfois dans le pire des cas, la rupture, le moindre mal étant les crises conjugales et/ou personnelles à répétition… Regardons maintenant comment opère cette seconde logique d'influence.

8. La conversion comme seconde logique d'influence

« *En réalité, on se comporte souvent comme si on était semblable* »

(Magny, 1978, p1).

Conversion et négociation diffèrent par la hiérarchie (ou ordre d'intervention) des identités dans la conversation conjugale. Dans le cas de la négociation, le sujet se définit comme un représentant de sa culture d'origine seulement après avoir trouvé sa place d'individu dans le couple. C'est l'inverse qui se produit lors d'une conversion : continuer d'appartenir à sa culture d'origine empêcherait la conversation conjugale, c'est en s'assimilant que l'individu intègre son rôle de conjoint. Cette simple inversion est une conséquence du postulat (l'incompatibilité culturelle) adopté par les seconds et ignoré par les premiers. En effet, quand leurs modèles conjugaux respectifs leur paraissent dissemblables et incompatibles, les individus étudiés se convertissent. Ils abandonnent volontairement ou non leurs propres pratiques pour celles de l'autre. La socialisation conjugale passe par une phase d'apprentissage de ces nouvelles pratiques afin de mettre en place la conversation sur le mode de l'indifférenciation culturelle.

8.1. La reconnaissance, pivot d'une dynamique conjugale

La conversion s'inscrit dans une dynamique conjugale ou familiale **:** elle dépend du regard que porte le conjoint ou les membres de groupe d'origine sur soi. L'individu bascule dans une nouvelle compréhension de soi en fonction de la personne qu'il a en face de lui. Cette dernière a alors le pouvoir de le reconnaître.

Se prodiguer de la reconnaissance n'est pas le propre de tous les couples mixtes interrogés. Certains couples, surtout quand la mixité est harmonieuse, se caractérisent par une reconnaissance mutuelle des identités d'origine. D'autres, comme la majorité des couples exprimant un sentiment de mixité indésirable ou coupable, ne formulaient pas cette reconnaissance réciproque. Quand un des conjoints disait se sentir blanc, l'autre le disait noir, et vice versa. Ce manque de reconnaissance n'est pas uniquement un ressenti, il est tangible. Il existe un réel décalage entre les entretiens de chaque conjoint.

> *« Delphine ? Non ! Non ! Elle s'exprime jamais en créole, elle zoreyisée à fond (rires) elle est créole dans l'âme si tu veux mais elle a pas... elle a pas le comportement courant d'une réunionnaise. Elle est pas dans une logique d'abord de s'exprimer en créole, d'être attachée ou attirée de façon significative par la culture réunionnaise euh, c'est pas une fanatique de la musique euh ou des événements culturels créoles, elle neutre de ce côté là. Elle est pas plus attirée par le côté métropolitain mais si on prend uniquement l'aspect du langage elle s'exprime beaucoup mieux plus facilement en français qu'en créole quoi. (...) Pour Delphine y a pas cet indicateur (de la langue). Si, quand ... d'ailleurs quand on était en métropole, on l'a souvent prise ou pour une Nord-africaine ou pour une Polynésienne mais jamais pour une Réunionnaise. En plus elle a pas d'accent ! donc euh tu le perçois pas... pas du tout. Et Delphine n'est pas, n'a pas un comportement culturel réunionnais elle a pas de velléités de dire oui, je défends la Réunion ou je défends le maloya ou le séga ou le manger avec les doigts ou le cari poulet ou le cari tangue, je sais pas quoi, ce qui pourrait être typiquement réunionnais. Pas du tout. » (Daniel, métro)*

« Est-ce que je me sens créole ? Ah tout à fait ! Sûrement, 100%… (…) 100% ! Sauf que le langage, je n'arrive plus à parler instantanément créole si tu veux, c'est le seul truc, parce que par habitude je parle tout le temps tout le temps français, mon créole ne vient plus naturellement, si je commence à parler créole, forcément le français revient, si tu veux mais c'est le seul truc ! Non je me sens créole du bout des ongles aux cheveux, quoi ! » (Delphine, créole, en couple avec Daniel, métro)

Daniel ne reconnaît pas Delphine comme une vraie créole alors même qu'elle se sent créole jusqu'au bout des ongles. Il en allait de même pour le couple formé par Anne, créole et Gabriel, métro.

« Tu vois je me sens créole, c'est mon sang qui parle quand tu me demandes ça, ce qui me soule par dessus tout c'est quand Gabriel il rigole quand on me demande d'où je viens, alors là il jubile, il dit « mais non, elle est d'ici », ça le fait marrer, parce que lui se considère comme plus créole que moi. C'est un tout tu vois notre échec mais je crois que d'être sans arrêt obligée de me justifier d'être créole, sans le blesser lui, tu vois car il est super susceptible, c'est super dur…et puis c'était comme ça pour tout, ne surtout pas lui faire ce que lui me faisait… » (Anne, créole)

« Anne on lui demande toujours d'où elle vient, ya des fois je me dis c'est parce que moi je suis zoreil, à vrai dire, elle fait pas créole du tout. Il suffit de la regarder, des fois elle fait vachement snob, tu vas me dire y a des créoles pet sec aussi mais bon, avec moi y a toujours un doute. En plus à la maison, elle est pas du genre à cuisiner créole cari et tout le toutim. Je lui ai toujours demandé de parler plus créole avec moi mais elle veut pas avouer que c'est parce qu'elle parle pas créole. Je lui apprends des mots nouveaux dans sa langue, c'est dire ! » (Gabriel, métro)

Ce décalage dans les perceptions culturelles de l'autre et de soi marque typiquement le manque de reconnaissance. Le conjoint ne s'imagine pas combien l'origine comporte dans la définition de soi du partenaire. L'effet du temps dans le recueil des données n'altérait pas cet écart dans les perceptions de soi et de l'autre. Au fur et à mesure des entretiens, il était plus évident.

Du reste, ces couples ne se racontaient pas à travers le mythe de l'homogamie. Ils ne pouvaient passer outre les différences culturelles liées à l'origine. Dès le premier abord, les individus exprimaient cette conscience d'une

inégalité statutaire voire d'une incompatibilité culturelle. Les rapports de forces n'étaient pas équilibrés. Les cultures en présence s'affrontaient. J'ai vu plus haut (en 3. La rencontre entre créole et métro) comment les stéréotypes étaient alors engagés dans la rencontre. Les individus entrent en couple malgré tout, portés par cette dynamique d'attirance et de rejet. Pourtant ils n'expriment pas de sentiment de mixité lié à cette dynamique. La socialisation conjugale semblait œuvrer en souterrain de manière à aplanir les différences. Leur conversation visait l'indifférenciation culturelle au sein du couple alors que les autres couples fabriquaient la mixité. Pour construire des règles de vie commune, les individus se sentaient obligés de choisir une des appartenances en présence. Les concilier leur paraissait impossible.

Pour autant, cette indifférenciation ne fait pas l'objet d'une concertation ou négociation conjugale. Les individus ne communiquent pas ou très peu à propos de leur culture d'origine. En général, le cadre normatif de la conversation conjugale est le plus souvent imposé par l'un des conjoints, presque tacitement. On peut distinguer alors deux **rôles** en fonction des revendications identitaires. Quand l'individu exprime une revendication culturelle qui s'oriente vers du repli identitaire, il s'arrange pour instituer un leadership (prosélytisme). Lorsqu'au contraire il se sent stigmatisé, il tente d'éliminer ses propres aspérités identitaires, gênantes. En se convertissant, l'individu investit les pratiques culturelles du conjoint.

Cette indifférenciation s'inscrit dans la durée. Les valeurs liées à l'origine ne rejouent pas à chaque nouveau conflit comme dans la négociation. Une fois

qu'une décision est prise, la valeur ou pratique culturelle *en jeu* est irrévocablement éliminée. Il suffit d'un précédent pour établir une règle.

Par exemple, Daniel, métro ne supporte pas de manger avec les doigts.

> *« Je me suis relativement bien intégré, à part le fait de manger avec les doigts sinon le reste ça m'a posé de problème, hein ! » (Daniel, métro).*

Delphine, sa femme, créole, regrette aujourd'hui amèrement cette pratique qu'elle fut amenée à « *renier* » malgré elle. En parlant de cette « *concession silencieuse* », elle se rend alors compte que, l'habitude faisant, c'est toute une partie de sa culture qu'elle a dû rejeter pour aller vers celle de son mari. Cette habitude familiale lui manque d'autant plus cruellement que Daniel ne lui a jamais demandé explicitement de la bannir. Il ne lui a jamais dit « ne fais pas ci, ne fais pas ça ». Elle s'est rangée seule à cette requête non formulée. Ainsi, elle souligne le rejet implicite de cette coutume culturelle. Elle ressent d'ailleurs ce rejet comme une hypocrisie de son mari, puisque ce dernier proclame publiquement son amour de la culture créole. Delphine dit avoir compris, au fur et à mesure des réflexions et des mimiques de Daniel, une habitude en entraînant une autre. Il est des silences plus efficaces que de longues négociations. Les entretiens montrent qu'il n'est pas nécessaire de discuter pour exclure une pratique culturelle personnelle de celles à construire en couple.

8.2. Conflits et leadership dans le couple mixte

Ainsi, le conflit de valeurs est presque silencieux. Il l'est encore plus si l'on adopte sans réserve le point de vue des individus. Que reste-t-il du conflit conjugal s'ils ne sont plus uniquement un(e) créole et un(e) métro ?

Dans ces couples il n'existe pas de mise *hors jeu* des valeurs comme dans la négociation des couples harmonieux. Les individus ne font jamais état de débats ouverts sur la question culturelle. Chaque conjoint informe l'autre de son point de vue, en lui disant « libre à toi de l'intégrer ou pas ». Le conflit de valeurs lié à la socialisation conjugale se vit à un niveau personnel. Il ne doit surtout pas engager le conjoint sous peine de rompre le lien. L'échange ne se veut pas ouvertement un partage, il n'est pas non plus l'expression d'un désir pour soi ou pour l'autre.

La première étape de la socialisation conjugale contraint à l'effacement des différences par la soumission et l'imposition d'un modèle culturel du couple. On s'attend donc à du conflit.

Il existe deux manières de comprendre les conflits interculturels entre créoles et métropolitains à l'intérieur du couple. La première introduit une hiérarchie sociale et culturelle entre les appartenances. Cette inégalité est défavorable au créole et marque le plus souvent la mise en œuvre d'une stratégie matrimoniale préconjugale[8]. La seconde résulte d'une résistance identitaire. Il y a donc deux types de conflits : l'un *de* cultures et l'autre *sur* la culture.

Dans le conflit *de* cultures, la subjectivation des identités sociales pose l'incompatibilité des cultures des conjoints. La culture essentialise les individus et les rend porteurs de schèmes sociaux déterministes applicables dans le couple. Le couple reprend l'organisation de la compétition sociale entre créole et métro. Le conflit conjugal ressemble à un affrontement entre un outsider et un favori.

[8] Cet item est développé dans la partie La mixité coupable.

Dans le conflit de cultures, paradoxalement, l'origine est silencieuse. Les individus semblent craindre que de tels motifs puissent être source de conflits.

Dans le conflit *sur* la culture, l'origine de l'autre est directement incriminée. Même si les individus se retiennent d'accuser directement l'origine du conjoint dans le conflit, un tel reproche permet paradoxalement de préserver le lien. Plutôt que de dire « tu es en faute », l'individu dit « tu es métro/créole ». Ce conflit peut aussi cacher d'autres intérêts : Monique, par exemple dit ouvertement qu'être créole lui donne une excuse pour légitimer son autorité domestique. Au nom de sa culture et de ses exigences identitaires, elle dit mener Matthieu par le bout du nez. Elle estime qu'en tant que femme, elle peut user de toutes les armes pour dominer.

Dans ces couples, on sort du conflit de valeurs par l'institution d'un dominant. La conversation conjugale ne peut aller vers de la négociation qu'à partir du moment où s'est instauré un leadership culturel. L'individu qui se considère (ou qui est considéré) en décalage se voit dicter les codes conjugaux par la normalisation conjugale.

Ces conflits n'unifient pas durablement autour de valeurs communes. Ils supposent une soumission, choisie le plus souvent, de l'un par intérêt. A terme, il apparaît comme violent pour ses acteurs. L'apprentissage des nouvelles valeurs semble alors avoir abouti moins à une ouverture sur l'autre qu'à une fermeture sur soi. L'individu apprend le nouveau comportement mais garde en lui les germes d'une future rébellion (de durs reproches). Mais au final, l'imposition culturelle ne signifie pas que les individus ne négocient pas par

ailleurs. Au contraire, c'est pour pouvoir négocier qu'ils s'obligent à entrer dans un autre univers (ou à faire entrer l'autre dans son univers).

8.3. L'impossibilité de négocier

Lorsque l'on compare la conversation des couples harmonieux et celle des couples étudiés ici, on s'aperçoit que pour les premiers, il y a toujours deux entités à la table des négociations. Le couple fonctionne en vase clos : il est étanche à toute invasion d'une tierce personne morale ou physique. L'égalité ne se gère qu'à deux. Or, quand la mixité gêne ou rend coupable, les rapports hiérarchiques entre les cultures d'origine déséquilibrent la conversation conjugale (bipartite). Dès qu'un des membres envisage l'autre *en tant que* créole ou métro, la perception d'une incompatibilité ou d'une hiérarchie culturelle conduit les individus à ramener un tiers dans le conflit : le groupe d'origine, le sien ou l'autre, celui du conjoint. Ses membres apparaissent alors comme des entrepreneurs de morale ou des négociateurs supplémentaires. En plus de négocier avec le conjoint, il faut aussi convaincre ces autres-là. La sortie du conflit s'en trouve non pas ralentie mais impossible.

D'une part, le converti se sent impuissant à satisfaire les lignées en présence. Ne pouvant trouver de solutions qui maximisent le gain de chaque partie qu'il représente, le converti est dans une impasse décisionnelle. Il est pris entre deux loyautés contradictoires. Il n'a jamais véritablement l'impression de négocier pour lui-même. De plus, les accords qu'il conclue dans le couple ont une résonnance à l'extérieur. En dépassant le cadre strictement privé du couple

les décisions conjugales prouvent une conversion. Dans les premiers temps, ces accords peuvent passer pour temporaires. Mais la portée extraconjugale des décisions accroît la pression du regard des autres. Le groupe d'origine est perçu comme un créancier : il attend une contrepartie aux manquements aux traditions. Ces éventuelles compensations porteraient cependant préjudice au lien conjugal. Le temps se charge de transformer ces attentes non satisfaites en preuves de trahison. C'est par ce jugement négatif de ces autrui significatifs que l'individu se sent « converti ». Le sentiment d'être traître à son sang arrive très tardivement dans les récits autobiographiques.

D'autre part, le prosélyte peut ramener sciemment le tiers adverse dans la conversation conjugale, comme une incitation à se convertir. A chaque faux-pas de Matthieu, Monique lui rappelle que les métros font pareil. Cette comparaison est censée mettre une pression normative supplémentaire. Le groupe d'origine du converti intervient comme contre-exemple à ne pas suivre. Comme il est un tantinet gênant d'appeler l'autre à la conversion, l'individu prend des chemins de traverse pour s'exprimer.

8.4. Construire des habitudes plutôt que des règles de vie.

Adopter une manière de vivre s'effectue au travers d'un choix tacite ou verbalisé, imposé ou négocié entre les conjoints (voir EID, 2001, p 82). Ici, les individus racontent leur installation à travers une instauration très rapide de routines de vie. Le déroulement de la conversation conjugale est alors inversé par rapport à la négociation des couples harmonieux. Pour ces derniers, la

négociation s'effectue d'abord sur les règles de vie, le recadrage sur les intérêts communs est une activité supplétive, pour que la négociation puisse avoir toujours lieu. Pour les autres, c'est l'inverse : négocier dans le couple suppose d'intégrer la conversation conjugale dans un cadre culturel qui ne peut être qu'univoque.

La première mission de la conversation conjugale est alors d'instaurer un leadership culturel. En opposant les modèles créole et métro de la famille et de la vie à deux, les individus ressentent vivement la nécessité de choisir entre deux pratiques du « faire couple ». Alors que les harmonieux alternent les systèmes de valeurs au gré des enjeux, et recadrent en permanence pour ne pas risquer l'incohérence ou l'absence de décisions, il apparaît moins coûteux aux convertis de privilégier un modèle au détriment de l'autre. La normalisation conjugale vise à instituer les codes culturels de l'un des conjoints comme cadre conjugal. Ce « cadrage culturel » de la conversation conjugale est la première étape et non des moindres.

Certains enquêtés soulignent alors l'importance d'exprimer dès le début de leur relation toutes réclamations identitaires.

> *« Moi je lui ai dit dès le début, ici c'est chez moi et c'est créole, faudra t'y faire » (Monique, créole).*

> *« Ah moi la cuisine c'est créole créole hein !et lui quand il veut faire des plats, des plats zoreils et ben, nous c'est créole, hein, ah oui ! lui si il est venu, et vu le métier qu'il fait aussi bon (...) Donc ah il s'est mis dans le bain vite fait, au tout début il a commencé à manger assez épicé, ça s'est bien passé y a pas de souci de ce coté là » (Colette, créole).*

> *« Et par contre quand lui me parle en créole quand je suis fâchée ça me stresse je n'aime pas ce mode de communication. Pour rigoler, pour dire un petit truc en créole oui. Dès le départ, je lui ai dit ça que s'il me*

parle en créole et que je suis fâchée, je n'aime pas cette façon de s'exprimer, c'est me rabaisser, j'aime bien qu'on me parle en français... surtout quand je suis fâchée, surtout si je suis dans une dynamique, si je suis dans une dynamique euh... professionnelle ou une dynamique plus... active faut pas me parler en créole, le créole pour moi c'est pas ma nature, le créole pour moi il est réservé à ma famille à l'affection que je leur porte » (Elsa, créole)

Il s'agit de devancer l'autre pour s'imposer comme légitime. Ce discours est cependant nuancé. Toutes les précautions sont d'usage lorsque l'on débute une relation conjugale. L'humour permet par exemple de parler à mots couverts des choses qui fâchent comme la cuisine, la langue, les pratiques culturelles, les rôles conjugaux ; ils sont nombreux à dire « *on parle de la culture comme ça pour rire en passant* » (Elsa, créole). Pour les convertis, rien ne vaut l'oubli complet du soi créole ou métro pour faire taire les dissensions. Les individus expriment ainsi une réelle volonté de faire table rase des différences. Il en va de la pérennité du modèle conjugal et familial. Evidemment, les motifs sont nombreux et variés : il peut s'agir de faire plaisir à l'autre ou « *pour avoir la paix* », comme dirait Matthieu, métro. De même pour le prosélyte, les motivations sont pléthore. Mais ce n'est pas toujours en termes de pouvoir que se joue la distribution des rôles. Le casting conjugal propose des rôles de convertis et de prosélyte plutôt que de vrais dominés et de vrais dominants. « *Moi petite créole suis obligée de me plier aux quatre volontés de mon mari car en plus d'être un homme il est métro* » (Delphine, créole).

La différence culturelle initiale entre les individus n'induit pas nécessairement un vécu conjugal mixte. Les individus peuvent faire taire les valeurs communautaires acquises lors de leur socialisation primaire. Avant de

converser, la socialisation conjugale se charge d'aplanir les différences pour obtenir une situation conjugale indifférenciée culturellement. Elle distribue les rôles de converti et de prosélyte. Le prosélyte fait apprendre les codes qui impulseront la normalisation conjugale et le converti efface les particularités culturelles gênantes au quotidien. Quand d'autres négocient les règles de vie, ceux-là doivent établissent la légitimité du modèle culturel pour établir ces règles. Une fois le leadership affirmé, la conversation conjugale peut aller certes vers de la négociation. Cependant, le déni qui entoure les effets d'une différence d'origine dans le couple entretient l'insatisfaction et la violence de la conversion. Faire taire sa culture d'origine pour rendre possible la négociation conjugale demande beaucoup d'efforts. La conversion ne semble pas être la stratégie la plus efficace pour le maintien du lien conjugal.

La rencontre des modèles familiaux : conflit de valeurs ou d'intérêt ?

On ne peut restreindre la rencontre des modèles de la famille uniquement au conflit de valeurs. Les résultats montrent que le « conflit interculturel » au sein du couple mixte créole/métro porte aussi sur les intérêts. La lutte culturelle fait alors écran à la concurrence des lignées. La problématique conjugale est aussi celle de la représentativité des familles respectives au sein du couple. La supériorité numérique de la lignée créole prend en défaut l'absence physique de la belle-famille métropolitaine. La stratégie de la première consiste alors à transformer cette absence physique en symbolique. La culture du conjoint métro apparaît progressivement sans rite fondateur structurant la vie quotidienne. Les rythmes de vie, fêtes, célébrations, traditions ne marquent plus qu'un côté du couple. Certains enquêtés le verbalisent en racontant les inquiétudes de la lignée « absente » quant au devenir des enfants, présents ou à venir.

8.5. Définition heuristique de la conversion : encore un peu d'épistémologie

« *Theories of conversion often tell us more about the one making attribution than the person or group that has converted* » (Rambo, 1999)

Dans le chapitre précédent, j'ai vu que les individus qui ressentaient la mixité de leur couple comme indésirable ou source de culpabilité, considéraient les frontières sociales entre créoles et métros comme stables et légitimes (d'après le modèle de Tajfel et Turner, 1972, 1981, 1986). Ils adoptaient dans leur couple, pour eux ou pour leur conjoint, des stratégies de mobilité sociale. Alors la conversation s'inscrit dans un processus d'acculturation (Berry, 2005).

Mais on ne peut restreindre le discours des intéressés à l'exposé de leur assimilation. Il ne faudrait pas exagérer le poids du social dans ces couples. La clé de compréhension des couples interrogés et de la souffrance qui structure parfois leurs discours réside dans le sacré qui entoure la transformation identitaire. La sacralisation de la culture rend le phénomène observé différent des autres processus d'acculturation à l'œuvre lors de la rencontre interculturelle. Dans la mesure où l'incompatibilité des cultures est posée comme un préalable à la mise en couple, les autobiographies recueillies s'apparentent à des récits de conversion.

Devant l'absence de consensus scientifique pour définir la notion de conversion (Mossière, 2007, p.3), je prends le parti de la diviser en deux axes de réflexion. Dans un premier temps, j'envisagerai la conversion comme un changement, il faut alors s'attarder sur la nature de ce changement, sa source et

sa destination. Dans un second temps, « *une hypothèse se jugeant a sa valeur heuristique en tant que vérifiable et falsifiable* » (Billette, 1973, p 131), et ne disposant que de la parole du converti ou du prosélyte, je considérerai la conversion comme un discours sur soi.

La notion de conversion, religieuse notamment, implique l'institutionnalisation des préceptes véhiculés par les religions. A tout moment, le converti musulman ou chrétien peut se dire (ou être signifié par un membre du clergé), ceci est une pratique hérétique, cela est une pratique orthodoxe. Il en est de même d'un point de vue « etic[9] », l'observateur pourra de manière objective identifier la pratique religieuse (les ablutions, le respect du carême…). Or c'est chose impossible dans le contexte étudié : même si les deux catégories sont posées comme incompatibles, leurs frontières actuelles sont trop floues pour pouvoir désigner tel comportement comme « purement » créole ou « purement » métro. Bien sûr il existe des pratiques traditionnelles typiquement créoles, mais la problématique de la modernité donne moins de visibilité à ces comportements. Les contenus des catégories étant à mi-chemin entre marqueurs ethniques et sociaux, comment distinguer ce qui est dû à une modernisation des mœurs et ce qui est une conséquence d'une conversion à la culture métro ? De même, le retour à une identité originelle créole ne passe pas sans une réinterprétation des croyances adoptées. C'est donc le point de vue de l'individu qui tranchera ces dilemmes (point de vue « emic »), la notion de conversion ne sert pas à

[9] An "etic" account is a description of a behavior or belief by an observer, in terms that can be applied to other cultures; that is, an etic account is '"culturally neutral". The etic account is from a self-consciously outsider perspective, and it attempts to be neutral or objective. Often, etic accounts are empirical in nature and supported by data from one of the five senses "Goodenough, 1970).

identifier le converti comme tel mais à suivre les logiques en amont des choix identitaires.

Dans les couples où existe une inégalité entre les cultures d'origine, un des conjoints exprime le désir de se débarrasser du marqueur indésirable ou coupable. Ce travail intime opère soit en adoptant une position de dominant culturel au détriment de l'identité ethnique du conjoint (prosélytisme) ; soit en intégrant celle du conjoint (conversion).

Selon une logique du don amoureux ou celle de la paix conjugale (résignation et conversion factice), le *converti* met à distance (voire abandonne pour un temps donné) ses propres marqueurs culturels. Le *prosélyte* procède lui à une sacralisation de ses propres marqueurs, au détriment de ceux du partenaire. C'est au travers d'un récit que l'individu fait part de ce changement. Pour ce faire, il articule une idéologie spécifique et un parcours identitaire (binôme crise/quête identitaires) : on voit alors dans ces discours comment la culture de l'autre est subjectivée. Les trajectoires multiples mettent en évidence les variations dans la temporalité de la conversion. Selon l'origine des individus, cette dernière intervient à des moments différents et n'apparaît alors plus uniquement comme le pur produit de la socialisation conjugale. Ainsi, la mixité se révèle être autant une conséquence qu'une cause de la conversion.

Le cadre théorique de la conversion identitaire est ici volontairement sommaire, afin de mettre l'accent sur les biais épistémologiques. En effet, la plupart des auteurs ayant travaillé sur les conversions, de quelque nature qu'elles soient, religieuses, culturelles, économiques, se sont heurtés à la difficulté de saisir les changements hors de leur champ scientifique (Mossière,

2007). Les principales critiques apportées par leurs détracteurs concernaient ainsi le manque de recul et d'objectivité. Etant personnellement impliquée dans mon objet d'étude, il est d'autant plus important de prendre ces précautions épistémologiques. Toutefois, cette approche épistémologique ne peut que réduire mon action et non m'effacer du tableau que j'observe, il serait prétentieux de croire que ma position personnelle ne colorerait ni n'orienterait un tant soit peu mon interprétation. Dans mon cas, la difficulté était de ne pas rester collée au terrain, par exemple en regardant la conversation uniquement à travers la différence d'origine. Investir l'identité l'origine peut servir un intérêt éloigné des contingences culturelles. Anne joue à « la petite créole » dès qu'il s'agit de fixer la destination des vacances. Elle sait que Gabriel sera plus sensible à cet argument identitaire qu'à ses goûts ou ses réticences.

> *« Je lui dis ouais c'est mes racines tu vois, l'Asie et tout... alors qu'en fait j'ai pas du tout envie de me coltiner ses ivrognes de potes au jour de l'An » (Anne, créole).*

8.6. Le récit de conversion identitaire

8.6.1. Valeur du récit de conversion

Il arrivait un moment durant les entretiens où mes questions ou mes relances n'étaient plus nécessaires pour entretenir la conversation. Les individus souhaitaient simplement se soulager de la pression quotidienne. Quand il s'agissait de peindre une mauvaise passe de la vie conjugale ou au contraire la dernière attention du conjoint et les plaisirs de la vie à deux, ils basculaient dans du récit de vie. Ils ne parlaient plus avec un enquêteur, avec ses thématiques et son guide d'entretien. Ils discutaient avec un biographe, reconstruisant leur

parcours et offrant une vision d'eux-mêmes, transformés, convertis à une identité qui n'était pas celle qu'ils avaient eue, à l'origine. On peut dire alors qu'ils basculaient dans le récit de leur conversion identitaire.

Un récit de conversion est un propos visant à raconter la transformation de soi. L'individu montre à travers ce récit comment un événement, ici la socialisation conjugale, l'amène à changer d'identité. Mais on ne se raconte pas n'importe comment. Le récit de cette transformation n'est pas propre à chaque individu, il est au contraire stéréotypé (Billette, 1973, Godo, 2000). Comme il est « gouverné par des conventions » (op.cit.), il laisse apparaître le modèle sur lequel s'appuie le narrateur pour se dire converti. Les convertis chrétiens par exemple se racontent le plus souvent au travers du tryptique crise-quête-révélation intime.

Il faut chercher la singularité de ce récit ailleurs que dans sa structure narrative. On pourrait croire qu'elle réside dans l'anecdotique. Mais on ne peut prendre pour argent comptant tout ce qui est dit sur les comportements mis en place par les individus, surtout quand les conjoints se contredisent. On ne peut prouver une transformation réelle en s'appuyant uniquement sur la parole de l'enquêté.

En réalité, cette singularité se situe dans la prise de conscience par le narrateur de son action dans sa construction identitaire. Un récit de conversion est avant tout un récit dans lequel l'individu ne se laisse plus définir passivement mais rend compte de sa marge de manœuvre.

Le narrateur n'est plus seulement celui qui subit le changement social avec ou sans intermédiaire. Il devient un acteur responsable de ses choix identitaires

et capables de les verbaliser. À travers le récit du converti, on voit à la fois la norme qu'il tente de suivre en se racontant ainsi que les raisons et les procédures qui l'amènent à changer. Le discours du converti capterait simultanément « *la logique des choix identitaires et la rhétorique de l'identité* » (Leblanc, 2003).

8.6.2. Deux types de parcours

Les récits de conversion distinguent deux types de parcours biographiques.

Le premier type est centré sur la révélation : l'individu prend conscience seul et dans une *relative* immédiateté que sa culture d'origine ne permet pas l'épanouissement de sa véritable identité. La rencontre avec le conjoint « étranger », ou tout simplement le désir d'exogamie, marque alors une rupture biographique franche. Elle permet de distinguer un « avant-révélation », empreint des acquis de la socialisation primaire, d'un « après-révélation », consacrant la transformation identitaire. Toutefois, l'individu dit vivre cette conversion d'autant plus facilement que le nouveau comportement était déjà inscrit dans son univers de sens (Berger, Kellner, 1964, 1988). Il relit son parcours en voyant dans certains événements les signes avant-coureurs de la future transformation (une volonté d'émancipation précoce, une singularité individuelle prémonitoire/annonciatrice…).

Le deuxième type de parcours, beaucoup plus lent, s'insère dans une quête de soi toujours d'actualité lors de l'entretien. L'individu est dit converti. Puis en intériorisant ce jugement sur soi, il se considère comme déviant. Il revisite alors son histoire personnelle pour retracer sa carrière de converti. Celle-ci débouche sur une tension identitaire (cumul des affiliations).

8.6.3. Le parcours révélation

8.6.3.1. Une assimilation

Ici, la conversion est le choix de l'assimilation.

Berry voit l'assimilation[10] comme l'abandon d'un héritage culturel au profit d'une culture dominante dont les individus recherchent le contact quotidien (Berry, 2005). Pour ces convertis-là, la conversion identitaire est une assimilation dans la mesure où la culture étrangère[11] est perçue comme plus légitime. L'identité ethnique/raciale ou culturelle est stigmatisante. L'individu tente alors de mettre à distance les marqueurs qu'il perçoit comme disgracieux. Par exemple, le converti à la culture métropolitaine décidera de ne plus parler créole et de ne fréquenter que des métros. Le converti à la culture créole ne voudra plus faire un repas sans son « rougaye piment » et se mettra à rouspéter après tous les zoreils en transit…

De ce fait, se convertir consiste à « *se détourner de* » pour « *aller vers* » (Mossière, 2007). L'individu délaisse une culture pour une autre ; il souhaite prendre du recul par rapport à ses origines. Il existe à ses yeux des motifs d'apostasie mais aussi une identité d'adoption suffisamment différente pour qu'il ait l'impression d'avoir changé.

Le changement opère lorsque l'individu confronte les acquis de sa socialisation primaire et ses projets de vie. « Est-ce que mon identité originelle me permettra d'être ce que j'ai envie d'être ? ». Les représentations

---

[10] « *From the point of view of non-dominant groups, when individuals do not wish to maintain their cultural identity and seek daily interaction with other cultures, the assimilation strategy is defined. Here, individuals prefer to shed their heritage culture, and become absorbed into the dominant society*" (Berry, 2005, p.705)

[11] J'utiliserai ce terme pour désigner la culture vers laquelle le converti se dirige

traditionnelles de la famille sont tellement entachées de désuétude qu'elles sont perçues comme incompatibles avec la modernité, foncièrement désirable aux yeux des convertis. Je rappelle en effet que la société réunionnaise a subi en quelques années des modifications brutales de sa structure. « C'est en étant projetée » qu'elle est entrée dans la postmodernité » nous dit Jean Poirier. Ainsi, les réunionnais peuvent avoir à gérer cette dissonance cognitive (ou conflit culturel entre modernité et tradition) sans forcément être en couple mixte. Il s'agit de la problématique de la société hétéroculturelle, chère à Jean Poirier, où coexistent deux matrices culturelles antagonistes.

La conversion est déjà en marche mais avance à tâtons. Elle s'exprime d'abord à travers des manières qui sans vraiment déranger l'entourage prouvent la personnalité singulière du converti. Puis c'est le désir d'exogamie qui émerge, la rencontre ne venant finalement que mettre un point final à une stratégie matrimoniale mûrie depuis longtemps.

8.6.3.2. La critique du groupe d'origine

La conversion s'accompagne d'une critique souvent virulente du groupe d'origine. Cette critique est soit corrective soit radicale.

Quand elle est corrective, la critique pointe ponctuellement des comportements « honteux ». Un métro « créolisé » affichera par exemple clairement sa désapprobation envers l'entre-soi des métros. Pourtant cette conduite indigente ne disqualifie pas la personne elle-même mais son attitude séparatiste lors de la migration.

« ...y a plein d'anecdotes. J'ai vu des trucs, y en a certains j'ai envie de leur mettre des claques parce que pour moi en tant que métropolitain, en tant que zoreil, ils me font honte et que forcément si on en arrive à cataloguer, que certains créoles cataloguent tous les zoreils comme ça, c'est entre autres à cause d'eux... » (Matthieu, métro)

Quand la critique est radicale, il n'y a aucune ambiguïté dans les discours. Pour le converti, il existe chez les membres du groupe d'origine un vice fondamental dont dérivent tous les défauts et imperfections.

« les créoles c'est des sauvages ça, n'importe quel bonhomme que tu prends partout ici ce sera un sauvage pareil, ya des sauvages aussi là-bas (en métropole) mais c'est plus... c'est plus dispersé, ça paraît moins... mais ici, je dis c'est la race même qui est pas bonne » (Yvette, créole)

Le plus souvent raciste, la critique radicale étend le stigmate à l'ensemble de la personne, parfois même une seule mauvaise expérience suffit à cette généralisation disqualifiante. Les sujets prennent alors appui sur des anecdotes pour montrer ce désaccord profond.

« Je l'ai rencontré (mon père) j'ai été très déçue, très déçue de ce racisme, très déçue de ce, de cette euh... aucune ouverture, aucune euh... cancan... comme on dit ladilafé en créole, euh très... pas d'ouverture d'esprit sur l'extérieur euh non

- Et c'est dû à son coté créole ?

Oui c'est ce que je pense en fait oui. Et ces créoles de l'époque qui ont pas assez d'ouverture vers l'autre, vers les autres vers... et tout... (...) je me suis dit je suis contente quand même que ma mère ait trouvé, rencontré quelqu'un de plus ouvert. Je pense que j'ai eu plus de chances, plus d'ouvertures d'esprit, plus de capacités de tolérance envers les autres que si j'étais restée ... si on était restées avec mon père... ou encore avec un autre créole... » (Elsa, créole)

Parmi tous les discours de conversion recueillis, ceux qui expriment une volonté manifeste de s'assimiler complètement sont les plus stéréotypés. alors la critique virulente entraîne un désir exogame.

8.6.3.3. La logique de l'offre et de la demande

Ces récits de conversion ne disent rien à propos du déroulement de la conversion. Les individus se concentraient sur les motifs qui les avaient poussés à renoncer à leur culture d'origine, sans forcément faire grand cas de la manière dont ils l'avaient délaissée. Cependant, bien que la conversion soit un processus typiquement subjectif, les dispositions individuelles ne permettent pas d'expliquer seules le désir d'aller vers telle identité. Il faut aussi envisager la spécificité de l'identité en question. C'est pourquoi je privilégie une analyse de la rencontre entre la demande identitaire des individus et l'offre proposée par le groupe vers lequel ils se tournent selon le modèle proposé par Stefano Allievi (Allievi, 1999, 2005).

On ne peut restreindre le récit d'une conversion-révélation à un discours sur son assimilation, où l'individu serait soit seul à décider de sa transformation personnelle (pôle de la demande de conversion) soit enjoint de le faire, sous une pression normative quelconque (pôle de l'offre identitaire). Une analyse en termes d'offre et de demande est un processus à aborder dans sa globalité, il n'y a pas d'alternative entre demande et offre. La conversion est « *un processus à la fois de push and pull* » (Allievi, 1999, p. 289)

Tout d'abord, il convient de différencier les offres identitaires créole et métropolitaine. En réalité, ces offres sont sexuellement différenciée. Plus exactement, l'offre identitaire métropolitaine paraît s'adresser exclusivement aux femmes créoles et l'offre identitaire créole aux hommes métro.

a. La demande des femmes créoles converties

En se disant « zoreyisées » (converties à l'identité métro), les femmes créoles vouent la culture créole à la décrépitude. Devant l'impossibilité de moderniser cette culture perçue comme monolithique, elles préfèrent carrément en changer. En effet, elles pourraient se dire « converties à la modernité ». On peut imaginer qu'alors, elles souhaiteraient concilier culture d'origine et impératifs de la vie moderne. Mais la mésestime de soi, tatouée dans leur peau de femme créole, demande un changement en profondeur et radical et du soi. Pour échapper à un destin social étriqué et machiste, il faut que l'offre identitaire soit radicalement opposée à celle d'origine. la culture « étrangère » ne doit plus cantonner à des rôles « *primitifs* » de femme et de mère. Ces converties créoles abandonnent l'identité d'origine pour s'épanouir dans une autre de genre, la plus incorporée de toutes les identités. Il y a alors dans la culture métro la promesse alléchante d'un épanouissement personnel au travers de la féminité.

A côté de ce changement total et radical du soi est racontée une autre forme de conversion, plus superficielle en comparaison.

« Se faire zoreille d'adoption » sert alors à gagner en prestance sociale. L'assurance d'un gain statutaire les fait se convertir. De « *petite créole* » d'origine, la conversion fait passer à un statut de « *grande dame* » zoreille. La conversion n'a pas besoin d'aller très en profondeur : il suffit de « paraître » pour être. Il n'est pas très bien vu de dire que l'on se convertit par intérêt, la crainte de paraître vénale contraint au silence sur ce mode de conversion. Alors dans les récits, on fait parler les autres à sa place.

« j'ai connu un tas de malbaraises qui se mariaient comme ça (avec un zoreil) uniquement pour faire plus la belle, leur zoreil c'est un faire valoir en fait » (Delphine, créole)

b. La demande des hommes métros convertis

Se dire « créolisés » pour un métro c'est (vouloir) faire reconnaître l'imprégnation dans une culture étrangère et hostile. Ils se sont intégrés à la société réunionnaise et le revendiquent aujourd'hui. Les récits mettent en évidence trois types de conversions à l'identité créole, reliant trois types d'offres à trois types de demandes.

On peut observer les motifs de conversion intellectuelle (Lofland & Skonovd, 1981) : la société réunionnaise est perçue comme offrant un modèle de paix sociale, racialement ordonnée sans être raciste. Les individus apparaissent enthousiasmés par cette promesse d'harmonie sociale. La quête d'une vie paisible transparaît dans la comparaison entre les univers connus « avant-révélation » et « après-révélation ».

« par rapport à ce qu'il y a là bas, c'est insignifiant, ici se faire traiter de zoreil moi ça me gêne pas du tout, et si je te traite de zarab ça me gêne pas, c'est pas fort c'est ... on est ensemble on parle ensemble, on est zarab on est chinois, on est zoreil on est là, bon, y a pas de racisme... » (Pierre, métro)

L'individu adhère au principe qui fonde la société dans laquelle il vit, la conversion possède à ses yeux une valeur opérative : elle met en acte le désir de participer pleinement à cette société harmonieuse.

« au début c'est vrai j'aimais pas trop me faire traiter de zoreil... je prenais ça pour... je me faisais insulter, quoi c'est quoi ça moi? Zoreil ? mais maintenant j'ai compris comment ça se passe. En fait, c'est comme ça faut s'y faire, finalement c'est nous (les zoreils) les racistes... eux ils voient pas vraiment le mal, quoi, ils ont toujours connus ça. Je me souviens Anne quand elle venait en vacances avec moi au début, elle disait aux gens

là bas « t'es un reubeu toi et toi t'es un reubeu? », le mec tiquait, elle, elle voyait pas le mal, c'est vrai c'était un reubeu, c'est nous qui mettons des tas de trucs derrière. Finalement ici ils ont raison les gens, ils appellent un chat un chat, c'est cool en fait et puis ça engage à rien » (Gabriel, métro)

les discours mettent aussi en avant une conversion utilitaire. Ces hommes se mettent alors en situation de minoritaire. Stigmatisés en tant qu'éternel migrant, ils se disent « empêchés » de revendiquer un droit quelconque à se sentir chez eux. La conversion leur offre alors une possible légitimité sociale. En se convertissant, ces hommes acquièrent un droit du sol, voire se « *refont une virginité* » pour reprendre l'expression employée par Gabriel, métro, tant leur paraît stigmatisée l'identité métropolitaine. Cette conversion est une assimilation ordinaire/classique. Elle offre une reconnaissance officielle de l'intégration de l'étranger à la culture dominante du lieu de résidence. Il y a un parallèle à faire entre un ancien sans-papier et un métro converti: l'opportunité d'être régularisés.

Du reste, ces hommes présentent leur condition matrimoniale comme une motivation supplémentaire. En plus d'être migrant et minoritaire, ils se voient isolés au sein d'une famille. vivre au quotidien dans une famille créole rend la conversion encore plus désirable.

Cette double position de minoritaire (au sein de la société et de la famille) débouche sur une conversion relationnelle (Allievi, 1999, 2005). La famille créole ouvre généreusement les bras, elle promet l'affiliation, l'inscription dans un clan. Le principe communautaire créole redonne sens à des valeurs comme l'esprit de famille, l'entraide, que l'individualisme métropolitain a perdu de vue. Ces hommes se sentent « aspirés » dans une nouvelle réalité au contact quotidien

de cette chaleur humaine qu'ils attribuent de fait à la culture créole dans son ensemble. On se convertit alors pour être comme ceux qu'on aime. On quitte ses anciennes habitudes pour d'autres et au fil des années, on « *métisse sa culture* » (Laurent, métro) : le changement de comportement précède alors la transformation de soi et des croyances.

c. La limite de la logique marchande : le prosélytisme conjugal

Dans leur récit de conversion-révélation, les individus articulent un désir (volonté de combler un manque) et un objet de désir (l'identité créole ou métro) avec une offre spécifique. Mais la logique marchande de la conversion occulte l'action du prosélyte. Tout se passe comme si la correspondance entre une offre identitaire et une demande de conversion opérait sans intermédiaire. Or entre l'individu et l'identité convoitée, il y a un médiateur: le conjoint.

Si ce dernier affiche une identité ostentatoire, la revendication identitaire peut vite être comprise comme un appel à la conversion, campant chacun dans un conflit de pouvoir. L'intimité, la promiscuité permettent au prosélyte d'asseoir un contrôle omniprésent des comportements, et lui donne une place de choix dans le processus de transformation de soi du converti. se focaliser sur l'offre et la demande occulte l'action du conjoint alors qu'au contraire son pouvoir est grand.

Il faut concéder que les récits mettent peu en avant, du moins rarement directement, l'influence du conjoint dans la transformation de soi. Ceci pour deux raisons. Premièrement, le converti donnerait l'impression de dénoncer son conjoint. En tenant son conjoint pour prosélyte, le converti l'accuse de racisme,

puisqu'il s'agit bien de cela : une culture, une identité doit dominer une autre. L'appel à la conversion est un rejet de l'identité étrangère.

Deuxièmement, lorsqu'il est raconté par le prosélyte, le récit de conversion est plus sujet à caution. Il ne fait qu'informer, en passant, sur la transformation de l'autre. Il s'agit en fait d'un discours sur soi dans lequel le prosélyte se justifie d'avoir à formuler une telle requête dans son couple. Le discours donne alors à voir une situation qui oblige une telle démarche. par exemple, un prosélyte créole dira agir par légitime défense. Il ne se considère pas comme un tyran quand il souhaite imposer sa culture. Au contraire, il se voit comme un justicier: son couple ne peut être un espace où se joue encore et encore la domination culturelle. Le couple mixte un espace de résistance identitaire. Le but est de renverser la domination culturelle. Le conjoint métro est alors sommé de se convertir, au nom de l'amour, le plus souvent. Ce type de discours formule une double violence symbolique. Le prosélyte refuse de reconnaître son conjoint autrement que comme un métro, ce qui est une forme de violence car c'est lui dénier sa singularité et la possibilité d'exister en dehors d'un ordre ethnique. Il agit aussi en réaction à cette violence par une autre forme de violence: il demande la conversion par amour.

Le prosélyte tient bien un discours sur lui-même, occultant de ce fait le processus de conversion. Aucun des récits recueillis n'a donné le rôle principal à l'autre ni n'a mis en relief une véritable interaction prosélyte/converti. En reconstruisant son parcours-révélation, le converti a peut-être tendance à exagérer son initiative identitaire. Inversement, le prosélyte, en se justifiant, donne trop de poids à son influence sur le converti.

Matthieu, métro dit vouloir préserver la paix conjugale en taisant son identité d'origine, en faisant comme s'il manquait de « racines ». Il veut apaiser les revendications identitaires de sa femme Monique, créole, qui voit le « *complot zoreil partout* ». Il suit un élan amoureux (ou au moins pragmatique) en cherchant à se débarrasser des comportement typiques qui pourraient heurter la sensibilité culturelle de Monique. Il se convertit au nom d'une paix conjugale, il sacrifie à la volonté de sa femme. Heureusement pour lui, cette culture lui plaît, il ne force donc pas, puisqu'il se convertit aussi par amour de la culture elle-même (conversion intellectuelle). Cependant, son récit insiste plus sur ce dernier pôle de la conversion. Il atténue le poids de la conversion par amour en mettant les revendications de sa femme sur le compte du caprice féminin.

8.6.4. Le parcours lent

Lorsque la conversion suit un parcours-révélation, celui qui se convertit sait à quoi il renonce. Il sait qu'il est en train de changer. Cette transformation n'est pas négociée lors de la conversation conjugale. L'individu n'est pas dans du compromis, il se réalise consciemment en concrétisant une transformation qui a commencé bien avant la rencontre. Ils définissent alors leur conversion comme l'abandon de leur propre héritage culturel pour aller vers un autre, qui se trouve être –par le plus pur des hasards selon le converti- celui du conjoint.

C'est là que réside la différence entre les individus aux parcours-révélation et ceux qui illustrent un parcours « lent ». Les premiers disent se révéler dans la conversion, pour les seconds, la conversion leur est révélée. Ce sont les autres qui voient un changement.

Les parcours-révélation se fondent sur une utilisation ubique du soi (Travisano, 1981). Les individus veulent être compris uniquement à travers le nouveau soi de converti. A l'inverse, les seconds manifestent la volonté d'être considérés comme pluriels, même si le groupe attend d'eux qu'ils présentent une identité constante, valable dans tous les univers possibles.

Pour retracer leur biographie conjugale, ces sujets s'appuient sur un malentendu. Ils imaginaient leur couple comme un espace de négociation. Ils considéraient les accords passés avec le conjoint comme des compromis, chacun s'engageant réciproquement, faisant de part et d'autre des concessions mutuelles. Or, à un moment donné du récit, l'idée de compromis se transforme en un sentiment de compromission de soi. L'individu met en scène cette prise de conscience comme un drame personnel : tout englué dans son quotidien, il n'aurait pas vu venir la conversion.

8.6.4.1. Le parcours lent, une vraie carrière de converti…

Pour comprendre le parcours de ces convertis-là, faisons comme Howard Saul Becker lorsqu'il étudiait les consommateurs de marijuana (Becker, 1963). Plutôt que de s'interroger sur les étapes qui mènent à la conversion, regardons celles qui n'y mènent pas. En regardant le parcours de ceux qui ne se sont pas convertis, on est amené à mieux comprendre le chemin pris lors d'une conversion.

Nathalie, créole parle de son Gérard, métro. Lui ne possède pas « l'esprit de famille », « normal, c'est un métro, il est individualiste par définition ». Mais elle, s'est accrochée à « son clan créole ». Elle a tout fait pour ne pas perdre ses

racines, même si au quotidien les pratiques culturelles ont perdu leur pouvoir identificateur. Sa famille créole, les réunions familiales, ses traditions forment une institution garante de la transmission de sa culture à ses enfants.

> *« c'est sûr mes filles préfèrent manger des petits lus que des beignets manioc mais les noël on les passe en famille, avec un cari langouste plutôt que comme lui il voudrait, entre nous, entre quatre zyeux! On fête ça à la créole quoi... » (Nathalie, créole)*

Nathalie est restée dans la norme communautaire. Sa famille, elle la présente comme une institution primordiale qui lui a permis de ne pas sacrifier à la tentation conjugale de la conversion.

La conversion serait une carrière au cours de laquelle les individus ont feraient une succession de choix les éloignant progressivement de leur culture originelle ... cependant, les individus ne se soustraient pas tout le temps à la norme. Dans le récit, le narrateur met place la réapparition progressive ou brutale (cela dépend de la dimension tragique que veut donner le narrateur à son récit) de cette institution. La conscience de la conversion arrive par le rappel à la loi/ordre.

Deux questions se posent:

Comment l'individu est parvenu « *à échapper aux conséquences de ses engagements dans le monde conventionnel* »? (Becker, 1963, p. 50)

Quelle est l'issue finale de ce parcours présenté comme déviant?

8.6.4.2. La « conversion-lente » et sa logique d'exposition

Mis bout à bout, ces récits sont un peu confus. Ils donnent l'impression d'aller dans tous les sens. On ne voit pas tout de suite la cohérence dans le récit. Parfois il revendique sa conversion comme un choix, d'autres fois ce choix n'en est plus vraiment un. A d'autres moments encore, il n'y a pas de changement hormis dans le regard des autres. Le narrateur semble tiraillé entre ces points de vue: celui qui le dit converti, et celui qui infirme cet état.

Il y a d'une part le regard des autres. L'individu est dit converti. Les autres perçoivent un changement de comportement et concluent à une transformation plus intime du soi. Cette tendance marque la nature orthopraxe de la conversion identitaire dans le couple mixte. Les autres s'attendent à un alignement sur le groupe. Les choix qui n'entrent pas dans cette lignée comportementale prouvent l'inconstance de l'individu. Mais quand il est renvoyé à cette image de lui-même, l'individu se rebelle. Eux aussi vont alors chercher dans l'histoire personnelle des arguments pour leur défense. dans un premier temps, l'individu persiste à voir une constance là où les autres pointent un changement. Mais le soi est le lieu de la réflexivité. La conversion est considérée de l'intérieur comme un compromis entre cette désignation et l'expérience vécue. En effet, l'individu finit par croire en partie à ce changement. Cependant, il le justifie comme la manifestation d'un désir de réalisation de soi incompris. À leurs yeux, ils ne sont pas convertis, ils alternent entre deux univers de sens différents. Il y a le couple avec ses exigences, ses compromis, et il y a la famille, qui fait aussi pression pour le respect des traditions.

Il ne faut cependant pas comprendre cette alternance à la manière de Berger et Kellner (Berger, Kellner, 1964, 1988), c'est-à-dire comme l'alternance entre deux univers de sens *contradictoires*. Une telle alternance nécessiterait une modification de l'aspect informationnel du soi (« *changes in informing aspects* », Travisano, 1981, p.243). Or, les individus ne disent pas nier l'identité d'origine en se mettant en couple. Ils nuancent, pour eux il s'agit d'une alternance entre culture d'origine et culture conjugale. C'est en réalité leur mobilité sociale qui donne plus de lisibilité à une identité présente depuis longtemps. exprimer cette alternance est d'autant plus facile, que l'éthique comportementale était déjà inscrite dans l'univers de sens d'origine (Travisano, 1981), avant la rencontre avec leur conjoint métro.

Mais alors comment l'individu arrive-t-il à une conclusion si tardive sur les conséquence de ses actes? Comment est-il parvenu « *à échapper aux conséquences de ses engagements dans le monde conventionnel* »? Inconscience ou faux-semblant?

En réalité, l'union mixte est racontée comme anomique. Contre toute attente, elle ne fournit pas de cadre, de grammaire conjugale. Elle n'immunise pas contre l'anomie (ce qui va à l'encontre des théories classiques sur la famille, Durkheim, Berger, Kellner).

8.6.4.3. L'anomie conjugale et violence symbolique

À travers le récit de leur biographie conjugale, les individus expriment un profond désarroi, surtout les femmes beaucoup plus enclines, durant l'enquête à livrer des émotions de ce genre. Leur discours est ponctué de questions, tacites

ou explicites: « mais comment faire pour gérer les deux? Le conjoint dit blanc, la famille dit noir: à qui faire confiance? À qui donner la préférence pour agir?

Cette confusion semble due à la mise en tension de deux modèles de la famille. Il ne s'agit pas seulement d'une concurrence des lignées dans le couple, comme de savoir à qui l'enfant ressemble le plus ou si tel plat est meilleur quand c'est la mère ou la belle-mère qui le prépare. Ces individus ont des représentations stéréotypées de ce que doit être une famille en fonction de l'origine. Ils opposent le modèle traditionnel de la famille (par exemple le modèle matrilinéaire réunionnais où la femme est la base de la transmission du lien généalogique et filial) et le modèle « métropolitain » considéré comme moderne (centré sur le couple, sortant entre amis et non plus exclusivement avec la famille élargie). Le premier considère le couple comme secondaire, le deuxième comme primordial. C'est ainsi la place de son conjoint qui est en jeu : sera-t-il l'unique interlocuteur pour les décisions concernant le couple et la descendance ou bien ne donnera-t-il qu'un avis supplétif voire consultatif en annexe de la famille élargie ? Il s'agit d'inscrire le quotidien du couple dans un mode de vie avec des codes et des normes propres. Ces représentations de chaque modèle familial et social étant antinomiques, leur promiscuité suscite de l'inconfort. Comme on ne peut être à la fois dans un modèle et dans l'autre, pour converser, il est nécessaire d'opérer un choix entre le conjoint et les siens ; elle nécessite un changement dans les comportements acquis lors de la socialisation primaire.

La conversion est alors une issue au conflit interculturel. Simplement, dans leurs cas, l'issue est trouvée au quotidien, elle est l'œuvre de l'habitude.

La conversation conjugale isole alors du reste de la famille. La conversion avance comme par à-coup, au fur et à mesure que les individus confrontent les habitudes de vie différentes. Pour autant, cette rencontre ne débouche pas sur des règles de fonctionnement précises. La constitution d'habitude ne met pas en évidence une grammaire du couple métro : elle fonde surtout l'effacement de soi, comme règle de fonctionnement personnel. Les individus parlent alors de « don de soi », en accord avec la logique amoureuse stéréotypée sur laquelle ils fondent leur discours.

8.6.4.4. Le don de soi contrarié par le manque de reconnaissance

Ce don de soi, qui amène à la conversion, est à la fois désintéressé, car il relève d'une logique amoureuse, et intéressé, car cette même logique amoureuse a tout intérêt à maintenir le lien. Le don est aussi contraint par la fabrique de l'intimité, générant des tensions consécutives à la création d'un nouveau mode de vie. Cependant l'individu reste libre de ses choix, puisqu'il se les impose seul. Enfin, le plus souvent, il se laisse faire.

Le don de soi demande à être reconnu. Les sujets réclament que les compromis effectués par amour soient désormais validés par le conjoint. Et comme dans toute situation, la distribution d'une évaluation positive est problématique (Walzer, 1997; Honneth, 2000; Ricoeur, 2004). Allouer de la reconnaissance est compliqué dans la mesure où les critères d'évaluation du don restent subjectifs et implicites. Le risque est grand de mal comprendre et de mal faire.

Karine, créole a renoncé au baptême de ses enfants en se soumettant aux arguments de Laurent, métro fervent défenseur de la laïcité. Quand elle revient sur cet épisode de leur vie conjugale, elle se présente à la fois comme coupable de trahison envers sa famille et à la fois comme une hypocrite, car elle persiste secrètement à croire dans le bien-fondé de cette tradition. Laurent, lui, a l'alternative suivante : s'il considère l'ampleur du don fait par sa femme, il la reconnaît certes mais il consacre une défaite; d'un autre côté, s'il nie les conséquences que cet acte a pour elle, il manque de reconnaissance et provoque l'usure du lien. Or lui considère le « don de Karine » comme relevant du « *bon sens* ». Il s'agit à ses yeux d'une simple décision conjugale sans conséquence hors du couple. Pour Karine, le don se révèle frustré (puisqu'il est privé de la satisfaction d'être reconnu comme tel) et frustrant (il prive d'une pratique considérée comme essentielle).

Un couple qui vieillit bien se repère à la qualité de la reconnaissance que ses membres se portent (Duret, 2007, p. 123). En comparant les discours de Laurent et de Karine, on conclue à l'usure du couple : lui ne voit pas la mesure du changement opéré chez sa femme. Il ne porte pas un regard neuf sur les décisions passées. Il persiste à croire que Karine est satisfaite de ne pas avoir baptisé leurs enfants. Or, elle regrette amèrement quand lui dit du bout du lèvres, « j'ai *beaucoup compté dans la décision* ». Il ne voit pas qu'elle se tourne alors vers d'autres proches qui pourraient être capables de la regarder autrement.

8.6.4.5. Le temps de la carrière du « converti-lent » : reprendre son identité en main

Le sentiment d'avoir changé ne vient pas de l'individu lui-même, il est la conséquence d'un regard porté sur lui. D'abord le regard du conjoint est le seul qui compte car c'est lui que l'on doit conquérir. Ensuite le discours donne la priorité au regard réprobateur des membres du groupe d'origine. Ces derniers pointent les manquements à la tradition. Le jugement du groupe d'origine exerce une pression normative et celui du conjoint ouvre sur un champ des possibles. Quand cette distribution s'inverse, le groupe d'origine recouvre un statut de plus offrant.

Deux forces contraires s'exercent ainsi sur l'individu pour valider le soi : l'une tire, l'autre repousse. Ces deux forces permettent de distinguer deux temps dans ce parcours progressif du converti. Le premier résulte de la construction de l'intimité et souligne l'emprise du partenaire, la conversation conjugale incite à apprendre les habitudes de la culture de l'autre. L'initiation à la culture du conjoint ne se fait pas comme un partage et l'apprentissage force à l'imitation. Le second changement s'effectue si la dynamique conjugale de la reconnaissance n'est pas satisfaisante. Alors, la conversion identitaire vers la culture du conjoint, première d'un point de vue chronologique, s'insère dans un mouvement plus large de retour (ou repli identitaire) vers sa communauté d'origine. En adoptant le jugement sur soi des membres de leur groupe d'origine, les individus relisent leur vie conjugale comme l'imposition par le conjoint d'une censure culturelle. Le récit évoque une crise justifiant la reprise de la quête identitaire.

Cette première conversion identitaire est alors une alternation, dans la mesure où elle se révèle réversible.

a. Temps 1/ Une conversion malgré soi:

Le premier temps est donc celui de la conversion malgré soi, preuve que le jugement des autres sur soi est incorporé. Le « cercle de reconnaissance » (Honneth, 2000) privilégié est celui donné par le cadre normatif de la socialisation primaire.

Anecdotes après anecdotes, les sujets reprennent leur biographie pour retracer le lent désinvestissement des origines.

Karine, créole, le décrit mieux que quiconque parmi les enquêtés. Elle ne voulait pas d'une relation avec un créole, vu comme trop frileux devant ses diplômes ou son statut. Elle désirait surtout un homme cultivé. « *Il doit m'apporter plus que moi… plus que moi je lui apporte* ». Il aurait la charge de la sortir de son univers étriqué et sans horizon. La mixité est logiquement indispensable pour réaliser le soi. Elle impose des concessions, qui n'en sont pas vraiment, puisque par dessus tout, elle aime. Donc elle se donne et surtout elle abandonne. Dès la rencontre, elle met de côté ses marqueurs culturels. Plus tard, les concessions sont plus visibles mais toujours considérées comme « normales »: elle n'écoute d'abord plus la même musique (« *maloya toute la journée, j'avais peur de le souler* »), mange « *sainement* » (ce qui signifie moins de cuisine créole) pour continuer de plaire… puis leur présence aux repas de famille se fait peau de chagrin. Rien que de très « *normal pour une vie de couple* » jusque là, pense-t-elle. Quand viennent les naissances de leurs deux enfants, il

est déjà trop tard. Alors qu'elle se pensait enviée des femmes de sa lignée, pour l'attention dont elle était l'objet au sein de son couple, là voilà mise hors circuit. Aujourd'hui, sa famille voit surtout les choix conjugaux comme un manque de loyauté, un comportement de paria. Elle a poussé trop loin les manquements aux traditions familiales. Karine a beau se justifier de ses actes de manière rationnelle, sa famille lui renvoie l'image d'une impie.

Son récit porte de bout en bout une charge émotionnelle surprenante, presque dramatique : la conversion des premiers temps du couple est ressentie comme violente, surtout avec le recul.

Le premier mouvement de désolidarisation vis-à-vis du groupe d'origine est silencieux. Se sentant convertis par habitude (« *je ne parle pas créole avec lui par habitude* » (Delphine, créole) ; « *je ne cuisine pas créole par habitude* » (Stéphanie, créole)...), les sujets ressentent tardivement la rupture. Jusqu'à présent, ils pensaient alterner. Par exemple, Delphine, créole, avait l'impression d'adopter des pratiques de métropolitaines dans l'intimité (sexuelle notamment) du couple, et des pratiques culturelles « *créoles avec des créoles* ». Tout dépendait alors de la préférence accordée à tel ou tel cercle de reconnaissance.

La conversion a abouti à un cumul malheureux des affiliations, alors qu'en théorie, elle devrait entraîner une profonde et radicale transformation du soi. Ce cumul des appartenances n'est pas inconfortable en soi. L'individu pensait avoir appris un nouveau rôle social et individuel sans pour autant avoir renoncé à son affiliation originelle. C'est en intégrant progressivement le jugement des autres (le cadre normatif de la socialisation primaire) que l'individu entretient le sentiment d'être déviant et l'inconfort de sa position identitaire.

b. Temps 2/ Une reconversion pour redevenir soi.

La prise de conscience de sa propre conversion entraîne un désenchantement. D'autant que venant de l'extérieur, elle se double d'un sentiment d'incompréhension.

Mais en prenant la mesure de sa passivité passée, l'individu ne veut plus se soumettre aux normes d'origine. Il revient certes vers les fondements du sentiment de soi, de l'authenticité mais en piochant dans les traditions, en les réinventant et les revendiquant parfois de manière ostentatoire. On observe alors dans les récits les trois niveaux de la problématique identitaire (Lipiansky, 2007, p. 206). D'une part, l'individu subjective son identité, puis il s'inscrit volontairement dans une dynamique groupale (la famille redevient un autrui significatif), l'importance accordée à la validation de soi par le conjoint complète ce tryptique**.** Cette quête de soi articule le niveau subjectif de l'identité, le niveau des relations interpersonnelles et le niveau groupal.

Ce deuxième temps biographique est ancré dans des conjonctures précises. Première conjoncture : l'incorporation d'un jugement négatif sur soi et le manque de reconnaissance de la part du conjoint. Cette conjoncture est associée à une seconde : la reconstruction des autrui significatif. Manquant de reconnaissance dans son couple, il s'en retourne à son identité première. Il s'agit de redevenir authentique, l'individu entre dans un « *processus de régression* » (Lipiansky, 2007, p. 206).

Cette volonté de redevenir soi est exprimée comme un ressentiment. le désir de reconversion sonne comme un désir de revanche. Même si le retour vers l'identité d'origine manifeste surtout la volonté de prouver aux autres que l'on

n'a pas changé. Il s'agit de dire que les choix contradictoires que la vie de couple a fait faire ne signifient pas un changement du soi.

8.6.4.6. Le secours de l'imaginaire, la construction du soi rêvé à travers l'expression du sentiment d'appartenance.

Le désir d'appartenir n'est pas seulement cette petite vengeance personnelle dans le jeu de l'attribution de la reconnaissance conjugale. Il ne limite pas pour autant la « reconversion » à la volonté de se réinscrire dans sa propre lignée, de rentrer dans la norme. En effet, l'individu se rend vite compte qu'il ne peut plus « *simplement* » appartenir, il se sent rattrapé par « la marge ». Il ne peut rejouer le mythe de l'enfant prodigue dans lequel il suffirait d'expliquer aux siens le pourquoi de ses actes et alors retrouver le rassurant giron paternel.

Ré-appartenir n'est pas simplement se mettre en conformité culturelle. La communication avec le groupe est subjectivée, on croit savoir ce que les autres pensent de nous, la remise aux normes s'en trouve ralentie. Ne pouvant défaire ce qu'il a fait, l'individu doit s'inventer une manière d'être créole ou métro.

Pour Jean-Claude Kaufmann, soi rêvé et soi réel entrent en friction, et la rivalité des cercles de reconnaissance donne la préférence à l'un ou à l'autre (Kaufmann, 2008). On pourrait s'attendre à ce qu'en fonction des situations et de l'interlocuteur, l'individu choisisse de privilégier une de ses identités. Dans le cas de Delphine, créole convertie à l'identité métro de son mari, il est arrivé un moment où ces cercles ont été unanimes sur son identité culturelle. Elle ne s'est plus sentie créole, ni dans le regard de sa famille créole, ni dans le regard de son conjoint métro. Elle a su alors que ses allers et retours entre ces univers de sens différents n'étaient pas compris. Il existe ainsi un décalage entre les

présentations de soi et les perceptions de soi par les autrui significatifs. Ces autres s'attendent à un usage ubique de l'identité (Travisano, 1981) et les renvoient alors à l'apparente fourberie de leur stratégie de figuration.

L'impossibilité d'être reconnu comme authentique est violent comme est violente toute assignation au vide identitaire. Delphine sollicite alors son imaginaire. Elle revendique un sentiment d'appartenance avec ardeur et enthousiasme. Ce dernier la projette dans un monde où ses actions reprennent sens.

L'émergence du sentiment d'appartenance apparaît comme un mécanisme de défense dans la recherche de reconnaissance (Lipiansky, 2007). L'individu balloté entre les autrui significatif (le conjoint apparaît ainsi des fois comme lointain et des fois comme proche, il en va de même pour les membres du groupe d'origine) se construit comme ils peuvent de nouveaux repères identitaires. Se sentir appartenir permet d'éviter une nouvelle transformation, une remise en question de soi trop couteuse.

La reconstruction biographique remet du sens dans le parcours d'abord vu comme une « errance » identitaire. L'exogamie n'est plus présentée comme source de déviance. Elle amène à la découverte de soi en s'insérant dans une crise identitaire. Il n'est plus utile de se convertir à l'identité culturelle du conjoint puisque le sentiment d'appartenance est devenu un refuge, un état qui valide l'identité imaginaire. Cette représentation idéalisée du soi créole permet à Delphine d'assumer des comportements et attitudes qu'elle trouvait autrefois incompatibles : porter un jugement négatif sur la créolité tout en souhaitant ardemment s'affilier, demander à son fils de baptiser son enfant tout en ayant un

mari athée, dire respecter les gouts musicaux du conjoint en ne se privant plus d'écouter du maloya « *à fond* », manger avec les mains un repas traditionnel sous l'œil accusateur du partenaire.

L'expression de ce sentiment d'appartenance est modulée en fonction du « *capital d'expérience biographique* » (Bertaux, 2005, p. 30). Ainsi, la fréquence et la durée des séjours en métropole incitent à l'exprimer plus vaillamment, comme si cette mobilité remettait encore plus en question l'authenticité de l'individu. L'éloignement physique a une résonnance symbolique et donne l'impression que tout le monde peut voir combien « *les racines sont lâches* » (Delphine). …A l'inverse, l'absence de mobilité extra territoriale peut freiner la manifestation de ce sentiment. « *Je ne me sens créole qu'au fin fond de Mafate, au milieu d'autres créoles purs. Ici (à la ville) ou ailleurs, je me fonds dans la masse je ne suis pas vraiment créole* » (Gaëlle, créole)

Contre la violence du mouvement de déconstruction/reconstruction identitaire, il est rassurant de *se sentir* appartenir malgré tout. À l'issue de cette reconversion, l'individu se sent en paix, avec le secours de l'imaginaire. se sentir appartenir console d'une déception sentimentale : la mixité est perçue comme « ratée ».

> *« Je me suis perdue avec Gabriel, j'ai perdu mon âme créole, tu vois, j'aurais tellement voulu que ça marche que je me suis cachée la vérité : ce n'était pas moi qu'… aujourd'hui je sais ce que je suis, je sais vraiment qui je suis en tant que femme, en tant que créole, en tant que maman, en tant que femme moderne, je sais qu'aujourd'hui tout ça c'est plus incompatible » (Anne, créole)*

Conclusion

« Je venais de découvrir également que le couple n'est pas une cellule isolée, une oasis de fraîcheur et d'oubli au milieu du monde ; le monde entier au contraire était dans le couple. Or pour mes malheureux héros, le monde était celui de la colonisation ; et si je voulais comprendre l'échec de leur aventure, celle d'un couple mixte en colonie, il me fallait comprendre le colonisateur et le colonisé, et peut-être même toute la relation et la situation coloniales. (…) Je mentirais en prétendant que ce Portrait que j'ai fini par tracer, de l'une des oppressions majeures de notre temps, visait à peindre d'abord l'opprimé en général. »

Albert Memmi, *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*[12].

[12] MEMMI Albert. *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*. Paris : Gallimard, 1985

La question de la prééminence du « soi » se pose dans tout couple. En général, faire couple s'oppose à rester soi-même. L'édification du « nous » serait concomitante à une transformation du soi. La vie à deux comporte un risque. Ce risque est-il plus grand dans les couples mixtes ? La métamorphose de soi est-elle plus violente ou bien, comme le laissent supposer les représentations idéalisées de la mixité : s'opère-t-elle en douceur, l'amour permettant de dépasser les différences ?

D'abord, parle-t-on vraiment de mixité à propos du couple créole/métropolitain ? Sont-ils suffisamment différents ? Assurément, leur couple est mixte, au moins du point de vue de l'observateur. Toutefois, la rencontre interculturelle apparaît déséquilibrée.

D'une part siège une culture créole avec des institutions qui en sont garantes : la langue créole, des traditions, un modèle de la famille, une histoire régionale intense et tumultueuse qui a forgé le sentiment d'identité collective. Même si tous les réunionnais « de souche » ne se sentent pas créoles, les raisons qui les poussent à éviter cette catégorisation ont à voir avec l'histoire et les statuts sociaux de chacun… On peut ainsi parler d'ethnicité réunionnaise. Il existe un ordre social qui ordonne les individus en fonction de critères ethniques et leur assigne une identité ethnicisée à mettre en relief dans les interactions sociales.

D'autre part, on manque cruellement de données sociologiques sur les métropolitains. Quelle culture ou identité mobilisent-ils dans la migration ? Forment-ils un groupe ethnique homogène comme le prétendent les représentations stéréotypées ? La culture métropolitaine est construite sur de

vagues origines faisant du métropolitain un « être par l'autre ». Cette situation est somme toute très banale lors d'une immigration : la société d'accueil formule toujours des attentes sur le migrant. Mais la manière dont les métropolitains s'approprient leur label illustre encore aujourd'hui ce principe « d'identité virtuelle » : se dire « métro » est souvent une bravade. Ceux interrogés lors de l'enquête, en tous cas, ne s'étaient pas réapproprié l'ethnicité que le milieu réunionnais tenait toute prête pour eux.

Bien qu'incertain, le marquage par les origines fonctionne pour ce couple. Je me suis alors proposée de l'étudier en trois temps : d'abord en réinterrogeant les identités culturelles dans la rencontre intime entre créole et métro, puis en questionnant le rapport aux origines dans le couple et enfin en regardant quelles logiques guidaient leur conversation conjugale.

Je reprendrais ici point par point les réponses à ces trois questions. Tout d'abord, quelles définitions de l'identité créole et métropolitaine apporte l'enquête ?

Ma contribution est modeste dans la mesure où elle s'inscrit dans la lignée des précédentes enquêtes sur l'identité réunionnaise. Le sentiment d'appartenance exprimé par les enquêtés créoles révèle la violence de la stigmatisation. Cette dernière ne touche pas uniquement les « populations exclues ». Les personnes enquêtées étaient insérées socialement, la plupart avaient même des situations sociales enviables en ces temps de crise. Malgré la diversité socioprofessionnelle visée lors du recrutement des enquêtés, ces

derniers n'échappaient pas au stigmate d'une identité créole dévalorisée. Ils répondaient différemment à cette stigmatisation sociale : les réactions allaient de la résistance identitaire à l'abandon d'une partie de soi.

Cette enquête souligne alors que la différenciation culturelle (« la production des différences collectives ») repose largement sur l'individu (Wieviorka, 2005). Affirmer sa singularité créole dans le couple passe par deux mouvements, comme des « *stratégies extérieures* » caractérisées par l'attitude à sa propre différence (Malewska-Peyre, 1990, p. 125-126). Pour se définir en tant que créoles, les enquêtés avancent soit des stratégies d'assimilation aux dominants, soit des stratégies de revendication de la différence: en cela l'enquête n'apporte rien de nouveau.

1/ les individus expriment une identité culturelle ethnicisée choisie autant pour affirmer sa singularité que pour s'inscrire dans une filiation sociale et/ou familiale. Ils investissent le pôle de l'identité positive (au sens de Malewska-Peyre, 1990 « sentiment d'avoir des qualités, de pouvoir influer sur les êtres et les choses, de maîtriser (au moins partiellement l'environnement et d'avoir des représentations de soi plutôt favorables en comparaison avec les autres » (p. 113). Cette identité ethnicisée revendiquée pour soi renvoie à l'ethnicisation du conjoint pour soutenir la concurrence avec le métropolitain.

2/ les individus formulent aussi une identité créole stigmatisante. Bien qu'ils la dissimulent au quotidien dans leur couple, cette identité créole provoque « *un sentiment de mal être, d'être mal considéré par les autres, d'avoir des mauvaises représentations de ses activités et de soi* » (Malewska-

Peyre, 1990). Ils préfèrent abandonner cette identité négative pour une autre positive considérée comme « moderne ». La conversion identitaire, ou assimilation, est alors une réaction défensive contre la stigmatisation.

Il existe deux points communs à ces tendances, d'un côté il y a la référence à l'authenticité pour s'identifier en tant que créole et de l'autre le lien affectif nourri envers cette culture. La norme d'authenticité permet de distinguer les vrais créoles des autres moins authentiques, mais surtout elle filtre les entrées dans le groupe. Quelle que soit la valeur attribuée à cette exigence d'authenticité, on voit à travers elle comment, ce qui est donné à voir comme « ancien et traditionnel », est en réalité en élaboration permanente. Qu'ils revendiquent ou contestent leur identité créole, les individus n'en nourrissent pas moins une affection particulière pour la culture créole. Ce sentiment adoucit le rappel des origines quand celles-ci stigmatisent...

Ma contribution se veut tout de même singulière : l'identité réunionnaise est interrogée en vis-à-vis avec l'identité métropolitaine. Or, le phénomène migratoire des métropolitains est particulier. Il n'y a rien d'original à voir émigrer des métropolitains en outre-mer, il est cependant inhabituel de les étudier, d'écouter ce qu'ils ont à dire sur eux-mêmes. Leur discours est alors remarquable : ce n'est pas tous les jours qu'un dominant se dit victime de racisme.

Comprendre l'identité métropolitaine demandait de sortir d'impasses théoriques : faire endosser à des individus des identités qu'ils renâclent à exprimer était une erreur, c'est pourquoi j'ai mis de l'acharnement à

déconstruire mes propres représentations de ce qu'était un métro. Se glisser dans la peau du dominant n'est pas facile. Observer sa détresse face à une injonction sociale de domination l'est encore moins. Bien sûr ce sentiment de discrimination ne concerne que les individus enquêtés, je ne prétends pas généraliser ce résultat à l'ensemble du groupe métropolitain, si tant est qu'on puisse le considérer comme homogène.

Ainsi, les métros de l'enquête s'affichent comme une minorité prisonnière de sa domination, ils subiraient de plein fouet la violence d'une discrimination sociale et raciale.

La discrimination dont ils font l'expérience est avant tout sociale, la dimension ethnique à laquelle renvoie l'origine cache la vraie raison de leur exclusion: les métros sont en fait perçus comme le symbole de la « *profitation* ».

Les enquêtés métropolitains expriment aussi une discrimination raciale : la différence est inscrite sur leur corps, les rendant incapables de maîtriser leur propre identification. Ils se décrivent parfois comme vulnérables aux rappels de leurs origines lointaines: ils apparaissent soumis à une assignation extérieure de l'identité.

Ces individus supposés dominants exprimaient paradoxalement un sentiment d'injustice et de violence sociale. Néanmoins, pour faire reconnaître leur intégration, ils validaient sciemment le système d'ordre à l'origine de cette violence. Pour se construire une identité positive, ils composaient avec plusieurs attitudes. Ils étaient soit lucides sur l'ordre social: le rationalisme était alors le moteur de leur intégration. Soit ils faisaient profil bas, avec une humilité de circonstance, ils acceptaient le stigmate à condition de pouvoir s'en débarrasser

en montrant leur différence par rapport aux réactions-types du métro. Ou bien, ils s'assimilaient et réclamaient en retour la reconnaissance sociale des efforts effectués pour s'intégrer.

Ma contribution est aussi singulière parce qu'elle s'intéresse à une rencontre atypique : le couple mixte. La différence d'origine entre créole et métro existe pour le chercheur, elle n'a pas toujours force de preuve aux yeux des individus. Se dire, être dit ou se sentir créole ou métro ne suffit pas pour exprimer un sentiment de mixité conjugale. Faire l'expérience d'une distance entre soi et l'autre nécessite de ramener dans le couple une différenciation sociale: les yeux dans les yeux, la différence d'origine a-t-elle toujours un sens?

Percevoir son couple comme mixte relève alors d'un dilemme : le verre est-il à moitié plein ou à moitié vide? C'est quitte ou double en somme, soit la différence d'origine est une vraie différence (« l'arbre qui cache la forêt ») soit elle est un infime détail ne pouvant qualifier la personne entière. De ce fait, le discours sur cette différence, et partant sur la mixité de son couple, dit implicitement ce qui fonde le « Nous ».

Quand la mixité est indésirable, elle montre que le lien conjugal s'est construit *malgré* la différence. L'origine de l'autre n'est pas le « petit truc » qui fait de lui l'élu, elle est racontée, au contraire, comme l'objet d'un combat, au quotidien, pour faire tenir le couple. Elle met à l'épreuve l'identité culturelle de l'individu, et en cela elle est ressentie comme violente. La mixité devient impossible à dire car elle contredit la « fidélité éthique à soi-même »

(Martucelli, 2008). La conversion devient la seule issue envisageable, qu'on la souhaite pour soi ou pour l'autre.

Quand la mixité rend coupable, il est évidemment préférable de la cacher. L'origine du conjoint renvoie à sa propre origine. C'est là un inconvénient majeur quand on a passé sa vie à rogner le cordon reliant aux racines. Les individus brandissent alors les identités de genre pour camoufler les raisons du choix du conjoint. Il est des motifs qu'il vaut mieux taire pour préserver une image de soi favorable. Le « Nous » est tout sauf culturel, il s'est construit sur un mythe romanesque où l'un révèle (ou prouve) à l'autre sa véritable identité... Les identités de genre masquent les identités d'origine.

Quand la mixité est harmonieuse, l'homogamie joue à plein régime dans les représentations. La perception des ressemblances supplante aisément celle d'une différence d'origine, a fortiori quand les sujets peinent à en voir les effets au quotidien. Il est alors plus facile pour eux de la valoriser dans l'adversité. L'expérience conjugale du racisme amène même à faire de cette « pseudo-différence » un étendard : Nous mixte contre Eux intolérants. Revendiquer une identité de couple mixte apparaît comme circonstancié. L'enquête ne permet pas de dire si cette identité est véritablement réinvestie dans d'autres domaines de la vie quotidienne.

La culture d'origine est-elle alors objet d'un partage si les différences sont perçues comme indésirables, coupables ou insignifiantes?

L'angélisme ambiant voudrait que l'entente de ces couples soit exemplaire, que ses membres partagent leurs différences culturelles dans la joie et la félicité.

Cette enquête ne prétend pas montrer le contraire, puisqu'elle s'est attachée à comprendre plutôt qu'à prouver ou mesurer un taux de bien-être ou de mal-être conjugal. La démarche compréhensive peut en effet s'intéresser à des cas sans tenir compte de leur représentativité.

Au final, l'enquête montre que les individus ne partagent pas véritablement leur culture d'origine. En tant que marqueur de l'identité personnelle, ce qu'apporte l'origine à la définition de soi n'est pas mis dans le « pot commun » du couple. Soit la conversation conjugale initie à la culture de l'autre (= tu visites ma maison sans y habiter, c'est du « faire part »), soit elle permet un échange de prérogatives culturelles.

Dans le premier cas, il existe un cloisonnement des cultures : ce qu'on possède en commun ne vient pas d'un mélange mais d'une alternance (un jour, on mange créole, l'autre on mange zoreil, il ne vient pas à l'idée de « mixer » les deux au cours du même repas). Les individus tiennent une comptabilité stricte de l'égalité: leur identité conjugale passe d'ailleurs dans l'affichage de l'égalitarisme. La tolérance qu'ils prônent ne s'oppose pas au communautarisme du « chacun dans sa culture ». Au contraire, le sentiment de mixité naît de cette logique comptable des « présences » culturelles.

Dans le deuxième cas, la culture conjugale se construit à partir d'un échange de ressources culturelles : l'un se convertit (il donne une partie de son identité), l'autre donne en retour un statut, une légitimité. La différence dérange et les individus l'effacent, tout simplement : ils construisent peut-être ensemble,

mais à partir d'un modèle culturel unique. Au final, seul le converti partage la culture de l'autre. Le prosélyte volontaire ou non se contente de vivre pleinement la sienne.

Dès lors, comment les uns passent d'une situation qu'ils considèrent comme socialement homogame à une autre mixte ? Comment les autres transforment une situation dangereusement mixte en une autre indifférenciée culturellement ?

La conversation des couples mixtes « harmonieux » est intéressante car elle présente la négociation comme modèle de communication idéal. Même si tout n'est pas négociable, ces individus la mettent à toutes les sauces : pour construire les règles de vie, pour prendre des décisions... Pour autant, les individus ne sont pas à l'abri du rappel des origines. En réalité, ce potentiel conflit de valeurs, est « recadré ». La conversation bascule dans le sacro-saint conflit d'intérêt, rendant la négociation plus facile. Ce recadrage permanent renferme-t-il le secret de leur longévité ?

La conversation des couples « indésirables » et « coupables » est soumise à l'influence culturelle d'un des conjoints. La conversion identitaire instaure un leader dans le couple. Mais il est violent de l'avouer dans ces termes-là. Approuver ouvertement la hiérarchie entre créole et métro revient à dire « je t'ai choisi pour ton origine » ou bien l'inverse « je t'ai choisi en dépit de cette origine ». Cette affirmation rendrait vénal, soumis, ou pire, raciste.

Je me suis particulièrement intéressée au processus de conversion. Celle-ci fait l'objet d'un récit, elle est donc soumise à des contraintes d'énonciation. Les conventions narratives de ces récits de conversion permettent de distinguer deux

parcours conjugaux. Il existe ainsi deux manières de se dire converti à l'identité du conjoint : la conversion peut apparaître délibérée (parcours-révélation) ou contrainte (parcours-lent).

Quand l'individu change d'identité culturelle de son propre fait, la rencontre n'est pas le point de départ de la transformation. Le converti entretenait déjà des rapports critiques avec son groupe d'origine. Finalement, son couple lui donne raison. Comme il n'a pas réussi à s'épanouir en restant tel qu'on l'avait fait, alors l'individu devient autre, pour être vraiment lui-même. La révélation du déterminisme par les origines (pull factor) pousse vers la culture « étrangère » plus épanouissante (push factor).

L'autre manière de se convertir est progressive. C'est l'habitude qui fait le converti. De ce fait, le sentiment d'avoir changé procède surtout d'un regard extérieur sur soi. L'individu réflexif confirme en partie ce point de vue sur lui-même. Son récit reprend alors l'histoire conjugale, décision après décision, concession après concession, pour montrer la trame de cette vraie carrière de converti. Le don de soi anime les récits de part en part, le don non reconnu frustre et enclenche une autre conversion, vers sa propre culture d'origine cette fois-ci. En tentant de revenir aux sources, l'individu est contrarié par la concordance des regards sur soi. Il doit se réfugier dans son imaginaire pour valider une partie de lui qui, dit-il, n'existe plus, ni aux yeux du conjoint ni aux yeux des siens. Reste l'imaginaire pour confirmer l'identité d'origine. Se sentir appartenir permet de « se dire » malgré tout.

Existe-t-il des règles pour bien vivre une mixité conjugale ? Comment créer une conjoncture favorable?

En définitive, le seul fait de réunir deux représentants de communautés différentes n'est pas le signe d'une entente harmonieuse des cultures. Loin de là. On a tendance à croire que tous les couples mixtes concilient harmonieusement leurs différences. Mais parfois, ils les effacent, ils se convertissent. La mixité n'est donc pas le modèle de tolérance qu'elle prétend être. Il n'y a pas forcément de rencontre interculturelle, soit parce que nous ne sommes jamais complètement différents, soit parce qu'il n'y a plus du tout de différence culturelle entre nous. Soit on est déjà semblables, soit on fait tout pour l'être.

Si je devais être prescriptive, je dirais que pour coller à cette représentation idéalisée de la mixité conjugale, il faudrait réunir trois conditions.

D'abord, il faut que l'identité culturelle soit bien vécue. Elle ne doit pas être stigmatisante. La culture de l'autre ne doit pas non plus être considérée comme concurrente. Peu importe au final la nature de la différence perçue (raciale, ethnique ou culturelle), les individus ne doivent pas rejouer tout le temps, dans le couple, les conflits de la scène sociale : citadin contre paysan, dominé contre dominant ou autochtone contre envahisseur.

Mais cela suffit-il pour être bien dans sa peau de créole ou de métro ? Parmi les enquêtés, ceux qui s'accommodent le mieux de la mixité ne se laissent pas entièrement définir par elle. L'identité culturelle peut parfois expliquer le comportement (« tu fais ça parce que tu es créole », « tu penses comme ci parce que tu es zoreil »...). Les individus peuvent se défendre d'être alors ce vrai créole ou ce vrai zoreil, ou bien choisir de se faire encore plus créole ou zoreil,

ou encore préférer corriger le comportement et faire comme l'autre. En aucune manière, ils ne résument le soi à cette particularité.

Toutefois, si l'origine ne détermine pas complètement l'individu, elle doit être reconnue et valorisée. Il faut donc doser la reconnaissance (deuxième condition) de l'identité culturelle de l'autre, de son authenticité, ou des efforts faits pour s'adapter à la différence culturelle. Les couples qui expriment le plus de souffrance sont ceux dont un des membres niaient l'appartenance culturelle de l'autre. « *Pour moi c'est une femme, pas une créole* » nous dit Laurent. Certes, mais Karine, sa femme, se voit surtout comme une femme créole qui a dû faire moult concessions pour son métro de mari. Comment peut-il reconnaître la loyauté de sa femme, compromise pour lui, si en amont, il ne la perçoit pas comme une *vraie* créole ?

Le temps use tous les couples, certains plus que d'autres. La différence d'origine apporte plus d'eau au moulin de la discorde… ou de l'harmonie. Il faut donc une dernière condition pour créer une conjoncture favorable (au bien-être mixte) : une conversation conjugale harmonieuse. Il ne suffit pas de négocier à tout va, sur tout et n'importe quoi. Le plus difficile est de faire la différence entre une négociation efficace -amenant à parfois adopter une pratique qui n'est pas la sienne- et une conversion identitaire, qui donne aussi à voir un changement.

En fait, les cultures ne « communiquent » pas de la même manière.

Dans les couples harmonieux, l'entente est cordiale. Le « chacun dans sa culture » n'exclut pas de converser sur le pas de la porte. Le conjoint, bien reconnu dans ses fonctions de diplomate culturel, n'oppose pas le Nous d'origine

et le Nous-mixte. La négociation est plus facile quand la discussion engagent les valeurs de chaque « Nous ».

Chez ceux qui se convertissent, les motifs de conversion ne valorisent jamais la culture délaissée, elle est nécessairement « inférieure » ou « illégitime ». La conversation culturelle engendre un conflit. Or, ce conflit ne réclame pas une issue à somme nulle. Pour se valoriser, il faut prendre le dessus.

Il y a une différence incontestable entre les deux conversations. Dans un cas, la paix conjugale est une condition, un moyen pour dialoguer, dans l'autre elle est un objectif à atteindre. Ce sont là deux postures philosophiques différentes. Dans l'une, l'individu se doit d'être heureux pour entreprendre, dans l'autre, il doit entreprendre pour être heureux.

BIBLIOGRAPHIE

ALLIEVI Stefano. Pour une sociologie des conversions : lorsque des Européens deviennent musulmans. *Social compass,* 1999, Vol 46, n°3, p. 283-300.

ALLIEVI Stefano. How the immigrant has become Muslim. Public debates on Islam in Europe. *Revue européenne des migrations internationales,* 2005, Vol 21, n°2, p. 135-63.

AMSELLE Jean-Loup. *Branchements*. *Une anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris : Flammarion, 2001.

BAGGIONI Daniel, MATTHIEU Martine. Marqueurs d'ethnicité et identité culturelle. problèmes de définition et d'application à La Réunion. *Culture empirique(s) et Identité(s) culturelle(s) à La Réunion*. Ed. par Daniel BAGGIONI. Publications de l'Université de La Réunion, 1985, p. 9-17.

BANCEL Nicolas, BLANCHARD Pascal, VERGES Françoise. La colonisation française. Paris : Ed. Milan, 2007.

BARTH Fredrick. Introduction. *Ethnics groups and boundaries. The social organization of difference* / Ed. par Fredrick BARTH. Bergen, Oslo: Universitetsforlaget, 1969. p. 9-38.

BARTHES Roland. *L'aventure Sémiologique*. Paris : Le Seuil, 1985.

BECKER Howard Saul. *Outsiders*. Paris : Métailié, 1985.

BECKER Howard Saul. *Les ficelles du métier*. Paris : La Découverte, 2002.

BELLENGER Lionel. *La Négociation*. Paris : Que Sais-Je?,1977.

BENVENISTE Emile. *Problèmes de linguistique générale*. Vol. II. Paris : Gallimard, 1974.

BERGER Peter, KELLNER Hansfried. Le mariage et la construction de la réalité. *Dialogue : Recherches cliniques et sociologiques sur le couple et la famille*, 1988, vol. 102, p. 6-23.

BERRY John. Acculturation, living successfully in two cultures. *International Journal of Intercultural Relations,* 2005, Vol 29, p. 697-712.

BERTAUX Daniel. *Le récit de vie*. *L'enquête et ses méthodes*. Paris : 128 Sociologie, 2005

BILLETTE André. Un discours d'anticipation, lien entre analyses externe et interne du discours. *Sociologies et Sociétés* , 1973, Vol n°2, p.131-44.

BLUMER Herbert. *Symbolic interactionism.* Englewood Cliffs : N.J. Prentice-Hall, 1969.

BONNIOL Jean Luc. La couleur des hommes, principe d'organisation sociale. *Ethnologie Française*, 1990, Vol n°XX, 4, p. 410-18.

BOURDIEU Pierre. *La distinction : critique sociale du jugement*. Paris : Ed. de Minuit, 1979.

BOURDIEU Pierre. *Le sens pratique*. Paris : Ed. de Minuit, 1980.

BOURDIEU Pierre, Les rites comme actes. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 1982, Vol n°43, 1, p. 58-63.

BOURDIEU Pierre, CHAMBOREDON Jean-Claude, PASSERON Jean-Claude. *Le métier de sociologue*. Paris : Mouton, 1983.

BOURDIEU Pierre. L'illusion biographique. *Actes de la recherche en sciences sociales,* 1986, Vol 62, 1, p. 69-72.

BOURDIEU Pierre. *La domination masculine*. Paris : Seuil, 1998.

BOZON Michel, HERAN François. *La formation du couple. Textes essentiels pour la sociologie de la famille.* Grands Repères Classiques : La Découverte, 2006.

BRENOT Philippe. *Les violences ordinaires des hommes envers les femmes*. Paris : Odile Jacob, 2008.

BRETON Roland. *Les ethnies*. Paris : Que Sais-Je? 1981, 2e éd. 1992.

BRUBAKER Rogers. Au-delà de "l'identité"." *Actes de la recherche en sciences sociales,* 2001. Vol 139, p. 66-85.

CALVET Jean-Louis. *La sociolinguistique*. Paris : Que Sais-Je?, 2003.

CAMBEFORT Jean-Pierre. E*nfances et familles à La Réunion, une approche psychosociologique*. Paris : L'harmattan, 2001.

CANDAU Joël. *Anthropologie de la mémoire*. Paris : Armand Colin, 2005.

CHAUDENSON Robert. *Créoles et enseignement du français. Espaces francophones.* Paris : L'Harmattan, 1989.

CHAUDENSON Robert. *Des Îles, des hommes, des langues. Essai sur la créolisation linguistique et culturelle. Langues Créoles - Cultures Créoles*. Paris : L'Harmattan, 1992.

CHAUDENSON Robert. *Les Créoles*. Paris : Que Sais-Je ?, 1995.

CHAUDENSON Robert. Le cas des créoles, *Hérodote*, 2002, Vol n°105, 2, p. 60-72.

CHEVALIER François, LALLEMENT Amélie. Le créole en régression comme langue maternelle. *Economie de la Réunion,* 2000, 2ème trimestre, p. 8-10.

CLAIR Isabelle. *Les jeunes et l'amour dans les cités*. Paris : Armand Colin, 2008.

COSER Lewis. *Les fonctions du conflit social*. Paris : PUF, 1975.

CUNIN Elisabeth. La compétence métisse. Chicago sous les tropiques ou les vertus heuristiques du métissage. *Sociétés Contemporaines,* 2001, 43, p. 7-30.

DE CAUNA Alexandra, ROY Cécile. Rencontres urbaines : les leçons de Dar Es-Salaam, Port Louis et Saint Denis. Insularité, société et développement, *Cahiers d'outre-mer*, 2004, Vol n°225, p 33-52

DE SINGLY François. *Sociologie de la famille*. Paris : Armand Colin, 2005.

DOISE Willem, MOSCOVICI Serge. *Dissensions et consensus. Théorie générale des décisions collectives*. Paris : PUF, 1992

DUBET François. *L'expérience sociologique*. Paris : La Découverte, 2007.

DUMAS-CHAMPION Françoise. Faire des deux côtés, l'un papa, l'autre maman : regard sur des itinéraires religieux à l'île de La Réunion. *Journal des africanistes*, 1998, Vol 68, 1, p. 99-122.

DURET Pascal, AUGUSTINI Muriel. Sans l'imaginaire balnéaire, que reste-t-il de l'exotisme à La Réunion ? *Ethnologie Française*, 2002, Vol XXXVII, 2, p. 439-46.

DURET Pascal. *Les Larmes De Marianne*. Paris : Armand Colin, 2004.

DURET Pascal. Qu'est-ce que négocier en adultes face à des enfants ? *Familles et parentalité : rôle et fonction, entre tradition et modernité /* Eds. Michel LATCHOUMANIN, and Thierry MALBERT. Paris : L'Harmattan, 2007, p. 93-99.

DURET Pascal. *Le couple face au temps*. Paris : Armand Colin, 2007.

DURKHEIM Emile. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris : Flammarion, 1988.

EID Georges. *L'intimité ou la guerre des sexes : le couple d'hier à demain.* Paris *:* L'Harmattan, 2001.

ELIAS Norbert. *Logiques de l'exclusion*. Fayard, 1965, 2e éd. 1997.

FASSIN Eric, FASSIN Didier. *De la question sociale à la question raciale ? Représenter la société française*. Paris : La découverte, 2006.

FERGUSON Charles A.. Diglossia. *Word*, *1959, vol* 15, p. 325-340.

FIOUX Paule. Pratiques linguistiques d'un public lycéen à La Réunion : observations d'après enquête pour une critique de la terminologie courante. *Etudes créoles, 1993,* XVI, 2, p. 84-95.

FUMA Sudel, POIRIER Jean. La Réunion devant la post-modernité. *Revue des Mascareignes,* 2002, 4, p. 257-68.

GEISSER Vincent. *Ethnicité républicaine, les élites d'origine maghrébine dans le système politique français*. Paris : Presses de Science Po, 1997.

GERBEAU Hubert. *Approche historique du fait créole à la Réunion.* Bordeaux : Ed. Centre de recherche sur les Espaces tropicaux, 1987.

GHASARIAN Christian. Patrimoine culturel et ethnicité à La Réunion : Dynamiques et dialogismes. *Ethnologie Française*, 1999, vol. 29, 3, p. 365-74.

GHASARIAN Christian. La Réunion : acculturation, créolisation et réinventions culturelles. *Ethnologie Française*, 2002, XXXII, 4, p. 663-76.

GHASARIAN Christian. Langue et statut à La Réunion. *Hermès,* 2004, 40, p. 314-18.

GIDDENS Anthony. *Sociology*. Oxford : Polity, 2001.

GLAZER Nathan, MOYNIHAN Patrick. *Beyond the Melting Pot*. Cambridge : Harvard University Press et MIT Press, 1963.

GODO Emmanuel. *La conversion religieuse*. Paris : Imago, 2000.

GOFFMAN Erving. *Les rites d'interaction*. Paris : Les Editions de Minuit, 1974.

GOFFMAN Erving. *Stigmate*, l*es usages sociaux des handicaps*. Paris : Les Editions de Minuit, 1963, 2e éd. 1975.

GOODENOUGH Ward. Describing a Culture. *Description and comparison in cultural anthropology /* Ed. Ward GOODENOUGH. Cambridge : Cambridge University Press, 1970. pp 104-19.

HALPERN Catherine. Faut-il en finir avec l'identité. *Identité(s) l'individu, le groupe, la société* / Eds. Catherine HALPERN et Jean-Claude RUANO-BORBALAN. Paris: Editions Sciences Humaines, 2004.

HANNERZ Ulf. Ethnicity and opportunity in urban America.*Urban ethnicity* / Ed. Abner COHEN. London : Tavistock, 1974. p. 37-76.

HONNETH Axel. *La lutte pour la reconnaissance*. Paris : Cerf, 2000.

HUGHES Everett Cherrington. *Le regard sociologique*. *Essais Choisis*. Paris : Ed. EHESS, 1996.

KAUFMANN Jean-Claude. *L'entretien compréhensif*. Paris : Nathan, 1996.

KAUFMANN Jean-Claude. *Quand je est un autre. Pourquoi et comment ça change en nous.* Paris : Armand Colin, 2008.

KELLERHALLS Jean, WIDMER Eric, LEVY René. *Mesure et démesure du couple. Cohésion, crises et résilience dans la vie des couples*. Paris : Payot, 2004.

LABACHE Lucette. *La question de l'ethnicité à l'Ile de La Réunion. Vers un melting pot ?.* Thèse *: Anthropologie :* Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 1996.

LABACHE Lucette. L'ethnicité chez les Réunionnais en migration. *Hermès,* 2002, 32, 33, p. 457-69.

LABACHE Lucette. De la communauté réunionnaise en migration*. Identité et société réunionnaise. Nouvelles perspectives, nouvelles approches* / Eds. Laurent MEDEA, LABACHE Lucette, VERGES Françoise. Paris : Editions Karthala, 2005, p. 89-107.

LAHIRE Bernard. *L'homme pluriel*. Paris : Armand Colin, 2001.

LAPLANTINE François, NOUSS Alexis. *Le métissage - Un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir.* Paris : Téraèdre, 2008.

LEBLANC Marie-Nathalie. Les trajectoires de conversion et l'identité sociale chez les jeunes dans le contexte postcolonial ouest-africain. *Anthropologie et Sociétés, 2003, vol 2*7,1, p. 85-110.

LICATA Laurent. La théorie de l'identité sociale et la théorie de l'auto-catégorisatiooon: le soi, le groupe et le changement social. *Revue électronique de Psychologie sociale*, 2007, 1, p. 19-33.

LIPIANSKY Edmond Marc. Identité subjective et interaction. *Stratégies identitaires*/ Eds. Carmel CAMILLERI, Isabelle TABOADA LEONETTI et al. Paris : PUF, 2007, p. 173-211.

LOFLAND John, SKONOVD Norman. Conversion motifs. *Journal for the scientific study of religion, 1981,* 20, 4, p. 373-85.

LORCERIE Françoise. Education interculturelle : état des lieux.*VEI Enjeux*, 2002, 129, Juin, p. 170-89.

LYMAN Stanford M., DOUGLASS William. Ethnicity : strategies of collective and individual impression management. *Social Research*, 1972, XL, p. 344-65.

MAÏLAT Maria. Repères d'une anthropologie des réseaux de parenté à la Réunion. *Familles et parentalité : rôle et fonction ; entre tradition et modernité*/ Eds. Michel LATCHOUMANIN, Thierry MALBERT. Paris : L'Harmattan, 2007, p. 111-23.

MALBERT Thierry. Hérédité, enjeux identitaires à la Réunion. Identité et société réunionnaise. Nouvelles perspectives, nouvelles approches/ Eds. Laurent MEDEA, Françoise VERGES, Lucette LABACHE. Paris : L'harmattan, 2005, p.109-125.

MALEWSKA-PEYRE Hanna. Le processus de dévalorisation de l'identité et les stratégies identitaires. *Stratégies Identitaires*. Paris : PUF. Psychologie d'aujourd'hui, 1990. p. 111-41.

MALEWSKA-PEYRE Hanna. *Dynamique de l'identité, stratégies identitaires. Pluralité des cultures et dynamiques identitaires.* Paris : L'Harmattan, 2000. 19-53.

MARTINOT Delphine. *Le Soi : les approches psychosociales.* Grenoble : Presses universitaires de Grenoble, 1995.

MARTUCELLI Danilo. *Sociologie de l'épreuve*. Paris : Armand Colin, 2008.

MEDEA Laurent. Hégémonie et hétéronomie : les conséquences du processus d'occidentalisation à travers la départementalisation. Repenser l'identité dans une situation pluriculturelle. *Identité et société réunionnaise. Nouvelles perspectives et nouvelles approches/ Eds.* MEDEA Laurent, LABACHE Lucette, VERGES Françoise. Paris : Ed. Karthala, 2005, p. 169-203.

MEDEA Laurent, LABACHE Lucette, VERGES, Françoise. Identité Et Société Réunionnaise. Paris : Editions Karthala, 2005.

MEKKAOUI Jamel et al.. Dossier "Familles". *Ed. INSEE : Economie de La Réunion,* 2001. Vol. 110.

MEMMI Albert. *Portrait du colonisé. Portrait du colonisateur*. 1957, 2e éd.1985.

MONDON Jean-Yves. La parole du créole qui ne se dit pas créole en créole. *Multitudes, 2005,* 22, 3, p. 167-78.

MOSSIERE Géraldine. *La conversion religieuse : approches épistémologiques et polysémie d'un concept*. Groupe de recherche Diversité urbaine, Centre d'études ethniques des universités montréalaises, Université de Montréal, 2007.

MUCCHIELLI Roger, MAISTRIAUX Robert. *La formation à la concertation*. Paris : EME/ESF, 1977.

PERIER Pierre. La mémoire des familles populaires. Effets biographiques des perspectives et souvenirs de vacances. *Cahiers internationaux de Sociologie, 2003,* CXV, p. 205-27.

PESSIN Alain. *Un sociologue en liberté. Lecture de Howard S. Becker*. Montréal: Presses de l'Université de Laval, 2004.

PHILIPPE Claudine, VARRO Gabrielle, NEYRAND Gérard. *Liberté, Égalité, Mixité. Conjugales*. Paris : Anthropos, 1998.

PIQUET Pauline. Acculturation et compatibilité de valeurs des métropolitains vivant à La Réunion. Mémoire de maîtrise : Sociologie : Université Laval : 2007.

POUTIGNAT Philippe, STREIFF-FENART Jocelyne. *Théories de l'ethnicité*. Paris : PUF, 1995, 2e éd. 2008.

RAMBO Lewis. Theories of conversion: understanding and interpreting religious change. *Social compass, 1999,* 46, 3, p. 259-71.

RICOEUR Paul. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris : Stock, 2004.

SANCH Céline. La Réunion ou le rapport d'une île à sa Métropole: à l'origine d'une construction identitaire particulière. Mémoire de maîtrise : Science Po Toulouse : 2004.

SEGALL Marshall H.. Why is there still racism if there is no such thing as race?. *Merging past, present and future in cross-cultural psychology/* Ed. Walter J. LONNER, Dale L. DINNEL, Deborah FORGAYS, Susanna HAYES. Lisse : Swets et Zeitlinger, 1999. 14-26.

SMITH Anthony D. *The ethnic revival in the modern world*. Cambridge : Cambridge University, 1981.

SQUARZONI René. Solidarité nationale à La Réunion. Le pavé de l'ours sur la case en paille. *Etudes créoles, 1986,* IX, 2, p. 34-63.

TAJFEL Henri. La Catégorisation Sociale. *Introduction À La Psychologie Sociale/* Ed. Serge MOSCOVICI. Paris : Larousse, 1972.

TAJFEL Henri. *Human Groups and Social Categories*. Cambridge : Cambridge Press, 1981.

TAJFEL Henri. The Social identity theory of intergroup behavior. *The Psychology of Intergroup Relations*/ Eds. Stephen WORCHEL, William.G. AUSTIN, Chicago : Nelson-Hall, 1986, p.7-24.

TAYLOR Charles. *Multiculturalisme. Différence et démocratie*. Paris : Flammarion, 1994.

THERY Irène. *La Distinction de sexe, Une nouvelle approche de l'égalité*. Paris : Odile Jacob, 2007.

THIANN-BO MOREL Marie, DURET Pascal. Violence et construction de soi dans les couples mixtes. *Genre De Vie Et Intimité, Vol.3* / Ed. Didier LE GALL. Paris : L'Harmattan, 2009.

THIANN-BO MOREL Marie. Les métropolitains à La Réunion sont-ils des migrants ou un groupe ethnique ? *Violence et Société*, Troisième Congrès de l'AFS. Paris, 2009.

TIBERE Laurence. Manger créole : interactions identitaires et insularité à La Réunion. *Ethnologie Française, 2006,* XXXVI, 3, p. 509-17.

TRAVISANO Richard. Alternation and conversion as qualitatively different transformations. *Social Psychology through Symbolic Interaction*. Ed. Gregory P. STONE. New York : Wiley, 1981, p. 237-48.

TRIPIER Pierre. Migration et tradition pragmatique en sociologie : une relation nécessaire? *Revue européenne des migrations internationales,* 2002, **18,** 3, p. 25-40.

TROADEC Bertrand. Ontongenèse de la complexité. *Ruses de l'humain dans un monde rusé: identités, unité, complexité.* Ed. par Jacques MIERMONT. Paris : L'harmattan, 2007.

VARRO Gabrielle. *Sociologie de la mixité, de la mixité amoureuse aux mixités sociales et culturelles*. Paris : Belin, 2003.

VERGES Françoise. Mémoires visuelles et virtuelles à l'île de La Réunion. *Cahiers d'études africaines,* 2004, p. 173-74.

WALZER Michael. *Sphères de justice - une défense du pluralisme et de l'égalité. La couleur des idées.* Paris : Seuil, 1997.

WATZLAVICK Paul. *Les Cheveux du Baron de Münchhausen. Psychothérapie et réalité*. Paris : Editions du Seuil, 1991.

WEBER Max. *Economie et société. Vol. 1 Les Catégories De La Sociologie*. Paris : Plon, 1995.

ZENNER Walter P.. Jewishness in America. *Ethnic and Racial Studies*, 1985, 8,1, p.117-33.

TABLE DES MATIERES

Remerciements…….2
Sommaire……..3
Introduction……..6

1.Construction de l'objet d'étude……...11
1.1. La question de ma subjectivité……...…….....11
1.2. La mixité : perception stéréotypée de l'objet de recherche……..…….….15
1.3. Mixité et identité……..…….……..23
1.3.1. Identité et identification…….….23
1.3.2.Identité collective et sentiment d'appartenance…….…..24
1.3.3. Identité et sentiment de soi……..24
1.4. Le marquage par les origines ou comment les individus différencient créole et métro ……..……25
1.4.1. La distance culturelle……..……..……27
1.4.1.1. Une enclave culturelle propice à l'émergence d'une identité créole réunionnaise, pas de preuve d'une culture commune aux « métros » à La Réunion……..……...27
1.4.1.2. Le point sur la terminologie employée……...……30
1.4.1.3. Comment les individus se servent de la culture pour différencier créole et métro……..……...32
a. Argument 1 : ils appartiennent à des races différentes : mobilisation de l'identité raciale et pratique discriminatoire……..……..32
b. Argument 2 : créoles et métros ont des identités ethniques propres……..……..35
1.4.2. La distance linguistique…...…….…….……..38

1.4.2.1. Quels rapports entretiennent les langues française et créole à La Réunion?.....38
1.4.2.2. Quelles conditions pour que le marquage par la langue opère dans le couple créole/métro ?.....39
2. Méthode de recherche : Trouver la bonne distance……..……..…43
2.1. Construire le terrain d'enquête……..…..44
2.2. Construire l'outil de recueil de données : axe 2 et 3……..…….49
2.2.1. Une démarche inductive……...……..…….50
2.2.2. Pertinence du récit de vie dans cette enquête……..……51
2.2.3. Les thématiques de l'entretien……..……...51
2.2.4. Le filtre du récit : l'origine créole ou métro……..……..52
2.3. Conduire les entretiens : axe 1……..……..54
2.3.1. La distance identitaire…….……54
2.3.2. La distance affective……..……..55
2.3.3. La distance discursive…….……....56

3. La rencontre entre créole et métropolitain……..……...61
3.1. La logique minoritaire contre majoritaire……..……64
3.2. La tradition créole contre la modernité métropolitaine……..……67
3.3. L'ambivalence des sentiments et les déclinaisons des représentations…….…….71
3.3.1. L'autochtone versus le touriste……..…….72
3.3.2. Le dominé versus le dominant……..……..74
3.3.3.Le paysan versus le citadin……..……75

4. Les ressorts de la labellisation ……...……..…..77
4.1. L'intérêt d'étudier les identités labellisées pour comprendre la conversation conjugale des enquêtés…….….77
4.2. Labels et labelling……..…….78
4.2.1. Les limites de la catégorisation. ……..……...80
4.2.2. Problématique de la catégorisation…….……80
4.3. Le sens des labels……..……..81
4.3.1. Le label créole : polysémie et compétence métisse……...……..82

4.3.2. Les usages du label réunionnais……..……86
4.3.3. Le label métro : ambiguïté et paradoxe……..….87

5. Etre dit, se dire, se sentir créole ou métropolitain……..……..….....90
5.1. Le groupe des créoles…….…….……...90
5.1.1. Les constantes du discours des créoles : le silence sur la mémoire collective…..…..91
5.1.2. L'authenticité, une norme, un mythe…….….95
5.1.3. Variations autour du sentiment d'appartenance au groupe créole……....102
5.1.3.1. La créolité entre nature et contre-culture : un élément déterminant dans la définition de soi…….….103
5.1.3.2. Se faire créole dans l'interaction : rêver le lien entre paraître créole et être créole malgré tout ?.....110
5.1.3.3. Ne pas se sentir « créole » : intériorisation des représentations négatives sur l'identité créole……..…….117
Le cas d'Elsa……..……117
Le cas de Gaëlle……..……...122
5.2. Le groupe des métropolitains……..……..126
5.2.1. Théoriser l'identité des métropolitains : une gageure…….……..126
5.2.2. La trame des entretiens……..……130
5.2.3. Un groupe informel partageant l'expérience de la discrimination……..……..132
5.2.4. Construction et stigmatisation de l'altérité métropolitaine : ce que les métros interrogés disent des métros……..……..137
5.2.4.1. Premier temps : les métros appartiennent à un groupe ethnique……...137
5.2.4.2. Deuxième temps : les métros sont des migrants……....139
5.2.5. Comment ne plus « faire métro » et se construire une identité positive…….……..144
5.2.5.1. La lucidité…….……149
5.2.5.2. L'humilité, pour mettre en œuvre la lucidité…….……...…153
5.2.5.3. La conversion…….…...157
5.2.5.4. Les limites…….……163

6. Les expériences subjectives de la mixité ……..……..166

6.1 Encore une question de terminologie……..……..167
6.2. Le sentiment de mixité…….……170
6.3. Typologie des sentiments de mixité…….…….…...172
6.3.1. La mixité indésirable : « tout nous sépare… et pourtant, on s'aime »……..……172
6.3.1.1 Une mise à l'épreuve de soi……..……..……174
6.3.1.2. L'ethnicisation du conjoint dans l'intimité du couple……..……..……...175
6.3.1.3. La différence comme grille de lecture de l'autre…..……..……...177
6.3.1.4. La volonté de changer l'autre : le prosélytisme culturel dans le couple..…….179
6.3.2. La mixité coupable : entre race et classe « femme créole cherche homme métro »....181
6.3.2.1. Discrimination de l'autre et hiérarchie raciale ou statutaire……..……181
6.3.2.2. En quoi l'amour de Pygmalion et Galatée est il coupable ?.....183
6.3.2.3. Les stratégies des femmes créoles……..…...185
6.3.2.4. La stratégie des hommes métros……..…..190
6.3.2.5. Entre réserve et culpabilité…….....190
6.3.3. La mixité culturelle harmonieuse……..…194
6.3.3.1. Logique égalitariste : la comptabilité des pratiques culturelles……..…...196
6.3.3.2. La conversation conjugale : l'échange…….……..…197
6.3.3.3. Perception du conjoint une stratégie qui minimise la différence…….……199
6.3.3.4. Le mythe de l'homogamie sociale : nous sommes si semblables…….……203
6.3.3.5. L'expérience du racisme : une réponse collective à une insulte personnelle « nous contre les autres»……..……...204
6.3.3.6. Le désir de distinction sociale……..…….210
6.3.4. Articuler les sentiments de mixité……...……..……210
6.3.4.1. Face au temps : quand le couple alterne moments de crise et de bonheur conjugaux…….……..211
6.3.4.2. Dynamique des enjeux : personne publique et personne privée……..……..213

7. La négociation conjugale comme première logique d'influence ……...……..220
7.1. La négociation et le bricolage identitaire……..……220
7.2. Discuter des règles de vie…….……..……..223

7.2.1. La fonction pédagogique de la négociation……...……226
7.2.2. Des négociations houleuses au croisement des principes……226
7.3. Discuter les décisions conjugales…….…234
7.3.1. Le basculement dans le conflit d'intérêt ……..……....234
7.3.2. Le petit truc des couples « harmonieux » : le recadrage…….…..236
7.4. La reconnaissance des compétences individuelles : reconnaître son conjoint comme expert dans sa culture et plus……..239
7.5. Métissage ou bricolage ?.....246

8. La conversion comme seconde logique d'influence…….……...250
8.1. La reconnaissance, pivot d'une dynamique conjugale…….…251
8.2. Conflits et leadership dans le couple mixte……..254
8.3. L'impossibilité de négocier……..257
8.4. Construire des habitudes plutôt que des règles de vie……..258
Encadré : La rencontre des modèles familiaux : conflit de valeurs ou d'intérêt ?.....261
8.5. Définition heuristique de la conversion : encore un peu d'epistemologie……...262
8.6. Le récit de conversion identitaire ……....265
8.6.1. Valeur du récit de conversion……...265
8.6.2. Deux types de parcours…….…267
8.6.3. Le parcours révélation…….…….268
8.6.3.1. Une assimilation……..……..268
8.6.3.2. La critique du groupe d'origine……..……...269
8.6.3.3. La logique de l'offre et de la demande……..……271
a. La demande des femmes créoles converties…….…….272
b. La demande des hommes métros convertis…….……..273
c. La limite de la logique marchande : le prosélytisme conjugal……..…….275
8.6.4. Le parcours lent……..…...277
8.6.4.1. Le parcours lent, une vraie carrière de converti……....278
8.6.4.2. La « conversion-lente » et sa logique d'exposition……..……280
8.6.4.3. L'anomie conjugale et violence symbolique……..……...281
8.6.4.4. Le don de soi contrarié par le manque de reconnaissance……..……...283

8.6.4.5. Le temps de la carrière du « converti-lent » : reprendre son identité en main……...……285
a. Temps 1/ Une conversion malgré soi……..……...286
b. Temps 2/ Une reconversion pour redevenir soi……..……...288
8.6.4.6. Le secours de l'imaginaire, la construction du soi rêvé à travers l'expression du sentiment d'appartenance……...……289

Conclusion……..……..292

Bibliographie…….……...306
Table des matières…….……...314
ANNEXES……..……..320

Mots clés : identité, métropolitain, Ile de la Réunion, couple, mixité

Résumé

Dans un contexte valorisant le métissage quel qu'il soit, le couple mixte créole/métro n'est pas marginalisé sans toutefois être complètement dans la norme. Cette thèse se propose d'éclairer, au travers d'une démarche compréhensive, la mixité conjugale, objet perçu essentiellement de manière stéréotypée. Cette problématique pose trois questions. Dans quelle(s) mesure(s) le couple se perçoit-il comme mixte ? A quel sentiment de soi de chaque individu cela renvoie-t-il ? Qu'est-ce qui va les amener à certains moments à affirmer leurs différences et à d'autres à les taire, cherchant soit à les exacerber ou au contraire à les gommer ?

L'enquête, soutenue par une démarche compréhensive, a porté sur 17 couples interrogés sur leur vécu conjugal. L'analyse des entretiens et des récits de vie contribue à une redéfinition des identités créole et métropolitaine dans la rencontre intime entre créole et métro. La mixité conjugale devient alors à la fois révélatrice de la fabrique du sentiment du « nous » et des logiques d'influence à l'origine de l'élaboration de la culture commune du couple. La thèse montre comment à partir d'une situation culturellement différenciée, les individus construisent l'indifférenciation (conversion identitaire) ou la mixité conjugale (négociation).