



HAL
open science

Les représentations de l'héritité en situation interculturelle à l'Île de La Réunion

Thierry Malbert

► **To cite this version:**

Thierry Malbert. Les représentations de l'héritité en situation interculturelle à l'Île de La Réunion. Anthropologie sociale et ethnologie. Université de la Réunion, 2006. Français. NNT : 2006lare0014 . tel-00595592

HAL Id: tel-00595592

<https://theses.hal.science/tel-00595592>

Submitted on 25 May 2011

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.



CIRCI

UNIVERSITE DE LA REUNION
FACULTE DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES

THESE

Les représentations de l'hérédité en
situation interculturelle à l'île de La
Réunion

Thèse de Doctorat présentée par
Thierry MALBERT

Le 27 novembre 2006

En vue de l'obtention du grade de Docteur
de l'Université de La Réunion en Anthropologie

Sous la direction de Mr. Bernard Cherubini

Composition du jury

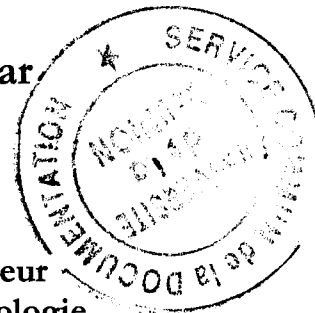
JARDEL Jean-Pierre, Professeur émérite d'Ethnologie, Université de Nice, Sophia-Antipolis.

LE GALL Didier, Professeur de Sociologie, Université de Caen.

SQUARZONI René, Professeur en Sciences de l'Education, Université de La Réunion.

HAMON Jean-François, Maître de Conférence en Psychologie HDR, Université de La Réunion

CHERUBINI Bernard, Maître de Conférence en Anthropologie HDR, Université Bordeaux II.



- 1 -



A toute ma famille.

**A ceux qui sont partis,
et à tous ceux qui viendront.**

Remerciements

Mes remerciements iront d'abord à mon directeur de thèse, Monsieur Bernard Chérubini, dont les conseils et remarques m'ont été particulièrement utiles pour mener cette étude à son terme.

Je tiens à remercier chaleureusement Madame Agnès Fine, directrice d'étude à l'E.H.E.S.S., pour m'avoir enseigné l'anthropologie de la parenté et m'avoir orienté dans mes recherches, lors de la direction de mon DEA à l'E.H.E.S.S., vers le champ de l'hérédité. Merci à elle d'avoir accepté de lire cette étude et d'y avoir apporté ses éclairages et suggestions.

Je remercierais ensuite toute ma famille et tout particulièrement mon épouse, mon fils et ma fille de m'avoir accompagné moralement dans ce chemin. Merci de leur patience pour les longs moments de séparation occasionnés par cette recherche.

Je tiens à remercier du vif intérêt qu'ils ont porté à cette étude les nombreux Réunionnais et Réunionnaises, jeunes et moins jeunes qui ont participé à nos enquêtes de terrain et tout particulièrement la population de Trois-Bassins.

Ma pensée va également vers toutes les personnes qui m'ont apporté leur soutien et leur encouragement, je pense tout particulièrement à Vincent Dubut, Maryse Bardon, Christiane Rakotolahy, Gisèle Rizzo, Marie-Pierre Rivière, Catherine Mauplot, Patrick Munnier, Willy de Saint Albin, Emmanuel Marcadé, Jackson Zéphir et Pascal Grandchamp.

Mes remerciements vont enfin à mes feus grands-parents paternels et maternels qui ont su me transmettre au cours de mon enfance ce goût et cette passion pour la famille et ses héritages, nécessaires à la réalisation d'une telle recherche sur les représentations de l'hérédité.

Merci à eux, merci à toutes et à tous.

Sommaire

REMERCIEMENTS.....	3
SOMMAIRE.....	4
INTRODUCTION.....	10

PREMIERE PARTIE : LA PROBLEMATIQUE

I- Problématique.....	16
A) L'intérêt de l'étude de l'hérédité pour l'anthropologie de la parenté : le champ disciplinaire.....	16
B) L'analyse de la parenté par l'hérédité : les auteurs, leurs travaux, notre positionnement.....	21
C) Etat des connaissances sur le peuplement et les relations interethniques à La Réunion.....	41
1) L'origine de la population.....	43
- Les premiers habitants.....	43
- L'arrivée de nouveaux colons.....	45
2) Le développement de la société de plantation.....	46
- L'engagisme : l'arrivée d'autres populations.....	47
- Le peuplement des hauts et des écarts.....	48
- L'émigration chinoise et indo-musulmane du XIX ^e siècle.....	49
3) L'explosion démographique et la départementalisation.....	49
- Cadre actuel.....	50
4) L'intérêt de l'étude de l'hérédité pour analyser les relations interethniques.....	52
a) L'influence des différences raciales.....	52
b) Les relations interethniques en fonction des groupes eux-mêmes.....	65
D) Questionnement.....	75
Au sujet de la reconstruction de la parenté.....	75
Par rapport au terrain réunionnais.....	76
Au sujet de la question identitaire.....	77
Au sujet de la succession.....	79
E) Etude sur la parenté à La Réunion.....	80
II- Cadre théorique.....	84
A) L'analyse des représentations sociales.....	85
1) Bref historique sur l'apparition de ce concept en science sociale.....	85
2) Définitions de la représentation mentale.....	86
3) Sur quoi reposent les théories des représentations ?.....	88
- Un aspect cognitif.....	88
- Un aspect signifiant.....	88
- Une forme de discours.....	88

- Une pratique sociale	88
- Les relations intergroupes.....	89
- Le porteur de déterminations sociales	89
4) Fonction de la représentation sociale.....	89
5) Le point de vue de la psychologie à propos de la représentation	89
6) Le point de vue de l'anthropologie à propos de la représentation	90
C) L'analyse du cadre interculturel.....	94
1) L'interculturalité, champ disciplinaire ?	94
2) L'approche interculturelle	95
3) Entre multiculturalisme et interculturalisme	97
4) L'évolution de la notion de culture	99
5) Interculturalité et représentations de l'héritage	101
D) L'analyse des sociétés créoles.....	102
III- Méthodologie	108
A) Choix de la méthode.....	108
B) Enquête quantitative.....	108
C) Enquête qualitative	111
Le terrain de la méthode qualitative.....	111
- Premier terrain.....	112
- Deuxième terrain	112
D) Prise de contact avec les personnes interrogées.....	113
1) Sur la localité de Trois-Bassins.....	113
Par le biais d'un intermédiaire	113
De façon directe	113
2) Sur toute l'île.....	113
E) Préparation de l'enquête.....	114
F) Préparation de la monographie locale	115
G) L'enquête	116
H) Conduire l'entretien.....	119
I) L'interprétation des données et la rédaction	120

DEUXIEME PARTIE : LES RESULTATS

I- Les théories populaires sur les ressemblances familiales à La Réunion :	
 résultats quantitatifs	123
A) Avis d'ego sur sa propre ressemblance.....	124
1) Abstraction du rang de naissance	124
2) Avec le rang de naissance	125
B) Avis d'ego sur ses frères et sœurs	127
1) Avis d'ego sans le rang de naissance	127
2) Avis d'ego sur ses frères et sœurs selon son rang de classement	
dans la fratrie.....	127

C) Fréquence avec laquelle l'enfant ressemble à son père ou à sa famille paternelle selon son sexe et son ordre de naissance dans la fratrie	128
D) Fréquence avec laquelle l'enfant ressemble à sa mère ou sa famille maternelle selon son sexe et son ordre de naissance dans la fratrie	129
E) L'alternance des ressemblances entre enfants.....	131
F) Famille mixte.....	134
- Chinois et autres.....	134
- Cafres et autres.....	134
- Créoles blancs et autres.....	134
- Indiens et autres.....	135
G) Regroupement des avis sur les ressemblances familiales par lignée majoritaire.....	136
H) Regroupement de lignées non mixtes.....	138

II- Les représentations de l'hérédité : résultats qualitatifs 144

A) Les modèles opératoires des représentations de l'hérédité.....	144
1) Les différentes modalités d'acquisition et de transmission des caractères.....	144
a) Les modalités d'acquisition.....	144
1) Les catégories relatives aux modalités d'acquisition et de transmissions des caractères	145
2) La terminologie relative aux différentes modalités d'acquisition et de transmission des caractères.....	146
b) Analyse lexicale de la représentation.....	151
1) La famille	151
2) L'héritage	153
- Les héritages patronymiques	154
- Les héritages fonciers	156
3) Les transmissions.....	157
c) Les modalités de transmission au sein de la cellule familiale réunionnaise	159
1) Transmettre sans rien changer.....	159
2) Transmettre sans rien perdre, préserver au prix d'exagérations	159
3) Transmettre les bons côtés, rejeter les autres.....	160
4) Cacher certains héritages transmis.....	161
5) Ne pas transmettre.....	162
d) Les modalités d'énonciation.....	162
1) Les transmissions des traits constitutifs de la personne : les ressemblances familiales.....	162
2) Qui en parle ?.....	163
3) A quel moment en parle t-on le plus ? Quand ?.....	164
4) Comment en parlent-ils ?.....	166
5) Quels sont les facteurs qui peuvent influencer le discours ?.....	166
6) Deux sortes de discours	167
2) Les caractères héréditaires transmis : l'hérédité visible.....	167
a) Les marqueurs	168
1) Les marqueurs physiques	169
2) Les marqueurs psychologiques.....	175
3) Les marqueurs acquis.....	177

4) Les marqueurs pathologiques, ou les maladies constitutionnelles	177
b) L'apparition des caractères : représentation de certaines règles de transmission des marques de familles.....	181
1) La force de l'empreinte.....	181
2) Caractère constant.....	183
3) Caractère rare	183
4) Caractère susceptible de disparaître puis de réapparaître : saut de génération.....	184
5) Hériter jusqu'où ?	185
6) Caractère sexué.....	187
3) La formulation de règle ou théorie populaire : qui marque le plus.....	187
4) L'explication biologique et l'influence de l'information scientifique.....	188
a) Gamètes, gènes, chromosomes.....	189
b) Les groupes sanguins	190
5) Les fluides vitaux.....	190
a) Le sang, support physique de l'hérédité.....	191
b) Le lait maternel	194
c) La nourriture.....	195
d) Les fluides symboliques : le souffle, les crachats, les envies.....	195
e) Les envies	196
 B) Enjeux et stratégie sociale de l'hérédité	197
1) Enjeux du discours en ligne descendante.....	197
a) L'appropriation symbolique des enfants.....	197
1) L'équilibre des lignées.....	197
2) Les enfants uniques.....	198
3) Les derniers de fratrie.....	198
4) L'illégitimité.....	199
b) Attribuer la succession.....	201
c) Devenir ancêtre	203
d) Le contrôle de la race.....	204
1) Le lignage.....	204
2) Hérité et alliance : Les théories de l'hérédité correspondent-elle aux théories de l'alliance ?	206
3) Les représentations de l'hérédité et leur impact sur la résidence.....	212
2) Les enjeux du discours en ligne ascendante.....	214
a) La volonté	214
b) Une parenté nouvelle	216
1) Se reconnaître.....	216
2) S'entraider.....	217
c) Refaire le disparu.....	217
d) Fidélité aux racines, devenir l'héritier de l'ancêtre	219
1) De quel ancêtre s'agit-il ?.....	221
2) Quel est le lien transmis ?.....	222
3) Hérité, enjeu dans la construction identitaire à La Réunion.....	223
a) Les fondements de l'identité : noms et marques de familles	223
b) Hérité représentation de l'identité.....	225
c) Identification au groupe.....	226
d) Ne pas ressembler.....	227
e) Indices d'identification physique : la couleur de peau	227
f) Indice d'identification : les marqueurs culturels et moraux.....	228

g) Evolution de l'identification.....	228
h) Evolution vers le groupe originel.....	229
i) Evolution vers le groupe créole mélangé.....	229
j) A la recherche de marqueurs absents.....	229
k) Entre son propre avis et l'avis de l'autre.....	230
l) Les transmissions biologiques et les transmissions culturelles vont-elles de pair ?.....	231
m) Les réactions.....	234
4) L'importance et le poids des transmissions morales et culturelles.....	235
a) Le retour aux sources.....	236
b) L'unité réunionnaise.....	238
c) Les visages changent : les visages d'hier ne sont plus ceux d'aujourd'hui	239
d) Sommes-nous tous des métis héritiers de plusieurs cultures ?.....	242
e) L'imaginaire et l'hérédité.....	242
C) Le rôle des représentations de l'hérédité dans la structuration des filiations.....	245
L'adoption.....	246
2) La procréation médicalement assistée.....	251
3) La beau parentalité.....	255

**TROISIEME PARTIE : LES SUPPORTS
STRUCTURANT LES REPRESENTATIONS
DE L'HEREDITE**

I- La localité de Trois-Bassins : approche monographique.....	260
A) Localisation géographique, historique, économique et sociale du terrain de recherche.....	261
Localisation du terrain de recherche.....	261
- Géographique :.....	261
- Historique :.....	262
- Economique.....	262
- La population.....	264
B) Présentation de la population sur laquelle porte l'étude.....	268
1) Critère de choix des personnes.....	268
2) Familles étudiées.....	268
a) Famille C.....	272
b) Famille P.....	280
c) Famille B.....	284
d) Famille S.....	287
e) Famille G.....	292
f) Famille H.....	298
g) Famille J.....	302
h) Famille D.....	307

i) Famille R.....	311
j) Famille Z.....	314
k) Famille T.....	317
l) Famille M.....	320
m) Famille V.....	324
n) Famille F.....	330
o) Famille N.....	332
p) Famille L.....	334
3) Lecture des arbres généalogiques.....	337
II- Hérité et généalogie réunionnaise	340
III- L'espace public médiatisé : image et affiche	345
IV- La photographie.....	359
A) La photographie de famille.....	359
B) La photographie anthropométrique	365
V- La mémoire familiale.....	367
VI- Les liens transgénérationnels.....	371
Conclusion.....	376
Annexe 1 : Le questionnaire d'enquête	399
Annexe 2 : Procréation médicalement assistée.....	411
Annexe 3 : Des photos de famille.....	412
Annexe 4 : Liste des tableaux.....	414
Bibliographie.....	415

Introduction

De toutes les espèces, notre espèce est l'une de celles qui présente le plus de variétés dans les formes et les couleurs du corps. Certaines de nos différences physiques visibles sont à peine perceptibles, alors que d'autres comme la stature, la couleur de la peau et la forme du visage varient beaucoup d'un groupe d'individus à l'autre.

Notre diversité physique est considérable, nous héritons nos traits physiques de nos parents au moment de notre conception. Nos caractéristiques culturelles, quant à elles, ne sont pas déterminées à la naissance, nous les assimilons et les adoptons au cours de notre vie. Elles sont transmises par l'apprentissage et l'éducation. N'importe quel individu pourrait ainsi assimiler dès sa naissance n'importe quelle culture. Qu'elles soient physiques ou culturelles, les caractéristiques qui nous déterminent nous sont transmises de génération en génération.

L'hérédité, transmission au fil des générations de nos caractères distinctifs, apparaît comme le lien permanent entre les transmissions de nos caractéristiques physiques dont nous héritons de nos parents et nos caractéristiques culturelles qui ne sont pas déterminées à la naissance.

Si pendant une grande période de l'histoire les questions sur l'existence et la provenance de l'humanité trouvaient réponses dans les livres saints ou la tradition orale, chacune d'entre elles véhiculait et perpétuait les mythes fondateurs de chaque culture. Cependant, au cours du XIX^e siècle, les publications de Lamarck et Darwin ont quelque peu fait vaciller les certitudes émises jusqu'alors. L'occasion était donnée à la science de reprendre la problématique et de proposer des alternatives plus testables. Ces travaux contribuèrent à une meilleure compréhension des interactions biologiques des populations humaines, tout ceci à travers l'étude des molécules humaines : protéines et ADN. L'anthropologie biologique qui se développa par la suite ne sera pas abordée dans cette étude. Seuls ses effets par rapport à l'anthropologie sociale seront présentés et analysés.

Etudier l'hérédité, au sens de l'anthropologie sociale, c'est entrer dans le domaine de la famille. La famille est l'unité de base de l'organisation sociale, de la transmission des valeurs et

de la construction identitaire des personnes. Elle constitue l'un des lieux privilégiés pour saisir la manière dont s'articule l'individuel et le collectif, et pour rendre compte de la complexité du processus de construction de l'identité. A côté de la transmission des biens matériels se transmettent des biens symboliques qui vont faire la culture, la personnalité, les racines de chacun. Tout parent a quelque chose à transmettre : savoir, savoir-faire, valeur, code, liens de solidarité mais aussi transmissions biologiques et culturelles. Si de nombreux travaux anthropologiques ont permis de révéler certains types de transmission familiale comme le foncier, la dot, les prénoms ou les maladies génétiques, très peu ont fait l'objet d'étude sur les transmissions des traits constitutifs de la personne.

Aussi, il nous paraît intéressant d'analyser dans cette étude les représentations « profanes » de l'hérédité par l'entrée des ressemblances familiales, ceci dans le but de mieux comprendre la structure de la parenté, comme l'identité de la localité étudiée. De plus, peu d'études ont été réalisées sur ce thème, et encore moins en situation interculturelle. Seuls les travaux de B. Vernier (1989) et de P. Gleize (1994) apportent un début de réponse aux questions portant sur les représentations de l'hérédité. Bien que la question de l'incidence des codes culturels, associés à la parenté, forme l'un de nos axes de problématique commun, le terrain de P. Gleize est essentiellement celui de la France continentale rurale (Vaucluse).

L'univers cognitif sur ces questions posées à une société interculturelle a été, à ma connaissance, très peu exploré. Des recherches menées sur les sociétés créoles ont eu pour axe des problématiques basées sur le métissage et les questions identitaires, aux limites de notre approche, tel les travaux de J.-L. Bonniol (1992) aux Antilles ou ceux de J. Benoist (1986) à La Réunion, mais aucune d'entre elles n'a exploré le champ des représentations de l'hérédité sur un tel terrain.

Le point de vue anthropologique, qui cherche à repérer des modèles de pensées culturellement déterminés, s'impose de lui-même, notamment parce que l'on ne peut écarter l'hypothèse d'une incidence directe des codes culturels associés à la parenté sur les représentations de l'hérédité.

Dans la continuité des travaux de B. Vernier et P. Gleize, nous proposons de mener une étude qui va s'appuyer et compléter ce que ces auteurs avancent, tout en défrichant un champ nouveau celui des représentations de l'hérédité en milieu interculturel à travers notre

terrain mené à l'île de La Réunion. Les travaux de ces auteurs auront permis de contribuer à la formation de nouvelles problématiques et hypothèses relatives à la part respective des facteurs culturels et cognitifs en jeu dans l'interprétation que la société interculturelle donne à ce phénomène.

Cette recherche se propose donc d'examiner les représentations de l'hérédité dans le cadre précis d'une société interculturelle, celle de l'île de La Réunion, située dans le Sud Ouest de l'Océan Indien. Le contexte géographique et historique qui a permis la rencontre et le métissage de populations de diverses origines ethniques dont des Malgaches, des Français, des Africains, des Indiens tamoul, des Indiens musulmans, des Chinois et des Comoriens donne aujourd'hui une population comprenant une très grande diversité de phénotypes. Comment apparaissent au sein d'une telle population les logiques de transmission culturelle et biologique ? Y a-t-il un lien entre elles dans les représentations de l'hérédité ? Nos résultats présenteront donc une conception singulière de l'hérédité issue de différentes rencontres biologiques et culturelles. Ainsi la finalité de cette étude est de mieux comprendre le système de parenté à partir des représentations de l'hérédité, ces dernières étant par ailleurs vues comme moyen de lecture des relations interethniques.

Cette étude s'inscrit dans l'un des axes fondateur du programme de recherche du Centre Interdisciplinaire de Recherche sur la Construction Identitaire (C.I.R.C.I), laboratoire de recherche de la Faculté de Lettres et des Sciences Humaines auquel nous appartenons. L'axe anthropologique du C.I.R.C.I intitulé « Dynamiques identitaires dans les îles et dans les sociétés créoles » dans lequel s'intègre cette étude, a été créé et développé par B. Chérubini, principalement autour de programme sur le patrimoine local et l'identité culturelle, sur l'anthropologie médicale et les politiques de santé publique, sur le développement local et sur la construction des identités sur les relations culturelles et sur la créolisation socioculturelle.

Ce laboratoire créé en 1997 à poursuivi en 2001 puis en 2005, ses programmes sur les approches ethnologiques comparatives des contacts interculturels, à différentes époques de la structuration identitaire des espaces nationaux ou régionaux, à partir de différents supports et marqueurs d'identité (images, tradition orale, mode de vie...) et d'une problématique centrée sur le dynamisme interculturel. Notons que le C.I.R.C.I développe également d'autres programmes de recherche tels que la recherche fondamentale et appliquée en éducation et formation et l'appropriation du langage, interactions culturelles et sociales.

Notre intégration au sein de ce laboratoire en tant que doctorant et chercheur associé à partir de l'année 2000 a permis de positionner notre étude dans cet axe de recherche à plusieurs programmes. Cette thèse sur Les représentations de l'hérité en situation interculturelle, porte donc sur les dynamiques identitaires dans les sociétés de l'océan Indien et plus précisément sur la construction symbolique des identités.

Depuis 2004 notre fonction d'A.T.E.R en Sciences de l'Education, nous a permis de développer la partie anthropologique des Sciences de l'Education dans nos enseignements en Licence et Master et d'avoir une implication directe dans l'organisation, l'animation (séminaires, colloque...) et le développement de la recherche de cette jeune équipe de recherche. De cette présence active au sein de ce laboratoire et dans le regroupement des projets qui tentent de cerner la compréhension du fonctionnement des espaces interculturels et des logiques de configuration identitaire, nous avons développé un axe de recherche sur l'anthropologie de la parenté. Cet axe centré sur des approches comparatives aux îles de l'océan Indien permet aujourd'hui à l'anthropologie de la parenté, de trouver au sein de l'Université de La Réunion et plus particulièrement du C.I.R.C.I, un pôle de recherche spécifique, fédérateurs des travaux en cours dans la région.

Si l'anthropologie de la parenté est largement développée sur les cinq continents de la planète, elle doit à présent prendre toute sa place au sein de cette zone de contact interculturelle que constituent les îles du Sud-Ouest de l'Océan Indien. S'appuyant sur les travaux réalisés depuis 20 ans par des chercheurs tels que Paul Ottino, Jean Benoist, Michel Watin, Claude Vogel, Bernard Chérubini, Christian Ghasarian et sur les travaux de nombreux autres chercheurs de la zone Océan Indien, l'axe de recherche que nous développons a pour objectif de favoriser des approches comparatives des dynamiques identitaires relatives au système de parenté. Ces approches comparatives permettent dans un premier temps d'apporter une meilleure connaissance de la structuration de la parenté à La Réunion, comme dans les autres îles de l'Océan Indien. Dans un second temps, des études sur la famille et ses systémies pourront être développées dans les pays originels à la composition du peuplement des îles de l'océan indien : Indonésie, Chine, Inde du Sud et du Nord-Est, Péninsule arabique, Europe, Afrique de l'Est et du Sud. A terme, les travaux entrepris développeront les thèmes classiques à la parenté, tels que l'alliance, la résidence mais aussi des thèmes relevant de la parenté symbolique, des représentations de la filiation, et des nouvelles formes de parentés

construites à partir de l'adoption, de la procréation médicalement assistée et relevant de la pluriparentalité. Le recouplement des travaux entrepris permettra de mieux appréhender les problématiques interculturelles qui touchent les familles actuelles.

C'est dans ce cadre de réflexion que la problématique de cette thèse sur les représentations de l'héritage en situation interculturelle à La Réunion a été construite.

**PREMIERE PARTIE : LA
PROBLEMATIQUE**

I Problématique

A) L'intérêt de l'étude de l'hérité pour l'anthropologie de la parenté : le champ disciplinaire

L'étude de la parenté fait partie de l'anthropologie sociale depuis que l'homme a commencé à vouloir étudier et comprendre le fonctionnement d'autres hommes. Les systèmes de parenté sont nombreux et diversement répartis sur toute la planète. Leur étude a commencé au XIX^e siècle, lorsque les premiers anthropologues occidentaux se sont intéressés aux sociétés dites exotiques, via le canal de la colonisation en Afrique et surtout en Asie.

On donnera ici un simple aperçu de ces travaux dont une présentation plus complète peut être retrouvé dans les ouvrages de M. Ségalen (2000), C. Ghasarian (1996), F. Héritier (1981), avec les références complètes des ouvrages des auteurs classiques cités (Morgan, Radcliff-Brown, Van Gennep, Mc Lennan, etc.) qui ne peuvent tous figurer ici en bibliographie.

Il semble que pour pouvoir comprendre le fonctionnement de sa société, l'homme occidental ait eu besoin de partir étudier ces tribus qu'il qualifiait de « sauvages ». Ce n'est qu'au XX^e siècle que les anthropologues ont commencé à regarder leur propre culture et son fonctionnement, d'abord auprès des sociétés rurales, puis des sociétés urbaines. Avant les périodes précédentes, on retiendra en particulier les travaux de Frédéric Leplay (1855, 1871) qui seront repris pour l'étude de la famille souche dans les Pyrénées, Assier-Andrieu (1994).

Progressivement, l'anthropologie de la parenté a trouvé sa spécificité à travers de nombreux auteurs dont : Morgan, Lévi-Strauss, Radcliffe-Brown, qui se sont penchés sur ce sujet et qui ont étudié plusieurs thèmes dont :

- la filiation et l'organisation des groupes de descendance (lignage, clan), avec leurs fonctionnements économiques, successoraux, politiques ;
- le mariage et la sélection, plus ou moins réglementée, du conjoint ;
- les termes de parenté, c'est-à-dire la façon dont les parents ou alliés se désignent entre eux ;

- enfin, les attitudes, chaque relation de parenté impliquant généralement des comportements stéréotypés (respect, plaisanterie, etc.) (M. Ségalen, 1992).

L'anthropologie sociale, dans sa partie qui doit être considérée comme relevant de l'anthropologie générale, telle qu'elle a été surtout définie par l'école britannique, établit les lois de la vie en société spécialement sous l'angle du fonctionnement des institutions sociales telles que famille, parenté, classe d'âge, organisation politique, mode de procédure légale, tandis que l'anthropologie physique a pour objet l'étude biologique et physique des caractères de race, d'hérédité, de nutrition, de sexe, et comprend l'anatomie, la physiologie et la pathologie comparée.

La constitution du domaine de la parenté dans le champ de l'ethnologie européenne a démarré à partir des folkloristes, qui, tel Arnold Van Gennep, se sont intéressés à la théorie des rites de passage. Les folkloristes et les chercheurs de la première époque de l'ethnologie ont donc étudié certains aspects de la vie familiale, de façon peu systématique, mais non la parenté en tant que système de règles.

Sans faire la généalogie de la constitution du domaine de la parenté dans l'ethnologie de la France que l'on retrouve en particulier dans M. Ségalen (1988), rappelons brièvement que Durkheim, fondateur de l'école sociologique, a professé un cours sur l'organisation de la famille à Bordeaux en 1888, dans lequel il analysait la famille contemporaine à la lumière des hypothèses des ethnologues de la fin du XIX^e : Bachofen, Mc Lennan et Morgan. Il établit un lien entre toutes les formes familiales depuis les plus « exotiques » jusqu'à la société contemporaine. L'intérêt de Durkheim pour les études sur la famille et la parenté ne s'est pas démenti tout au long de sa vie.

En France, contrairement à l'anthropologie anglo-saxonne, la tradition de l'anthropologie « exotique » issue du courant durkheimien, à travers l'enseignement de Mauss, s'est curieusement peu intéressée à la parenté. Les travaux de Claude Lévi-Strauss ont marqué un renouveau d'intérêt pour la parenté. Pour certains, ce sont ces recherches qui ont simultanément fondé l'anthropologie sociale et les études de parenté, notamment ses hypothèses sur la prohibition universelle de l'inceste, sur l'échange des femmes, sur l'existence de systèmes élémentaires de parenté. Selon Martine Segalen (1992), il existe en France un

paradoxe entre le fait que l'étude de la parenté ait connu un fort développement depuis les années 1970, alors que l'ethnologie exotique s'y était peu intéressée.

Pour comprendre ce paradoxe il faut rappeler les conditions de développement du regard ethnologique contemporain sur la famille et la parenté. Comme le précise M. Ségalen, la position sur la famille contemporaine dépend du positionnement des évolutionnistes comme des sociologues des années 1960. Les évolutionnistes tels que Morgan et Mac Lennan estimaient que les sociétés « primitives » donnaient une image des formes « primitives » de la famille, et que le développement des sociétés, linéaires, conduisait aux formes « supérieures » de la famille, celles de l'Occident.

Pour les sociologues des années 1960, la famille européenne apparaît réduite à la simple expression du groupe conjugal nucléaire, à la cellule co-résidentielle, aux parents et à leurs enfants. On note l'absence d'intérêt pour les questions des réseaux de parenté, de la filiation ou de la reproduction du groupe de parenté, ceci est cautionné par la théorie de « l'isolement structurel » selon l'expression de Talcott Parsons. Se développe donc une sociologie empirique de la famille, centrée sur la famille nucléaire. Les ethnologues des sociétés exotiques ne manquaient pas de dénier aux sociétés occidentales l'existence de système de parenté. Par la suite, les travaux de Michel Izard ont affiché la volonté de tester les problématiques de Claude Lévi-Strauss sur le matériel généalogique breton. Les travaux sur Minot s'inscriront dans ce dialogue constant entre le champ de la parenté des sociétés occidentales et les problématiques des anthropologues de l'exotique. Ainsi, dans les années 1970, ce sont surtout des études sur les sociétés paysannes qui s'orientent vers l'articulation entre reproduction des unités domestiques, systèmes matrimoniaux et systèmes de dévolution de biens. Le dialogue se trouvait renoué avec les sociétés non européennes dans le cadre comparatif posé par Jack Goody entre société à dévolution linéaire et société à dévolution divergente (1976). Des études sur la structure des échanges matrimoniaux, par M. Izard ou la consanguinité par L. Tabah, renouèrent avec les théories de la filiation et de l'alliance. Les anthropologues nous apprennent que la parenté est un ensemble de règles qui organisent la filiation, l'alliance, la résidence. A partir des années 1980, Pierre Lamaison et Françoise Zonabend (1987 : 95-121), approfondissent les terminologies du vocabulaire de la parenté : nommer, résider, transmettre, s'épouser.

– « *Nommer* » : rappelons les travaux autour des règles d'attribution du prénom dans ses rapports avec le système d'héritages, les parents et les parrains, les vivants et les morts (F. Zonabend, 1980 ; A. Fine, 1987, 1994).

– « *Résider* » et *transmettre* : ces deux aspects du système parental sont apparus indissolubles dès l'étude de Pierre Bourdieu (1962) portant sur le célibat en Béarn. Les travaux d'Emmanuel Le Roy Ladurie (1972) ouvrent la voie d'une opposition comparative entre système de dévolution de la parenté et prééminence du lignage avec le système dit « à maison ». Les schémas classificatoires qui rendent compte de tous les groupes domestiques paysans, permettront, notamment dans le domaine des configurations résidentielles et plus généralement sur la reproduction du groupe domestique, de mettre sur le même pied d'égalité les ethnologues français et leurs confrères africanistes ou américanistes.

– « *S'épouser* » : les travaux relatifs aux pratiques et systèmes matrimoniaux ont été guidés par la problématique de Claude Lévi-Stauss et reprise par Françoise Héritier qui fait apparaître une continuité entre systèmes élémentaires de l'alliance, systèmes semi-complexes et systèmes complexes (1981 ; 1991). Bernard Vernier (1991), à partir d'une étude sur l'île grecque de Karpathos réintroduit la logique des sentiments affectifs dans les choix matrimoniaux. Il développera également ses recherches sur les filiations préférentielles à partir du choix des prénoms comme à partir de l'appropriation symbolique des enfants.

Ainsi les études sur la parenté ont contribué au renouvellement des problématiques sur la société paysanne. On est passé de l'étude de la communauté villageoise, de l'établissement ou du groupe humain aux unités discrètes de la maison et de la parentèle.

Si le transfert des théories de la parenté et de l'alliance s'est fait depuis les sociétés exotiques jusqu'aux sociétés complexes, on peut constater quelques réévaluations, notamment au niveau du vocabulaire comme de l'usage de concept forgé pour des sociétés dont l'organisation sociale est différente des sociétés occidentales. Ainsi, Gérard Lenclud (1979) montre que le groupe de co-résidence n'est pas une catégorie opératoire en Corse où la parentèle associe des ménages épars sur le territoire, à la fois agriculteurs et bergers. Martine Ségalen (1988) nous dit qu'il ne s'agit pas ici de reprendre le débat sur distanciation et proximité, exotisme et altérité mais de réfléchir sur ce qu'est « faire parler parenté » dans une société propre. Un tel exercice peut relever de l'effraction, dégager de la méfiance, de la

réticence ancrée sur des origines terriennes. A l'inverse la distance avec l'enquêté permet de jouer en sa faveur.

Aujourd'hui, l'intérêt pour la généalogie est tel que l'enquêté « sert » au chercheur une généalogie toute faite. Le savoir change de côté et la relation traditionnelle entre enquêteur enquêté se remodèle. Les sociétés paysannes fonctionnent en monde clos au sein desquelles s'observe une superposition des liens sociaux, liens familiaux, liens de travail, liens d'appartenance. Tant que la société urbaine a fonctionné sur ces schémas d'intégration, il a été possible de montrer les réseaux de parentés. Les théories de la parenté ne peuvent aujourd'hui s'appliquer à la ville dans le contexte de délocalisation des rapports sociaux quelle connaît. Si le grand partage entre société exotique et société complexe s'estompe, on constate que l'opposition entre rural et urbain n'a plus lieu d'être. La rurbanisation brouillant les pistes. Les recherches des sociologues ont montré l'importance des liens de parenté pour les familles urbaines au-delà de la seule cellule conjugale. Le Gall et Martin (1988) ont montré que les nouvelles parentés sont davantage fondées sur un lien biologique que sur le lien social. L'urbain, lieu de la mobilité et de l'éphémère, offre des voies nouvelles dans l'étude de la parenté.

Les changements démographiques fondamentaux que connaît notre société, en raison de l'allongement de l'espérance de vie, recomposent le tableau de relations de parenté. Si le lien conjugal se fragilise, en revanche les liens entre parents ascendants, descendants et collatéraux se renforcent. Ils sont le lieu d'échanges : économiques, sociaux, affectifs et symboliques. La parenté acquiert une nouvelle légitimité, son étude devient légitime. La parenté spirituelle à travers les liens des parrains et marraines est alors étudiée par A. Fine (1994). Alors que la sociologie de la famille était jusqu'ici dominée par l'analyse du couple et de ses avatars, depuis la fin des années 1980 elle se tourne vers l'étude de la dimension longue, d'autant plus que des organismes comme l'INED ou l'INSEE lancent des enquêtes nationales sur ces thèmes (M. Segalen, 1992).

L'étude de la parenté a été un domaine « à succès » de l'ethnologie du domaine français depuis une vingtaine d'années. Sous le regard croisé de l'historien et de l'ethnologue, la parenté a conquis le statut d'objet d'étude légitime alors qu'elle servait davantage, dans les monographies classiques, pour comprendre le social. Avec l'ethnologie des sociétés paysannes elle est devenue un objet en soi. Grâce à ces développements, elle s'est retrouvée en dialogue

avec l'ethnologie des autres aires culturelles : les études sur la parenté apparaissent ainsi comme le passeport pour le statut adulte de la discipline. La France a d'ailleurs dans ce domaine accumulé beaucoup de recherches contrairement à l'Angleterre, l'Allemagne ou les pays nordiques.

De nos jours les études sur la parenté se sont diversifiées et ont évolué avec l'évolution de la parenté elle-même. Les nouvelles configurations familiales font face à la pluriparentalité (D. Le Gall, 2004). Les travaux sur les familles recomposées (A. Martial, 2002), sur l'homoparentalité (A. Cadoret, 1999), sur les formes de Procréation Médicalement Assistée (P.M.A) et ceux sur l'adoption (A. Fine et C. Neirinck, 2000) permettent de porter un nouveau regard sur les parentés sociales. On constate alors un intérêt pour les travaux permettant de mieux comprendre les relations entre la filiation biologique et la filiation sociale. C'est dans le cadre de cette évolution que les études sur l'hérédité ont toutes leur place. B. Vernier (1991) et P. Gleize (1994) ont pu montrer l'importance de ce champ d'étude dans la structuration et l'équilibre de la lignée originelle. Il nous paraît tout aussi important, comme on peut le constater au travers des nombreux travaux en cours sur les secrets des origines (S. Sagnes, 2000), d'approfondir cette question de l'hérédité et de ses représentations, afin, comme on se doit de le faire en anthropologie de la parenté, de distinguer les filiations biologiques des filiations sociales. Les études sur le champ de l'hérédité, transversales à de nombreux domaines de l'anthropologie de la parenté comme de la sociologie de la famille, pourraient ainsi apporter de nouveaux éléments permettant une meilleure compréhension des évolutions en cours dans l'élection des filiations biologiques et/ou des filiations sociales. Au terme de cette revue scientifique et pour bien comprendre ce champ de l'anthropologie, centrons nous davantage sur les travaux réalisés par les auteurs qui ont travaillé sur le champ de l'hérédité.

B) L'analyse de la parenté par l'hérédité : les auteurs, leurs travaux, notre positionnement.

Aborder la question des représentations de l'hérédité nécessite une présentation des résultats de recherche déjà réalisés dans ce domaine, connaissances qui vont nous servir à définir notre problématique. La théorie appliquée s'appuiera sur la théorie populaire des ressemblances familiales, que l'on retrouve dans les travaux du Sociologue B. Vernier (1991) et que nous avons précédemment utilisé dans nos travaux antérieurs (T. Malbert, 1994). Nous prendrons également en compte les travaux de P. Gleize (1994) qui traitent des questions

proches mais dans une autre perspective. D'autres résultats de recherche seront abordés notamment ceux de B. Malinowski (1930) et ceux de F. Héritier et M. Augé (1982).

Afin de mieux comprendre les représentations de l'hérédité, voici une présentation des recherches faites dans ce domaine par les auteurs précédemment cités.

Bernard Vernier commence ses recherches en 1967 sur l'étude du système de parenté d'une île de la mer Égée situé à l'est de la Crète, Karpathos. Il part de l'hypothèse que l'on peut progresser dans la compréhension des systèmes de parenté si l'on donne de l'importance aux règles de nomination utilisant des prénoms d'origine familiale et aux taxinomies populaires sur les ressemblances entre parents. Pour cet auteur ces règles et ces taxinomies constituent deux modes de répartition symbolique des enfants entre les parents et les familles alliées. D'après Bernard Vernier, on peut les considérer comme faisant partie à part entière des traits structuraux permettant de définir les systèmes de parenté et de les classer dans une typologie. Il s'interroge sur le lien entre le choix du prénom, qui peut correspondre à des règles de nomination explicite et uniforme, et la similitude des traits que présente l'enfant avec l'un de ses ancêtres. B. Vernier est un des premiers auteurs à travailler sur les représentations des ressemblances familiales du nouveau né, il participe ainsi au relevé des théories sur les ressemblances familiales qui, à partir de ses travaux, existe aujourd'hui dans le monde. Il développe également l'hypothèse selon laquelle la prise en compte des théories populaires sur les ressemblances familiales permet de donner une nouvelle interprétation à certains types de mariages préférentiels. Ces hypothèses seront testées à Karpathos mais également dans d'autres îles de la mer Égée telles que Paros, comme en Grèce à Tinos, Meganesi, et au Péloponnèse.

La méthodologie qu'il applique est celle des enquêtes quantitatives. Après un relevé minutieux des opinions sur les ressemblances familiales (entre ego et ses alliés) et de l'origine familiale des prénoms dans la fratrie, B. Vernier établit des statistiques qui lui permettent d'amener un certain nombre de résultats sur lesquels nous nous appuyerons.

Afin de bien comprendre ses hypothèses penchons nous sur les résultats des travaux qu'il a réalisés à Karpathos. Tout d'abord, précisons que dans cette île de la mer Égée, le système de parenté se caractérisait (il y a encore 20 ans) par l'existence de lignées masculines et féminines nettement séparées qui avaient pour base économique des patrimoines sexués et

indivisibles. Notons au passage la singularité de ce système de parenté que l'auteur décrit comme unique en Europe. Dans chaque famille le premier-né des garçons héritait de son père et la première-née des filles de sa mère. En général les cadets partaient se marier ailleurs ou restaient célibataires, dans ce cas ils restaient dans la maison familiale et aidaient le couple aîné. La nomination des enfants obéissait également à des règles fixes par lesquelles le premier-né des garçons prenait le prénom de son grand-père paternel, la première née des filles celui de la grand-mère maternelle. Le deuxième-né des garçons portait le prénom de son grand-père maternel et la deuxième fille celui de sa grand-mère paternelle. La nomination des autres cadets obéissait à la même règle d'alternance entre le côté paternel et le côté maternel. Ainsi le prénom que l'on portait décidait de l'appartenance à une lignée.

Les règles de nomination qui étaient au principe de la légitimation de ce système successoral inégalitaire (l'héritier était l'homonyme de celui dont il héritait) contribuaient pour une part importante à structurer l'ensemble des rapports de parenté économiques (il fallait porter le prénom adéquat pour hériter), symboliques (le prestige des aînés était lié à leur prénom) et aussi affectifs. L'effet structurant du nom se vérifiait le plus entre petits-enfants et grands-parents. Ainsi, certains grands-parents considéraient comme étranger ceux de leurs petits-enfants qui n'avaient pas leur homonyme et inversement privilégiaient les autres. B. Vernier montre là que le prénom peut être un support d'objet incestueux. Les règles de nomination contribuent ainsi à la structuration des rapports de parenté économiques, symboliques et affectifs.

Après avoir réalisé ces relevés précis sur la dénomination des enfants, B. Vernier s'est penché sur les avis que porte la population de Karpathos sur les ressemblances familiales. Cet auteur est le premier chercheur à mettre au jour la révélation de l'existence de théorie populaire des ressemblances. Les théories populaires sur les ressemblances familiales auxquelles adhèrent les habitants de Karpathos sont les suivantes.

- L'aîné des garçons ressemble à sa mère et l'aîné des filles à son père. Cette règle se vérifie d'autant mieux que les deux aînés sont aussi les deux premiers nés des enfants. Elle se vérifie dans presque tous les cas quand l'enfant est unique.
- Le deuxième né des garçons ressemble à son père et la deuxième née des filles à sa mère. Cette règle se vérifie d'autant mieux quand le deuxième né à l'intérieur de son sexe est en même temps le deuxième né des enfants.

- A partir du troisième né de chaque sexe, il n'y a plus de règle. Ces cadets ressemblent un peu aux deux parents, mais ne sont la réplique d'aucun. Plus qu'aux parents ou aux grands parents ils peuvent ressembler à des oncles et tantes, à des parents éloignés ou même à aucun membre de la famille. Ils sont un peu « bâtards ».
- De façon générale cependant, les filles tendent à ressembler un peu plus souvent à leur père et les garçons à leur mère.

Si comme l'écrit B. Vernier la plus part des habitants de Karpathos sont d'accord pour affirmer le caractère absolu de cette théorie, celle-ci ne peut s'auto vérifier qu'en obéissant à la logique de la pensée sauvage.

Après avoir décrit les règles de nomination et celles relevant des taxinomies populaires sur les ressemblances familiales cet auteur, par simple effet de comparaison montre que les règles de ressemblances contredisent, pour les aînées de chaque sexe mais aussi pour les deuxièmes, les règles de filiation. En effet la fille aînée ressemble à son père et appartient par le prénom et les règles de succession à sa mère et le fils aîné ressemble à sa mère et appartient à son père. Pour interpréter la théorie des ressemblances en regard de celle relative à la transmissions des prénoms, l'auteur établit une analogie avec l'exemple des Kachins (Birmanie du Nord) patrilinéaires, où les enfants sont censés ressembler à la mère, et chez les Trobriandais (Malaisie) matrilineaire, où les enfants ressemblent à leur père (Malinowski. 1930).

Si cette contradiction peut surprendre, Malinowski chez les Trobriandais, comme B. Vernier à Karpathos, précise que la théorie des ressemblances est là pour rattacher au moins physiquement l'enfant à celui des deux parents qui n'appartient pas à la même lignée que lui. Cette théorie vient renforcer le lien affectif entre l'enfant et celui des deux parents qui lui est le plus étranger. Ces règles viennent créer les conditions d'une bonne collaboration entre parent. « L'un a le nom l'autre lui ressemble ». On comprend mieux comment ces règles interviennent dans la structuration des rapports de parenté. En s'opposant aux règles de nomination, la théorie des ressemblances, associée à l'idéologie de l'anastasié (résurrection à travers le prénom), organise la complémentarité des conjoints en faisant de chaque aîné le produit d'une rencontre entre un corps donné par un parent et une « âme » transmise par son conjoint. La contradiction de la règle de la filiation par la théorie des ressemblances contribue, à la fois à Karpathos mais aussi chez les Kachin et encore chez les Trobriandais, au bon fonctionnement des rapports de parenté. Cette contradiction ne s'opère pas partout puisque

toujours d'après B. Vernier, les Magniotes de Grèce tendent à classer à la fois sous le rapport du nom et de la ressemblance les enfants premiers-nés à l'intérieur de leur sexe du côté du père et les deuxième-nés du côté de la mère. On voit là que les règles de nomination et de ressemblance constituent des modalités de l'affiliation et font partie des traits fondamentaux qui permettent de spécifier un système de parenté.

Les résultats des travaux de B. Vernier soulignent également le statut inférieur des cadets. D'un statut différent des aînés, les cadets (à l'exception des deuxièmes-nés) semblent moins marqués par les ressemblances envers leurs parents. « Comme si la ressemblance des cadets n'étant plus fonctionnelle, n'avait plus besoin d'être codifiée socialement ». Les cadets et surtout les derniers nés sont moins intégrés dans le système des échanges entre lignées qu'organise la théorie des ressemblances familiales. Ayant une ressemblance moins forte aux parents les plus importants, les derniers-nés sont donc moins marqués par le sceau des parents. La théorie des ressemblances est là traversée par l'idée de dégradation progressive de la semence, « fin de sperme » ou semence de mauvaise qualité. B. Vernier montre là, la force de ce système de parenté dans lequel les rapports de domination entre aînés et cadets sont fondés en nature, et c'est une théorie biologique sur la semence sexuelle qui est l'opératrice de cette naturalisation.

La découverte de l'importance fonctionnelle des représentations sur les ressemblances familiales a invité ce même auteur à s'interroger sur la présence de théories semblables dans d'autres sociétés. Sans présenter dans le détail ses autres terrains, essentiellement centrés sur les îles de la mer Egée et de la Grèce : Paros, Koufonissi, Iraklia et Skinoussa (B. Vernier, 1980, 1984, 1987), retenons que les théories populaires sur les ressemblances familiales font apparaître quatre systèmes de représentation.

- Dans le premier type : Karpathiote, l'aîné des garçons ressemble à sa mère et l'aînée des filles à son père, le deuxième garçon à son père et la deuxième des filles à sa mère. A partir du troisième, il n'y a plus de règle.
- Dans le deuxième type : Tiniote, l'aîné quelque soit son sexe, ressemble à son père, le deuxième à sa mère, et le troisième à son père.
- Dans le troisième type : Magniote, les enfants de rang impair à l'intérieur de leur sexe ressemblent à leur père et les enfants de rang pair à leur mère.

- Dans le quatrième type enfin, de type Méganissiotte, les enfants, quel que soit leur ordre de naissance, ressemblent à leur père.

Seul celui de type Karpathiote est égalitaire dans les relations entre conjoints et famille alliée pour l'appropriation symbolique des enfants. Les autres donnent l'avantage à la famille du père. Le traitement statistique des données recueillies donne comme nous le voyons là des typologies différentes.

Pour approfondir les résultats de recherche de B. Vernier, on peut noter quelques points communs propres à ces divers terrains.

- Lorsque l'enfant est dit ressembler à une personne précise en dehors de son père et sa mère c'est dans la grande majorité des cas un parent homonyme. : le plus souvent à un grand-parent, moins à un oncle ou une tante.
- Certains vont trouver des traits de ressemblance aux parrains et marraines, d'où l'importance de bien les choisir. La parenté spirituelle peut donc jouer un grand rôle dans cette étude.
- De façon générale, on tend à ressembler d'autant plus à ses parents qu'on est aîné et d'autant moins qu'on est cadet d'un ordre de naissance élevé. Cette représentation correspond à la théorie biologique à travers laquelle la semence sexuelle est plus fraîche et de meilleure qualité au début du mariage.
- On relève également une plus forte ressemblance entre les aînés et le père. Il n'est pas impossible écrit B. Vernier (1998) « *que se joue à ce niveau une homologie structurale qui existe entre le père, détenteur (dans un système patrilatéral) privilégié de l'autorité familiale et des devoirs de protection, et l'aîné de la fratrie qui occupe une situation semblable mais davantage au niveau des relations entre membres de la fratrie* ». Un principe de réciprocité intervient entre les ressemblances des enfants et les parents ; les parents se partagent les enfants les plus importants en utilisant un système de compensation entre enfants relativement équivalent. La dévalorisation des cadets se ressent également lorsque l'alternance dans la ressemblance entre les enfants est bien plus forte pour les aînés que pour les derniers de fratrie.
- Les bâtards sont censés ressembler plus fortement au père, comme « pour ne pas cacher le péché ».
- Enfin, cet auteur remarque bien que cette théorie (pour le système karpathiote) fait de la procréation un échange de don entre les époux. Les ressemblances sont également

considérées comme des preuves d'amour que se portent les parents. L'enfant ressemble à celui qui éprouve le plus de désir.

B. Vernier, précise l'importance de la croyance sur la fonction sociale. Il note l'enjeu qu'investissent les représentations populaires sur les ressemblances familiales à travers lesquelles une simple question d'opinion touche à des questions essentielles telles que l'amour entre conjoints et le sens de l'équité. Les enjeux semblent si importants que chacun est amené à percevoir spontanément les ressemblances qu'il est convenable pour lui de reconnaître. Cet auteur écrit (B. Vernier, 1998) : « *la croyance, on le voit, à des fondements logiques, fonctionnels, mais aussi psychologiques, affectifs et moraux. Et l'on ne peut qu'admirer la force et la cohérence de ces systèmes de parenté qui sont capables de mobiliser toutes ces ressources pour les mettre au service des fonctions sociales qu'ils remplissent* ».

Parallèlement au terrain Grec, et toujours en Méditerranée, c'est sur l'île de Djerba en Tunisie, que B. Vernier va mener un autre terrain. A partir d'une étude qualitative, il note l'importance du pouvoir de femmes enceintes pour marquer la ressemblance du futur bébé, on parle de « l'imagination féminine ». Il relève différents facteurs qui sont susceptibles de déterminer la ressemblance, parmi ceux-ci nous retiendrons le regard de la femme et les envies pendant la grossesse. Ce que regarde la femme pendant la grossesse va avoir des répercussions sur la ressemblance de l'enfant. De même une envie non satisfaite peut marquer l'enfant notamment d'une tache « tache de vin ». Dans cette société du Maghreb, les mères semblent responsables du visage de leur progéniture. Les gestes effectués comme les liquides absorbés (comme l'eau) par la future mère, sont censés modeler le visage de l'enfant en fixant certains traits. Les rencontres et même les pensées agissent de la sorte. L'enfant peut ressembler à un parent qui, pour différentes raisons, est physiquement proche de la mère ou occupe son esprit pendant sa grossesse. Au delà des rapports économiques politiques symboliques (beauté et prestige) et affectifs dans lesquels sont insérées les femmes, il semble que le principe de ressemblance soit également structuré sur la promiscuité, l'admiration, l'amour et la gratitude capables de modeler le corps de l'enfant à travers l'imagination de la mère. Si les visages deviennent alors support de mémoire puisqu'ils relatent l'histoire familiale faite de corps, il est remarqué que la plupart des enfants sont censés ressembler à des personnes vivantes, c'est-à-dire potentiellement utiles. B. Vernier met là en avant les liens existant entre les jugements sur les ressemblances, fonctionnant comme preuve d'amour, et le remboursement des dettes et marque d'allégeance. La notion de don et de contre don, à laquelle M. Mauss (1973) fait

référence dans son « Essai sur le don » peut nous aider à comprendre. Mauss définit le don comme une forme de circulation à la fois libre et gouvernée par la triple obligation de donner de recevoir et de rendre dans une relation de réciprocité entre donateur et donataire. Le don en milieu traditionnel fait partie de l'échange indispensable à la cohésion sociale. Au-delà de la matérialité des choses échangées, le don comporte une dimension symbolique et spirituelle qui est dans le cas de notre objet directement lié à l'économie des échanges économiques, symboliques et affectifs intrafamiliaux. La règle de l'alternance dans la ressemblance entre les sexes et le rang de naissance des enfants tant à montrer un échange entre les époux et les lignées respectives basé sur le don et le contre don.

B. Vernier précise bien que la théorie djerbienne de « l'imagination féminine » comme la théorie Karpathote ne s'auto vérifie qu'en obéissant à la logique de la pensée sauvage. L'existence d'une croyance pour les règles de ressemblances sur ces deux terrains montre bien la non objectivité de ces jugements. Une femme peut par exemple sélectionner sur le visage de son enfant les traits de ressemblances qu'il présente avec ceux de sa propre grand mère qu'elle aime. Cet auteur montre là que les croyances envers les théories sur les ressemblances familiales permettent d'instrumentaliser certains individus (ici les femmes) dans la structuration de la parenté, de surcroît dans un système agnatique tel qu'on le retrouve à Djerba. Il met donc en avant, que dans cette société, les femmes sont sous influence autant qu'elles sont actrices. Les résultats des travaux de B. Vernier montrent que dans cette société agnatique (dans laquelle les fils mariés restent vivre aux côtés de leur père et assurent par leurs naissances la reproduction biologique) les femmes ont un privilège énorme puisqu'elle ont le quasi monopole de la production des ressemblances familiales de leurs enfants. Comme B. Vernier, W. Robertson Smith et J. Servier remarquaient déjà ce fort pouvoir des femmes en Afrique du Nord. Il semble que cette théorie de « l'imagination féminine » ait été extrêmement répandue en Europe mais qu'elle est davantage perdurée au Maghreb.

Statistiquement il relève que les enfants ressemblent en général aux parents du même sexe. Les garçons sont dits ressembler un peu plus à leur père et les filles à leur mère surtout pour les aînés. Plus précisément ses résultats montrent une autre régularité statistique. Les garçons ressemblent trois fois plus souvent à leur grand père paternel qu'à leur grand père maternel. B. Vernier montre là que ces règles correspondent aux règles de résidence patrilocale et aux règles de nomination du système de parenté. Il note également le lien de ressemblance entre le garçon et son oncle maternel (surtout pour les garçons cadets). On voit là une volonté

de lier (par ce biais là) les enfants mâles du groupe agnatique du père aux mâles les plus utiles du groupe de la mère. Ceci tendrait à montrer une nouvelle fonction pratique des taxinomies et de la genèse sociale des perceptions.

Pour approfondir les résultats de recherche traités par B. Vernier, nous allons présenter les conclusions qu'il soulève à partir de son terrain réalisé en France, à partir d'enquêtes adressées aux étudiants des facultés de Lettres de Lyon, Strasbourg et Toulouse (1998).

S'intéressant tout d'abord aux régularités en matière de prénoms, B. Vernier fait le constat que dans nos sociétés (européennes) la nomination de l'enfant par un prénom usuel d'origine familiale est très rare. Il remarque cependant que, si cette règle ne correspond plus au premier prénom, elle s'applique au deuxième ou au troisième prénom, pour ceux qui en portent. Il observe également qu'elle est plus fréquemment utilisée chez les aînés que chez les cadets. Ceci lui permet de signaler que les aînés de chaque sexe tendent à être investis du rôle de derniers gardiens des traditions et sont mieux rattachés que les cadets sous le rapport du nom à leur parenté. Il relève de ses observations une volonté de maintenir une égalité entre les deux conjoints et les deux familles alliées. Si la majorité des filles portent un prénom d'origine maternelle (tel que le prénom de la grand-mère maternelle) et la majorité des garçons des prénoms d'origine paternelle (tel que le prénom du grand-père paternel), la pratique de la nomination est gouvernée par un principe d'alternance tel que le premier de ces prénoms rattache l'enfant à un côté parental, tandis que le suivant le lie à l'autre côté.

En matière de ressemblances familiales les régularités existent également. De façon générale, les hommes sont censés ressembler davantage à des parents masculins (père, grand-père paternel et maternel, oncle, cousin) et les femmes à des parentes féminines (mère, grand-mère paternelle, maternelle, tante, cousine). On note que cette règle est plus forte chez les hommes que chez les femmes. Le père est censé transmettre à ses enfants, mieux que la mère, ses caractéristiques propres ou celles de sa famille. Les hommes auraient donc un plus grand pouvoir de marquage que les femmes. La régularité la plus importante relevée est celle de l'alternance de la ressemblance entre les enfants et les parents tout comme l'alternance entre les ressemblances physiques et les ressemblances psychologiques. Si le premier enfant est dit ressembler au père le deuxième né est dit ressembler à la mère. Cet auteur relève également ce principe d'alternance dans la perception des ressemblances chez les enfants uniques. Ces

derniers sont dits ressembler aux deux lignées, bien souvent ils ressemblent physiquement à l'un des parents et psychologiquement à l'autre parent. L'alternance dans la ressemblance vient conforter la régularité de la transmission des prénoms d'origine familiale qui fonctionne de la sorte. La comparaison, des règles de nomination et celle relevant des taxinomies propres aux ressemblances familiales, montre là une complémentarité qui instaure un système d'équilibre et de compensation entre les parents et les lignées respectives. Quelque soit la ressemblance considérée, les enfants qui se suivent dans la fratrie, surtout si ils sont de même sexe, tendent à être classés de façon opposée. L'alternance supprime les frustrations et favorise une bonne entente entre les familles alliées. L'appropriation symbolique des enfants se fait donc sur un principe d'égalité. B. Vernier précise bien que la taxinomie ne dit pas si le premier né des enfants doit ressembler à son père ou à sa mère, mais elle indique que si le premier-né ressemble à l'un des parents le deuxième-né doit ressembler à l'autre et ainsi de suite. Ceci s'applique surtout aux familles de deux enfants. Enfin cet auteur relève dans ses résultats les liens particuliers entre la ressemblance et l'affectif. Il semblerait que les liens affectifs soient plus forts entre les parents et les enfants leur ressemblant. Classant les choix d'objets en choix d'objet narcissique et en choix d'objet incestueux, Freud, dans ce dernier cas, pense qu'un homme tend à aimer par exemple une femme qui ressemble à sa mère psychologiquement ou physiquement. Bien avant lui, Descartes, avait par auto-analyse découvert l'importance de la ressemblance comme support de transfert affectif. B. Vernier relève que cette remarque s'applique à l'ensemble de ses terrains.

Pour conclure cette synthèse des travaux de B. Vernier, on peut dire qu'il est possible que la prise en compte des règles de nomination et de ressemblance permette de mieux comprendre la logique à laquelle obéit la circulation des enfants dans certaines sociétés. Ceci explique comment l'ordre de naissance et le sexe des enfants peuvent avoir une influence sur l'attribution des enfants (pour leur valeur affective ou économique) à tel ou tel parent (patri ou matrilatéraux). B. Vernier précise à ce sujet, que si B. Malinowski avait tenu compte de ces règles dans son étude sur les Trobriandais, il aurait pu découvrir que les relations entre le père, sa famille (notamment la sœur du père) et les enfants du père sont beaucoup plus importantes qu'on ne le croyait. Il relève enfin qu'il est possible, que les règles de ressemblance permettent d'attribuer dans certaines sociétés un sens inattendu aux mariages entre parents. Après une étude fine et descriptive de cette question il rajoute que les taxinomies des ressemblances tendent à rapprocher des conjoints autrement trop éloignés et à créer au contraire une distance entre des conjoints trop proches. Pour se convaincre des règles de ressemblance, il suffit

d'observer qu'elles donnent parfois un sens inattendu aux mariages préférentiels. Dans le cas des mariages « arabes » par exemple, les conjoints appartiennent à la même lignée sous le rapport de la filiation, mais à des lignées différentes sous le rapport de la ressemblance. C'est l'inverse chez les Turcs. Dans le cas d'un mariage avec la fille du frère de la mère, l'homme épouse alors une femme qui est censée ressembler à sa mère et la femme un homme qui est censé ressembler à son père. La théorie populaire des ressemblances fait du mariage avec la cousine croisée matrilatérale, décrit par Claude Lévi-Strauss, le moins incestueux de tous (échange généralisé) mais le plus proche d'un inceste réel.

D'autres terrains d'enquêtes confirment clairement l'existence de théories populaires des ressemblances dans toutes les sociétés rurales. Comme l'écrit B. Vernier (1994 : 23), dans certaines régions du Portugal, mais aussi en Sicile, le premier né de chaque sexe, surtout s'il est en même temps aîné de la fratrie, est censé ressembler à son parent de sexe opposé. Dans certaines régions d'Algérie, du Maroc ou de la Tunisie, le premier né des enfants, quel que soit son sexe, ressemble à son père et le deuxième dans une moindre mesure à sa mère. Chez les Ngonie (Est Zambie), l'aîné des garçons ressemble à son grand-père paternel homonyme. Chez les Wolof du Sénégal les enfants ressemblent physiquement davantage à leur père et parents paternels et psychologiquement à leur mère. Dans certaines régions de Malaisie, deux enfants ressemblent particulièrement au parent dominant : le premier et le dernier quel que soit le sexe. En Birmanie, la ressemblance dépend d'un rapport de force entre conjoints, celui des deux qui est censé imposer ses traits physiques est celui qui domine dans la relation conjugale, dans un mariage mixte par exemple, c'est le conjoint qui vient de l'ouest (Indien) qui l'emporte sur celui qui vient de l'Est (Chinois, dont on dit qu'il a le nez écrasé). C'est aussi celui qui vient du Nord (plus grand) sur celui qui vient du Sud (plus petit).

D'après B. Vernier, on devrait tenir davantage compte des règles de nomination et de ressemblance. Il est urgent, écrit-il, de faire un relevé de l'ensemble des théories sur les ressemblances populaires existant sur la planète. Elles permettent de renforcer, de contredire ou d'avoir des rapports plus complexes avec le principe de filiation, elles font donc partie des traits structuraux qui définissent un système de parenté. On comprend mieux la nature plus ou moins égalitaire des rapports entre conjoints et entre famille alliées, et le statut qu'occupe chaque enfant en fonction de son sexe et de son ordre de naissance, selon qu'il ressemble ou non à un parent précis et qu'il est rattaché à sa famille paternelle ou maternelle.

Nous intéressant à ces mêmes champs de recherche, nous avons, dans notre D.E.A (Malbert, 1994), cherché à savoir si l'on pouvait trouver, dans nos sociétés industrielles, des représentations sur les ressemblances familiales aussi actives et structurées que celles trouvées par B. Vernier en Grèce et à Djerba. Existait-il, sur un terrain où aucune théorie explicite des ressemblances n'était-elle acceptée et repérée, (du moins par le plus grand nombre), quelques principes fondamentaux propres aux perceptions des ressemblances familiales ?

À partir d'enquêtes quantitatives et qualitatives, nous avons mené notre étude sur une population résidant dans le sud de la France et ayant pour beaucoup des ascendants issus des pays du sud de l'Europe : Italie, France, Espagne, Portugal. Selon notre propre enquête sur cette population composée de « Français de souche » mais aussi de Français issus de l'immigration au XX^e siècle, nos résultats de recherches ont montré que l'aîné des garçons ressemble à la mère ou à sa famille et l'aînée des filles au père ou à sa famille. Le deuxième garçon à son père et la deuxième fille à sa mère. À partir du troisième, il n'y a plus de règle. Comparativement aux observations de B. Vernier (1998) réalisés en France, nous retrouvons les mêmes conclusions sur les perceptions des ressemblances populaires. La règle d'alternance dans la ressemblance entre les enfants suivant leur rang de naissance et leur sexe se vérifie, elle permet d'installer un principe d'équilibre entre les lignées et familles alliées. De même les derniers de fratrie semblent moins marqués par le sceau de famille, les enjeux sont moins forts que pour les aînés. Dans ce cas, si la ressemblance est moins signalée, elle correspond davantage à des collatéraux (oncle, tante, cousin...) qu'à des parents proches. Les aînés ont là aussi une place privilégiée par rapport au cadet. Nos résultats précisent bien l'importance de l'étude des taxinomies sur les ressemblances en tant que fait structurant le système de parenté.

Contrairement aux résultats de B. Vernier correspondant à l'univoque ressemblance des enfants uniques à l'un des deux parents, suivant la règle des aînés citée ci-dessus, nous relevons de notre terrain que les enfants uniques sont dits ressembler aux deux parents. La règle d'équité entre les parents et les familles alliées joue là son plein pouvoir. Le caractère unique de la descendance montre la difficulté de l'appropriation symbolique de l'enfant entre les lignées. Au risque de brouiller l'alliance, l'enfant, difficilement classable dans l'un ou l'autre côté de la famille, est dit ressembler aux deux côtés. Ainsi l'équilibre des lignées est préservé.

Parallèlement, il nous est apparu intéressant et nécessaire pour l'intérêt de l'objet de poser les mêmes questions aux Français issus de l'immigration d'Afrique du Nord. À travers

l'analyse des résultats, nous constatons que les enfants ressemblent à leur parent de même sexe (les garçons au père et les filles à la mère). Pour les cadets les garçons ressemblent à l'oncle maternel et les filles à la tante paternelle.

En complément des hypothèses de B. Vernier, nous remarquons que la théorie des ressemblances familiales nous renvoie directement à la structure du système de parenté de la population étudiée. Ici, celle des pays de culture orientale, où, après le père, c'est le frère de la mère qui a la responsabilité des enfants (si, par exemple, le père vient à disparaître) et inversement, après la mère c'est la tante paternelle qui est responsable de l'enfant. En Turquie, du Kurdistan à Istanbul, chez les Kurdes, comme chez les Arméniens, un dicton¹ connu de tous, dit que le garçon ressemble à son oncle maternel et la fille sa tante paternelle. De plus, le fait d'attribuer une large majorité des ressemblances familiales des garçons au père et inversement, une large majorité des ressemblances des filles à la mère, valide une appropriation symbolique des enfants qui ne se fait pas au hasard. L'organisation des sociétés arabes mentionne à de nombreux échelons une répartition sexuée où la notion de genre à toute sa place. Dans ce cas précis, comme dans le cas des Magniotes de Grèce (B. Vernier 1998) la régularité des opinions sur les ressemblances familiales renforce le principe de filiation. En rapprochant nos conclusions de celles de B. Vernier, nous pouvons affirmer que la perception des ressemblances familiales est générée socialement et qu'elle est à chaque fois spécifique à un système de parenté.

De plus, une autre approche des représentations de l'hérédité a été réalisée par l'anthropologue P. Gleize (1994). Cet auteur a abordé des questions similaires mais pas dans les mêmes perspectives.

A travers son étude, elle a examiné la façon dont l'hérédité pouvait être pensée, en dehors du champ scientifique, tant dans le domaine du visible que par la perception sélective de caractères transmissibles ou la formulation de règles de transmission. Sachant que, du point de vue strictement biologique, l'hérédité est un phénomène complexe dont les lois n'ont été élucidées qu'au XIX^e siècle, grâce à la découverte de la duplicité des facteurs déterminant les caractères (le support matériel de l'hérédité étant identifié au début du XX^e siècle par la localisation des unités génétiques dans les chromosomes), elle s'interroge pour savoir si du point de vue du sens commun, la pensée relative à l'hérédité relève d'un savoir d'ordre

¹ Dicton turc : Oglan dayiya kiz Halaya.

naturaliste ou si elle est le reflet de normes culturelles relatives à la pensée. Elle interroge donc le domaine des représentations de l'hérédité et s'attache à savoir si ce domaine constitue un seul domaine cognitif ou bien si il chevauche d'autres domaines relatifs aux représentations de la parenté, de l'identité, des modes de filiation et d'alliance, des règles de transmissions du patrimoine. La question de l'incidence des codes culturels associés à la parenté sur les représentations de l'hérédité, qui forme l'un des axes de sa problématique a été traité par l'intermédiaire d'enquêtes qualitatives et quantitatives uniquement sur un terrain occidental notamment celui de la France rurale (Vaucluse).

Avant de présenter une synthèse de ses résultats de recherche, et pour affiner la présentation de sa problématique, nous précisons que la littérature ethnographique, dont P. Gleize fait état dans ses travaux souligne déjà certains vecteurs privilégiés de l'hérédité. Ainsi M. Augé et F. Héritier (1982, p.129) montrent que dans des époques et des aires culturelles aussi différentes que l'Inde et l'Égypte ancienne, l'Antiquité occidentale et l'Afrique de l'ouest contemporaine, le « sang est partout et toujours considéré comme le support de la vie ». Aux côtés du sang on retrouve les fluides vitaux tel que le sperme, le lait mais aussi les os, la chair et l'apparence. C. Lévi-Strauss (1947, chap. XXIV, p.454) relève que, dans les systèmes de parenté orientaux, on rencontre la croyance que le père fournit les os et la mère la chair. E. Leach (1966) relève quelques variabilités à ces croyances notamment chez les Kachin de Birmanie du Nord où le sang nourricier de la mère est à l'origine du sang de l'enfant et de son apparence (réputation comme physionomie). Selon ces conceptions, en dépit de la patrilinéarité, les enfants sont censés ressembler à leur mère et pas à leur père (E. Leach. 1968, p.33). Chez les Mossi (Burkina Faso), le sperme est le vecteur privilégié de l'hérédité qui est essentiellement agnatique en vertu du principe patrilinéaire (Bonnet, 1983, p.427). Sans faire un relevé aussi exhaustif, que celui de P. Gleize (1994), sur les nombreux vecteurs d'hérédité relevés dans d'autres systèmes de parenté du monde, nous tenons à préciser que la ressemblance aux aïeux relève parfois de transmissions immatérielles. Il existe en effet de nombreuses sociétés dans lesquelles certaines ressemblances transitent des ascendants vers les descendants en dehors de toute transmission de substance. L'exemple Trobriandais, analysé par Malinowski (1930), montre que l'enfant reçoit sa chair et sa constitution exclusivement de la mère. Le père est considéré comme un étranger. S'il s'agit d'un modèle de filiation biologique essentiellement utérin reflétant le système de droit maternel, ce système apparaît paradoxal puisque les enfants ne ressemblent jamais à la mère mais toujours au père. Cette contradiction s'explique quand on sait que le père transmet sa physionomie à l'enfant en étant présent aux

côtés de la mère tout au long de la gestation. Ainsi, il façonne la face de l'enfant. Au Sénégal chez les Serer Ndout, certaines ressemblances sont expliquées par la réincarnation entre grands-parents mort et petits enfants de même sexe (M. Dupire, 1982). Chez les Alladias et les Ebrie (société lagunaire de Basse Côte-d'Ivoire) une des composantes de la personnalité est transmise du grand-père à son petit fils par une opération de transfusion front contre front (Augé, 1973 : 521). Toutes ces voies de transmissions, relevées dans la bibliographie de P. Gleize et sur lesquelles nous reviendrons, en appui ou en démonstration, dans cette étude, sont le plus souvent univoques en ce qu'elles excluent toute idée de mélange. Le nouveau-né reçoit de son père ou de sa mère biologique, certains constituants bien spécifiques et préalablement définis pour chacun des géniteurs. Seule la théorie hippocratique de l'hérédité montre les apports respectifs des géniteurs. Selon cette théorie, l'enfant est en effet le produit du mélange des semences parentales. Les apports respectifs des géniteurs concernent chacune des parties de leur corps. Les apports de chacun des parents varient selon des critères de force et d'abondance relative de chacune des semences au moment de la conception, ce qui permet de rendre compte de la diversité des cas de figures observables. P. Gleize s'interroge sur la réalité du contraste entre la fixité de la plupart des théories relevées dans la littérature ethnographique et la théorie hippocratique sur le mélange. Ceci est-il superposable à la coïncidence de la parenté biologique et de la parenté sociale ? Une recherche menée par M. Labelle (1978) sur le concept de classe à Haïti montre qu'il peut exister dans une société, en l'occurrence celle de la population haïtienne, deux modèles explicatifs de la transmission héréditaire. Le premier reflète la dichotomie sexuelle et attribue à l'homme le rôle causal de la transmission héréditaire (dans la société haïtienne la femme a par rapport à l'homme un rôle second). Le père serait ainsi à l'origine de la transmission de la couleur de la peau du fait de la force supérieure de son sang « le sang de l'homme couvre le sang de la femme ». L'autre modèle serait empirique et basé sur l'observation. Il relate l'idée d'un mélange dont le résultat serait conditionné, un peu comme dans le système Hippocratique, par la force respective du sang des géniteurs : « *Un blanc arrive de l'étranger, il vient faire un enfant avec une haïtienne, cela peut donner plusieurs couleurs. Si le sang blanc prédomine, l'enfant sera jaune. S'il tient plus du côté du noir, ça donnera rouge* » (M. Labelle, 1978 : 177). On voit là, à travers ces exemples, que les transmissions héréditaires peuvent recourir à la fois à l'aléatoire, à la formulation de règles fixes, mais aussi à la formulation d'explications complexes ou à la formulation de règles qui conditionnerait des voies possibles de transmissions. Tout ceci a amené P. Gleize à s'interroger sur les critères sur lesquels elle devait se baser pour considérer qu'une notion puisse se rapporter à une forme de conceptualisation de l'hérédité.

Devait-elle retenir le concept de descendance envisagé en tant que partage d'une substance commune, ou devait-elle partir du seul préalable de la ressemblance, du transfert d'un même caractère visible entre individus de générations différentes, quelque soit la voie matérielle ou immatérielle impliquée dans ce transfert ? Elle interroge l'univers cognitif de l'hérédité sur une population rurale du sud de la France, la vallée de Rouvières (Vaucluse) dans laquelle se situent cinq hameaux.

L'isolement géographique de cette commune de montagne a longtemps amené sa population à avoir des pratiques matrimoniales ayant un caractère endogame. P. Gleize relève dans cette vallée l'existence d'une société clanique appelée par ses habitants « la Fine ». Les mariages croisés préférentiels furent longtemps pratiqués, pour garder la fonction identitaire de l'esprit de « la maison » et pour maintenir l'intégrité d'un patrimoine au sein d'un groupe de lignée explicitement associé dans un échange généralisé de dot. Les stratégies dans le choix du conjoint relevaient de ces logiques. Il s'agissait de perpétuer l'unité de la ligne patrimoniale en préservant son patronyme, son appartenance religieuse et son appartenance clanique. Cette endogamie clanique s'est estompée avec les évolutions économiques qui ont marqué le XX^e siècle. La restriction de marché matrimonial lié à l'exode rural aurait entraîné des unions de parents trop proches. Les représentations de l'hérédité de cette localité montrent que la population concevait les alliances très consanguines comme potentiellement susceptibles de donner naissances à des individus porteurs d'anomalies. De ce fait, au cours du XX^e siècle, les raisons de l'existence de la « Fine » ont dû s'amenuiser. Jusqu'alors, les processus de reconnaissance de ce groupe reposaient sur une identification biologique se référant à une communauté de sang dont les éléments singuliers demeurent dans le patrimoine héréditaire des individus et l'identification sociale. Si l'identité des membres de ce clan, s'est construite sur l'image d'un sang commun, de qualité supérieure, issu d'un couple fondateur et parcourant les différentes lignées, P. Gleize souligne la contradiction existant aujourd'hui entre la volonté de maintenir la « pureté » du sang ancestral et la nécessité de le mélanger afin d'éviter son « appauvrissement ». A partir de là cet auteur va se pencher sur l'univers cognitif de l'hérédité, notamment sur les conceptions locales de la consanguinité ou encore les conceptions relatives à l'exogamie. Elle relèvera également les distinctions entre caractères héréditaires et caractères « congénitaux ». Aujourd'hui l'union de sangs « différents » est généralement pensée comme bénéfique surtout par rapport à un problème de maladie répétitive, relevé dans de nombreuses familles de la « Fine », hérité des mariages consanguins successifs : la claudication. Cette différence « de sang », ne doit cependant pas être trop grande, elle doit se situer « entre le trop

proche et le trop lointain » pour reprendre la formule de F. Zonabend (1981). Sans tomber dans l'« abâtardisme », les mariages en dehors de la parenté sont aujourd'hui perçus comme bénéfiques et associés d'un point de vue biologique à une idée populaire de « vigueur hybride ». P. Gleize relève que les représentations n'apparaissent pas structurées en fonction de la tendance bilinéaire de la filiation traditionnelle telle la transmissions des biens et du nom comme a pu le relever B. Vernier. En revanche, à Rouvière, le modèle explicatif de l'hérédité appuie les représentations locales de la parenté biologique relatives aux unions consanguines. Ce modèle ne repose pas sur la dissymétrie des filiations utérines et agnatiques mais sur la bilatéralité de la parenté biologique.

Son étude sur ce terrain a mis au jour des savoirs sur l'hérédité dans lesquels ne sont jamais apparus de références à la biologie de la reproduction et à la génétique. Les savoirs profanes tels qu'ils sont apparus dans son étude montrent une certaine autonomie par rapport aux conceptions savantes anciennes (Hypocrate, Aristote...), dans le sens où en sont exclues les transmissions héréditaires des déviances sociales ou comportementales (l'alcoolisme), les caractères acquis, comme l'équivalence du rôle de chacun des géniteurs. Cet auteur montre bien comment la théorisation frénétique de l'hérédité humaine au XIX^e siècle ne semble pas avoir laissé de trace dans le savoir courant. En réponse à ce constat, P. Gleize souligne que l'héréditarisme propre à la fin du XIX^e c'est développé dans le milieu médical face à un contexte spécifique qui est celui de l'émergence d'un prolétariat industriel, alors que le savoir commun sur les questions d'hérédité repose davantage sur une démarche inductive dégagée de tout enjeu idéologique. Ce savoir ne relève pas pour autant d'une démarche comparable à l'approche scientifique du fait qu'il se heurte à la dimension immédiatement perceptible de la réalité. Il est très lié aux dimensions de la mémoire généalogique ainsi qu'à la physiologie phénoménale de la procréation tant chez les humains, les animaux que chez les végétaux. Toutefois, déduit de l'observation empirique des faits, le savoir commun relatif à l'hérédité rejoint cependant certaines observations scientifiquement objectivées telle par exemple l'hérédité de la calvitie ou de la gémellité. Certaines règles semblent résulter de façon variable d'emprunts d'apports scientifique, et d'un fond de croyance ancienne articulé autour d'un noyau figuratif : « le sang ».

« L'image de l'hérédité est apparue subordonnée à une mécanique du sang découlant d'un modèle de la procréation qui se présente comme une combinaison des positions aristotéliennes et hippocratiques. Ce modèle qui reflète une conception bilatérale assigne aux

deux géniteurs un rôle équivalent dans la transmission de leur sang et par conséquent de leur « stock » héréditaire... Le nouveau-né reçoit de son père et de sa mère biologique certaines substances, qualités et constituant corporel définis en fonction de son rang de naissance et préalablement déterminé pour chacun des géniteurs » (Gleize, 1994 : 286).

Ceci nous rapproche des résultats de B. Vernier en Grèce où la ressemblance des enfants envers leur géniteur est attribuée en fonction du genre et du rang de naissance.

D'autres auteurs se sont penchés sur ce champ des représentations de l'hérédité. Dans le texte initiateur de la génétique sauvage, F. Héritier et M. Augé (1982) ont amorcé une réflexion sur le thème des théories locales de l'hérédité. Les auteurs ont mis en évidence l'intérêt d'une étude qui envisagerait, dans une même perspective, théories locales de l'hérédité et structuration de la vie sociale. Les références bibliographiques mentionnées dans cette étude, regroupant les travaux de S. Lallemand (1978), E. Leach (1968) et M. Fortes (1978), nous ont apporté un certain éclairage. Les représentations de l'hérédité rapportées par ces travaux sont apparues étroitement subordonnées à des conceptions culturellement variables de la procréation, de l'identité et de la parenté.

Comme l'ont également précisé F. Héritier et M. Augé (1985), il n'existe que très peu de données ethnographiques sur les représentations de l'hérédité, beaucoup manquent en réalité de précision. On ne sait rien sur le détail des caractères censés se transmettre, qu'elles sont leurs trajectoires généalogiques, le nombre de générations interposées et surtout l'explication que les sociétés donnent à ce phénomène.

Cette revue scientifique montre l'intérêt d'affiner la connaissance du système de parenté par les représentations de l'hérédité, elle montre également les besoins de mener une étude plus approfondie sur ce champ. De plus, si depuis une vingtaine d'années des études ont abordé cet objet (B. Vernier, 1989 ; P. Gleizes, 1994 ; T. Malbert, 1994), elles ont toutes traité l'aire occidentale en se concentrant sur des populations non métissées. Il n'existe, à notre connaissance, pas de travaux sur les représentations mentales de l'hérédité de sociétés interculturelles, construite sur le métissage biologique et culturel.

Ce constat nous amène donc à développer, à travers cette étude le champ des représentations de l'hérédité en situation interculturelle. En nous inspirant de B. Vernier nous

proposons de réaliser cette recherche sur les représentations de l'hérédité à partir de la théorie populaire sur les ressemblances familiales, sur un terrain où la rencontre de différentes diasporas a fait naître des phénomènes d'interculturalité, une société créole : l'île de La Réunion.

Notre matrice d'interprétation empruntera aux travaux de B. Vernier les principes qui permettent de dégager les théories populaires des ressemblances familiales et à P. Gleize les savoirs communs à ce champ de recherche, la formulation des règles de transmissions, tout comme la question de l'incidence des codes culturels associés à la parenté sur les représentations de l'hérédité. Tentons d'appliquer les mêmes hypothèses et méthodes à une population métissée issue de multiples composantes biologiques et culturelles. Les représentations de l'hérédité doivent, certes, avoir des invariants, comme celles relevées par P. Gleize (1994), mais aussi des variantes propres à ce type de société. Les spécificités et variantes seront donc mises en exergue, en faisant référence aux travaux déjà réalisés en la matière pour les populations non métissées. Notre projet s'inscrit donc dans la complémentarité des spécificités propres aux représentations déjà relevées par les travaux précédemment cités, mais également dans la variabilité des représentations propres au cadre interculturel.

Dans ce cadre, nous nous attacherons à l'analyse des représentations collectives et des savoirs relatifs à l'hérédité biologique, dans la perspective d'un examen de leur variabilité culturelle et transculturelle. Si le caractère empirique de la recherche que nous envisageons s'imposait de lui-même, le recueil des données devra s'effectuer selon une certaine influence. En effet, sur quels critères allons-nous nous baser pour considérer qu'une notion puisse se rapporter à une forme de conception de l'hérédité ? Devrait-on retenir le concept de descendance, envisagé en tant que partage d'une substance commune, ou devrait-on partir du seul préalable de la ressemblance, du transfert d'un même caractère visible entre individus de générations différentes, quel que soit la voie matérielle ou immatérielle impliquée dans ce transfert ? Les fluides de transferts vont-ils être univoques ou mélangés ? Qu'en est-il dans une société interculturelle à fort métissage ?

Allait-on partir de la représentation du phénomène identifié par la génétique pour en venir aux représentations connues, comme le proposent M. Augé et F. Héritier, ou à l'inverse partir des représentations connues pour aller vers les représentations identifiées par la génétique ? Suivant la démarche de P. Gleize (1994), nous avons préféré la seconde solution,

puisque une telle démarche risquait de déboucher sur une fragmentation d'éventuelles théories locales, voire sur un champ des représentations totalement étranger à l'hérédité. On essaiera d'établir une comparaison entre connaissances communes (envisagées dans leurs spécificités) et théories scientifiques de l'hérédité.

Comme P. Gleize (1994), nous nous sommes interrogés sur le statut du savoir de cette étude. Allions-nous mettre en évidence un savoir construit cohérent ou parcellaire ? Notre questionnement s'est ainsi bâti petit à petit. Nous allons d'abord nous attacher à localiser les représentations de la transmission, qui se réfèrent à la procréation par rapport à d'autres formes de transmissions possibles, sociales ou individuelles, profanes et/ou sacrées. Ensuite nous aborderons la signification commune attribuée à l'hérédité en examinant ses rapports d'exclusion, de chevauchement ou d'assimilation, avec des notions acquises par la science. L'agencement des différentes catégories cognitives pertinentes par rapport au sujet repéré, nous permettra de porter notre attention sur celles qui pourraient correspondre à un équivalent populaire de l'hérédité biologique et/ou culturelle. Enfin nous emprunterons aux résultats de P. Gleize son analyse de la notion de consanguinité, notion relevant de pratique que l'on retrouvera dans la population réunionnaise.

Si comme l'écrit P. Gleize (1994), pendant de nombreuses années, l'étude des interprétations culturelles de l'hérédité a été considérée comme une composante d'autres systèmes idéologiques plus vastes et presque exclusivement envisagés du point de vue de l'anthropologie sociale, nous constatons que ce même objet est aujourd'hui pris davantage en considération, notamment par l'anthropologie biologique ou anthropologie moléculaire. En effet, sur ce même terrain de recherche, une étude récente en anthropologie biologique, portant sur la carte génétique de la population réunionnaise², a confirmé la nécessaire et l'utile implication de l'anthropologie de la parenté et plus spécialement de ce type d'étude abordant les représentations de l'hérédité en situation interculturelle par les théories populaires sur les ressemblances familiales (V. Dubut et T. Malbert, 2006). Notre étude a contribué à apporter des données permettant la compréhension de la société créole réunionnaise et son système de parenté.

² Etude réalisée par le service génétique du Dr Cartault, Centre Hospitalier Départemental, Félix Guyon, Saint-Denis (Réunion), 2003-2006.

Après avoir précisé ce que nous souhaitons emprunter aux divers auteurs qui ont travaillé sur ce champ de recherche et avant de présenter notre questionnement il nous paraît important d'apporter des précisions sur la nature de notre terrain de recherche. Par rapport aux autres terrains précédemment présentés, le terrain réunionnais présente une situation particulière liée à la variété de son peuplement. En effet par la spécificité et l'origine de son peuplement, l'île de La Réunion présente une grande pluralité culturelle et ethnique. La diversité des apports, malgaches et européens à l'origine, puis africains, indiens tamoul, indiens musulmans, chinois et enfin métropolitain et comoriens, donne par le métissage une grande variété de phénotypes. L'histoire du peuplement de l'île et celle des mariages interethniques trouvent leur place dans le corps de cette recherche dans le sens où elle va nous permettre de comprendre les métissages et toutes les idéologies liées à la couleur de la peau.

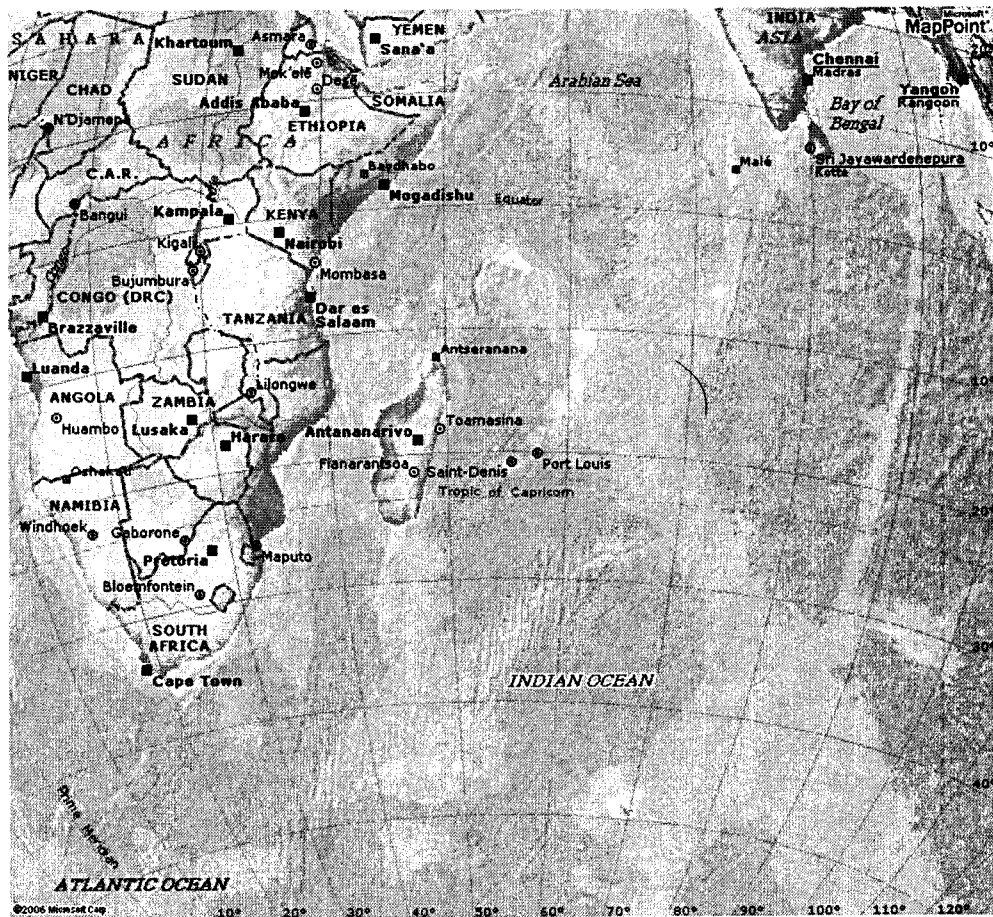
C) Etat des connaissances sur le peuplement et les relations interethniques à La Réunion

Afin d'apporter une meilleure lisibilité au contexte dans lequel cette étude va être menée, il nous paraît important de présenter l'histoire récente du peuplement de cette jeune île et le contexte social économique actuel dans lequel évoluent les familles réunionnaises.

La Réunion, île située au Sud-Ouest de l'Océan Indien entre Madagascar (800 Kms à l'Ouest) et l'île Maurice (200 Kms au Nord-Est), constitue avec ses « sœurs » l'île Maurice et l'île Rodrigue, l'archipel des Mascareignes. Agée de trois millions d'années La Réunion est formée de deux massifs volcaniques, le Piton des Neiges actuellement inactif qui culmine à 3069 m et le piton de la Fournaise toujours en activité qui atteint 2621 m.

Cette île est restée longtemps inhabitée et n'est rentrée que récemment dans l'histoire de l'humanité. A l'écart des grands axes de navigation allant du Cap de Bonne Espérance aux Indes et en Extrême Orient, elle était connue dès la fin du Moyen Age par les navigateurs arabes et swahilis. L'île de La Réunion figure pour la première fois sur les cartes portugaises en 1502 et se nomme successivement Diva Mogabin, Santa Apolina, Isla M Mascarenhas, England Forest. On la décrit comme un paradis terrestre (A. Scherer, 1974). Jusqu'au milieu du XVII^e siècle personne ne s'intéresse véritablement à cette île.

Carte du Sud Ouest de l'Océan Indien



Source : Encyclopédie Encarta

En 1642, l'île devient française. De Proni effectue le geste symbolique de prise de possession au nom du roi de France Louis XIII. L'île conservera le nom de Bourbon jusqu'en 1794, date à laquelle elle prendra le nom d'île de La Réunion. En 1802 elle devient l'île Bonaparte pour être à nouveau nommée île Bourbon par les anglais en 1811. En 1848 elle sera appelée La Réunion. En 1946 l'île de La Réunion cesse d'être une colonie et prend le statut de Département d'Outre Mer (D.O.M).

1) L'origine de la population

Suite à deux phases de déportation et de révolte contre l'autorité maritime de Fort Dauphin à Madagascar, quelques Français et Malgaches fuient Madagascar et commencent la première occupation par l'homme de l'île. Elle sera de courte durée en 1646 et en 1653 par l'arrivée d'Antoine Couillard..

- Les premiers habitants

Ce n'est qu'en 1663 que l'île est définitivement peuplée avec le premier établissement d'un habitat permanent. Deux français, Louis Payen et Pierre Pau, s'installent à Saint-Paul accompagnés de dix Malgaches, dont seulement trois jeunes femmes. Ainsi s'organise la première société franco-malgache. Ce déséquilibre des sexes que l'on retrouvera pendant de très longues années est dès le début source de conflit. Aussi, Payen et son compagnon repartent en 1665. Ces colons sont bientôt suivis d'autres (dont Etienne Regnault) : dans un premier temps des Français qui tentent l'aventure incertaine des colonies, par goût, ou alléchés par les conditions d'amnistie pénale offertes aux candidats au départ (A. Scherer, 1994).

A la fin du XVII^e siècle, des flibustiers repentis originaires de tous les pays d'Europe viennent eux aussi s'installer à Bourbon. J. Barassin (1958) estime que de 1665 à 1715, les flibustiers ont peuplé l'île Bourbon dans une proportion allant de 30% à 48%³. Parmi ces hommes, rares sont ceux qu'accompagne une épouse, si bien que la pénurie de femmes devient un réel problème. Quelques unes sont employées par « la Compagnie des Indes » qui les recrute dans les hospices et maisons de redressement. Mais en fait, les Blancs ne sont pas

3 Ces pourcentages sont issus de la liste des premiers colons dressée par J. Barassin, révisée d'après les données du *Dictionnaire généalogique de Bourbon* de C. Ricquebourg (2002).

seuls sur l'île car ils y ont aussi amené des serviteurs malgaches ou indiens. C'est parmi les femmes de ce groupe que certains colons choisissent leur épouse.

Ainsi, pour ne parler que des colons libres ayant fait souche sur l'île entre 1665 et 1714, ce sont 121 hommes venus du dehors qui fondent une famille à Bourbon (parmi lesquels seuls 91 eurent une descendance au-delà de la troisième génération), alors que dans le premier temps, seulement 39 femmes vinrent du dehors et furent mariées aux premiers habitants libres (parmi elles 17 Malgaches, 12 Indiennes, 8 Françaises et 2 Portugaises). Trois de ces femmes furent totalement stériles et quatre autres n'eurent pas de postérité à Bourbon au-delà de la troisième génération : il ne reste donc, à la base, que 32 éléments féminins ayant concouru à constituer la race créole primitive.

Prosper Eve (1998 : 54) précise ces données à partir du recensement de 1689 :

« Le recensement de Firelin de 1689 mentionne que 73% des Français de Métropole ont épousé des femmes de couleurs. Sur ces 37 Français fondateurs de la colonie, six ont épousé des Françaises venues de Métropole, quatre ont épousé des Créoles blanches, dix des Malgaches, douze des Indiennes, trois des Franco-Malgaches, deux des Créoles Franco-Indiennes ».

On peut donc faire trois remarques concernant les débuts du peuplement blanc de l'île :

- Un nombre restreint de colons forme le noyau de ce premier peuplement de l'île.
- Au début de la colonie, beaucoup d'hommes ont subi un célibat forcé et ont dû attendre que leurs voisins décèdent pour épouser leurs veuves (les remariages après veuvages étaient très rapides) ou que les filles de leurs amis naissent et atteignent l'âge nubile. Entre 1685 et 1700, l'âge moyen au mariage des petites créoles est de 13 ans et 9 mois. Il s'élève peu à peu ensuite. Une certaine libéralité des mœurs découle de ce fait.
- La population réunionnaise, constituée dès le début de différentes vagues migratoires, était donc appelée à se métisser. Si le métissage est admis de facto à la première génération, ce n'est pas le cas ensuite : les gens de couleur, à l'origine considérés comme des serviteurs, sont rapidement relégués au rang d'esclaves et les unions entre libres (Blancs et métis) et esclaves sont mal vues. Les mariages intergroupes, surtout entre Blancs et Noirs furent frappés d'interdits.

L'Edit de décembre 1727 postule, dans son article 5, la défense aux sujets Blancs des deux sexes de contracter mariage avec des Noirs, sous peine de sanctions et amendes arbitraires (équivalant au code noir des Antilles) (J.V. Payet, 1990 : 25). Le dernier mariage officiel pour l'époque, entre Blanc et Noir a lieu en 1687. Dès lors, les communautés évoluent en parallèle pour longtemps.

Ces premiers habitants vivaient essentiellement des produits de la cueillette, de la pêche, de la chasse, et d'une petite agriculture familiale. Débarqués à Saint-Paul, ils occupaient au début du XVIII^e siècle une bande côtière allant de la ravine Saint-Gilles à la Rivière du Mât, et ne s'élevant très probablement pas à plus de 200 ou 300 mètres. Les hauts étaient déjà le refuge des noirs fugitifs dit « noirs marrons ». Le peuplement a été fort lent puisqu'il n'atteignait en 1713 que 1171 individus (633 Blancs et 538 Noirs), (A. Scherer, 1994). A partir de 1715, « La Compagnie des Indes » décide de mettre l'île en valeur en y développant et protégeant la culture (introduction de manioc, coton, tabac) devant la concurrence naissante et la difficulté d'exploitation de ces denrées prisées en occident. Le peuplement connaît alors un nouvel essor.

- L'arrivée de nouveaux colons et d'esclaves

Les colons affluent à partir de 1778. Ce ne sont plus les aventuriers du début, mais une nouvelle population d'origine bourgeoise et même aristocratique attirée par les possibilités d'une fortune rapide et honorable. L'arrivée de ces blancs amène à étendre davantage l'occupation des terres et à octroyer de nouvelles concessions tant au Sud et à l'Est, que dans les hauts. L'expansion économique exigeait une main d'œuvre nombreuse que la Compagnie était incapable de fournir et, dès la fin du XVII^e siècle, l'esclavage de fait s'installa.

Originaire essentiellement d'abord de Madagascar et à moindre titre de l'Inde, le commerce négrier se diversifia et se déplaça en particulier vers la côte orientale de l'Afrique dite « côte cafre ». Cette communauté noire (« cafre » ou « kaf » en créole), hétérogène, issue de l'esclavage, constitue le premier flux migratoire important. La population augmenta donc par l'arrivée de nouveaux colons et esclaves. Sous « la Compagnie des Indes », le groupe ethnique le plus important était constitué par les malgaches (Scherer, 1974). Ainsi, de 1715 à la veille de la Révolution française, 37 000 esclaves furent amenés à La Réunion, si bien que, minoritaire au début du XVIII^e siècle, la classe noire devient prépondérante au début du XIX^e siècle, représentant les 4/5 de la population. Cette forte arrivée de Malgaches incitera

l'historien S. Fuma à écrire « Le XVIII^e siècle de La Réunion est malgache » Selon les travaux de C. Rafidinarivo-Rakotolahy (1999), ces importations sont composées par des Malgaches sans sanction pénale, politique, insolubles, captifs de rapt ou de guerre, ou encore de réexportations d'Africains et Comoriens. Cela explique historiquement en partie l'expression « kaf-malgache » dans l'archéologie du langage. Cela changera au XIX^e car Randama I conclut un traité d'abolition de la traite avec les Britanniques en 1817. Cette population d'esclaves, de plus en plus nombreuse, était disproportionnée selon les sexes, les hommes étant au début de l'esclavage beaucoup plus nombreux que les femmes.

Le roi de France rachète l'île Bourbon ainsi que l'île de France à la Compagnie en 1764. De nouvelles productions voient le jour, comme les épices (girofle, muscade, poivre... introduit par Pierre Poivre) et les cultures maraîchères se développent. En 1800 la population atteignait 60 000 individus, dont 10 000 d'origine européenne, les autres venant essentiellement de Madagascar, d'Afrique orientale et très rarement encore de l'Asie. Sous la Compagnie des Indes, le groupe ethnique le plus important était constitué par les Malgaches (A. Scherer, 1974).

Au XVIII^e siècle, des inégalités croissantes séparèrent les Blancs en une minorité de planteurs aisés et une masse pauvre qui vivait sur de petites exploitations agricoles ; de plus, une très forte natalité (en particulier dans le Sud de l'île), contribue à l'essor démographique et à la paupérisation des Blancs. Les terres non concédées manquant, les nouveaux venus et les cadets de familles doivent se contenter de propriétés petites et difficiles à exploiter. Une nouvelle classe apparaît : les Petits-Blancs qui participeront à la colonisation des hauts au XIX^e siècle.

Les esclaves africains et malgaches formaient un groupe important, tandis que les métissages et les affranchissements commençaient à donner naissance à un groupe de « gens de couleur » libres.

2) Le développement de la société de plantation autour de la canne à sucre

Les changements climatiques et politiques du début du XIX^e siècle amenèrent l'île à s'enrichir d'autres cultures. Les cyclones de 1806 et 1807 ravagèrent toutes les plantations de café, de plus, les conséquences des guerres intestines pour le contrôle de la route des Indes entre Français et Anglais, firent de l'île Bourbon une possession anglaise entre 1810 et 1815. A

l'issue de ces luttes, l'île de France (aujourd'hui île Maurice) et Saint Domingue restèrent anglaises. Privée des cultures sucrières de ces îles et devant l'insuffisance de la production betteravière lancée par Napoléon, l'extension de la culture de la canne à sucre est alors planifiée. Dès lors, Bourbon délaisse ses autres cultures pour se consacrer à la culture et à l'industrie de la canne à sucre.

La société de plantation se développe autour de grands domaines agricoles dirigés par de gros propriétaires « Gros Blancs » (J. Benoist, 1989) et contribue à accentuer les disparités sociales entre les petits cultivateurs d'origine européenne qui se fixèrent sur des terres marginales ou se transformèrent en métayers, colons chez les gros propriétaires.

Le 20 décembre 1848, dans le droit fil de l'esprit libéral et républicain de la Révolution, l'abolition de l'esclavage est proclamée à La Réunion par voie d'affiche. Le recrutement des travailleurs de la côte Est africaine et de Madagascar est interdit. Le père de cet événement marquant se nomme Victor Schoelcher. Le Préfet Sarda Garriga sera chargé de son application à La Réunion. La population se trouva à pied d'égalité devant la liberté. 60 000 esclaves sont émancipés, même si certains colons ont parfois mis un certain nombre d'années à les libérer tous.

Ce bouleversement va changer considérablement la structure sociale et agraire de l'île. En effet, beaucoup d'entre eux ne veulent plus retrouver leur ancienne condition en travaillant dans les plantations, même en étant payés. Dès lors, la population noire va décroître en nombre en raison de sa paupérisation et de la mort sans descendance des hommes que l'on avait importés en masse. Rappelons une nouvelle fois que le déséquilibre entre les sexes était bien plus important chez les non libres que chez les libres. Sur certaines propriétés on comptait 67% d'hommes pour seulement 32% de femmes (Plantation Kervéguen notamment). Ceci constituait un véritable problème au sein même de cette part de la population de l'île. Nous reviendrons sur ce fait quantitatif et ses effets lorsque nous aborderons les transmissions familiales intergénérationnelles.

Les esclaves progressivement libérés rejoignirent ces petits agriculteurs de souche européenne. Malgré l'existence de barrières ethniques, il s'instaura des échanges culturels intenses au sein de cette couche défavorisée de la population. Seuls les grands propriétaires

surent profiter de cette économie de type capitaliste, le reste de la population étaient victime de la pauvreté et de l'alcool.

- L'engagisme : l'arrivée d'autres populations

La canne à sucre demandant beaucoup de main d'œuvre et l'esclavage étant condamné, les propriétaires se tournèrent vers une autre solution : l'immigration volontaire de travailleurs libres venus de pays pauvres. Ce fut alors des Asiatiques et Africains qui furent recrutés par contrat à titre d'engagés volontaires moyennant un salaire. De nouvelles populations, avec leurs coutumes, leurs traditions et leur religion, firent leur entrée dans l'île. Dès 1851, ce fut de nouveau Madagascar, les Comores et la côte d'Afrique qui furent choisis comme source de main d'œuvre à bon marché.

Puis, c'est après la signature de la convention franco-anglaise de 1862 dictant les règles contractuelles de « l'engagisme » (A. Scherer, 1994), que les grands propriétaires se tournèrent surtout vers l'Inde pour assurer leur besoin en main-d'œuvre. Avec le statut de travailleurs libres « engagés », les Indiens en majorité Tamouls, originaires du Tamil Nadu, mais aussi du Kérala (côte Malabar et du Coromandel) viennent grossir les rangs des travailleurs de la canne à sucre. Ils sont à l'origine de l'actuelle communauté appelée « Malbars ». Fixés sur les grandes propriétés foncières, près des usines, ils constituent, malgré de nombreux retour vers l'Inde, un groupe ethnique important.

- Le peuplement des hauts et des écarts

De par ces différentes vagues migratoires, la population de l'île évolua de manière originale, certains groupes ethniques se « fondant » dans la population, d'autres au contraire, restèrent fermés sur eux-mêmes. La paupérisation d'une couche de la population, conséquence de la croissance du nombre de colons (originaires pour la plupart des côtes Nord-Ouest de la France) et de la répartition des terres, remodela le paysage socio économique de l'île. Une société paysanne se développa à distance de la société de plantation, sur les hautes terres et dans les cirques désertés par les esclaves marrons. Salazie est concédée à partir de 1830 et Cilaos à partir de 1840.

Le peuplement est néanmoins extrêmement lent du fait de la difficulté des communications (en particulier à Cilaos où la route d'accès n'est ouverte qu'en 1932). La Plaine des Palmistes et celle des Cafres sont concédées à partir de 1852. Ce sont surtout des

petits blancs qui s'installent dans les hauts dans l'espoir d'une vie meilleure, mais ils peuvent tout juste survivre en cultivant ces terres ingrates et difficiles d'accès. Ils forment ainsi ces communautés repliées sur elles-mêmes, vivant plus ou moins en autarcie, avec une consanguinité élevée. Se développe alors dans certains isolats géographiques un type de société clanique (G. Huguet, 2001).

- L'émigration chinoise et indo-musulmane du XIX^e siècle

Le caractère polyethnique de l'île se trouve renforcé durant la seconde moitié du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle par la venue de commerçants chinois de la région de Canton (près de Hong-Kong) et de musulmans indiens de la région de Surate (Gujerat, Inde).

L'immigration chinoise, débutée dès 1860, s'amplifie en 1875. Les « Sinoi » s'établissent en tant que commerçants dans les villes puis dans les hauts, ils contrôleront peu à peu l'essentiel du commerce de détail, de demi-gros et de gros.

Les Indiens musulmans originaires de la province du Gujerat s'établissent dans les grandes villes, en tant que tailleurs, marchands de tissus ou bazariers. Ils développeront un réseau incontournable. Ces deux groupes montrent de fortes solidarités internes et pratiquent une endogamie de fait, non inscrite dans un modèle officiellement reconnu, mais très réelle surtout en ce qui concerne les « Zarabes » (S. Fuma et J. Poirier, 1991).

3) L'explosion démographique et la départementalisation

Au début du XX^e siècle et jusqu'à la deuxième guerre mondiale, La Réunion, qui a toujours le statut de colonie, connaît un état de marasme économique et social.

La départementalisation en 1946 voit l'irruption de la modernité et la naissance d'une société « pseudo industrielle » (J. Benoist, 1989). Ce développement s'accompagne d'avantages certains (développement de l'instruction, des centres de santé, mesures à caractère social...) mais il est également source de fractures dans les esprits voués à un nouveau modèle de société, celui du culte de la consommation.

Les Métropolitains s'installent alors volontiers à La Réunion, encouragés par les primes d'éloignement et par les mesures de défiscalisation prévues dans les D.O.M. Des inégalités certaines, ainsi que des difficultés d'adaptation à cette nouvelle société de biens et de services,

sont à l'origine des problèmes réunionnais actuels (J.F. Reverzy, 1991). Ces modifications entraînent la formation d'un groupe de Métropolitains qui s'installe en épousant, pour un certain nombre d'entre eux, des Réunionnais, d'autres ne sont que de passage. L'entrée libre de travailleurs comoriens forme un sous prolétariat urbain.

- Cadre actuel

Si la société réunionnaise s'est formée en trois siècles d'immigration, celle-ci ne s'est pas faite au hasard, et elle a rarement été libre. Comme l'écrit J. Benoist, les groupes ethniques en présence se sont vus assigner dès le départ des positions économiques et des statuts fort inégaux. Contraste également quant à leur nombre et leur ancienneté. Société polyethnique donc, mais société hautement hiérarchisée sous le contrôle d'une métropole européenne et d'une aristocratie locale qui la représentait. Certains groupes récents, tels les Chinois, sont dotés d'une forte cohésion. Ils ont conquis l'essentiel du commerce de l'alimentation, des petites boutiques aux grandes surfaces, et prennent une part croissante aux professions libérales, en particulier la médecine. Les Indiens musulmans « Zarabes », un peu moins nombreux, forment eux aussi un groupe fortement intégré. Commerçants en tissus et en quincaillerie, concentrés dans quelques villes de la côte, ils forment actuellement le groupe ethnique le plus fermé de l'île. Notons tout de même une augmentation des mariages mixtes dans ce groupe de la population réunionnaise depuis une dizaine d'années. Beaucoup plus nombreux, les Blancs sont écartelés entre les deux pôles de la société. Certains forment une aristocratie foncière, qui contrôle aussi l'essentiel des professions libérales, mais la majorité vit dans les zones rurales d'une agriculture traditionnelle, plus ou moins directement liée aux grandes plantations sucrières. Depuis la départementalisation (1946), nombre d'entre eux ont accédé à la fonction publique ou ont immigré en France. Les Indiens non musulmans originaires du Sud de l'Inde, « Malbars », sont également très nombreux. Concentrés sur les grandes plantations et dans les bourgs voisins de celles-ci, ils forment un prolétariat agricole et une couronne de petits agriculteurs sur la périphérie des grandes exploitations.

Certains, de plus en plus, accèdent à la formation publique et aux professions libérales. Les descendants d'esclaves africains, « cafres » ou malgaches, ainsi que les métis de diverses origines, forment une population créole de couleur présente aussi bien dans les villes que dans les campagnes, à l'exception de certaines régions où les petits agriculteurs de souche européenne dominent (le Sud). Les Métropolitains, nommés « Zoreils », nés en France, occupent une grande partie de la fonction publique, enseignants, médecins, administratifs ou

cadres dans des entreprises privées, ils joueront un rôle moteur dans cette société de l'après guerre (R. Squarzoni, 1992).

Aujourd'hui, marqué par l'emprise de la grande propriété, la ceinture sucrière qui s'étend sur les terres basses tout autour de l'île est dominée par les grands propriétaires, membres de l'aristocratie locale. Leur groupe étroit, fortement endogame, dispose de solides connections avec les pouvoirs politiques métropolitains. Face à eux, les travailleurs agricoles et les derniers colons vivent dans les relations de dépendance fortement marquées par le paternalisme qui règne sur les plantations. C'est dans ce cadre que le groupe ethnique « Malbar » a pris ses racines et c'est là qu'il est profondément inséré.

Hors de cette zone, le paysage agricole se morcelle et dans les hauteurs existe une société paysanne où les cultivateurs d'origine européenne se mêlent avec des descendants d'esclaves plus ou moins métissés. C'est là que les Blancs pauvres ont leur point d'insertion traditionnel, bien que beaucoup aient émigré depuis quelques années vers les villes ou la métropole. Les nouveaux emplois développés vers la fin du XX^e siècle, essentiellement dans le domaine de la formation, des services ou du tourisme, s'étendent à tous les groupes précédemment cités. Désormais on constate un grand nombre d'entreprises créées par des jeunes diplômés Réunionnais et Métropolitains.

La société globale réunionnaise présente ainsi la conjonction de trois sous-systèmes sociaux principaux :

- celui des plantations où le groupe majoritaire, mais dominé, est formé par une partie des Indiens malabars et des métis d'origine africaine et malgache ;
- celui de l'agriculture paysanne, où une partie des petits cultivateurs d'origines européennes forment l'essentiel de la population ;
- une société moderne dans laquelle les services se développent et sont appuyés par l'administration métropolitaine et les notables locaux.

Ces sous systèmes sociaux concordent globalement avec des traditions culturelles particulières, quoiqu'une large interprétation existe entre celles-ci (J. Benoist, 1989).

L'articulation de ces groupes dans la société globale est complexe. On ne peut que la schématiser ici, mais il est nécessaire d'en tenir le plus grand compte dans l'examen des représentations de l'hérédité.

4) L'intérêt de l'étude de l'hérédité pour analyser les relations interethniques

Cette recherche sur les représentations de l'hérédité, prend toute sa signification en situation interculturelle, dans le contexte de l'évolution des rapports sociaux, raciaux, interethniques. Afin de mieux comprendre la question des relations interethniques, nous nous appuyerons sur les travaux d'historiens, de linguistes, de sociologues et d'anthropologues renommés, tel J.L. Bonniol et J. Benoist qui ont travaillé sur la question du métissage.

a) L'influence des différences raciales

L'histoire de l'île de La Réunion est marquée par le développement de production de la plantation capitaliste, orienté vers la recherche du profit économique et les marchés extérieurs. Selon Hélène Paillat-Jarousseau (1997 : 235), ce développement s'organisait autour de deux principaux pôles : une classe dominante peu nombreuse de Blancs, dont la terre fut un moyen d'acquérir la richesse et, en même temps, d'exercer une hégémonie politique, économique et sociale sur l'île, et une classe nombreuse de gens de couleur opprimés travaillant pour les Blancs. Le recours massif à la main d'oeuvre extérieure de couleur, qui caractérise la plantation, est cependant relativisé par la présence d'une force de travail créole, puis, de colons recrutés sur place à la fin du XIX^e siècle parmi les anciens engagés indiens, et la population des cirques de l'intérieur de l'île. Le produit de cette histoire est une société métissée et plurielle.

Hélène Paillat-Jarousseau (1997 : 32), dans son étude sur la « Renaissance » à Sainte-Suzanne, précise que l'histoire de la plantation n'apparaît pas aussi dualiste :

« La plantation ne se réduit pas à la production d'une aristocratie terrienne. C'est une société en mouvement qui s'est adaptée au fil des événements et n'apparaît pas aussi figée. En examinant de plus près les origines des propriétaires, on se rend compte que le métissage opère depuis le début de la colonisation de l'île et qu'un métissage de race et de classe est présent chez les Blancs. L'observation de la population de la Renaissance témoigne de son métissage. Les informations généalogiques confirment celui-ci au-delà de la construction sociale des catégories ethniques ».

Ces données, précisant le caractère non dualiste des relations interethniques, sont également illustrées par Jean Claude Fontaine (2001) dans son roman historique sur l'origine et la vie des premiers Fontaine à La Réunion, dans lequel cet auteur précise que le métissage est originel à l'île. Les premières malgaches ou indo-portugaises mariées relativement jeunes aux premiers Fontaine, Mussard ou Hoareau, arrivés de France, donnèrent naissance à la première génération métissée de l'île. « *Jacques Fontaine né vers 1640 à Paris, arrivé à Saint-Paul le 9 juillet 1665 sur le Taureau (bateau), se marie avec Marie-Anne Sanne, malgache, née vers 1649 à Matatanes (Madagascar), ils eurent 10 enfants* ». Ces femmes, souvent veuves très jeunes, se sont retrouvées responsables d'exploitations agricoles de feu leur mari. De ce fait, une partie de la population de gens de couleur et / ou métis, furent propriétaires terriens dès la fin du XVII^e siècle. Les enfants métis de Jacques Fontaine et Marie-Anne Sanne, obtinrent en partage des lots ou concessions : « *Louise Fontaine obtient 20 gaullettes (unité de mesure de l'époque) à la Rivière d'abord et sera bornée, d'un côté par Pierre Noël, et de l'autre par Gilles Fontaine, son frère, avec le quart de l'emplacement au lieu-dit de la Rivière d'abord au Gol* » (J.C. Fontaine). Le déséquilibre des sexes favorisait les remariages et les familles recomposées étaient fréquentes dès le début du peuplement. De même, le recensement précis des hommes et des biens de l'île fait par A. Boucher⁴ (Historien) en 1710, soit 40 ans après le début du peuplement, relève sur une centaine de noms plus d'une soixantaine de mariages mixtes.

Si la mise en valeur de l'île, par l'exploitation du café au début du XVIII^e siècle et l'arrivée d'autres populations libres ou serviles, avec la mise en place du code noir de Bourbon à partir de 1723 (mis en place aux Antilles dès 1664), a certes ralenti les métissages, on constate que des liens interethniques ont perduré durant tout le XVIII^e siècle. Le métissage est bien l'une des caractéristiques fondamentales, il perdure, plus ou moins officieusement, un siècle après les premières unions mixtes. De même, on constate un très grand nombre de mariages mixtes après la Révolution française de 1789. Il va falloir attendre le début du XIX^e siècle pour que des clivages entre libres et serviles apparaissent plus fortement. Il faut préciser qu'à cette époque d'autres populations arrivent, à la fois des aristocrates et techniciens⁵

⁴ Antoine Boucher : mémoire pour servir à la connaissance particulière de chacun des habitants de l'île Bourbon (1710), édité par Jean Barassin. A.C.O.I.-I.H.P.O.M, Université de Provence, Aix 1978 : 88.

⁵ De Châteauvieux va être embauché par la famille De Villèle (famille de propriétaires terriens qui développa l'industrie sucrière à Sainte-Suzanne et à Saint-Gilles Les Hauts au début du XIX^e siècle) comme haut technicien dans l'industrie sucrière. Il entrera plus tard dans leur parenté en tant que gendre.

provenant de la France, et d'autres esclaves en provenance d'Afrique, de Madagascar, puis de l'Inde à partir de 1822. Ces deux groupes vont permettre le développement de l'économie sucrière.

A partir de cette époque, d'autres liens interethniques se mettront en place, surtout entre esclaves affranchis et nouveaux engagés, entre « Cafres » et « Malabars ». L'absence de femmes indiennes, notamment lors de l'arrivée des premiers contingents d'engagés, favorisa les métissages « Cafres-Malbars ». La littérature coloniale ne manque pas de relater les métissages avec, certes, un certain paternalisme, comme l'écrit Carpanin Marimoutou « *le métissage est à mettre en relation avec le côté quelque peu naïf et bon enfant de ce que, dans leurs romans, les auteurs appelleront « les races inférieures »* (1991 : 247). Les écrits de Marius et Ary Leblond (1931 : 37-38) dans « l'île enchantée » relatent bien cet état de fait :

« Comment se comportent-ils vis à vis des autres ? Avec pas mal de douceur passive et de force satirique. Autrefois, on mariait sans tambour les esclaves des plus diverses provenances. A l'abolition de l'esclavage, ce fut une immense kermesse, mais, bénie, et l'idylle reste l'image la plus répandue et naïve dans les mœurs des classes de couleurs qui, imitant les belles manières des Blancs, assimilèrent harmonieusement leur courtoisie. Les mariages de chinois et de mulâtresses par exemple, sont applaudis par toute la population qui, avec raffinement de goût, prise et célèbre les types de beautés rares nés de ces alliances. Le cafre laid et musclé est à l'extrême friand des tendres indiennes au profil de médaille ! ».

Il en va de la sorte entre les premiers hommes chinois et leurs épouses créoles blanches. A la deuxième génération, les populations arrivées d'Asie : Indiens et Chinois, pratiqueront l'endogamie. Le métissage entre Petits-Blancs et nouveaux affranchis sera favorisé par des conditions sociales et économiques similaires. Ainsi comme l'écrit H. Paillat Jarouseau (1997), « *le métissage caractérise les propriétaires et les travailleurs* ». Ceci rompt les catégories utilisées pour décrire ce type de société, opposant une minorité dominante et endogame de blancs à une majorité dominée de gens de couleurs.

Cependant, il est important de préciser, comme le fait la littérature coloniale, que le métissage n'opère pas au même degré dans chacun des groupes, la suprématie des Blancs repose sur une endogamie plus marquée. En effet, si le métissage relativise le poids d'une histoire fortement marquée par les clivages raciaux, il ne nie pas pour autant cette histoire de

l'exploitation de l'homme de couleur par le Blanc. Ceci apparaît fortement marqué dans la société dirigeante du XIX^e siècle.

Marius et Ary Leblond développent ce thème avec plus ou moins de bonheur, dans leurs romans, en particulier dans *Le miracle de la race* (1949), *Ulysse Cafre* (1940), ou *Le Zézère* (1903). Cette littérature coloniale met le ton, surtout cette fois, sur le fait que le mélange, ou plutôt le métissage, est réservé aux classes de couleur qui s'ébattent sous les yeux des Blancs, sans se mêler à eux.

« Les Blancs (Gros-Blancs) échapperaient ainsi aux métissages biologiques, sauvegarderaient et développeraient sous le soleil des tropiques, dans la chaude foule des races bronzées ou ambrées (...), des ports de rêve, les mélodieuses attitudes des grandes races intellectuelles de l'Europe » (52).

Selon C. Marimoutou (1991 : 248) :

« Le refus du métissage est tel, lorsqu'il s'agit de la race blanche, que même les signes les plus phénotypiques vont être lus sous l'espèce de l'imprégnation créole, cette marque indéfinissable de l'île sur l'élite de ses habitants (...) Le désir de préserver la race blanche de toute souillure est tel qu'on transforme l'histoire en mythe, mythe d'une présence uniquement blanche aux débuts de son peuplement, et se met alors en place une légende dorée d'une expansion blanche sans métissage, d'une multiplication due à l'unique vigueur de la race et à sa fécondité biblique ».

Ces travaux nous permettent d'exprimer l'ambiguïté des relations interethniques. Si il existe à Bourbon un incontestable métissage de fait, il est clair que le métissage de droit est loin d'être accepté par tous les groupes.

Pour approfondir cette question des influences raciales sur les relations interethniques, intéressons nous à la position du métis dans une telle société. Selon Bory de St Vincent, « ... descendants d'affranchies depuis plusieurs générations, qui, à la faveur de métissages nombreux participent à la fois du groupe blanc et du groupe noir » (1804, cité dans le Mémorial de La Réunion, D. Vaxelaire, 1981 : 75). La littérature des premières décennies du XIX^e siècle offre une image du métis comme un « mixte », produit de deux races et de deux cultures. Un être tributaire de deux identités qui, par là, ne relève véritablement d'aucune, incapable de ressaisir l'unité de son moi divisé, autrement qu'en rejetant une identité au profit

de l'autre. C'est-à-dire en s'assimilant imaginativement au groupe social ou ethnique qu'il pose comme objet d'identification, à moins que, repoussé dans ses tentatives d'intégration et dénoncé comme un frauduleux imitateur, il ne choisisse de récuser à la fois l'une et l'autre, ce qui est encore une façon de se déterminer par rapport à elles, tout en se clamant autonome, de s'avouer dépendant.

Les travaux de J.-M. Racault (1991 : 150) montrent bien cette position ambiguë du métis dans la littérature du XIX^e siècle :

« La condition métisse du héros romanesque de l'époque romantique chez Stendhal ou Balzac notamment, montre que la bâtardise raciale du mulâtre équivaut à la bâtardise sociale, elle entraîne la même marginalité, le même désencrage, les mêmes relations conflictuelles avec le corps social. Quant à la situation de double allégeance biologique inhérente au métissage, elle exaspère l'interrogation du héros sur son identité, l'oblige à trahir inévitablement dans son choix une part de lui-même, l'incite à se voir tel qu'il n'est pas et à se montrer autre qu'il n'est. Quête maladroite d'une identité problématique à travers des jeux d'imitations et de simulacres, recherche d'une vérité compromise d'avance par une représentation inadéquate de soi-même et du monde ».

Dans ce contexte, quelles vont être les influences que peuvent avoir ces différences raciales dans la construction identitaire du métis ? Comment celui-ci va-t-il se positionner face à ces marqueurs héréditaires ? Pour répondre à ces questions et tenter d'amorcer la présentation de notre problématique, il apparaît important d'approfondir la définition du métissage. Pour cela nous nous appuyerons sur les travaux de deux anthropologues qui ont plus particulièrement travaillé sur la question du métissage : J.-L. Bonniol et J. Benoist.

Pour J.-L. Bonniol (1991 : 109) « *la construction du métissage est conditionnée socialement, elle dépend de la définition de la population que l'on estime être en présence, cette définition dérive de la conception identitaire : Qui suis-je ? Qui est l'autre ?* ». Les flux biologiques, ou flux de gènes, sont donc d'une population vers une autre, perçus au travers de la question identitaire. Ils aboutissent à l'émergence d'un continuum biologique dans lequel l'esprit humain impose un certain nombre de partitions à travers les catégories de métissage et la ligne couleur.

Donc tout dépend de la logique identitaire en présence. « *Quel va être le sort réservé aux rejets issus du mélange ?* ». Toujours selon J.-L. Bonniol, « il existe deux hypothèses d'évolution » :

- Les individus mêlés constituent un groupe nouveau, distinct des deux populations parentales.
- Il subsiste toujours, malgré le mélange, deux populations assurant la conservation de la dichotomie originelle : c'est-à-dire que les individus mêlés sont assimilés à l'une des populations et exclus de l'autre. Dans ce cas, émerge une ligne couleur qui isole un segment généralement blanc, alors qu'un large éventail généalogique et phénotypique se déploie dans la population dite de couleur. La population de couleur insère les descendants du métissage, alors que la population blanche les refuse. On retrouve de nombreux exemples dans de nombreuses colonies de peuplement, dont la Réunion fait partie. (J.-L. Bonniol, 1991 : 110).

Aussi, si pour le métis tout choix est trahison, reste cependant à opter entre deux possibles modèles d'identification, le Blanc et le Noir. De nombreux personnages métis épousent finalement la cause des Noirs, ceci nous renvoie à la ligne couleur dont parle cet auteur. Dans le cas des Antilles françaises, J.-L. Bonniol (1992) relève l'influence de la couleur dans les parcours de vie. Il propose une analyse de la société créole structurée sur la couleur. A partir de la déconstruction des termes « Blanc » et « Noir », cet auteur entre de plein pied dans les évidences du sens commun qui voudrait porter une désignation biologique. Mais il signale que « *c'est là être victime d'une illusion : il s'agit en fait de catégories cognitives qui, à partir de notre perception des différences situées dans le spectre visible, sont largement héritées de l'histoire de la colonisation* » (J.-L. Bonniol, 1992). Ce même auteur précise bien que, pour le sens commun, le métissage est d'abord un phénomène biologique, alors qu'il est un « *construit social* ». Le métissage n'est pas un fait biologique en lui-même, mais il a été « *biologisé* » par la culture dans laquelle il s'inscrit. Il se définit par la conscience des différences biologiques entre les populations, connoté positivement ou négativement. Pour J. Benoist (1991 : 19), « *le concept de métissage, que les biologistes avaient pris comme une donnée désignant le fait biologique d'hybridation et qu'ils avaient inventorié dans son contenu biologique, apparaît alors comme un produit issu de la réalité sociale* ». « *Ailleurs les mêmes traits n'ont aucune valeur indicative de différence, si bien que l'union d'un même couple sera ici métissage et là ne le sera pas* ». On voit bien que le concept de

métissage est issu d'une réalité sociale. J. Benoist parle de « *métaphore du métissage, métaphore du social* »⁶. Le métissage réel à l'île de la Réunion, comme dans toutes les sociétés créoles, semble assez ambigu dans la mesure où « *dans le métissage le double héritage génétique est fixé par l'enfant héritier, alors que les héritages culturels sont multiples et mouvants* » (C. Petonnet, E. Daphy, 1985 : 28). Conformément à cela, il nous paraît important de préciser que le métissage relève ainsi à la fois de phénomènes biologiques et identitaires. J.-L. Bonniol parle d'une « identité de couleur ». Qu'en est-il, et d'où sont issus ces schèmes de pensée ?

Le code noir et l'avènement de l'industrie de plantation ont permis de mettre en place l'idéologie de la couleur dans « la doctrine coloniale ». Celle-ci implique la ségrégation comme fondement essentiel. A ce sujet, J.-L. Bonniol (1991) précise :

« L'une des pièces maîtresse de ce système de pensée est donc la ligne de couleur, partage sans faille entre les blancs et tous les autres, et quelque soit leur degré de "décolorisation", en rejetant pêle mêle tous ceux qui ne sont pas considérés comme indemne de contamination et sont ramenés à l'autre couleur » (1991 : 111).

Ainsi un raisonnement de type généalogique se met en place, donnant le pas au « génotype » sur le « phénotype » (Y. Debbasch, 1967, cité par J.-L. Bonniol, 1991 : 11). A ce titre, Moreau de St Méry indique la sévérité de ce principe :

« Un sang mêlé, quoique parvenu à la septième génération et quoique arrivé au point où la couleur aurait l'apparence de celle d'un européen, n'en serait pas moins toujours un sang mêlé. Et ne pourrait se dire égal, ni marcher de pair, avec un blanc européen » (Mémoire de la milice, 23 BIBL ; Moreau de St Méry. XX/97. Archive Nationale, cité par J.-L. Bonniol, 1991 : 115).

Dans ce cas de figure, c'est au niveau des sangs mêlés que se joue toute la rigueur de la ligne couleur séparant les catégories métissées du terme blanc.

Selon J.-L. Bonniol (1992 : 114):

⁶ Pendant la colonisation, le métissage n'était pas perçu comme un signe d'intégration, mais plutôt comme un élément perturbateur résultant d'une oppression raciale et sexuelle.

« La partition de la ligne couleur est cohérente dans les perspectives du segment racialement dominant. Mais au sein de la population de couleur se déroule parallèlement un autre phénomène identitaire, le regroupement des individus mêlés dans des catégories de métissage qui peuvent avoir des fondements généalogiques et/ou phénotypiques ».

En effet, le principe de classification est essentiellement généalogique quand les catégories ne se définissent pas par l'aspect physique de leurs membres, mais par leurs origines blanches ou noires. Ainsi une génétique des populations peut se mettre en place.

Moreau de Saint-Mémy considère, à partir de calculs mathématiques complexes, qu'un individu se compose à partir de 128 ancêtres (7 générations, ce que l'on peut exprimer comme le maximum de profondeur d'une conscience généalogique). C'est ainsi, il a défini différentes catégories telles que sangs mêlés, et mulâtres. Chaque catégorie est définie en fonction du nombre d'ancêtres blancs et noirs. Pour chaque catégorie généalogique, il a donné une correspondance phénotypique. Exemple « *le mulâtre est imberbe comme le nègre, il a comme lui un caractère laineux mais ses cheveux et ses poils sont plus longs. Le quarteron a la peau blanche mais ternie par une nuance jaune, des cheveux bouclés et parfois blonds* » (cité par Bonniol, 1991 : 115).

Ainsi, si certaines personnes vont tenir compte de la généalogie, d'autres par contre porteront une importance aux marqueurs physiques. Il semble qu'à La Réunion, les caractéristiques physiques discriminantes sont les mêmes qu'aux Antilles, il s'agit de la couleur de la peau, la couleur et la qualité des cheveux, les traits du visage. « *Ce sont ces caractéristiques qui permettent une catégorisation, c'est-à-dire l'alignement de certains individus au sein du continuum chromatique, c'est à partir d'eux que peuvent s'établir des frontières de groupe* » (J.-L. Bonniol, 1991 : 116).

Il est alors possible d'affirmer que la valorisation de certaines caractéristiques physiques entraîne la formation d'un véritable capital racial dont le volume est en raison inverse de la distance généalogique à la classe des esclaves (J.-L. Jamard, 1983). Ce capital racial est à la fois un enjeu et un moyen de lutte dans le classement. Ceci explique les stratégies intergénérationnelles chez les gens de couleur et les pratiques endogamiques des Blancs.

L'homogamie, union de semblables sur le plan physique, existe chez les gens de couleur, elle donne naissance à des sous-groupes sur le plan social et phénotypique. Gérer le capital racial est pour beaucoup une manière d'augmenter leur part blanche de « *passer la ligne couleur* » (J.-L. Bonniol, 1992). Ainsi les choix identitaires (dans le contexte du métissage) gouvernent la définition des groupes, leurs rapports entraînent des comportements, en particulier matrimoniaux, qui peuvent retentir à leur tour sur la structuration biologique des populations. Au-delà de cette réalité s'instaure un puissant mouvement de brassage au sein duquel se mêlent les apports « Blancs et Noirs ». La ligne couleur présente dans toutes les sociétés coloniales peut se déplacer à l'intérieur du groupe et peut avoir beaucoup plus de perméabilité, c'est ce que nous retrouverons dans le réel de nos généalogies à la Réunion⁷.

J.-L. Bonniol (1991 : 113) affirme que « *La descendance blanche ne se cantonne pas dans le groupe de même appellation mais se diffuse dans le reste de la population, (...) dans le cas de l'île de La Réunion cette perméabilité ne va que dans un sens, celui des blancs, vers la population de couleur qui se trouve en perpétuelle évolution* ». Il en découle une progression du métissage qui est occultée au plan des représentations, puisque ce groupe revendique, quel que soit leur phénotype effectif, le statut de « Blanc ». La ligne couleur est ainsi repoussée. L'anthropologie sociale décèle les barrières sociales qui orientent leur flux, les canalisent ou les contraignent. Elle met en évidence les modes de relations entre des groupes ethniques différents et les incidences de ces relations sur les unions entre ces groupes (J. Benoist, 1991 : 67). L'approche cognitive⁸ nous permet ainsi de comprendre comment ces réalités biologiques et sociales sont perçues, vécues, transformées en significations et en codes de communication, et comment elles influent sur les comportements. Si l'apparence physique renvoie à des significations sociales, elle se constitue à partir de traits biologiques qui deviennent ici fondamentaux dans le lien entre biologie et identitaire.

⁷ D'après J.-L. Bonniol, la rationalisation du préjugé avec la ligne couleur serait moins forte à La Réunion qu'à Saint-Domingue.

⁸ Pour comprendre le métissage il faut faire appel à trois raisonnements :

- Une génétique des populations, car tout groupe est une population.
- Une approche sociale, car toute population humaine est une société.
- Une approche cognitive, car toute société humaine est une culture,

(Benoist :1991).

Le phénotype est l'indice le plus immédiatement disponible pour identifier l'autre. « *La race structure les populations par le biais d'une attention portée à l'apparence physique et, au-delà, à la naissance, attention d'où procèdent identité et appartenance* » (J.-L. Bonniol, 1992). D'où l'importance des représentations de l'hérédité dans ce contexte. « *A Bourbon on signalait que les Blancs n'étaient pas tout à fait blancs mais blancs mats* » (Conversation avec le directeur de la médiathèque de St Denis, Avril 2002).

Pour approfondir l'intérêt que nous portons à un tel questionnement nous précisons que dans le cas des sociétés créoles, le problème de la reproduction des générations se pose dans le sens où tous les paramètres ne sont pas sociaux mais passent « *par le canal de l'hérédité biologique* ». Comme l'écrit J.-L. Bonniol : « *Pour se rendre maître de celle-ci, ce type de société n'a pu faire l'impasse sur les processus de conservation et de la reproduction des apparences* » (J.-L. Bonniol, 1991 : 119). Les apparences sont donc importantes pour définir s'il y a métissage ou pas. « *On ne parle de métissage que lorsqu'il y a perception populaire de la différence. Ces différences sont perçues au travers des flux génétiques apparents (reconnus par une société, telle que la couleur de la peau) ou inapparents (le groupe sanguin)* » (J.-L. Bonniol, 1991 : 118).

A ce niveau, la couleur est fondamentale, puisqu'elle est le premier élément qui « saute aux yeux » et par lequel l'individu forge ses impressions pour définir et placer autrui. La couleur fonctionne comme un indicateur qui permet de situer l'« autre » dans un continuum chromatique qui n'a de sens que dans une culture et selon des valeurs spécifiques à cette culture. La couleur permet donc d'agir comme un code et de classer les individus selon leur apparence. A La Réunion, ceci peut générer des comparaisons métaphoriques, on parle de « caf bleu » pour un individu dont la pigmentation est très foncée, ou encore de « caf rouge » pour une personne dont la pigmentation tire sur le blanc et dont les traits physiques se rapprochent du noir. La couleur est loin d'être pertinente car « *le nom de couleur ne fait que relier des apparences entre elles* » (F. Affergan, 1987 : 173). Le monde de l'apparence a son importance dans la société réunionnaise puisque le phénotype est l'un des principaux axes de classement des individus. La couleur est à prendre en considération dans notre étude. Transmise de génération en génération, elle est « *le miroir réfléchissant les phénomènes propres aux structures de population. D'ailleurs, l'idée de race trouve au départ ses marques dans ces traits physiques objectifs, dont la visibilité dans l'apparence de l'individu ne fait pas de doute* » (J.-L. Bonniol, 1992 : 13).

Pourtant, pour la vision locale à La Réunion, « *au-delà de la couleur nous sommes tous des blancs, des exploités, et tous des noirs, des exploités ; Cependant, certains le sont plus que d'autres dans chacune des catégories* ». Dans les mentalités, persiste qu'au delà de la couleur les Blancs sont tous ceux qui ont le pouvoir et l'argent et s'en servent pour manipuler les autres à leur profit (Ancienne travailleuse du domaine de la Renaissance, 68 ans, citée par H. Paillat-Jaurousse. 1997 : 62). La couleur apparaît également comme une représentation sociale. Selon S. Fuma et J. Poirier, « *on pourrait dire que tout réunionnais des trois grandes composantes charrie dans ses veines du sang mêlé. Les créoles cafres ont presque tous un élément blanc et les créoles blancs ont eu dans leur ancêtres des éléments noirs* » (1991).

Ainsi, nous rapprochant des conclusions de J. Benoist (1991), nous pensons comme cet auteur que la détermination des individus en groupes et sous groupes est donc marquée par leurs caractères biologiques, sociaux et culturels. De ce fait, il n'y a que dans certaines sociétés métissées qu'un même individu puisse franchir plusieurs fois une, voire plusieurs frontières, avec l'assentiment des groupes en présence. Le cas de La Réunion reflète bien cette situation puisque « *un individu navigue aisément entre des appartenances différentes selon les circonstances, selon ceux de ses ancêtres auxquels il se réfère sur le moment, ou selon la situation sociale. Malgache, Malbar, Blanc ne sont pas à La Réunion des catégories antinomiques mais, dans bien des cas, des appartenances situationnelles* » (J. Benoist, 1991 : 20).

Afin de bien comprendre l'importance de ces influences raciales dans les rapports sociaux, ces éléments d'analyse sur la problématique du métissage doivent être repositionnés dans le contexte de la société coloniale. Celle-ci, considérée comme une société d'ordre, tendait à maintenir une certaine distance entre les groupes (certains plus que d'autres), comme à structurer la famille pour qu'elle se reproduise, au mieux, à l'identique⁹. Le devenir des

⁹ Cette stabilité se retrouve également dans les rôles et fonctions de chacun des membres de la famille. Pendant l'époque coloniale, le fonctionnement de la famille dans le quotidien passe par une répartition stricte et reconnue des tâches de chacun de ses membres. Les époux ont des rôles complémentaires et évoluent sur des territoires disjoints, laissant le gros des travaux des champs et la vie sociale aux hommes, et les travaux domestiques à l'intérieur de la maison, mais aussi dans la cour, les soins aux animaux et l'éducation des

enfants de cette société d'ordre était identique à celui des parents, c'est-à-dire que le statut de naissance leur donnait leur statut d'adulte. Quel avenir pouvaient avoir des enfants de petits planteurs des hauts de l'ouest ? Les garçons devenaient planteurs comme leur père et les filles épousaient un planteur comme leur mère. La mobilité sociale était très faible et la société se reproduisait à l'identique. Malgré les métissages originels dont nous avons déjà parlé, la période s'étalant du début du XIX^e jusqu'à la moitié du XX^e siècle donnait à la couleur de naissance une importance capitale, puisque celle-ci déterminait la place de l'individu dans la société. D'où l'expression : « bien né ou mal né ».

La biographie d'Auguste Lacaussade¹⁰ illustre bien ces propos. Elle nous renvoie directement à ce que nous venons d'exposer, notamment à propos de la difficulté des métis à passer la ligne couleur. Le cas de A. Lacaussade nous montre en effet comment il fut difficile pour ce fils, né d'une liaison entre une mère affranchie et un père propriétaire terrien, de se faire accepter par ses contemporains. Bien que sa mère, comme beaucoup d'affranchies, l'éleva selon le modèle du maître (en s'efforçant de lui apporter le maximum pour sa réussite sociale), la société coloniale n'accepta pas la reconnaissance de son œuvre¹¹, ni son retour dans l'île pour y mourir. Cet exemple, nous montre l'importance des origines et de la couleur de peau dans une société coloniale qui faisait souvent la sourde oreille face aux avancées de la démocratie, des droits de l'homme, ou encore des lois préparant l'abolition de l'esclavage.

Si dans un tel contexte les traits physiques ont une importance particulière, il nous appartient, derrière ces marqueurs raciaux, d'interroger l'hérédité mise en cause. Bien que la notion de race ait été, depuis ces dernières années, déconstruite sous l'aspect « raciste », c'est-à-

enfants aux femmes. R. Squarzoni a bien analysé cette interdépendance des époux dans la société d'ordre, il écrit :

« Au delà de la tenue vestimentaire, cette interdépendance mutuelle se distingue en laissant l'alcool et la boutique aux hommes et la piété aux femmes » (René Squarzoni, 1992).

Les enfants sont là pour aider les parents aux champs mais aussi aux corvées ménagères : aller chercher du bois, de l'eau à la ravine, de l'herbe pour les animaux. Les devoirs sur la famille l'emportent sur leurs droits personnels, les aînés s'occupent des plus jeunes et leur présence à l'école est courte et discontinue.

¹⁰ A. Lacaussade, écrivain réunionnais du XIX^e siècle, vécut en France métropolitaine une grande partie de sa vie où il mourut.

¹¹ En 1794, la première abolition de l'esclavage proclamée par la Révolution française n'aboutit pas, la société coloniale refuse son application, il faut attendre la deuxième révolution, en 1848, pour voir appliquer ses décrets.

dire classificatoire et hiérarchique, il est indéniable que l'identité physique peut être porteuse selon l'époque, d'une interprétation négative ou positive.

Pour approfondir cette question sur l'influence des marqueurs raciaux, nous citerons les travaux de L. Pourchez (2002). Cet auteur relève l'importance que peuvent avoir ces marqueurs raciaux à la naissance, notamment à travers certaines pratiques comme le façonnage du nez.

« L'objectif de ces pratiques est affirmé par les aînés comme étant d'ordre esthétique : plus l'enfant aura les pommettes hautes, le nez droit, plus il sera considéré comme beau par l'entourage. L'aspect physique recherché est donc européen, plus précisément aryen, puisque ce type de pratique est présent en Inde, comme il l'était en Europe à la fin du siècle dernier. Un indice va dans le sens de cette hypothèse : le temps passé à masser le nez ou le visage de l'enfant, plus le nez est épaté à la naissance, plus longtemps dureront les massages (...). L'ensemble des conduites atteste de la présence d'une ligne de couleur qui se manifesterait toujours au niveau du corps lui-même ; de ce qu'il faut faire pour « passer de l'autre côté », d'un souci « d'aller vers le blanc » que l'on retrouve depuis la période de l'esclavage » (L. Pourchez, 2002 : 284).

Il existe là une volonté de passer la ligne couleur et de modifier une certaine hérédité perçue négativement.

Ce même auteur montre l'importance que peut avoir, dès la naissance, le phénotype dans la détermination du métissage :

« La recherche des signes phénotypiques est particulièrement importante, notamment la couleur de la peau à la naissance. Si le bébé est de couleur (les informatrices disent bleu), c'est que la famille est métissée. Cette donnée aura des effets différents, selon que la famille de la mère se situe du côté du pôle « blanc » ou « noir » du continuum phénotypique » (L. Pourchez, 2002 : 191).

Ces travaux révèlent l'influence que peuvent avoir les différences raciales, héréditaires, dans les relations interethniques. Ils nous montrent également l'intérêt de creuser une telle problématique dans une société interculturelle comme la société réunionnaise.

Avec la départementalisation en 1946 (et surtout après 1960, lorsque ses effets ont commencé à se faire ressentir dans l'île), on constate que le développement des infrastructures scolaires et la massification des effectifs de l'école républicaine vont mettre côte à côte différents groupes, et donc considérablement augmenter les métissages entre les différentes communautés. Grâce à l'école et son système méritocratique, la mobilité sociale est enfin possible. Ainsi, des enfants de petits planteurs ou d'ouvriers se retrouveront instituteurs ou médecins. Désormais, si la distinction par le phénotype, stigmate d'un statut social, perdure dans quelques milieux seulement. On constate que l'augmentation des métissages permet de construire, aux travers des alliances mixtes, des liens de parenté exogames. Les choix endogamiques sont plus importants chez les anciens et les unions exogames davantage recherchées chez les jeunes.

Longtemps perçu comme péjoratif, le métissage est aujourd'hui davantage reconnu et valorisé. « *Ceci contribue à modifier les relations entre les composantes de la population et à effacer les complexes de frustration ou d'infériorité* » (S. Fuma et J. Poirier, 1991).

b) Les relations interethniques en fonction des groupes eux-mêmes

Pour bien saisir la complexité des relations interethniques de la société créole réunionnaise, nous allons nous pencher sur l'analyse des relations en fonction des groupes.

A La Réunion, la Sociologue L. Labache (1996) a travaillé sur la question de l'ethnicité à partir de plusieurs facteurs tels que la religion, la profession, les solidarités, le choix des amis, les réseaux interethniques. Son étude a notamment permis de mettre en évidence une forte ethnicité dans les réseaux de relations qui s'établissent entre les groupes. Pour illustrer son analyse, nous prendrons comme support l'exemple des spécialisations professionnelles. Son étude montre comment les représentations des spécialisations professionnelles, restent fortement ethnicisées, renvoyant les professions les plus honorables, fonctionnaire, propriétaire terrien, médecin, aux « Gros-Blancs », métropolitains, Indiens musulmans, ou Chinois, et les professions les moins qualifiantes aux « cafres », « malbars » ou « Petits-Blancs ». A travers ces propos, nous pouvons saisir l'importance du déterminisme ethnique. Nous pouvons aussi dégager une correspondance entre ethnicité et classe sociale. Comment différentes ethnicités peuvent-elle former une conscience de classe avec les enjeux que cela suppose ? J. Benoist, en analysant le rapport complexe entre appartenance ethnique et appartenance sociale dans la paysannerie réunionnaise, note que :

« Une certaine solidarité ethnique entre les strates sociales de la société paysanne, accompagnée d'une certaine identification avec le groupe dominant de la société de plantation, empêche en effet les éléments les plus défavorisés de s'unir en faisant totalement abstraction de leurs divisions ethniques » (J. Benoist, 1983 : 77).

Ceci nous montre bien l'importance de l'ethnicité par rapport à l'appartenance à un même groupe économique. Ces données nous semblent pertinentes à prendre en compte pour l'analyse de notre questionnaire.

Pour affiner cette question de l'ethnicité, L. Labache (1996) interroge les stéréotypes :

« Les cafres et les petits blancs reçoivent les stéréotypes les plus négatifs : peu combatif, pauvre, pas travailleur, souffrant d'un complexe d'infériorité, alors que les zoreils obtiennent les représentations les plus positives : beau, intelligent, combatif, travailleur. Entre les deux, un chinois apparaît comme combatif, profiteur, riche et travailleur, un gros blanc, comme profiteur, riche, travailleur avec un complexe de supériorité, le malabar apparaît comme profiteur, sournois travailleur et pauvre ; le zarabe comme profiteur, riche et paresseux » (L. Labache, 1996 : 572).

Tout ceci met en évidence l'aspect consensuel des stéréotypes qui se présentent comme des invariants ethniques : ceux négatifs comme paresseux, pas combattifs, pauvres, sont donnés plus à des groupes économiquement défavorisés ; profiteurs, plus à des commerçants ou des dirigeants d'entreprise. Les stéréotypes ne restent pas seulement des images simplificatrices mais transportent avec eux toute une théorie explicative sur les groupes et leurs comportements. Car émettre des stéréotypes sur un groupe est un acte qui :

« (...) ne se résume pas à lui accoler un contenu, si défailant soit-il, c'est aussi et surtout avoir une théorie sur les raisons qui lient ce contenu précis à ce groupe particulier. Armé d'une explication sur ce qui fonde l'appartenance des individus à un groupe, il devient possible de justifier les rapports sociaux entre les groupes » (V. Yzerbyt et G. Schardron, in R. Bourhis et J.-P. Leyens, 1994 : 127-160). « Lorsqu'on remarque que ces stéréotypes ethniques sont aussi tenaces, puisqu'ils continuent à se perpétuer, on peut se demander quelle peuvent être les conséquences dans les interactions sociales, car bien souvent ils influencent et orientent les attitudes et les comportements » (Gergen & Gergen, 1984 : 110-146).

Comme ces auteurs, Labache montre qu'à La Réunion certains stéréotypes restent figés :

« Les cafres et les petits blancs sont perçus plus comme "Kaf couillon et yab couillon". Ces représentations s'expliqueraient par le fait que la mobilité sociale serait plus difficile pour eux. Les malbars sont souvent perçus comme sournois, on leur reproche d'instrumentaliser les relations ou de manipuler les personnes uniquement dans le but de servir leurs intérêts et atteindre leurs objectifs. Les gros blancs, chinois, zarabes, zoreils apparaissent comme profiteurs : nous pensons que les activités commerciales ou dirigeantes qu'ils exercent influent sur ces représentations » (L. Labache, 1996 : 573).

Penser que ces représentations issues du sens commun soient porteuses d'une forme de déterminisme, invisible, silencieux mais lourd de sens, ne peut que nous amener à nous interroger sur la construction du stigmaté.

A ce propos, comme le rappelle E. Goffman, « *l'étude des stigmates correspond à toutes caractéristiques individuelles portant le discrédit aux yeux des autres, ou fait passer la personne pour un statut moindre. L'histoire est un outil de référence où la stigmatisation a été incrustée, où elle est rapportée. Il n'est pas possible d'adopter une attitude révisionniste qui consisterait à dire : « pour se persuader qu'il n'y a pas de stigmaté, faisons comme si de rien n'était »* (1975).

Afin de déconstruire le stigmaté cet auteur le classe selon trois catégories :

- Les stigmates corporels : les handicapés physiques, les troubles de la vision, les défauts du visage ou du corps ;
- Les stigmates tenant à la personnalité et /ou au passé de l'individu : troubles de caractère, séjour passé dans un hôpital psychiatrique, alcoolisme ; dans certaines situations socio-historiques ce peut-être le discrédit attaché à la femme divorcée, au chômeur, à l'homosexuel.
- Les stigmates « tribaux » qui correspondent à l'origine ethnique ou au phénotype, la religion ou la nationalité, et peuvent être transmis de génération en génération : le cas des noirs aux Etats-Unis par exemple (1975 : 14).

La question du stigmatisme renvoie à la question de savoir comment se fondent les catégories d'appartenance. Le phénotype influence l'orientation mais il n'est pas le seul critère, un ensemble de facteurs comme nous venons de le voir, relevant des attitudes et des représentations interviennent sur la catégorisation ethnique.

Les images, parfois classificatrices, dont les préjugés portent sur les groupes et leurs différences, permettent de relever des stigmatisations. Cette étude sur les représentations de l'hérédité participe, comme d'autres études, notamment celle réalisée sur le choix du conjoint (G. Gérard, 1997 et A. Morvan, 1999), à prélever dans la gamme des signifiants désignant les stigmatisés existants, en l'occurrence par les caractères transmissibles de génération en génération et leurs représentations, ceux qui permettent de mieux comprendre le phénomène de typification en place à La Réunion. En effet, parler des héritages renvoie sans cesse à l'existence des différents groupes originaires du peuplement de l'île. Bien que ceci n'étant pas répertorié par une nomenclature officielle¹², on en retrouve les traces en interrogeant le discours sur l'hérédité, le sens commun et l'histoire locale.

P. Poutignat et J. Streiff-Fénart montrent que l'identité ethnique, en la décomposant,

« se construit dans la relation entre la catégorisation par les non membres et l'identification à un groupe ethnique en particulier. (...) C'est cette relation dialectique entre définition exogène et endogène de l'appartenance ethnique qui fait de l'ethnicité un processus dynamique toujours sujet à redéfinition et à recomposition » (P. Poutignat et J. Streiff-Fénart, 1995 : 155).

Les travaux d'approches sur les stéréotypes et les stigmatisés seront pris en considération dans le déroulement et l'analyse de notre recherche.

A La Réunion, on remarque que chaque groupe peut être identifié par une appellation qui permet de les différencier, servant ainsi de système catégoriel¹³. Pourtant, comme le

¹² Le classement de la population selon le déterminant ethnique est interdit depuis le recensement de 1960.

¹³ « L'histoire est porteuse de faits qui remplacent les acteurs dans leur contexte, dans la place qu'ils ont occupée à un moment. Cela peut être déterminant si cette place est attribuée en ayant des conséquences dans le temps. En effet, la place des esclaves est transmissible dans l'histoire, de même que celle des riches propriétaires. A partir de cette situation, va se construire l'élaboration d'un sens commun, d'une connaissance empirique cognitive qui remet sans cesse chacun à sa place » (A. Morvan, 1999 : 28).

rappelle B. Chérubini (2002 : 255), celles-ci ne sont pas officielles : « *A La Réunion, on n'a pas l'habitude de se catégoriser officiellement. C'est un sujet tabou. Les catégories restent du domaine de l'identification populaire : "gros blanc", "petit blanc", "malbar", "yab", "zarabe", etc.* ».

Liée à l'histoire de cette colonie de peuplement et à la départementalisation qui a suivi, une certaine identification non officielle existe cependant entre les groupes. Bien qu'uniquement verbalisée, cette catégorisation de sens commun¹⁴, renvoyant à des stigmates stéréotypés, conditionne encore les relations interethniques. Il est important de les prendre en considération pour mieux les comprendre. D'autre part, les études menées sur les stratégies d'alliances à La Réunion (A. Morvan, 1999) montrent comment le choix du conjoint est révélateur d'une meilleure lisibilité des relations interethniques entre les différents groupes :

« L'union, ou le mariage, constitue un rite de passage social où les cartes du jeu social peuvent offrir une nouvelle donne, où tout peut changer si l'on choisit l'autre du même univers ou d'un univers différent (complémentaire ou opposé, (...)) Il s'avère que les alliances sont toutes d'abord révélatrices de la connexion des univers de ceux qui s'unissent, en appliquant des stratégies d'homogamie, d'hétérogamie, d'endogamie ou d'exogamie » (A. Morvan, 1999 : 41).

A La Réunion, on ne peut aborder les stratégies d'alliance sans aborder les différents groupes réunionnais. Parmi ces différents groupes nous avons :

- les descendants des grands propriétaires appelés les « Gros Blancs », ils forment la bourgeoisie blanche de la Réunion (les équivalents des « békés » dans la zone Caraïbes). Ce groupe est fermé au mariage de type exogame pour des raisons de sauvegarde du patrimoine économique, culturel et symbolique.
- les descendants d'esclaves appelés localement « cafres »¹⁵

¹⁴ De l'arabe « Kafir » qui signifie « infidèle », mais ayant été attribué, dans l'histoire musulmane de l'Afrique, aux esclaves noirs, le sens opère un glissement désignant aussi le noir. Il s'agit là aussi d'une stigmatisation.

¹⁵ Une partie de ce groupe, d'origine africaine et malgache, est acteur d'unions mixtes. Certaines de ces unions sont hypergamiques ou promotionnelles concernant les femmes (« cafrines ») avec les hommes blancs. Il existe une expression locale pour désigner la promotion sociale et l'intérêt de contracter une union dans ce sens, c'est : « blanchir la race ». Une autre partie de ce groupe est déterminée au mariage endogamique provoqué par le rejet des autres groupes réunionnais endogames ; le fait qu'ils soient endogames nous

- Les descendants des petits propriétaires terriens dits « Petits-Blancs ou Yabs » sont issus des premiers arrivants dans l'île, comme des autres apports européens qui suivirent. Tous de condition modeste, ils pratiqueront une exogamie (dès l'origine du peuplement), puis une endogamie partielle suivant les régions de l'île. Nombreux contracteront des unions mixtes avec de nouveaux affranchis après 1848.
- Les descendants des Indiens tamouls sont appelés « Malbars », exogames à la première génération (faute de femme), ils ont rapidement pratiqué une endogamie, et aujourd'hui on retrouve à nouveau des unions exogames.
- Les descendants des Goujrats de religion musulmane, appelés, « les Zarabes ». Bien que ce groupe pratique une forte endogamie, on remarque une évolution récente vers des mariages mixtes. Cependant, ces unions s'inscrivent dans un cadre fixe. Dans une union de type exogamique, l'individu extérieur au groupe doit se convertir à la religion musulmane avant le mariage. Même si cette personne n'est pas pratiquante, le fait qu'elle respecte et laisse le groupe transmettre la religion à sa descendance constitue un aspect « salvateur » du mariage mixte. Ce mariage peut être qualifié de mariage mixte positif. Ce groupe, en tant que minorité, accepte une dimension « tolérante » pour les unions : mais ce sont souvent les cadets garçons ou filles qui y ont accès. L'aîné reste le principal garant et porteur de la filiation descendante.
- Les descendants d'origine chinoise appelés « Sinois » ont longtemps pratiqué une endogamie tendant à s'ouvrir à une exogamie depuis quelques années.
- Les métropolitains arrivés de façon de plus en plus importante depuis la départementalisation sont appelés « Zoreils ». Endogames pour ceux qui arrivent en couples, on remarque cependant une forte exogamie, puisque ce sont les individus de ce groupe que l'on retrouve le plus dans la parenté de tous les autres groupes. Les « Zoreils » bénéficient d'une image plutôt positive chez les Réunionnais. Selon L. Labache (1996 : 763) « *il existe une véritable sublimation du Zoreil qui consiste à le rechercher comme ami, conjoint, à le placer au sommet de la hiérarchie ethnique. Ceci rendant problématique toute substitution de ce modèle* ».
- Les Mahorais appelés « Comors » pratiquent l'endogamie, ils ont tendance à s'ouvrir davantage aujourd'hui avec les Indiens musulmans et le groupe créole métissé. La mixité la plus sensible se vérifie avec le groupe cafre et créole (A. Morvan, 1999 : 44).

autorise à surnommer le type d'union qui en découle d'union endogame négative, car ils ont un choix réduit de possibilités concernant leurs alliances, contrairement aux groupes endogamiques où les alliances sont positives du fait d'un mariage assumé et recherché.

A travers tous ces groupes, on peut se demander où se trouve le groupe créole ? Comme l'écrit A. Morvan (1999), les « Gros-Blancs » se réclament plus créoles que les descendants d'esclaves, ils se réfèrent souvent à la définition du dictionnaire qui précise qu'est créole toute personne née sur une île. Le groupe « Cafre », comme les métis, se considère également comme créole puisque né dans l'île. Les groupes endogames ne se définissent pas comme créoles mais comme « Réunionnais d'origine indienne » ou « Réunionnais, créoles blancs d'origine européenne » ou « musulman de La Réunion ». Signalons que les Mahorais ou Comoriens ne se disent pas encore « Mahorais de La Réunion », est-ce dû à leur récente arrivée ou à leurs difficultés d'intégration ? Pour bien comprendre les relations interethniques, nous ne devons pas oublier que ces différents groupes, arrivés de gré ou de force de lieux très éloignés et de surcroît différents les uns des autres, avaient tous leur propre culture ancestrale.

Pour G. Gérard, qui a également travaillé sur cette question du choix du conjoint à La Réunion (1997), le choix du conjoint se fait dans le but de s'intégrer dans la société d'accueil. Son hypothèse est orientée par le phénomène d'acculturation. A. Morvan (1999), avance que l'on peut également se marier par défaut parce qu'on est loin de ses racines, son analyse s'oriente plus vers un phénomène de déculturation, notamment pour les premiers arrivants mâles de chaque groupe, victimes du déséquilibre des sexes et donc de l'absence de femmes de la même origine. Ces notions d'acculturation et de déculturation apparaissent simultanées à La Réunion (G. Gérard, 1992).

De son côté C. Ghasarian (1990 : 29) donne un aperçu de la situation des « Malabars » :

« La situation des malabars, en comparaison avec les créoles, peut nous donner à comprendre que le maintien avec une culture ancestrale va orienter de façon différente la vie réunionnaise. La venue de tous les travailleurs immigrés n'entraîne pas une construction identitaire semblable, même si elle s'inscrit d'avantage dans la quête d'un avenir meilleur à la Réunion que dans leur pays d'origine. Les indiens (malabars, tamouls), pour la plupart issus des castes inférieures de leur culture, poussés à l'immigration par la crise économique de leur pays et la pauvreté, devaient certainement voir en Bourbon l'opportunité de s'enrichir. Mais tous n'ont pas eu cette chance ».

Aussi, comme l'explique J.-R. Ramsamy (1999 : 82), le groupe des « Malabars » peut se diviser en deux sous-groupes. Un premier correspondant à la descendance des premiers immigrants datant de l'engagisme, et un second celui des bijoutiers.

« Les premiers se soucient peu de repartir en Inde, leur volonté affichée était de réussir sur place, ils maîtrisent beaucoup plus les rouages de la société réunionnaise que les premières générations d'orfèvres qui s'installent ». Tandis que les seconds « ne désiraient peut-être pas poser définitivement leur bagage dans la colonie. Leur priorité consistait à travailler et à réaliser des économies pour rentrer au pays ; dans ce cas précis, le peu d'intérêt que certains membres ont manifesté vis-à-vis d'une véritable intégration sur la terre réunionnaise serait compréhensible. A quoi bon investir localement si l'on doit retourner un jour au pays natal ? Le destin en a cependant décidé autrement. Une grande majorité de bijoutiers immigrants est ainsi restée dans l'île ».

Si ces derniers sont restés, c'est parce qu'ils se trouvaient dans l'impossibilité de repartir, et non pas par envie de vivre à La Réunion, ils ont donc été contraints de s'installer sur place.

La dynamique dans laquelle s'inscrit le migrant évolue en fonction de son implication dans la société d'accueil, mais aussi en fonction de ce que cette dernière lui laisse comme marge d'initiative pour s'intégrer, pour quitter le statut d'immigré.

Aux Etats-Unis les groupes minoritaires :

« ne sont plus désignés comme des immigrants mais comme des groupes ethniques, ce changement signifiant qu'ils ne doivent plus être comme des "hôtes" dans une société "d'accueil", dont la présence est moins légitime que celles des "natifs", mais comme une composante parmi d'autres de la population américaine » (D. Horowitz, 1989, in P. Poutignat et J. Streiff-Fenart, 1995 : 79).

Comparativement à ceci, la France, et son système colonial, a toujours joué, face à ces nouveaux arrivants, la carte de l'assimilation, construisant ainsi un certain modèle de relation interethnique basé sur le non respect de l'autre, de ses coutumes, de ses rites, de son identité. Ce modèle, où une culture dominante s'impose aux autres, peut déboucher sur des tensions intercommunautaires.

G. Gérard (1997) souligne par ailleurs l'existence d'un certain racisme. En effet, loin de l'île enchantée que prônent les magazines publicitaires pour touristes, il existe à La Réunion une forme de racisme, moins liée à la couleur de la peau, qu'aux richesses matérielles, un racisme que l'on pourrait qualifier de « social ». Après avoir rappelé la réalité formidable du métissage, ici il souligne que « *le racisme social généré par le statut et le niveau socio-économique et socio-culturel l'emporte sur l'autre* » (1997). Si l'on se plie à reconnaître que la coexistence des communautés se déroule dans un paysage pacifique de tolérance (que l'on peut admettre en toute relativité face aux problèmes de racisme en Occident ou dans le tiers monde), on note qu'il existe tout de même un racisme latent « vécu au quotidien de manière tacite ». Les relations conflictuelles qui en découlent sont souvent dans le non-dit, l'implicite. Selon S. Fuma et J. Poirier (1991 : 53) : « *Les préjugés racistes sont véhiculés entre les communautés, entre créoles au sens étroit (créole d'origine européenne, créole cafre (afro-malgache), créole tamoul, et d'autres groupes plus endogames tels que les chinois ou zarabes enfin, entre réunionnais et zoreils* ».

La stratification de la société réunionnaise en différents groupes se retrouve également dans les pratiques collectives festives telles que, par exemple, la « fêt caf »¹⁶, ou le « Dipavali »¹⁷. Pourtant, si ces pratiques ont souvent agi comme un facteur d'exclusion pour ceux qui ne pratiquaient pas ces rites culturels ou culturels, on note une présence plus cohésive depuis quelques années. « *Les Cafres viennent préparer avec nous le service Malbar, certains vont fabriquer les sabres qui serviront aux sacrifices, d'autres iront même jusqu'à faire le carême avec nous et marcheront sur le feu* » (Extrait d'entretien mené auprès d'un Indien tamoul de Trois-Bassins en octobre 2004). Les relations interethniques évoluent et les réseaux de parenté s'ouvrent un peu plus aux différentes communautés, ceci se remarque aussi bien dans l'alliance que dans les pratiques sociales, culturelles et cultuelles.

L. Labache (1996) a montré comment la société réunionnaise pouvait, soit évoluer vers un pluralisme culturel, soit vers un melting-pot. En travaillant sur les termes d'auto désignation, cet auteur a pu constater, par exemple, qu'il existait une forme de métissage très fort chez les jeunes, puisque des termes unificateurs apparaissent dans la terminologie

¹⁶ Fête annuelle, célébrée le 20 décembre, en commémoration de la libération des esclaves le 20 décembre 1848.

¹⁷ Fête de la lumière pratiquée par la communauté indienne chaque année au mois d'octobre.

ethnique : « *les jeunes s'auto désignent plus comme "créoles" et "réunionnais", par contre la notion des origines reste plus importante chez les anciens* » (L. Labache, 1996 : 754).

Si les réactions interethniques sont perçues plutôt positivement, elles reposeraient plus sur l'identité française que sur l'ethnicité réunionnaise. L'identité française, en assurant la bonne régulation des interactions ethniques, apparaît plus comme une valeur sûre et peut-être comme un refuge. Le fait de penser que l'identité française intervienne comme un facteur déterminant des bonnes relations interethniques infirme l'hypothèse du melting-pot prôné par L. Labache (1996). S. Fuma et J. Poirier parlent également d'une identité fantasmatique de revendication de son origine ethnique, et d'un attachement à la matrice extérieure : « *je suis cafre d'abord, réunionnais ensuite, français enfin* » On parle alors d'identité « cumulative » (Fuma et Poirier, 1991 : 54). Même si l'identité française tend à se renforcer avec le développement du sentiment d'appartenance à l'Europe, les jeunes, plus que les anciens, se revendiquent réunionnais, ce qui n'est pas incompatible. « *Ce rapport à la France est aussi étroit et ambivalent, il serait dû au poids de la dépendance psychologique – unique chance de la Réunion, verse des aides, régule les relations interethniques – rendant toute tentative de meurtre du père dans une impossibilité d'être* » (L. Labache, 1996 : 763). Si le rapprochement des conclusions de ces auteurs montre encore l'existence de frontières entre les groupes, on notera cependant des signes qui affirment une relative entente dans la population réunionnaise, tels que la cohabitation harmonieuse entre les religions et l'absence de violence intercommunautaire. A ce propos B. Chérubini note que l'on tend à privilégier entre les groupes « (...) *ce que Paul Vergès appelle les forces centrifuges (...), les échanges considérables qui ont constitué la spécificité du mode de vie réunionnais que certains appellent la civilisation créole* » (P. Vergès, *D'une île au monde, op. cit.*, 72. Cité dans B. Chérubini, 2002 : 255).

D) Questionnement

A partir de cet état des connaissances, effectué à partir des travaux réalisés sur les représentations de l'hérédité et sur la société créole réunionnaise, nous formulons l'hypothèse suivante que l'on affinera par une série de questions :

Les représentations de l'hérédité en situation interculturelle permettent d'apporter des éléments nécessaires à la compréhension du système de parenté réunionnais et à une meilleure compréhension de la société créole.

Au sujet du système de parenté :

- Tout d'abord, est-ce qu'une recherche sur les représentations de l'hérédité en situation interculturelle permet de mieux comprendre le système de parenté ? En effet, est-ce que du point de vue du sens commun, la pensée relative à l'hérédité relève des normes du système de parenté ? Quels concepts et théories populaires permettent de dire que le discours sur l'hérédité, véhiculé dans les familles, apparaît comme effet structurant sur la parenté ?
- Plus dans le détail, pouvons-nous nous demander quelles représentations de l'hérédité permettent d'identifier un individu comme appartenant à telle lignée plus qu'à une autre ? Dans ce cas est-ce que l'équilibre des lignées apparaît comme un enjeu dans l'alliance ?
- Si l'on désigne l'hérédité comme la transmission au fil des générations de caractères distinctifs peut-on dire que les ressemblances familiales entre consanguins, collatéraux ou tout simplement le long d'une chaîne de filiation, servent à penser l'hérédité ? Et dans ce cas est-ce que les ressemblances familiales peuvent être perçues comme des règles précises et régulières sous-jacentes au système de parenté de la localité étudiée ?
- Il n'existe actuellement à La Réunion aucune théorie explicite des ressemblances acceptée par tous. Hormis quelques dictons tels que « Tel père, tel fils », se pourrait-il que notre perception des ressemblances familiales soit, en dehors de toute conscience, structurée par quelques principes fondamentaux ?

Au sujet de la reconstruction de la parenté :

- Quels impacts les représentations de l'hérédité ont-elles dans les processus de reconnaissance de la parenté ?

- Famille disparue, famille retrouvée, quelle est l'importance des marques de famille dans les représentations ? De quels ancêtres se reconnaitrons l'héritier ? S'agit-il d'héritage biologique ou d'héritage culturel ou bien les deux ?
- Dans le contexte de l'interculturalité, quels sont les marqueurs reconnus et quels sont les marqueurs rejetés ?
- L'hérédité et ses représentations, auraient-elles une influence sur le fonctionnement des solidarités au sein de la fratrie ? Dans une société interculturelle comme celle de l'île de La Réunion, quels réseaux d'entraide entres collatéraux, germains ou famille alliée, apparaissent au travers du legs héréditaire ?
- Ces représentations ont-elles dans un tel contexte un effet structurant permettant de resserrer les liens familiaux ? A l'inverse une dissemblance entraîne-t-elle une rupture culturelle ou un rejet d'une part de la parenté ? Quels en sont les effets ?

Par rapport au terrain réunionnais :

- Quels sont les vecteurs de la transmission et les caractères susceptibles d'être transmis ? Existe t-il dans les représentations une idée de latence, voire de récessivité des caractères ?
- Quelles sont les règles associées aux explications collectives de la transmission biologique ? Supposent-elles un processus déterminé de transmission ? (nombre précis de générations interposées, trajectoire généalogique liée au sexe ou à la position de naissance).
- Les catégories communes relatives à l'hérédité intègrent-elles la transmissivité de certains caractères acquis de dons et de pouvoirs particuliers ?
- Quelle est la place tenue dans la genèse de ces représentations :
 - Par l'observation de certains phénomènes naturels par exemple l'hérédité animale ?
 - Par des éléments de connaissance issus des théories scientifiques de l'hérédité ou de leur réinterprétation ?
- Comment les représentations de l'hérédité s'articulent-elles à l'idée de consanguinité et accessoirement à celle de métissage et de « race » ?
- Quels sont, dans le détail, les caractères censés se transmettre, quelles sont leurs trajectoires généalogiques, le nombre de générations interposées et, surtout, quelle est l'explication que cette société donne à ce phénomène ?

- L'hérédité est-elle pensée au sein de système de représentations diverses touchant à la parenté, à la procréation, à l'identité ou à la personne, ou bien est-elle conceptualisée dans un système propre de type naturaliste ?
- Quelles sont les maladies héréditaires rencontrées et quelles en sont leurs représentations ? Existe-t-il des maladies héréditaires propres à l'île de la Réunion ? Où sont-elles majoritairement implantées dans l'île et comment sont-elles perçues et vécues ? Quelles sont les représentations de la consanguinité à La Réunion ? Enfin quelles sont les croyances populaires liées aux pathologies héréditaires ?
- Est-ce qu'à La Réunion le discours sur les ressemblances familiales apparaît également comme une forme d'appropriation symbolique des enfants entre la lignée maternelle et la lignée paternelle, comme le montrent les travaux de B. Vernier (1998) et nos propres conclusions (T. Malbert, 1994) ? Si c'est le cas quels sont les effets de ces appartenances subjectives ?
- Cette recherche précise sur les marques de famille permet-elle de déceler une éventuelle primauté de la filiation sur l'alliance ?
- Les représentations de l'hérédité ne devraient-elles pas, dans le contexte actuel de la pluriparentalité, nous donner plus d'indices sur la compréhension de l'élection entre la parenté biologique et la parenté sociale ?

Au sujet de la question identitaire :

- Tout d'abord, en quoi les représentations de l'hérédité permettent-elles de mieux éclairer la question de l'identité à la Réunion et en quoi apparaissent-elles comme un processus de structuration identitaire dans un cadre interculturel ?
- Ces représentations nous permettent-elles d'apporter une meilleure compréhension des relations interculturelles et donc de l'identité vécue et perçue dans la société créole réunionnaise ?
- Nous chercherons également à comprendre comment un Réunionnais se définit au travers de son hérédité. Dans le contexte des relations interethniques sous-jacentes au métissage, les transmissions héréditaires vont-elles permettre à un individu de s'identifier comme appartenant à une lignée représentative d'une communauté particulière de l'île ou bien au groupe créole ?
- Les marques de familles physiques et/ou psychologiques vont-elles permettre de relier l'individu au groupe et, dans ce cas, dans quelle mesure l'hérédité intervient-elle comme frontière d'appartenance ? A travers le phénotype et les apparences, n'y a-t-il pas, comme

l'indique J.-L. Bonniol (1992), une stratégie qui, au-delà de la famille, interfère avec la société ? De ce fait, les enjeux d'appartenance familiale interféreraient-ils avec l'appartenance sociale dans le sens de mobilité et de réussite sociale ?

- Peut-on faire l'hypothèse, comme l'on fait J.-L. Bonniol et J. Benoist (1991), que l'identité sociale et culturelle d'une famille, en tant que résultat de l'entrecroisement des patrimoines héréditaires, est le résultat de toute la descendance ou le résultat d'une gestion sociale de l'hérédité ?
- Quels sont les représentations de l'hérédité d'une société interculturelle qui, comme l'écrit J. Benoist (1991), permet à sa population de naviguer d'une appartenance à l'autre ?
- Dans le contexte du peuplement de l'île, est-ce que le discours officiel de l'Eglise, de la politique et de l'Histoire peut-il être un facteur déterminant dans le positionnement de l'individu à s'identifier héritier de tel ou tel ancêtre ou de telle ou de telle autre communauté ?
- Dans ce champ d'approche, l'identité se donne-t-elle ou se construit-elle ?
- Est-ce que dans ce type de société il existe des représentations propres à chacune des communautés ? La représentation des origines se fait-elle uniquement par rapport à une lignée originelle ou bien par un ensemble de lignées confondues, mélangées où le métissage à toute sa place ?
- Comment se situe le métis par rapport à son héritage biologique / culturel reçu ou manquant ? Les représentations de l'hérédité émises par la population ne favorisent-elles pas l'imaginaire familial présent dans la société créole ?
- Ce type de représentation commune renforcerait-elle le sentiment de « réunionité » ? L'hérédité apparaîtrait-elle comme un enjeu de l'identité réunionnaise construite à travers son retour aux sources et son incontournable créolisation ?
- Existe-il enfin des hérédités plus valorisantes aux yeux du plus grand nombre ?
- Quels marqueurs héréditaires sont mis en avant par les pouvoirs publics pour définir l'image de « l'Homme réunionnais » ?
- En fonction de la conjoncture, n'y a-t-il pas des marqueurs héréditaires plus recherchés dans les critères d'élection et de mise en valeur des hommes et des femmes réunionnais : élections de miss, images marketing... ?

Au sujet de la succession :

- Les représentations de l'hérédité auraient-elles un impact sur les successions familiales ? Cette étude permettrait-elle de mieux comprendre les inégalités qui apparaissent au moment des partages de famille ?
- Certains « mal nés » ne sont-ils pas exclus des données généalogiques et évincés de tout legs familial. Parmi les héritages reçus ou désirés n'y a-t-il pas un lien direct entre ces représentations de l'hérédité et le caractère héréditaire de certains métiers ?

Pour tenter de répondre à notre hypothèse principale et donc à l'ensemble de ces questions, nous réaliserons à partir d'un questionnaire une enquête quantitative administré à plus de 400 étudiants de l'île et une enquête qualitative sur une population habitant les hauts de l'île : le village de Trois bassins.

Contrairement à B. Vernier qui a étudié simultanément les règles sur la nomination et celles sur les ressemblances familiales, nous extrairons de nos enquêtes quantitatives le questionnement sur la nomination et ses origines familiales. Nous nous centrerons uniquement sur la perception et l'élaboration des théories populaires sur les ressemblances familiales. Cette partie consacrée aux choix des prénoms sera abordée dans notre étude qualitative. Le système de nomination rencontré sur notre terrain n'utilisant que rarement des prénoms d'origine familiale, nous avons avantagé l'analyse qualitative (lorsque les cas étudiés s'y prêtaient) à l'étude de cet objet.

Nous tenons à préciser que nous avons choisi de traiter cette étude sur les représentations de l'hérédité par une seule entrée, celle des représentations, et nous excluons toute approche analytique sur la part de la génétique. Nous verrons également quels sont les supports qui nous permettent d'aborder ces représentations dans la société Réunionnaise.

Enfin, compte tenu de la variété du peuplement de l'île et de la thèse de B. Vernier selon laquelle on peut affiner l'étude d'un système de parenté par l'analyse des théories sur les ressemblances familiales, il nous paraît important de présenter les différents travaux qui traitent du système de parenté en place à La Réunion. Cette partie nous permettra d'affiner notre questionnaire et donc nos résultats.

E) Etude sur la parenté à La Réunion

Afin d'apporter une meilleure lisibilité à notre étude, nous présenterons ici succinctement les différents travaux menés sur la parenté à La Réunion. Pour approfondir et mieux comprendre le système de parenté réunionnais, quelques traits des systèmes de parenté des régions du monde d'où la population réunionnaise est originaire seront également présentés.

A La Réunion, les études en anthropologie de la parenté sont relativement récentes et encore peu nombreuses. Elles ont démarré dans les années 1960-1970 avec les travaux de Paul Ottino sur Madagascar et La Réunion. La société coloniale (avant 1946) n'a laissé aucune étude relevant de l'anthropologie de la parenté. Seuls des textes historiques (Boucher, 1710) et littéraires (Marius et Ary Leblond, 1943) nous permettent d'avoir quelques rudiments de connaissance sur la famille réunionnaise et son organisation. Tout en explorant la société rurale malgache, à travers le droit foncier et pastoral (région du delta de Mangoki, 1961), P. Ottino a travaillé sur le champ de l'ancestralité, et plus précisément sur la parenté, l'alliance et le patrimoine. Son analyse qui laisse une grande place à l'ethnologie, porte sur les structures familiales et d'alliance malgache de trois sociétés (Antandroy, Betsimisaraka et Merina). Elle confirme la réalité essentiellement inégalitaire et hiérarchique des sociétés de Madagascar qui favorise l'émergence de lignées contrôlant le pouvoir. Ce même auteur a également travaillé sur le champ de l'ancestralité à Madagascar (1998).

Claude Vogel (1992) s'est penché sur la question de la parenté et de la régulation sociale. Selon cet auteur, l'étude de sociétés très diverses de l'océan Indien permet de reformuler la théorie de la parenté pour y englober les sociétés « complexes ». C. Vogel expose les principes à partir desquels on articule la démarche ethnologique, avec voie ouverte à une interprétation des systèmes complexes et à une morphologie sociale joignant biologie et sciences de la nature. Il traite les axes de construction des modèles classiques de l'ethnologie (alliance, descendance, ontologie de l'ego, philologie du groupe, prescription prohibition, principe de résident externe, principe de sang interne, etc.). Pour cet auteur, en contrastant les termes de ces alternatives, on peut, en synchronie, rompre la dynamique des pratiques comme un changement de perspectives : utiliser sa parentèle contre les groupes de descendance, privilégier son groupe contre la parentèle. Les catégories à partir desquelles l'information est relevée et organisée sont d'emblée des catégories « écologiques » : le concept de population régionale recouvre une réalité multiple ; de même, le groupe local correspond à un écosystème

domestique, à un réseau de relations de voisinage, à un groupe de production ou à une faction politique.

Pour C.Vogel, la structure objective de la trame des populations régionales endogames présente des différences significatives suivant la façon dont ces populations ont été gérées. Le patrimoine génétique, l'étendue de l'isolat, les rapidités de son évolution, sont fonction des types de choix actualisés par ses membres. C. Vogel considère ici que, par rapport aux processus globaux d'adaptation, les décisions individuelles (matrimoniales ou résidentielles), ont toujours une fonction régulatrice. Pour rendre compte de la diversité des choix actualisés par les membres d'un groupe social donné, on peut formuler au moins trois modèles fonctionnant simultanément :

- 1 modèle de comportement concernant les conduites conformes à la norme.
- 1 modèle de la « petite » stratégie des marges aux conduites non exprimées à l'intérieur des catégories indigènes les plus achevées.
- 1 modèle des flux qui orientent la conduite pour répondre à une situation exceptionnelle.

La perspective d'ego dans les systèmes élémentaires est aux formes élémentaires de l'alliance ce que les convergences collectives, dans les systèmes complexes, sont à la perspective d'ego.

Sur la famille créole, des études sur le champ matrimonial ont été réalisées par Gilles Gérard notamment sur « Le choix du conjoint en société créole, une approche des processus d'acculturation : trois siècles de mariage à Saint Leu » (1997). Cet auteur met en exergue autant de phénomène d'endogamie que d'exogamie.

Gilles Huguet s'est intéressé, à travers la monographie réalisée au cours de sa thèse, au système de parenté pratiqué dans deux isolats géographiques du sud de l'île : Grand Galet et Ravine Ango : « Les représentations et le fonctionnement familial dans les isolats de la Réunion » (2001). Son étude montre comment le système familial de certains isolats se rapproche d'un système clanique aussi bien par la filiation et ses liens que par le système relationnel en place. Le système clanique est souvent défini par le fait que les familles se rattachent à un ancêtre commun sans forcément en connaître la filiation exacte. « *Si le lignage tient compte du nom, on peut définir les familles de grand galet plus comme un clan dans*

le sens où "la filiation commune est connue mais ne peut être démontrée" » (G. Huguet, 2001 : 3).

Les travaux de L. Pourchez (2001) portant sur la petite enfance en milieu créole nous permettent de connaître en profondeur les rituels et les soins coutumiers autant sacrés que profanes unissant les Réunionnais à leurs nourrissons. Les travaux de J. Benoist réalisés au cours des trente dernières années sur les structures du changement de la société réunionnaise au niveau économique, social et culturel, ont permis de mieux comprendre les ambiguïtés du nouveau visage de La Réunion et de l'organisation familiale, suite aux mutations entre la société coloniale et la départementalisation.

Michel Watin (1991) a davantage travaillé sur la résidence dans « une approche anthropologique de l'espace domestique à la Réunion ». Pour cet auteur, la maison et son environnement immédiat sont des éléments de l'espace social élaborés en référence à des modèles culturels: A La Réunion, l'agencement des espaces domestiques traditionnels présente de nombreuses constantes. On peut conclure à une référence culturelle commune à toutes les strates sociales et à la majorité des groupes ethniques présents dans l'île. L'espace domestique traditionnel est une réinterprétation du modèle de l'emplacement élaboré par la société de plantation. Il traduit, dans sa forme actuelle, les injonctions qu'une société d'inter connaissance peut faire peser sur ses membres. L'espace domestique traditionnel s'organise en un continuum qui va de la modeste case à la riche maison. Les développements récents de l'habitat font apparaître des variations importantes: la villa traduit spatialement un affaiblissement des liens communautaires, un processus d'individuation et de repli domestique autour de la famille conjugale. Elle sert de modèle à l'habitat social, destiné au relogement des populations défavorisées. Le modèle spatial traditionnel est actif: les transformations observées dans la villa et l'habitat social vont dans le sens des dispositions spatiales caractéristiques du continuum. Inversement, des apports exogènes sont intégrés dans l'espace domestique et se retrouvent sur tout le continuum. Mais l'engouement pour le modèle de la villa peut être aussi l'indice d'une réorganisation de la société réunionnaise avec l'émergence d'une classe moyenne qui, dépositaire de nouvelles normes de sociabilité, les impose, par le biais de l'habitat social, à des populations qui n'en possèdent par toujours le mode d'emploi.

Au niveau des spécificités de la famille réunionnaise d'origine indienne, les travaux de Christian Barat sur l'hindouisme: « Des mal(a)bars aux tamouls » (1980), comme ceux de Christian Ghasarian: « Honneur, chance et destin, la culture indienne à La Réunion » (1990),

nous apportent des renseignements précis sur l'organisation familiale de cette communauté qui a longtemps pratiqué une forte endogamie. Les systèmes de parenté dravidiens (Inde) étaient pour la plus part patrilinéaires, les fils restaient aux côtés des parents, surtout le fils aîné, les filles partaient se marier ailleurs avec une dot. Les travaux de Louis Dumont (1975) sur l'alliance dans le Sud de l'Inde (pays Tamoul) présentent très bien les caractères principaux de la parenté. Partout (en pays Tamoul), l'autorité est exercée par les hommes et transmise de père en fils. Qu'il s'agisse de la charge politique ou religieuse la succession est toujours en ligne paternelle. En matière de mariage on retrouve partout la prohibition des proches parents parallèles et une préférence pour les mariages des cousins croisés. Les doubles mariages entre cousin cousine sont jugés défavorable, confus « mariage boule boule » (noter l'effet echo), puisque si un couple divorce l'autre aura tendance à faire de même. Les mariages entre oncle et nièce semble interdit chez les basses castes et sont autorisés chez les classes supérieures, la résidence patrilocale donne aux unités patrilinéaires un caractère solide et permanent. La matrilinearité semble pourtant exister dans quelques localités réduites. On la retrouve en effet chez un groupe appartenant à une caste assez riche puisqu'ils possèdent les terres les plus fertiles et beaucoup d'entre eux sont instruits et mieux adaptés à l'époque moderne. Chez les Nagudi Vellalar l'organisation de la parenté est presque l'inverse de ce que l'on retrouve partout ailleurs. Ils sont matrilineaires, matrilocaux avec une préférence pour les mariages croisés patrilinéaires. La moitié des propriétés est aux mains des femmes. Ces biens sont transmis ensuite de mère en fille sous forme de dot. La propriété féminine quoique cultivée par son mari est gérée par la femme qui dispose de la récolte mais aussi de ses biens à sa guise. L'auteur précise que ce développement de la propriété des femmes et de l'indépendance des femmes est exceptionnel. La propriété féminine n'est pas répartie également entre les filles, l'aînée recevra davantage que sa soeur cadette. A sa dernière fille mariée la femme ne possède plus rien. Si les biens de la mère sont insuffisants le père y ajoute pour parfaire la dot. Les biens du père sont en principe partagés également entre les fils. Les deux principes unilinéaires se rencontrent séparément et il est vrai de dire que des traits paternels et maternels se combinent de façons variées. Mais la double filiation ne peut être considérée comme le principe général de la parenté indienne. Cette vue rejoint d'ailleurs, en gros, l'impression d'ensemble que retirait C. Lévi-Strauss (1949) des systèmes de parenté sud indiens. Retenons que le mariage est une institution qui va transcender les générations et amener des relations de parenté par affinité. Enfin, afin de nous éclairer par rapport à notre objet de recherche retenons de cette brève présentation de la parenté dans le sud de l'Inde que le système contient une théorie sociologique du mariage. Sous la forme d'une institution liée à la

succession des générations, les mariages des « cousins croisés » est un moyen de maintenir l'institution elle-même puisque les deux catégories des consanguins et des alliées comprennent tous les parents. L'opposition entre consanguin et allié constitue un tout, le mariage est en ce sens la totalité de la société. On peut comprendre cela sans avoir recours à l'organisation dualiste des groupes exogames. En Inde du Sud, l'alliance est fondamentale puisqu'elle est en relation avec la caste. Le mariage endogame est donc le facteur principal du statut en ce sens que, sans lui, celui-ci ne peut être maintenu. Remarquons que si la première génération d'Indien arrivant à La Réunion a été forcée, faute d'un nombre insuffisant de femmes indiennes, de s'unir à des populations étrangères à leur groupe d'appartenance, la deuxième génération respecta la tradition du mariage endogame. Notons que l'installation des engagés Indiens sur l'île favorisa très rapidement l'abolition du système des castes. De ce fait, les unions entre originaires de l'Inde du Sud, gardèrent un caractère endogame même si elles ne se pratiquaient plus au sein de la même caste.

Le système de parenté des Indiens musulmans et celui des Chinois est patrilinéaires. Les travaux de S. Blanchy (1992) sur Mayotte et les Comores montrent l'importance de la matrilinearité dans ce type de société (matrilocalité). De cette brève revue de littérature nous pouvons tirer des éléments de questionnement. L'état des connaissances des études sur la parenté ci-dessus ne fait aucunement effet de recherche anthropologique spécifique au champ de l'hérédité en situation interculturelle. Partant de ce constat nous proposons de mener cette étude sur les représentations de l'hérédité.

II- Cadre théorique

Ce questionnement de la situation réunionnaise passe par un certain nombre de choix théoriques et méthodologiques qu'il nous faut également préciser. On présentera successivement les trois principales orientations théoriques que nous avons retenues pour cette étude (une quatrième concernant l'analyse de la parenté par l'hérédité a été présentée dans la problématique) :

- L'analyse des représentations
- L'analyse du cadre interculturel
- L'analyse des sociétés créoles

A) L'analyse des représentations sociales

Nous ne pouvons traiter des représentations de l'hérédité sans aborder le cadre théorique des représentations. C'est dans ce cadre d'analyse que nous traiterons nos données.

1) Bref historique sur l'apparition de ce concept en science sociale

La notion de représentations sociales fut introduite au début des années soixante par S. Moscovici (1961). Dérivées du concept de représentation collective de Durkheim, elles se voulaient initialement « *plus sociales que les représentations individuelles qui sont des manifestations purement cognitives et moins globales que les mythes* » (Farr, 1984, p. 380). « *Le concept de représentation sociale - ou plutôt collective - apparaît en sociologie où il connaît une longue éclipse* », écrit D. Jodelet (1984). La signification assignée aux représentations sociales s'est ensuite élargie : ainsi, le traitement psychologique des représentations a-t-il été caractérisé par son « *statut transverse* » qui « *interpelle et articule divers champs de recherche* » dont le sociologique, l'anthropologique et l'historique (D. Jodelet, 1993 : 41).

D'abord étudié par la philosophie, ce concept a acquis en psychologie en sociologie et en anthropologie une grande importance au cours des dernières décennies. L'homme eut toujours besoin d'interpréter son environnement. Les représentations sociales sont importantes dans la vie courante. Elles nous guident dans la façon de nommer et définir les différents aspects de notre réalité de tous les jours, dans la façon de les interpréter. Phénomène observable directement, ou reconstruit par un travail scientifique, les représentations deviennent un objet central pour les sciences humaines.

Chaque groupe social, chaque individu, possède des représentations élaborées à partir des « *savoirs antérieurs réactivés par une situation sociale particulière qui, mises en commun, deviendront des systèmes de pensée, des systèmes idéologiques et l'expression de la culture du groupe. Il s'agit là d'une fonction cognitive majeure de la représentation sociale* » (D. Jodelet, 1994 : 36). Selon ce même auteur

« On reconnaît généralement que les représentations sociales, en tant que systèmes d'interprétation régissant notre relation au monde et aux autres, orientent et organisent

les conduites et les communications sociales. De même interviennent-elles dans des processus aussi variés que la diffusion et l'assimilation des connaissances, le développement individuel et collectif, la définition des identités personnelles et sociales » (D. Jodelet, 1994 : 36).

2) Définitions de la représentation mentale

Pour tenter de donner une définition de la représentation nous nous appuyerons sur les travaux des auteurs suivants. Selon G. Fischer (1987 : 116):

« La représentation peut être considérée comme une façon d'organiser notre connaissance de la réalité, elle-même construite socialement. Une telle connaissance s'élabore à partir de nos propres codes d'interprétation, culturellement marqués, et elle constitue en ce sens un phénomène social en soi ».

Selon S. Moscovici (1984), la représentation sociale est

« un système de valeurs, de notions et de pratiques relatives à des objets, des aspects ou des dimensions du milieu social, qui permet non seulement la stabilisation du cadre de vie des individus et des groupes, mais qui constitue également un instrument d'orientation de la perception des situations et d'élaboration des réponses ». (Cité par G. Fischer, 1987 : 117).

La définition proposée par G. Fischer (1987) est la suivante :

« La représentation sociale est un processus d'élaboration perspective et mentale de la réalité qui transforme les objets sociaux (personnes, contextes, situations) en catégories symboliques (valeurs, croyances, idéologies) et leur confère un statut cognitif permettant d'appréhender les aspects de la vie ordinaire par un recadrage de nos propres conduites à l'intérieur des interactions sociales ». (1987 : 118).

D. Jodelet (1984) précise que le concept de représentation sociale désigne une forme de connaissance spécifique, le savoir de sens commun, « dont les contenus manifestent l'opération de processus génératifs et fonctionnels » (cité par G. Fischer 1987 : 117).

Selon F. Laplantine (1994 : 278) :

« Il s'agit d'un savoir que les individus d'une société donnée, ou d'un groupe social, élaborent au sujet d'un segment de leur existence ou de toute leur existence. C'est une interprétation qui s'organise en relation avec le social et qui devient, pour ceux qui y adhèrent, la réalité elle-même ».

Les représentations se font toujours à partir d'un objet physique ou symbolique. Il existe une relation étroite entre cette représentation et son objet, de l'ordre de « la symbolisation et de l'interprétation ». La représentation fait appel à l'inconscient, car l'individu construira cette image en fonction non seulement de la perception qu'il aura de cet objet, mais également de l'émotion qu'il évoquera. Ainsi la représentation implique une certaine « *modélisation de l'objet* » qui permettra à l'individu « *d'agir sur le monde et autrui, d'où un ajustement pratique du sujet à son environnement* » (D. Jodelet, 1994 : 37)

La compréhension de ce concept fait appel, non seulement à l'étude de la personne, mais également et conjointement, au groupe d'appartenance et à tout ce qui peut influencer sur cette représentation. Les deux premiers niveaux (individuel et collectif) sont appelés par D. Sperber (1996 : 49), respectivement, « *la représentation mentale et la représentation publique* ». Cependant, cet auteur ajoute un troisième niveau, dénommé « *représentation culturelle* », qui est « *un sous-ensemble aux contours flous, de l'ensemble des représentations mentales et publiques qui habitent un groupe social (de façon durable)* ». Ainsi, une représentation dépend des représentations mentales de chaque individu, mais également des représentations publiques auxquelles il appartient, du moment et du lieu où il se trouve.

« Les instances et relais institutionnels, les réseaux de communication médiatiques ou informels, interviennent dans l'élaboration de la représentation, ouvrant la voie à des processus d'influence, voire de manipulation sociale. De même, les versions de la réalité qu'incarnent des images ou que condensent des mots, les uns et les autres chargés de signification, donnent lieu à des théories spontanées » (Jodelet, 1994 : 35).

Ces définitions nous permettent d'affiner notre cadre d'analyse, dans la mesure où nous chercherons également à montrer l'influence des représentations publiques issues du milieu socio-économique et politique sur les représentations mentales individuelles propres à notre objet d'étude.

3) Sur quoi reposent les théories des représentations ?

L'étude des représentations a donné lieu à des théories sur son élaboration. On distingue plusieurs aspects dans sa construction :

- Un aspect cognitif

Il comporte : une dimension de contexte (le sujet est en situation d'interaction sociale, ou face à un stimulus social), et une dimension d'appartenance (le sujet fait intervenir dans son élaboration des idées, les valeurs et modèles qu'il tient de son groupe d'appartenance ou des idéologies véhiculées dans la société). Nous voyons ainsi qu'une représentation est le fruit d'une interaction entre l'individu et son milieu. C'est à partir des représentations individuelles que se forment les représentations des groupes : « *Il n'y a rien dans la société que des consciences particulières ; C'est donc dans ces dernières que se trouve la source de toute l'évolution sociale* » (E. Durkheim, 1937 : 97).

- Un aspect signifiant

Même si une représentation est tributaire du milieu auquel appartient le sujet, ce dernier est acteur dans la fabrication de ce signifiant, dans le sens psychanalytique du terme.

- Une forme de discours

Les propriétés sociales de la représentation dérivent de la situation de communication, de l'appartenance sociale des sujets parlant de la finalité de leur discours.

La parole permet la représentation. A travers elle, le sujet arrive à une forme de symbolisation.

- Une pratique sociale

Le sujet produit une représentation qui reflète les normes institutionnelles découlant de sa position, ou les idéologies liées à la place qu'il occupe.

A travers les représentations de l'individu, nous pouvons percevoir son identité. En effet, les représentations sont créées en fonction du milieu de l'individu, mais également en fonction des projections de cette personne. Celle-ci peut vouloir changer de catégorie socioprofessionnelle et adopter les représentations de celle qu'il veut atteindre, ou à laquelle elle veut appartenir.

- Les relations intergroupes

Le développement des interactions entre les groupes infléchit les représentations que les membres ont d'eux-mêmes, de leur groupe, des autres groupes et de leurs membres.

Une représentation n'est pas figée, et peut être influencée par des interactions entre individus ou entre groupes, montrant ainsi son adaptabilité à l'environnement.

- Le porteur de déterminations sociales

Au travers des représentations d'un individu, on retrouve celles qui dominent dans son groupe d'appartenance. La représentation reproduit des schèmes de pensées socialement établis, de visions structurées par des idéologies dominantes ou sur le redoublement analogique des rapports sociaux (S. Moscovici, 1995 : 365-366). Malgré son adaptabilité, la représentation est le fruit de l'action du groupe sur l'individu. Ces différents aspects peuvent se croiser lors de l'étude d'une représentation donnée.

4) Fonction de la représentation sociale

Pour J.C. Abric (1994), les représentations répondent à quatre fonctions :

- Savoir pratique de sens commun, elles permettent aux acteurs sociaux d'acquérir des connaissances et de les intégrer dans un cadre assimilable et compréhensible pour eux, en cohérence avec leur fonctionnement cognitif et les valeurs auxquelles ils adhèrent.
- Fonction identitaire : elles définissent l'identité et permettent la sauvegarde de la spécificité des groupes.
- Fonction d'orientation : elles guident les comportements et les pratiques. La représentation intervient directement dans la définition de la situation.
- Fonction justificatrice : elles permettent à posteriori de justifier les prises de positions et de comportement.

C'est donc sur ce cadre théorique que portera notre analyse. Pour compléter notre approche, penchons-nous à présent sur les points de vue de la psychologie et sur celui de l'anthropologie.

5) Le point de vue de la psychologie à propos de la représentation

La psychologie envisage les représentations dans la complexité de leurs dimensions cognitives, culturelles et sociales. Elle prend en considération la connaissance dite du sens

commun, connaissance constituée « à partir de nos expériences mais aussi des informations, savoirs, modèles de pensée, que nous recevons et que nous transmettons par la tradition, l'éducation, la communication sociale » (D. Jodelet, 1984 : 360). Ainsi la psychologie se propose d'analyser l'articulation des divers éléments qui composent les représentations : « éléments informatifs, cognitifs, idéologiques, normatifs, croyances, valeurs, attitudes, options et images » (D. Jodelet, 1989 : 36).

L'approche psychologique apparaît pertinente pour l'étude du savoir social de l'hérédité. Cette approche a traditionnellement mis l'accent sur l'étude des transformations sociales de connaissance constituée (par exemple, la psychanalyse dans l'étude désormais classique de S. Moscovici, 1961). Comme l'a remarqué P. Gleize (1994), il ne s'agit pas d'étudier ici les représentations sociales de la génétique mais celles de l'hérédité. Toutefois on peut s'attendre à trouver, au sein des représentations de l'hérédité, des éléments issus de l'information scientifique. En cela, l'éclairage que la psychologie a pu apporter à la description et à la compréhension des processus de « métabolisation » sociale de la connaissance constituée sera ici du plus grand intérêt pour l'analyse des mécanismes d'intégration de cette formation¹⁸.

6) Le point de vue de l'anthropologie à propos de la représentation

L'anthropologie cognitive considère les savoirs dans leur variabilité et dans leur uniformité culturelle, non pas comme des réalités autonomes, mais comme des phénomènes qui dépendent du substrat psychologique (Sperber, 1985). Ce point de vue de l'anthropologie se propose donc d'envisager les processus cognitifs en jeu dans les représentations et, en particulier, les contraintes imposées par ces processus à la variabilité culturelle de ces

¹⁸ Ces processus de « métabolisation » ont été analysés et synthétisés par D. Jodelet (1984 : 367-374) sur la base de ses propres travaux, ainsi que sur ceux de S. Moscovici. Schématiquement, ils se présentent sous la forme d'une succession d'opérations liées à la cognition et à la communication sociale :

- « Observation et information d'un noyau figuratif » (mise en image de notions abstraites).
- « Sélection et décontextualisation des éléments de la théorie ».
- « Naturalisation » : « les divers éléments du modèle figuratif vont permettre de concrétiser, en les coordonnant, chacun des éléments qui viennent des êtres de nature ».
- « Ancrage » : enracinement social de la représentation et de son objet « (...) le système de représentation fournit les cadres, les repères par lesquels l'ancrage va classer dans les familiers et expliquer de façon familière ».

dernières. Cette démarche devrait déboucher sur la formulation d'explications causales des représentations culturelles et non plus seulement sur les descriptions de régularités.

Dans le cadre de cette recherche, le sujet réel ou virtuel, support individuel de la représentation, ne sera pas considéré seulement en tant que sujet récepteur mais aussi en tant que sujet producteur. En d'autres termes, l'opération par laquelle l'individu produit des représentations, à partir de ses expériences personnelles, ne sera pas occultée par la vision du sujet en tant que simple dépositaire d'éléments de représentations socialement et culturellement produits. Les savoirs recueillis seront donc implicitement considérés, non seulement comme les émanations de modèles culturels, mais aussi comme le résultat d'opérations cognitives conditionnées à la fois par un préalable psychologique et par le donné perceptible.

A partir d'une analogie empruntée à l'épidémiologie, Sperber (1985) a développé une argumentation visant à définir les contours généraux de la problématique cognitive en anthropologie, ainsi qu'à préciser ses rapports avec la psychologie. Malgré les représentations traditionnelles à « durée de vie longue », aux épidémies et les modes à « durée de vie courte » et diffusion rapide aux épidémies, il assimile l'anthropologie des représentations à une épidémiologie dont l'objectif serait l'étude de leur distribution. Tout comme la distribution d'une maladie ne peut se comprendre sans en connaître la pathologie, la distribution d'une représentation doit être éclairée par la psychologie. Inversement, l'« épidémiologie » des représentations pourrait être une source d'hypothèses et de données pour la psychologie. Ce point de vue amène à considérer des problèmes qui sont généralement ignorés par l'anthropologie, tel celui de l'acceptabilité différentielle des représentations par la cognition à la communication sociale. Cette problématique met en jeu, notamment, le rapport entre, d'un côté la diffusion d'une représentation et de l'autre les processus de mémorisation qu'elle suppose, certaines représentations étant plus facilement mémorisables que d'autres.

Pour D. Sperber (1985), parmi les différents systèmes de concepts qui caractérisent une culture, certains seraient des « concepts de base », faciles à intégrer et à mémoriser, par opposition aux concepts relevant du domaine scientifique et religieux qui nécessitent un apprentissage long pour être assimilés. Les concepts de base relèveraient directement de « dispositions » cognitives innées, tandis que les concepts scientifiques et religieux émaneraient de « susceptibilités », sortes d'émanations non forcément adaptatives des « dispositions ».

Ainsi, d'après ce même auteur, savoir empirique, croyance religieuse et assertions scientifiques seraient « *cognitivement filtrés par différents processus* ». Pour S. Atran (1990), en revanche, l'élaboration de certaines idées scientifiques découlerait du développement soutenu de certaines tendances cognitives impliquées dans le savoir empirique. Pour ce qui concerne le savoir appliqué aux dimensions manifestement perceptibles du monde quotidien, les passages du familier au non familier s'effectueraient sans rupture radicale avec le sens commun.

L'anthropologie montre que les représentations se situent à la jonction de l'individuel et du social de trois domaines d'investigation : le champ de la connaissance, le champ de la valeur et le champ de l'action. L'étude des savoirs relatifs à l'hérédité s'inscrit, à double titre, dans la problématique de l'anthropologie cognitive à laquelle elle pourrait, dans le long terme, apporter une contribution utile et originale. Ce sujet met en effet en jeu la question du rapport entre science et sens commun dans une perspective nouvelle. Traditionnellement, depuis les premiers travaux dans le domaine de l'ethnoscience, l'anthropologie a envisagé ce rapport principalement à partir des taxinomies populaires, ce qui suppose une focalisation de l'attention sur les compétences classificatoires de la composition humaine. La formalisation de l'hérédité par le sens commun pourrait être décomposée en une série d'opérations cognitives autres que classificatoires et mettant en jeu des systèmes de concepts originaux. Ces opérations concernent par exemple le traitement culturel de la résurgence des caractères ancestraux, celui de l'association des caractères parentaux, la prolongation explicative dans l'invisible des phénomènes observés dans le visible (P. Gleize, 1994). Elles supposent l'intervention ou l'absence significative de concepts relatifs au hasard, à l'idée d'un programme à l'analyse combinatoire, à la continuité ou la discontinuité du patrimoine héréditaire. En d'autres termes, ce qui a été analysé diachroniquement par l'histoire des sciences et des idées pourrait l'être synchroniquement par l'anthropologie.

Nous appuyant sur les méthodes d'approches élaborées par Laplantine pour aborder la représentation de la maladie, nous avons tenté de rendre possible une anthropologie des représentations de l'hérédité. Nous insisterons sur les perceptions différentes que l'on peut avoir de l'hérédité, en fonction de l'appartenance socioculturelle et ethnique des individus. Une deuxième perspective, proche mais cependant distincte de la précédente, consiste à étudier les modèles épistémologiques eux-mêmes, qui peuvent être mis en œuvre dans notre société pour penser scientifiquement l'hérédité. L'adhésion aux valeurs héréditaires de notre époque passe également par toutes les représentations médiatisées des gènes et de l'ADN. En effet, la prise

en considération de l'influence de l'information médiatique sur les représentations communes de l'hérédité devrait déboucher sur l'examen de l'assimilation par le sens commun de certains concepts scientifiques.

Il ne suffit pas de distinguer d'une manière sommaire les interprétations « savantes » et les réimplantations « populaires » formées au contact de la médecine. Qu'y a-t-il en commun entre le savoir transmis par la tradition orale et ceux transmis par la science ? Vis-à-vis de la problématique cognitive en anthropologie, cette dernière approche est complémentaire de celle qui consiste à repérer des modèles culturels « endémiques ». Une telle démarche pourrait s'inscrire dans une relation d'apports réciproques avec la psychologie cognitive et la didactique. L'analyse du matériel recueilli pourrait ainsi déboucher sur l'analyse des questions touchant l'anthropologie cognitive. Les représentations de l'hérédité peuvent être proches, lorsqu'on retrouve les mêmes mots pour se représenter l'objet, selon qu'il s'agit du modèle de transmission « savant » ou « populaire ». Parallèlement, elles peuvent être largement différenciées, puisque le système de représentations s'organise sur des contenus scientifiques opposés.

Pour Sperber (1996), le concept de représentation est au centre de l'anthropologie, et une difficulté majeure à laquelle se heurte la recherche réside dans son interprétation. « *Une interprétation d'une représentation par une autre en vertu d'une similarité de contenu* » (Sperber : 52). Cette interprétation qui permet la rationalisation des comportements « *nous aide à vivre avec les autres* » grâce à la compréhension de ces représentations différentes des nôtres. Ainsi, la représentation, phénomène cognitif, est la résultante d'un échange constant entre l'individu et son milieu. L'étude d'une représentation sociale revient à chercher les mécanismes de pensée de l'individu, pourquoi l'individu a-t-il mis en place cette réalité-là, comment en est-il arrivé à ce point de pensée, en fonction de son histoire, son environnement...

Dans l'étude qui suit, l'emploi de l'expression « *sens commun* » supposera que celui-ci puisse fonctionner sur un mode inductif ou rationnel. L'utilisation du vocable « *savoir* » renverra à une démarche de type inductif. L'utilisation en terme de représentation désignera,

quant à elle, une démarche déductive (processus de déduction par référence à un substrat représentatif préexistant)¹⁹.

C) L'analyse du cadre interculturel

Notre champ de recherche sur les représentations de l'hérédité à La Réunion ne peut faire abstraction d'une partie théorique sur l'interculturalité. La population réunionnaise, issue d'un brassage de différentes populations a su créer au fil de son histoire, des liens entre ses diverses composantes. Si le multiculturalisme (juxtaposition des groupes sans lien direct entre eux) fut une réalité pour certains groupes, surtout durant la période coloniale, c'est beaucoup moins le cas à présent. La population est aujourd'hui mélangée, ce mélange se constate tant sous ses aspects culturels, culturels, qu'identitaires. Le résultat de ces rencontres nous permet de dire aujourd'hui que cette population évolue dans un cadre interculturel. Au cœur de la problématique interculturelle, se situent une série de concepts comme la culture, l'identité, la race, l'ethnicité qui entretiennent entre eux des rapports complexes. A propos de l'interculturalité, B. Cherubini (2003 : 15) écrit :

« en réalité, il s'agit plus là d'une influence récente, mais massive, du vocabulaire de « l'ethnicité » pour désigner des dynamiques sociales, politiques et culturelles que d'une volonté marquée de regrouper sous des vocables « ethniques » de simples dimensions sociales et culturelles de l'appartenance à un groupe ou à un territoire ».

Tout en présentant une méthodologie d'approche de l'interculturalité, dont nous nous servirons de cadre d'analyse, nous allons expliquer le fondement des études interculturelles.

1) L'interculturalité, champ disciplinaire ?

Les études sur l'interculturalité sont relativement récentes, puisque c'est lors d'une conférence générale de l'UNESCO en 1976 qu'une première définition est donnée.

L'interculturel semble ne pas être un champ disciplinaire à part entier, selon M. Abdallah-Preteceille (1991) :

¹⁹ Il est important que les savoirs-représentations mettent simultanément en œuvre ces deux processus cognitifs.

« Sans objet particulier et ne recouvrant pas un nouveau champ disciplinaire, l'interculturel prend en compte la dimension culturelle des problèmes, non comme une variable unique mais selon des principes et modalités précises. En ce sens, le positionnement de l'interculturel emprunte à la fois de la philosophie (phénoménologie), de la sociologie (sociologie compréhensive et interactionnisme), de l'anthropologie (anthropologie de la modernité, théorie complémentariste), et de la psychologie sociale (représentations, catégorisations) ».

L'interculturel est fondé sur une philosophie du sujet. L'approche interculturelle rompt avec le point de vue objectiviste et structuraliste, puisqu'elle s'intéresse à la production de la culture par le sujet lui-même, aux stratégies développées, sans pour autant postuler que l'individu en a toujours conscience. « *Axe conceptuel et épistémologique, la place accordée par l'interculturel au sujet, singulier et acteur dans ses interprétations, et ses perceptions, redonne à la subjectivité une place de choix* » (M. Abdallah-Preteille, 1991).

2) L'approche interculturelle

L'individu est de moins en moins déterminé par sa culture, il en est au contraire, l'acteur. La culture a perdu sa valeur de détermination des comportements. En effet, (et de surcroît à La Réunion) dès sa naissance, l'enfant vit dans un environnement hétérogène et pluriculturel. Il ne peut pas ignorer l'existence d'autres cultures, d'autres références, d'autres habitudes. Il vit et se socialise dans un groupe marqué par la diversité culturelle. Ses choix culturels peuvent s'effectuer à partir d'une gamme très ouverte. Il peut emprunter à d'autres cultures des modèles de comportement, des habitudes, des valeurs. L'identité (familiale) ne disparaît pas, mais la manière de la vivre et de l'exprimer est plus diversifiée. Donner la priorité au sujet (de choisir librement à quel côté de la famille il s'affilie ou de s'affilier à plusieurs côtés) ne signifie pas le retour de l'individualisme, ni de l'égoïsme. Ce positionnement explique en partie l'émergence du modèle interculturel dans le monde francophone (ici à La Réunion) et non dans le monde anglo-saxon, puisque ce dernier donne beaucoup plus d'importance aux groupes, engendrant ainsi des relations multiculturelles, comme on peut en faire le constat à l'île Maurice.

L'approche interculturelle n'a pas pour objectif d'identifier autrui en l'enfermant dans un réseau de significations, ni d'établir une série de comparaisons sur la base d'une échelle

ethnocentrée²⁰. L'accent est mis sur les rapports plus que sur des cultures ou des individus pris comme nomades. L'objectif est d'apprendre la rencontre plutôt que la culture de l'autre. Apprendre à reconnaître en autrui un sujet singulier et un sujet universel. Ce n'est pas sur la nature des choses, des hommes ou des faits, qu'il faut porter le regard, mais sur la manière dont ils se donnent à voir, sur leurs présentations, sur leurs représentations. Les attributs, les caractéristiques d'autrui ne sont que le reflet spectaculaire du « je ». L'interculturalisme s'élabore à partir d'un équilibre toujours instable, entre l'universel et le singulier.

L'individu construit sa culture en fonction de ses stratégies. L'orientation interculturelle est en ce sens une autre manière d'analyser la diversité culturelle. La singularité réside dans la manière dont l'être humain va construire sa propre identité à part du monde pluriel. En effet, l'individu a le choix et le droit d'exister en tant qu'individu et d'échapper ainsi aux groupes : famille, social, idéologique. Nous approuvons M. Abdallah-Preteceille (1991) quand elle affirme qu'

« aux différences entre les individus et les groupes s'ajoute une pluralité au sein même de l'individu. Les marqueurs identitaires (culturel et social, physique et /ou psychologique) sont tenus lâches et fugitifs, dans le sens où il ne suffit plus de connaître ou d'apprendre à connaître autrui à partir d'une identité unique et homogène, mais d'apprendre à le reconnaître. Ainsi on a la possibilité ou l'obligation d'appartenir simultanément à plusieurs groupes et donc à plusieurs subcultures : sexuelles, régionales, générationnelles, professionnelles, religieuses, c'est un acquis de la démocratisation des sociétés ».

Ce type de réflexion va constituer une de nos méthodologies d'approche quant à l'analyse des représentations de l'hérité en situation interculturelle... « *J'ai le droit de ne ressembler à personne de ma famille, mais d'être moi-même Réunionnais* » (F. 28 ans).

²⁰ Les dangers et les limites de la comparaison :

L'anthropologie du XIX^e siècle était dominée par la méthode comparative fondée sur l'observation et la classification d'un nombre considérable de faits culturels. La comparaison présente des limites puisqu'elle étale sur un plan unique des données isolées en fonctions de catégories préconçues. En ce sens les études comparatives s'inscrivent dans une logique culturaliste et non interculturelle.

3) Entre multiculturalisme et interculturalisme

Les sociétés modernes marquées par la diversité (toujours au sens anthropologique du terme) ne sont pas, d'après M. Abdallah-Preteille (1991), une simple addition de groupes culturels, une simple addition de différences. Chaque individu vit sa « propre culture » mais peut aussi, par exemple, s'exprimer non pas seulement à partir d'une langue, ou acte relevant d'une seule culture, mais de plusieurs langues ou de plusieurs faits, de plusieurs cultures. C'est « *le taggage* » de la langue appelé aussi parler bilingue (M. Abdallah-Preteille, 1999). La possibilité d'appartenir à plusieurs groupes simultanément et de participer à plusieurs subcultures, dont les normes et les références ne sont pas nécessairement en cohérence, multiplie les brouillages identitaires et n'autorise plus une identification systématique d'autrui.

Le système multiplie les contradictions, les alternatives, les choix, les fuites. L'individu peut, s'il le souhaite, ne pas ressembler, ne pas adhérer aux références de sa famille ou de son groupe d'origine, et chercher ses références dans d'autres groupes de manière provisoire ou durable. La diversité est au service de l'individu, de sa reconnaissance en tant que sujet singulier au service de son autonomie. Cette multiplication des groupes d'appartenance, mais aussi des groupes de référence, s'inscrit dans un mouvement paradoxal. D'un côté, on a des groupes de plus en plus petits : région, banlieue, quartier, classe, association, de l'autre des groupes de plus en plus grands (Europe, monde...). On assiste donc à une miniaturisation et à une mondialisation du social. Dans la prise en considération, autant des individus que des groupes, G. Devereux (1945) insistait déjà, bien avant d'autres, sur la nécessité de ne pas réduire la personnalité à l'identité. La représentation de l'hérédité nécessite la prise en considération de ces processus.

Pourtant, comme l'écrit M. Abdallah-Preteille (1991 : 26), « *il est incontestable que le groupe se construit sur la ressemblance et l'identité sur l'identique. Dans cette perspective, la notion de norme est très importante. Les groupes sont identifiés, catégorisés, classés, hiérarchisés de manière implicite ou explicite* ». Au cours de l'histoire du peuplement de La Réunion, on ne peut ignorer que certains groupes se sont reproduits à l'identique. La conservation des mêmes marqueurs héréditaires permet au groupe de se ressembler et ainsi de s'identifier. Ce comportement se rapproche fortement du modèle existant dans une société multiculturelle. « *En fait, le multiculturalisme s'inscrit dans un système de positionnement des individus et des groupes les uns par rapport aux autres* » (M. Abdallah-Preteille, 1991 : 26). La spécialisation des différences se traduit par la création de

quartiers ethniques, la formation de ghettos. « *Une variante de multiculturalisme est le communautarisme dont une des dérives est le retour des tribus* » (M. Maffessoli, 1991).

D'après M. Abdallah-Preteceille, « *le multiculturalisme est une juxtaposition de cultures, c'est-à-dire qu'on a une société plurielle avec deux groupes ethniques, mais entre ces groupes, il y a un vide (pas d'interaction entre les cultures)* ». Nous avons là une conception mosaïque de la société. Pour Hubert Hannoun (1987) « *l'attitude multiculturaliste consiste dans l'affirmation par un groupe humain de sa culture comme fondamentalement différente et irréductible des autres cultures, sans pour autant prétendre nécessairement à assimiler les autres cultures à la sienne propre* ». Ce modèle additif privilégie les catégories. Les groupes sont les uns à côté des autres. Donc ici, la notion de norme est très importante, car c'est sur elle que repose la définition même du groupe. L'identité groupe prime sur l'identité individuelle. L'individu est d'abord un élément du groupe, l'accent est mis sur la reconnaissance des différences ethniques, religieuses, migratoires, sexuelles, mais aussi héréditaires.

Pour Michel Wievorka (1996), Sociologue français, le concept de multiculturalisme est appréhendé de façon différente en Europe et en Amérique du Nord. La question indienne, celle de l'esclavage, les problèmes d'exclusion des Amérindiens et des Noirs, puis l'évolution de l'immigration (européenne puis mondiale) explique l'intérêt porté à la pluralité culturelle. L'émergence du multiculturalisme aux Etats-Unis fait place à une politique migratoire caractérisée par le melting-pot (c'est-à-dire l'intégration de tous immigrants dans une même culture). Le Canada prône un modèle de citoyenneté multiculturelle, c'est-à-dire qu'une loi précise le principe de double appartenance culturelle, ceci en vue de favoriser l'intégration. La question du Québec n'y est pas pour rien. En Europe, le terme multiculturalisme est appliqué surtout aux minorités qui doivent s'intégrer dans un état dont la tradition nationale est ancienne.

Pourtant le multiculturalisme à ses limites, en effet, ce modèle n'a permis de résoudre ni le problème des relations entre les groupes ni la paix sociale. Il ne permet pas d'instituer du commun. D'ailleurs ce modèle est remis en question puisqu'il tend à accentuer des comportements de rejet et d'exclusion. Toute catégorie groupale (classement social et culturel) induit des frontières et donc des risques d'exclusion. Tout en reconnaissant les différences, le multiculturalisme s'arrête à une cohabitation des groupes et des individus.

Chacun cultive ses différences en opposition, au mieux passive, avec autrui. Les relations inégalitaires ne sont pas remises en cause. Enfin, la limite du multiculturalisme se perçoit lorsqu'il n'y a plus de mobilité sociale. Une société est bloquée dans ce cas, puisque le passage par l'immigration n'implique pas à vie d'appartenir à cette même catégorie.

On ne peut tenter d'apporter des éléments nécessaires à la compréhension des relations entre les cultures (tel que le multiculturalisme ou l'interculturalisme), sans évoquer, dans l'intérêt d'une analyse plus fine de notre terrain, la contextualisation de la notion de culture.

4) L'évolution de la notion de culture

Pour M. Abdallah-Pretceille, l'option de culture est devenue inadéquate pour rendre compte de la complexité du métissage. Elle rejette la notion de culture et propose la notion de culturalité. En effet, selon cet auteur, cette notion renvoie à une culture en actes (en mouvement), et non à une description. Le terme de culturalité semble pouvoir mieux rendre compte des mutations socio-anthropologiques actuelles et induire de nouvelles pratiques. Le caractère dynamique de la culture intéresse M. Abdallah-Pretceille. Déjà en 1973, E. Goffman, montrait comment l'intérêt était de repérer combien la culture, ou plus exactement les traits culturels, sont manipulés et utilisés dans les interactions de la vie quotidienne. « *En situation de pluralité culturelle, il s'agit plus de fragment culturel que de la culture dans sa globalité* ». Le concept de culture est devenu inadéquat pour rendre compte de la complexité des mélanges, des emprunts, sans risque de tomber dans une forme de culturalisme.

En revanche, le terme de culturalité renvoie au fait que la culture est mouvante et que les individus sélectionnent les informations culturelles selon leurs intérêts et les contraintes de la situation. « *La notion de culturalité rend lisible "la bigarrure" issue de la diversité culturelle qui a des conséquences sur les comportements, les socialisations, les apprentissages, la communication* » (M. Abdallah-Pretceille 1999).

Ainsi, plus aucun individu n'arrive à se sentir à l'aise dans un seul cadre culturel. On assiste à une personnalisation de la culture par le biais de pratique d'un butinage « zapping culturel » complexifiant ainsi le processus de compréhension. Les cultures sont actuellement prises dans une tension entre deux pôles. L'un : l'enfermement et le repli, l'autre : l'ouverture

et le métissage. Les deux logiques cohabitent. Malgré tout, le mythe de la culture unitaire et homogène persiste dans les représentations communes. Il renforce le concept traditionnel de l'identité culturelle. Malgré la tendance aux différentes formes d'intégrisme, de culturalisme, le mouvement est davantage à une diversification.

Donc les logiques de « clôture teintée » du mythe des origines sont contrecarrées par un mouvement inverse de brassage et de créolisation des cultures, selon l'expression de Edouard Glissant (1998) : « *A l'imaginaire de l'identité racine unique* » s'est substitué « *l'imaginaire de l'identité relation* » qu'il définit sous le terme de « choc des cultures dont nous n'avons commencé à saisir ni le principe ni l'économie » (cité par M. Abdallah-Pretceille et L. Porcher, 2001 : 67). Plus que le métissage, c'est la culture du métissage qui tend à devenir l'axe de la création des processus culturels (conférence inaugurale du carrefour des littératures, 1993, Strasbourg). M. Abdallah Pretceille (2001 : 69) parle du baroque culturel comme une « *juxtaposition d'une quantité d'éléments divers et variés hors de toute ordonnance* », lorsqu'elle nous invite à sortir du piège identitaire, du mythe des origines, du récit sur les racines : illustration de la culture qui génère des mutations et des mutants culturels échappant à toute typologie traditionnelle.

D'ailleurs l'anthropologie du métissage reste à faire de manière urgente, compte tenu de l'augmentation des contacts directs et indirects entre les individus. L'image du village planétaire exprime bien, pour la culture, cette osmose du proche et du lointain, du singulier et de l'universel, de la continuité et de la rupture. Ainsi le concept de culture apparaît trop étroit, alors que le terme de culturalité est susceptible de mieux rendre compte des mutations, car plus dynamique et plus lisible. (Abdallah-Pretceille et L. Porcher. 2001 : 69).

De culturalité à interculturalité il n'y a qu'un pas. Le préfixe « inter » renvoie à la manière dont on voit l'autre, à la manière dont on se voit, mais aussi à la manière dont on se voit quand on est en relation avec l'autre. Nous sommes là très proches des représentations. Ainsi, nous l'aurons compris, l'interculturel ne se limite pas au contact, mais nous invite à interagir avec autrui. Il s'agit d'une interaction dynamique. Celle-ci pourrait être représentée comme une sorte de pont, de lien, solution de continuité, entre des gens de cultures différentes, afin de les mettre en relation, et de leur permettre de communiquer tout en respectant leur différence.

5) Interculturalité et représentations de l'héritité

Notre sujet, prenant en compte la reconnaissance de l'autre par rapport à ses marqueurs héréditaires, induit la question de la diversité physique et culturelle comme une rencontre et une expérience de l'altérité. Or, de plus en plus cette altérité se complexifie : Comment concilier le respect de la diversité et la nécessaire reconnaissance de l'universel ? L'éthique c'est la rencontre de l'autre. La connaissance d'autrui à partir de ses caractéristiques, physiques, culturelles, psychologiques, ou sociologiques présente le risque d'une somme de catégorisations. On peut s'en servir comme béquilles pour mieux comprendre l'autre, à condition de savoir les analyser et non pas les plaquer sur une situation. Le fait de ne pas reconnaître, de ne pas comprendre, provoque souvent un retour aux stéréotypes permettant de surmonter cette perte d'assurance face à l'autre. Le recours au stéréotype procure un sentiment de sécurité dû à une apparence universaliste.

Cette attitude peut s'étendre aux sentiments, aux représentations, aux jugements qui donnent au stéréotype l'apparence de la conformité, de la certitude « *les Chinois sont économes et riches* » (J.M., 33 ans). Donc, le stéréotype relève presque d'une certitude mythique. Ainsi, la complexité, génératrice d'angoisse, de la situation de rencontre avec l'inconnu (l'autre, le gendre aux traits malbars, celui aux traits blancs...) est ramenée sur le solide terrain d'une certitude partagée avec d'autres, ce qui élimine la perte d'assurance et rétablit une vision des choses claire, globale et dépourvue d'ambiguïté. Pourtant toute logique interculturelle se veut d'agir avec et non sur autrui.

Toute réflexion sur l'identité renvoie, sur ce type de terrain, à la diversité des cultures et donc à la problématique de la différence. Sociologues, ethnologues, psychologues ont tous travaillé selon des modalités appropriées, les processus de différenciation. Selon Bourdieu (1982), toute différence s'énonce par rapport à une norme, implicite ou explicite, dont l'énonciation n'est possible que par certains groupes ou individus en position de légitimité. Ceci conduit M. Abdallah-Pretceille (2001) à parler de hiérarchie et d'inégalité, dans la mesure où c'est le groupe dominant qui s'arroge le droit et le pouvoir d'énoncer la différence de l'« Autre ». Trop souvent confondues et amalgamées, les notions de différences et diversité obscurcissent le débat et les orientations.

D'autre part comme le fait remarquer M. Abdallah-Preteceille (1986) :

« de nombreuses études dites "interculturelles", en restent au stade descriptif, explicatif, en enfermant l'individu ou le groupe dans une série de déterminisme culturels. La force du modèle culturaliste s'appuie sur une longue tradition scientifique, une apparente clarté d'explication. Le passage déguisé d'un déterminisme culturel débouche sur une forme de "racialisation de la culture" ».

Ces données théoriques sur l'interculturalité vont nous servir de cadre d'analyse pour le traitement des nos données. Les représentations de l'hérédité permettent-elles de construire à partir de la diversité ou bien se réduisent-elles à reproduire l'identique ?

D) L'analyse des sociétés créoles

L'analyse du cadre général de notre terrain nous semble pertinente pour bien saisir tous les contours et paramètres qui peuvent influencer sur notre champ d'interrogation.

Pour analyser les sociétés créoles, nous prendrons pour référence les ouvrages de chercheurs qui ont travaillé essentiellement sur ces types de sociétés aux Antilles, en Guyane et à La Réunion. Les travaux de synthèse de B. Chérubini et J. Benoist, précisent que la société réunionnaise et la société guyanaise (société créole) fonctionnent selon un modèle relevant du même type d'organisation : l'assimilation.

Selon B. Chérubini (2002) :

« La société créole marquée par le pluralisme ethnique et culturel est organisée à travers deux processus, celui de l'assimilation et celui de la créolisation. Toute étude sur ce type de société ne peut faire l'impasse de bien déterminer ces processus pour mieux en comprendre les fondements. A La Réunion, l'organisation et la gestion des rapports interethniques repose sur la conception française de l'assimilation et sur l'intégration des minorités ethniques à l'ensemble étatique, comme sur la nature des liens économiques politiques et sociaux qui régissent les relations entre ce département d'outre-mer et la métropole » .

Ce même auteur précise que lorsqu'on parle d'assimilation, il faut distinguer deux mécanismes, le processus qui a fonctionné à plein durant trois siècles et plus, et qui était selon

C. Barat ; R. Gauvin ; J. Nemo, (1982) « *l'aboutissement logique de l'esprit colonisateur, de l'esprit catholique et de l'esprit jacobin qui se sont retrouvés sur ce terrain* », et celui qui a été mis en place à partir de 1946, dans le cadre de la départementalisation.

Le type d'intégration est « universaliste » et uniforme, il tend à exclure l'activité

« des institutions intermédiaires, telles que les associations ethniques et les partis politiques s'identifiant aux catégories ethniques.(...) Les individus acquièrent leur citoyenneté directement sur une base d'égalité et non en s'identifiant à un groupe. Il en résulte une conscience culturelle réunionnaise qui cherche à définir sa spécificité et son originalité à travers la créolité. Afin de caractériser le dynamisme culturel qui en résulte, C. Barat, R. Gauvin et J. Nemo (cité dans B. Chérubini, 2002 : 249) proposent de retenir trois courants qui guident les comportements individuels.

- L'assimilation par la langue et la culture française réputées « universelles », de la colonisation à la départementalisation,
- La volonté de sauvegarder ou d'enrichir l'héritage linguistique et culturel non européen,
- Le métissage idéologique, linguistique et culturel, créateur d'une langue et d'une culture créole ».

Cette conception correspond assez bien au vécu des Réunionnais en situation de multiplicité culturelle, reflétant une complémentarité des cultures en promouvant l'idée d'une société unie, mais ceci ne pouvant s'avérer singulier, puisque toute société créole connaît des degrés de conflits entre groupes minoritaires et groupes dominants. On sait par exemple « *que le réunionnais ne cesse de développer à l'égard de la France un double sentiment d'attrance et de répulsion* » (J.F. Sam-Long, 1993, cité par B. Chérubini, 2002 : 249).

Ce modèle socioculturel de créolisation est suffisamment flexible pour permettre un développement simultané des identités locales, ethniques et communautaires, et un renforcement des liens avec la métropole. B. Chérubini (2002 : 241) pose la question « *de savoir comment organiser le pluralisme dans une société hétérogène, en dehors des possibilités offertes aux sociétés plures. De nombreuses questions se posent surtout au niveau de l'ethnicité. Qu'est-ce qu'être créole, créolisé ? Qui peut revendiquer sa créolité dans ce type de société ?* ».

Au niveau de cette diversité culturelle, pouvons-nous parler de groupes, ethnies, ou système ? Selon L. Pourchez (2002) :

« On ne peut parler d'ethnie à La Réunion. La notion « d'origine ethnique », tout comme celle « d'ethnies », « est à La Réunion à manier avec d'innombrables précautions du fait des métissages intenses qui se sont opérés au sein de la population. L'appartenance à une « communauté » tient plus souvent à un phénotype ou à une revendication identitaire personnelle qu'à une ascendance précise. Elle a cependant (...) une influence sur les choix qui seront pratiqués par la famille, en termes de soins, de rituels de protection ou d'intégration ».

S'appuyant sur Orlando Patterson, B. Chérubini estime que le terme générique de « *groupe ethnoculturel* » pourrait être plus utile qu'il ne paraît, dans la mesure où l'on consent à distinguer le groupe culturel²¹ du groupe ethnique. Selon B. Chérubini (2002 : 244) « *On parlera de groupe ethnique au moment où le groupe particulier aura acquis une conscience ethnique, et au moment où il ira engager son groupe dans une dynamique de relations interculturelles et interethniques*²² ».

D'où le constat qu'effectivement un éventuel « modèle » de la créolisation dont parle Robert Chaudenson (1995) peut se développer dans une spécificité propre à chacune des sociétés considérées.

²¹ Orlando Patterson, cité dans B. Chérubini, 2002, définit le groupe culturel comme « tout groupe de personnes qui, consciemment ou inconsciemment, partagent un ensemble de valeurs et de normes » (1975).

²² Ce même auteur précise que « dans les DOM, on peut considérer que, même si tous les groupes ne sont pas mobilisés en même temps pour participer activement à la dynamique des relations interculturelles et interethniques, tous constituent des groupes ethnoculturels, dans la mesure où chacun d'entre eux a eu, un jour ou l'autre, l'occasion de prendre conscience de son appartenance ethnique, soit dans le premier temps de la colonisation, soit récemment, pour avoir été mis en cause dans un contexte d'immigration massive. La stabilité du système polyethnique est obtenue en jugulant ce sentiment d'appartenance ethnique qui est à l'origine de l'ethnocentrisme des groupes dominants en particulier, et en jouant à la fois sur le double registre de l'assimilation et du pluralisme que l'on souhaite essentiellement culturel (...). Le système fonctionne parce que l'on ne rejette pas le « contenu culturel » du groupe ethnique et que l'on demande à ce que cette définition culturelle de l'ethnicité s'effectue dans un contexte bien particulier, celui des appartenances acceptables, dans le système colonial, puis dans le cadre de la départementalisation » (B. Chérubini, 2002 : 244).

En outre, les différents groupes ou sous systèmes sont nécessairement en interaction à un moment ou un autre, ils ne peuvent être totalement étanches, ils tendent à converger vers un patrimoine commun à tous, les passages qui s'effectuent affirment l'émergence d'une créolité. Cet agrégat « *produit des contacts nés de l'histoire et des rencontres forcées des peuples, évolue et se transforme, interprète les apports exogènes et est en perpétuelle construction* » (J. Benoist, 1989). On peut ainsi parler de continuum culturel source de créolité. J. Bernabé, P. Chamoiseau et R. Confiant, dans « l'Eloge de la créolité » (1989 : 26) considèrent que la créolité est le ciment de l'antillanité : « *Nous déclarons que la créolité est le ciment de notre culture et qu'elle doit régir les fondations de notre antillanité* ».

Ce patrimoine commun existe bien à La Réunion, puisque comme le cite L. Pourchez (2002 : 324):

« Qu'il s'agisse de petits blancs, de créoles métissés, de descendants d'esclaves malgaches, africains, de femmes ou d'hommes descendants d'esclaves ou d'engagés indiens, de descendants d'immigrés chinois ou indiens musulmans, nombreux apparaissent, après deux ou trois générations, plus créoles que chinois ou indiens musulmans ».

Ainsi, face à l'évolution de la société et aux processus de globalisation, apparaît l'émergence d'une créolité affirmée. Face aux bouleversements de la société, R. Barth (1995 : 241) note que les acteurs présents sur le terrain peuvent

« ... choisir de mettre l'accent sur l'identité ethnique (ici la créolité), en l'utilisant pour mettre au point des statuts et des modèles nouveaux, en vue d'organiser les activités dans des secteurs qui n'existaient pas auparavant dans leur société, ou n'étaient pas suffisamment développés pour atteindre leurs objectifs ».

Dans ce type de société, on remarque que les passerelles entre les cultures sont nombreuses. J. Benoist, dans ses travaux sur la maladie et la religion, en retrouve certaines.

Cet auteur note à ce propos :

« dans les bidonvilles, ou chez les créoles pauvres des campagnes, ce qui se passe à la chapelle indienne du voisinage fait partie d'un paysage quotidien et on partage avec les indiens diverses croyances. Les métissages ont contribué à construire des ponts par

lesquels ces croyances ont diffusé et se sont ainsi assuré un solide ancrage dans la population non indienne » (1979 : 156).

L'exemple du service de la poule noire que prend J. Benoist est, de ce point de vue, tout à fait éloquent. La crainte qu'inspire ce rituel s'appuie sur une double tradition : celle de la poule noire européenne, maléfique, dangereuse, à connotation satanique, et celle du sacrifice à la déesse Pétaye. Il constitue l'une des portes d'accès à ces variations. De même, dans sa logique d'utilisation, on remarque des variations. Les services de la poule noire sont conduits sur le site de la vierge Noire, qui n'est plus de ce fait strictement catholique, mais intégré à la religion populaire. Ces études montrent l'existence d'un hindouisme créole qui possède des spécificités dues à sa présence en des lieux de contacts humains et culturels intenses, tel les rites de passages ou rites de protection. D'autres exemples de circulation entre les cultures peuvent être fournis, résultats d'un processus d'interculturalisation et d'interpénétration des cultures qui s'enrichissent mutuellement en créant de nouvelles configurations inter culturelles.

Si Lévi-Strauss (cité par J. Benoist) aime parler de sociétés froides et de sociétés chaudes, opposant l'apparence des communautés primitives à l'historicité en action dans les nôtres, ne pouvons-nous pas penser, comme l'écrit J. Benoist (1991 : 21), que « *les sociétés métisses sont avant tout celles où siègent des turbulences inédites, des télescopes inattendus, fragmentant ce qui ailleurs paraît unitaire ? Préludant des combinaisons nouvelles qu'elles ne comprendront que lorsqu'elles se refroidiront* ».

Aussi, les mutations des sociétés créoles ne tendraient-elles pas à mettre en place des phénomènes avant-gardistes, prisés comme modèle par certaines grandes métropoles mondiales. B. Chérubini (2002 : 256) a constaté à ce propos que :

« les phénomènes de créolisation attirent désormais l'attention des observateurs des sociétés modernes occidentales, qui critiquent la vision du pluriculturalisme consistant à réinventer les différences s'attachant à la recombinaison a posteriori des cultures initiales, alors qu'on peut observer l'hybridation de ces sociétés à partir des modèles locaux de métropolisation ».

Une culture créole métisse peut donc apparaître quelque soit son groupe d'appartenance. Tenant compte de ces données, notre objet de recherche sera confronté à

vérifier les marqueurs identitaires non marqués culturellement de ce qui appartient aux cultures traditionnelles des différents groupes polyethniques.

Par rapport à cette évolution B. Chérubini (2002 : 257) écrit :

« C'est peut-être à ce niveau que se situe l'une des principales caractéristiques des phénomènes de créolisation socioculturelle, celle de l'établissement de relations structurales entre éléments en devenir. (...) Lorsqu'il n'y a plus de contraintes fortes, du type esclavage ou assimilation forcée ou suggérée, on peut situer cette dynamique en termes de conciliation des habitus, des traits culturels marquants et d'une culture nouvelle en voie de formation ».

Les auteurs de la post modernité analysent en effet les traits novateurs des sociétés soumises à des changements rapides, des flux multiples qui interviennent du fait des bouleversements extrêmement rapides en cours dans les sociétés. C'est, selon J. Benoist (1996 : 52), comme si

« les individus cessaient d'appartenir à une série de sous ensembles d'échelles différentes, agencés dans un ordre social, pour se trouver immergés dans un monde fluide où ils recevraient de toutes parts informations, valeurs, biens, sans qu'aucun d'eux ne parvienne à s'ériger en absolu. Au monde clos où des unités communiquaient entre elles, semble succéder un monde ouvert à des flux multiples que chacun reçoit différemment de son voisin ».

Nos données relevées après trois années de terrain semblent significatives de cette façon d'appréhender la post-modernité par ce processus de mise en commun d'éléments *a priori* divers.

Si des associations culturelles montrent le désir, existant chez une partie de la population, de revendiquer la reconnaissance et l'affirmation de certaines racines perdues ou volontairement éloignées par le système colonial (on assiste en effet aujourd'hui à une valorisation de l'africanité, tout comme à l'affirmation d'une indianité à travers le « renouveau tamoul » et non malbar, connoté négativement pour certaines personnes), ceci n'est pas incompatible avec la créolité. En effet, la « *nostalgie des origines* » n'objecte pas et ne met pas en cause le fondement de la société créole, basé sur des phénomènes interculturels actuels. Dans le même sens J. Benoist (1996) affirme que :

« le multiple n'est pas une tare, il est une source, parce qu'il n'y a pas de vérité unique, on ne peut privilégier une seule et unique manière de penser. Ainsi le télescope de deux sociétés ne doit pas conduire en l'abandon d'une ou d'une autre. Au contraire tout l'intérêt de la différence réside dans le fait de pouvoir ajuster, réinterpréter au regard de nouveaux éléments, en vue d'un plus grand enrichissement ».

Dans le même esprit, S. Fuma et J. Poirier (1991 : 58) écrivent que « *la prospective l'emporte sur la rétrospective* » et « *la créolité ne peut plus être considérée sur la base d'un appauvrissement* ». Il s'agit ici d'interroger une société créole métisse où la richesse de sa composante est davantage perçue et reconnue comme une richesse que comme un appauvrissement.

Ainsi comme l'écrit B. Chérubini (1991 : 291) « *être antillo-guyanais, être réunionnais, c'est vivre une culture créole métisse ou reconnue telle, donc s'identifier à une réalité anthropologique et non seulement ethnique (s'identifier à des groupes distincts), produire et développer une culture créole métisse, quel que soit son groupe d'appartenance (métis ou non métis)* ».

C'est dans ce cadre d'analyse, bâti sur l'évolution que connaît ce type de société construite à partir d'une assimilation forcée et évoluant vers une créolité reconnue et affirmée, que nos données seront traitées.

III- Méthodologie

A) Choix de la méthode

Nous avons utilisé principalement deux méthodes d'enquêtes. L'une basée sur approche quantitative et l'autre basée sur une étude qualitative menée selon les principes de l'enquête ethnographique.

B) L'enquête quantitative

Partant de l'hypothèse qu'il pourrait exister des théories sur les ressemblances familiales nous avons voulu savoir, grâce aux statistiques, si l'on pouvait faire apparaître des régularités à travers lesquelles s'exprimeraient les principes fondamentaux qui structurent, le

plus souvent, semble-t-il de façon inconsciente, la perception des ressemblances dans une région concernée.

L'enquête quantitative, réalisée par nos soins à partir d'un questionnaire, a été administrée à un échantillon de 415 personnes habitant l'île de La Réunion. Cet échantillon a été constitué à partir de 352 étudiants et lycéens dont la tranche d'âge varie entre 16 et 25 ans, mais aussi, en plus petit nombre, de 73 personnes dont la fréquence d'âge varie entre 25 et 94 ans. Nous avons nous même fait passer les questionnaires auprès des étudiants dans les amphithéâtres du campus de Saint-Denis (Nord de l'île) et du campus du Tampon (Sud de l'île), comme auprès des lycéens répartis dans les salles de classes d'un lycée de la côte Ouest et d'un lycée de la côte Est. Les enquêtes administrées aux personnes plus âgées ont également été effectuées par nos soins. Ces personnes sont, soit des personnes actives qui reprennent leurs études : enseignant, formateur, administratif... (et dont les avis ont été relevés en même temps que la population étudiante), soit des personnes qui ont une fonction politique et/ou culturelle dans la société réunionnaise (habitant pour la plus part un milieu urbain : Saint-Paul, le Port, Saint-Denis, Saint-Pierre, Saint-Benoit), soit des personnes à la retraite habitant le village rural de Trois-Bassins dans les hauts de l'Ouest. Ces deux derniers groupes de population, interrogés dans le cadre de notre enquête qualitative, nous ont transmis des données que nous avons pu joindre à notre échantillon.

La population interrogée est répartie géographiquement sur toute l'île, elle couvre les milieux urbains et ruraux ainsi que toutes les tranches d'âges, avec une plus forte proportion de jeunes.

Nous avons donc demandé à 415 personnes de donner leur avis personnel, sur leur propre ressemblance et sur celles de leurs frères et sœurs. Les réponses ont été réparties et traitées suivant l'attribution des ressemblances au père et à sa famille, ou à la mère et à sa famille. En tenant compte de ces opinions et du rang de naissance, nous avons pu mettre en lumière un système de représentation. Un échantillon de 415 personnes est apparu suffisant, chacun des questionnaires contenant l'avis de ego sur lui-même mais également sur sa fratrie. Les fratries des familles réunionnaises étant assez larges, nous obtenons ainsi, au total, 1361 avis. Cet ensemble nous paraît très correct pour donner une meilleure lisibilité des représentations populaires dans ce type d'approche.

Le questionnaire est composé de trois parties (Annexe 1). Dans un premier temps, nous avons demandé aux interrogés d'indiquer leur âge, celui de leurs parents, leurs lieux de naissance, de résidence et leurs professions respectives. Ces renseignements nous ont permis de connaître l'origine géographique et sociale des administrés. Afin de rendre cette étude la plus représentative possible, nous avons tenu à couvrir l'intégralité de l'île. Nous précisons que, contrairement à d'autres enquêtes, les résultats de cette enquête quantitative ne prendront pas en compte les tranches d'âge, ni les critères sociaux, comme critère de sélection, les résultats seront ici présentés dans leur globalité.

Dans une deuxième partie du questionnaire nous leur avons demandé de représenter schématiquement leur famille sous la forme d'un arbre généalogique (à l'aide de quelques conseils), en indiquant les prénoms et âges de chaque membre de leur fratrie. A partir de là, ils devaient donner leur propre opinion, ou à défaut d'opinion personnelle, ils devaient indiquer ce qui se dit communément dans leur famille sur les ressemblances familiales, physiques et psychologiques, de leurs frères et soeurs, comme d'eux-mêmes. Chacun des enquêtés devait également mentionner pour chaque personne figurant sur son arbre généalogique, les marqueurs physiques et psychologiques identifiant cette ressemblance. De plus, afin d'affiner notre analyse sur le lien entre ces marqueurs et l'origine de la famille, nous leur avons demandé de mentionner l'appartenance de leurs ascendants (père, mère, grand père, grand-mère) à un (ou plusieurs) groupes originaires de la population réunionnaise. Ces informations nous permettent, d'une part de savoir quels sont les marqueurs censés se transmettre dans la population étudiée, d'autre part d'avoir des données sur la composition ethnique des familles réunionnaises, comme sur le métissage et ses représentations.

Enfin, nous avons tenu à savoir si dans leur famille on racontait certains dictons ou certains savoirs populaires sur les transmissions héréditaires et plus exactement sur les ressemblances familiales.

Le questionnaire, relevant de cette approche quantitative, trouve ses limites dans le fait qu'il traite uniquement l'opinion d'ego sur les ressemblances attribuées à ses frères et sœurs. Nous ne connaissons pas son opinion sur ses parents, grands-parents, collatéraux, ou descendants. De même, nous n'avons pas pris en compte dans ce type d'enquête quantitative les avis des demi-frères et sœurs d'ego. L'opinion sur d'autres personnes de la famille

permettrait une étude plus large de ces représentations et apporterait des éléments complémentaires à l'analyse.

Un des pièges du questionnaire réside dans la difficulté de mentionner l'origine des ascendants. A La Réunion le métissage est parfois si lointain qu'il peut être difficile pour un individu de préciser ses origines. Les administrés ont toutefois bien répondu à cette question. L'intérêt de ce questionnaire est de nous livrer des opinions (sur les ressemblances familiales) qui traitées statistiquement permettent de révéler certaines tendances à ressembler à la famille paternelle ou bien à la famille maternelle.

Afin d'analyser au mieux le matériaux relevé, nous avons méthodologiquement choisi de faire deux études. L'une portant sur la population globale et l'autre portant sur des sous-groupes, soit représentatifs des descendants issus des berceaux d'origine de la population réunionnaise non encore mélangée, soit représentatifs de certains métissages. Sachant qu'il est difficile, sur le plan du métissage originel à l'île de La Réunion, comme sur le plan de l'éthique, d'effectuer une catégorisation, nous avons tout de même tenté de faire des groupes en se basant et en respectant, de façon très stricte, le discours et les mémoires transmises aux travers des généalogies de chaque famille. Il nous est donc apparu nécessaire, pour l'intérêt de l'objet, de traiter séparément les mêmes questions à divers groupes majoritaires résidant dans la localité étudiée. Pour affiner nos résultats et pour percevoir de plus près les théories sur les ressemblances familiales implicites aux représentations de l'hérédité, nous avons dans un premier temps et à partir de la même enquête et du même procédé, dissocié les avis d'ego sur sa propre ressemblance envers une personne de sa famille et les avis d'ego envers ses frères et sœurs. Puis nous avons traité les deux avis simultanément.

C) L'enquête qualitative

Dans un deuxième temps, nous avons réalisé des questionnaires beaucoup plus longs, tant dans leur forme que dans leur fond. Le recueil de données s'est fait à partir d'entretiens semi directifs et des récits de vie.

Le terrain de la méthode qualitative

Cette deuxième méthode, basée sur une ethnographie de terrain, se décompose en deux terrains.

Premier terrain :

Nous avons réalisé une enquête de terrain s'inspirant des monographies de localité, sur la commune de Trois-Bassins. Ce terrain nous a permis de réaliser des enquêtes auprès de 28 familles appartenant à la même communauté villageoise (16 d'entre elles seront analysées dans cette étude). Ainsi, des représentations plus fines de l'hérédité ont pu être recueillies et analysées dans leur transversalité. L'intérêt d'aborder ces questions sur un tel terrain est de connaître les avis sur les ressemblances familiales sur plusieurs générations. De plus, ce terrain peut nous permettre de vérifier notre hypothèse sur le fait que les représentations de l'hérédité améliorent la compréhension des relations interethniques en situation interculturelle. Croiser différents récits de vie sur une même localité, peut nous permettre d'affiner nos résultats sur le sens commun que la population donne, à travers l'histoire des familles et l'histoire du village, à notre objet de recherche.

Deuxième terrain :

Présentation de la population sur laquelle porte l'étude.

Des enquêtes semi directives ont été réalisées auprès d'un public beaucoup plus large (32 individus), tant au niveau de sa localisation géographique, qui s'étend à l'ensemble de l'espace réunionnais, que sur le plan social et institutionnel. Nous avons tenu à englober dans notre étude, autant les familles habitantes d'autres lieux que Trois-Bassins, que les institutions publiques, religieuses, ou les associations militantes ou non. Divers corps de métiers ont été également sélectionnés. Les professions libérales : notaires, professionnels de la santé tels que des médecins généralistes et des médecins spécialistes : généticiens, pédiatres, médecins de structure publique. Dans le domaine économique : propriétaires terriens, chefs de vieilles entreprises familiales, salariés et ouvriers de P.M.E (Petite et Moyenne Entreprise). Les généalogistes du Cercle Généalogiste de Bourbon, les conservateurs des Archives Départementales ou directeurs de musée, ainsi que des artistes : photographes, peintres, sculpteurs, et personnes relevant du milieu culturel réunionnais, nous ont livré leur propre perception, en relation, par effet fédérateur, avec les représentations collectives de leurs publics, patients, visiteurs ou clients. Afin d'avoir une représentation globale à l'espace îlien, nous avons soigneusement pris soin d'interroger chaque instance publique ou privée précédemment citée, autant dans la partie Nord que dans les zones Est, Ouest et Sud de l'île. A partir des avis des agents actifs du secteur de l'économie réunionnaise mais aussi des secteurs artistiques, culturels et religieux notre objectif a été de relever les représentations de l'hérédité du plus grand nombre et surtout de divers horizons. Toutes les personnes

interrogées reçoivent et/ou sont en contact avec de nombreux réunionnais. Ainsi ils sont plus aptes d'une part à percevoir, collecter et redonner les représentations collectives de l'hérédité véhiculée au sein de la population, mais ils sont également davantage en mesure d'affiner ces représentations par leur avis personnel construit en étroite relation avec leur activité professionnelle. La sensibilité de l'acteur de terrain, sur ces questions, peut varier en fonction de son intérêt pour la question mais aussi en fonction des courants idéologiques du moment. Ce terrain hétéroclite a également été sélectionné pour répondre à nos interrogations sur le lien existant entre l'hérédité et l'identité réunionnaise.

D) Prise de contact avec les personnes interrogées

1) Sur la localité de Trois Bassins

Par le biais d'un intermédiaire

Habitant la commune de Trois-Bassins, j'ai eu la possibilité de connaître un certain nombre de personnes qui m'ont présenté des natifs de ce lieu. Par la suite, ces derniers m'ont, eux aussi, présenté des membres de leur famille ou des amis et connaissances.

De façon directe

Il m'est arrivé de parler directement à des voisins, amis, personnel de la mairie, de l'école ou des commerces. Dans ce cas de figure, soit la personne correspondait aux critères que j'attendais (être né dans cette commune, y résider et y avoir ses ascendants et ses descendants), et acceptait d'avoir un entretien avec moi, soit elle ne correspondait pas aux critères, mais connaissait une personne adéquate et me l'indiquait.

2) Sur toute l'île

Pour couvrir toute l'île, la dynamique des secteurs choisis nous a permis de trouver les personnes ressources par le système des réseaux.

E) Préparation de l'enquête

Si le choix de notre objet de recherche a suscité au préalable de nombreuses réflexions quant aux problématiques soulevées par notre terrain, il s'avère que la durée de ce même terrain (2001-2004) a été plus longue que nous ne l'avions pensée. Nous avons été amené à réduire certains aspects de la problématique.

Si l'enquête de terrain fut longue, passant alternativement par des phases de blocages (manque de temps ou de disponibilité des enquêtés) et par des phases de progression, nous retenons que ce caractère évolutif, non linéaire, est fondamental à prendre en compte pour éviter le phénomène de rigidité du sujet traité. Un sujet de recherche tel que celui-ci ne pouvait se concevoir comme clos, il est et sera toujours en construction. Il en est de même de la situation d'enquête, on y apprend à se tromper, le temps apporte la réflexion, une maturité qui fait progresser. Le cheminement de l'enquête a fait apparaître d'autres objets que ceux définis au départ. Le fait d'avoir manqué de temps dans la première phase du terrain nous a permis de repositionner l'enquête, de la compléter au fil du temps. De toute évidence, la soif de connaissance sur le milieu étudié n'a cessé d'être le moteur de notre investissement. En finalité la contrainte temps s'est avérée être davantage un partenaire par maturité.

Avant de nous lancer sur le terrain, nous avons dû préparer notre enquête par la constitution d'une bibliographie adéquate à notre sujet, comme à notre terrain. Ce travail de documentation préalable a consisté à se situer plus proche de la fabrication des données que de la divulgation des résultats : articles, comptes-rendus d'enquêtes, documentaires, ouvrages en anthropologie, sociologie, histoire, littérature, sciences politiques..., nous ont permis de nous poser des questions de fond, préalables d'hypothèses.

N'étant pas de souche réunionnaise, il nous a fallu plusieurs années d'adaptation, d'intégration et de sensibilisation, avant d'entreprendre ce travail de thèse et donc de commencer notre terrain. Durant les cinq premières années vécues sur l'île, nos lectures ont permis de compléter les connaissances sur la culture créole et l'histoire de l'île. Le but immédiat étant de ne pas être désarmé intellectuellement une fois sur le terrain. Ces lectures, faites avant l'enquête, ont été transcrites sur des fiches, puis classées en fonction des disciplines et des thèmes abordés.

Des fiches ont également été réalisées à partir des idées qui viennent de partout, sous-produits de la vie quotidienne, bribes de conversations sur le trottoir, rêves. Une fois couchées sur le papier elles font éclore une pensée plus réfléchie.

La préparation de l'enquête a nécessité une immersion totale dans le sujet. Les sources médiatiques d'information ont également été sollicitées tout au long de notre recherche : presse, radio, télévision. Les coupures de presse nous ont guidé vers des informations scientifiques : livres, articles, colloques. Nous avons pu constituer un dossier de presse. Les lectures les plus rentables pour notre terrain furent celles qui rendaient compte d'enquêtes ethnographiques. Les savoirs lus ont été réinjectés après avoir été recueillis, fichés, critiqués et analysés.

F) Préparation de la monographie locale

La préparation de la partie monographique, réalisée sur la commune de Trois-Bassins, située dans les hauts de l'ouest, a nécessité une attention particulière, car on ne pouvait viser à l'exhaustivité. On ne peut pas tout connaître d'un village ou d'une communauté et le danger est de faire une monographie à tiroir, avec le tiroir « parenté », le tiroir « identité », le tiroir « transmission familiale », en prenant le risque d'avoir des données décontextualisées de leurs relations. La manière dont la monographie va être restituée est également importante. En effet, en prêtant une conscience et une volonté collective à un groupe, on personnalise ce collectif. De même, l'absence d'interrogation sur les frontières de la prétendue communauté, peut s'avérer dangereux pour ce type de recherche. Cependant, la monographie à base locale reste une des meilleures façons de faire du terrain, parce que c'est la plus petite échelle à laquelle les informations permanentes peuvent être recueillies. Le fondement de notre enquête monographique reste une présence longue liée au fait que nous y résidons.

Les archives de la municipalité (état civil), les données produites par l'I.N.S.E.E (Institut National de la Statistique et des Etudes Economiques), par le C.R.I.E.S.R (Comité régional pour l'Information Economique et Social de La Réunion), pour les sources démographiques de la population, et les articles de presse sur le village, nous ont été fort utiles. Ces dernières sources apportent des éléments concrets sur la micro histoire et les personnages importants à ne pas manquer.

G) L'enquête

Mener l'enquête de terrain n'est pas chose facile mais cela reste une part de la recherche très passionnante pour l'anthropologue. Nous avons mené nos enquêtes, à l'aide du questionnaire, d'un magnétophone, mais aussi et surtout, grâce à un journal de terrain sur lequel nous notions chaque jour toutes les indications nécessaires à l'enquête et à l'enquêté : lieux, noms, remarques, réactions à chaud, à vif, attentes déçues et projections démenties. Le journal nous a permis de transformer les erreurs d'appréciation ou d'événement inattendu, en outil de mise en évidence, par le décalage, des normes différentes auxquelles sont soumises nos enquêtes et nous-mêmes. De ce fait, l'utilité primordiale de ce journal de terrain s'est vérifiée lors des relectures faites.

Ce journal permet de saisir nos impressions les plus personnelles pour ensuite leur faire prendre sens. De plus, cet outil a transformé nos expériences sociales ordinaires en expériences ethnographiques. Il nous a permis de reconstituer les faits manquants de notre mémoire, risquant d'isoler et de décontextualiser. Grâce à lui, nous avons pu suivre le déroulement chronologique objectif des événements. Marc Bloch parle bien du journal de terrain comme « les archives de soi-même ».

Lors de ces enquêtes, nous nous sommes efforcés de respecter la déontologie de l'enquête ethnographique, en respectant l'accord des enquêtés, leur anonymat, leur vie personnelle, leurs coutumes et croyances, cherchant toujours à rester au plus près de la vérité, du moins, à éviter les mauvaises interprétations de notre travail.

Les contacts ont été différenciés selon le type d'enquête. Les enquêtes quantitatives se déroulèrent dans des salles de cours ou amphithéâtres, le contact fut facile et direct. Mon métier d'enseignant facilita le passage des questionnaires. En lycée, nous avons introduit les questionnaires dans un cours sur l'histoire de l'île de La Réunion, puis ce travail a été mis en relation avec un cours d'instruction civique où l'on a abordé la famille et ses origines. A l'université, nous avons introduit les questionnaires lors d'un TD (travaux dirigés) en Licence de Sciences de l'Education portant sur un outil utilisé en anthropologie appliquée : le géosociogramme²³. Notre cours traitant « la relation famille/école à La Réunion », il fut

²³ Le géosociogramme permet de mettre à plat sa propre famille. Au delà du simple arbre généalogique constitué de nom, prénom, date de naissance, mariage, décès, cet outil anthropologique permet de positionner

intéressant de positionner l'arbre généalogique et notre questionnement comme support pédagogique, créant ainsi un exemple de support structurant la relation entre ces deux instances de socialisation que sont l'école et la famille.

Le déroulement de l'ensemble s'est parfaitement bien passé, les élèves furent demandeurs de ce type de cours où l'on remet en perspective, à travers leurs racines, leur propre histoire individuelle, comme collective.

Les contacts pour administrer les enquêtes qualitatives ont d'abord été pris par téléphone, notamment pour les enquêtes portant sur des groupes constitués (associations, institutions religieuses...). Les contacts informels (amis, connaissances...) nous ont également bien fait avancer. Nous avons suivi le principe d'arborescence de la prise de contact, où l'on demande à la personne interviewée de nous donner d'autres contacts. Précisons que tous les contacts entrepris ont abouti et que, d'aucune façon, nous n'avons senti de réticence à notre étude, bien au contraire. Les thèmes traités ont rencontré un grand enthousiasme chez les enquêtés qui nous facilitèrent la tâche auprès de leur réseau (familial, associatif...). Parfois, il fallait saisir l'occasion, dans des circonstances particulières qui nous faisaient rencontrer les « bonnes » personnes un peu par hasard. L'entretien s'est fait alors sur le champ, parce que nous avons « senti » que la personne rencontrée avait beaucoup de choses à apporter sur ce thème de recherche. Il est clair que pour avoir la chance d'être là au bon moment, il faut que les conditions matérielles sur le terrain soient présentes. La fête du village est, par exemple, un moment à ne pas manquer. Les associations comme les personnes importantes y sont présentes. C'est l'occasion de prendre des rendez-vous et d'élargir le réseau des enquêtés.

Même si, pour des raisons de disponibilité, nous n'avons pu tenir notre premier calendrier, nous n'avons pas omis de reconstruire nos hypothèses de départ au fur et à mesure du déroulement de nos enquêtes. Les hypothèses ont donc été formulées puis améliorées. Notre méthode ethnographique se découpe en quatre phases principales : l'exploration, l'accumulation des données, la remise en cause et la vérification.

les héritages reçus (biologiques et matériels...), comme d'autres éléments relatifs à la mémoire familiale. La lecture du géosociogramme va faire apparaître certains parcours dans la filiation. Ceux-ci pourront être analysés sous différents regards scientifiques propre à l'anthropologie mais également à la sociologie ou à la psychologie.

Si l'observation reste le principal outil de l'ethnographe, l'entretien et les récits de vie en sont un complément indispensable. Les deux techniques ont été utilisées dans nos enquêtes. Les entretiens, que nous avons réalisés sur le terrain, sont longs et enregistrés au magnétophone, les enquêtés y parlent à la première personne et s'adressent à nous. Il s'agit bien d'entretiens ethnographiques car ils ne sont pas « isolés », ni autonomisés de la situation d'enquête. Les enquêtes sont restituées dans leur milieu d'inter connaissance, elles prennent place et sens dans un contexte où la dimension historique et locale (histoire des lieux, des personnes, des familles) a toute sa place.

Entretiens et observations ont fait progresser les enquêtes de concert, il n'existe pas de coupure entre les deux. Nous avons réalisé toutes sortes d'entretiens. De très courts, avec des données impersonnelles, à des entretiens approfondis, de deux ou trois heures, où l'enquêté s'interroge avec nous, sur lui-même et sur son univers. Ces entretiens approfondis ne visent pas à produire des données quantifiées et n'ont pas la vocation d'être « représentatifs ». Ils assurent la partie qualitative de notre recherche, où nous nous sommes efforcés de construire des cas, sur lesquels on connaît un grand nombre de données objectives sur les interviewés (l'origine sociale, professionnelle, spirituelle, résidentielle, matrimoniale). Ces entretiens s'insèrent dans un ensemble pertinent de données ethnographiques (données contextuelles historiques et géographiques, données statistiques liées à notre thème).

Nous avons fait en sorte d'enregistrer tous nos entretiens, prenant le temps de les retranscrire en élaborant progressivement la problématique initiale. Plus l'enquête avançait et plus les questions et hypothèses face aux transmissions liées à la maladie et à leurs guérisons, aux « devineurs », et plus globalement à tout ce qui se rattache à l'ancestralité, se profilaient. Nous avons donc du élargir notre questionnaire à ces thèmes nouveaux, liés au contexte de la population étudiée. Des entretiens approfondis de deux ou trois heures nous ont montré que deux personnes au départ étrangères l'une à l'autre, pouvaient parfois devenir très intimes en déclanchant rire ou colère, émotions retenues ou encore larmes.

Les entretiens eux-mêmes se sont bien déroulés, nous avons toujours précisé avant le début de l'enquête qu'il ne s'agissait pas d'un sondage sur leur vie privée, mais bien d'une étude scientifique sérieuse et non d'une activité ludique gratuite. Les seuls obstacles rencontrés furent surtout des questions non comprises, de ce fait les réponses furent très peu nombreuses. Dans ce cas précis, l'usage du magnétophone bloque davantage la relation. Dans

ces cas uniquement cet outil n'a pas servi. Le mieux est de réaliser l'entretien dans les conditions coutumières à l'enquêté, la cuisine, la cour, la varangue, le bord de la route, le bureau, le lieu de travail.

H) Conduire l'entretien

Une fois la confiance établie, nous avons pu aborder le questionnement. Afin d'éviter tout blocage, nous avons appris à mener l'entretien d'une façon souple et dynamique. Certaines questions s'avèrent de vraies hypothèses de recherche. Alors que d'autres font office de petits raisonnements expérimentaux. Certains mots utilisés au début de notre terrain seront bannis du questionnaire, car après analyse, on s'est aperçu qu'ils renvoyaient trop à des stéréotisations de la part du répondant. Nous pensons tout particulièrement à : communauté, groupe ethnique ou groupe originel....

Dans la conduite de l'entretien, même si celui-ci articule questions fermées et semi-ouvertes, nous avons porté une attention toute particulière à ne pas suivre et respecter l'ordre des questions. C'est essentiel, car cela nous aurait empêché d'être attentif aux regards et gestes de l'enquêté, et aurait conduit l'interlocuteur à l'idée qu'il devait répondre à un questionnaire. Nous ne voulions pas couper court et avons laissé l'enquêté enchaîner ses idées sans l'empêcher « de s'exprimer librement ». Une succession trop bien réglée du questionnement empêche tout imprévu, tout dynamisme de l'entretien, et peut obstruer la voie d'hypothèses nouvelles tant attendues. Le magnétophone nous a permis de retravailler sur les entretiens par la suite et d'éviter les notes en pointillés. Le ton, le débit, les silences, les traits du visage, les hésitations, les rires sont très importants pour l'interprétation. La prise en compte des attitudes non verbales est toujours à mettre en relation avec ce qui est dit et exprimé.

Si nos entretiens furent non directifs, ils ne furent pas pour autant anarchiques. Nous avons conduit l'entretien en annonçant au départ les mots clefs renvoyant aux thèmes que nous allions aborder : la famille, la généalogie, le métissage, la Réunion, ainsi une direction de départ fut établie. Le pas de côté, la digression, fut l'une de nos règles à ce moment-là du terrain. Les associations d'idées ont nécessairement du sens pour l'enquêté et un sens social pour l'enquêteur. Pour les relancer, lors de phases critiques, nous nous sommes appuyés sur ce qu'ils venaient de dire. La reformulation qui consiste à reprendre une partie de la phrase pour s'assurer de sa compréhension, permet de redynamiser la parole de la personne. A l'opposé, si

l'enquêté s'éloignait du sujet, nous reprenions la main en approfondissant et en clarifiant des réponses obscures. En cherchant à faire la lumière, on demandait de mieux s'expliquer. D'une manière globale, les entretiens se sont bien déroulés, ce fut un plaisir pour l'enquêté comme pour nous-même.

La collecte des récits de vie s'est effectuée selon la méthodologie proposée par J. Poirier, S. Clapier-Vallandon, P. Raybaut (1983). Une fois les matériaux accumulés, nous avons dû exploiter cet ensemble hétérogène et faire le lien entre le traitement des entretiens et les autres données de l'enquête ethnographique. Nous avons procédé par ordre, d'abord en classant et en faisant un inventaire, ce qui nous a permis par la suite de trier et de choisir les entretiens. Ce choix s'est fait à travers différents types d'entretiens. Les entretiens informatifs, réalisés en début d'enquête ou auprès de responsables d'associations qui ont davantage parlé au nom de l'association qu'en leur nom propre. Les entretiens personnels, dans lesquels les interviewés parlent en leur nom, mais ceux-ci restent relativement courts du fait que la personne ne s'est pas libérée ou manquait de temps. Les entretiens approfondis, dans lesquels sont regroupés de véritables témoignages de deux ou trois heures chacun. L'entretien retranscrit se transforme en récit.

Au niveau des observations, nous avons été amenés à choisir parmi trois types d'observations. Les observations d'événements publics qui concernaient notre thème : colloques (Regards sur l'Afrique et l'Océan indien : Espace Afrique, 2002 ; Héritage et Réunion : Maison des civilisations et de l'Unité réunionnaise 2002), fêtes autour de la famille (journée de la famille interculturelle, St André, 2003). Des observations d'interactions personnelles qui ont pris place par hasard en notre présence, et des observations volées au cours d'entretiens, ou faites en chemin sur le lieu de l'action.

I) L'interprétation des données et la rédaction

L'analyse des récits de vie est faite en fonction des différents thèmes répertoriés. Ceux-ci sont quantifiés, donnant une première approche quantitative du contenu du récit de vie. L'analyse qualitative permet, en fonction des phrases extraites des entretiens d'argumenter l'interprétation ou l'analyse des représentations que la personne a émises. Cette analyse s'apparente à une analyse de contenu, comme a pu le décrire J.-L. Beauvois, C. Chabrol et A. Trognon (1980).

Afin d'interpréter au mieux, nous avons réalisé une fiche pour chaque enquête, avec le détail des caractéristiques sociales et les types de transmissions rencontrées.

Ensuite, une fois tous ces matériaux réunis : observations, commentaires d'entretiens, contextualisation (déroulement, évolution des relations d'enquêtes), journal de terrain, nous avons pu les comparer pour dégager une problématique. Au niveau des enquêtes elles-mêmes, nous avons comparé le discours, le cadre dans lequel vivent les personnes interrogées, comme les éléments que l'on connaît sur eux-mêmes.

Au niveau de l'interprétation générale, les données très hétérogènes de notre terrain ont été comparées avec d'autres résultats, notamment ceux de B. Vernier en Grèce (1991), de Malinowski chez les Trobriandais (1922), ou de nos propres résultats réalisés en France métropolitaine (Malbert, 1994). Interpréter, c'est se lancer dans des raisonnements qu'il faut impérativement expliciter pour pouvoir les contrôler, les infirmer ou les poursuivre. Casser la dichotomie entre « théorie et empirie » est le point essentiel de la méthode entreprise : l'enquête ethnographique. Nous avons préféré ne pas confier l'enquête à des intermédiaires, afin que les imbrications des données et le rôle de l'enquête et de l'enquêté soit révélateur. Ce refus d'une anthropologie de cabinet est appelé en anthropologie « la révolution malinowskienne ». Cela nous a conduit à avoir une longue présence sur le terrain afin de réaliser nos enquêtes nous-mêmes. Le recueil et l'analyse des données empiriques se sont ainsi constitués.

**DEUXIEME PARTIE :
LES RESULTATS**

I- Les théories populaires sur les ressemblances familiales à La Réunion : résultats quantitatifs

La compréhension des systèmes de parenté passerait-elle par un mode d'appropriation symbolique des enfants qui correspondrait à l'influence que pourraient avoir les théories populaires sur les ressemblances familiales ?

Nous avons présenté dans la première partie de cette étude les résultats des travaux réalisés à partir des théories populaires sur les ressemblances familiales rencontrées en milieu rural puis en milieu industriel, en Europe du Sud et continentale (B.Vernier, 1991 ; T.Malbert, 1994). Les opinions (sur les ressemblances familiales) traitées statistiquement permettent de révéler certaines tendances à ressembler à la famille paternelle ou bien à la famille maternelle. Nous allons commencer par présenter, analyser et commenter les résultats de l'enquête quantitative portant sur la population réunionnaise.

A) Avis d'ego sur sa propre ressemblance

**(aspect physique uniquement)*

1) Abstraction du rang de naissance

Tableau I : Avis d'ego sur sa propre ressemblance (N : 415)

	au père	à la mère	au père et à la mère
Tout sexe confondu	52% (+-4.6)	39% (+-4.6)	9%

Les 415 avis recueillis sur la population réunionnaise (tous sexes confondus) donnent 52%²⁴ (+-4.6) de ressemblance au père et à sa lignée, contre 39% (+-4.6) à la mère et à sa lignée, 9% sont attribués à la fois au père et à la mère.

Tableau II : Avis d'ego sur sa propre ressemblance en fonction de son sexe

	Au père	à la mère	au père et à la mère
Les hommes	60% (+-7.63)	32% (+-6.82)	8%
Les femmes	52% (+-6)	48% (+-6)	

Si l'on sépare les sexes, on remarque que l'écart entre les femmes et les hommes se creuse. Les hommes s'attribuent des ressemblances au père à 60%²⁵ (+-7.63) contre 32% (+-6.82) aux mères, 8% pour les avis partagés : père et mère. Les femmes s'attribuent des ressemblances au père à 52% (+-6) contre 48% (+-6) à la mère.

²⁴ Les données statistiques ont été traitées par le logiciel SPHINX. Les chiffres entre parenthèses qui accompagnent les pourcentages nous donnent une indication sur la validité du pourcentage. Grâce au calcul de l'intervalle de confiance on peut voir si les résultats sont significatifs ou bien si ils ne relèvent que d'une tendance. Plus précisément on calcule l'intervalle de confiance exact du paramètre p d'une variable aléatoire suivant une loi de Binomiale B (n, p) à partir d'un échantillon de n réalisation de cette variable, pour un coefficient de confiance donné. Détermination de l'intervalle de confiance exact de la population inconnu p d'une population mère (de taille indéfinie) à partir de la fréquence observée (f:20i) sur n=5, réalisation d'une variable de la loi Binomiale B(n=5; p=?) et tel que $P(X1L1=1L=X2) = 95\%$. Nous avons estimé l'intervalle de confiance des pourcentages à 95 % selon la méthode de Cochran (1977).

²⁵ On remarque que les résultats obtenus donnent un intervalle de confiance significatif aux hommes, pour les résultats concernant les femmes il ne s'agit que de tendance : +-IC95.

2) Avec le rang de naissance

Tableau III : Avec le rang de naissance, avis des hommes (N : 147)

1 ^{er} né			2 ^e né			3 ^e né		
Père	P et M	Mère	Père	P et M	Mère	Père	P et M	Mère
53%	16%	30%	64%	9%	25%	61%	0%	39%
(+11)		(+11)	(+14)		(+15)	(+17)		(+18)
4 ^e né			5 ^e né			6 ^e né et plus		
Père	P et M	Mère	Père	P et M	Mère	Père	P et M	Mère
57%	0%	43%	73%	0%	27%	80%	0%	20%
(+12)		(+19.8)	(+12)		(+21)	(+14)		(+15)

Tableau IV : Avec le rang de naissance, avis des femmes (N : 269)

1 ^{er} né			2 ^e né			3 ^e né		
Père	P et M	Mère	Père	P et M	Mère	Père	P et M	Mère
54%	6.25%	39%	48.5%	7%	44.2%	43%	20.5%	36.3%
(+9.28)		(+9)	(+11)		(+11)	(+13)		(+12)
4 ^e né			5 ^e né			6 ^e né et plus		
Père	P et M	Mère	Père	P et M	Mère	Père	P et M	Mère
30%	6.6%	63%	53%	7%	38%	33.3%	22.2%	44.4%
(+15)		(+14)	(+21)		(+23)	(+26)		(+25)

Concernant les avis des hommes, on remarque que les ressemblances attribuées au père sont beaucoup plus importantes que celles attribuées à la mère. Si l'on compare les trois premiers nés, on constate que ce test valide le suivant, dans le sens où ce sont les cadets qui ont les pourcentages les plus élevés dans l'attribution de la ressemblance au père. Si l'on regarde l'ensemble des rangs de naissance, on s'aperçoit que les avis concernant les pères sont bien plus importants pour les derniers de famille nombreuse, puisqu'ils atteignent 72%, voire 80% pour les 6^e et plus.

Concernant les avis attribuant des ressemblances non pas à l'une des deux lignées mais aux deux, père et mère, leur nombre est relativement important pour les premiers nés et disparaît pour les rangs suivants. Nous notons que cette forte proportion se retrouve dans le cas des fratries uniques. Les enfants uniques semblent ne pas arriver à se raccrocher à l'un ou

l'autre côté de la famille, ils disent ressembler au père et à la mère. Nous reviendrons sur ce fait dans la partie qualitative.

Concernant les avis des femmes, on peut remarquer que, si la ressemblance au père domine largement pour les premières nées, elle a tendance à diminuer pour les suivantes. C'est donc l'inverse des garçons. En effet, on remarque que les quatrièmes et sixièmes filles s'attribuent plus de ressemblances à la mère et à sa famille qu'au père et à sa famille. Ceci vient modifier les premiers résultats ou l'intégralité des filles avaient donné le père majoritaire. Il faut noter cependant que pour l'étude globale nous ne prenons en compte que les trois premiers enfants de la fratrie. Ces données nous montrent néanmoins qu'une étude plus approfondie peut faire apparaître des données plus précises. On constate également à travers ce tableau que le nombre d'indécis est beaucoup plus élevé pour les enfants troisièmes nés. Ceci est à mettre en relation avec le nombre plus important de fratries à trois enfants. Lorsque les deux premiers nés se voient attribuer une ressemblance répartie entre les deux lignées de l'alliance, les derniers nés de fratrie de trois, sont très souvent mentionnés comme ressemblant aux deux parents. Cette information sera également reprise dans la partie qualitative.

La comparaison de ces deux premiers résultats nous permet d'insister sur l'importance pour la population interrogée de ressembler à la lignée paternelle. Elle éclaire la tendance et l'écart entre les ressemblances portées au père et à la mère qui apparaissent plus importantes pour les hommes que pour les femmes.

A présent, nous allons nous pencher sur l'avis d'ego sur ses frères et sœurs en excluant donc leur propre avis précédemment présenté. Nous obtenons pour ce test 946 avis de frères et de sœurs donnés par 396 ego administrés. Nous précisons que 19 enfants uniques n'ont pas donné d'avis sur leur fratrie puisqu'ils n'ont aucun frère ou sœur.

B) Avis d'ego sur ses frères et soeurs

1) Avis d'ego sans le rang de naissance

Si l'on prend en compte les avis d'ego sur ses frères et sœurs sans tenir compte du rang de naissance, on obtient un résultat significatif puisque 60% des avis sont attribués au père et 40% des avis à la mère (+-IC95 : +2 et -3). La prédominance du père se confirme.

2) Avis d'ego sur ses frères et sœurs selon son rang de classement dans la fratrie

Tableau V : Avis d'ego sur ses frères et sœurs selon son rang de classement dans la fratrie

1 ^{er} né			2 ^e né*			3 ^e né		
Père	P et M	Mère	Père	P et M	Mère	Père	P et M	Mère
50%	8%	42%	60%	5%	35%	61%	7%	32%
(+-6)		(+-7)	(+-6)		(+-6)	(+-6)		(+-6)
4 ^e né			5 ^e né			6 ^e né et plus		
Père	P et M	Mère	Père	P et M	Mère	Père	P et M	Mère
49%	6%	45%	58%	7%	35%	54%	4%	42%
(+-6)		(+-7)	(+-10)		(+-10)	(+-10)		(+-10)

(*Les résultats obtenus sont significatifs pour les 2^e et 5^e rangs à +-IC95%, pour les autres rangs il s'agit d'une tendance).

Exemple de lecture :

Le 1^{er} né est l'interrogé, il donne son avis sur la ressemblance de sa fratrie envers la lignée paternelle et la lignée maternelle.

Si l'on compare les avis d'ego sur leurs frères et sœurs, on constate que tous les avis, quel que soit le rang de naissance, donnent la ressemblance majoritaire au père.

Qu'il s'agisse du 1^{er} ou du 5^e rang, les avis sur la fratrie accentuent ici la tendance à ressembler plus fortement au père qu'à la mère.

A La Réunion, l'importance donnée au père dans l'appropriation symbolique des enfants se vérifie donc aussi par le jugement d'ego sur sa fratrie. Penchons-nous à présent sur les résultats globaux de la population étudiée.

C) Fréquence avec laquelle l'enfant ressemble à son père ou à sa famille paternelle selon son sexe et son ordre de naissance dans la fratrie

Tableau VI : Ressemblance au père

Ressemblances physiques :

	1 ^{er} né		2 ^e né		3 ^e né		Total	
	%	N	%	N	%	N	%	N
Garçon*	55,9 (+6.37)	117	66,2 (+6.5)	116	57 (+5)	93	59.7	326
Fille	54,6 (+5.8)	137	57,6 (+6)	111	46 (+7)	82	49	330
Total	55.25	254	56.4	227	46	17 5	54.8	656

Ressemblances psychologiques :

	1 ^{er} né		2 ^e né		3 ^e né		Total	
	%	N	%	N	%	N	%	N
Garçon*	56.7 (+6.5)	108	56.7 (+7)	92	56 (+8)	69	56.4	269
Fille	47 (+6.4)	103	49 (+6.5)	100	47 (+8)	69	47.6	271
Total	51.8	211	52.8	192	51.7	138	52	540

** Intervalle de confiance significatif à IC95%.*

D) Fréquence avec laquelle l'enfant ressemble à sa mère ou sa famille maternelle selon son sexe et son ordre de naissance dans la fratrie

Tableau VII : ressemblance à la mère

Ressemblances physiques :

	1 ^{er} né			2 ^e né			3 ^e né			Total	
	%	+IC95	N	%	+IC95	N	%	+IC95	N	%	N
Garçon*	36.8	(6.4)	77	41.7	(7.1)	73	33	(8.1)	55	37	205
Fille	43.8	(6)	110	42	(6.1)	100	44	(7)	78	43.2	288
Total	40.3		187	41.8		173	38.5		133	40.2	493

Ressemblances psychologiques :

	1 ^{er} né			2 ^e né			3 ^e né			Total	
	%	+IC95	N	%	+IC95	N	%	+IC95	N	%	N
Garçon*	36.9	(6.8)	68	37	(7)	60	34	(9.2)	43	35.9	171
Fille	44	(6.4)	97	43.6	(6.6)	89	41	(7.8)	60	42.8	246
Total	40.45		165	40.3		149	37.5		103	39.3	417

Analyse globale du discours sur l'appropriation symbolique des enfants dans la population réunionnaise :

Les enfants ressemblent plus à leur père ou à la lignée paternelle qu'à leur mère et à sa lignée. Tous sexes confondus, que la ressemblance se rapporte aux traits physiques ou psychologiques, les enfants ressemblent plus à la lignée paternelle qu'à la lignée maternelle, 54.3% pour les traits physiques et 52% pour les traits psychologiques.

Physiquement 59.7% des garçons et 49% des filles ressemblent au père. Psychologiquement, la tendance à ressembler plus au père qu'à la mère est légèrement moins élevée, mais reste dans les mêmes proportions aussi significatives : 56.4% pour les garçons et 47.6% pour les filles. Si pour les filles, le chiffre est inférieur à 50%, il reste néanmoins significatif car les chiffres se rapportant à la mère sont beaucoup plus faibles (voir tableau).

Le poids du père dans la transmission du caractère semble se confirmer d'une autre façon. L'enfant classé physiquement du côté du père prend le plus souvent le caractère du père lui-même. De plus, dans 23% des cas, il est relié à une autre personne de sa famille paternelle : oncle, grand-père paternel. Un enfant classé du côté de sa mère est lui, dans 29% des cas, rattaché à une autre personne de la famille maternelle, grand-mère maternelle, oncle maternel. Ce phénomène observé pour les traits physiques, comme pour les traits psychologiques, traduit un attachement plus fort à ressembler directement au père qu'à la mère et à leur famille respective.

Tout ceci tend à renforcer l'idée selon laquelle, dans la pensée commune à La Réunion, les hommes ont un plus grand pouvoir que les femmes dans la transmission des traits physiques et des traits de caractère. On retrouve cela à travers certaines expressions créoles : « Tout zendroit oussa do moun i pass zot laisse sot trass », « ban marmaille lé pareil zot papa » (extrait d'un entretien réalisé auprès de J.M, 42 ans).

Comme on vient de le constater, la majorité des avis sur les ressemblances familiales donne une majorité au père, tant pour les garçons que pour les filles. On peut néanmoins affiner cela en notant que dans le cas de la ressemblance portée aux mères, certes minoritaire, on remarque que ce sont les filles qui ressemblent plus aux mères que les garçons : 43.2% contre 37% pour les ressemblances physiques et 42.8% contre 35.9% pour les ressemblances psychologiques.

Si l'on se porte à présent sur l'ordre de classement dans la fratrie, ainsi qu'au rapport au sexe, nous obtenons des résultats plus précis. On peut avancer l'idée, soutenue par B. Vernier (1991) sur son terrain à Karpathos, selon laquelle les chances d'être classé du côté du père sont plus nombreuses quand on est un cadet (deuxième né) garçon pour les ressemblances physiques, et que l'on est cadet fille pour les ressemblances psychologiques. En effet, d'après nos propres enquêtes, qu'il s'agisse des ressemblances physiques : 66.2% pour les garçons, ou psychologiques : 52.85% pour les filles, la ressemblance au père est plus forte pour les cadets que pour les aînés et derniers nés de familles nombreuses.

Il s'avère que dans le cas des ressemblances physiques pour les garçons, et dans le cas des ressemblances psychologiques pour les filles, le rapport de la ressemblance au père et de l'ordre de naissance dans la fratrie apparaît assez significatif à l'île de La Réunion. L'ordre de

naissance à l'intérieur de son sexe joue effectivement un rôle. Exemple : le troisième né est un garçon, mais il est le 1^{er} des garçons puisqu'il né après deux filles, il est donc au troisième rang dans sa fratrie, mais au 1^{er} rang dans son sexe puisque c'est le premier garçon. La ressemblance au père est plus importante pour les ressemblances physiques que psychologiques et pour les garçons que pour les filles. La fréquence de la ressemblance au père sous le rapport des traits physiques est de 54.8% pour les garçons et les filles qui sont à la fois premiers nés à l'intérieur de leur sexe et premiers nés et deuxièmes nés dans leur fratrie, contre 51.5% pour les autres garçons et les autres filles.

L'importance de l'ordre de naissance dans son sexe, se voit au fait qu'un deuxième né dans la fratrie a environ deux fois plus souvent la sensation de ressembler à son père, s'il est en même temps premier né dans son sexe, que s'il ne l'est pas. Les aînés de fratrie ont plus souvent le sentiment de ressembler à leur père quand ils sont aînés de famille nombreuse (4 enfants et plus). Dans 53.4% des cas, les enfants sont classés du même côté parental pour les deux types de ressemblances confondues. On peut donc avancer qu'il existe à La Réunion des théories implicites sur les ressemblances familiales, que nous retrouvons ici en traitant les jugements familiaux par statistique. Ce constat rend nécessaire la mise en place d'une enquête qualitative plus approfondie.

Si la majorité des enfants ressemble plus au père qu'à la mère, on remarque que dans la fratrie, la deuxième née fille, comme le deuxième né garçon, ressemble encore plus à la lignée paternelle que les aînés ou les derniers. On peut donc déduire une alternance mineure dans l'attribution de la ressemblance entre les aînés et les cadets. Nous constatons que l'inégalité entre les conjoints et leurs familles dans l'appropriation symbolique des enfants n'est pas atténuée par une règle d'alternance qui tendrait à assurer un minimum d'équilibre en instaurant un système de compensation. A ce propos qu'en est-il de l'alternance dans la ressemblance portée entre les familles alliés, aux enfants qui se suivent ?

E) L'alternance des ressemblances entre enfants

Tableau VIII : l'alternance physique et psychologique

Ressemblances physiques :

A : 49% B : 31% C : 26% D : 24%

Ressemblances psychologiques :

A : 38% B : 24% C : 24% D : 15%

- A : premier et deuxième né de la fratrie.
- B : deuxième et troisième né de la fratrie.
- C : premier et deuxième né à l'intérieur de son sexe.
- D : premier né des garçons et première née des filles.

Exemple de lecture : pour A : l'alternance des ressemblances physiques est de 49%. Cela signifie que si le premier enfant ressemble physiquement à un parent, le second ressemble dans 49% des cas à l'autre parent.

A La Réunion, se serait plutôt la règle de la constance qui prime sur l'alternance dans l'attribution de la ressemblance entre les enfants au sein d'une fratrie.

On constate que tous les chiffres concernant l'alternance sont inférieurs à 50%. C'est-à-dire (dans les cas A et B) qu'il y a plus de cas d'enfants qui se suivent dans la fratrie qui ressemblent à la même lignée : 51% entre le premier né et le deuxième né et surtout 69% entre le deuxième et le troisième né. Dans le cas A (des premiers et des deuxièmes nés), l'alternance n'est pas majoritairement significative, mais la proportion d'enfants qui se suivent et qui ressemblent aux deux côtés de la famille est tout de même importante pour être signalée à 49%. Ici, cette tendance tend à assurer un minimum d'équilibre en instaurant un système de compensation entre les lignées puisque 49% des aînés vont être reliés à une lignée et les cadets à une autre lignée. Ce n'est plus du tout le cas entre le deuxième né et le troisième enfant (B). Là, la constance prime puisque les pourcentages sur l'alternance sont très bas. Cette même constance se vérifie lorsqu'on aborde le critère C. Ici, il n'y a plus d'alternance de la ressemblance entre les enfants de même sexe qui se suivent. Exemple, entre deux garçons ou deux filles, si l'un ressemble à la mère l'autre ressemblera dans 76% des cas à la mère. De même il y a très peu d'alternance entre le premier garçon et la première fille (D) : 24% pour les traits physiques et 15% pour les traits psychologiques.

Quel que soit le type de ressemblance considéré, les enfants qui se suivent dans la fratrie (ou à l'intérieur de leur sexe) tendent à être classés du même côté de la famille. Nous avons des familles où une sensible majorité des enfants vont ressembler à une seule lignée, donc soit des fratries qui ont plus tendance à ressemblance à la mère, soit des fratries qui ont plus tendance à ressemblance au père. Sachant que, comme nous l'avons vu précédemment,

dans la totalité des personnes interrogées, une majorité de 53% attribue une ressemblance à la lignée du père.

Il apparaît intéressant de connaître d'un peu plus près quelles sont ces familles qui attribuent dans le discours sur les ressemblances une appropriation si forte à la lignée du père et quelles sont les familles qui attribuent une relation si forte au côté maternel ?

Pour cela, nous nous sommes penchés sur l'origine ethnique des marqueurs phénotypiques des familles. Sachant qu'à La Réunion, le métissage touche, à quelques exceptions près, toutes les généalogies (comme nous l'avons expliqué dans notre problématique, cette désignation reste persistante mais non officielle), nous avons tenu tout d'abord à rester fidèle au choix de ego dans sa détermination à s'attribuer une ressemblance renvoyant à tel ou tel « berceau d'origine » de la population de l'île.

Ainsi, nous avons repris la même étude en faisant des regroupements familiaux. Ces regroupements, correspondant aux avis sur les ressemblances familiales, ont été faits par rapport à la détermination d'ego à se définir ressemblant à telle ou telle lignée par rapport aux marqueurs phénotypiques originaires des familles. Il est clair que les marqueurs raciaux des berceaux d'origine ont aidé dans l'attribution de la ressemblance (nous développerons les rapports aux marqueurs dans la partie qualitative). Ainsi, nous obtenons une série de sous-groupes issus des différents métissages passés et en cours. Certains regroupements ont été difficiles à faire compte tenu de la diversité et de la multiplicité des métissages. En effet certaines familles regroupent à elles seules cinq berceaux d'origines : Chine, Inde du Sud, Europe, Madagascar, Afrique de l'Est.

Pour plus de simplicité, nous avons opéré en regroupant dans chaque unité étudiée un berceau d'origine précis et défini, jumelé à un, ou plusieurs, berceaux d'origines indéfinies. Par exemple, nous avons regroupé toutes les familles où il y avait des ascendants d'origine chinoise alliés à une autre origine métissée ou pas. Nous obtenons ainsi les regroupements suivants : Chinois et autres / Indiens²⁶ et autres / Créoles blancs et autres / Cafres et autres²⁷.

²⁶ Pour les indiens nous précisons qu'il s'agit des Indiens originaires du Sud et de l'Est de l'Inde.

²⁷ Le déterminant « Cafre » englobe ici les populations originaires de l'Afrique de l'Est, mais aussi de Madagascar arrivés avant 1946.

F) Famille mixte

- Chinois et autres

Sur 25 familles mixtes (71 individus), avec des Chinois dans une des lignées, 52% sont dit ressembler aux Chinois, 48% aux autres. Le côté de la lignée chinoise semble avoir plus d'importance dans l'attribution des ressemblances familiales que les autres descendance.

A l'intérieur même des avis correspondant à la ressemblance chinoise, nous nous sommes intéressés de savoir combien d'avis étaient donnés au côté chinois quand celui-ci appartenait à la lignée paternelle et combien quand cette lignée appartenait à la branche maternelle. Nos résultats montrent de forts écarts entre les deux lignées puisque 67.5%* des avis affirment une ressemblance physique chinoise quand celle-ci appartient à la lignée paternelle, contre seulement 32%* quand celle-ci appartient à la lignée maternelle. Ceci fait apparaître une nouvelle fois le poids de la lignée paternelle comme force symbolique dans la descendance réunionnaise comme dans la descendance chinoise réunionnaise.

- Cafres et autres

Sur 137 familles mixtes cafres et autres, 490 avis ont été donnés. 47.7% des avis attribuent une ressemblance familiale au côté Cafre de leur famille, 42.6% à l'autre côté et 10.6% aux deux lignées réunies. Dans ce cas, la ressemblance est plus attribuée au côté Cafre qu'inversement. Comme pour le cas des Chinois, nous avons tenu à observer si l'attribution de la ressemblance cafre était égale aux deux lignées ou si l'une des deux lignées se démarquait.

58.7%* des avis attribuent une ressemblance Cafre lorsque le côté Cafre occupe la lignée paternelle et 41.3%* sont attribués au côté maternel Cafre. La ressemblance au côté Cafre de la famille est plus forte notamment lorsqu'il s'agit de la lignée paternelle. Dans ce cas, la lignée paternelle a encore une fois plus de poids dans le processus de transmission.

- Créoles Blancs et autres

Sur 87 familles mixtes Créoles-Blancs et autres, soit 297 individus, 47% des individus attribuent des ressemblances familiales aux côtés blancs, 43% à l'autre côté et 10% aux deux

* Intervalle de confiance significatif.

côtés sans distinction particulière. La branche Créoles-Blancs se voit donc attribuer plus de ressemblances.

Pour les avis correspondant à la lignée blanche, 52% ressemblent à cette lignée quand il s'agit de leur lignée paternelle et 48% quand il s'agit de leur lignée maternelle. Même si les écarts ne sont pas aussi significatifs que dans le cas des familles mixtes chinoises et mixtes cafres, on constate une fois de plus qu'à La Réunion la lignée du père semble avoir plus de poids que la lignée de la mère dans l'attribution des ressemblances familiales.

- Indiens et autres

Sur 114 familles mixtes indiennes et autres, soit 422 personnes, 43% des individus attribuent des ressemblances à la lignée indienne, 47% au côté indéfini et 10% aux deux lignées associées.

Pour le côté indien, 49% s'attribuent des ressemblances au côté indien lorsqu'il s'agit de la lignée paternelle et 51% lorsqu'il s'agit de la lignée maternelle.

On constate qu'à la différence des autres groupes précédents, où la ressemblance à l'origine définie apparaissait comme majoritaire il en est autrement ici. La ressemblance à la lignée indienne apparaît minoritaire face aux autres lignées confondues. De même, si pour les autres origines définies, la ressemblance était plus forte lorsqu'il s'agissait de la lignée paternelle il en est ici autrement, puisque pour ce groupe, c'est la lignée maternelle qui prime dans l'avis sur les ressemblances familiales. Chez les Indiens, le poids de la lignée maternelle est légèrement plus important que celui de la lignée paternelle.

Dans le but d'affiner nos résultats. Nous avons, à l'intérieur de ces groupes, fait des sous groupes correspondant à deux lignées majoritaires. Ainsi nous obtenons divers sous groupes dont nous présentons les résultats dans le tableau suivant.

**G) Regroupement des avis sur les ressemblances familiales
par lignée majoritaire (Tableau IX)**

Chinois		Cafres		Chinois		Indiens		Cafres		Créoles Blancs	
48%		52%		53%		47%		53%		45% (3%½)	
P	M*	P	M	P	M	P	M*	P	M*	P	M*
92%	8%	55%	45%	58%	42%	32%	68%	70%	30%	39%	61%

Indiens		Cafres		Créoles Blancs		Indiens		Créoles Blancs		Chinois	
41%		47%(12% ½)		46%		44%(8%1/2)		51%		49%	
P	M	P	M	P	M*	P	M	P	M*	P	M
44%	42%	51%	49%	71%	29%	59%	41%	65%	35%	58%	42%

**Intervalle de confiance significatif*

Pour chaque famille mixte (Chinois/Cafre, Chinois/Indien, Cafre/Créoles-Blanc, Indiens/Cafre, Créoles-Blancs/Indien, Créoles-Blancs/Chinois) ainsi déterminée par ego, on constate que les écarts, entre lignées identifiées comme originelles et lignées non identifiées, ne sont pas très importants, ceci tend à confirmer le fort métissage en place à La Réunion. En effet, les avis sur les ressemblances familiales entre lignées sont compris entre 41% et 53%. De plus, si l'on détermine l'intervalle de confiance entre les résultats précités on n'obtient aucune signification réelle à +-95%. Ceci rejoint les travaux de J. Benoist (1989), dans lesquels il précise qu'à La Réunion il n'y a pas de différence entre les familles de part leurs origines ethniques et que toutes les familles réunionnaises ont un même socle.

En revanche, il est important de signaler les écarts entre l'attribution de la ressemblance à la lignée du père et l'attribution de la ressemblance à la lignée de la mère. On constate des écarts assez importants selon les cas. Pour les Chinois, la ressemblance est bien plus forte lorsqu'il s'agit de la lignée paternelle : 92% dans le cas des familles mixte Cafres-Chinois. Ceci peut trouver une explication dans l'histoire du peuplement de l'île, le fait que ce soit en priorité des hommes Chinois qui soient arrivés en premier dans l'île, entraîne un métissage Chinois plus par la lignée paternelle. Le père garde pour les descendants des souches asiatiques une prédominance dans l'attribution des ressemblances familiales. Ceci se confirme

dans toutes les familles ayant des ascendants Chinois. Ce résultat est à mettre en relation avec les règles de nomination qui permettent à certaines familles de garder le nom du père.

Concernant les lignées cafres, du moins dites cafres, dans les propos des enquêtés (reprenant parfois sous ce terme les Africains, Comoriens et Malgaches fortement représentés dans l'île), on remarque que les attributions de ressemblances les concernant sont plus nombreuses que pour les autres lignées, ceci dans les trois cas rencontrés. La lignée paternelle cafre à également, comme nous l'avons vu précédemment, plus d'impact que la lignée maternelle. Les écarts sont significatifs dans l'alliance Cafres/Créoles-Blancs.

Les lignées Créoles-Blancs semblent obtenir une majorité d'avis sur les ressemblances familiales, lorsque ces lignées sont métissées avec des lignées indiennes et chinoises. En revanche, c'est l'inverse lorsque le métissage se fait avec une lignée cafre. Là, se sont les lignées maternelles qui obtiennent le plus d'attribution. On remarque des intervalles de confiance significatifs pour les ressemblances aux pères et aux mères dans toutes les alliances rencontrées.

En ce qui concerne les lignées indiennes, on observe qu'elles ont, dans les trois cas de figure, un peu moins d'attribution de ressemblance que l'autre lignée dans l'alliance. Ceci reste une tendance. Si une fois de plus, dans ce type d'union mixte, c'est, dans le cas des Indiens Blancs et Indiens Cafres, la lignée paternelle indienne qui se voit attribuer plus de ressemblance que la lignée maternelle, on constate que c'est la lignée maternelle indienne qui obtient plus d'attribution dans le cas des couples mixtes Indiens-Chinois. Ce cas est statistiquement significatif.

H) Regroupement de lignées non mixtes

Bien qu'à La Réunion l'existence de familles non métissées soit de l'ordre de l'exception, nous avons fait des regroupements en tentant de retrouver, d'après les avis détaillés par les enquêtés et spécifiés ainsi d'après leur mémoire familiale (archive orale), des familles non mixtes, c'est-à-dire se disant non métissées.

Cafre - Cafre

Pour les familles Cafre n'ayant pas de métissage avec d'autres groupes :

Les aînés, quel que soit leur sexe, ressemblent majoritairement au père et à la famille paternelle : 76%* pour les garçons et 57% pour les filles.

Les cadets 24% comme les benjamins 43%, ressemblent aux deux lignées, les garçons au père : 80% et 77%, les filles à la mère : 85% et 65%*. On remarque donc, que les aînés des deux sexes ainsi que tous les garçons des autres rangs de naissance ressemblent au père, seules les filles cadettes et benjamines ressemblent à la mère. La prédominance au père se confirme là aussi. La répartition par sexe s'affirme également, les garçons ressemblant au père et les filles ressemblant à la mère.

Indien Tamoul - Indien Tamoul

Les familles issues du Sud de l'Inde, n'ayant, d'après la mémoire familiale, aucun métissage, se déterminent par rapport aux ressemblances de la façon suivante :

L'aîné des garçons ressemble à 57% au père et l'aînée des filles à 60% à la mère. Pour les cadets l'alternance se poursuit mais elle change de sexe, c'est-à-dire que, cette fois-ci, c'est l'aîné des garçons qui ressemble plus à la mère : 66%, et l'aînée des filles au père : 75%. Pour les troisièmes, les deux sexes sont dits ressemblant à la mère : 66% pour les garçons et 57% pour les filles. On constate que ce modèle d'appropriation fonctionne comme celui des populations d'origine du sud de l'Europe (B. Vernier, 1991 ; T. Malbert, 1994) mais à l'inverse, c'est-à-dire que les aînés de ce groupe sont répartis comme les cadets du sud de l'Europe et inversement.

Créole- Blanc - Créole-Blanc

Les aînés ressemblent majoritairement au père : 61%* pour les garçons et 77%* pour les filles. En revanche, pour les cadets et les benjamins, les garçons comme les filles ressemblent autant à la lignée maternelle qu'à la lignée paternelle 50/50. Il y a beaucoup moins d'appropriation majeure des enfants entre les lignées. L'équilibre dans l'appropriation s'instaure. On constate là que les enjeux ne sont pas les mêmes quand il n'y a pas de « mésalliance ». A noter qu'une certaine tendance à la consanguinité dans ce groupe vient révéler d'autres enjeux qui apparaissent moins duels dans l'appropriation symbolique des enfants entre familles blanches réunionnaises.

Indien musulman - Indien musulman

Dans les familles d'Indiens musulmans se définissant comme non métissées, une large majorité des personnes interrogées se dit ressembler davantage au père, 63% contre 37% à la mère. Pour les premiers nés si l'on remarque que les aînés des garçons ressemblent davantage à leur père 53%, qu'à leur mère 47%, on remarque que les aînés des filles ressemblent par contre davantage à leur mère 55% qu'à leur père 45%. Nous retrouvons la même proportion pour les cadets, les garçons deuxièmes nés ressemblent à 64% à la lignée paternelle et les filles ressemblent à 60% à la lignée maternelle. Cette tendance se vérifie également pour les benjamins et les enfants suivants. L'alternance entre les enfants ne se vérifie pas dans ce groupe de population puisque quelque soit le rang de naissance les garçons ressemblent davantage au père ou à sa lignée et les filles ressemblent davantage à la mère ou à sa lignée. Cette appropriation symbolique des enfants basée sur une répartition sexuée correspond aux résultats des précédentes études réalisées sur ce même objet auprès de population française musulmane, ou d'origine musulmane, habitant en France métropolitaine (T. Malbert, 1994). Les résultats similaires portant sur deux terrains pourtant éloignés géographiquement mais proches culturellement montrent là l'importance des théories populaires sur les ressemblances familiales dans la compréhension du système de parenté des populations musulmanes où le masculin tend à évoluer sur des territoires disjoints du féminin. Dès son plus jeune âge, l'enfant va être approprié dans la lignée correspondante à son sexe. Nous avons là aussi une réparation par sexe.

Chinois - Chinois

Les enfants des familles non mixtes chinoises sont majoritairement appropriés à la lignée du père 55% contre 45% à la lignée de la mère. Les aînés ressemblent davantage à leur

père 67% pour les garçons, et 52% pour les filles. Ce classement varie pour les cadets puisque les garçons sont classés dans la lignée de la mère 53% et les filles dans la lignée du père 56%. L'alternance entre les lignées et les sexes des enfants fonctionnent uniquement pour les deuxièmes nés, puisque les enfants suivants sont majoritairement ressemblants au père et à sa lignée. Ce modèle d'appropriation révèle une nouvelle fois l'importance donnée au père.

Conclusion :

Nous obtenons là quelques tendances qui viennent conforter les premières analyses, à savoir que dans les 3/4 des groupes, les aînés garçons et filles sont classés du côté du père à l'exception des familles indienne tamoul et indienne musulmane où l'aînée des filles est classée du côté de la famille maternelle. Hormis ce dernier groupe, on note ici un équilibre des lignées dans l'appropriation des enfants entre la répartition sexuée. Cette alternance des ressemblances entre les enfants joue son maximum dans les lignées indiennes non métissées. D'abord chez les aînés des deux sexes, puis chez les cadets. On retrouve là une nouvelle théorie sur les ressemblances familiales, au croisement de celle rencontrée dans les populations françaises originaires du Maghreb (où les aînés des garçons ressemblent aux pères, et les aînées des filles ressemblent aux mères), avec les théories en place en France méridionale et en Grèce (inverse du type Karpathote, où les aînés des garçons ressemblent à la mère et les aînées des filles au père).

A La Réunion, l'alternance fonctionne également sur les alliances mixtes Cafre-Malbar lorsqu'on porte l'étude sur les rangs de naissance. Pour les familles ayant une majorité de personnes cafres et indiennes à travers leurs deux lignées, on constate que, pour les aînés l'alternance fonctionne, puisque l'aîné des garçons ressemble au père à 74% et l'aînée des filles ressemble à la mère à 55%. Pour les cadets, les garçons comme les filles sont majoritairement appropriés à la famille maternelle, 52% et 51%. Inversement, les benjamins, filles et garçons, sont majoritairement appropriés à la famille du père, 61% et 52%. Ici, l'alternance des ressemblances qui fonctionne pour les aînés des deux sexes entre les familles s'effectue aussi sur le rang de naissance. Quel que soit le sexe des individus, les deuxièmes nés sont rattachés à la lignée maternelle et les troisièmes nés à la lignée paternelle : l'équilibre s'instaure entre les cadets et les benjamins.

Si l'on compare les données des regroupements dit mixtes (bien que le terme n'ait pas en société créole la même force qu'on lui donne en métropole, du fait qu'à La Réunion la quasi-généralité des couples sont mixtes), on constate des similitudes, notamment dans la

supériorité des ressemblances attribuées aux lignées paternelles, chinoises et cafres par exemple. Pour les Indiens et les Créoles-Blancs on remarque une prédominance d'attribution des ressemblances à la lignée maternelle, cela se vérifie dans les alliances Créoles-Blancs /Cafres ou Indiens/Chinois. Pour les autres alliances, la prédominance du père se poursuit.

Ce second regard, couple mixte et couple non mixte, permet ainsi d'affiner la première étude, dite étude globale de la population réunionnaise. Il met en évidence une différenciation des représentations entre les alliances selon le rapport au sexe et les rangs de naissance.

L'étude comparée permet de mieux comprendre la spécificité du cas réunionnais : la nature exacte du rapport entre conjoint et entre famille alliée, le statut qu'occupe chaque enfant dans la famille, selon son sexe, son ordre de naissance, suivant qu'il est rattaché à sa famille paternelle ou maternelle et selon sa ressemblance à tel ou tel berceau d'origine. Elle est incontournable pour avoir une vision un peu plus fine des structures familiales. Le cas des enfants d'origine Cafre est bien révélateur que notre méthode d'analyse permet d'amener certains éclairages sur le système de parenté de la localité étudiée. En effet, de tous les sous groupes pris en compte, les Cafres sont ceux pour qui la ressemblance au père est la plus forte, autant entre les sexes qu'entre les rangs de naissance. Par ailleurs, ce sont les personnes qui, dans notre échantillon, ont paradoxalement le plus communément le patronyme de leur mère. Ici comme en Crête, on constate que les règles de ressemblances familiales structurent les rapports de parenté, ainsi, l'enfant a le visage ou le corps de l'un et le nom de l'autre. L'équilibre s'instaure dans des rapports privilégiés pas seulement affectifs.

A propos de son étude en Grèce, B. Vernier écrit (1994 : 28) :

« Les principes qui structurent les perceptions des ressemblances offrent aux hommes et à leur famille les meilleures chances de s'appropriier symboliquement les enfants les plus importants de la famille : les garçons, le premier né des enfants et même les premiers nés de chaque sexe. Ils laissent aux femmes et à leur famille les enfants les moins importants et surtout les cadettes d'un ordre de naissance élevé ».

La variation statistique dégagée à La Réunion montre bien l'importance des hommes dans le pouvoir de transmission aux enfants. Comme l'a remarqué B. Vernier (1991 : 28), « dans une société où les hommes, encore maintenant, ont plus que les femmes une position dominante dans les rapports de force domestique (symbolisée par la notion de

chef de famille) – bien qu'à La Réunion cette notion puisse être nuancée par le nouveau pouvoir financier et social obtenu par les femmes grâce à l'activité professionnelle et au versement des prestations familiales – *un enfant a d'autant plus fréquemment le sentiment de ressembler à son père (détenteur privilégié de l'autorité et de l'autonomie, mais aussi des devoirs de protection et de responsabilité) qu'il occupe une position dominante dans le système des relations entre membres de la fratrie, c'est-à-dire qu'il est garçon plutôt que fille, aîné plutôt que cadet et âgé plutôt que jeune. La pensée sauvage des ressemblances retraduit en termes de similitude des relations d'homologie* ».

Un enfant a donc d'autant plus de chance de ressembler à un parent donné (père ou mère) qu'il a dans la fratrie une position homologue à celle que ce parent occupe dans le système des relations familiales et dans la structure des rapports entre les sexes. Les jugements de ressemblance obéissent donc à une pensée relationnelle. Portés sur la fratrie par l'un de ses membres, ils saisissent dans une perception synthétique et ignorante de ses propres principes au moins quatre systèmes de relation : les rapports entre les sexes tels qu'ils s'actualisent dans des relations conjugales et domestiques, les rapports parents enfants, les rapports entre sexes et le rang dans la fratrie et enfin les rapports d'âge et peut-être de sexe entre celui qui classe et ceux qui sont classés.

Il est donc possible de tenir compte de la subjectivité structurale de tout jugement de ressemblance sans pour autant céder au relativisme psychologique. Rien de moins subjectif en réalité que cette pensée des ressemblances dont nous avons cherché à montrer à quel point elle était structurée et, en un sens, socialement nécessaire. Les jugements de ressemblances portés par un même individu à différents moments du temps ou par plusieurs personnes au même moment peuvent, dans une société donnée, être dans chaque cas différents sans cesser pour autant d'obéir à la même logique classificatoire.

Un point de vue comparatif montre que les sociétés se distinguent entre elles par la façon dont elles associent par la ressemblance des catégories d'enfants (différence par le sexe et l'ordre de naissance) et des catégories de parents (père, mère, grands-parents ou oncles et tantes matri ou patrilatéraux), et selon qu'elles s'intéressent au classement sous ce rapport de tous les enfants ou seulement de certains d'entre eux. Chaque théorie particulière des ressemblances peut ainsi fonctionner pour le chercheur comme un test projectif où il peut lire les rapports de parenté et de sexe qui se sont fait corps en structurant la perception.

Les théories des ressemblances ne sont pas qu'un simple reflet de la filiation, elles permettent de spécifier un système particulier et de l'introduire dans une typologie générale. On l'a vu, les règles de ressemblance peuvent contredire, renforcer ou entrer dans des rapports complexes avec le principe de filiation. Une prise en compte des règles explicites et implicites de ressemblance permet d'établir des rapprochements inattendus entre sociétés apparemment très différentes comme la société Magniote (Grèce) typiquement agnatique (B. Vernier, 1991) et la société réunionnaise. Toutes deux classent en effet les enfants les plus importants (premiers nés de chaque sexe) de façon patrilatérale. Le système de la France méridionale, par contraste, établit sous ce rapport, une stricte égalité entre les conjoints et entre lignées alliées.

Nous constatons que ce type d'objet de recherche peut être traité à une population interculturelle, telle celle de l'île de La Réunion. La théorie populaire dégagée dans ce cas sur les ressemblances familiales permet d'éclairer un autre modèle de représentations. Le terrain de notre étude traité statistiquement montre que les avis sur les ressemblances familiales convergent vers une appropriation symbolique des enfants à la lignée paternelle. Le modèle de représentation véhiculé à La Réunion sur ce type de discours implique, certes, l'inconscient collectif, mais reste néanmoins un outil de structuration de la parenté. Les représentations dégagées dans l'étude affinée à certaines alliances majoritaires, montrent là de réels enjeux aux seins de la filiation. Le poids de l'histoire de l'île, de l'histoire du peuplement et du métissage, accepté ou refoulé, apparaîtrait-il comme l'une des causes de ces structurations ?

Les théories sur les ressemblances familiales, émanant des discours au sein de la famille, apparaissent, également en situation interculturelle, comme un outil structurant la parenté, l'alliance et la cohabitation sociale, sous-jacente à la culture de la société étudiée. Ces résultats sur les théories populaires des ressemblances familiales permettent d'aborder à présent une étude plus qualitative sur la structuration de la parenté à La Réunion à partir des représentations de l'hérédité.

II- Les représentations de l'hérédité (résultats qualitatifs)

A) Les modèles opératoires des représentations de l'hérédité

Les représentations de l'hérédité se présentent sous la forme de quatre ordres d'opérations cognitives. Si elles ne sont pas toujours articulées les unes aux autres, elles agissent pour une meilleure structuration de la parenté.

- L'établissement de catégories dans le domaine des modalités d'acquisition et de transmission des caractères. Les modalités d'énonciation.
- Les caractères héréditaires transmis : marqueurs correspondant à des traits physiologiques, psychologiques, ou à un ensemble d'attitudes, censés se transmettre : hérédité visible.
- La formulation de règles ou théories populaires qui déterminent certaines voies généalogiques de transmission.
- L'explication biologique de l'hérédité qui fait intervenir le sang, à la fois élément qui participe activement à la génération et véhicule de caractères. Hérédité invisible.

Quelles représentations la population donne t-elle aujourd'hui à l'hérédité. « Quels sont les schèmes de pensée socialement établis » (Moscovici, 1995). La définition juridique du XVI^e siècle, qui définissait l'hérédité comme le patrimoine transmis par héritage, ne semble pas si éloignée de celle émise par les réunionnais aujourd'hui.

1) Les différentes modalités d'acquisition et de transmission des caractères

a) Les modalités d'acquisition

L'étymologie du substantif « hérédité » renvoie à une double acceptation, dont l'une se réfère au domaine social, et l'autre au domaine biologique. L'usage courant signalé dans le dictionnaire Robert (2004), ne spécifie pas un domaine d'application précis et intègre

l'ambivalence du terme. Hérité : « transmissions des caractères individuels des parents à leur descendance ».

Le terme est polysémique : il existe l'usage courant de l'adjectif « héréditaire » et du substantif « hérité ». Pour les personnes interrogées, sont qualifiées « d'héritaires » toutes les transmissions qu'un individu reçoit invariablement de ses parents, par opposition à ce qu'il peut acquérir par lui-même. Si « hérité » comme « héréditaire », renvoient à une notion d'homogénéité entre les générations, « c'est un tout », l'hérité biologique est traduite sous l'expression d'hérité de naissance (qu'il s'agisse des transmissions biologiques, morales, ou pathologiques), et l'hérité sociale ou culturelle sous l'expression d'hérité de l'éducation. Comme P. Gleize (1994), nous remarquons que les caractères qui sont reconnus comme susceptibles de sauter une génération reçoivent souvent le qualificatif de « génétiques », mais non celui d'héritaires. On constate également qu'une partie de notre échantillon prend en compte le fait que les traits constitutifs de la personne ne proviennent pas tous des transmissions reçues, mais de caractères acquis au cours de la vie : l'acquis. Contrairement à l'étude réalisée par P. Gleize (1994) dans le Sud de la France, nous ne rencontrons à La Réunion qu'une faible part de notre échantillon abordant la notion liée aux caractères « naturels ». Ces caractères sont perçus comme étant l'objet d'un déterminisme biologique non associé à une idée de transmission, entre autres : les caractères contractés pendant la vie utérine (congénitalité), les caractères influencés par les astres, les caractères sans étiologie particulière (invention de la nature).

1) Les catégories relatives aux modalités d'acquisition et de transmissions des caractères

Les données extraites de nos enquêtes font apparaître trois domaines :

Domaine des caractères héréditaires :

- Caractères « héréditaires » : Transmissions qui présentent une homogénéité apparente entre les parents et les enfants : biologiques, physiques, morales, psychologiques.
- Hérité de naissance : physique et morale.
- Hérité de l'éducation : socio culturelle.
- Caractères « génétiques » : qui semblent provenir des ascendants autres que le père ou la mère. Saut de génération incontournable.

Domaine des caractères relevant d'un processus d'acquisition :

- Caractères acquis, issus du libre-arbitre ou de l'influence des circonstances.

Domaine des caractères constitutifs de l'individu (programmé dès la naissance)

- Caractères « innés » ou « naturels » : caractères perçus comme étant l'objet d'un déterminisme biologique non associé à une idée de transmission : caractère contracté pendant la vie utérine ou influencé par les astres. Caractères sans étiologie particulière (intervention de la nature).

2) *La terminologie relative aux différentes modalités d'acquisition et de transmission des caractères*

Appliquant à notre terrain la même méthodologie que P. Gleize (1994), nous avons proposé à nos informateurs d'apporter des commentaires sur les modalités d'acquisition ou de transmission d'une trentaine de traits. Afin d'obtenir le plus de spontanéité de la part de nos informateurs, les traits sont volontairement présentés dans un certain désordre.

Tableaux X : Modalités d'acquisition ou de transmission associées spontanément par les informateurs à chaque caractère cité

	Ne sais pas	« Héritaire » (1)	« Inné » (2)	« Génétique » (3)	A	« Héritaire » + « Circonstances » (4)	« Education » (5)	Acquisition individuelle (6)	B
Forme du nez		4	1	4	9/10		1		1/10
La taille		3	1	5	9/10	1			1/10
Le poids		1	4	2	7/10	1		2	3/10
Couleur des cheveux		4	1	4	9/10		1		1/10
Démarche	1	1	3	4	8/10			1	1/10
Longévité		1	3	4	8/10	2			2/10
Couleur des yeux		6		4	10/10				0/10
Intelligence			1		1/10	4	4	1	9/10
Caractère coléreux		3	2	1	6/10	3		1	4/10

(Le chiffre mentionné correspond au nombre de réponses pour dix informateurs)

(1) : « Hérité de naissance ».

(2) : Trait « naturel » mais non héritaire ;

(3) : Caractère lié un ascendant lointain : saut de génération.

(4) : « Hérité de naissance + circonstances.

(5) : « Hérité de l'éducation ».

(6) : Caractère qui « s'attrape », effet des circonstances.

A : Proportion d'informateurs ayant considéré le trait cité comme étant constitutif de l'individu (programmé dès la naissance).

B : Proportion d'informateurs ayant considéré le trait cité comme relevant d'un processus d'acquisition après la naissance.

	Ne sais pas	« Héritaire » (1)	« Inné » (2)	« Génétique » (3)	A	« Héritaire » + « Circonstances » (4)	« Education » (5)	Acquisition individuelle (6)	B
Dépression			3	1	4/10	3		3	6/10
Criminalité	2		2		2/10	2	3	1	6/10
Aptitude pour le dessin et la peinture		1	5		6/10	3		1	4/10
Alcoolisme		1			1/10	5	1	3	9/10
Arthrose	1	3	1	3	7/10	2	1		3/10
Aptitude pour les mathématiques		2	4		6/10		3	1	4/10
Folie		1	4	1	6/10	3	1		4/10
Mémoire		3			3/10	2	4	1	7/10
Anomalies des dents	1		2	1	3/10		1	2	3/10
Groupes sanguins		2		7	9/10	1			1/10

(Le chiffre mentionné correspond au nombre de réponses pour dix informateurs)

(1) : « Hérité de naissance ».

(2) : Trait « naturel » mais non héritaire.

(3) : Caractère lié à un ascendant lointain : saut de génération.

(4) : « Hérité de naissance + circonstances.

(4) : « Hérité de l'éducation ».

(5) : Caractère qui « s'attrape », effet des circonstances.

A : Proportion d'informateurs ayant considéré le trait cité comme étant constitutif de l'individu (programmé dès la naissance).

B : Proportion d'informateurs ayant considéré le trait cité comme relevant d'un processus d'acquisition après la naissance.

	Ne sais pas	« Héritaire » (1)	« Inné » (2)	« Génétique » (3)	A	« Héritaire » + « Circonstances » (4)	« Education » (5)	Acquisition individuelle (6)	B
Calvitie	3	3	1	2	6/10		1		1/10
Timidité		1	5		6/10	1	3		4/10
Insuffisance de la vue			1	2	3/10	5		2	7/10
Couleur de la peau	1	4		5	9/10				0/10
Tics		1	3	1	5/10	3	1	1	5/10
Diabète		5	2		7/10	3			3/10
Allergies		2	4		6/10	2		2	4/10
Volonté			2	4	6/10		1	3	4/10
Aptitude pour les arts			3	5	8/10		2		2/10

(Le chiffre mentionné correspond au nombre de réponses pour dix informateurs)

(1) : « Hérité de naissance ».

(2) : Trait « naturel » mais non héritaire.

(3) : Caractère lié à un ascendant lointain : saut de génération.

(4) « Hérité de naissance + circonstances.

(5) : « Hérité de l'éducation ».

(6) : Caractère qui « s'attrape », effet des circonstances.

A : Proportion d'informateurs ayant considéré le trait cité comme étant constitutif de l'individu (programmé dès la naissance).

B : Proportion d'informateurs ayant considéré le trait cité comme relevant d'un processus d'acquisition après la naissance.

La synthèse des réponses nous amène à relever l'importance accordée aux traits programmés dès la naissance (qui apparaissent nettement plus nombreux) par rapport aux traits relevant d'un processus d'acquisition après la naissance. Ceci montre bien la force du lien du sang dans l'identification et la représentation des traits héréditaires.

Dans la partie concernant les traits programmés dès la naissance on remarque une importance particulière accordée au domaine « génétique ». Cette catégorie est la plus citée pour des traits assez variés néanmoins relatifs au domaine de la science tel que le groupe sanguin, la maladie (l'asthme), mais également des traits liés à la couleur de la peau, des cheveux, la forme du nez, la démarche et la taille des individus. A La réunion l'influence du milieu ne semble donc pas jouer sur la taille. Les traits relevant de l'inné ou du naturel sont presque tout aussi importants. Parmi les traits les plus cités de cette catégorie on retrouve certaines aptitudes pour le dessin, la peinture, mais aussi la timidité, les tics, les allergies, le poids et la folie. Enfin les traits relevant de la catégorie héréditaire concernent surtout le diabète, la couleur des yeux, la calvitie et le tempérament colérique.

D'autre part, on relève qu'à l'opposé les acquisitions individuelles sont les moins citées des acquisitions après la naissance. Parmi les plus cités de cette catégorie on retrouve la dépression et la volonté. L'influence simultanée du milieu et de l'hérédité se retrouve davantage pour l'alcoolisme, l'insuffisance de la vue, et l'intelligence. Enfin, les traits tels que la criminalité, la mémoire ou dans une moindre mesure les aptitudes pour les maths sont attribués à l'hérédité de l'éducation, relevant donc strictement de processus d'attribution après la naissance.

Tous les traits proposés ne relèvent donc pas d'un déterminisme héréditaire, les influences du milieu sont présentes dans les représentations puisque l'alcoolisme, l'intelligence, l'insuffisance de la vue, la dépression sont clairement considérés comme acquis après la naissance. Nous remarquons que l'anomalie de la dentition est le seul trait se situant dans le classement autant du côté des traits programmés dès la naissance que des traits programmés après la naissance.

Bien que les catégories présentés aient été proposées (à la différence de P. Gleize (1994), qui a laissé l'informateur les citer), nous n'avons pas retrouvé au cours de nos enquêtes sur le terrain, d'autres catégories susceptibles d'être intégrées à ce classement. Ce dernier nous

permet de mieux apprécier les modalités d'acquisition et de transmission chez une population donnée. On voit là, l'importance que la population réunionnaise attribue aux traits dits héréditaires, comme à ceux qui ne le sont pas. On peut souligner que certains traits perçus comme « héréditaires » (de naissance) ou « innés » ne sont pas reconnus dès la naissance de l'enfant, ces traits sont supposés s'exprimer à des âges variables. L'hérédité de naissance et le « naturel » supposent donc une idée de programmation des traits dans le corps des individus et ceci dès leur naissance. Cette mise au point préalable, permettant la clarification sémantique de la terminologie utilisée par les informateurs, nous est apparue comme un objectif important afin d'éviter des contresens.

b) Analyse lexicale de la représentation

Outre le substantif « hérédité », cette même notion « d'hérédité » est présente à La Réunion à travers une représentation traduite par trois vocables : famille, héritage et transmission. Lorsque nous orientons nos informateurs sur le thème de l'hérédité, c'est vers ces trois mots que la pensée va se diriger. « *L'hérédité c'est l'héritage transmis dans la famille* » (F., 28 ans). Essayons contextuellement de percevoir ce qui se cache derrière ces mots clef, les plus fréquemment cités de notre échantillon.

1) La famille

La famille, unité de base de l'organisation sociale, de la transmission des valeurs et de la construction identitaire des personnes, constitue à la Réunion, l'un des lieux privilégiés pour rendre compte de la complexité du processus de construction de l'identité. La société créole est très attachée à tout ce qui touche, de près ou de loin, la cellule familiale. La famille constitue en effet le noyau central d'où émane la vie. Les raisons de cet attachement sont nombreuses, essayons d'en saisir quelques-unes.

Soulignons le contexte géographique et historique de l'île, qui a pu jouer un rôle dans le renforcement du sentiment de préservation du noyau familial, lors de l'implantation des familles. L'éloignement géographique de La Réunion, des continents « berceaux des civilisations » des communautés originelles, a eu un impact sur les premiers arrivants qui quittèrent leur famille et leur région originelle parfois pour toujours. Ceux-ci, faute d'ascendance, se seraient fortement attachés à leur descendance en place à Bourbon. On remarque que lorsque la segmentation des lignages résulte d'une migration (une partie du lignage décide de s'implanter ailleurs), on se réfère moins aux parents laissés dans le pays

d'origine mais plus à sa descendance vivant autour de soi. « Le pôle fondateur de la lignée est ainsi déplacé, le nouveau segment détaché peut devenir un lignage à part entière » (C. Ghasarian, 1996 : 82). Ainsi, du fait de l'éloignement avec les ancêtres fondateurs du noyau familial, laissés sur les continents ou les îles d'origine, les liens internes au sein du nouveau segment se seraient alors renforcés. Le besoin existentiel de s'enraciner dans le temps et l'espace est commun à tout groupe humain, même nomade. Cette quête est certainement encore plus prononcée pour les populations de l'île de La Réunion par le fait que cette île à une histoire récente, qu'il n'y a pas eu d'âge d'or, et que l'espace est restreint.

Cette attache à la famille se retrouve également dans l'engouement des réunionnais à établir leur généalogie (le thème de la généalogie sera davantage développé dans une autre partie). Paradoxalement les réunionnais aiment se rappeler leurs ascendances diverses, ce qui leur permet de remonter à l'aube du peuplement et de faire le trait d'union (quand ils y arrivent) avec le pays d'origine. « *En restaurant ce lien avec leur matrice, les réunionnais échappent ainsi à l'enfermement de l'insularité et sans doute aussi, d'une certaine manière au métissage dont chacun se réclame, par ailleurs* » (V. Dussol, 2000: 302).

D'autres raisons à ce fort attachement à la famille peuvent trouver leur source dans la localisation résidentielle de l'habitat. Les travaux de M. Watin (1991) sur l'espace domestique à La Réunion, montrent comment l'aménagement de l'habitat familial est organisé sous la forme de cellule embryonnaire située tout autour du noyau parental « la structure foncière induisant cette réalité ».

Les mouvements politiques et économiques, qui ont fait l'histoire de l'île, ont également contribué à renforcer cet attachement. La longue privation, pour les populations serviles, de pouvoir vivre en famille sous le même toit, a suscité de grands manques véhiculés dans l'inconscient collectif. « *Les familles d'esclaves comprenant le père, la mère et les enfants sont l'exception* » (Le mémorial de La Réunion : 76). D'autres raisons ne manqueraient pas de se juxtaposer à celles-ci pour justifier ce fort lien existant entre les réunionnais et la famille. Nous ne les développerons pas toutes, celles-ci peuvent nous aider à mieux saisir les attachements fondamentaux des individus à leur famille, souvent liés dans le cas étudié, aux conditions d'arrivée des diasporas et de leur installation.

Pour le Réunionnais, l'hérédité est perçue comme un thème relevant « d'une histoire de famille », d'un lien particulier et commun avec un groupe d'individus qui n'a pas de pareil. L'hérédité vient lier l'individuel au collectif. Cette remarque a toute son importance quand on nous dit « *ma famille c'est mon île, je l'aime* » (M.C., 38 ans). L'amour de la famille est parfois assimilé à l'amour de l'île. La population réunionnaise aime son île, elle y est très attachée, comme elle est attachée à sa famille. Le lien entre les deux semble effectivement apparaître comme un lien héréditaire, puisque les métissages, dont est issue une très large majorité de la population, sont ici uniques au monde, ils sont l'expression particulière qui lie le Réunionnais à son îlot familial. L'hérédité a donc une importance particulière à La Réunion. Elle est reliée à l'identité de la famille mais aussi à celle de l'île.

2) L'héritage

On nous dit « *l'hérédité c'est un héritage* » (T., 50 ans). Héritage, ce mot très souvent utilisé par nos informateurs pour parler de l'hérédité, a pour signifiant ce qui est transmis par succession. Il a pour écho ce qui nous vient des autres sous-entendus : les ascendants, les ancêtres « héritages biologiques, héritages spirituels, héritages... ». Ce rapport aux ascendants est permanent dans les représentations de la population étudiée. Il se manifeste par des discours sur les parents et aïeux. On nous raconte les différents liens (présents ou passés) existants entre eux, et surtout, on « marque le fer » en citant des bribes de généalogie. Comme l'écrit J. Costa-Lascoux (2002), « *Ceci vient justifier toutes attitudes ou réalités physiques inscrites dans le présent* ». Cet héritage modèle irrémédiablement l'état de la personne au quotidien, aussi bien dans ses rapports aux autres que dans le regard des autres sur elle-même. Cet héritage reçu, accepté ou non, va avoir une influence dans la vie de l'individu, qu'il s'agisse du domaine physique, matériel ou psychologique. Les héritages vont déterminer les parcours de l'individu, les enjeux sont réels et la population l'exprime consciemment.

Au sein d'une famille, les héritages reçus/non reçus, ou simplement désirés, sont nombreux. En effet, qu'il s'agisse des héritages intergénérationnels, véhiculés, verbalisés, actés, pensés, tels les gènes, le nom de famille, les biens meubles ou immeubles, bibelots, bijoux, maisons, terrains, ou bien qu'il s'agisse des héritages transgénérationnels, non palpables, non visibles, non pensés, tels les secrets de famille qui passent de génération en génération par l'inconscient, tous ont une influence sur l'individu comme sur les liens de parenté. Quel

impact les représentations de l'hérédité ont-elles sur les héritages ? Pour tenter de répondre à cette question nous prendrons en compte les héritages patronymiques et les héritages fonciers.

- Les héritages patronymiques

Grâce à l'anthroponymie, c'est-à-dire l'étude anthropologique des noms, nous proposons de voir comment l'héritage du nom participe à la construction identitaire. Nous prendrons l'exemple de ceux attribués aux esclaves affranchis, « des noms libres, aux non libres ». Tout d'abord, rappelons le contexte que G. Payet (1998) précise :

« à compter de l'abolition de l'esclavage en 1848, toutes les questions relatives aux noms sont-elles réapparues avec plus de difficultés encore lorsque les maîtres ont fait procéder à l'enregistrement des actes d'affranchissement des esclaves et de leurs familles ? Car il s'agissait alors d'attribuer à ces "étrangers", par opposition aux habitants soucieux avant tout de maintenir leur rang, (...), une identité complète, composée d'un prénom et d'un nom ; étant précisé par l'officier public que le "nom donné à l'affranchi doit être différent de ceux déjà utilisés dans la colonie ».

Si à La Réunion les patronymes donnés aux nouveaux affranchis furent donnés par l'administration, il en fut différemment à l'île Maurice où se sont en majorité les maîtres eux-mêmes qui donnèrent les noms à leurs anciens esclaves. Dans les deux cas, de nombreux noms à connotation péjorative furent donnés aux nouveaux affranchis. Les noms faisaient, soit appel aux stigmates de l'individu : Petit, Rond, Boiteux, Gros, ou à la couleur de peau : Calciné, Brulé..., soit étaient en relation avec la nature : Mao (bois de couleur situé dans les hauteurs de l'île), Brasier..., certains faisaient encore appel à la mythologie grecque, comme la déesse Arthémise. D'autres noms furent donnés par pur dédain : Alandroit, Alenvers... Dans tous les cas, qu'il s'agisse de l'administration ou des anciens propriétaires d'esclaves, tous ne manquèrent pas de marquer à jamais l'origine sociale de la personne et de sa descendance. « Avec son nom, l'individu porte sa propre histoire et toutes celles dont il est issu » (G. Payet, 2000).

Le nom conditionne l'affranchi à ne pas franchir une certaine limite, celle de la société des Blancs. A l'abolition tout reste en l'état, à la différence que les esclaves sont libres (même si cela prendra parfois plusieurs années sur certaines propriétés), ils peuvent se marier légalement même avec des Blancs (pour les plus pauvres des deux groupes) mais n'ont pas accès à la culture des Blancs. « Il leur était interdit de prendre le patronyme d'une famille

blanche ; dans ce contexte, un certain nombre de surnoms (qui étaient à l'origine des noms communs) ont été érigés au statut de nom propre » (D. Miloche-Baty, 1980 : 447).

Selon S. Fuma (1996) :

« Ces noms ont servi à marquer l'affranchi et ses descendants d'une tâche indélébile ... Cette trace est laissée par le Blanc, comme pour entacher l'avenir, pour ralentir tout changement, pour laisser des chaînes, non plus attachées aux pieds et aux poignets, mais attachées à l'identité même des individus ; cette stigmatisation a pour objectif de différencier les anciens esclaves de ceux qui ne l'ont jamais été ».

D'autre part, les travaux de S. Fuma sur le nom et sa transmission ouvrent sur un questionnement intéressant concernant la transmission du nom comme marqueur héréditaire et les ruptures de cette transmission dans la société esclavagiste et lors de l'abolition. L'abandon du nom apparaît comme un vecteur de (non)-transmission héréditaire sociale, et engendre l'abandon des modes classiques d'ancestralisation des sociétés d'origine des esclaves.

Maintenant que l'idée du stigmate est plus claire, nous pouvons nous demander comment ceci peut jouer dans les représentations de l'hérédité. Quelles représentations des héritages reçus un individu détenant un patronyme renvoyant à un nom donné à un esclave affranchi, peut-il avoir ? Même si, aujourd'hui par le métissage, les traces phénotypiques ne renvoient plus systématiquement au stigmate du descendant d'esclave, le nom, lui, est là pour rappeler en partie cette origine servile dans la généalogie. Le nom s'inscrit dans l'histoire des familles et participe au maintien, dans le sens commun, des stigmates transmis par la famille elle-même. D'où l'importance des phénomènes socio-historiques dans la construction d'un déterminisme. Comme les différentes composantes du phénotype, le nom de famille renvoie à des représentations que l'individu a de sa propre hérédité.

Au-delà du nom de famille, on peut se pencher également sur la détermination du prénom. Lorsqu'un enfant va bientôt venir au monde, les parents lui choisissent un prénom, ce choix va se faire, selon les cultures, avant ou après la naissance. Quels prénoms choisir lorsque les parents sont issus de deux lignées culturellement différentes ? Va-t-on privilégier les prénoms originels à la communauté de la mère (par exemple Malbar) ou bien celui de la communauté du père (par exemple Chinois) ? Cette question du choix du prénom fait partie intégrante de la question de l'identité pour les enfants issus de couple métissé. Quels héritages

va-t-on faire porter à l'enfant et de quel ancêtre va-t-il être le successeur nominatif ? L'enjeu est grand. Les caractéristiques phénotypiques de l'enfant vont fortement influencer le choix du prénom après la naissance. Si l'enfant possède davantage les marqueurs génétiques de la mère on lui donnera très souvent un prénom en rapport avec la culture de celle-ci, et inversement pour le père. Il arrive fréquemment que les parents ayant choisi un prénom pour leur futur enfant avant la naissance, en changent une fois qu'ils prennent connaissance des caractères physiques de leur rejeton. Le cas de la nomination nous montre comment, parmi les héritages reçus, les ressemblances familiales peuvent être un facteur d'influence sur l'identification nominale de la personne.

- Les héritages fonciers

Les héritages relevant de la succession suite à un partage de famille, reflètent bien souvent les relations entre les individus dans la parenté. Loin de faire abstraction de ce que J.-L. Bonniol (1992), appelle « la ligne de couleur », on remarque une certaine inégalité dans le partage successoral de quelques familles. Même si les causes de cette inégalité dans l'héritage foncier peuvent être multiples, on constate qu'elles se renforcent pour les enfants marqués d'une forte dissemblance, ou mariés à une personne éloignée des caractères biologiques de la parenté. Ceci se vérifiait beaucoup plus au XIX^e siècle ou dans la première partie du XX^e siècle.

Pour appuyer nos propos, nous citerons les travaux du notaire Jean Mas (1971 : 75), dans lesquels il relève un contrat de mariage dans la famille Villèle, qui suggère cette relation entre le capital foncier et capital humain :

« On notera le contenu d'un contrat de mariage daté de 1863, dans la famille Villèle (grande famille blanche qui s'investit dans l'industrie sucrière à Sainte Suzanne et à Saint-Gilles les Hauts), qu'on croit pouvoir citer sans violation dudit secret, car le nom et l'époque l'assurent doublement de son appartenance à l'histoire de cette île. Mariage aristocratique ou mariage démocratique ? A en croire Tocqueville, le premier est socialement programmé, offre peu de liberté de choix et unit des biens plutôt que des personnes. Mariage socialement programmé assurément, il est acquis que Villèle et quelques autres familles ont tissé entre elles un réseau d'alliance et de parenté, jusqu'à former une sorte de groupe endogame. Le choix s'est donc bien réduit ; il est douteux toutefois que le cas évoqué vérifie la primauté de l'union des biens sur celle des personnes (...) Ce sont les apports immobiliers qui sont les plus révélateurs, et

d'abord, de l'inégalité des moyens des intéressés. Le futur époux reçoit en dot, de ses parents, une propriété de quatre-vingt-six hectares, deux terrains contigus, un cinquième indivis avec les héritiers de madame Debassyns. Tandis que la future épouse n'apporte que des droits indivis, immobiliers, soit un dixième de la succession de sa mère, un cent quatre vingt douzième provenant de sa grande tante maternelle (...) Certes on ne peut avoir une idée des biens concernés par ces fractions, mais l'hypothèse la plus plausible est que le coût et les effets des partages ont dû paraître dissuasifs.

L'origine des biens vérifie ici l'observation que c'est sur la force de cet « instinct qui pousse la propriété à s'allonger le long de la famille. (..) Il semble donc qu'au-delà de l'union des biens, c'est essentiellement de leur conservation dans la famille que témoigne ce contrat de mariage, ce qui se comprend au regard de l'étroitesse du groupe considéré ».

La conservation des biens devait donc se faire dans les lignées qui nous étaient les plus proches. Les caractères physiques tels que la couleur de la peau ou les traits du visage devinrent très vite des marqueurs intangibles pour distinguer les degrés de distance et de proximité dans la parenté. Ainsi, afin de garder le capital foncier tout en restant au plus près des ressemblances de la famille, bon nombre de Réunionnais, de plus ou moins grande condition, furent contraints de se marier entre eux. Ces pratiques développèrent ainsi la consanguinité à La Réunion. Dans le roman de Marius et Ary Leblond, *Le miracle de la race* (1949), on retrouve également ce souci de léguer l'héritage foncier au plus prêt des caractéristiques génétiques de la famille.

Notons enfin que, si la population de l'île est d'abord venue de différents endroits, en des temps et des statuts différents, tous ont emporté avec eux un héritage, celui de l'exil. C'est l'héritage d'un éloignement parfois vécu comme une rupture avec le milieu d'origine. L'hérédité représentée sous la forme d'un héritage que l'on reçoit est ici également (re)transmise.

3) *Les transmissions*

L'hérédité est également pensée à La Réunion en termes de transmission, ce mot revient systématiquement. Les transmissions sont différentes selon les individus. Pour certains,

lorsqu'on parle de transmission, ce sont les transmissions foncières (meubles ou immeubles), ou pécuniaires, qui priment. Les Réunionnais ont conscience que transmettre c'est aussi se transmettre des biens symboliques qui vont faire la culture, la personnalité et les racines de chacun. Tout parent a quelque chose à transmettre : un nom, des savoirs et savoir-faire, des valeurs, des codes, une éducation, des expériences vécues, un don, une culture mais aussi des transmissions biologiques (gènes). Parler de transmission, c'est certes évoquer quelques uns des échanges qui relèvent de la solidarité, mais le terme évoque surtout le registre de l'héritage culturel et de la continuité, ou de la discontinuité sociale. Repris de l'anthropologie, il évoque comme l'écrit C. Choron-Baly (2000 : 357) « *une notion centrale en ce qu'il représente l'instrument par excellence de la continuité sociale* ».

Les transmissions sont définies ici comme des liens entre les membres d'une famille, liens entre les générations ou intergénérationnels et trans-générationnels. Les liens entre les disparus et les vivants, sont très forts dans l'île. Les cultes des ancêtres foisonnent, qu'ils soient d'obédience malgache, avec « le service kabaré » (Y.S. Live, 2004, document visuel : « le service Kabaré à La Réunion »), dans lequel on invite les esprits des ancêtres à venir, ou qu'ils soient d'autres cultes, Indiens ou Chinois. A chaque fois les liens entre les ancêtres et leur descendance sont réactivés et transmis. L'action de transmettre apparaît capitale, puisque la fonction du don et du reçu des ascendants aux descendants en est l'essence. Ne transmettons-nous pas la vie ?

On constate également que l'on use du même vocabulaire pour décrire les transmissions génétiques et les transmissions foncières ou pécuniaires. « *J'ai hérité la couleur des yeux de mon grand-père paternel, et la prédisposition à l'hypertension artérielle de ma mère* », « *J'ai hérité de la maison de mon arrière-grand-mère maternelle* » (M.F., 34 ans). La recherche emploie le même vocabulaire : « *Notre patrimoine génétique nous prédispose aux arrêts cardiaques* », « *les générations précédentes ont accumulé un patrimoine foncier dont nous bénéficions aujourd'hui* » (L., 62 ans). Autant de mots prouvant la variété de l'héritage, réel comme fantasmé.

Désirer transmettre, c'est souhaiter laisser une trace de soi, enrichir l'autre à qui on transmet, lui apprendre, ou bien lui faire découvrir des choses nouvelles. Cela est valable au sein des familles comme de la société, aussi bien sur le mode descendant (des plus âgés aux plus jeunes), que sur le mode ascendant (des plus jeunes vers les plus âgés). Comme l'écrit G.

Arfeux-Vaucher : « *La réciprocité de la transmission doit fonctionner, même si elle inclut d'autres partenaires que les donateurs et receveurs d'origine* » (2002).

La proximité sémantique de ces termes ne peut cacher l'importance sous-jacente attribuée aux transmissions héréditaires. Comme on vient de le remarquer, quel que soit l'héritage ou le legs familial reçu et transmis (biologique, culturel, ou matériel) celui-ci va être véhiculé, d'une manière ou d'une autre, par les générations qui vont se succéder.

c) Les modalités de transmission au sein de la cellule familiale réunionnaise

Si l'hérédité c'est hériter des caractéristiques physiques, morales ou culturelles de la famille, c'est aussi les transmettre. Nous allons voir qu'à ce sujet les modèles sont divergents. En effet, la transmission est multiple, donc plurielle. Elle semble se faire de plusieurs manières, des plus volontaires aux plus rejetées, en passant par les plus inconscientes. Les transmissions et héritages vont emprunter des circuits organisés autour de la tradition culturelle et sociale de la famille. L'importance de l'effet n'est pas forcément liée à la manière de transmettre. Dans tous les cas, on ne peut réfléchir à la transmission sans regarder ce qui se passe du côté de la réception.

1) Transmettre sans rien changer

Pour certaines personnes, il est primordial de transmettre le capital héréditaire à la génération suivante dans son intégralité. L'individu n'a rien à rajouter de son vivant, c'est-à-dire qu'il lui suffit de faire perdurer certains héritages (culturels et/ou biologiques), propres à la famille, de les préserver, afin de les transmettre tels qu'il les a reçus. « *Dieu nous a donné, il faut rendre de la même façon, sans rien changer* » (R., 65 ans). Cette volonté de transmettre sans rien changer est très forte dans l'île, on la retrouve tout autour de l'île et dans tous les groupes, métissés ou non.

2) Transmettre sans rien perdre, préserver au prix d'exagérations

D'autres personnes ont conscience que la société de mondialisation dans laquelle nous vivons tend à faire disparaître les valeurs, les traditions et coutumes anciennes reçues des ancêtres. De ce fait, elles s'affairent à préserver ces rituels ancestraux afin de les transmettre

aux générations suivantes sans trop de « perte » : « *on l'a reçu et on ne veut pas que ça se perde* » (J.M., 33 ans).

Les Réunionnais sont en effet très attachés aux valeurs anciennes transmises par leurs aïeux. Nombreux mettent tout en œuvre, dans leur relation avec leur descendance, pour sauvegarder l'héritage biologique et culturel transmis. L'entretien du lien, qui se dissimule sous le vocable hérédité, est si fort, qu'il apparaît parfois dans certaines familles comme le ciment de tout l'édifice parental. La préservation de ce capital transmis est considérée comme un devoir, dont la fonction de rattachement au connu ou reconnu, implicitement sécuritaire, est construite pour durer. Peut s'opérer alors certaines exagérations. Les transmissions vont être respectées à la lettre, aucune modification conjoncturelle ne sera faite, même si parfois cela a de lourdes conséquences dans les relations entre les générations. Pour devoir transmettre sans adaptation à la société de leur temps, certains jeunes refusent le processus et se détachent, parfois pour toujours, du noyau familial. A l'extrême, les exécutants de ce modèle vont utiliser les transmissions ancestrales comme moyen d'opposition aux lessivages mondialistes actuels. On retrouve ces mouvements d'opposition dans l'actualité économique, politique, culturelle, mais également dans les pratiques structurant la parenté, l'alliance et les représentations de l'hérédité. Certaines communautés font ainsi de la transmission un enjeu capital pour conserver leurs structures et pratiques rituelles, telles qu'elles étaient pratiquées il y a plusieurs siècles. « *Chez nous on respecte à la lettre, nos enfants feront pareils...* » (M., 45 ans). On les qualifie parfois, comme le dit J. Barou (1994), de « mysonéistes » : hostiles à tout changement. L'hérédité est donc représentée ici d'une façon générale sous la forme d'un support de transmission sur lequel se construisent des liens vitaux, indispensables à la survie des générations futures. La transmission à l'identique est donc un enjeu dans la reproduction des générations.

Tout écart peut effectivement compromettre le processus de transmission et ainsi remettre en cause l'organisation de la parenté.

3) *Transmettre les bons côtés, rejeter les autres*

D'autres personnes, vivant à La Réunion, pensent également que l'hérédité est un héritage familial transmis par les aïeux, mais elles ne sont pas aussi adeptes de retransmettre cet héritage coûte que coûte telles qu'elles l'ont reçu. D'abord, nous trouvons les personnes

qui se représentent les apports transmis par les anciens, comme « *pas forcément tous bons à prendre* » pour les redonner aux jeunes. Ils vont effectuer leur propre « *tri* », bâti sur leur vécu et expériences personnelles. Si le principe de transmission est toujours actif, il ne présente plus la même force. Celui-ci est transgressé dans le sens où la personne va trier puis donner ce qu'elle a reçu, en y rajoutant son propre capital, acquis au cours de sa vie. Le lien perdure sans l'obstination de retransmettre l'intégralité du capital (culturel, biologique) reçu. Une adaptabilité au vécu s'instaure comme stratégie de transmission. Les ethnologues, qui étudient des sociétés à transformation lente, admettent qu'il n'existe aucune totalité sociale et culturelle qui se reproduirait à l'identique de génération en génération. Ce que les aînés proposent, les générations le retravaillent, le réinterprètent, le réincorporent ou le rejettent. A l'instar de la mémoire avec laquelle il entretient des relations complexes et multiples, le passé est sans cesse recomposé.

4) *Cacher certains héritages transmis*

Si l'hérédité représente ce lien avec le passé des individus, passé lointain, connu ou inconnu, que certains veulent s'efforcer de préserver ou de recréer par tous les moyens, elle nous donne également, et surtout, des explications sur un passé beaucoup plus proche, construit par le jeu des alliances. L'hérédité est parfois vécue comme un dilemme construit sur les différents apports, culturels et biologiques, propres aux différentes familles réunionnaises. Certains Réunionnais, n'acceptant pas leur métissage, se retrouvent dans une situation conflictuelle où l'équilibre, passant par la pacification de l'individu au sein de sa propre personnalité, comme au sein de sa famille, n'est pas toujours facile à trouver. Une stratégie d'effacement de cette part d'hérédité non voulue peut être mise en place. Concernant l'hérédité biologique on nous dit par exemple : « *Il y a quelques temps encore certains Blancs se cachaient de prendre le soleil, ils ne voulaient pas que leur peau, déjà mate, ne fonce encore plus au soleil, ceci était fréquent* » (L., 72 ans). La stratégie des alliances favorise autant que possible, l'effacement des héritages non désirés à la génération suivante. Certaines personnes ne citent pas, ou semblent avoir des difficultés à citer, certains de leurs propres traits de famille, appartenant à une communauté ou une belle-famille non acceptée²⁸. L'action volontaire de ne pas en parler, de ne pas les voir sur la descendance et d'éviter autant que possible de les transmettre (notamment pour les traits psychologiques), montre bien l'importance et l'enjeu de l'hérédité dans le contexte étudié.

²⁸ Inversement à cela, nous rencontrons un grand nombre de réunionnais acceptant d'avoir une hérédité issue de plusieurs origines et fiers de leur métissage, vécu et accepté comme tel.

5) Ne pas transmettre

Certains individus n'apprécient pas de transmettre à leur descendance les héritages reçus de leurs parents. Pour ces personnes, l'hérédité est synonyme de danger : « *pour moi l'hérédité c'est un calvaire* » (M., 35 ans). Souvent victimes de maladies dites de famille, ces personnes se représentent l'hérédité comme un danger apparent. Si cette réalité est un poids qu'ils vont s'efforcer d'amoindrir, ou selon les cas, de faire disparaître par des interventions chirurgicales, il n'en reste pas moins que cet aspect du lien transmis est vécu comme une catastrophe, que l'on ne tient pas à retransmettre à une éventuelle descendance. Dans ces cas, la descendance va volontairement être plus restreinte. « *Un seul suffit, on ne veut pas prendre de risque et faire des malades* » (C., 30 ans).

Si, dans le cas des maladies héréditaires, ce lien est une force que l'on rejette, on remarque paradoxalement par ailleurs, que le lien héréditaire peut être protégé et mis en valeur. Les modalités de transmissions sont donc très variables, elles vont de la transmission la plus totale, à l'absence totale de transmission.

d) Les modalités d'énonciation

1) Les transmissions des traits constitutifs de la personne : les ressemblances familiales

Parmi les caractères distinctifs des héritages transmis de génération en génération, acceptés ou refusés, les ressemblances familiales entre consanguins, collatéraux, ou tout simplement le long d'une chaîne de filiation, permettent de concevoir des représentations touchant à ce qu'il est possible d'appeler l'hérédité. Comme l'indique M. Mady-Lafargue (1994 : 121) : « *En général la ressemblance reste la référence. La similitude des traits, ou caractères transmis, est porteuse de sens, alors que les disparités sont plus rarement investies de signification* ».

Présentes du début à la fin de la vie, les ressemblances familiales paraissent être de bons indices pour étudier cette question des représentations de l'hérédité. Le discours sur les ressemblances familiales demande à être énoncé et étudié pour nous livrer les représentations qu'il renferme.

L'énoncé :

Les ressemblances familiales sont abordées avec un certain plaisir par nos informateurs. Il existe effectivement un véritable désir d'en parler. Nombreux sont ceux qui ne peuvent s'empêcher de trouver un air de famille, cela apparaît important et semble leur procurer beaucoup de satisfaction. Si quelques-uns prétendent ne pas trouver de ressemblance, et que ceci n'a pas vraiment un grand intérêt, nous retenons que, dans la grande majorité des cas rencontrés, ce genre de discours est le pain quotidien des conversations familiales.

En effet, les discours sur les ressemblances familiales semblent très fréquents, dans la population réunionnaise. « *Quand on se parle entre frère et sœur on a des expressions de maman qui reviennent sans cesse* » (N., 42 ans). Qui sont ces personnes et comment en parle-t-elles ? A quel moment de l'année ou de la vie ces discussions sont-elles les plus importantes ?

2) Qui en parle ?

Ces discours se font surtout entre personnes de la famille. Les parents semblent les mieux placés pour percevoir les liens héréditaires. Ceux-ci connaissent les traits physiques ou psychologiques de chacun des membres de la famille et peuvent ainsi les retrouver sur d'autres membres. Plus rarement des étrangers, ou alors, ce sont des proches, amis, voisins, qui fréquentent souvent la famille, mais ces derniers risquent de discerner les liens dans leur globalité, sans entrer dans les détails. Plus rarement encore, les personnes inconnues de la famille, celles-ci exprimeront alors un jugement par simple constat et rapprochement comparatif. Dans tous les cas, les liens entre les personnes sont exprimés au travers du champ visible des ressemblances.

Nous constatons que si de nombreuses personnes commentent les liens de familles, ce sont les plus âgées d'entre elles qui en parlent le plus. Ce sont effectivement les aînées qui sont plus en mesure d'en parler, puisque d'un âge avancé, elles ont une large connaissance de la famille et de ses marques héréditaires transmises ou volontairement mises de côté. Inversement, ce sont les plus jeunes qui en parlent le moins. Les enfants de moins de 10 ans ne parlent quasiment pas de transmissions héréditaires. Bien que leur jeune âge puisse justifier cette absence de discours, nous pensons que leur mutisme vient du fait qu'ils sont très souvent le centre de la discussion.

3) *A quel moment en parle t-on le plus ? Quand ?*

Les discussions sur les transmissions héréditaires sont constamment présentes dans les familles. Les moments privilégiés sont les réunions de famille : Noël, les anniversaires, les pique-niques dominicaux, les repas de famille, comme les périodes charnières de la vie correspondant à certains rites de passages : naissances, mariages, décès ou cérémonies religieuses.

Ce type de discours sur les ressemblances familiales semble en effet très fréquent, dans la population réunionnaise. « *On en parle tout le temps* » (N., 42 ans). C'est lors de ces grandes « messes » familiales que les familles vont évoquer le plus de similitudes ou de différences entre ses membres. Ces regroupements sont le fait de retrouvailles de branches collatérales de la famille dont les fréquentations restent plus épisodiques. Les membres en présence vont réactiver leurs points communs, c'est-à-dire leur lien de sang, en évoquant ceux qui sont partis au travers des vecteurs de transmissions héréditaires tels que les ressemblances, retrouvées chez les plus jeunes d'entre eux.

- *La naissance*

La naissance est le moment de prédilection pour évoquer les transmissions héréditaires « *Quand elle est née j'ai cru voir ma grand-mère, le même visage qu'elle, écrasé, bouffi...* » (F., 34 ans). Ce type d'énoncé est très fréquent autour du berceau ?

La famille, dont fait désormais parti le nouveau-né, se penche sur lui et lui trouve naturellement un air du grand-père maternel, le menton de la tante ou bien la fossette du père. De même, les personnes qui ne peuvent rendre visite au nourrisson vont surtout demander, après s'être assurés que tout le monde se porte bien, à qui le bébé ressemble. Ce besoin de savoir à qui l'enfant ressemble semble être particulièrement important à ce moment de la vie. Quels sont les raisons et enjeux qui poussent les individus à tenir de tels discours en de telles circonstances ? Un nouveau-né qui arrive dans une famille est bien nouveau et donc inconnu jusqu'alors. Il se présente comme un nouvel arrivant, un étranger que l'on ne connaît pas encore. Pour l'accueillir et l'aimer, la famille a besoin de le reconnaître comme sien, les ressemblances à la famille qu'il porte sur son corps sont les signes par lesquels son entourage va l'identifier, le reconnaître et l'intégrer au clan familial (ou pas). Chaque famille va jouer au jeu de retrouver des liens de ressemblance entre l'enfant et l'un de ses membres. L'arrivée du nourrisson dans la famille montre bien l'importance de ce type d'indicateur. Directement

transmises par la filiation, les ressemblances familiales sont la représentation incontestable d'une hérédité dans ce cas recherché.

Certains de nos informateurs, conscients de l'afflux d'un tel discours au moment de la naissance, parlent « *d'une véritable opération chirurgicale* », ou l'on veut trouver des morceaux de toutes parts : « *L'enfant est extorqué de toute part* » (M-C., 45 ans). Comme nous l'avons présenté dans l'analyse de notre approche quantitative, l'un des enjeux est bien de s'approprier symboliquement l'enfant dans chacune des lignées respectives constituantes de sa filiation. Le risque est de défaire le fruit de l'alliance et ainsi de la compromettre, « *C'est une manière de défaire ce qui a été fait* » (M-C., 45 ans).

L'arrivée de l'enfant est également très surveillée lorsque des maladies héréditaires sont ancrées dans la famille. C'est à ce moment précis que les parents sauront si le nouveau-né est porteur ou pas de la pathologie. « *Lorsque Wilfrid est né je n'avais qu'une hâte, c'était de savoir s'il était porteur du gène, cela m'a angoissé une bonne partie de ma grossesse* » (C., 28 ans). L'évolution de l'enfant va être suivie tout au long de son enfance. A l'adolescence, certaines personnes trouvent un changement dans les ressemblances et affirment plus ou moins une évolution des liens héréditaires reliant le jeune à tel ou tel autre côté de la famille.

- Le mariage

Le discours sur les ressemblances familiales ne va cesser d'accompagner l'enfant tout au long de sa maturité. Quand il va arriver à l'âge de se marier, ce type de discussions va prendre une autre forme. Si les ressemblances physiques et psychologiques sont moins évoquées, nous remarquons que les maladies héréditaires sont davantage citées. En effet, les alliances sont l'occasion pour la famille d'évoquer l'hérédité des futurs époux afin de prévenir d'éventuelles tares dans la descendance. On constate à ce sujet que les familles du sud de l'île, plus sujettes à la consanguinité, sont très pointilleuses là dessus. « *Avant de se marier, on a fait très attention dans la famille aux maladies, certains ne s'en préoccupent pas mais regarde ce qui arrive après, il faut pas s'étonner...* » (C., 28 ans). Un informateur du sud de l'île nous dit : « *La question était toujours évoquée, on regardait toujours la famille de l'autre et on voulait savoir si il y avait des maladies avant que les jeunes ne s'unissent pour de bon* » (M.C., 45 ans).

- Le décès

Quand un membre de la famille vient à mourir, des moments de son passé ressurgissent dans le discours de ses proches. Les ressemblances de la descendance avec le défunt apparaissent alors. Il y a une volonté de préserver le lien, même avec le disparu. Les représentations de l'hérédité sont là pour maintenir la présence du défunt parmi les vivants. « *Pour l'enterrement de René, quand j'ai vu Gérard, je n'ai pu m'empêcher de me dire qu'il était le portrait craché de René* » (M., 65 ans).

4) Comment en parlent-ils ?

Ce discours peut être porteur de plusieurs sens. L'orientation que l'on va mettre dans le choix des qualificatifs portant sur les marques héréditaires semblables à deux individus, est importante et lourde de sens. La connotation peut être soit positive « *Tu ressembles à ton frère, il était comme toi, très travailleur à l'école* » (N., 42 ans), soit négative « *lorsque ça n'allait pas, on me disait toujours que je ressemblais à mon oncle Marc, celui qui avait fait de la prison* » (L., 34 ans), rarement neutre. Dans ce dernier cas, la connotation négative peut avoir un rôle préventif, dans le sens où elle sert également à rassurer la personne puisque celle-ci sait qu'elle n'est pas seule dans la famille à commettre la maladresse. Qu'il relève d'aspects positifs ou négatifs, ce discours sur la comparaison des signes transmis tend à structurer la parenté.

5) Quels sont les facteurs qui peuvent influencer le discours ?

Au cours de la vie, les avis sur les ressemblances familiales peuvent évoluer et être influencés par certains facteurs.

- L'affectif

Les représentations de l'hérédité émanent d'un jugement subjectif, mais également de l'affectif. Les sentiments engendrent la recherche de liens et d'héritages physiques ou symboliques. « *On trouve des ressemblances plus fortes si on aime les gens* » (J.M., 33 ans). Ainsi, l'évolution des relations affectives peut faire évoluer le lien.

- La configuration familiale

Les modifications dans la configuration familiale (séparation, recomposition familiale, arrivée d'un autre enfant) modifient parfois les avis. Les ressemblances émises entre les individus ont tendance à changer dans le discours des observateurs fidèles à ce type de relevés.

« Depuis leur divorce, moi je trouve que Frédéric ressemble plus à son père qu'avant et sa sœur c'est l'inverse : elle ressemblait à son père et maintenant elle ressemble à sa mère, c'est drôle parfois... » (M.C., 45 ans).

- l'âge

L'âge influe également sur l'évolution du discours. Les enfants et les jeunes ont tendance à tenir des discours assez simplistes, alors que les personnes plus mûres ont un discours plus élaboré. L'enjeu des représentations de l'hérédité dans la construction de la filiation, dans la place attribuée à chacun dans la fratrie, comme dans le statut du groupe, est plus conscient chez les plus âgés.

6) Deux sortes de discours

Dans les propos tenus sur les ressemblances familiales, nous distinguons deux sortes de discours. Celui de la personne sur elle-même, et celui qu'elle tient sur autrui. Lorsque les interviewés parlent de leur propre ressemblance, le discours est beaucoup plus riche. Les marques héréditaires sont plus nombreuses et concernent davantage les traits psychologiques que physiques. L'affectif y tient une place très importante.

En revanche, lorsque les interviewés parlent des liens héréditaires se rapportant à l'un de leurs frères et sœurs, ou membres de la famille, le discours est moins riche. Il relève, soit de ce qui se dit communément dans la famille, soit d'un avis personnel ayant très souvent une relation avec leurs propres ressemblances. La personne qui parle va établir un lien de ressemblance en fonction de sa place dans la fratrie, de son âge, et de son rôle dans la famille.

2) Les caractères héréditaires transmis : l'hérédité visible

« Quoique l'empreinte soit légère, on voit bien que c'est tout le portrait de son père, l'œil, le nez, les lèvres, le plissement du sourcil sur son front, cette ride, les charmantes fossettes de son menton et de ses joues, ses sourires, le moulage même et la structure de sa main, le doigt, l'ongle ... » (W. Shakespeare, in : Le conte d'hiver IV, 4).

Dans « *L'apparition de l'homme* », Pierre Teilhard de Chardin parle de l'extraordinaire fixité et donc de l'incontestable valeur généalogique que peuvent présenter des caractères aussi secondaires en apparence qu'une dent de plus dans la mâchoire ou des oreilles décollées. Les marques héréditaires sont donc un moyen tout aussi important que les noms de famille pour suivre une lignée familiale au sein d'une population. Nous allons présenter ce que sont, dans la

pensée commune des Réunionnais, ces marques de famille et comment elles apparaissent aux travers des générations.

a) Les marqueurs

Les marqueurs sont très importants dans la genèse sociale des perceptions. Ce sont les preuves d'une filiation, la population de l'île y est très sensible. Les marqueurs représentent le fil d'Ariane pour suivre la piste des héritages, ce sont de véritables indices. Parmi l'ensemble des marqueurs retrouvés dans nos enquêtes on relève trois principaux critères : les marqueurs physiques, les marqueurs moraux et les marqueurs liés aux pathologies. On remarque que les caractères liés à une hérédité de naissance sont toujours énoncés en premier, avant ceux relevant de l'hérédité de l'éducation. En effet, parmi les marques transmises de génération en génération, celles qui se rapportent au physique sont toujours énoncées en bien plus grand nombre, avant les marqueurs relevant de qualités morales et /ou culturelles.

Sur les 475 questionnaires administrés (415 relevant de l'enquête quantitative et les 60 questionnaires relevant de l'enquête qualitative), ce sont 1258 marqueurs (physiques et psychologiques) qui ont été cités par nos informateurs. 82.5% de ces marqueurs sont attribués à des marques physiques et seulement 17.5% d'entre eux sont attribués à des marques psychologiques.

Parmi les marqueurs attribués au physique, on peut relever une autre différence de taille entre les marqueurs relevant du visage et ceux relevant du reste du corps. En effet, les marqueurs attribués au visage représentent 89% des marqueurs physiques, alors que ceux relevant du reste du corps ne représentent que 11%. Ces chiffres confirment l'importance accordée au corps et au phénotype à La Réunion, dont nous avons précédemment expliqué les enjeux dans la partie traitant les relations interethniques. Hérédité visible par tous, le phénotype apparaît donc un caractère principal de sélection dans la construction catégorielle réunionnaise.

1) *Les marqueurs physiques*

Si l'apparence physique des individus change constamment, nous ne pouvons « *l'étudier qu'empiriquement par la seule observation des traits mesurables, la transmission de parents à enfants* » (A. Jacquard : 1971).

- *Le visage*

Les ressemblances familiales concernent avant tout le visage. Si la socialisation façonne l'intimité corporelle la plus secrète de l'homme, comme le montrent la sociologie et l'anthropologie, elle n'épargne pas son visage. Du visage de l'enfant à celui du vieillard, il y a une continuité troublante, une ressemblance jamais démentie. Comme l'écrit D. Lebreton (2003 : 10) :

« La métaphore permanente d'un visage reste fidèle à un air de famille, une forme évanescence que rien ne peut saisir mais qui dit la singularité d'un homme. Le visage traduit sous une forme vivante et énigmatique l'absolu d'une différence individuelle, pourtant infime. En lui, chaque homme s'identifie, se trouve nommé et inscrit dans son sexe. L'homme n'est pas seul à habiter ses traits, le visage des autres est là aussi en transparence, en ce sens on pourrait dire que le « je est un autre » de Rimbaud trouve son expression corporelle la plus surprenante dans le fait que le visage est un autre ».

Mais le visage est propre à soi lorsqu'il apparaît comme le foyer secret de l'homme, la « capitale » en quelque sorte du sentiment d'identité de l'homme. Le visage seul suffit à attester de l'identité. Peut-être, dit Simmel, « *les corps se distinguent-ils à l'œil exercé aussi bien que les visages, mais ils n'expliquent pas la différence comme le fait un visage* » (G. Simmel, 1988 : 140)²⁹.

Si l'existence de l'homme ne prend sens que d'être nourrie des symboles et des valeurs de la communauté sociale à laquelle il appartient, le visage n'échappe pas à la règle. Il est à la fois ressemblance et discernement. Ressemblance parce qu'il renvoie en miroir à la familiarité des autres visages de son groupe parental, discernement parce que malgré tout, quelque chose en lui demeure irréductible. Simultanément, il relie et distingue. Il reflète à sa manière la

²⁹ C'est en ce sens, comme l'écrit Lebreton, que l'empreinte visagière par le détournement de la photographie précède ainsi l'empreinte digitale dans l'administration judiciaire, comme preuve de suspicion (2003).

position contradictoire de tout acteur dans un ensemble social, celle de n'exister qu'à travers les repères sociaux et culturels, dont les marqueurs de familles font partie, tout en participant sur un mode personnel à la création collective du sens. Tout visage croise l'intime et le public. Tous les hommes se ressemblent mais aucun n'est pareil à un autre. Le visage n'est jamais une nature mais une composition de traits qui apparaissent comme des marqueurs transmissibles, signifiant héréditaire. Comme nous venons de le remarquer, à la naissance d'un enfant, la famille se penche avant tout sur son visage pour distinguer les signes de ressemblances : « *son menton, il le tient de son père* », « *ses yeux, tout à fait sa mère* », « *son front, celui de sa grand-mère...* ». Toujours d'après D. Lebreton (2003) : « *le visage de l'enfant se mue en un collage du visage des uns et des autres* », les traits ou marques de familles sont alors passés en revue.

Les traits du visage sélectionnés sont nombreux et variés, mais on constate que certains traits sont récurrents et reviennent systématiquement dans les entretiens. Parmi les plus cités on en remarque quatre qui se démarquent fortement des autres. Par ordre décroissant, il s'agit de :

- | | |
|-------------------------------|-----|
| - la couleur de la peau | 32% |
| - les yeux (forme et couleur) | 25% |
| - la forme du visage | 13% |
| - les cheveux | 9% |

Ces quatre caractères sont ceux auxquels la population réunionnaise va le plus s'attarder pour identifier une personne, la reconnaître, l'aimer, ou la rejeter. Cette identification se fait donc en premier lieu par le visage et par la couleur de la peau³⁰. Celle-ci varie et apparaît sous les déclinaisons de vocabulaire suivantes : blanc, blanc mat, pat-jaune, yab-rose, cafre rouge, jaune, brun clair, brun, bien brun, très brun, foncé, marron, cafre, noir. Après la peau, ce sont les yeux qui apparaissent déterminants dans l'attribution du lien, il en va de leur forme : noisette, ovale amande, comme de leur couleur : noir, marron, bleu, vert, marron vert, marron noir...

³⁰ Si la couleur de la peau couvre tout le corps d'une personne, nous avons mis ce marqueur dans la partie concernant le visage, puisque c'est en regardant le visage d'une personne que l'on prend le plus souvent connaissance de la couleur de sa peau.

Puis vient la forme du visage, celle-ci est décrite comme se rapprochant le plus souvent de figures géométriques : rond, carré, triangle, ovale, allongé... Enfin, les cheveux ont un rôle important dans la détermination de la ressemblance, c'est par les cheveux, leur implantation et leur texture : crépus, frisés, cognés, ondulés, bouclés, souples, plats, raides, chinois, gras ou secs, que la personne va reconnaître telle origine, ou telle alliance ou mésalliance. On note également que la calvitie est citée comme héréditaire, il existe des calvitie totale ou partielle. Les hommes en sont plus affectés que les femmes.

Si certains marqueurs sont plus énoncés que d'autres, on remarque que les yeux, par leur couleur, sont perçus comme un caractère héréditaire fixe auquel les Réunionnais attachent une importance particulière. Effectivement, grâce aux divers métissages, les couleurs des yeux varient fortement du très foncé au très clair, en passant par des mélanges parfois très singuliers propres à l'île de La Réunion : marron-vert, bleu-noir. Quelques informateurs notent certains assortiments entre la couleur des yeux et celle des cheveux. Pourtant, si la tendance européenne est de trouver une majorité d'assortiment, du style cheveux blonds - yeux clairs dans les pays nordiques, ou encore cheveux noirs-yeux foncés vers la Méditerranée, ce n'est pas le cas à l'île de La Réunion puisque ces assortiments n'apparaissent pas systématiquement. Au contraire, il nous est fréquemment cité le cas où des familles aux cheveux très foncés avaient des yeux clairs, verts ou même bleus. Ces mélanges (entre forme et couleur) sont perçus dans la population comme un critère de beauté, preuve d'un fort métissage.

D'autres marqueurs viennent ensuite. Tels des « *indices morphologiques* » (R. Beaubernard, 1992 : 65), ils relèvent toujours du phénotype mais beaucoup moins cités que les précédents. Nous retrouvons pour chacun d'eux de nombreux qualificatifs :

- Le nez³¹ : gros, grand, petit, épais, rond, épaté ou écrasé.

³¹ La forme du nez peut être différente d'un individu à l'autre. On retrouve : le nez droit, ou augustéen, en souvenir de l'empereur Auguste ; le nez grec, de la Vénus de Milo, le dos du nez est dans le prolongement du front sur une vue de profil ; Le nez busqué, de Dante ou des Indiens d'Amérique ; Le nez retroussé de Socrate ; Le nez épaté, aux larges narines transversales des Africains ; Le nez tombant, peu développé vu de profil, comme repoussé dans le massif facial par une pression sur le bout ; Le nez canard, peu développé en hauteur et rond du bout, comme souvent chez les Slaves ; Le nez bourbonnien de Louis XVI, très busqué avec une bosse sur l'arrête ; Le nez aquilin du grand Condé ; Le nez mutin des Parisiennes peintes par Jean Gabriel Domergue ; Le nez large « domine » le nez étroit (R. Beaubernard, 1992 : 87).

- La forme des narines : grosses, fines, rondes, plates.
- La bouche : gracieuse, fermée, souriante, vilaine, grosse.
- Les lèvres : grosses, fines, pulpeuses.
- L'implantation des dents : alignée, non alignée, en avant, difforme, croisée.
- Le sourire : gracieux ou désinvolte.
- Les fossettes : faciales de part et d'autre des commissures labiales, ou au menton.
- Le menton : petit, gros, avec fossette ou sans, double menton.
- La moustache : petite, fine ou épaisse.
- Les cils et sourcils : longs, gros, épais, fins, touffus.
- Le système pileux, corps et barbe, ou moustache, même pour les femmes.
- La forme du crâne : rond, allongé, pointu « avec le crâne on reconnaît la race ».
- Le front : large ;
- Le cou : long, fin, allongé.
- Les oreilles³² : décollées, alignées, petites, grosses, longues, larges...
- L'expression faciale retrouvée chez différents membres d'une même famille, la mine, permet de définir des familles « graves », d'autres joviales.
- Le regard : vif et terne.

- **Le corps**

Après le visage vient le reste du corps. La variation des apparences physiques est affaire de différences inscrites dans le corps. Ce corps, qui est l'élément le plus définitif dont l'identité est faite, n'est pas transformable. En effet, l'individu ne peut pas faire grand chose pour changer son corps. Il peut certes avoir recours à un art traditionnel comme la cosmétique, ou à une technique moderne comme la chirurgie plastique, afin de souscrire aux canons du « beau » qui sont ceux de son groupe. Il peut adopter également un type d'alimentation et des exercices musculaires qui influenceront sur son volume corporel. D'après J.-L. Bonniol « *Ce travail sur le corps, et donc aussi sur l'identité, peut servir à des fins*

³² D'après Bertillon « ce dernier marqueur à la capacité d'un indice rare et fiable d'une ressemblance à soi-même. L'oreille est un legs de l'hérédité et de la vie intra-utérine, ses contours seraient immuables de la naissance à la mort, écrit-il. De plus, elle serait réfractaire aux influences du milieu et de l'éducation et enfin, elle ne participerait pas aux jeux trompeurs de l'expression » (Bertillon, 1890 : Photographe prenant des clichés de criminels non plus de face mais de profil afin que l'oreille apparaisse parfaitement). Nos informateurs ne relèvent pas forcément ces caractéristiques là à l'oreille.

d'inclusion ou d'exclusion : rapprochement avec un autre groupe ou, plus souvent, création délibérée de différences physiques, afin d'identifier ceux qui sont du groupe et les autres (circoncision, déformations...) : autant de "badges" différenciateurs » (J.-L. Bonniol, 1992 : 34). Comme le visage, le corps joue un rôle fondamental dans la reconnaissance des autres. Les marques de familles relevant d'indices visibles concernant le corps, font également partie, dans les représentations de la population rencontrée, d'une hérédité de naissance.

Les marqueurs corporels les plus cités pour être transmis au sein de la parenté sont :

- la grandeur : 30%,
- la forme du corps : 27%,
- la taille : 25%,*
- la corpulence : 10%.

Si l'on associe le premier critère au troisième, (la grandeur et la taille) puisqu'ils traitent globalement de caractères complémentaires, on obtient 55 % pour la dimension du corps. Bien que la taille des Réunionnais soit très variable, plutôt petite à l'origine pour les descendants des Chinois et Malgaches, plutôt moyenne ou grande pour les descendants d'origine Tamouls, Indiens musulmans, Européens ou d'Africains, ce critère n'est pas à négliger. « *On connaît des familles de grande taille et des familles de petite taille* » (L., 36 ans). Ce marqueur apparaît donc comme un marqueur permettant de suivre les critères originels dans la lignée, la population en témoigne. « *Oh ! Chez les C. on est tout petit, on nous reconnaît à notre taille, si certains ont des familles de grands, nous c'est tout le contraire* » (A., 72 ans). Notons que la population constate que les nouvelles générations sont plus grandes que les précédentes « *Le père et les six enfants sont petits, par contre chez les petits enfants on constate qu'il y a beaucoup plus de grands* » (A., 72 ans). Les causes de cette différence de taille entre les générations semblent d'abord liées à l'apport de nouvelles caractéristiques génétiques par les gendres ou belles-filles, puis à une meilleure alimentation et une meilleure hygiène. « *Frédy, le gendre, est grand alors les enfants sont grands, ça change des parents* » (A., 72 ans). Notons que les raisons de ces changements liées à la nourriture, comme aux apports de nouveaux gènes, sont les mêmes que celles relevées dans le discours scientifique.

La silhouette apparaît également comme un marqueur significatif pour suivre une lignée. D'une manière générale, on va trouver des individus bien proportionnés et d'autres relativement disproportionnés. Le genre joue un rôle important dans la silhouette, on observera la largeur du bassin et l'opulence de la poitrine. Une femme peut hériter de gros seins ou de petits seins de sa grand-mère. La répartition anatomique des masses graisseuses apparaît également comme un marqueur héréditaire, on parle de « culotte de cheval » pour les femmes et de « bouées de sauvetage » pour les hommes. La corpulence est le rapport du poids à la taille.

Viennent ensuite d'autres marqueurs :

- les os : larges ou fins,
- la forme des mains, des doigts, des ongles,
- la voix : aigue, grave, haute,
- l'allure : pressée, nonchalante, « mol ».

Mais aussi les hanches, les jambes, les mollets, ou encore les pieds. La force et/ou la faiblesse physique sont aussi reconnues comme des marques de famille³³.

Sans tomber dans des propos relevant de l'anthropométrie³⁴, les détails lexicaux sur les ressemblances soulevées par les familles rencontrées, sont parfois très proches des propos rencontrés dans des études anthropométriques, faites au XIX^e siècle par la société coloniale³⁵, sur les nouveaux arrivants engagés ou anciens esclaves³⁶. Faut-il voir ici une pérennisation de l'expression de l'autre dans une société post-coloniale où certaines représentations de l'autre

³³ Certains caractères plus rares comme une dents de plus ou un sixième doigt sont d'excellentes marques pour suivre une lignée.

³⁴ L'anthropométrie est née dans le contexte colonial du XIX^e siècle, dans lequel de nouveaux axes de recherche se sont développés dans les universités, en France notamment. L'anthropologie physique de l'époque se découvre une discipline nouvelle : l'anthropométrie. Il s'agit alors de décrire et de comparer les caractéristiques anatomiques et physiologiques des individus de races différentes, en vue de compléter les connaissances médicales et ethnologiques. (Une partie entière est consacrée à l'anthropométrie dans la troisième partie de cette étude).

³⁵ Désiré Charnay, photographie anthropométrique : malabar de face, noir créole de dos, malgache de profil. Autour de 1860, Musée Léon Dierx, Réunion.

³⁶ Désiré Charnay fut l'un des anthropologues de cette époque, spécialisé dans la réalisation de photos anthropométriques.

perdureraient ? La nomination des personnes récurrentes à la société réunionnaise fait écho à ceci, dans le sens ou encore actuellement, certaines personnes appellent un individu en fonction de son identité originaire, c'est-à-dire : Malbar, Cafre, Zoreil, Chinois. « *Comment y lé Zoreil* ». Comme nous l'avons indiqué dans la partie traitant les relations interethniques, cette détermination, surtout faite par rapport aux marqueurs identitaires de l'individu, renvoie aux marqueurs des berceaux d'origine, il y a bien là une détermination de la personne par ses identifiants visibles extérieurs. Cette « coutume », mise en place par les Réunionnais au fil des arrivées de migrants, se perpétue encore de nos jours. Les traits physiques du visage mais aussi ceux du corps, transmis d'une génération aux autres, ont là, toute leur importance dans l'identification nominative de l'individu dans sa lignée. « *Les caractères physiques, plus que le nom, constituent les premiers marqueurs de l'identité* » (J.-L. Bonniol, 1992 : 35).

2) *Les marqueurs psychologiques*

Si les marqueurs relevant de critères psychologiques (ou moraux), sont quantitativement moins évoqués que les marqueurs physiques, on remarque cependant que leur variabilité, par rapport aux choix énoncés pour qualifier un caractère censé se transmettre, est beaucoup plus élevée. Nous avons recensé 83 critères identifiant les marques de familles relevant d'aspects « dit » psychologiques.

Les traits sélectionnés pour déterminer la part de la transmission morale sont donc nombreux et parfois curieux. Les plus cités sont « littéralement » :

- Le mauvais caractère : 12%
- Un état coléreux : 10 %
- La gentillesse : 10 %
- Le calme : 8 %

Viennent ensuite une grande quantité de qualificatifs que l'on va regrouper suivant qu'ils apparaissent comme des défauts ou des qualités. On constate que parmi les marqueurs moraux les plus énoncés, les marqueurs négatifs arrivent en tête : le mauvais caractère.

- **Marqueurs négatifs** : stressé, timide, coléreux : « en graine », rebelle, jaloux, têtu, impatient, capricieux, surnois, méchant, renfermé, paresseux, orgueilleux, agité, maniaque, fier, agressif, stupide, bagarreur, sauvage, susceptible, entêté, impatient, impulsif, fainéant, dépensier, non ponctuel, avare, ignare, ivrogne comme son père.

- **Marqueurs positifs** : généreux, calme, réservé, compétitif, patient, débrouillard, persévérant, doux, respectueux, intelligent, sincère, curieux, courageux, tranquille, sympathique, élégant, sensible, discret, courageux, comique, sociable, franc, sportif, tolérant, économe, gentil, souriant, serviable, avoir de l'humour comme sa grand-mère maternelle.
- **Marqueurs spécifiques** : L'hérédité de naissance se caractérise par des spécificités comportementales, des maladies constitutionnelles ou encore un certain trait d'esprit précis. Ces marques spécifiques dépendent de la subjectivité de l'énonciateur.

Les idiosyncrasies les plus souvent citées sont : les expressions du visage, la façon de sourire, de marcher, la façon de s'exprimer, de penser, de ressentir les choses, la manière d'être, l'extraversion, la gourmandise, le fait de beaucoup parler, d'être maniaque, d'avoir un rôle éducatif au sein de la famille, le militantisme, une certaine ouverture d'esprit, une façon de réagir, être commandeur ou arbitraire, avoir le goût pour certaines choses comme le goût pour la métropole, aimer faire la cuisine, avoir la fibre artistique, la passion du travail manuel, le sens du commerce, le sens créatif, l'oreille musicale ou encore avoir gros cœur comme son père ou sa tante maternelle...

On constate que les marqueurs psychologiques sont très détaillés. On peut être surpris par cette réalité puisque bien souvent, si marque de famille il y a, on constate que l'individu va se raccrocher à un point positif ou à un point négatif, rarement aux deux. C'est-à-dire que la personne va s'identifier ressembler à son père, par exemple par rapport au côté libertin, ou à sa mère par la bravoure et la volonté devant les faits de la vie. Sans rentrer dans le domaine relevant de la psychologie, nous voudrions pointer du doigt le mécanisme qu'opère l'individu pour arriver à se trouver des ressemblances. Le fait de se trouver des ressemblances, avec un parent proche ou lointain positionne l'individu dans une situation de comparaison et donc de choix. Quel est le trait psychologique de ma personne dont j'ai pu hériter d'un de mes ascendants ? Les réponses que l'on nous a données ont effectivement été faites en un laps de temps assez court et donc correspondent, sans être des réponses immédiates, à des réponses induites par impulsion. Qu'est-ce qui va faire pencher l'individu vers un aspect positif plutôt que négatif ou bien les deux. La question lui a-t-elle été concrètement déjà posée, et dans ce cas, la réponse est toute prête puisque la personne y a déjà réfléchi, ou bien ce discours est-il assez fréquent autour de lui pour que l'individu sensibilisé depuis son enfance ait une idée sur la réponse à donner ? Il va sans dire que ce type d'interrogation a sûrement déjà été traité dans

l'intimité de la cellule familiale. Qu'est-ce qui fait alors que certains marqueurs vont être plus sélectionnés que d'autres ? La relation avec le parent cité dans la ressemblance est, et /ou devient, d'une façon ou d'une autre privilégiée. Que les deux personnes se connaissent ou non, qu'elles s'aperçoivent ou non, qu'elles aient des bons rapports ou non, dans tous les cas, le lien fixé et cité à travers les marques de famille relève de la subjectivité de chacun. Etudier cette subjectivité permet de dévoiler certains schèmes caractéristiques à un tel objet d'étude relevant des sciences humaines.

3) Les marqueurs acquis

L'hérédité des caractères acquis au cours de la vie, se retrouve dans la transmission de marqueurs relevant de certaines attitudes plus mauvaises que bonnes. Il s'agit principalement de l'alcoolisme qui est censé se transmettre à la descendance « *Il boit, son père buvait et son grand-père aussi* » (M.C., 45 ans). Si l'enfant ne boit pas encore on va le prévenir par une mise en garde de sa disposition à « *tomber dans l'alcool* ». Par opposition à certains parents alcooliques, et donc par peur de ne pas sombrer comme leur ascendant, certains enfants d'alcooliques vont s'imposer une rigueur extrême en ne buvant jamais d'alcool « *Je ne bois pas une goutte d'alcool, même pas un apéritif, mon père est mort alcoolique alors tu penses...* » (D., 34 ans). Il y a bien là une prémonition d'une certaine hérédité des caractères acquis. La croyance en une hérédité des caractères acquis ne semble toutefois pas être très développée. Les influences du milieu dans lequel les parents engendrent, ou les sévices tels que les mutilations sur le corps ne paraissent pas avoir d'influence sur la descendance.

4) Les marqueurs pathologiques, ou les maladies constitutionnelles

Le fait de constater une même maladie chez deux individus de la même famille conduit à renforcer entre eux un lien de parenté, de ce fait cette maladie est très souvent déclarée : « maladie de famille ». L'hérédité est également très souvent représentée comme la transmission de tares. Si certaines sont de véritables maladies héréditaires d'autres ne le sont pas, mais fonctionnent dans la représentation comme de véritables « tares » qu'il faut éviter. Pour certains de nos informateurs toutes les maladies sont héréditaires. Les maladies semblent être transmises avec la vie, non pas simplement de façon simultanée, accidentelle, mais véritablement d'une façon si intime que transmission de la vie et transmission de la maladie ne vont pas l'une sans l'autre.

Parmi les maladies de famille relevées dans nos enquêtes, nous trouvons surtout le diabète, l'asthme, les problèmes de circulation veineuse, la pression artérielle, puis, dans une

moindre mesure, les malformations, les problèmes d'os, de surdité, de vue, ou encore la folie, les cancers, les arrêts cardiaques, et les maladies sexuellement transmissibles. Tous ces problèmes de santé sont perçus comme des maladies héréditaires. On y retrouve des pathologies non héréditaires scientifiquement, mais qui apparaissent comme telles dans la représentation. Elles semblent néanmoins constituer un trait d'union dans les familles. Cela ne signifie pas quelles se manifestent dès la naissance, certaines affections héréditaires peuvent apparaître de temps en temps, au fil de la vie et des générations. D'autres apparaissent dès la naissance et sont appelés maladies cong nitaless³⁷.

D'autres transmissions comme « le syndrome de la R.A.V.I.N.E³⁸ » ou « l'ataxie de Friedrich », scientifiquement prouvées comme maladies héréditaires, sont très mal vécues puisqu'elles entraînent de gros handicaps moteurs, voire la mort prématurée chez les porteurs du gène.

L'hérédité appar it alors pour les porteurs du gène comme un fardeau dont ils se seraient bien passés. On nous dit : « *l'hérédité c'est pour moi un calvaire, chez nous, on est nombreux à être touchés par la maladie, ma mère, mon oncle mon grand-père et moi-même l'avons, je n'ose même pas penser avoir un enfant un jour* » (F., 28 ans). Nous avons là le cas d'une hérédité mal vécue et rejetée. Toute la généalogie semble se positionner en victime devant certains gènes dont on ne peut se débarrasser. Nous remarquons que dans le rejet de ces transmissions héréditaires, ce n'est pas moins important de connaître qui est à l'origine de la maladie que de s'en prévenir. L'origine de la maladie n'est en effet jamais citée, on ne parle pas de ce legs des aïeuls dont la source scientifique reste inconnue. Ce silence montre là un certain fatalisme devant cet héritage « empoisonné » auxquels les autres membres de la famille n'ont pu échapper. Par contre, la population rencontrée réellement porteuse de graves maladies héréditaires désire fortement protéger ses enfants. Elle veut au moins que la science trouve une solution pour sa descendance. Ce souhait incite certains couples à avoir

³⁷ Congénital signifie : « né avec », sous entendu né avec la maladie.

³⁸ Le syndrome de la R.A.V.I.N.E. (Réunion. Anorexie. Vomissement. Incoercible avec atteinte Neurologique), se caractérise comme une maladie récessive, c'est-à-dire qu'elle peut être en sommeil sur plusieurs générations et peut apparaître lorsque deux personnes porteuses du gène donnent la vie. Si les deux parents sont porteurs du gène il y a une chance sur quatre que l'enfant soit porteur. Cette maladie touche les enfants à partir de 24 mois, ceux-ci sont touchés par des vomissements successifs et arrêtent de se nourrir. Le syndrome de la R.A.V.I.N.E est une maladie endémique à l' le de La Réunion.

une descendance limitée et conduit certaines femmes à avorter pour ne pas transmettre. L'origine de la maladie héréditaire semble davantage être l'intérêt des études généalogiques des maladies génétiques qui s'attachent à rechercher les effets fondateurs de la maladie, c'est-à-dire les premiers migrants porteurs du gène à s'être installés dans l'île. D'après le service de génétique du Centre Hospitalier Départemental de St Denis, les maladies héréditaires (dites génétiques) sont bien plus nombreuses dans le Sud que dans le Nord de l'île³⁹. « *Du fait de certains isolats géographiques de l'île, de pratiques endogamiques de la population blanche et de la forte consanguinité qui en résulte, on a été souvent amené à penser que la fréquence inhabituelle de chacune des maladies héréditaires était la conséquence d'effets fondateurs* » (M.N. Lavier, 1994 : 35).

Si les maladies héréditaires se retrouvent encore en plus grand nombre dans la population blanche de l'île, les pratiques endogamiques réalisées sur des territoires souvent isolés empêchaient la dilution des gènes à d'autres populations. On remarque qu'elles se retrouvent également, par les métissages actuels, chez les Créoles métissés.

D'un autre côté, l'importance donnée à de nombreuses maladies et le fait de les percevoir comme des maladies héréditaires, alors que certaines n'en sont pas, semble traduire chez la population une volonté à rechercher dans la variabilité des manifestations du corps et de l'esprit, comme pour les marqueurs physiques et les marqueurs psychologiques, des points communs entre les apparentés. Les tendances à vouloir rechercher et trouver des similitudes dans les dérèglements de l'organisme entre membres d'une même famille, alors que scientifiquement ces désordres ne sont pas transmissibles, montre la force de la représentation. Celle-ci paraît très ancrée dans la mentalité, puisqu'elle se traduit ici par la volonté de se ressembler jusque dans la douleur. Les représentations de l'hérédité ont donc ici des influences sur les effets sanitaires : somatisations et constructions de désordres mentaux. Le but étant de lier et structurer la filiation.

³⁹ Parmi elles on retrouve : la sclérose tubéreuse, l'albinisme, la phénylcétonurie, la mucoviscidose, l'hyperplasie congénitale des surrénales, l'amyotrophie spinale infantile, la myopathie des ceintures, le syndrome d'Alport et le syndrome de larsen. Pour les six dernières de ces maladies, on est frappé par le fait qu'elles atteignent de façon exclusive ou presque la population blanche de l'île. Certaines de ces maladies sont bien plus représentées à la Réunion qu'en Europe.

Il est donc intéressant de remarquer que les avis divergent entre le discours commun et le discours scientifique. « *La science nous dit qu'il faut distinguer les vraies maladies héréditaires reconnues, répertoriées, et obéissant aux lois de la génétique, des maladies mal définies comme étant non héréditaires tel que les terrains allergiques, le diabète et l'asthme* » (R. Beaubernard, 1992 : 107). Ces deux dernières apparaissent pourtant comme des maladies héréditaires chez tous nos informateurs. Cette représentation semble très forte pour « *La diabète* », comme on l'appelle en créole. Tenter d'expliquer cette représentation signifie s'appuyer sur le contexte local. La canne à sucre, principale production agricole de l'île de La Réunion a des effets sur les habitudes alimentaires des Réunionnais. La quantité de sucre dans l'alimentation courante est effectivement reconnue comme supérieure à celle de métropole. Les maladies liées au sucre, comme le diabète, sont donc nombreuses. Faut-il voir là une corrélation avec cette représentation ? Pour l'asthme, on retrouve également un terrain propice au développement de cette maladie. Les hauteurs de l'île caractérisées par une altitude élevée et un climat humide et frais, participent au développement de cette allergie chez la population des Hauts. Est-ce que la fréquence élevée de ces deux maladies, suscitées par ces terrains, contribue à modeler la pensée pour se les représenter comme des maladies héréditaires ?

On voit là comment l'environnement (géographique, naturel) peut participer à la construction de la représentation. Les maladies héréditaires sont d'excellentes marques généalogiques surtout lorsqu'elles sont constantes d'un bout à l'autre de la vie. Certaines n'apparaissent pas immédiatement à la naissance et sont perçues comme latentes. Cette notion (appelé : Diathèse) apparaît dans notre relevé, certains de nos informateurs ne semblent pas hériter de la maladie mais plutôt de son caractère latent « *Gérard lui ne l'a pas mais on voit bien que bon... quand on le regarde c'est pas loin derrière* » (J-M., 33 ans). Si certains traitements sont efficaces pour les atténuer, ou le faire disparaître, les tares sont tenaces et réapparaissent aux générations suivantes. La population interrogée en est bien consciente. Ainsi, bien qu'il ne s'agisse pas de maladies mais plutôt de formes du corps peu appréciées, les oreilles décollées, les nez crochus ou dentitions non alignées sont pour bien des jeunes gens des marques héréditaires disgracieuses qu'ils essaient de faire disparaître grâce à la chirurgie esthétique. L'organe opéré, et donc modifié, va réapparaître sous sa forme initiale à la génération suivante.

Si, comme on l'a montré, les marques de familles constituées d'indices morphologiques résultent de la comparaison de deux visages et de deux corps on voit là que

les pathologies constituent également de vrais indices dont on peut suivre les traces tout au long de la généalogie. Toutes ces marques apparaissent à l'esprit par une impression ou un sentiment de ressemblance, entre ego et un parent présumé.

Le discours sur l'hérédité fait donc référence à des marqueurs dits « de famille », la sélection de ces marques recherchées et reconnues chez les ascendants, ou parfois occultées volontairement, révèle certains modèles ou itinéraires trans-générationnels, constructeurs identitaires de l'individu comme du groupe. Ce principe de sélection est en interaction avec le principe de structuration précédemment évoqué. Ainsi la sélection des marqueurs de famille va permettre d'établir des parcours déterminant le principe de structuration des arbres de transmissions.

b) L'apparition des caractères : représentation de certaines règles de transmission des marques de familles

Si la population rencontrée perçoit les marqueurs comme de véritables indices susceptibles de suivre une lignée, elle est consciente que certaines ressemblances sont très fortes, alors que d'autres sont plus nuancées, ou quasiment inexistantes. D'autres part, certaines marques de familles apparaissent plus fréquemment, alors que d'autres sont plus rares. De même, les caractères transmis n'apparaissent pas systématiquement à toutes les générations. Qu'en est-il ?

1) *La force de l'empreinte*

- *Marque franche*

Les ressemblances entre individus peuvent parfois apparaître très marquées, on nous cite : « *C'est son portrait craché* », « *c'est tout son père* », « *ils se ressemblent comme deux gouttes d'eau* », « *c'est comme si c'était une photo* », « *une ressemblance frappante* », « *c'est la tête coupée de sa mère* ».

B. Malinowski, dans son étude chez les trobriandais, a fait quelques remarques sur le fait d'avoir une forte ressemblance. En explorant les formules d'injures incestueuses, cet auteur a constaté que dire de deux frères qu'ils se ressemblent apparaît comme une injure incestueuse. La ressemblance trop prononcée entre deux frères signifie chez ce peuple un inceste frère-sœur. L'auteur indique que « l'inceste frère-sœur est le prototype de toutes les

tendances sexuelles illégales et prohibées » (Malinowski, 1970 : 369). Il existe donc un registre de prohibition de ressemblance en prise directe avec la figure locale de la prohibition de l'inceste. Selon B. Vernier cité par M.M. Mady-Lafargue (1994 : 124), « *la ressemblance père-fils aîné n'est pas souhaitable, car ce dernier risquerait d'usurper la place de son père auprès de son épouse. Repousser l'idée d'une ressemblance père-fils aîné est peut-être au service d'un autre besoin : repousser l'idée d'un inceste fils-mère. Nous aurions alors une autre mise en relation entre prohibition d'inceste et ressemblance* ».

Certains contes de la littérature orale nous montrent jusqu'où peut conduire une très forte ressemblance. Dans le conte de *Peau d'Ane*, (paru dans le registre des contes d'A. Thompson), on remarque qu'une ressemblance trop prononcée peut devenir l'objet d'un inceste. Dans ce conte, Peau d'Ane est une jeune fille qui ressemble trait pour trait à sa mère qui est décédée. Cette ressemblance est si forte que le père voit sa femme en sa fille et veut l'épouser. Peau d'Ane, avec l'aide de sa marraine, va devoir échapper aux avances de son père et s'enfuir pour éviter l'inceste.

Si nos informateurs n'expriment pas aussi clairement cette relation entre prohibition d'inceste et ressemblance, nous remarquons toutefois que certains expriment un mécontentement à trop ressembler.

« Quand je reviens dans mon quartier, on me prend toujours pour ma mère... Ah c'est toi Paulette... Je lui ressemble tellement que cela m'insupporte, c'est comme si je n'existais pas ». Trop de reflets entre parent et enfant peut nuire à l'entente de la famille : J nous dit de son frère, M, à propos de son père : « Ils ont le même caractère c'est normal qu'ils ne s'entendent pas » (M.F., 34 ans)

- **Marques mélangés:**

Ce mélange peut apparaître entre les marqueurs physiques et les marqueurs psychologiques. On peut très fortement ressembler à une personne précise pour le caractère physique et à une autre pour le tempérament « *Certains ont la coque de l'un et l'intérieur de l'autre* » (F., 28 ans). Lorsque la ressemblance ne semble venir que d'une seule personne on nous cite que dans ce cas la personne est dite « *mélangée* ». Nous retrouvons surtout ce cas pour les enfants uniques chez lesquels très souvent les traits de caractères physiques et moraux se confondent sans qu'aucun trait des parents ne soit totalement retrouvé. Le mélange est si

réussi que l'on ne peut pas dire si l'enfant ressemble à une lignée précise. De par l'union des deux lignées se crée alors un nouveau lignage mélangé.

- Marques inexistantes

Lorsque les marques de familles ne semblent pas du tout transmises, l'enfant est dit, dans le langage courant « ne ressembler à personne ». On nous raconte le cas d'un enfant né d'un inceste entre un père et sa fille. La situation ayant été connue, l'entourage refusa cet enfant « de la faute ». De ce fait, personne ne lui attribua de ressemblances. On voit là, comme nous l'avons précédemment expliqué, qu'une des fonctions des ressemblances familiales est d'introduire l'enfant dans la famille et la société. L'acceptation de cet enfant dépassant l'entendement, il fut isolé et rejeté du quartier. Ce enfant incestueux qui n'aurait jamais du naître ne pouvait être reconnu comme tel.

Dans une situation normale un individu qui n'a pas de ressemblance avec sa famille est perçu comme suspect. C'est avec méfiance qu'il peut, à l'extrême, être perçu comme un étranger que l'on a du mal à accepter. Ainsi, l'absence de ressemblance comme une ressemblance trop forte peut être perçue négativement. L'idéal est donc de trouver un certain équilibre, c'est-à-dire ressembler mais pas trop, afin d'appartenir à la famille sans pour autant se substituer à une personne. Les choses ne semblent pas si faciles puisque les familles alliées pensent surtout à elles-mêmes et non à l'enfant quand elles cherchent à se l'approprier.

2) Caractère constant

Les caractères perçus comme constants sont peu nombreux, on nous cite surtout certaines maladies et certaines expressions ou airs de famille qui, dit-on « *ne se perdent pas* ». On peut noter que dans le contexte du métissage propre à l'île de La Réunion, la couleur de la peau qui pour d'autres populations non « mélangées » pourrait passer pour un caractère constant (nous pensons aux populations continentales non métissées), ne l'est pas du tout ici. Ceci est significatif de la représentation du métissage. Même pour les groupes pratiquant une forte endogamie, on nous cite : « *On n'est pas à l'abri d'avoir un petit-fils plus brun que nous, parfois certains naissent bien bruns, même chez des Blancs...* » (M-M., 68 ans).

3) Caractère rare

Les caractères plutôt rares sont également peu cités. Le seul cité correspond à une couleur d'yeux particulière : bleu-noir ou marron-vert. « *Il existe des couleurs d'yeux uniques*

à l'île » (M.C., 45 ans). Au niveau des maladies transmissibles, on constate certaines maladies « endémiques » à l'île, telles le syndrome de la R.A.V.I.N.E⁴⁰.

4) Caractère susceptible de disparaître puis de réapparaître : saut de génération

Les caractères plus souvent cités comme étant susceptibles de disparaître puis de réapparaître sont : la couleur de la peau, la couleur des yeux et la prédisposition à concevoir des jumeaux. De même que toutes les filles n'ont pas le collier maternel en héritage, mais une seule, « la marque de famille » ne se transmet pas toujours systématiquement à toute la descendance. Des enfants parfaitement légitimes, et tout à fait « fils de leur père », peuvent très bien ne pas hériter d'une peau claire ou d'une chevelure rousse qui se sont toujours transmises dans la famille. Ceci est à la base de certains conflits internes, voire de guerres fratricides, que nous développerons dans la partie concernant les enjeux des représentations de l'hérédité.

On pense qu'avec le décès des parents la marque disparaît, la piste s'arrête. « *Avant il y avait des blonds dans la famille, maintenant c'est terminé, il n'y en aura plus* » (T., 54 ans). Si l'idéal des marques de famille c'est qu'on puisse les suivre sur plusieurs générations, « *comme une maison de famille transmise à chaque héritage* », la population se rend compte que certaines ont tendance à sauter des générations, ce qui rend certains marqueurs moins fiables que d'autres. « *Mon frère est clair de peau alors que nous sommes tous bruns dans la famille, et bien ça doit venir d'un ancêtre qu'on n'a pas connu, ça revient ça...* » (T., 54 ans).

Il y a là une irrégularité dans la transmission qui est bien conscientisée dans la population. Certaines ressemblances sont très fortes alors que d'autres sont plus nuancées ou inexistantes. La sélection et l'attribution d'une ressemblance d'une personne à une autre semblent se faire irrégulièrement. Ceci nous permet de classer « la force de l'empreinte » sous forme de règle. La ressemblance se remarque de parents à enfants, mais aussi de grands-parents aux petits-enfants, ou encore des oncles et tantes aux neveux et cousins. Si ces règles ont été citées dans la partie concernant l'état des connaissances sur l'hérédité, nous tenons à préciser que nous les retrouvons à travers nos relevés à La Réunion :

⁴⁰ Le syndrome de la R.A.V.I.N.E est une maladie héréditaire unique au monde.

- L'hérédité directe : représentation du père ou de la mère dans la nature physique et psychologique de l'enfant.
- L'hérédité indirecte : représentation des collatéraux, oncles, tantes, cousins et cousines.
- L'hérédité en retour : représentation des ascendants à une ou plusieurs générations de distance.

Certains traits restent dans l'oubli pendant une ou plusieurs générations et semblent réapparaître comme pour renouveler le passé. Cette hérédité, citée par son aspect extraordinaire, permet aux personnes censées ressembler à un aïeul d'avoir une importance dans la famille que les autres membres n'ont pas. Elles sont considérées comme les héritières de l'ancêtre « *fondateur de la famille* » (du moins dans la mémoire familiale).

Lorsqu'un trait perçu comme héréditaire, apparaît sans avoir été repéré dans l'ascendance, l'origine de cet héritage est alors attribuée à un aïeul inconnu. L'éloignement généalogique de ce dernier explique le fait que l'on puisse se sentir également parent avec des personnes considérées comme extérieures à la parenté : « *Mon fils est clair de peau, nous, nous sommes tous bruns, ça doit venir de quelqu'un de loin* » (M.C., 45 ans). La plupart de ces règles énoncées ne sont pas clairement exprimées, elles apparaissent très confuses, et sont reconnues inaptes à elles seules à rendre compte de la multitude des combinaisons observées.

5) Hériter jusqu'où ?

Si certains marqueurs sautent une, voire plusieurs générations, on nous dit que « *l'on peut hériter jusqu'à la 7^e génération* » (T., 54 ans). Ce chiffre 7 nous renvoie au droit canon médiéval qui visait à interdire les mariages jusqu'au septième degré de parenté biologique. P. Legendre (1988) qui a étudié la parenté écrit : « *Le droit romain et le droit canon contiennent les grands textes juridiques porteurs du principe généalogique en Occident de tradition ouest européenne. Le système des degrés de parenté dans le droit romain retrace les parents jusqu'au quatrième degré biologique. Chez les Romains comme chez les Grecs, les ascendants sont désignés jusqu'au sixième degré. Ceux qui sont au delà sont indistinctement appelés ancêtres* » (cité par C. Ghasarian, 1996 : 24).

L'explication qui nous est donnée sur la distance de l'héritage dans la parenté reposerait sur la mémoire visuelle de l'individu. Le moyen de vérifier la transmission du

caractère se faisant par ego, celui-ci ayant une espérance de vie assez élevée, peut avoir connu ses arrières grands- parents et peut connaître ses arrières petits-enfants. 7 générations peuvent donc être portées à la connaissance d'une personne, qui, si sa mémoire est suffisante, peut constater les éventuels sauts ou continuités des marques de familles tout au long de sa lignée. D'autres informateurs parlent de quatre ou de trois générations. Ce nombre de quatre se rencontre déjà dans les textes les plus anciens de la Bible, « *dans l'Exode et le Deutéronome, Yahvé dit : je suis un dieu jaloux qui poursuit la faute des pères sur les enfants, les petits-enfants et les arrières petits-enfants de ceux qui me haïssent* » (R. Beaubernard, 1992 : 49). Il existe là une déformation avec les discours religieux qui ont interdit, à partir de 1917, les mariages dans la parenté jusqu'à la 4^e génération.

Une appropriation des ressemblances à seulement trois ou quatre générations peut signifier également que la mémoire familiale ne s'est pas transmise au delà. Le fait de ne pas avoir eu de relations avec nos aïeux, enlève la dimension affective nécessaire à l'attribution et à la reconnaissance des ressemblances. Même si la faible espérance de vie limitait, il y a encore quelques années, la connaissance d'une profondeur généalogique suffisante pour juger de cela, tous nos informateurs se rendent compte que le phénomène du saut de génération arrive fréquemment. Le champ des représentations de l'hérédité peut donc être subordonné, pour une large part, aux dimensions de la mémoire généalogique. Celle-ci devenant alors support de la représentation.

Certains travaux sur les représentations de la parenté (F. Zonabend, 1970) ont montré que les réseaux d'inter-connaissances au sein des consanguins en ligne collatérale se relâchent en même temps que l'endogamie géographique décroît.

« Cette variation dans le champ de la connaissance généalogique se reflète dans l'observation de l'hérédité intra-familiale. En milieu urbain, les considérations des jeunes sur la transmission des ressemblances ou sur celle de traits plus spécifiques se limitent le plus souvent, en voie collatérale, aux cousins issus de germains. En revanche, chez les personnes âgées, qui de surcroît habitent en milieu rural, les observations intègrent un champ de consanguinité beaucoup plus étendu, ce qui permet le repérage d'analogies phénotypiques, non seulement chez un nombre important de collatéraux, mais aussi sur un plus grand nombre de générations » (1970 : 180).

Cette remarque sur la profondeur des connaissances généalogiques dans l'observation de l'hérédité entre population urbaine et population rurale se retrouve également à La Réunion, nous développerons cet aspect dans la partie concernant la monographie. « *L'hérédité ça vient de loin... ce sont les ancêtres mais tous n'en héritent pas...* » (M., 72 ans). Les deux règles plus fréquemment exprimées font donc référence au « saut de génération », mais aussi à la ressemblance entre parent et enfant en fonction des sexes.

6) Caractère sexué

On nous dit « *les filles c'est pour le père et les garçons pour la mère, c'est toujours ainsi à La Réunion* » (J.M., 33 ans). Si l'idée sous-jacente est que les filles ressemblent au père et les garçons à la mère, nous avons constaté, dans la partie concernant les théories populaires sur les ressemblances familiales, qu'il en était autrement. L'explication héréditaire sur la conception des filles et des garçons n'a pas été mentionnée. En revanche, on retrouve d'autres règles implicites concernant, d'une part, la fréquence de la conception des enfants d'un certain sexe qui se trouve alternée d'une génération à l'autre, et d'autre part, la prédisposition de certaines familles à ne concevoir que des filles ou que des garçons. Bien que nous ne l'ayons quantifié, nous remarquons cela dans nos relevés qualitatifs. « *Il y a des familles à filles et des familles à garçons* » (J.M., 33 ans). On remarque que cette « théorie » se présente comme une version simplifiée de la conception hippocratique relative à la transmission du sexe (voir la partie I : problématique).

3) La formulation de règle ou théorie populaire : qui marque le plus

Comme le remarquent F. Héritier et M. Augé, « *Se mettent en place des théories qui, nées de l'observation des faits naturels, veulent expliquer les réalités observées : ce qu'on peut appeler une "génétique sauvage" dans laquelle peut se profiler l'idée d'une transmission héréditaire* » (1982 : 127-136). Des représentations se constituent, dont la reproduction des traits, qu'ils soient culturels ou phénotypiques. Comment la transmission de ces caractères distinctifs de génération en génération est-elle interprétée ?

Comme nous l'avons développé et présenté dans la partie quantitative de notre étude, nous remarquons à La Réunion l'existence des théories populaires sur les ressemblances familiales. Nous reprecisons que ces théories donnent une importance significative au père et à sa lignée dans le pouvoir de transmission et d'appropriation symbolique des enfants. Selon la doctrine antique d'Hippocrate, qui attribue la ressemblance au sexe dont la quantité des

humeurs au moment de la conception est la plus importante, le père est donc celui des deux parents qui à La Réunion apparaît le plus puissant dans la détermination des formes extérieures mais aussi intérieures. Cette représentation nous rapproche de la pensée d'Aristote puisque pour celui-ci c'est le père qui est seul à impulser l'embryon et toute dissemblance résulte d'une anomalie. Aristote attribue au mâle « le principe moteur et générateur », à la femelle « le principe matériel ».

Ceci nous ramène directement aux représentations de la conception dans lesquelles nous relevons que la mère est souvent considérée comme un réceptacle, tandis que la semence masculine « *plus chaude et plus active* » va déclencher le processus de procréation. Nos relevés confirment cela :

« *C'est le père qui compte, nous on ne sert à rien* » (M.C., 45 ans), « *Sans le père il n'y a pas d'enfant...ce qu'on a nous ça ne sert à rien, c'est le père qui compte le plus* » (M.F., 34 ans).

Nous voyons là un rapprochement entre les représentations de la procréation et les représentations de l'hérédité perceptible à travers la formulation de règles ou théories populaires. Toutes les deux donnent une importance majeure au père dans le pouvoir de transmettre la vie comme les caractères propres à sa lignée.

Comme l'écrit A. Fine (2000 :11), « *l'anthropologie nous rappelle avec force que les systèmes de filiation sont des constructions culturelles qui brodent à partir de quelques éléments invariants, entre autres la reproduction sexuée* ». On constate à partir de cette étude qu'à La Réunion, comme dans de nombreuses sociétés de par le monde, la filiation semble être fondée sur le sexe d'un seul des deux parents : celui du père. Inversement à d'autres sociétés qui fondent leur filiation sur la mère : filiation matrilineaire, cette étude tend à montrer la présence d'un système de filiation patrilinéaire. Le système de filiation réunionnais semble différent de celui trouvé en Europe, dit bilatéral, dans lequel les enfants appartiennent à la parenté de leur père et à la parenté de leur mère. Ce dernier semble calquer la loi de la reproduction pensée scientifiquement.

4) L'explication biologique et l'influence de l'information scientifique

Au travers des représentations des transmissions héréditaires émergent des ensembles idéologiques structurés, aboutissant à des modèles d'explication qui rendent compte

globalement de l'existence du monde. Il s'agit en définitive d'interrogations qui sont plus ou moins proches de celles de l'analyse scientifique. Cette étude, faite en milieu interculturel, a révélé des savoirs et représentations dans lesquels des références à la biologie de la reproduction sont apparues. En dehors de la connaissance des gènes, qui s'accompagne d'une connaissance simple mais précise de la biologie de la reproduction, l'influence de l'information scientifique se traduit, le plus souvent, par des apports sous forme d'emprunts, soit d'éléments de connaissance, soit de termes, le plus souvent isolés du corpus scientifique et de ses conventions.

a) Gamètes, gènes, chromosomes

Le mécanisme de la fécondation est décrit comme un mélange de sang et quelquefois comme la rencontre d'un spermatozoïde et d'un ovule. Ces représentations ne font pas apparaître le rapport gène/chromosome, ni le processus de la méiose. Le nombre, l'arrangement par paire et le mécanisme de la redistribution des chromosomes ne sont pas connus de la population rencontrée. Bien que ce phénomène demande un minimum d'apprentissage, on constate que cette influence scientifique paraît peu importante, même chez des populations jeunes sensées avoir vu cela dans leur programme scolaire, dans un passé relativement proche. En revanche, la rencontre d'un spermatozoïde et d'un ovule peut apparaître sous forme de représentation imagée bien plus facile à retenir tel que: « *La graine du papa et l'œuf de la maman* » (J.M., 33 ans).

Certaines personnes, faisant référence aux gamètes, évoquent également le sang lorsqu'elles évoquent les liens de consanguinité entre apparentés. Si les références aux gamètes sont assez rares, l'usage du terme : « gène » est bien plus courant. L'hérédité est parfois liée vulgairement aux « gènes » transmis : « c'est génétique ça ». Ils renvoient à un processus de transmission héréditaire basé sur le sang. Nous avons là une représentation concrète. Si le gène est une entité abstraite, il renvoie toujours à un trait particulier qu'il soit physique ou pathologique. Ce terme relevant du discours scientifique, appris à l'école, est loin d'être exhaustif.

Le chromosome, lui, renvoie à une image assez vague. La localisation est indéterminée puisqu'on nous parle « de sang », d'embryon, des cellules sexuelles ou des cellules en général. Les représentations imagées en sont de petites graines. « *L'hérédité c'est les gènes, ça je ne sais pas, tous ces trucs là c'est dans le sang, je sais pas moi...* » (M., 72 ans).

Les gènes, et les apports scientifiques en général, apparaissent donc comme une mystique du patrimoine génétique héréditaire. « *Cette mystique se reconnaît également au travers de l'assimilation courante, dans les médias et le public, entre thérapie génique d'une part et modification du patrimoine héréditaire d'autre part* » (P. Gleize, 1994 : 251). Nos informateurs se représentent très souvent ces apports scientifiques comme un danger puisqu'ils touchent au fondement de l'espèce humaine, tel le clonage. L'information médiatisée sur l'ADN et les gènes joue sur les représentations communes de l'hérédité. L'adhésion aux valeurs héréditaires de notre époque en dépend, elle permet de penser scientifiquement l'hérédité. Notre relevé de terrain montre de nombreuses craintes relatives à tout ce qui touche de près ou de loin aux gènes. Les interprétations « savantes » et les réimplantations « populaires » permettent de traduire du commun dans le sens où on retrouve les mêmes mots pour se représenter l'objet. Ceux-ci apparaissent sensiblement différents. Le mot « génétique » est souvent accolé à ce qui est mauvais et inconnu : maladies graves, déformation, clonage. A l'inverse le terme « hérédité » concerne ce qui est connu, relativement compris et bon.

b) Les groupes sanguins

Les groupes sanguins sont très souvent perçus comme la traduction en terme scientifique de l'hérédité du sang : « *c'est le sang qui transporte l'hérédité, le sang et le groupe sanguin, puisque les enfants ont souvent le même que leurs parents* » (M.C., 45 ans). La proximité des patrimoines héréditaires et donc la similarité de sang est assimilée à l'identité des groupes. Les groupes du système A.B.C. et le facteur rhésus acquièrent aussi le statut de « marqueurs » de l'hérédité sanguine. On nous cite souvent le cas du groupe sanguin pour légitimer le père géniteur. « *A la naissance de l'enfant si celui-ci n'a pas le même groupe que ses parents c'est qu'il n'est pas du père* » (M.C., 45 ans).

Toutes ces représentations, véhiculées autrefois par les médecins de campagne et relayées par les programmes scolaires, déformées par le temps et le bouche à oreille, ne font que se greffer à d'autres représentations déjà plus anciennes basées sur le sang et appartenant aux civilisations qui ont nourri l'île de La Réunion.

5) Les fluides vitaux

Les fluides vitaux tiennent une place essentielle dans les réponses apportées.

a) Le sang, support physique de l'hérédité

Le sang apparaît comme le véhicule de la transmission héréditaire par excellence. Véritable support de la vie, les expressions de nos enquêtés en témoignent : « *cela passe par le sang* », « *cela vient du sang* », « *on a ça dans le sang* », « *il faut mélanger le sang* »⁴¹, « *cet enfant n'est pas des nôtres il n'a pas le même sang* », « *si je ressemble à Paul, c'est que l'on a le même sang* », « *le sang lé là, mi voi sa moin...* ».

Comme l'écrit M. L. Valette (1987 : 32) :

« Le support ultime de l'hérédité semble être le sang. Entre métaphore et croyance, le sang apparaît comme le vecteur de l'hérédité, affleurant sous la peau, puis circulant, brassant, distribuant les caractères parentaux et atavique jusqu'au plus intime de l'être ».

Le sang apparaît donc comme le lien indispensable entre le rapport charnel et le lien aux ancêtres. Il est le relais entre le visible (la physionomie) et le caché (l'héritage ancestral, inscrit comme fond ultime de l'individu). Le sang a deux significations qui se chevauchent : l'une renvoie au sens physiologique du terme (le sang vecteur de caractères), l'autre à son sens métaphorique (le lien de sang). Le sang semble véhiculer des caractères prédéterminés et parfois les enregistrer (en les imprimant dans le corps), les transmettre d'une génération à l'autre, les distribuer variablement (selon, par exemple, la force respective du sang au moment de la conception), les dissimuler (les caractères sont présents dans le sang mais ne s'expriment pas). La prédisposition à avoir des enfants de l'un ou de l'autre sexe peut être également inscrite dans le sang des lignées.

Nos données corroborent le point de vue de P. Gleize (1994 : 255), quand elle écrit :

« L'expression métaphorique « avoir quelque chose dans le sang » trouve ici une signification littérale. D'un informateur à l'autre, cette « mécanique de l'hérédité » est plus ou moins complète, plus ou moins élaborée, mais même sous une forme fragmentaire, elle constitue, dans la grande majorité des cas, le cadre de référence au sein duquel est pensée, dans l'invisible, la transmission des caractères au fil des générations ».

⁴¹ Cette expression est utilisée pour montrer les bons côtés du métissage, face à la consanguinité, porteuses de « tares ».

A La Réunion le sang est également vecteur des maladies et des somatisations que l'on se représente comme héréditaires. Le sang est très souvent perçu comme le responsable de la pathologie. D'où l'expression avoir du « mauvais sang ». Cette expression induit une certaine culpabilité dans la représentation de la lignée ascendante.

« La distance entre les sangs » est très souvent évoquée. A ce niveau, nous avons à La Réunion deux représentations : l'une basée sur le fait qu'il est préférable d'avoir des sangs pas trop éloignés, « pas trop différents », et l'autre qui refuse les sangs trop proches au profit du mélange de sang, car inversement, celui-ci serait responsable de défaillance héréditaire : soit de malformations physiques, soit de problèmes psychologiques. Les références à la consanguinité sont évidemment présentes dans les discours sur le sang. « Le sang trop proche » est, pour tous, facteur d'anomalie chez l'enfant. Certaines personnes ont ceci ancré dans leur référent culturel depuis l'enfance. Des informateurs appartenant au groupe Créoles-Blancs de l'île, pratiquant, par le passé, de nombreuses alliances consanguines, sont très méfiants vis-à-vis « du sang trop proche ». Pour ces derniers, il est inadmissible de se marier avec une personne de leur propre famille. En effet, souvent victimes de tares, elles connaissent les conséquences d'avoir eu des mariages consanguins dans leur parenté. A ce titre, nombreuses d'entre-elles proclament rechercher pour elles-mêmes ou pour leurs enfants, un conjoint de sang, le plus « éloigné » possible du leur. Les références aux unions avec des métropolitains sont très fréquentes. La recherche d'un conjoint tend à ne pas se faire dans son groupe d'appartenance mais aux travers de nouveaux arrivants apportant « du sang neuf ».

Ainsi certains vont donc chercher à « *mélanger le sang* » afin d'éliminer les effets déficients d'une « *hérédité trop proche* ». On nous dit :

« Lorsque j'ai voulu chercher un conjoint, je savais qu'il ne fallait pas que je le cherche à La Réunion, je ne voulais plus du sang Banc de l'île, alors je suis parti en métropole afin de retrouver un conjoint, le plus éloigné de moi, pour mes enfants ce sera pareil, chez nous c'est la hantise de revoir apparaître toutes ces maladies dans les générations futures, ma mère m'a toujours dit de faire attention à ça, et je m'en méfie bien... » (F., 34 ans).

Nous avons donc ici une représentation négative du « même sang ». Pour nos informateurs, un sang trop proche peut entraîner des déficiences intellectuelles, la cécité, la

surdité, les défauts de croissance, la folie, l'épilepsie, et une fragilité générale. Comme l'écrit P. Gleize (1994 : 259) :

« Les conceptions relatives à la physiologie de la consanguinité (entendu dans le sens d'union entre apparenté) révèlent avec une netteté particulière la valeur figurative, et non pas seulement métaphorique, qui est attribuée, dans le domaine de l'hérédité, au sang. Le sang constitue sans équivoque le support physique de l'hérédité ».

Dans le même sens, le métissage n'apparaît jamais comme responsable de « défaillance » héréditaire. « *En mélangeant le sang on est plus fort* » (F., 34 ans). Si ce sont les aspects liés aux pathologies et donc à la santé qui sont le plus souvent évoqués, on remarque que le mélange de sang peut également jouer sur l'esthétique. « *Il faut que le sang se renouvelle ça donne des beaux enfants* » (F., 34 ans).

Inversement, d'autres aspects relevant davantage de la culture, de la religion ou de l'économie sont davantage cités par des personnes pour qui le mélange de sang est néfaste. Le sang mélangé ne va pas dans le bon déroulement de l'ordre. Les personnes qui pensent qu'il est préférable d'avoir du « sang proche » font un amalgame entre la représentation d'une continuité culturelle (religieuse, et sociale) et une continuité de la lignée par le sang. Dans certaines communautés de l'île, comme la communauté musulmane par exemple, on nous dit « *nous on préfère rester dans la même communauté, c'est plus facile pour élever les enfants... on reste proche même dans le sang* » (Y., 70 ans). Au-delà de la notion de sang, véhicule des caractères physiques et moraux, c'est toute la tradition du groupe qui est représentée : l'éducation, la religion, le savoir-vivre, les valeurs du groupe, donc l'hérédité culturelle. Le sang est alors représenté comme le véhicule des caractères physiques, moraux, mais aussi culturels et culturels. Dans ce cas précis, le métissage est mal vécu puisque le sang différent est perçu comme néfaste pour la famille, et surtout pour la préservation et la continuité des valeurs transmises par les ancêtres. « *On y perd quelque chose* » (Y., 70 ans). Le sang constitue alors bien plus que le support physique de l'hérédité, c'est tout le processus de transmission qui est alors en action à travers ce vecteur. Si les groupes sociaux sont fondés sur la parenté, réelle (la consanguinité) ou fictive (notamment l'adoption), et sur les relations d'alliances, il est incontestable que la consanguinité crée des liens profonds. On peut comprendre, au-delà de ces représentations, que pour ces personnes la langue, les coutumes et la religion relèvent d'une constitution alors innée où le sang transmis est support physique et culturel de l'hérédité. L'expression « frères de sang », exprimant chez certains Réunionnais

l'amitié entre deux hommes, montre bien la force du sang dans la conception des liens entre les parents mais également entre personnes non affiliées (par le sang).

A propos du sang nous relevons que le sang du père semble plus fort que celui de la mère dans le pouvoir de façonner les enfants. « *C'est le sang du père qui compte le plus, la mère elle apporte mais c'est pas suffisant* » (M.F., 34 ans). Bien que sperme et sang soient souvent liés dans la représentation nous retrouvons là l'importance du père précédemment évoqué.

b) Le lait maternel

Le lait maternel est également perçu comme support de l'hérédité à La Réunion. On retrouve cela dans divers commentaires où le lait arrive quelque fois avant le sang comme vecteur de transmission. « *Ma mère le disait, ... l'enfant qui aime le lait, un lait de bonne qualité marque toujours les enfants* » (M.73 ans). Principe nourricier le lait participe au principe de l'hérédité d'évolution.

Par rapport à ce vecteur de transmission nous nous sommes posé la question de savoir quel était, dans le contexte ancien de la société coloniale, le lien entre les nourrices (« de couleur »), appelées « nénénes » en créole, et les enfants (Blancs) qu'elles allaitaient et élevaient. Si on ne retrouve pas de représentations directes d'une transmission concernant la ressemblance du phénotype entre la « nénéne » et l'enfant nourri, on relève qu'il est important que la nourrice soit forte et en bonne santé. Ainsi l'enfant sera plus fort et dynamique. Les marqueurs transmis au travers du lait concernent davantage des marques liées à la santé. Il est important de remarquer qu'au delà de la transmission directe par le lait, le rôle de ces femmes dans la transmission des savoirs de la couche populaire de la société à la frange aisée de la population est capital. « *Ce sont elles qui, en apprenant aux enfants qu'elles nourrissaient et élevaient ce qu'elle savaient des propriétés de l'univers végétal comme des techniques du corps, ont contribué à la mise en place d'un patrimoine culturel commun. L'attachement des enfants à ces « nénénes » était d'ordre filial. Un homme politique réunionnais, qui a fait carrière en métropole, de passage dans l'île a tenu, avant toute visite familiale ou politique, à aller embrasser sa vieille nénéne* » (L. Pourchez, 2002 : 250).

c) La nourriture

Comme le lait, la nourriture apparaît également support de la transmission. Les enfants sont décrits comme ressemblant davantage à la personne qui leur donne à manger. Bien que nous ne relevons qu'une seule fois ce lien dans nos enquêtes, « *c'est moi qui l'ai fait manger, de puis tout petit c'est normal qu'il me ressemble* » (G., 72ans), Bodo Ravololomanga (1991) note que les Tanala de Madagascar pensent que l'enfant ressemble à la « personne qui a l'habitude de lui offrir à manger et de satisfaire ses envies alimentaires ». De ce fait la mère et la belle mère de la femme enceinte « rivalisent de cette générosité si toutes les deux désirent que leur petit-fils acquiert une telle vertu ». On appelle cet enfant chez les Merina *zaza tolokanina*, littéralement « l'enfant à qui on a offert de la nourriture ». Et l'ethnologue ajoute : « *Cette croyance est répandue dans plusieurs sociétés malgaches, et les femmes n'hésitent pas à y recourir si elles souhaitent que leurs enfants ressemblent à l'un des membres de la famille* ».

d) Les fluides symboliques : le souffle, les crachats, les envies

Dans les expressions employées pour affirmer une très forte ressemblance, on note certaines d'entre elles se reportant à des actes ayant une connotation péjorative. On relève : « *un portrait craché* », « *son portrait tout chier* ». Comment des fluides non vitaux tels que la salive ou les excréments pourraient-ils transmettre une ressemblance ? L'étymologie de ce thème nous donne une explication : tout craché (XV^e siècle), s'explique par le fait que chez beaucoup de peuples l'action de cracher symbolise l'acte de la génération (Dictionnaire étymologies, Robert, 2004). Ce n'est donc pas la matière (le crachat), qui est censée marquer la personne, mais l'action de rejet hors du corps, comme le fait la semence masculine et les excréments.

L'action de rejeter hors du corps donnerait la ressemblance. Nous retrouvons la même relation avec le souffle. Au moment du baptême lorsque le parrain souffle sur son filleul il ne fait que lui transmettre sa ressemblance puisque « souffler sur » signifie « ressembler à ». En effet, A. Fine, qui a étudié les fonctions des parrains et marraines (1992), montre comment n'étant pas le géniteur et ne pouvant transmettre la ressemblance par un des fluides vitaux, le parrain établit une relation de proximité grâce à un fluide symbolique représenté par le souffle. L'une des fonctions du parrain est donc de faire en sorte que son filleul lui ressemble. « *La*

petite doit avoir quelque chose de sa marraine...elle a se goût pour les voyages comme elle » (R. 60 ans).

Les ressemblances apparaissent avoir une importance dans le lien de parenté charnel mais aussi spirituel⁴². Les fluides vitaux ou symbolique sont là pour permettre à cette ressemblance d'être transmise.

e) Les envies

A La Réunion comme dans de nombreuses sociétés du monde (Europe, F. Loux, 1978 : 56 ; J. Gelis, 1984 : 121), ou à Madagascar (B. Ravolomanga, 1992 : 110), les envies sont les traces laissées sur le corps de l'enfant par un désir non satisfait de la mère ou un besoin impérieux.

Il semble y avoir également à La Réunion un lien entre la nourriture absorbée par la mère pendant la gestation et la marque sur l'enfant. « *Moi quand j'étais enceinte du dernier j'avais envie de café et bien quand Bertrand est né il avait deux petit grains noirs sur l'épaule, comme deux grains de café, c'est drôle ça... personne n'avait eu ça...jamais... ces enfants ne l'ont pas du tout...* » (M., 50 ans). Si les envies de la femme enceinte, et même parfois des deux géniteurs, sont susceptibles d'avoir des conséquences sur le physique de l'enfant, on ne relève pas là un caractère héréditaire au delà de la mère et son enfant. Ces envies sont parfois attribuées au bébé qui au travers de l'envie maternelle fait un état de choix ou d'une préférence alimentaire. L. Pourchez (2002 : 122) écrit à ce sujet : « *Même chez les jeunes mères les plus influencées par la société moderne, la croyance demeure et toute tache présente sur le corps de l'enfant est immédiatement interprétée en terme d'envie* ». Si les représentations de l'envie semblent avoir un effet sur le « marquage » des enfants, on ne peut les ranger au même rang que les autres fluides cités précédemment. D'une part la transmissions ne correspond pas à une ressemblance physique, psychologique, ou pathologique avec les ascendants, d'autre part les marques reçues ne sont jamais citées comme transmissives à la génération suivante.

Tous les fluides de transfert cités semblent agir de façon univoque et non mélangée. On nous parle de l'un ou de l'autre, jamais de plusieurs à la fois.

⁴² A. Fine parle alors de parenté spirituelle (1992).

B) Enjeux et stratégie sociale de l'hérédité

1) Enjeux du discours en ligne descendante

a) L'appropriation symbolique des enfants

Le principe de sélection préside-t-il à la logique de transmission ? Quels sont les autres enjeux qui se dessinent derrière ce vocable tant prononcé : hérédité.

Nous remarquons que les conversations sur les ressemblances familiales concernent toute la famille, mais aussi et surtout les enfants. Pourquoi les enfants sont-ils au centre du discours et quel est l'intérêt pour la famille d'en parler autant ? « *Celui-ci vient de mon côté, il est plus Chinois, alors que celui-là vient plutôt de son côté, il est plus Créole-Blanc...* » (M., 72 ans). Il est clair qu'à travers ce discours les membres d'un groupe parental vont s'approprier symboliquement les enfants dans l'une ou l'autre branche de la famille. Nos résultats quantitatifs expriment bien cette tendance. Ces désirs d'appropriation ont un rôle important dans le maintien de l'alliance et l'équilibre des lignées.

1) L'équilibre des lignées

Si l'équilibre des lignées est un enjeu dans l'alliance, c'est en terme de rapport de force et de domination entre les parents et familles alliées que cette question de l'équilibre des lignées est pensée. L'idée de reproduire la génération peut également être envisagée : « *Il faut au moins un enfant de chaque côté* » (M., 72 ans) pour que le couple et son ascendance soient « refaits » et perdurent. La règle de l'alternance dans la ressemblance à travers l'ordre de naissance des enfants tend à respecter l'équilibre des lignées. Si pour le modèle métropolitain, quel que soit le type de ressemblance considéré, les enfants qui se suivent dans la fratrie, ou à l'intérieur de leur sexe, tendent très fortement à être classés de façon opposée, nous constatons, grâce aux théories populaires sur les ressemblances familiales, que l'alternance fonctionne peu à La Réunion, du moins dans les analyses globales à toute l'île. Aussi, une non alternance dans le cas d'une famille de deux enfants de même sexe apparaît comme une injustice trop flagrante. Certaines familles seront tentées de faire un autre enfant pour au moins en avoir « un de chaque côté », et ainsi instituer un équilibre. Il y a bien là une primauté de la filiation sur l'alliance. Notons que pour que cet équilibre soit respecté, on observe la présence d'une règle d'alternance dans l'attribution de la ressemblance physique et/ou psychologique, et entre la lignée maternelle et paternelle : « *l'un a le visage, l'autre le*

caractère » (J.M., 33 ans). Concernant cette question des équilibres, nous remarquons que certaines familles désirent également respecter un équilibre dans la proportion à avoir des garçons et des filles. On nous cite le cas extrême de parents qui ont eu un garçon après avoir eu 17 filles (M., 72 ans).

2) Les enfants uniques

Les enfants uniques sont beaucoup moins au centre du discours pour une éventuelle appropriation. Notre étude qualitative confirme l'étude quantitative, dans le sens où les enfants uniques ressemblent autant à la lignée de la mère qu'à la lignée du père. Etant les seuls enfants de la fratrie, la règle d'alternance ne peut s'appliquer. De ce fait, pour éviter le déséquilibre familial, on attribue à l'enfant unique une double ressemblance provenant à la fois de la lignée paternelle et maternelle. « *Ce petit a un peu des deux, le nez de sa mère et la couleur de son père...* » (M., 72 ans). Eux-mêmes éprouvent une grande difficulté à dire s'ils ressemblent plus à un parent qu'à un autre. Le cas des enfants uniques est bien révélateur des théories des ressemblances dans l'appropriation symbolique des enfants.

3) Les derniers de fratrie

Les derniers de fratrie sont beaucoup moins sollicités par le discours sur les marques héréditaires. On en parle moins et ils sont souvent décrits comme ressemblant « *un peu à tout le monde* », on nous dit aussi, « *il y a des deux* », « *je ne sais pas...* ». Dans la plupart des cas rencontrés, les marques semblent apparaître moins fortes, il y aurait comme une dégénérescence des fluides vecteurs de transmissions. Ceux-ci apparaissent proportionnels à l'âge des parents, c'est-à-dire que les parents sont d'autant moins capables de marquer leurs enfants qu'ils sont vieux. Cela se remarque surtout dans les grandes fratries dans lesquelles on a d'autant moins de chance de ressembler à ses parents qu'on est cadet d'un ordre de naissance élevé. Ce constat montre bien que les marques de familles reconnues chez les enfants sont les signes d'une appropriation. En effet, une fois que les parents ont, grâce aux marqueurs et à leur interprétation, répartis les aînés dans les lignées respectives, les enjeux de reproduire les lignées sont beaucoup moins importants pour les derniers de fratrie. De ce fait, les derniers de familles nombreuses ont un rôle « second » dans l'enjeu qu'exprime là, notre objet de recherche. Leur place dans la famille en font des enfants moins marqués par le sceau de la lignée, et donc plus détachés des valeurs de la famille construite autour de ces représentations. Ainsi, l'ordre de naissance des enfants dans la fratrie a une grande importance puisqu'il va déterminer la valeur et la force de l'empreinte héréditaire. Le cas des derniers de

fratrie nous montre bien comment les représentations de l'hérédité participent à la construction de la structuration d'un système de parenté.

4) *L'illégitimité*

Les ressemblances familiales semblent apparaître à La Réunion comme un moyen de légitimer le père, géniteur de l'enfant, et donc, *de facto*, la fidélité de l'épouse. L'enjeu est de taille car par le jeu des métissages le phénotype d'un nouveau-né peut être très éloigné de celui de son père. La famille va rechercher les marques particulières pour le raccrocher à la lignée du père, notamment sa couleur. La couleur qui est, comme on l'a vu, le marqueur le plus cité, a donc une importance dès la naissance. Si le nouveau-né vient au monde avec une couleur toujours plus claire, on constate que celle-ci a tendance à foncer dans les jours qui suivent. Ce marqueur reste néanmoins un critère d'expertise pour reconnaître la légitimité du père. L'idée que le père a un grand pouvoir dans le marquage des enfants est si présente dans la pensée commune, que lorsqu'un enfant ne ressemble pas à son père, cela peut provoquer certains doutes sur la paternité. Cela apparaît surtout dans les familles pratiquant une endogamie assez forte et convaincues de « la pureté de la race ». La famille (souvent les grand-mères) va d'abord sournoisement, puis plus ouvertement, demander des explications : « *Comment ça se fait qu'il ne ressemble pas à son père ce petit ?* » Il y a alors soupçon d'illégitimité, surtout de la part de la famille paternelle qui ne reconnaît là aucune de ses marques. « *Tu as vu cet enfant, il est blond aux yeux bleus alors que son père est brun au yeux foncé..., c'est pas possible, il y a quelque chose là, il n'est pas de lui cet enfant* » (F., 34 ans). La famille peut alors provoquer le père : « *On me demandait toujours si cet enfant était bien de moi* » (M.K., 55 ans). Ce besoin de confirmation, certainement mal vécu par les parents, est capital pour la famille. L'objectif est de pouvoir reconnaître l'enfant, de le légitimer comme faisant partie de la lignée, au même titre que ses frères et sœurs, dans la finalité de l'introduire dans les calculs d'héritages et de successions. Il y a bien là une tendance à rejeter de son sein les enfants qui ne sont pas nés de la filiation biologique. Dans le cadre de l'interculturalité, la question est de savoir ce que l'on reconnaît comme faisant partie de la lignée et ce que l'on ne reconnaît pas.

On nous a signalé plusieurs cas où le père lui-même, poussé par la pression de sa propre famille, a demandé des explications à sa femme. De nombreuses séparations ou divorces ont pour cause des soupçons d'enfants illégitimes dont le secret aurait été levé par une dissemblance trop importante. M.L. Valette (1987 : 29) écrit : « *L'enfant de la faute ressemble toujours au père absent* ».

La cause de l'illégitimité, perçue aux travers de marqueurs héréditaires, n'a pas la même importance dans les familles monoparentales. Les unions successives avec différents partenaires semblent moins engendrer ces soupçons-là. Dans le cas de familles très métissées, certains diront que la non ressemblance vient du métissage et donc de la grande quantité des marqueurs en présence dans la famille. D'autres parleront des marqueurs qui sautent les générations et justifieront ainsi l'absence de marques de famille en légitimant ainsi la paternité. D'autres encore, avides de savoir si le père est bien le père biologique, iront au-delà de cette recherche de paternité par les marques de familles visibles, effectuer des tests génétiques de paternité. Bien que nous n'ayons pas trouvé ce dernier cas parmi nos informateurs, il nous a été cité plusieurs fois⁴³. Nous voyons bien qu'à défaut de trouver une hérédité visible, les familles peuvent aller chercher les expressions d'une hérédité invisible aux travers des nouvelles techniques scientifiques relevant de la génétique.

En outre si la filiation est dite par la loi et par les ancêtres (ce qui peut être dédit, c'est de l'ordre du symbolique), l'engendrement se prouve par les marqueurs héréditaires. Quand on a la preuve de l'engendrement, on dispose d'une filiation estampillée par le réel qui ne permet plus le doute. De plus en plus de parents et/ou d'enfants demandent la preuve de leur filiation par la génétique. Dans ce cas c'est le matériel génétique de l'enfant qui fait autorité pour décider qui est son géniteur ou sa génitrice. Si la filiation s'énonce au travers des marques de familles, de la génération des parents à celle des enfants (l'autorité de la génération antérieure dit qui est père et qui est mère à la génération suivante), l'engendrement se prouve à partir des chromosomes de l'enfant. Il y a donc un renversement total : c'est la génération de l'enfant qui a autorité pour dire l'engendrement sur celle des parents. D. Marcelli (2003) remarque que son paroxysme est atteint par l'amendement Perruche :

« Un enfant est en situation d'exiger que la génération précédente rende des comptes sur les mécanismes de sa procréation. Cette problématique révèle que l'individu est en droit d'exiger tout de lui-même : à la fois d'avoir un savoir sur lui-même et sur ses origines ».

⁴³ Notons que les tests de paternité ne sont possibles que sur décision de justice.

Même si aujourd'hui (très rarement encore), les tests de paternité confirment l'engendrement, les représentations de l'hérédité apparaissent encore une fois comme un enjeu structurant l'alliance et ses rapports.

b) Attribuer la succession

En réglementant les conduites, la parenté régule la vie sociale. Mettons en perspective les représentations de l'hérédité avec les modèles de succession en place et regardons de plus près si des corrélations nous permettent de mieux comprendre les héritages transmis. Droits de succession et héritage « héréditaire » portent sur les mêmes problématiques : qui hérite ? De quoi ? De qui ? L'hérédité apparaît comme un héritage transmis dans la famille, il est intéressant d'en connaître tous les contours. Quels sont les liens entre héritage biologique et héritage matériel, civil ?

Dans une étude antérieure (T. Malbert, 1994), nous avons fait remarquer que les ressemblances faisaient de la procréation une forme particulière d'échanges, de dons entre conjoints, contribuant ainsi à unifier la famille et à en faire une institution qui fonctionne au mieux des lignées. Notre étude portant sur les populations du Sud de l'Europe d'origine rurale, montrait que l'aîné des garçons, qui ressemble à la mère, et donc à la lignée du grand-père maternel (puisque dans cette population les filles aînées ressemblent aux pères), va hériter (selon le modèle successoral rural de la France métropolitaine méridionale, donnant un privilège au droit d'aînesse, contrairement au système du Nord de la France où la loi du partage est respectée)⁴⁴ du patrimoine foncier du père.

Ainsi on associe deux lignées en assurant une continuité. L'aîné des garçons porte en lui l'héritage physique de la lignée de sa mère, puis acquiert l'héritage foncier et le nom de la famille de son père. La fille aînée en se mariant va perdre le nom du père, mais emporter dans sa belle-famille l'héritage biologique de son père mais aussi de sa grand-mère paternelle. Chaque parent peut ainsi aimer celui des enfants qui n'a pas le nom de son côté. L'un a le nom, l'autre lui ressemble : ainsi peut-il les aimer tous les deux. Chaque aîné est ainsi un cadeau offert par un des conjoints à son partenaire. Nous avons là, à travers cette étude un exemple de complémentarité entre une représentation de l'hérédité (l'héritage biologique) et un modèle successoral (l'héritage foncier) régissant l'alliance.

⁴⁴ Dans une grande partie de la France de l'ancien régime, la coutume « féodale » attribuait les deux tiers de l'héritage à l'aîné et le tiers restant aux autres enfants (Burguière, 1986).

Peut-on vérifier ce même rapport entre succession et attribution de la ressemblance à La Réunion ? Si l'on se réfère à notre étude statistique portant sur les théories populaires des ressemblances familiales, on constate une globale appropriation symbolique des enfants à la lignée du père. En effet, comme nous l'avons vu, à La Réunion les enfants ressemblent majoritairement à la famille paternelle, filles ou garçons, du moins pour les aînés. Ceci ne favorise donc pas les échanges entre conjoints comme dans le cas cité précédemment. Nous remarquons toutefois que ce sont les garçons qui ressemblent plus au père que les filles. Cette deuxième tendance tend à positionner le système réunionnais sur une appropriation sexuée en relation avec les lignées respectives. Ce modèle se rapproche plus du modèle entretenu par les sociétés musulmanes dans lequel on trouve « *une forte appropriation des garçons à la lignée du père et une forte appropriation des filles à la lignée de la mère* » (T. Malbert, 1994 : 37). On ne peut affirmer qu'il y a, à La Réunion, des points communs avec le système mis en évidence pour les populations métropolitaines originaires du sud de l'Europe. Le fait que les ressemblances font de la procréation une sorte d'échange et de dons entre conjoints, contribuant ainsi à unifier les familles alliées et à en faire une institution qui « marche », ne fonctionne pas toujours systématiquement.

Toutes les sociétés édictent des lois afin de régler les transmissions que les individus laissent en mourant derrière eux, que ce soit un statut (comme celui de chef de famille) ou bien des biens mobiliers (terrain, argent...). La filiation détermine souvent la succession et l'héritage, deux notions que l'anthropologie se doit de distinguer. La succession est la transmission d'un statut (les droits, les devoirs), d'une position (l'autorité politique) et de fonctions cérémonielles. L'héritage est la transmission des biens, des propriétés, des richesses matérielles et des droits à caractère économique. Nos résultats (les données chiffrées, comme l'étude qualitative) ne manquent pas de traduire un lien assez fort entre la succession et l'héritage biologique. En effet, si nous avons constaté, d'une part l'importance de la lignée paternelle (majoritaire dans l'appropriation symbolique des enfants à travers la ressemblance, comme dans le rapport aux ancêtres), nous remarquons d'autre part que se sont encore à 93% les hommes qui héritent des entreprises et succèdent à leur direction⁴⁵.

⁴⁵ Chiffre Préfecture de Saint-Denis de La Réunion, Avril 2004. Entreprise familiale.

L'affectif jouant, on désignera un individu plutôt qu'un autre comme héritier à la succession de notre bien comme de notre personne. Les structures familiales ne fonctionnent pas de la même façon dans l'alliance et dans le rapport au foncier. Les seuls points communs existants seraient envers les propriétaires terriens où les modèles de succession ont davantage fonctionné sur le modèle métropolitain. La conservation du droit d'aînesse dans la transmission du foncier agricole ou industriel est très fréquente⁴⁶, elle confirme ce lien étroit entre les aînés (ressemblant majoritairement à leur père) et le père.

c) Devenir ancêtre

Lorsque Mme A. est en présence de ses petits-enfants et arrière-petits-enfants, elle leur attribue systématiquement une ressemblance avec sa personne. « *Ce petit me ressemble* » (M., 72 ans). Pour les personnes âgées, l'enjeu des ressemblances familiales est de trouver des marques dans la descendance afin de ne pas tomber dans l'oubli après leur mort. Ces personnes ont très bien compris que le discours autour des liens de famille, passant notamment par les ressemblances familiales transmises, sont un moyen d'évoquer et de se remémorer précisément ceux qui sont partis. « *Cet enfant me ressemble, mais il ressemble aussi à mon père qui est déjà mort. Il avait un tic que moi j'ai et que cette petite à aussi, quand quelque chose l'observe il fait ça (froncer les sourcils) et moi je le fais aussi, et l'enfant lui ressemble beaucoup aussi* » (M., 72 ans). En retrouvant sur sa petite fille une ressemblance qui appartenait déjà à son père, Mme A. se situe à la charnière de la transmission héréditaire entre deux générations.

Fil conducteur de la lignée, ce discours devient l'assurance d'une continuité. La mémoire familiale entretient ce discours dans le but de reproduire les nouvelles générations à l'image des anciennes (même si la ressemblance change et évolue avec les métissages, la volonté d'une continuité lignagère perdue). Ainsi, rien ne disparaît complètement des anciens. Les marques héréditaires, blasons de la lignée qui se perpétue, permettent de remémorer ceux qui partent et d'en faire ainsi, bien plus tard, des ancêtres. Afin d'être célébrées et vénérées après leur mort, les personnes âgées préparent ainsi la famille à leur succession. Les ancêtres sont à La Réunion⁴⁷ les figures de l'autorité. Ils sont bienveillants si la descendance ne

⁴⁶ Ces informations sont confirmées par des notaires de Saint-Denis, Saint-Benoît et Saint-Pierre.

⁴⁷ Précisons que le terme ancêtre n'a pas le même sens dans l'océan Indien et en Europe. Si en Europe est considéré ancêtre un ascendant disparu depuis très longtemps, ils sont, à la Réunion, des défunts beaucoup plus proches des vivants dans l'espace générationnel.

transgresse pas les choses mais ils peuvent aussi punir. L'accès à l'ancestralité peut dépendre de la place du défunt dans l'unité de descendance et tous les défunts ne sont pas transformés en ancêtres par leurs descendants. Le culte des ancêtres est important pour les familles, il marque la force des liens qui unissent ses membres jusque dans l'au-delà. Chez les chinois, seuls les hommes peuvent devenir ancêtres.

« *L'idée de réincarnation souligne ici la continuité de l'ordre social* » (Malinowski, 1927). Les transactions entre les vivants et les morts sont importantes. Il est important de souligner que les ancêtres qui comptent sont, avant tout, ceux du lignage d'appartenance. Par l'activation de ce discours sur les ressemblances entre leur descendance et leur propre personne, les anciens continuent à transmettre peu à peu le culte des ancêtres à leur descendance. Ce culte, présent à La Réunion, peut s'exprimer de manières très différentes d'un groupe à l'autre. Ici, il exprime l'idée qu'à travers la mort, on passe à un statut privilégié qui fait des personnes décédées des gens susceptibles de continuer d'agir sur leur descendance. C'est précisément le cas lorsque l'on réactive leur présence et leur vécu grâce aux ressemblances familiales. Les ancêtres ne sont pas définitivement parqués dans une sépulture : on en parle, ils sont actifs, vivants, ils peuvent également faire l'objet d'offrandes, d'invocations, de demandes de pardon. A travers la mort ils se sont rapprochés des esprits intemporels et ont acquis de ce fait une grande puissance. Le fait de voir dans le jeune, puis l'ancien, un futur ancêtre à qui l'on devra rendre un culte pour se concilier les faveurs, incite à le respecter et à lui ressembler, lui et ce qu'il dit pour les générations à venir.

d) Le contrôle de la race

1) Le lignage

Cette volonté de continuité lignagère semble évoquer un sentiment de préservation de la race, race au sens de lignage (au XVI^e siècle, race est synonyme de lignage). On retrouve aussi bien cela chez les Créoles-Blancs que chez les Malbars, Chinois, Indo-musulmans, un peu moins chez les Cafres. Pour ce dernier groupe, ceci commence à être mis en place à travers certaines représentations valorisant une reconnaissance de la culture Cafre et une valorisation des lignées de ce même groupe⁴⁸. En quoi cette question de lignée et de race est-

⁴⁸ Racine-Kaf : association culturelle militant pour la valorisation de la culture afro-malgache à La Réunion.

elle au cœur de la représentation du temps et de l'hérédité ? Pour répondre à cette question un bref retour historique s'impose.

Pour cela nous nous référons à la thèse d'Arlette Jouanna « L'idée de race au XVI^e siècle et au début du XVII^e siècle » (Paris V, 1976).

« L'idée de la pureté de la race se développe dans la noblesse au XX^e siècle lorsque les fiefs deviennent héréditaires (les fiefs devant être absolument légués au même sang). A l'époque moderne et surtout au XVI^e siècle, la littérature véhicule ces idées. La notoriété de la race s'appuie alors sur une histoire, la renommée attachée au nom de famille, la généalogie et les portraits que l'on commente. Chaque enfant est donc éduqué dans la race pour perpétuer l'idéologie des ancêtres ».

Cette idée de race au sens de lignage existe en fait dans tous les groupes sociaux mais est exprimée de façon exacerbée par la noblesse qui en fait sa valeur. Lorsque la relation entre les personnes qui descendent d'un ancêtre commun peut être démontrée, on parle de lignage.

Nous retrouvons dans nos entretiens une prise de conscience d'appartenance à un lignage très ancien qu'il faut perpétuer dans la pratique en le contrôlant. Voici ce que nous dit Mr M., 65 ans, descendant d'une famille de Gros-Blancs :

« Chez nous, on se réunit parfois entre personnes portant le même patronyme, les M, les parents plus que les enfants, on descend tous d'un ancêtre des premiers arrivés sur l'île en 1665, il s'appelait Mr. M. et faisait... dès son arrivée dans l'île, on connaît donc notre généalogie, ces rencontres sont le moment d'échanger, de donner des nouvelles de la descendance... On se reconnaît, on aime bien, c'est une grande famille, on s'entraide... ».

Nous avons bien là un principe de filiation unilinéaire puisque les réunions des parents du lignage constituent l'expression sociale de la filiation. Cette structure, fondée sur la généalogie porte un nom : celui de l'ancêtre éponyme. Elle comprend les vivants et les morts. Une des caractéristiques du lignage, qui est de former une corporation, apparaît donc dans certains groupes de la population réunionnaise, notamment les Gros-Blancs, les Malbars et Indiens musulmans de classe supérieure. Ce lignage engendre la construction d'une filiation patrilinéaire dans laquelle l'ancêtre éponyme est un homme arrivé dans l'île en 1665. Evoquant rapidement ces manifestations dans le contexte réunionnais, B. Chérubini (1997) considère

que « *ces regroupements sont une forme de mise en scène de la lignée* », et qu'ils participent à la structuration de la famille réunionnaise.

Cette préservation du lignage semble se construire sur le modèle de l'intériorité face à l'extériorité. Mr S. nous dit : « *une famille défend bien sa famille* ». Il existe donc une volonté de préserver le noyau familial central, face aux éventuelles brouilles avec les familles alliées. Une solidarité existe et il convient de s'aider entre personnes de même sang, afin de renforcer et maintenir la réputation des critères moraux de la lignée transmis depuis toujours. Les termes de défense et de contrôle, utilisés ici, semblent définir une situation à risque (le risque étant de perdre l'identité phénotypique, génétique mais aussi sociale), et nous renvoient au terme de « barrière » utilisé par J.-L. Bonniol (1992 : 125). C'est auteur montre comment l'homogamie (mariages qui unissent des semblables au plan du type physique) est mise en pratique en instaurant de véritables stratégies intergénérationnelles et barrières dans le choix du conjoint.

2) Hérité et alliance : Les théories de l'hérité correspondent-elle aux théories de l'alliance ?

Si dans certaines régions du monde certains traits ou caractéristiques biologiques peuvent être similaires à tous les habitants⁴⁹, la diversité du métissage existant à l'île de La Réunion ne nous permet pas de parler de marques régionales.

En revanche, on remarque que certains côtés de l'île se caractérisent, outre le phénomène quantitatif, par des ressemblances phénotypiques assez importantes entre les familles. En effet, l'Est de l'île est dit plutôt « Malbar », alors que le Sud se dit plutôt Blanc, voire très Blanc, dans le cirque de Cilaos par exemple. De ce fait, sans connaître un usage abusif de l'expression « air de pays », plus proche à un contexte non métissé, on arrive à avoir sans exclusivité quelques tendances phénotypiques. Ce constat est bien la preuve qu'il y a eut un contrôle des lignages dans le sens d'une homogamie persistante et durable (pendant de longues décennies). De par son caractère à tendance endogamique, forcé par « le code noir » sous la période de l'esclavage, induit sous l'engagisme, ou simplement volontairement pratiqué

⁴⁹ En France métropolitaine on note, entre autres, trois groupes : les nordiques, les alpins et les méditerranéens, ayant par exemple, pour ces derniers, des caractéristiques assez brunes : des cheveux bruns et des yeux foncés. (R. Beaubernard, 1992 : 127). Si ces dominantes se constataient beaucoup plus dans le passé, on remarque que les effets de la mondialisation tendent aujourd'hui à atténuer cela.

pour éviter les mésalliances, les populations ont pu préserver certaines caractéristiques ancestrales aux lignages originels. Ainsi, se prémunir (garantir) de certaines marques héréditaires (maladies, mais aussi couleur de peau), par un contrôle rigoureux des nouveaux entrants (gendres ou belles-filles), donnait aux parents, souvent les plus âgés, un rôle de censeur, garant de la pérennisation de la filiation, autant dans son apparence extérieure qu'en reflet dans la position sociale qu'elle entretenait dans la société. D'où l'importance de contrôler les aspects héréditaires dans la descendance, ceux-ci entretenant un modèle exécutoire plombant l'édifice.

Certaines unions officielles, non conformes aux contrôles de la race (du moment) étaient donc interdites et empêchées. Il en était de même des naissances non reconnues ou encore des avortements forcés.

La tendance à s'unir avec ses proches, qui fait du mariage une institution à la recherche du même sang, se complète avec les représentations de l'hérédité qui permettent aux familles de repérer la parenté trop éloignée (grâce aux marqueurs), et d'ainsi exercer un contrôle afin de perpétuer et préserver la lignée dans le même sang et donc les mêmes apparences. Les mariages préférentiels⁵⁰, comme l'a bien décrit C. Lévi Strauss (1977) :

« permettent la multiplication des alliances entre cousins, renforcent les liens de consanguinité et concentrent l'héritage de la même lignée. Ils permettent également d'éviter le partage des terres (...) le mariage entre cousins croisés, très fréquent dans les sociétés traditionnelles, est aussi permis et même approuvé dans de nombreuses sociétés matrilineaires. Il véhicule de nombreux enjeux, notamment sur les questions des héritages »⁵¹.

⁵⁰ Si très souvent dans certaines sociétés, telles que chez les Matis d'Amazonie, ce type de mariage est prohibé, on constate qu'il est très pratiqué, pour des raisons d'héritage, dans les sociétés islamistes (Cuisinier, 1962, Bourdieu, 1980). En Iran par exemple, le mariage préférentiel est accentué entre les enfants de frères. Chez les tamouls, il est pratiqué entre cousins croisés bilatéraux. Les cousins croisés d'ego masculin, les filles de la sœur du père et les filles du frère de la mère sont des épouses potentielles. Il en va de même pour ego féminin, qui appelle les fils de la sœur du père et les fils du frère de la mère : époux potentiels.

⁵¹ Pour Lévi-Strauss, c'est précisément parce qu'il fait abstraction du facteur biologique que le mariage entre cousins croisés permet d'établir l'origine purement sociale de la prohibition de l'inceste. La prohibition de l'inceste est davantage portée sur des raisons sociales que sur des raisons biologiques.

On peut comprendre que les mariages préférentiels aux membres de la même famille furent une pratique assez répandue à l'île de La Réunion. Malgré les interdictions de l'église catholique⁵², ces types d'union étaient très fréquents jusqu'à la moitié du siècle dernier. Les données ethnographiques relevées dans le cadre de cette étude montrent qu'à La Réunion l'église ne portait pas une si grande importance au degré de parenté dans l'alliance, car la consanguinité était très fréquente, notamment dans les isolats (cirques, ravines reculées, zones difficiles d'accès). Les règles matrimoniales nous donnent une idée de la variété des pratiques de la parenté dans les sociétés humaines.

On retrouve effectivement de nombreux mariages consanguins chez les cousins cousines oncles et tantes de nos informateurs. La région du Sud de l'île semble être plus propice à cela. « *Regardez ces photos de mariage, c'est le mariage de mon frère cadet, regardez bien les traits, on voit bien qu'ils se ressemblent, non ? C'est vraiment frappant ils sont cousins germains, regardez le teint, la forme du visage* » (Mme P., 65 ans, St Joseph).

Le fait que les futurs époux et épouses portent le même patronyme, et qu'ils soient du même village, ne peut que confirmer une consanguinité plus ou moins proche. On nous dit « *Il existe des familles où il n'y a que des Maillot et d'autres où il n'y a que des Bègue* » « *A Cilaos ils se marient entre Dijoux, d'ailleurs regardez l'annuaire il y en a une tonne...* »⁵³ (P., 65 ans).

⁵² « Au Moyen-Age, l'église prohibait le mariage jusqu'à la septième génération entre descendants des mêmes parents. Cette loi devait être difficilement applicable, car il ne faut pas oublier qu'à la septième génération nous avons cent vingt-huit ancêtres qui vivaient près de deux siècles avant nous. Devant ces inextricables difficultés d'application de la loi, le concile de Latran en 1215 limita la prohibition au quatrième degré de parenté. Le Code de droit canon en 1917 se contente de la prohibition jusqu'à la troisième génération. Mais en fait l'église n'attachait pas une importance exagérée à cette loi, car elle en dispensait même les cousins germains. Certains évoquent en cela le bien social. Au Moyen-Age, les communications étant difficiles, les petites cités avaient tendance à se replier sur elles-mêmes et à traiter en ennemi le village voisin. Ce simple empêchement de mariage entre parents même éloignés força les jeunes à sortir de leur petit pays pour trouver une fiancée. Lentement, des liens de parenté se sont étendus, unissant les villages et prévenant bien des mésententes ou des guérillas ». (J. Carles. 1945 : 135-137).

⁵³ Nous retrouvons les mêmes constats dans la thèse de G. Huguet traitant de la parenté dans les isolats à La Réunion, 2001.

Certains approuvent et sont assez satisfaits de cette tradition, même si aujourd'hui elle est en perte de vitesse. « *La transmission se fait davantage* », « *Certains n'avaient pas le choix, ils ne pouvaient épouser des esclaves alors les habitudes familiales se sont perpétuées ...cela permettait de ne pas partager les biens et on gardait ainsi la blancheur...le sang n'était pas sali, gâché* » (L., 50 ans, descendant malgache). La fierté que l'on perçoit à être issu d'un lignage pur existe donc au travers des théories de l'alliance et du poids de l'hérédité.

Aujourd'hui, on retrouve encore cet esprit du contrôle de la lignée chez certaines familles Blanches ou indo-musulmanes. « *Oui ça se fait et ça fait partie de nos coutumes* » (Y., 60 ans musulman). « *Hier comme aujourd'hui ils ne veulent pas disperser la famille et sa fortune* » fils d'une famille de Gros-Blancs parlant de sa famille. « *Les Chinois conservent encore pas mal ce contrôle, bien que cela évolue aussi* ». De nos jours encore, mais dans une proportion moindre, certaines familles, se marient entre elles afin de ne pas disperser l'héritage foncier mais aussi héréditaire : biologique et culturel. Il y a bien là une stratégie de groupe de gestion sociale de l'hérédité.

- A quel moment et comment ce contrôle de la race au sens de lignage se fait-il ?

Le contrôle du lignage est très significatif, au moment des alliances. Si autrefois les parents s'attardaient à bien connaître le futur gendre ou la future belle-fille avant de donner leur consentement pour le mariage de leurs enfants, c'était certes pour des raisons sociales, économiques, ou religieuses mais aussi héréditaires. A propos des maladies dites « de famille ». « *On regarde toujours les maladies héréditaires chez ceux qui entrent* » (M.C., 45 ans).

Les éventuelles tares de famille, handicaps physiques ou moraux, caractères farouches ou mauvais esprits de famille pouvaient être ainsi écartés. On évitait que les « mauvaises » transmissions héréditaires ne viennent compromettre la lignée et sa descendance. On nous cite le cas de deux familles ayant chacune des handicaps physiques et mentaux. Lorsque la fille de l'une et le fils de l'autre se marièrent, les voisins et amis désapprouvèrent cette union susceptible de donner naissance à des enfants anormaux. « *Certains sont obligés de faire des tests génétiques avant d'avoir des enfants, afin de savoir s'ils vont avoir des maladies dans leur descendance* » (M.C., 45 ans). Nous remarquons le vif intérêt de la communauté villageoise à désapprouver ce mariage. « *Les groupes de voisinage occupent une place très*

importante » (P. Ottino, 1996). En évitant ainsi les unions malencontreuses, le contrôle de la lignée mis en place, préserve la filiation et le patrimoine héréditaire. Ce contrôle est fait pour éviter d'une part que « *les tares dites de famille* » ne soient trop nombreuses au sein d'un même couple, ce qui entraînerait une dégénérescence de la race, et d'autre part pour que les familles gardent leurs propres marqueurs identifiants et puissent préserver leur place et leur statut dans la société.

Nous retrouvons également cette juxtaposition entre l'hérédité et le contrôle de la race dans la littérature du XIX^e siècle⁵⁴ notamment dans le roman d'Emile Zola : « Docteur Pascal » (1893), dernier roman de la grande série des Rougon-Macquart⁵⁵. Dans cet ouvrage, la grand-mère Rougon tient absolument à faire disparaître les travaux de son fils Pascal, traitant de l'hérédité de leur famille. La présence de tares héréditaires et le fait que certains membres de la famille n'aient pas eu la réussite sociale et donc « l'esprit de famille » semble gêner cette aïeule. Elle réussira à détruire ces œuvres qui auraient constitué à ses yeux, si elles avaient été publiées, un grand danger, compromettant ainsi l'honneur et la notoriété de toute la lignée. Son discours sur les ressemblances familiales met à l'écart toutes les personnes susceptibles de porter atteinte à une bonne réputation. Cette grand-mère ne fait rien pour aider les membres de la famille en difficulté et le fait qu'ils disparaissent tour à tour ne fait qu'amplifier son orgueil pour la famille. Elle se place en défenseuse des « bonnes transmissions familiales pour l'orgueil et la gloire du lignage ».

L'ouvrage de E. Zola et la majeure partie de nos enquêtes ont en commun le fait que ce sont des femmes qui défendent et contrôlent « la race ». Il semblerait qu'il incombe davantage aux femmes de préserver la lignée et donc leur descendance de toutes modifications héréditaires. De la même façon qu'elles élèvent leurs enfants, en les préservant des maladies et des mauvaises fréquentations, ces femmes sont les gardiennes de la transmission, elles perpétuent le sillage. Souvent doyennes, elles désirent transmettre les valeurs de leurs ascendants tout en étant les signataires de la renommée de la famille qu'elles estiment

⁵⁴ Siècle célèbre pour avoir amené les grandes théories sur l'hérédité notamment grâce aux travaux de Lucas et Mendel, pour ne citer que ces deux grands scientifiques parmi tant d'autres.

⁵⁵ Certains auteurs de la littérature romanesque du XIX^e siècle ont permis de véhiculer les découvertes scientifiques de l'hérédité auprès de la population. Il y a cette année 115 ans, Emile Zola finissait de rédiger son dernier roman de la série des Rougon-Macquart : le Docteur Pascal. Cet ouvrage reprend les découvertes scientifiques de médecins tels que Lucas et Dejerine.

temporairement avoir bâtie. La tradition, visage social de l'hérédité, semble devoir reproduire l'esprit de famille des aïeux.

Il y a bien là un désir de contrôler « la race » afin que les marques physiques et morales soient transmises à la descendance comme elles ont été reçues. La régularité fait la race, et toute variation est perçue comme une exclusion au lignage. Dans ce dernier cas, « *on ne fait plus partie de la famille* ». Tout ceci nous permet de mieux comprendre comment les notions de lignée et de race (au sens de lignage), sont au centre des représentations de l'hérédité et du temps.

Ce contrôle ne serait-il pas également fait pour éviter les mésalliances ? Les mariages mixtes étaient, encore il y a quelques années, très mal vécus. « *Quand mes parents se sont mariés, ma grand-mère n'était pas d'accord, un mariage blanc-noir ne pouvait se faire, on l'a toujours senti dans la famille et cela a créé des réticences de part et d'autre* » (L., 30 ans). Ceci a été très longtemps le cas dans l'île. Les communautés ne se mélangeaient pas (officiellement), les anciens le disent fortement : « *un lé blanc, un lé noir, nous lé camarade, mais not sang y mélanze pas* »⁵⁶ (R., 80 ans, Blanc de la Plaine des Cafres). La ligne couleur décrite par J.-L. Bonniol, établit un partage sans faille entre blancs et tous les autres, quel que soit leur degré de « décoloration »⁵⁷, en rejetant pêle-mêle tous ceux qui ne sont pas considérés comme indemnes de « contamination » et sont donc « *ramenés à l'autre couleur fondamentale, pour la raison qu'ils en sont en partie issus...* » (1992 : 64). Comme l'écrit J.-L. Bonniol « *La société blanche se livre à un incessant travail de bornage, la ségrégation apparaissant comme une véritable technique de cantonnement nous dit Y. Debbasch (71/72). Il est ainsi des familles que seule la tradition désigne, chez qui l'on guette les résurgences de traits négroïdes* » (1992 : 65). Autrefois, le contrôle de la race était pratiqué pour des raisons idéologiques mais aussi sociales, on ne voulait pas l'ascension des gens de couleur dans la société. « *Chez nous on en parle peu, mais on nous fait bien sentir qu'on ne veut pas de métissage, pas de mélange de sang* » (B., 30 ans).

⁵⁶ « L'un est Blanc, l'autre est Noir, nous sommes camarades mais notre sang ne se mélange pas ».

⁵⁷ Y. Debbasch, « il est vrai qu'un créole prétendra toujours lire l'origine sur des traits qui ne tromperaient, à l'en croire, que le nouveau venu d'Europe ». Il poursuit : « Les doutes peuvent naître précisément à ces stades de décoloration avancée qui sont, pour tout descendant d'africain, une tentation irrésistible : comment ne pas jouer sur l'apparence, comment ne pas compter sur l'oubli pour s'insinuer dans la classe supérieure » (1967 : 65).

Comme on vient de le voir, les principes qui influencent l'alliance, et qui permettent de sanctionner les mésalliances héritées de la période coloniale, usent d'un certain contrôle sur le lignage. Les représentations de l'hérédité occupent une large place au sein de la gestion des alliances des catégorisations socio raciales. Qu'en est-il des stratégies résidentielles, autre principe de fonctionnement de la famille réunionnaise ?

3) Les représentations de l'hérédité et leur impact sur la résidence

Les questions de résidence sont particulièrement importantes pour l'anthropologie de la parenté. Comme l'écrit C. Ghasarian : « *Les groupements locaux et résidentiels sont en effet souvent plus fonctionnels que les entités idéales telles que le lignage et les clans* ». (1996 : 175). « *Dans les sociétés paysannes de l'Europe du Centre et du Sud, la parenté se définit par rapport à la maison. On trouve une identité entre filiation (la famille) et patrimoine (l'exploitation agricole). La maison est une « personne morale », comprenant des biens matériels (domaine, fortune) et immatériels (nom et titres transmis) » (Lévi-Strauss, 1979 et 1991). Le lieu où va s'établir le couple après le mariage fait presque toujours l'objet de règles. A ce propos B. Chérubini (2000) écrit : « *A La Réunion, les stratégies résidentielles (ancrages résidentiels, fréquentation de la parentèle...) fonctionnent selon le principe d'organisation sociale hérité de la période coloniale, de la société de plantation* ». Du fait d'un grand nombre d'individus d'origines géographiques, religieuses et culturelles différentes, cette stratégie de gestion sociale de l'hérédité s'est couplée avec la stratégie de résidence liée à la mobilité géographique. En effet, comme on l'a vu, certains groupes sont encore majoritairement représentatifs de certains lieux de l'île : la proportion d'individus descendants d'Indiens du Sud de l'Inde est plus forte à l'Est de l'île, comme la proportion des descendants de Métropolitains est plus forte dans le Sud : « les Créoles-Blancs ». On constate, pour ces deux groupes, une forte fidélité à résider près du groupe souche. En effet, hormis le facteur quantitatif qui peut être mis en avant pour expliquer ces fortes proportions, on constate que ces deux groupes pratiquent un type de résidence uni-locale, dans laquelle un des conjoints rejoint le groupe de parenté de l'autre. Pour les populations d'origine européenne du Sud de l'île, la règle est patrilocale, le couple habite sur les terres ou à proximité du groupe du mari. C. Ghasarian (1991) remarque que les Tamouls ont un système de résidence virilocale dans le sens où un homme ne peut demander une femme en mariage que s'il a sa propre maison. On constate que la maison du mari se situe toujours à proximité de celle de ses parents, puisque*

c'est le père du mari qui l'offre au nouveau couple. Dans les deux cas, le jeune couple s'installe dans un environnement géographique proche de ses ascendants.

S'il existe un lien de complémentarité entre les théories héréditaires et les théories matrimoniales qui visent à éviter les mariages trop éloignés dans le sang, on peut remarquer que la recherche du conjoint s'est faite pendant de longues années dans un environnement résidentiel également relativement proche. Ceci donne encore aujourd'hui deux régions, l'Est et le Sud, assez distinctes sur ces aspects là. Afin de préserver le plus possible les caractères ancestraux de « la race » tels qu'ils ont été transmis, l'aspect de la distance dans le rapport aux marqueurs héréditaires se recoupe avec la distance dans l'alliance au niveau du sang, comme au niveau du sol. Ceci précise et conforte l'existence d'une transversalité dans les liens structurant la parenté à La Réunion. En effet, les liens entre les théories matrimoniales structurant l'alliance, les principes structurant la résidence et les représentations de l'hérédité, montrent comment fonctionne et se reproduit une population donnée. Il est clair que ce type de combinaison traduit une forte endogamie. L'endogamie, règle qui consiste à se marier dans son groupe, apparaît comme une notion cruciale dans la théorie de Lévi-Strauss, puisqu'elle détermine les catégories de parents avec lesquels l'alliance est autorisée ou interdite⁵⁸.

A La Réunion, pendant de très longues années, l'endogamie fut construite à la fois à travers le groupe de parents (consanguinité), l'espace résidentiel (les camps Malbars, par exemple), le statut social (les Gros-Blancs par exemple), et un lignage fonctionnant à l'image d'un clan dans certains isolats. G. Huguet (2001) montre dans ses travaux, comment dans certains isolats géographiques du Sud de l'île (Ravine Ango et Grand-Galet), les unions matrimoniales se concluent au sein de plusieurs lignages de même sang dont la filiation est connue mais ne peut plus être démontrée, affirmant ainsi une dimension clanique.

Ceci est aujourd'hui remis en cause puisque les populations se mélangent beaucoup plus : Cafre, Malbar, Blanc... Par conséquent, la mobilité interethnique dans le choix du conjoint, qui tend à se développer de plus en plus, induit une mobilité résidentielle, d'où le métissage. Retenons que la situation économique de ce début de XXI^e siècle entraîne une adaptation à la mondialisation et donc une mobilité résidentielle croissante. Cette mobilité résidentielle, à l'intérieur même de l'île ou tournée vers l'extérieur (la mobilité vers la

⁵⁸ A l'inverse, l'exogamie est la règle obligeant à se marier à l'extérieur de son groupe. L'absence de règle pour le mariage à l'intérieur ou à l'extérieur du groupe est l'agamie.

métropole et l'étranger), modifie considérablement les phénomènes d'endogamie « résidentielle » connus jusqu'alors. Cette dynamique tend à influencer d'autres pratiques matrimoniales dans lesquelles la liberté dans le choix du conjoint est plus large. Les critères d'homogamie s'effondrent et les unions mixtes deviennent courantes. Le contrôle de « la race »⁵⁹ par les critères héréditaires est beaucoup moins pratiqué que jadis. « *De nos jours, les jeunes ne regardent pas la couleur, ils bougent* » (M.C., 45 ans).

Nombreux sont ceux qui refusent catégoriquement cette pratique du contrôle de « la race ». Ils ne veulent pas être contraints d'épouser une personne en fonction de sa couleur, de son lieu de résidence ou de sa classe sociale. L'homogamie et l'endogamie ne sont plus des règles persistantes en soit. Même si certaines traditions persistent ici et là. Nombreux sont ceux qui refouent les mariages trop proches, on nous dit : « *C'est atroce, cela amène des dégénérescences car le sang ne se mélange pas* », « *certaines familles où il n'y a que des blancs ont débloqué physiquement et mentalement* » (J-M., 33 ans). « *Je connais trois garçons qui ont des retards mentaux* » (F., 34 ans). On remarque en effet que se sont des maladies dues à une dégénérescence, elle-même liée à une forte consanguinité, qui sont émises en premier. Puis on nous dit « *cela devrait être interdit, trop proche ! C'est comme des frères* » (G., 72ans). D'autres disent que le manque d'ouverture et de mélange peut induire un danger « *garder les biens de familles ça fait peur, nous on n'en parle pas c'est tabou* ». « *Certains souffrent de se marier entre eux... les Blancs en souffrent* ». « *C'est un manque d'ouverture, une pauvreté et une restriction intellectuelles* » (Mme J.). D'autres encore évoquent des représentations liées à la santé « *Le mélange de sang c'est bon pour la santé, il faut se mélanger* » (D., 42 ans).

2) Les enjeux du discours en ligne ascendante

a) La volonté

La volonté de trouver des ressemblances familiales avec un ascendant est très forte. Les arrières grands-parents et grands-parents deviennent des modèles identificatoires /ou contre identificatoires. « *L'autre soir, on s'interrogeait à ce sujet avec ma sœur, elle me disait : tu crois qu'on va vieillir comme maman, puisqu'elle se met à avoir les mêmes travers que grand- mère, ce qu'on ne voyait pas jusqu'à présent* » (F., 34 ans).

⁵⁹ Race au sens de lignage.

Si certaines personnes prétendent ne ressembler à personne, leurs proches leur attribuent toujours une ressemblance même s'ils la dénie. Notons que ce rapport identificatoire (ou contre identificatoire) au plus âgés de sa famille est relativement nouveau puisque de nombreuses personnes âgées n'ont pas connu leur grands-parents⁶⁰. M.O., 65 ans nous dit : « *Je n'ai connu ni ma grand-mère ni mon grand-père. Maintenant que j'en suis un, je réalise que je n'ai pas de modèle de ressemblance pour me raccrocher. Je dois les inventer* ». De nos jours, l'augmentation de l'espérance de vie permet aux jeunes de s'identifier aux anciens : « *J'aimerais ressembler à grand- mère, elle a bon caractère et fait plein de choses passionnantes* » (J.M., 33 ans).

Le fait de ne pas ressembler à un ascendant peut être perçu négativement. L'expression populaire souvent énoncée à la période de l'adolescence : « *tu ne ressembles à rien* » peut signifier, d'une part, qu'à cette période transitoire entre l'enfance et l'âge adulte le visage et la personnalité ne sont pas suffisamment modelés pour se fixer et émaner une ressemblance précise à un membre de la famille, d'autre part, cette expression peut également exprimer la marginalité de l'individu face au groupe. Afin de se sentir intégré, la jeune personne doit adhérer et donc ressembler à un groupe. De même, ce besoin des jeunes, au moment de l'adolescence, de ressembler à une idole, ou à un groupe de personnes, que cela se manifeste par la tenue vestimentaire ou par d'autres manifestations sur le physique, tatouage, piercing..., s'exprime également dans la famille par le besoin de ressembler. « *Il est bon de ressembler* » (H., 78 ans). L'entourage a besoin de nous reconnaître dans un ascendant. Mme Q. nous dit : « *je le reconnais, c'est le fils de Marcel, ça se voit à son visage, son nez...c'est lui ça !* ». Les gens parlent, ils cherchent à savoir à qui ils ressemblent, on cherche le lien avec le grand-père. « *José il "sort" plutôt malgache, il ressemble au grand père* » (F., 28 ans). Derrière cette volonté de trouver des ressemblances on sait bien que ce qui est latent à La Réunion c'est l'idéologie du métissage.

De plus en plus de personnes âgées constatent que leurs petits-enfants aiment trouver des ressemblances, ils ont disent-elles, une volonté de connaître leurs origines. On assiste à un renversement dans le sens où, à présent, ce sont les enfants qui exigent et demandent aux

⁶⁰ Le taux d'espérance de vie étant autrefois assez peu élevé, peu d'enfants avaient connaissance de leurs grands-parents.

grands-parents des comptes sur leur filiation. Daniel Marcelli (2003) relève, dans son ouvrage « L'enfant chef de famille », que ceci émane du fait que

« le lien conjugal est devenu d'une importante fragilité. Tous les sociologues de la famille vous diront que l'indissolubilité est passée du lien conjugal au lien de filiation. Nous avons besoin d'une continuité affective dans notre vie psychique, or quand les parents ont un enfant, c'est désormais sur lui (et non sur le conjoint) qu'ils comptent ».

Ainsi, on comprend mieux pourquoi, aujourd'hui, l'hérédité et ses représentations ont une aussi grande importance dans la constitution du lien intergénérationnel. La parenté se structure aussi par la volonté de renforcer le lien filial vers les ascendants.

b) Une parenté nouvelle

1) *Se reconnaître*

Parler d'hérédité permet également d'élargir la parenté en trouvant des ancêtres communs. « *Ma sœur c'est le portrait craché de la petite fille de notre voisine, les yeux, tout le visage..., on trouvait ça drôle, et en se renseignant, on s'est aperçu que nous étions parents du côté du grand-père, ce serait une descendance du frère du grand-père, on ne le savait pas, ce sont des Zitte en fait, même s'ils s'appellent Mithra aujourd'hui* » (M., 72 ans).

Par la ressemblance familiale, les liens de parenté parfois éloignés ou quasiment perdus peuvent se retrouver. Les ressemblances familiales se substituent ainsi au lien de sang, parfois oublié dans la détermination de la parenté. La reconnaissance des ressemblances permet également à la lignée de perpétuer son identité en dépit de la perte du nom de famille.

L'individu se raccroche ainsi à un groupe. A La Réunion, la recherche de l'héritage ancestral passe par la culture, le langage, les souvenirs, mais aussi par la recherche de ressemblances physiques. « *Moi je regarde toujours les visages et si tu regardes bien il y a toujours "un affaire" (quelque chose) avec quelqu'un que tu connais* » (J.M., 33 ans). Qu'elles émanent du groupe familial ou du cercle communautaire, les représentations de l'hérédité renforcent toujours les liens entre parents. Comme dans une œuvre d'art, l'individu va rechercher chez l'autre ce qui lui ressemble, ce qu'il connaît, ce qu'il reconnaît. « *Quand on me présente pour la première fois une personne éloignée, de suite je regarde si elle ressemble à une personne de la famille* » (H., 78 ans).

2) S'entraider

La ressemblance engendre donc la parenté et l'unité. « *Elle détermine ceux avec lesquels on entretient des rapports sociaux de confiance et de coopération (les mêmes) et ceux qui ne sont pas inclus dans ce "contrat de parenté" (les autres)* » (C. Ghasarian, 1996 : 13).

La manifestation des représentations de l'hérédité s'exprime également par un développement de divers liens de solidarité au sein de la famille. Aide en tout genre : matérielle, financière et /ou humaine, pour la construction « des cases » par exemple. L'affiliation par les ressemblances familiales (physiques et surtout psychologiques), va permettre de structurer le groupe familial, mais aussi de renforcer les relations entre ses membres. Ces relations peuvent être diverses, du simple échange à l'entraide « *Chez nous on s'aide en famille, le samedi on se réunit et on fait la case de l'un puis de l'autre, on maintient ça mais tous ne le font pas, pour nous autres c'est normal de le faire, on vient du même moule* » (J.M., 33 ans). Les enfants qui n'ont pas cet esprit de famille se retrouvent en marge et reçoivent de ce fait moins d'assistance.

L'irrégularité dans la distribution des marqueurs héréditaires à travers la descendance peut créer certaines luttes et guerres fratricides. Lutte d'appartenance, lutte d'appropriation, lutte de territoire. Chaque enjeu se traduit par une représentation de l'hérédité en lien direct avec la question de l'identité. On va chercher à ressembler aux aïeux pour mieux se faire accepter et intégrer aux logiques de solidarité intra familiale.

c) Refaire le disparu

Lorsqu'un décès survient dans une famille, certains membres de celle-ci vont vouloir prendre la place symbolique laissée par le défunt. Les vecteurs héréditaires sont alors pris à partie pour « refaire le disparu ». Ces personnes vont, dans ce cas, se trouver des ressemblances avec la personne disparue. Si cette dernière est un aïeul respecté et honoré de son pouvoir de « chef de famille », les prétendants à la succession vont être plus nombreux, et l'intérêt de se trouver des points communs avec le disparu à travers les ressemblances physiques et psychologiques va être très actif. « *Depuis que papa est décédé on en parle beaucoup entre frères et sœurs, on y tient plus qu'avant, moi j'ai ça de papa, mon frère à ceci,... Cela permet de nous souder entrer frères et sœurs* » (M., 35 ans). Parfois, ce type de discours se fait au détriment d'un autre parent : « *Chaque fois qu'on en parle, maman n'est*

pas là, elle a tellement fait barrage en nous éloignant de papa qu'on ne veut pas d'elle. Je ne peux aller au cimetière avec elle d'ailleurs » (M., 35 ans).

L'appropriation est forte, coupés de leur père par la mère, les enfants vont s'approprier les ressemblances du père après son décès. Il y a comme une sorte de rattrapage entre le manque affectif et le souvenir du père. Ce rattrapage se fait en s'appropriant des caractères du père que l'on ne s'autorise qu'après son décès. Parfois, tout se passe comme dans une élection. Les ressemblances sont les atouts du prétendant, une fois énoncées, la famille nomme le successeur en lui attribuant certaines qualités morales ou physiques du disparu. Tout ceci ne se fait pas par des déclarations bien claires et approfondies, mais par des discussions succinctes et sous-entendues. Si aucun successeur ne se fait remarquer la famille en désigne un. Marie T. raconte « *Pour la mort de Denis, toute la famille était là dans la cuisine et lorsqu'un cousin est entré, ma nièce a dit : mon dieu on dirait Denis* ». Refaire le disparu semble être plus fréquent lorsque le décès précède une naissance. Il apparaît également plus facile pour la famille de nommer un nouveau-né, qu'une personne âgée comme successeur du défunt. « *Lorsque ma fille est née elle avait le visage de ma grand-mère qui venait de mourir 9 mois avant, c'était frappant* » (T., 35 ans). « *Quand Yannick est né, on venait de perdre la grand-mère de ma femme 3 ou 4 mois auparavant ! Eh bien, quand il est né, il avait les airs complets de la mémé qui venait de mourir. Il les a perdus 2 ou 3 jours après, mais c'était vraiment étrange, cette ressemblance, on aurait cru voir la mémé, comme si c'était une réincarnation* » (R., 48 ans).

Comme Agnès Fine (1987 : 855-856) l'a remarqué en Europe à propos des noms de défunts donnés aux enfants, les ressemblances contribuent à faire revivre le mort. « *La croyance quasi-universelle à une sorte de réincarnation de l'aïeul dans la personne de son petit-fils s'exprime en Europe sous plusieurs formes. On croit au lien de simultanéité (peut être de causalité) entre la naissance d'un enfant par une sorte d'échange régulier, nécessairement équilibré entre le monde des vivants et le monde des morts. Une naissance entraîne une mort, dans l'année* ».

Nicole nous raconte la réaction qu'elle a eu après le décès de sa grand-mère maternelle face à sa nièce, Sophie, alors âgée de 6 mois. « *Ma grand-mère venait de mourir et je voulais à mon sens que Sophie ait le regard ou quelque chose de ma grand-mère, cette bouille ronde, rigolote, je la voyais comme ça et ça me faisait chaud au cœur, comme elle venait*

de mourir. Cela me faisait plaisir, j'avais besoin de ça » (M.C., 45 ans). Certains de nos informateurs ont tendance à trouver des ressemblances envers un membre de la famille décédé assez jeune. « *Ma petite fille ressemble beaucoup à ma sœur qui est morte à l'âge de trois ans, (...) c'est comme mon fils, lui il ressemble à mon père qui est parti à 59 ans* » (H., 78 ans). Si les discussions sur les transmissions héréditaires « refont le disparu », elles permettent d'autant plus de le refaire que celui-ci n'a pas entièrement « consommé sa vie ».

d) Fidélité aux racines, devenir l'héritier de l'ancêtre

La question de se définir héritier d'un ancêtre semble capitale dans la représentation de l'hérédité. Qu'il s'agisse de similitudes physiques et/ou morales, la quasi-totalité de notre échantillon, 82%, se définit ainsi héritière d'un aïeul que l'on nommera dans le contexte : ancêtre. A noter qu'à La Réunion, la notion d'ancêtre n'a pas la même signification qu'elle peut avoir en Europe, où l'ancêtre est celui qui est mort depuis très longtemps. Ici, cette notion prend également en compte les membres de la famille qui sont partis depuis une ou deux générations, soit les parents, les tantes, oncles ou les grands-parents. A défaut de l'avoir connu, il faut au moins en avoir entendu parlé. A ce sujet F. Dumas-Champion (1993), écrit : « *ce sont les personnes dont on se souvient qui font l'objet du culte des ancêtres. Cela peut s'étendre à trois générations, en fait, tant qu'ils restent en mémoire, ils fournissent avec leur descendance une même famille, il existe une part de devoirs réciproques d'entraide* ». Ce rapport aux ancêtres est bien introduit dans la société réunionnaise. Chaque culture vénère les ancêtres et y accorde une place importante, autant dans les faits de leur tradition actuelle, que dans l'oralité de leur expression. Les esprits des ancêtres sont vénérés lors des rites et cérémonies religieuses. Le culte des ancêtres présent à La Réunion tire ses spécificités et ses particularismes des cultes des ancêtres à Madagascar, mais il emprunte également à l'hindouisme et au Bouddhisme.

La culture malgache par exemple, basée sur le culte des ancêtres, a véhiculé, malgré les réticences et difficultés de survie des premiers arrivants dans l'île, de nombreux apports concernant ce rapport aux ancêtres que l'on retrouve aujourd'hui dans la pratique du service Kabaré. Il s'agit d'une cérémonie à travers laquelle on va commémorer la mémoire des ancêtres ainsi que leurs descendances. A Madagascar les Antanosy qui ont principalement été intégrés de force dans la société réunionnaise par l'esclavage pratiquent le culte des ancêtres. A cet égard, le révérend Adolphe Razafinstalama, dans un ouvrage remarquable, les « *Tsimahafotsy d'Ambohimanga* » explique très bien l'importance que revêt pour les

malgaches le tombeau familial de l'ancêtre ainsi que les règles familiales et sociales qui permettent d'accéder après la mort. Les rites funéraires à Madagascar ont emprunté à la fois à l'Afrique et à l'Asie, mais pour les malgaches, la notion de mort est absolument unique : ni fin, ni rupture, elle est une sublimation de la vie, le passage à une autre vie. Ce respect et ce culte dévolus aux ancêtres, les « Razas », leur donne aussi leur pouvoir, celui de communiquer avec les vivants, de les protéger. Les morts sont donc quotidiennement évoqués et invoqués.

Le culte des ancêtres a été réélaboré aussi par les Indiens Tamouls qui y ont apporté leur spécificité. Ils sont persuadés que leur défunts, aussitôt mort, renaissent dans leur pays. Il existe chez les Tamouls une cérémonie d'intronisation des défunts au statut d'ancêtre qu'on appelle le « samblani » équivalent au service kabaré malgache.

On retrouve aussi ce culte des ancêtres chez les Chinois. Pendant longtemps ils ont sollicité l'autorisation d'exhumer les restes mortels de leurs parents décédés pour les transférer en Chine. Bien que convertis au catholicisme, les Chinois ont gardé le culte des ancêtres ainsi que les rites de séparation et d'agrégation pratiqués dans leur pays d'origine. Le confucianisme latent de ces chinois immigrés en terre lointaine les pousse à ce préoccuper de leurs défunts, chargés de veiller sur la prospérité de leurs ascendants. Ils ne sauraient déroger aux règles majeures du culte des ancêtres, qui consiste à l'exhumation des restes mortels. On l'appelle aussi : « *la cérémonie du ramassage des os ; elle a lieu trois ans après la mise en terre, les os du mort une fois retirés du cercueil sont mis dans une urne. Le récipient est ensuite déposé dans le tombeau aménagé pour le recevoir* » Wong Hee Kam Edith (1996). Les liens avec le culte des ancêtres à Madagascar sont assez proche, notamment celui concernant la cérémonie du retournement. Dans le même ordre d'idées le choix de l'emplacement de la tombe ne se fait pas au hasard mais répond aux règles de la géomancie de la Chine ancienne, ceci afin que l'ancêtre ait une bonne influence sur la postérité. Selon N.G. Tock-Mine (1988 : 35) : « *De nos jours, à la Pagode de Saint Pierre, se pratique une cérémonie de « retour de l'ancêtre au pays* ». Au cours de ce rite, on fait parler le défunt. Il va indiquer sa condition dans l'au-delà et ce qu'il souhaite ».

Enfin il ne faut pas oublier les origines bretonnes d'un certain nombre de réunionnais. En Bretagne la terre appartient le jour aux vivants et la nuit aux morts. On considère que les défunts constituent une véritable société désignée sous le nom spécial d'Anaon. Ses membres sont au cimetière le jour mais reviennent le soir visiter les lieux où ils ont vécu. Il est peu

probable, comme le souligne P. Eve, qu'en arrivant à Bourbon, ils se soient immédiatement affranchis de toutes ces conceptions. Il existe plusieurs catégories d'ancêtres selon qu'ils sont mémorisés ou non. S'ils sont trop éloignés, ils échappent ainsi à la mémoire généalogique. Mais cette coupure que la mémoire opère entre les ancêtres proches ou lointains, n'implique pas une différence de nature entre les deux catégories. Tous appartiennent au monde des esprits et seront vis-à-vis des humains, tantôt bénéfiques, tantôt nuisibles. Ce qui caractérise, en effet ce culte des ancêtres, c'est l'interdépendance qu'ils entretiennent par delà le temps entre morts et vivants. Situation de dépendance des morts qui sont tributaires des vivants pour être maintenus et pérennisés dans leur statut d'ancêtre. Les ancêtres ont besoin des vivants pour demeurer revigorés dans leur puissance, les représentations de l'hérédité et plus précisément les théories populaires sur les ressemblances familiales contribuent fortement à pérenniser ce lien. Les ancêtres doivent donc rester présents dans la mémoire collective car ils forment avec les vivants une même famille unie par des devoirs d'entraide et de réconfort. Si à La Réunion les croyances et les cultes concernant les ancêtres sont diversifiés, il existe des sensibilités communes que l'on retrouve de manière constante. La culture réunionnaise bâtie sur ces divers et successifs apports, ne manque pas de rendre hommage à ses ancêtres, nos résultats le confirment, 82% de nos interrogés s'identifient héritier de l'un de leur ancêtre. Il y a de toute évidence une volonté de préserver un lien entre le monde des vivants et celui des morts.

1) De quel ancêtre s'agit-il ?

Il s'avère que dans 52% des cas, les personnes interrogées se disent héritières d'un ancêtre (au sens de l'héritage physique et psychologique) appartenant à la lignée paternelle, contre 30% pour la lignée maternelle. Dans les deux cas on constate que ce sont les hommes qui sont davantage cités : grand-père, oncle, arrière-grand-père, que les femmes : mère, tante, grand-mère. Ces constats chiffrés se rapprochent des précédents résultats traitant les théories populaires sur les ressemblances familiales, dans le sens où les liens dominants concernent davantage la lignée paternelle et plus les hommes que les femmes. La lignée paternelle est donc soumise à une place privilégiée dans l'inscription généalogique.

D'autres personnes se définissent héritières de tous leurs ancêtres. Elles font un amalgame entre leurs ancêtres issus de l'esclave et leurs ancêtres issus de la société blanche. « *Moi je suis l'héritière de tous mes ancêtres, les colons comme les esclaves... de tous mes ancêtres* » (T., 35 ans).

2) *Quel est le lien transmis ?*

La plupart des interrogés se rattachent à un ancêtre par rapport au physique « *On m'a toujours dit que je ressemblais à cet ancêtre au niveau du visage* » (H., 78 ans), mais surtout aux marqueurs moraux comprenant le côté culturel et éducatif. « *Je me sens héritière du côté du grand-père paternel par rapport à son côté épicurien, l'amour de la vie, le goût des autres, la proximité de chacun* » (F., 34 ans). « *J'ai les mêmes valeurs plastiques que papa, comme lui je fais des statues en bois, on aime transformer la matière* » (J., 28 ans). Le côté affectif prime « *l'affection de ma mère* », « *il était très attaché à moi, il aimait la musique, j'en ai hérité, le calme aussi* » (J.M., 33 ans). Le côté professionnel : « *l'arrière-grand-père était commerçant en Chine comme nous ...* » (J.C., 55 ans). Le caractère : « *J'ai la même force de caractère que mon grand-père maternel, il m'a élevé et je reconnais en moi son caractère* » (J.C., 55 ans). Le côté culturel : « *Il nous a inculqué le côté africain...* » (N., 46 ans). De ce lien hérité d'un ancêtre se dégage parfois un côté mystique « *J'ai un lien très fort avec mon arrière-grand-mère paternelle, elle est morte j'avais neuf mois, j'en ai rêvé avec précision, ma mère me rapproche d'elle, il y a quelque chose* » (F., 34 ans). « *Je me sens héritier de mon grand-père maternel qui est mort deux ans avant ma naissance, ma mère a d'ailleurs senti sa présence quand je suis né. Son visage est semblable au mien, je le connais, même si je ne l'ai pas connu* » (C., 30 ans). Ici il semble que c'est le lien spirituel plus que le lien du sang qui prime dans l'héritage transmis.

La représentation de l'ancêtre à travers les marqueurs héréditaires trouvés dans la descendance, montre à quel point on croit au retour des ancêtres disparus. Le principe agissant est celui de la réincarnation, on le retrouve en Inde et dans la communauté tamoule à La Réunion, mais aussi dans l'ensemble de ce « continuum » qui constitue la société créole. Il y aurait comme une réincarnation de leurs caractères physiques et moraux dans l'un de leurs descendants. On nous parle du retour des ancêtres.

D'autres personnes vont s'identifier comme héritières d'un de leurs aïeux, car comme elles, elles ont fait un acte fort pour la famille. « *Je me sens l'héritier du grand-père paternel, il avait l'esprit de pionnier, c'est d'ailleurs lui qui est arrivé du Gujrat en premier, je lui ressemble car, comme lui, j'ai un esprit de tolérance et d'ouverture sur le monde, c'est d'ailleurs moi qui est fait en premier le retour vers notre village d'origine* » (P., 60 ans). La volonté de ressembler à un ascendant semble très forte, et la fréquence de ce type de discours

nous le montre. Là, c'est l'esprit de pionnier qui règne entre les deux personnes et qui est mis en avant comme lien héréditaire entre les générations. Cette transmission peut être l'un des vecteurs du lien entre le monde des vivants et celui des morts. « *Notre tante paternelle était un pilier de la transmission dans la famille, depuis son décès, c'est moi qui ai pris la place, je sens cela en moi, je dois faire partager à mes cousins l'initiation et l'héritage spirituel qu'elle nous a laissés* » (D., 42 ans).

Les représentations de l'hérédité restent actives et constructives. On se ressemble, on le dit et ceci contribue à une certaine proximité. « *Je vois grand-mère à travers cette sœur là* » (P., 35 ans). Ce discours agit sur la structuration de la parenté puisqu'il permet de réactiver le lien de famille, de souder les membres d'une famille autour d'un même esprit, dit « de famille », de trouver une proximité en mémorisant et en entretenant l'histoire de la famille. Comme on vient de le remarquer, l'hérédité visible par les différents marqueurs est à La Réunion un facteur d'identification. Ce ne sont pas les seuls, d'autres existent : le fait d'être né dans l'île, d'être de souche réunionnaise, ou encore d'avoir une religion ou un patrimoine foncier. « *Je suis Créole-Blanc, de souche familiale Blanche, de plus la maison du grand-père est même classée patrimoine historique* » (B., 36 ans). Il y a là une revendication et une légitimation de fondateur de civilisation. « La fidélité aux racines » est également prononcée pour ne pas trahir son groupe d'appartenance.

3) Hérité, enjeu dans la construction identitaire à La Réunion

a) Les fondements de l'identité : noms et marques de familles

Les fondements de l'identité passent par le nom et le prénom, mais aussi par le corps, ses représentations et son étiquetage social. Enoncer son identité c'est donner son état civil, mais c'est également se situer socialement, géographiquement, culturellement. On se situe comme étant d'ici ou d'ailleurs, faisant partie du même groupe ou du « même monde », on se situe également comme étranger, ou comme ennemi potentiel, c'est-à-dire suscitant l'aversion et la crainte.

Le prénom et le patronyme marquent le rapport aux ancêtres. La famille donne souvent deux ou trois prénoms, celui des grands-pères et grands-mères, rappel des disparus, prénoms des parrains et marraines, prénom bibliques... Soyons attentifs aux propos de Freud

concernant le choix des prénoms des enfants : « *Je tenais à ce que leurs noms ne fussent pas choisis d'après la mode du jour, mais déterminés par le souvenir des personnes chères. Leurs noms font des enfants des revenants* » (Freud, 1976 : 415).

Un nom de famille se transmet, un prénom se donne. En épousant, l'homme donne son nom, en devenant père, il transmet son nom aux enfants qu'il reconnaît comme siens, par naissance légitime, reconnaissance ou adoption⁶¹. Si cette identité nominative constitue un lien de filiation faisant partie de « l'atome de parenté », c'est-à-dire reconnaissant un lien de parenté entre parents, la réalité biologique (constituant de cette filiation) est finalement une fiction génétique : c'est l'union des parents qui fonde la filiation, même s'il s'agit d'un enfant adultérin, clandestin, ou de reconnaissance volontaire (à juste titre, comme fiction sociale). Le lien de filiation est donc institué, puisqu'il est un lien de sens donné par le groupe social, via les structures langagières, juridiques, coutumières (règles d'héritage d'appartenance). En effet, c'est par cette filiation instituée qu'une personne se dit être fils ou fille de... Jean Guyotat (1979, 1986) écrit : « *on se présente toujours comme étant fils de, ou fille de* ». On peut imaginer les difficultés liées à des singularités du lien de filiation institué, telles que : absence ou mort prématurée du père, mésalliance (en tant que manquement aux conventions sociétales), changement de nom patronymique (comme ce fut le cas lors de la période esclavagiste)⁶².

A côté de cette filiation *instituée*, on trouve une filiation *imaginaire ou narcissique* : c'est une réalité psychologique, inscrite dans une histoire passée et à venir. Cette filiation psychologique se voit souvent par l'importance donnée aux ressemblances physiques entre générations : « *c'est un lien de ressemblance passant par le corps* » (Guyotat, 1985 : 26).

⁶¹ Cela n'a pas toujours été le cas, dans le sens où, même en France, avant la révolution française on inscrivait sur un document, « le livre terrier », le territoire, les terres qui provenaient des femmes, par la suite s'est passé sous le patronyme de l'homme. L'importance du nom est liée, dans beaucoup de civilisations, au fils. En Haute Egypte, par exemple, il était nécessaire à l'homme d'avoir un fils qui garantisse son culte funéraire, et qui « fasse vivre son nom » (*Histoire de la famille*, 1986, Paris, Colin, 2 volumes). On a inscrit l'égalité des hommes et des femmes dans nos lois modernes, mais l'inconscient continue à souhaiter un fils et la continuation de nom.

⁶² L'étude menée par l'historien S. Fuma (1996) sur les noms donnés par les colons Blancs aux esclaves Afro Malgaches affranchis, montre comment, dans la société coloniale, on pouvait changer de nom en changeant de statut.

Jean Guyotat remarque que les difficultés au niveau de la filiation instituée : enfant naturel, incertitude sur le père, problèmes d'héritages ou éviction, changement de patronyme, fragilisent l'axe institué et tendent à exalter l'axe imaginaire dans une sorte de rapport dialectique entre les deux. Ainsi, nous constatons dans la détermination de l'identité, l'importance que prend la filiation imaginaire, dans laquelle on peut retrouver les représentations de l'hérédité, lorsque la filiation instituée fait défaut. Ceci confirme la place du phénotype, et donc de l'identité corporelle, dans une société où l'identification par le nom de famille relève bien trop souvent de l'héritage sombre de l'histoire de l'île. Hormis les patronymes renvoyant aux origines géographiques des continents ou îles originelles (exemple, le nom de Hang Hoi Nang renvoie à une origine chinoise), un certain nombre d'entre eux ont pour origine la volonté des anciens maîtres, ou de l'administration, qui nommèrent l'ancien esclave affranchi⁶³. Dans ce cas là, on comprend que d'autres marques, telles celles relevant de l'identité physique, peuvent prendre plus d'importance dans la détermination de la personne à s'identifier à tel ou tel groupe.

Parallèlement à cela, on constate une évolution entre la filiation instituée et la filiation biologique. Le développement de l'exogamie, et donc du métissage, permet aujourd'hui à des individus de porter un patronyme qui ne correspondait pas, il y a encore une seule génération, à leur identité biologique. « *Jamais nous n'aurions vu un Grondin noir auparavant, à présent, il y a des noms de Blancs portés par des Noirs, ainsi nous avons aujourd'hui des Hoareau et des Técher Noirs* » (M. K., 55 ans). L'identité filiale ne se fait plus uniquement par le patronyme, elle intègre aussi les marqueurs de famille héréditaires tels que les caractères physiques, puis moraux.

b) Hérité représentation de l'identité

Si de nos jours les stratégies sociales sont moins fortes dans le sens du contrôle de la race, le discours sur les ressemblances familiales est néanmoins toujours aussi présent et continue à affirmer une appartenance identitaire. C'est par le phénotype et ses composants : couleur de la peau, cheveux crépus ondulés, forme des lèvres, du nez, couleur des yeux, que la population va le plus souvent identifier un individu plutôt Cafre, Cafre Blanc, Créole Blanc, Malbar, Chinois, Zarabe... ou tout simplement Créoles Réunionnais.

⁶³ Comme nous l'avons précédemment décrit, certains d'entre eux marquèrent l'individu et sa descendance sous le sceau d'anciens esclaves.

Dans une société interculturelle, telle que celle de l'île de La Réunion, les représentations de l'hérédité ont des spécificités bien locales liées à l'interculturalisme d'une société métissée. Ces représentations façonnent l'identité de l'individu. Existe-t-il une relation entre les représentations de l'hérédité et l'identité ? Dans le contexte d'une société interculturelle, y a-t-il un lien entre les transmissions biologiques et les transmissions culturelles ? « *Chez nous on est cafre, brun de peau, traits africains* » (C., 33 ans). « *Toute notre famille est blanche, les ancêtres et même l'éducation...* » (F., 34 ans).

c) Identification au groupe

- **Groupe famille** : Par ses traits de ressemblances physiques et morales, une famille s'identifie en tant que groupe. « *Chez nous on se ressemble tous, on est tous petits* ». L'individu n'est pas tout seul, il appartient au clan familial et assure ainsi une continuité. Blason de la lignée qui se perpétue, constructeur identitaire, les marques héréditaires, physiques ou morales, permettent au clan de se constituer et d'ainsi s'opposer aux autres familles. « *Les Cafres sont plus costauds, plus robustes* », « *Dans la famille, les yeux sont tous les mêmes, on se reconnaît avec nos grands yeux noirs* » (M. C., 45 ans). Les ressemblances familiales réaffirment l'appartenance et l'identité. Le phénotype apparaît bien comme un signe d'appartenance réel au groupe. Si les lignages ont un chef, les clans n'en ont pas, le clan n'existe ainsi que dans la conscience de ses membres et ne se réunit jamais. Néanmoins, les marqueurs de famille agissent comme le nom, elles réaffirment le lignage.
- **Groupe originel** : La part de l'héritage originel à la communauté de peuplement reste toujours active à travers les pratiques sociales, le cadre de vie ou la mémoire collective, et également à travers les marqueurs familiaux hérités des ancêtres. La population étudiée rend bien compte de cela lorsqu'elle se définit appartenir à un groupe, en particulier par rapport aux marqueurs héréditaires, phénotypique ou moraux. « *C'est par la ressemblance et la comparaison que je m'affirme Créole cafre* » (S., 24 ans). « *Quand je me regarde dans la glace je me dis malgache* » (R., 36 ans).
- **Groupe social** : Nous relevons certaines perceptions différentes de l'hérédité en fonction de l'appartenance socio-culturelle. Dans un passé relativement proche pour certaines classes sociales plutôt élevées, l'hérédité était parfois perçue comme un processus plutôt négatif, à contrôler et dont on éprouvait de la méfiance. Pour d'autres classes sociales plus populaires, et plus ouvertes au métissage l'hérédité ne représentait

qu'un processus naturel, qui permettait même parfois de s'élever dans la société lorsque par exemple on arrivait à « blanchir la race ». Dans les deux cas les marqueurs héréditaires permettaient de rattacher l'individu à un groupe social.

d) Ne pas ressembler

Une non-ressemblance au groupe famille peut apparaître comme un moyen d'exclusion. Prenons l'exemple d'une fratrie de 5 enfants, ou 4 sont bruns de peau et 1 seul est Blanc, ce dernier, par sa non ressemblance au groupe, peut inconsciemment se sentir exclu, ou peut être volontairement rejeté par les autres membres de la famille, ceci peut donc éventuellement créer une distanciation dans la parenté. « *Lui il est trop blanc, on l'aime quand même, mais c'est pas pareil...* » (M. X., 55 ans). Inversement, cette même personne peut être favorisée par un membre de sa famille ayant un phénotype assez ressemblant. Dès lors, la question de ce que je reconnais comme étant mien et ce que je reconnais comme étant autre se pose. Pourtant, on nous dit très souvent « *il est bon de ressembler* », l'entourage a besoin de nous reconnaître dans un ascendant, dans le cas présent, on va chercher dans la généalogie de quel aïeul l'enfant au phénotype blanc est « l'héritier ». « *Le père de mon père était blanc* » (C., 36 ans).

e) Indice d'identification physique : la couleur de peau

La couleur de la peau a beaucoup d'importance dans cette détermination. Qu'elle soit blanche, noire ou métissée, elle va permettre à l'individu de se raccrocher à la partie de la famille qui lui ressemble le plus.

Le phénotype renvoyait, encore il n'y a pas si longtemps, l'individu à une place, dans la famille et aussi dans la société : « chacun sa place ». Si de nombreux Réunionnais prétendent avoir dépassé cela depuis de nombreuses années, on constate malgré tout que certaines personnes (d'un âge avancé) ne sont pas encore tout à fait prêtes à aller au delà du phénotype et de la place identitaire auquel il renvoie. On nous cite le cas d'une personne qui a pris la responsabilité de la présidence d'une association, et qui se fait critiquer comme n'étant pas à sa place car elle est trop Malbar, sous-entendu que la personne souhaitée aurait dû être plus métissée afin de correspondre au souhait commun. Ceci indique bien que la place de l'individu dans la société est encore de nos jours contestée par les marqueurs physiques et culturels transmis. Prendre sa place avec son phénotype et les représentations héréditaires auxquelles il renvoie devient alors un enjeu identitaire.

f) Indices d'identification : les marqueurs culturels et moraux

Bien que moins cités que les marqueurs physiques, les marqueurs moraux et socio-culturels ont un rôle tout aussi important dans l'identification.

« Petits, on allait au temple, le grand-père était prêtre, alors moi je me suis toujours défini Malbar » (H., 78 ans). « Je pense comme un Blanc alors que je ne suis pas blanc, mon père était métissé, car j'ai grandi dans une famille blanche où j'étais le plus brun » (J., 39 ans).

L'attrance envers certaines cultures aide un individu à s'identifier plus Cafre que Malbar ou inversement. « *Moi je me dis cafrine car je suis attirée par le grand-père que je n'ai pas connu et qui vient de l'Afrique. La cuisine, les vêtements, les traditions, tout m'attire. Je suis donc partie en voyage au Mozambique et en Afrique du Sud pour retrouver un peu cette partie de lui et des origines que je porte en moi* » (C., 40 ans). « *On m'a tellement dit que je ressemblais à ce côté dans la famille, que je suis allé chercher de la sensibilité, aujourd'hui encore je n'ai pas changé je me sens Malgache* » (R., 36 ans).

g) Evolution de l'identification

Chez certaines personnes, la détermination à s'identifier à une communauté précise semble évoluer au fil des années. Si le lien d'attachement par les marqueurs héréditaires est toujours aussi fort, on constate que le choix de la communauté peut varier en fonction du positionnement de la personne face aux composantes de son hérédité. Une personne peut se définir Créoles-Blanc puis Cafre et enfin Malbar : « *Jusqu'à 22 ans, j'étais comme voulait ma mère, j'étais Blanc, puis j'ai appris à être Cafre puisque c'est ce qu'on me renvoyait, maintenant à 62 ans, je recherche le côté Malbar en moi, j'y suis très attaché et mon phénotype s'y rapporte finalement* » (T., 62 ans). La subjectivité, le regard des autres et la quête intérieure de ses propres racines sont le ciment de ces attachements multiples et variés, mais la base en est tout de même la multiplicité des marqueurs héréditaires hérités du métissage, qui font que cette évolution est possible, qu'elle émane d'une intime volonté individuelle ou collective extérieure. L'hérédité apparaît bien comme un processus de structuration de l'identité.

h) Evolution vers le groupe originel

La recherche des racines ancestrales et l'importance que l'on apporte aux ressemblances familiales peut faire évoluer parfois l'identité de la personne. « *J'appartiens à une famille chinoise, mais toute mon enfance mes parents ont joué la carte de l'intégration et je me sentais plus Créole réunionnais que Chinois. Mon père étant mort jeune, nous n'avons pas eu beaucoup de transmission de la culture chinoise. Mais depuis que mon fils est au collège et qu'il apprend le chinois, j'ai le besoin de m'identifier plus Chinois, du fait que je suis à la recherche des coutumes de mes grands-parents venus de Chine* » (P., 45 ans).

Dès lors que le lien entre les marqueurs héréditaires et le rattachement à un ancêtre précis est fait en toute conscience, le lien avec les rites et les pratiques culturelles suivent. Ce positionnement de l'individu en tant que tel, lui permet d'affirmer une appartenance identitaire. Cette appartenance identitaire, jonchée par les rites adressés aux ancêtres, permet à des populations déracinées par l'esclavage ou l'engagisme, de s'approprier les racines de la lignée étant le plus proche phénotypiquement.

i) Evolution vers le groupe créole

Inversement, une autre personne nous dit s'être toujours identifiée chinoise pendant son enfance, puis s'identifier réunionnaise à présent. « *Chez la sœur de mon père, on pratique les offrandes aux ancêtres, le nouvel an chinois, les gâteaux, les saucisses... mais j'en ai eu assez d'être trempé là dedans et je me sens aujourd'hui plus réunionnais que chinois* » (C., 30 ans). De nombreux informateurs se définissent ne ressembler à aucun groupe en particulier, mais se définissent simplement Créole Réunionnais. Dans ce cas précis, les représentations de l'hérédité sont là aussi facteur de détermination « *Je ne ressemble ni à un Cafre, ni à un Blanc, ni à un Chinois, ni à un Malbar, ni à un Zoreil, je suis créole par élimination* » (O., 50 ans). On nous parle alors de mélange.

j) A la recherche de marqueurs absents

De par les métissages, certaines personnes vont également rechercher la part de l'hérédité qui n'a pas marqué le phénotype, celle dont on n'a pas hérité les marques physiques et qui n'est donc pas apparente. « *Ma mère était plutôt blanche et moi je suis noire, pourtant je recherche la part Blanche qui est en moi* » (G., 50 ans). Cette remarque précise l'importance des ressemblances familiales, et leur enjeu dans l'identification de la personne.

Faute d'avoir hérité de telle lignée on va aller à la rencontre des marqueurs non transmis (ces derniers relevant davantage, dans ce cas, de ressemblances psychologiques). Cette expression traduit bien l'interculturalité en place à La Réunion, où au-delà de ses marqueurs physiques, l'individu peut partir à la rencontre de soi par la recherche des différentes cultures qui jalonnent sa généalogie.

k) Entre son propre avis et l'avis de l'autre

L'identité, le soi (self), l'être profond, le soi-pour-soi, est liée à la fois au soi pour autrui (l'image que l'on donne de soi à autrui, l'image que les autres projettent sur nous, les statuts et les rôles perçus, et l'attente quant au rôle), au soi-en-soi (le soi dit « objectif ») et au sentiment de soi-même et de son identité.

Le rattachement entre deux personnes qu'exerce la société, à propos de la ressemblance avec un groupe originaire ou avec une partie de la famille issue de ce groupe, n'est pas forcément le même rattachement exprimé par l'individu lui-même. Les avis diffèrent parfois, et le sentiment de perception n'est pas le même pour tous : « *on me dit Malbar, alors que moi je me considère plutôt Yab* » (T., 37 ans). « *Je suis une cafrine malbaraise mais beaucoup me considèrent cafrine* » (M.C., 45 ans). Le discours sur les ressemblances familiales est bien au cœur de la construction identitaire. « *Qui suis-je à travers mon hérédité ?* ».

Les marqueurs sont bien des enjeux puisqu'ils définissent les frontières d'appartenance. Ces frontières communautaires délimitent la place de l'individu dans la société. « *Je sors Cafre, on me met Cafre, mon frère sort Malbar, on le met Malbar* » (F., 28 ans). Il y a bien là une stratégie qui, au-delà de la famille, interfère aussi avec la société. Les enjeux d'appartenance familiale s'interfèrent avec l'appartenance sociale dans le sens de mobilité sociale et de réussite sociale. Le contexte social, culturel et historique du moment peut influencer l'individu à s'identifier de tel ou de tel groupe.

La reconstitution de la perception va surtout être influencée par le discours officiel de l'église, de la politique, de l'histoire. La façon dont on se voit, la façon dont on voit l'autre, la façon dont on se voit après avoir pris connaissance de l'histoire peut être un facteur déterminant qui permette à l'individu d'exprimer une volonté de s'identifier à tel ancêtre plutôt qu'à tel autre (identification à l'ancêtre Malbar plutôt que l'ancêtre Cafre ou Blanc...). La

représentation se situe ici à la jonction de l'individu et du sociétal, elle investit le champ de la connaissance et le champ des valeurs. Certaines personnes sont à la recherche de l'héritage culturel de leurs origines physiques, d'autres le refusent et adoptent d'autres modèles identificatoires. Les marqueurs héréditaires sont aussi représentés comme une affirmation d'un mélange universel davantage en relation avec la culture monde ou tout simplement la créolisation.

L'identité n'est pas donnée mais se construit. Les marques héréditaires reconnues et/ou perçues, sont vectrices de cette construction. Le principe de sélection est logique lorsqu'il permet d'activer un potentiel de réussite dans la société (notoriété). L'hérédité apparaît bien là comme un enjeu identitaire en situation interculturelle. Signe d'appartenance à la famille, elle donne à chacun de ses membres la sécurité de ses origines. « *Je me reconnais en lui* » (F., 28 ans).

1) Les transmissions biologiques et les transmissions culturelles vont-elles de pair ?

Si les caractéristiques physiques (très citées) suivent (selon les lois de la génétique) la filiation, il semble en être différemment des caractères moraux et culturels (moins cités), pour lesquels on remarque souvent une rupture dans la transmission. La faible transmission de ce type de caractères peut avoir des causes multiples, parmi les plus cités, on retrouve les causes liées aux déplacements des populations qui ont peuplé l'île : conditions de départ des pays d'origine (véritable arrachement par la force pour certaines populations), comme les conditions d'installation très difficiles (esclavage, engagement, immigration). La rupture de la transmission peut être également causée par une volonté de s'intégrer, c'est le cas de certaines familles chinoises par exemple. Cet arrêt peut être encore causé par les lois en place dans l'île qui ne favorisaient pas une liberté totale dans la transmission des us et coutumes de la population entrante, et incitaient parfois à en changer. La conversion des Malbars à la religion chrétienne en est un exemple. « *Autrefois, celui qui avait le pouvoir infligeait un modèle de société. Les Malbars, par exemple, le patron les obligeait à aller à l'église, donc maintenant vous avez des gens de type indien qui pratiquent leur religion et la religion chrétienne* » (H., 78 ans).

Le taux d'espérance de vie relativement peu élevé, qu'a longtemps connue la Réunion, favorisé par la précarité du milieu de vie et des conditions sanitaires très médiocres, a

contribué à réduire l'étagement des générations et donc diminué les temps d'échange intergénérationnel, temps nécessaires à la transmission des marques familiales. « *Le grand-père était orphelin, il connaissait peu de choses sur sa culture et n'a pas pu nous donner rien* » (J.M., 33 ans).

Le manque de transmission morale et culturelle peut également être dû au fait que l'on ne voulait pas transmettre à la descendance un passé dont on était peu fier ou qui, dans le contexte de l'époque, renvoyait à de la honte et du mépris. Effectivement : « *avant, les Blancs cachaient leur métissage et les Noirs ne parlaient pas de leur condition d'esclaves* » (R.K., 55 ans). « *Sa mère ne le savait pas, son grand-père peut être le savait, son arrière-grand-père était esclave* » (M.C., 45 ans). « *Les liens biologiques et culturels ne sont pas automatiques* ».

Pendant de longues années, descendants d'esclaves ou d'engagés ont eu tendance à ne pas transmettre certaines marques de famille, puisque celles-ci renvoyaient à leurs anciennes conditions « serviles ». Certaines pratiques consistaient à imiter le Blanc, à donner à la descendance des marques davantage reconnues par la société coloniale. C'est ainsi qu'au-delà des transmissions morales, s'est mis en place, parfois inconsciemment, « le blanchiment de la race ».

« Chez nous dans notre famille, on s'est tous mariés avec des plus blancs que nous, soit "zoreils", soit Créoles-Blancs, sur le coup on ne faisait pas attention, et puis un jour on a dit tiens c'est étrange tous les beaux-frères ou belles-sœurs sont Blancs. A présent, si je regarde la génération de mes enfants c'est l'inverse, ils sont tous avec des Noirs, ou même des Africains, pour ceux qui sont installés en métropole » (L., 52 ans).

Une fois ces causes évoquées, on peut se poser la question de savoir si dans les représentations il existe une réciprocité dans la ressemblance attribuée aux transmissions biologiques et la ressemblance attribuée aux transmissions morales et/ou culturelles. Penchons-nous de plus près sur l'état de la question sur ces représentations. Le contexte de l'interculturalité que connaît La Réunion laisse place à plusieurs cas de figures.

On retrouve d'une part ce lien dans le fait de vivre la culture, les qualités morales et les us et coutumes, transmises par la filiation depuis les origines. C'est plus ou moins le cas de toutes les diasporas, à l'exception de celles victimes de l'esclavage qui furent totalement

coupées de leur culture. Même si la première génération a souvent milité pour une intégration totale, il y a toujours des marques originelles qui se transmettent dans la famille : un caractère, une façon de penser, ou d'agir... « *On conserve sa culture, mon oncle ne mangeait pas de cabri, il faisait comme à Madagascar, et bien moi je lui ressemble, je fais comme lui* » (F., 29 ans). « *Les éléments du phénotype et les habitudes culinaires vont de pair* ». « *Dans ma famille, on est tous Indiens et bien nous avons un penchant pour les musiques indiennes, les voyages en Inde, le yoga...* ». « *Il faut qu'il y ait des relations...* » (M.C., 45 ans).

Pourtant pour de nombreux informateurs ce lien ne semble pas toujours évident.

« On peut être issu d'un groupe ethnique physiquement et ne rien avoir en commun avec le côté culturel de ce groupe ». « On peut ressembler au Malbar, mais on ne vit pas pareil, on n'a pas de transmission malbar, mon père par exemple, il ressemble à un Malbar mais il est chrétien et connaît toutes les cérémonies et rites chrétiens » (F., 28 ans). « Tu peux être Chinois par ton physique sans avoir la culture, chez moi par exemple, je n'ai pas été confronté aux grands-parents, ils ne parlaient pas notre langue, j'ai donc très vite pensé plus en créole qu'en chinois, je n'ai hérité que du physique » (T., 50 ans). « C'est pas évident, on peut être l'enfant d'un tel sans en avoir l'affinité. Petit-fils de Malbar mais on n'a rien su, rien appris de cette communauté » (F., 28 ans).

Certains Réunionnais peuvent être foncés de peau et se dire Blancs, car ils ont une culture blanche et inversement. L'histoire de l'île et la force du métissage culturel qui en découle ont fait de la culture réunionnaise un « *zambrocal* »⁶⁴, dans lequel le lien entre transmission biologique et transmission culturelle n'est pas systématique.

La dissociation existant entre les ressemblances physiques et les ressemblances morales et /ou culturelles, montre que les représentations de l'hérédité fonctionnent également dans le cadre d'une population composée d'un ensemble de lignées de différentes origines. Au delà du partage entre les lignées, ces données nous permettent de vérifier le caractère interculturel de la société réunionnaise à laquelle s'applique notre étude.

⁶⁴ Terme créole utilisé pour désigner le mélange.

m) Les réactions

Pourtant, il semble que ces réciprocités entre les ressemblances biologiques et les ressemblances culturelles existent, même si parfois elles entraînent, à force d'exagération, des velléités entre membres d'une même famille.

« Chez nous, je sors Cafre on me met cafre, mon frère sort Malbar on le met Malbar. On classe toujours les enfants en fonction de leur ressemblance, et de ce fait, on doit toujours appliquer la culture de ce côté-là, soit plus Cafre, soit plus Malbar. La famille reproduit la société, la couleur, l'apparence, l'obéissance. Il y a même un rapport dominant - dominé entre frère et sœur, chez nous c'est comme ça. Moi je casse cela, je suis cafrine, et bien j'écoute de la musique classique et pas que du maloya » (M., 40 ans).

On retrouve le cas d'une mère qui n'élève pas de la même façon ses enfants dont certains sont noirs et d'autres blancs. On voit bien là, la force de la représentation de l'hérédité dans le sens où le phénotype va être directement relié aux transmissions culturelles et morales héritées de tel ou de tel ancêtre, lui-même relié à tel ou tel groupe. Certains parents vont faire respecter ce lien dans la manière d'élever leurs enfants en fonction de leur ressemblance physique. On comprend bien comment cette transmission linéaire biologique et/ou culturelle, permet d'assurer et de transmettre l'ordre. Cette représentation, comme nous le dit notre observateur, reproduit une certaine classification des modèles existant dans la société. Cette réciprocité est, comme dans le cas évoqué, parfois contestée dans une société interculturelle dans laquelle, par le métissage, une même famille peut avoir des enfants aux phénotypes indiens, africains, chinois ou européens. La société réunionnaise, du XXI^e siècle se représente l'hérédité comme une multiplicité de combinaisons dans laquelle le lien entre les transmissions biologiques et les transmissions culturelles n'est plus obligatoire. Le lien forcé des anciens est peu à peu rejeté pour laisser place au lien désiré, même si celui-ci est plus souvent la volonté d'enfants que d'adultes.

4) L'importance et le poids des transmissions morales et culturelles

Certaines personnes iront rechercher un lien, un héritage non encore transmis.

« Mais lorsqu'on connaît sa généalogie, un éveil se fait, cela nous donne la motivation de connaître ce qui ne nous a pas été transmis : le côté culturel quoi ! En tant que petit-fils, on peut se réveiller et être fou de cette culture malbar qu'avait le grand-père » (F., 28 ans).

On nous dit : « *La vraie force c'est la culture, on transmet des valeurs, la vie de là où on est élevé, regardez les enfants sauvages ou même tarzan ! ... Le plus fort c'est la culture* » (Mme F., 78 ans).

L'idée de retrouver ses origines, auprès d'un ascendant ayant les mêmes caractéristiques héréditaires que soi, s'accompagne du besoin de retrouver la culture de l'ancêtre (une culture perdue ou volontairement occultée par l'histoire), qu'il faut absolument retrouver et mettre en valeur. On pourrait se demander quelle est la raison qui pousse les individus à rechercher dans les transmissions héréditaires la culture de leurs ancêtres. Effectivement, si par la fécondation les marqueurs physiques sont présents et accompagnent l'individu toute sa vie, il en est différemment des marqueurs moraux ou culturels. Selon les configurations familiales, ceux-ci sont transmis ou pas, dans tous les cas, on constate que la personne va rechercher, d'une manière ou d'une autre, les marques non transmises.

« Moi je sors Cafre et bien on m'a mis Cafre, on ne m'a pas donné les valeurs des Blancs, alors que je sais que j'ai un ancêtre blanc puisque ma sœur est très claire ... moi je recherche mon côté Blanc à présent, je ne renie pas ma culture et tout ce qu'on m'a donné petite, mais je sais qu'il faut que j'avance vers cette autre part de moi-même ». « Ma grand-mère disait : on se rattache toujours aux grands-parents pour avoir la culture » (C., 35 ans).

A La Réunion, plusieurs de nos informateurs nous précisent que le plus important c'est de transmettre la culture. Est-ce que le physique acquis *de facto* avec la naissance aurait moins d'importance que les transmissions culturelles et morales, parfois non ou mal transmises au cours de la vie ? Les indices biologiques sont certainement plus solides. « *On peut effectivement changer de nom, de nationalité, on peut s'élever dans l'échelle sociale, ou faire semblant, mais il n'y a jamais d'arrivisme biologique* » (R. Beaubernard, 1992 :

196). A l'inverse, on ne peut dire la même chose pour les indices culturels, puisque ceux-ci peuvent être comme on l'a vu dissimulés, abandonnés, perdus plus facilement que les indices physiques. Dans tous les cas, il existe un fort désir d'aller à la quête des transmissions culturelles. L'histoire de la population de l'île confirme ceci, l'île a connu bon nombre d'arrivées forcées, les hommes et femmes qui les subirent furent contraints de rompre la chaîne des transmissions culturelles, propre à tout être humain. Aujourd'hui la descendance serait en phase de retrouver ses racines. Le besoin s'exprime et se vérifie.

« Mon père est mort jeune et il ne nous a pas transmis la culture chinoise. Du moins, on a laissé les enfants de côté et on n'avait pas de souci d'intégration, on ne nous expliquait rien. Aujourd'hui je suis en quête de cette partie de ma culture que je n'ai pas héritée de ma famille et j'apprends la langue avec mon fils. C'est dans la langue, mais aussi la tradition, que je recherche mes racines. J'ai envie de savoir pourquoi ma mère faisait tel geste à telle époque de l'année. Il y a beaucoup de choses qui sont remontées en moi depuis mon enfance, des sons, des couleurs, surtout depuis que j'ai mon enfant » (C., 42 ans).

Cette volonté d'acquisition des marques héréditaires a pour moteur la transmission. Ce désir semble s'accroître lorsque la personne a une descendance. En effet, le besoin de transmettre à sa descendance une culture, une façon de faire, une éducation, va alors mettre l'individu en quête des transmissions héréditaires de sa lignée, afin de les retransmettre à son tour. « *Non, on ne m'a pas transmis la culture chinoise et je me sens redevable pour mes enfants* » (C., 42 ans). « *La culture, je la recherche* » (F., 28 ans). La volonté d'une continuité lignagère dans la descendance en montre les contours.

a) Le retour aux sources

La population exprime le besoin de retrouver ses racines culturelles, qui ont, pour certains groupes, longtemps été réprimandées dans leur expression par le pouvoir en place. Cette recherche du lien transmis au travers des caractères non hérités est bien significative d'une représentation d'une hérédité en construction. L'absence de transmission de caractères moraux, ou au sens large culturels, va induire une problématique de retour aux sources, afin de combler les manques non hérités. On observe ceci par rapport à la langue ou aux pratiques culturelles. Cette volonté de retrouver ses racines va bien plus loin que le rapport entre le physique et un phénotype représentatif d'un berceau de civilisation. On dit même que ce

retour contribuerait à une « réparation » qui faciliterait la recherche et l'acquisition du lien non transmis.

« Je suis africain de la diaspora. Mes traits le confirment, j'appartiens aux peuples métis de l'Océan Indien et je suis là pour réparer ce qui a été fait, ma vie contribue à reconnaître les apports culturels de mes ascendants africains à La Réunion. La réparation s'est faite plus ou moins aux Antilles par A. Césaire, ce n'est pas encore fait ici » (A., 52 ans). En ce début de XXI^e siècle, des mouvements associatifs revendiquent cette part de la culture africaine dans la culture réunionnaise. *« L'héritage recherché va se trouver dans les pratiques sociales, qui font reconnaître une identité sociale comme la danse, les gestes, les chansons, la musicologie, puis la mémoire collective, avec les noms de lieux, pitons, chapelles et le cadre de vie : le quartier, la cour, espace masculin, la case, espace féminin »* (Racine-Kaf : Conférence pour la reconnaissance de la part africaine dans la société créole, pour la Maison des Civilisations et l'Unité Réunionnaise, septembre 2004, Sainte Marie).

Si cette part de l'héritage culturel recherché est donc mise en avant pour acter réparation, il faut que cette reconnaissance de l'hérédité physique morale et culturelle ait lieu, et donc que la transmission soit reconnue afin de stopper la violence due à l'errance d'un manque d'identité. Cette reconnaissance d'une hérédité non transmise ou perdue n'est pas aussi fortement exprimée par tous les Réunionnais. Certaines personnes s'attribuant un lien identitaire plus fort avec la France, l'Inde ou la Chine, ont pu, grâce à d'éventuels retours dans le pays d'origine (pour les plus aisés d'entre eux), réussir à retrouver leur part d'identité originelle, et renouer avec les transmissions culturelles non transmises par leurs parents. D'autres éprouvent un fort ressenti à retrouver leurs héritages dont le système esclavagiste a brisé toute hérédité culturelle. Cette manifestation identitaire montre là une volonté de prendre sa place dans la société. La reconnaissance de la place de l'individu passe donc aussi par la reconnaissance des marques physiques comme culturelles, et les représentations auxquelles elles renvoient. L'affirmation identitaire de l'individu en est la colonne vertébrale.

Ce retour aux origines peut également permettre au Réunionnais de se construire en tant que tel. Lorsque par exemple un Chinois Réunionnais part en Chine pour réactiver des liens héréditaires avec les transmissions de ses ancêtres, ce retour aux sources peut participer à la construction de son identité réunionnaise. Ceci n'agit pas forcément dans le sens du retour aux origines et de la fidélité aux pures traditions, mais dans le sens ou le plus souvent ce

voyageur s'apercevant finalement qu'il ne manipule ni la langue ni les coutumes du pays, qui ont forcément évolué depuis le départ de ses aïeux, il se retrouve dans un contexte totalement étranger. Il se trouve démunie, et s'aperçoit de l'écart qui existe avec sa propre culture qui est avant tout réunionnaise. Sa culture, peut-être plus que son phénotype, a été créolisée et correspond à une identité créole, celle de l'île de la Réunion. La recherche d'une identité à une appartenance originelle, désirée ou fantasmée par ses marques héréditaires recherchées, peut alors, dans ce cas précis, être rejetée au profit d'une reconnaissance identitaire propre à celle du créole réunionnais.

b) L'unité réunionnaise

A La Réunion, par un fort métissage, certaines personnes ont du mal à s'identifier ressembler aux traits d'un groupe en particulier, elle se disent ressembler à tout le monde. Elles se décrivent comme étant bien mélangées, on nous dit : « *nou lé mélangé* » (M.C., 45 ans). Bien souvent, les mélanges remontant à plusieurs générations ne permettent pas de sélectionner certaines marques transmises par une communauté définie. Pour citer une personne « *déjà mélangée* », on nous dit « *y gagne plus retrouver la trace* ». « *Un bon Créole mélangé c'est impossible de dire s'il est plus Indien, plus Blanc, ou plus Cafre* » (L., 40 ans).

D'autres personnes émanent une volonté d'être mélangées, même si les yeux et autres marques physiques les rapprochent d'une communauté en particulier. D'une manière générale, l'identification semble ne plus se faire par rapport à une lignée mais par rapport à un ensemble de lignées. « *J'ai un bout de l'Inde, un bout de la Chine, un bout de l'Afrique, un bout de l'Europe, je suis réunionnais* » (J.M., 33 ans). Ce mélange, dont elles sont le fruit, est mis en avant comme une affirmation de la créolité, on parle de réunionnité. Le sentiment de réunionnité existe à travers la reconnaissance de la langue et de son dynamisme, mais aussi à travers d'autres reconnaissances comme, l'art, la musique, la danse, la cuisine ou encore le phénotype. La sublimation du métissage exclue toute ressemblance propre à un groupe particulier. Cette volonté de faire bloc entre toutes les lignées est à la base d'une nouvelle construction identitaire, dans laquelle l'unité créole s'implante comme lignée fédératrice interculturelle. « *Je suis de toutes les origines* » (J.M., 33 ans).

L'exploration de l'héritage au sein de la famille réunionnaise révèle une construction identitaire dans une situation interculturelle. L'héritage apparaît comme un des enjeux de

l'identité réunionnaise construite à travers son retour aux sources et son incontournable créolisation.

c) Les visages changent : les visages d'hier ne sont plus ceux d'aujourd'hui

Les représentations de l'hérédité touchent aux représentations du métissage. Les marqueurs héréditaires, preuves des caractères transmissibles dans la lignée, témoignent aussi d'une certaine « pureté » de la filiation. Qu'ils soient Chinois, Cafres, Blancs, Indiens, Indomusulmans, ou « bâtards »⁶⁵, tous ont à un moment ou à un autre favorisé l'endogamie. Paul Ottino (1977) a mis en évidence des phénomènes d'endogamie de parentèle et de localité, même pour ce dernier groupe des « laissés pour compte ». Les raisons sont multiples, elles passent par la peur de l'autre, l'étranger, et sont surtout liées à des raisons financières. La crainte de voir partir les héritages, fonciers ou symboliques, favorise cette pratique. Ces tendances ont subi de nombreuses modifications de par une histoire commune à la République française et à son école laïque, puisque c'est aujourd'hui reconnu de tous que l'école de la République est le terreau des métissages. « *Les mutations politiques engendrées depuis 1946, économiques des années 60 et 70 (Loi Debré, l'école pour tous), ainsi que les mutations culturelles entreprises à partir de 1981 (radios privées : Freedom, reconnaissance des fêtes locales : le 20 décembre (anniversaire de la libération des esclaves) ont contribué au métissage* » (Lucas, 2003). Les mutations liées à la mondialisation de ces dernières années ont modifié l'ancien système dans lequel, en arrière-plan de l'histoire, le cadre social avait tendance à favoriser la séparation des communautés.

On remarque que les représentations de l'hérédité sont altérées par le brassage des races.

« *Chez les Chinois, il y avait très peu de métissage, on perpétuait cette ressemblance physique et culturelle dans la lignée. Aujourd'hui, ça part en miette, son frère est marié avec une Malbaraise, sa sœur à un Créole, les parents l'acceptent très mal* » (F., 28 ans). Cette représentation du métissage va évoluer en fonction de la société. Les libertés mises en place ont énormément fait changer les mentalités, et le racisme qui prévalait dans la société réunionnaise d'hier semble s'amoindrir aujourd'hui, sans forcément disparaître

⁶⁵ A La Réunion, l'expression « zenfant bâtard » est souvent employée de manière péjorative pour désigner un enfant issu d'une union mixte entre un Blanc et un Noir.

comme veulent nous le faire croire les médias ou slogans publicitaires pour touristes. « *L'île de tous les bonheurs, de tous les parfums* ».

Autrefois la population de l'île se représentait l'hérédité à l'image de la société d'ordre, c'est-à-dire comme quelque chose de fixe. On héritait de certains caractères et on se devait de les transmettre au plus près des conditions dans lesquelles on les avait reçus. Les non transmissions encourues, qu'elles proviennent d'une perte d'un capital à transmettre (physique ou moral) ou d'une modification de ce capital héréditaire (par le métissage) étaient toujours perçues comme une faute. Il s'ensuivait un rejet de la famille pour n'avoir pas respecté les règles en cours. Ce rejet pouvait parfois se rapprocher de ce que l'on retrouve dans les doctrines antiques « comme une monstruosité dans laquelle la nature s'est écartée du type génétique ». Aujourd'hui, même si ceci perdure pour une fine couche de la population, les représentations ont évolué. On accepte davantage de léguer un capital héréditaire différent de celui reçu. « *Aujourd'hui on se mélange de partout* » (M.C., 45 ans).

Cette mutation s'accompagne par un brassage des populations en place à la Réunion « *le brassage se fait maintenant* » (P., 55 ans). Si ce brassage, nommé plus communément métissage, arrive à son paroxysme dans les faits comme dans les mentalités, on ne peut que le mettre au regard des représentations de l'hérédité qui ont parallèlement évolué. Est-ce que ce sont les évolutions des représentations de l'hérédité qui ont provoqué le métissage ou l'inverse ? Les deux vont de pair. La relation à l'autre a évolué dans le sens où la notion de sang trop proche et de sang trop éloigné s'estompe. Ces notions appartiennent aujourd'hui aux générations d'hier, même dans les communautés les plus fermées, les gens se mélangent plus qu'autrefois (notamment chez les Indiens musulmans). Si les plus âgés colportent encore des tendances à l'endogamie, nombreux sont ceux qui pratiquent une exogamie en totale liberté.

La population de l'île connaît une certaine évolution. Quantitativement le nombre de jeune reste très important, la transition démographique se termine par un accroissement démographique, indiquant le début du vieillissement de la population (INSEE 2005), qualitativement les communautés se mélangent beaucoup et les apports extérieurs de nouvelles populations se poursuivent. Ces nouvelles arrivées sont d'abord en provenance des îles de l'Océan Indien : Madagascar, île Maurice, Mayotte, Comores, puis de la France métropolitaine et enfin en plus faible quantité du grand Océan Indien : Thaïlande, Australie, Afrique du Sud... Ces dernières populations effectuent plus un passage en tant que touristes qu'une vraie

sédentarisation et installation. Ces nouvelles arrivées, on l'a vu avec le cas des Métropolitains venus s'installer dans l'île dès les années 60, vont permettre d'accentuer les métissages. « *Ce sont les métros qui se sont mélangés en premier avec tout le monde, ça a mis la zizanie, c'est leur faute tout ça* » (M., 72 ans).

Ces mutations s'accompagnent d'un constat et d'une prise de conscience de la population sur ces questions liées à l'hérédité. On nous dit : « *Chez les Chinois par exemple, il y avait très peu de métissage, on voulait perpétuer cette ressemblance physique et culturelle du lignage* » (M.C., 43 ans). Autrefois les Blancs étaient très racistes, de même que les petits bourgeois Malbars et Chinois, ils avaient des tendances racistes face aux autres alliances, alors ils mariaient leurs enfants entre eux, ou bien, ils allaient chercher des femmes à Maurice (pour les Chinois) et en Inde (pour les Indiens). La volonté de ressembler était très forte « *si on ne ressemblait pas ça n'allait pas* ». Les marqueurs héréditaires étaient la preuve de la « *pureté de la race* » et les populations y étaient très attachées, notamment dans ce cadre îlien peuplé de différentes populations d'origines très diverses et de statuts différents, de surcroît implantées sur un sol étroit au milieu d'un océan gigantesque.

« Aujourd'hui, par le métissage, mes cousins ne me ressemblent pas, certains ont une lignée africaine, d'autres une lignée métro... Autrefois c'était chacun son groupe, tamoul-tamoul, cafre-cafre, ça n'a rien à voir aujourd'hui, dernièrement un neveu qui est Blanc comme nous s'est marié avec une malbaraise très foncée, regarde-les sur la photo, quel couple ! je pense que ça donnera de beaux enfants, et bien ça n'existait pas avant tout ça... » (MK., 55 ans).

Ces témoignages rendent bien compte à la fois de la forte endogamie pratiquée jusque dans la deuxième moitié du XX^e siècle et surtout de l'actuel changement. Les représentations changent, la population est plus disposée à mélanger son sang et à avoir d'autres héritages biologiques et / ou culturels dans sa descendance. Ainsi la palette des visages change « *on voit beaucoup moins de Blancs qu'avant à la sortie des écoles, maintenant il n'y a que des Métis* » (M., 72 ans).

d) Sommes-nous tous des métis héritiers de plusieurs cultures ?

Anne Ancelin- Schützenberger, (2004) écrit :

« Nous sommes tous des métis, nous venons du métissage de deux familles, celle de notre mère et celle de notre père. Même si ces deux familles sont des voisins de la même rue, ou si nos parents sont des petits cousins, ou deux collègues qui ont la même race, la même religion, la même couleur de peau, le même milieu, le même statut social, la même nationalité, la même culture, ils n'ont pas forcément les mêmes goûts pour la cuisine, les mêmes goûts pour la littérature, la musique, les mêmes créations, les mêmes modes de vie ».

Si ce commentaire sur les différences entre les individus, même infimes, font de tous les individus des métis, on remarque que ces différences sont plus importantes lorsqu'elles mettent en présence, notamment dans le cas de la population de La Réunion, des individus originels à des aires géographiques et culturelles très éloignées. Si le métissage ne peut être contesté par la mixité des unions, de nombreuses personnes interrogées ont le ressenti d'avoir hérité d'une culture et non de deux : il y a une culture dominante et une culture exclue effacée. Même si à La Réunion le brassage culturel va permettre à l'individu d'associer plusieurs pratiques sociales ou religieuses, issues de la lignée paternelle comme de la lignée maternelle, on constate que dans un couple, l'une des deux familles devient prégnante et l'autre devient « la pièce rapportée ». Notre étude quantitative montre bien cette tendance et note l'importance de la lignée paternelle dans le pouvoir de s'approprier symboliquement les enfants.

e) L'imaginaire et l'hérédité

Les représentations de l'hérédité ont-elles un lien avec l'imaginaire dans le sens de l'interrogation sur les origines ? Certaines personnes ont une représentation de leurs origines relevant du fantasme originnaire. Nous retrouvons ici la classique vision du rapport sexuel des parents, parfois observé par le trou de la serrure. Freud s'est intéressé au roman familial qu'il décrit en 1909 comme étant l'expression des fantasmes d'un sujet à propos de ses liens avec ses parents : imaginaire par exemple, qu'il soit un enfant trouvé, ou l'enfant d'un père prestigieux, donné à élever dans une autre famille, ou l'enfant d'un noble, ou un enfant volé par des bohémiens par exemple.

A La Réunion, cette représentation d'une origine imaginaire a longtemps fonctionné, elle fut pour certaines personnes le seul moyen de passer, du moins dans le fantasme, la barrière de la ligne couleur, comme l'explique J.-L. Bonniol (1992) pour le cas des Antilles. Les métis s'approprièrent une hérédité imaginaire relevant d'un de leur ancêtre appartenant à la classe supérieure de la hiérarchie sociale et économique, à laquelle eux n'appartenaient pas : les Gros-Blancs. De nos jours, avec l'évolution de la société, du statut de chacun et des mentalités, on arrive peu à peu à percevoir l'inverse, c'est-à-dire un fantasme imaginaire relevant d'une hérédité multiple et variée.

On constate au travers de nos entretiens que nombreuses sont les personnes s'imaginant descendre d'une lignée célèbre et respectueuse. On nous cite être le descendant de rois africains ou malgaches, ou encore descendre de grande famille indo musulmane, chinoise, ou française. « *Mon père descendait d'une lignée d'un ancien roi malgache* » (A.63ans). Pouvons-nous qualifier ce fantasme, si il en est un, comme un support d'appartenance à une filiation choisie et revendiquée ? Parmi la population réunionnaise interrogée il n'y a que les réunionnais d'origine de l'Inde du Sud chez lesquels aucune revendication de descendance noble ou royale ne nous fut déclarée.

Si les Indiens tamoul-malbar semblent avoir un peu moins ce fantasme c'est que certains connaissent l'origine de la caste à laquelle leurs ascendants appartenaient en Inde avant leur arrivée dans l'île. Peu provenaient des hautes castes et les rares pour qui ce fut le cas se rendent compte aujourd'hui qu'ils n'appartiennent que rarement à ce standing. De plus, il est important de préciser que le système de caste disparut assez rapidement une fois que les Indiens furent débarqués sur l'île. Le statut d'engagé fut donné à tous, unifiant ainsi les différences. Nombreux se retrouvèrent à couper la canne à sucre ou à l'usine.

L'hérédité fait très souvent appel au fantasme de l'imaginaire. Quelles sont les théories véhiculées sur cette question ? La croyance aux imaginations suppose dans de nombreuses sociétés qu'une vision ou qu'une émotion de la mère a le pouvoir d'imprimer sur le fœtus, en cours de gestation, une marque analogue à celle de l'objet qui l'a impressionnée. B. Vernier relève ce pouvoir de l'imagination des femmes sur le futur enfant à Djerba en Tunisie (voir la première partie). Déjà au XVIII^e S. Bablot (1788) écrit que l'enfant tire sa ressemblance de ce que voit et/ou imaginent les parents pendant la procréation et, pour la mère, la gestation. C'est la raison pour laquelle par exemple la position face à face en amour permet d'obtenir des

descendants « conforme » à l'un ou à l'autre. Pour beaucoup c'est surtout ce que voit et imagine la femme qui laisse son empreinte sur l'enfant. Toutes les théories anciennes (du XVIe S au XXe S) nous disent que les femmes ont en effet une imagination et une sensibilité particulièrement vive. Plus près de nous, A. Van Gennep, (1943) rapporte l'existence de plusieurs prescriptions populaires attachées à la croyance et aux imaginaires : « ne pas voir de monstres, ne pas éprouver de frayeur, ne pas regarder d'étoffes rouges (cela ferait avorter) ». A ce sujet on relève dans nos enquêtes que l'imagination ou le regard de la femme à le pouvoir de créer des avortements. Notamment lorsque la femme va à la veillé d'un mort, on nous raconte : « *Je n'aurais jamais dû m'asseoir à côté du mort, on me l'avait toujours dit qu'une femme enceinte ne devait pas partir voir le mort, et bien ensuite j'ai perdu mon enfant...ça arrive ça, on me l'avait dit...il ne faut pas* » (S., 44 ans). La croyance qu'une image mentale chez la mère a le pouvoir de s'imprimer sur le fœtus est ancienne. Lorsqu'elles n'expliquent pas un avortement ou la naissance d'un mort né, leur effet se traduit par la mise au monde d'un enfant porteur d'une malformation, d'une tâche ou encore d'un trait pathologique rappelant l'évènement censé en être la cause. Selon les textes rapportées par les Historiens tel P. Darmon (1981), J.-L. Fischer (1986), l'histoire des théories de la génération serait, au moins depuis Hippocrate, imprégnée par la croyance aux imaginations. Les imaginations, les envies, les effets de pensée ou d'acte coupable expliquent l'apparition de caractères inhabituels, non repérés chez les ascendants, non reproductibles donc non héréditaire. Si l'effet supposé de l'imagination est avant tout des anomalies non répétitives, P. Darmon, précise la conception courante chez les imagitionnistes selon laquelle l'enfant ressemble au père parce que la mère pense à son mari pendant le coït et la grossesse. Tous ceci suppose que l'hérédité est accessible aux influences extérieures, puisque lorsqu'elles s'appliquent aux ressemblances, les imaginations renvoient donc à la question plus générale de l'hérédité des caractères acquis. L'ensemble de ces conceptions, que l'on retrouve à La Réunion, semble reposer sur l'extrapolation et l'hypertrophie des observations courantes concernant la communication sensible entre la mère et l'enfant quelle porte en elle.

C) Le rôle des représentations de l'hérédité dans la structuration des filiations

La prise en compte des origines, et donc de la filiation biologique, ne manque pas de rappeler l'idéologie du sang, liée à la race (au sens de famille), très ancrée dans nos représentations. Celle-ci fut « *développée en Europe, en particulier en France de manière exacerbée par la noblesse, surtout au XVI^e siècle, mais elle semble avoir été largement partagée, y compris dans la paysannerie* » (A. Fine, 2000 : 11). Cette idéologie prend en compte les transmissions intergénérationnelles, palpables et visibles telle que les marques d'une hérédité revendiquée. Les marques héréditaires transmises au fil des générations ont en effet une importance capitale, puisque c'est par rapport à ces marqueurs que l'on va reconnaître et donc admettre l'appartenance de l'individu au sein de la parenté. L'enfant va ainsi être rattaché à sa filiation biologique par les traits physiques et moraux qui le composent. Ceux-ci interviennent comme identifiant au même titre que le blason d'une lignée. Ce lien originel fut longtemps la seule filiation reconnue et admise mettant ainsi à défaut les parentés sociales « *qui donnent un statut de fils à un étranger de sang* » (*ibid.*). Aujourd'hui d'autres filiations plus sociales s'exerçant dans le cadre pluriparental, tendent à remettre en cause cette idéologie d'une filiation biologique élective.

L'hérédité et ses représentations apparaissent aujourd'hui comme transversales aux nouvelles formes de parentalité. Comme l'écrivent A. Fine et C. Neirinck (2000 : 11), nous remarquons que « *Les changements dans la manière dont on pense l'enfant, la famille, la parentalité et plus généralement la filiation impose de plus en plus la problématique des origines* ». Qu'il s'agisse de l'adoption, de la procréation médicalement assistée ou plus simplement de la famille recomposée on constate depuis quelques années que des logiques additives (permettant d'additionner les parentés biologiques et les parentés sociales) tendent à être privilégiées par rapport aux logiques de substitution (qui distinguent et évincent l'une des deux parentés), pourtant encore très ancrées dans les institutions.

Si les représentations de l'hérédité marquent incontestablement la filiation biologique, ne tendraient-elle pas, dans le contexte actuel, à s'exercer et donc à jouer également un rôle dans la construction de la filiation sociale ? Nous verrons à travers trois formes de pluriparentalités

que sont l'adoption, la procréation médicalement assistée, et la famille recomposée, comment les représentations de l'hérédité peuvent parfois agir et suppléer l'absence de lien originel.

1) L'adoption

C'est parce que le lien filial prend le pas sur le lien conjugal, aujourd'hui fragilisé, que des nouvelles problématiques se posent sur la question des origines. L'adoption n'échappe pas à ces nouvelles formes d'intérêts pour les transmissions héréditaires.

Dans le cas de l'adoption on constate que si celle-ci a disparu du droit de la famille occidentale depuis le haut Moyen Age jusqu'au début du XIX^e, c'est bien pour des raisons liées à l'exclusivité, en l'occurrence ici de la filiation biologique. Il y a bien concurrence entre les filiations. L'adoption a disparu pendant de longs siècles car le père légitime était le mari de la mère, tandis que l'anathème frappait les enfants « bâtards ». L'enfant né hors du lien sacré pouvait appartenir à la communauté : enfant naturel « enfant du diable ». C'est pour ces mêmes raisons que l'adoption se trouve encore illégale dans les pays soumis à la loi islamiste. Ainsi s'expriment le clivage et la tendance au déni sur la fonction sexuelle dans la reproduction génétique au sein des traditions du livre. Dans l'adoption simple, qui autorise l'addition de filiation, l'enfant adopté a connaissance de sa filiation biologique, il n'y a pas rupture. Sous l'antiquité comme au XIX^e siècle, ce sont de jeunes adultes que l'on va adopter afin, dans la plupart des cas, de donner un successeur et un héritage à une lignée sans descendance. A. Fine (2000 :12) précise que dans nos sociétés occidentales

« Il n'y a pas eu véritablement de don direct de jeunes enfants comme on peut le voir dans de nombreuses sociétés d'Océanie ou d'Afrique... Ce don d'enfant entre familles est fait pour renforcer les liens d'amitié déjà existants entre les donateurs et les donataires... Ces sociétés pratiquent la véritable addition des filiations puisque l'enfant peut avoir plusieurs mères : la mère biologique, la mère nourricière, la mère qui l'élève. Il n'y a pas vraiment d'exclusion de filiation ».

Ainsi face à cette exclusivité culturelle persistante, dans laquelle on refuse la succession de plusieurs parents « *non seulement dans le droit mais dans la vie quotidienne* » (ibid), puisque pour être adopté l'enfant doit obligatoirement être abandonné, nos législateurs trancheront en faveur de la reconnaissance d'une seule filiation : la filiation sociale. Comme le rappelle Valérie Doumeng (2000 : 150) : « *l'élimination la plus radicale de la famille par le sang constitue alors, dans l'esprit des législateurs une condition indispensable à la réussite de l'adoption* ».

L'effacement de la famille d'origine est consacré en 1966 avec l'adoption plénière. Celle-ci limite la concurrence entre parents de sang et parents adoptifs en excluant la parenté originelle ; cette loi qui ira même jusqu'à autoriser la modification des actes de naissance « art 12 du décret », coupe l'enfant de sa filiation biologique. En changeant de nom, il est reconnu par ses parents adoptifs et n'a plus connaissance de sa lignée originelle. Le seul bagage que l'enfant conserve de sa parenté biologique dans sa nouvelle filiation c'est son patrimoine héréditaire. Ce sont les marqueurs de la famille originelle : marqueurs physiques : couleur de la peau, traits du visage, stature, marqueurs moraux : caractère, comportement, qui peuvent lui permettre de ne pas s'identifier à sa nouvelle filiation. Si l'adoption plénière peut masquer l'identité civile, elle ne peut masquer les caractères héréditaires, ces derniers apparaissent comme un des derniers bastions visibles dans la non reconnaissable de la parenté sociale. La question des marqueurs héréditaires est donc centrale dans le cas de l'adoption plénière. C'est à partir de ce patrimoine que va s'orienter la recherche des origines et donc de la parenté biologique. Les adoptants semblent accorder une grande importance aux marqueurs héréditaires comme l'affirme S. Sagnes (2000 : 177) : « *Il ne s'en trouve pas un effectivement qui exprime le besoin de savoir à qui il ressemble, qui ne fasse montre d'une conscience héréditaire que vient parfois exacerber l'incapacité à pouvoir renseigner son médecin à propos de ses antécédents génétiques ou, pour les femmes, l'annonce d'une grossesse* ».

Le développement de cette conscience héréditaire chez les adoptants ne manque pas de révéler une certaine force de vérité au biologique, « *qualifiée de vrai, la parenté biologique s'étend comme indissoluble, absolue quand les liens créés par l'adoption sont renvoyés du côté du mensonge, légal, certes, mais qui vous fait, au prix modique de quelques manipulations juridiques, fils et fille de personnes qui ne vous ont ni porté, ni mis au monde, ni transmis ce capital qui explique pour une grande partie ce que vous êtes* » (ibid). Cette question de l'hérédité chez les adoptés ira même jusqu'à alimenter les préjugés impopulaires de l'adoption en place au début du XX^e siècle aux Etats-Unis. E. Wane Carp (2000 : 30) nous indique que « *des études comme celle d'Henry H. Goddard disaient avoir démontré la tendance ; chez des générations d'enfants, à hériter de la pathologie sociale de leurs parents biologiques, et, en particulier de la criminalité et de la faiblesse d'esprit... du rapport étroit entre les mères célibataires et une prétendue faiblesse d'esprit héréditaire... ceci jeta un voile sur toute forme d'adoption ; même les magazines populaires informaient les parents adoptifs du risque d'une mauvaise hérédité (1916)* ».

Ces préjugés longtemps tenaces disparurent peu à peu lorsqu'on prit davantage en compte les circonstances environnementales. Si les marqueurs héréditaires font des parents biologiques les parents dont la parentalité s'avère indiscutable « *le sang aurait donc le dernier mot* », les psychologues révèlent les risques « des origines » dans l'incapacité des intéressés à assumer une double référence parentale, et à donc vivre une pluriparentalité. On parle de concurrence symbolique des filiations. « *Le risque des origines est d'être pathogène dans le sens où elles finissent par hanter et empoisonner la vie de l'adopté, c'est parfois très dur à supporter* ».

Certains parents iront même jusqu'à prendre les devants en octroyant aux adoptés la pleine maîtrise de la reconstruction de leur origine, afin de leur faire prendre conscience de la supériorité relationnelle de la famille adoptive sur la famille biologique. En retour peut se produire ce que S. Sagnes appelle (1998 : 166) « *la revanche élective* », c'est-à-dire que les enfants vont à leur tour choisir leur parent adoptif : « *s'exprime alors une des nombreuses formes de liens électifs qui président à l'établissement des relations de parenté dans nos sociétés* » (*ibid.*).

Tant que les adoptants relevaient du territoire national, comme ce fut le cas jusque dans les années 1970-1980, la logique de substitution pouvait s'exercer à plein régime puisque les parents avaient la possibilité, dans une certaine mesure et s'ils le désiraient, de choisir un enfant dont les caractéristiques biologiques de ses géniteurs correspondaient au mieux aux leurs. Cette recherche était très importante, les bruns cherchaient des bruns, et inversement, ceux qui étaient plutôt clair cherchaient des blonds, il en était de même pour la taille. Les institutions donnaient autant que possible (quand elles en possédaient) des informations sur les caractères génétiques de la lignée originelle. Il va de soi que la récessivité des gènes n'étant pas systématique (et la population en est bien consciente), certains enfants grandissant vont davantage ressembler à leurs grands-parents (souvent inconnus des services sociaux) qu'à leur propre parent biologique. Ceci se traduisant par des écarts phénotypiques quant à leur parenté adoptive. Certaines marques héréditaires ne trompant pas, elles deviennent révélatrices de soupçons sur la non réelle filiation biologique. Ainsi certains secrets de filiation sont levés, causant pour certains adoptés certains troubles d'identité à des moments délicats comme celui de l'adolescence.

Aujourd'hui le choix des parents adoptifs se porte beaucoup plus sur des enfants originaires d'Asie, d'Afrique, d'Amérique Latine ou de Madagascar, donc d'origine différente

de la leur, on parle d'adoption internationale. Dans ce cas, la question de la substitution se pose beaucoup moins puisque « *l'adoption internationale relève... d'une nouvelle filiation non fondée sur les liens du sang et sur la ressemblance* ». Même si les parents adoptifs donnent leur nom à l'enfant ceux-ci ne peuvent incontestablement cacher l'appartenance à une autre filiation biologique que la leur. Dans ce cas, les caractères héréditaires tel que la couleur de la peau ou les traits physiques ne trompent pas. La logique additionnelle s'impose d'elle-même puisque, par ses traits, on ne peut inévitablement jouer l'exclusivité qu'elle soit biologique ou sociale. « *Pour certains enfants étrangers adoptés, la révélation de leur appartenance ethnique est naturelle, l'enfant seul s'apercevant fort bien de sa différence* » (S. Pénuren, 2000 : 241). Par son phénotype l'enfant n'est pas forcément relié à une lignée originelle (faisant parfois défaut aux services du pays organisant l'adoption)⁶⁶, mais à une région du monde, un pays.

Là encore, les marqueurs héréditaires témoignent d'une réalité indiscutable à travers laquelle il s'agit moins de cacher mais de révéler les deux filiations. Aux Etats-Unis on parle de l'adoption ouverte, dans le sens où l'adopté garde des relations avec sa famille originelle. Le discours sur les ressemblances familiales avec la filiation sociale est toujours actif, il concerne bien plus les marqueurs relevant de l'expression du visage, de la façon d'être et de penser que les marqueurs physiques laissés à la famille originelle. En reconnaissant en lui ses différentes origines biologiques et sociales, l'enfant paraît ainsi mieux se connaître et s'identifier. Tendrons nous à une modification des institutions pour donner plus d'ouverture à l'adoption comme le montre A. Fine dans ses travaux ?

Concernant l'adoption, on ne rencontre pas de spécificité locale propre à l'île de La Réunion. Les familles adoptives, rencontrées lors de notre terrain⁶⁷, avaient adopté un jeune

⁶⁶ « Au terme de l'article 16 de la Convention de La Haye, tous les Etats doivent conserver des informations sur les parents d'origine. Toutefois, l'accès de l'enfant à ses origines, la connaissance plus précise de ses parents biologiques est, pour un enfant étranger, plus difficile. La plupart des enfants adoptés transitent par des œuvres d'adoption. Or, aucun texte ne prévoit et ne régleme la conservation des archives de ces œuvres. Si la loi du 5 juillet 1996 organise le recueil de renseignements ne portant pas atteinte au secret, parmi lesquels figurent, la nationalité, le pays d'origine, la religion ou des détails portant sur l'apparence physique, ces renseignements non identifiants ne concernent aujourd'hui que les pupilles de l'Etat », A. Fine et C. Neirinck, 2000.

⁶⁷ Terrain de thèse : « Les représentations de l'hérédité en situation interculturelle », Ile de La Réunion, 2003, T. Malbert.

réunionnais, ou un jeune Malgache. Le choix de l'enfant adopté renvoie aux remarques générales faites précédemment, c'est-à-dire que les parents adoptifs en plénière ont fait le choix d'avoir des enfants se rapprochant au maximum de leurs caractéristiques biologiques. Nous remarquons qu'un couple de parents Blancs a adopté des enfants du même phénotype, même si les enfants étaient originaires d'un niveau social inférieur au leur. De même, d'autres parents métissés ont agi selon la même logique en adoptant des enfants métissés. La seule particularité, c'est que dans le cas de l'île de La Réunion, la légitimité de l'ascendance biologique peut être atténuée par l'étendue de la variabilité des gènes présents au sein de très nombreuses familles « bien métissées ». Le fait qu'il n'est pas rare de voir dans une filiation biologique un enfant clair alors que ses parents sont plutôt brun, ou inversement, atténue les soupçons et tend à légitimiser, dans le cas d'une non ressemblance aux parents, la parenté sociale comme biologique. Pouvons-nous dès lors poser la question sur l'exclusivité des représentations de l'hérédité à la transmission biologique ?

Dans le cas de l'adoption on peut effectivement faire le constat que les discours sur les ressemblances familiales ne semblent pas exclusifs à la filiation biologique, puisque les personnes qui ont connaissance de la non filiation biologique, mais également celles qui l'ignorent, trouvent des marques de familles entre deux personnes de sang contraire « *il vous ressemble cet enfant* ». Tout semble fonctionner comme dans le cas d'une filiation classique. Les ressemblances familiales vont être partagées entre la lignée maternelle et paternelle selon les individus, leur sexe, leurs rangs dans la fratrie et l'appartenance à la lignée de celui qui affirme la ressemblance. Lorsque la personne n'a pas connaissance de l'adoption, les marqueurs cités relèvent autant des caractères physiques et moraux. En revanche, lorsque la personne à connaissance de l'adoption, on remarque que les marqueurs relèvent davantage des traits moraux et comportementaux que physiques. On parle aussi d'expression du visage, de mimiques : « *je connais des gens ils ont adopté un enfant et bien c'est étrange comme cet enfant leur ressemble. Il a les mêmes expressions, c'est tout eux, les mêmes mimiques, c'est vraiment surprenant* » (C. 38 ans). Ces ressemblances familiales difficilement observables au sein de la famille sont remarquées par d'autres personnes. Les parents sont très heureux d'entendre dire que leur enfant adopté leur ressemble, et même si certains parents sont perplexes par rapport à ces avis sur les caractères physiques ils espèrent bien « *que transparaîtra un jour un air de famille* », (C. Delage-Chollet, 2000 : 306).

2) La procréation médicalement assistée

Les questions de l'hérédité et de ses représentations se posent également lorsqu'on aborde le registre d'une autre forme de pluriparentalité : la procréation artificielle ou procréation médicalement assistée : « P.M.A ». Les couples dans l'incapacité d'avoir un enfant par la voie naturelle ont la possibilité d'en obtenir un via la pratique de nouvelles techniques. Entre autres : le don d'ovules, l'insémination artificielle par donneur (IAD, dans le cas d'une stérilité masculine), la fécondation *in vitro* (« FIV » : obtention d'un œuf fécondé hors du corps, en laboratoire), l'implantation d'embryons (dons d'embryons donnés par un tiers, congelés issu des FIV, dans le cas de stérilité féminine), et les prêts d'utérus, autorisent en effet à penser la constitution de familles légitimes sans rapports sexuels entre les parents, et même sans aucune continuité génétique entre parents (reconnus) et enfants.

Comme l'écrit Corinne Daubigny (1994) « *le refoulement ou le déni des manipulations de laboratoire et de l'origine des gamètes peut « réaliser » pour l'un ou l'autre des parents des fantasmes d'enfant trouvé ou produit par la magie de la technique : enfant fabriqué* ». Le monde de la législation évolue pour mettre des garde-fous à ces pratiques car les fantasmes peuvent toucher d'autres demandes : conception d'enfant d'un parent mort, conception virginale, obtention d'enfants pour les couples homosexuels, ou encore réalisations incestueuses, comme lorsqu'une grand-mère maternelle porte l'enfant de sa fille. Soulignons la place prise par le fantasme collectif par la science et le corps médical.

Lors d'une I.A.D, (Insémination Artificielle avec Donneur) la question du lien de sang se pose. Le fait qu'un des deux géniteurs, généralement l'homme, ne soit pas le géniteur de l'enfant, soulève un questionnement lié à la filiation et aux représentations de l'hérédité. On constate qu'une fois les difficultés liées à l'acceptation de la mise en place de cette procédure (considérée souvent comme seule et unique solution pour avoir une descendance), sont levées et donc que les parents sont d'accord pour concevoir et élever un enfant dont le père ne sera pas le géniteur mais uniquement le père social, d'autres difficultés apparaissent. Celles-ci relèvent davantage des représentations que l'on se fait de la filiation et de l'hérédité. En effet, la loi qui protège l'identité du donneur en interdisant tout lien entre ce dernier et le receveur favorise le fait que l'enfant ne puisse ressembler à son père social. En effet afin de ne pas décourager les donneurs le C.E.C.O.S (Centre d'Etude et de Conservation du Spermé) qui pratique la P.M.A (Procréation Médicalement Assistée) depuis 1973, tient à garder l'anonymat du donneur. Cette pratique du C.E.C.O.S est renforcée par la loi sur la bioéthique de

29.7.1994 qui précise que « *le donneur ne peut connaître l'identité du receveur et le receveur celle du donneur... Cette loi favorise donc l'instauration d'un secret familial sur l'origine de l'enfant ; Le non-respect de cette loi est sanctionné très lourdement* » (A. Fine, 2000 : 13).

Les parents receveurs ne peuvent donc connaître l'identité mais surtout l'origine des caractéristiques physiques et culturelles du donneur. Cette donnée est un élément très important dans le cas des I.A.D, car de nombreux couples abandonnaient cette solution par crainte d'avoir un enfant avec des caractéristiques génétiques trop différentes des leurs. « C'est par erreur », n'hésita pas à affirmer une mère normalement cultivée à propos d'un enfant conçu par I.A.D. qui avaient manifestement les cheveux trop crépus et présentait de surcroît (horreur !) des difficultés scolaires, qu'elle refusait de rapporter au secret de la stérilité du père et de l'I.A.D. Elle se disait « *pas très regardante, mais tout de même* » ; il lui paraissait finalement « *inconvenant d'avoir porté l'enfant d'un homme aussi...foncé, inimaginable !* » (A.Fine : 2000). Le refus de l'enfant, comme le rejet et l'accusation de cette procédure sur ces constats de ressemblances physiques ou psychologiques, montrent là l'importance des représentations de l'hérédité qui se trouvent renforcée, dans ce cas précis, dans ces nouvelles formes de parenté.

Pour que la naissance « semble naturelle » et afin d'exclure complètement la parenté biologique, les couples faisant appel à une P.M.A désirent fortement obtenir des gamètes dont les caractéristiques des gènes sont les plus proches possible de ceux du père. Un certain lien filial semble devoir être respecté, car même en l'absence du lien de sang, pour le cas du père, le donneur doit le plus possible se rapprocher des marqueurs de familles des receveurs. Ainsi le secret devrait être mieux préservé d'autant que les marqueurs héréditaires, représentés ici comme une preuve indiscutable de la filiation, s'accorderont au plus près des demandeurs. Comme dans le cas de l'adoption plénière, l'objectif est de préserver le secret et de renforcer les liens entre les parties concernées, c'est-à-dire l'enfant et sa parenté sociale.

La représentation du lien de parenté se fait incontestablement par les ressemblances familiales et donc les marqueurs héréditaires. Cette conception est très fortement ancrée puisque dans le cas de la procréation artificielle on veut absolument savoir et choisir les caractéristiques génétiques de la semence afin de respecter le plus possible cette représentation. L'un des enjeux des ressemblances familiales est donc de permettre la

légitimation de la descendance. Dans ce cas précis, (celui ou le père social n'est pas le géniteur), cette notion est encore plus cruciale, puisque le rapprochement des caractéristiques héréditaires entre le donneur et le père social peut permettre à ce dernier d'avoir une descendance se rapprochant aux plus près des marques héréditaires de sa propre famille. Ce rapprochement masquera ainsi aux yeux de la société, comme aux yeux du père qui élèvera l'enfant, l'absence du lien de sang. L'enfant pourra davantage être introduit dans la famille comme sien. Dans le cas contraire, la non ressemblance au père traduirait aux yeux de l'enfant mais aussi à ceux de l'environnement familial et social, l'infertilité ou l'impuissance du père, et mettrait au grand jour toute la procédure de la procréation médicalement assistée, tenue très souvent secrète par les couples stériles. Le regard des ascendants sur la P.M.A. est souvent très critique, « *Pour avoir un enfant d'un étranger autant ne pas en avoir* » (Père de E. 32 ans), et incite à une grande prudence dans le choix des caractéristiques héréditaires du donneur.

Les marques héréditaires représentent un moyen de légitimer la filiation à laquelle on tient. L'hérédité et ses représentations deviennent un tel enjeu que la législation, bien que restant très prudente, commence à évoluer dans le sens où les receveurs peuvent avoir accès aux renseignements relevant des caractéristiques physiques du donneur. Les parents insistent fortement auprès des services du C.E.C.O.S pour que l'enfant ressemble surtout au père, ou du moins que les différences physiques ne soient pas trop différentes. Dans les I.A.D, certaines banques de sperme proposent une sélection de la semence de manière à favoriser une ressemblance entre l'enfant et ses parents légitimes. Pour certains futurs parents cette évolution de la sélection va même jusqu'au désir de prévoir les caractéristiques psychologiques ou maladies héréditaires avant l'implantation. Le gouvernement danois avait même proposé une loi qui donnait la possibilité à l'enfant issu d'une insémination artificielle par donneur de connaître l'identité de celui-ci. En France, si l'identité du donneur est toujours gardée secrète, il n'en reste pas moins que l'on voit peu à peu les lois évoluer pour tendre vers des logiques additionnelles plus que vers des logiques de substitution. C'est-à-dire que dans le cas de la procréation artificielle, ou dans le cas de l'adoption, la non révélation de l'identité du, ou, des géniteurs peut poser des problèmes dans la construction identitaire des enfants, puisqu'on substitue à ces derniers la connaissance de l'identité de leur héritage biologique. De nos jours, avec l'évolution des mentalités, les lois tendraient à additionner les identités, levant ainsi le voile sur les secrets de la filiation. Comme l'écrit Laetitia Belmonte (2000 : 146) : « *Il est fréquemment demandé au législateur français d'intervenir afin de permettre à l'enfant de connaître ses origines en mettant en place les modalités de l'information... mais la*

résistance est forte ». Ceci est révélateur d'une nouvelle mentalité qui tend à éviter les drames et souffrances liées aux secrets de famille.

Dans les cas des accouchements sous X, les professionnels et représentant d'associations aimeraient obtenir des renseignements sur l'origine du bébé, ses maladies génétiques, et autres, pour organiser une sélection des « adoptables ». Les possibilités de diagnostics préimplantatoires permettraient de sélectionner les embryons surnuméraires de FIV avant de les donner aux couples stériles, risquant de transmettre une maladie héréditaire. Les maladies héréditaires, comme les caractéristiques morales ou physiques, ont leur importance dans le cas de l'adoption comme dans le cas des I.A.D.

Le monde politique et médical va-t-il résister aux tentations d'eugénisme, aboutissement logique d'une dynamique de toute puissance narcissique ? L'eugénisme de masse pour l'amélioration de l'espèce est un mythe moderne, un projet scientifique illusoire, aberrant, irréalisable, comme le souligne un professionnel particulièrement averti, Jacques Testard (1993), « *La génétique nous apprend que deux individus sains peuvent engendrer un enfant porteur d'une maladie héréditaire, et inversement* » Le prétendu eugénisme de masse ne peut servir qu'un projet de sélection et de domestication de l'homme par l'homme.

Comme Corinne Daubigny (1994 : 169), nous pensons que

« ces comportements face aux I.A.D montrent que l'enfant fabriqué comme l'enfant des esprits, ne peut être qu'un enfant miroir : tel est le sens de la dynamique qui tend à écarter la sexualité comme origine de la conception des enfants. Le déni de la stérilité et du rôle du sperme comme vecteur d'hérédité dans les I.A.D, explique par exemple aussi bien cet ensemble de faits que la rémanence de rites et mythologies ancestraux. On peut affirmer avec davantage de certitude qu'un même déni peut parfaitement animer certains demandeurs d'I.A.D et les apôtres des pratiques de « mariage » ou de « prostitution » sacrés dans l'Antiquité ».

Voilà pourquoi un couple demandeur serait venu rapporter l'enfant produit d'une insémination : « *Ce n'est pas le mien* », cria le père, « *il est blond aux yeux bleus* » (T. 25 ans). On voit là l'importance et le jeu que jouent les marques de famille dans le principe de reconnaissance de ce qui est mien ou de ce qui est autre.

A La Réunion on peut se poser la question sur cette liaison entre conception culturelle des enfants, endogamie sélective, pour maintenir la pureté du sang et sélection dans les modes de procréation artificielle, le tout sous l'égide d'un primat des fantasmes et théorie narcissique des origines. Il s'avère que par la grande variété des métissages, lorsqu'un enfant arrive dans une famille et qu'il ne ressemble pas traits pour traits à ses parents géniteurs on va rechercher dans les ascendants celui ou celle à qui l'enfant ressemble, coté Blanc, côté Cafre, côté Malbar ou Chinois... Dans le cas de la fécondation artificielle la recherche dans la sélection des semences va donc être moins systématique, mais elle reste tout de même active pour les familles attachées aux pratiques endogames, pointilleuses sur le choix de la semence, puisque la pureté du sang en découle. Outre les critères des caractères originaux comme la couleur de la peau, la forme du visage et le système pileux, d'autres marqueurs héréditaires peuvent être moteur d'une éventuelle sélection de semence. Il s'agit de la taille, de l'ossature, et des maladies héréditaires. Ces marques héréditaires sont bien des signes d'appartenance qui ont toute leur importance dans la transmission. L'hérédité et toutes les représentations identitaires qui en découlent doivent être transmises même dans le cas où le lien de sang fait défaut. Les représentations de l'hérédité ont donc une importance capitale dans la reconnaissance de la parenté que celle-ci soit totalement biologique, ou en partie. On va accorder une importance toute particulière à la couleur de la peau, la taille, les traits du visage. Les parents tendent à revendiquer plus de transparence sur l'identité physique et psychologique du donneur, ils ne veulent pas prendre de risque, l'enjeu est trop grand.

Ceci nous permet de nous questionner sur la durabilité du secret des origines. Jusqu'à quand le secret va-t-il perdurer ? En préservant le secret des origines, on substitue une nouvelle fois la filiation biologique à la filiation sociale. Pourtant comme l'écrit A. Fine (2000 : 13) « *Les revendications actuelles sur la connaissance des origines remettent-elles en cause cet édifice législatif fondé lui aussi sur le modèle de substitution* ».

3) La beau parentalité

Même si parler de beau parentalité apparaît plus probant dans la réalité sociale que dans le droit familial, on remarque comme l'écrit A. Martial (2000 : 189) « *que le droit persiste à voir dans le beau parent qu'un étranger n'ayant ni droit ni devoir à l'égard de l'enfant avec qui il vit, alors qu'il contribue souvent à l'élever et qu'il noue parfois avec lui des relations affectives fortes* ». La seule reconnaissance possible pour ce dernier est l'adoption

plénier, mais celle-ci peut apparaître trop brutale et très complexe puisqu'il n'y a pas systématiquement abandon d'enfant. A. Martial qui s'est penché sur cette question précise « *des troubles identitaires et malaise liés au conflit de loyauté par rapport à leur parent d'origine peuvent apparaître* » (*ibid.*) chez les parents adoptifs. La parenté sociale est substituée à la parenté d'origine et il n'y a toujours pas de logique additionnelle prenant en compte la filiation biologique puis la filiation sociale. La reconnaissance de cette filiation sociale passe par les relations au quotidien comme par la durée du lien beau parental.

A La Réunion nos enquêtés de terrain ne manquent pas de relever des ressemblances entre les enfants et leurs beaux-parents souvent nommés en créole : « ti père » ou « ti mère ». Comme dans le cas de l'adoption et de la P.M.A, les marqueurs héréditaires cités concernent moins le physique que les caractères moraux. « *Ma belle mère m'a transmis ses valeurs, sa façon de faire, je lui ressemble beaucoup... j'aime faire la cuisine et comme elle je déteste le désordre, alors que ma mère est si désordonnée qu'elle ne pense qu'à elle* » (M. 38 ans). Ce discours fortement rattaché à la subjectivité, comme à l'affectif, est néanmoins significatif d'un lien entre personnes apparentées, ce dernier opère selon le principe de la transmission héréditaire.

De nombreux enquêtés précisent une forte ressemblance envers leur « ti-père » ou leur « ti-mère ». A La Réunion le nombre de familles monoparentales et ou recomposées étant supérieur à la métropole, on rencontre un peu plus de personnes ayant vécu avec leur beau-parent. De plus, les grossesses précoces suivies d'une séparation sont nombreuses, de ce fait de nombreuses personnes n'ont jamais connu ou vu leur père et leur famille paternelle, ils n'ont comme repère identificateur masculin que leur(s) beau père dit « ti-père » ou le grand père. « *J'ai son caractère, ... je danse pareil et on a les même idées sur la politique* » (J.M 40 ans). L'analyse des représentations de l'hérédité dans le cadre de la pluriparentalité fait indiscutablement apparaître des marques dites de familles en dehors de la parenté biologique originelle. En effet, au delà de ces ressemblances physiques et morales, et de l'intérêt que l'on peut leur apporter, puisqu'elles détiennent les clefs de l'édifice de l'exclusivité de la filiation biologique ou sociale, nous remarquons quelles peuvent être une nouvelle fois citées par des personnes qui n'ont pas de lien de sang entre elles. Il est clair que le fait de vivre ensemble, sous le même toit, au sein d'un même groupe familial, induit la transmission de similitude observable à travers la façon de se comporter, de parler, de vivre. La proximité physique des individus et le temps passé à vivre ensemble, semblent marquer les personnes. Dans la pensée

commune, au delà des fluides vitaux tels que le lait, le sang ou le sperme, propre aux transmissions biologiques, les ressemblances dans la parenté sociale semblent se transmettre par mimétisme : le fait de vivre ensemble dans le même lieu, de reproduire les mêmes gestes, attitudes ou sentiments. On nous dit « *les couples qui vieillissent ensemble finissent par se ressembler* » (M.C., 45 ans).

Sceau de la filiation biologique, mais également de la filiation sociale, les marqueurs transmis entre génération sont très importants dans la construction de la famille recomposée, ils lui permettent d'exister et également de perdurer jusqu'à la génération suivante. « *J'ai vécu depuis l'âge de 6 ans avec ma belle mère, il est clair que j'ai pris son caractère et ses valeurs, que j'ai par la suite transmis à mes enfants* » (C., 48 ans). Perçus de la même façon que les marqueurs transmis par le sang, ces marqueurs ne sont pas moins perçus dans la représentation comme « héréditaires ». On peut ainsi affirmer que les représentations de l'hérédité sont un enjeu capital dans le fonctionnement de la parenté, puisque l'une des fonctions du discours sur les ressemblances familiales est de créer un lien de parenté, même lorsque le lien de sang n'existe pas. Si les ressemblances familiales furent longtemps les garants d'une hérédité biologique on remarque que les représentations de l'hérédité dépassent la question du biologique pour affirmer des transmissions sociales « héréditaires ». Ce constat tend à reposer la question de la définition de l'hérédité.

L'éducation que les parents donnent à leurs enfants, et le fait que ces derniers veuillent imiter leurs parents, fait qu'un enfant adultérin, ou adopté, ou beau fils, ou encore créé à l'aide d'une P.M.A, peut effectivement finir par ressembler à son père social. Un des éminents biologistes du début du XX^e siècle, Yves Delage (1895), attachait beaucoup d'importance à l'éducation. Pour lui, si un enfant ressemble à ses parents, c'était pour en avoir reçu l'influence, au sens fort d'empreinte. L'enfant était marqué par son éducation, les attitudes, les comportements, et même jusqu'à un certain point l'« habitus ». De même qu'il y a des marques de famille il y a un style familial parfois très net. Tous ceci nous amène à nous poser la question de qu'est-ce qu'un parent ? Comme l'écrit A. Fine (2000 :17), il y aurait plusieurs réponses « *Est-ce celui qui a donné naissance et qui a reconnu son enfant comme son fils ou sa fille, est-ce celui qui a une obligation d'entretien à son égard. Est-ce celui qui transmet son nom et ses biens ? Celui qui élève, aime et prodigue des soins* ». Nous rajoutons, est-ce celui qui transmet les caractères constitutifs de sa personne à sa descendance et donc celui à qui l'enfant s'identifie et s'affilie par ses marqueurs héréditaires ?

L'analyse du discours sur les ressemblances familiales montre bien comment les représentations de l'hérédité permettent de construire la filiation sociale comme la filiation biologique. Dans le cas de la pluriparentalité les volontés manifestes de transmettre des caractères héréditaires au-delà du biologique, confirme la tendance à prendre davantage en compte les logiques de parenté additionnelle que des logiques de substitutions. Les revendications, pour lever les secrets des origines, tendent à aller dans le même sens. Selon S. Sagnes (2000 : 183), « *l'ethnologue prend acte de l'affaiblissement de la conception biocentrique de la parenté...* ». Cette approche nous permet de constater que même dans nos sociétés, engendrement et filiation peuvent être séparés.

TROISIEME PARTIE :

**LES SUPPORTS STRUCTURANT
LES REPRESENTATIONS DE
L'HEREDITE**

Certains supports semblent propices à la structuration des représentations de l'hérédité. Quels sont-ils et comment agissent-ils ? Parmi ceux qui nous permettent de mieux comprendre cette question des représentations de l'hérédité nous retrouvons :

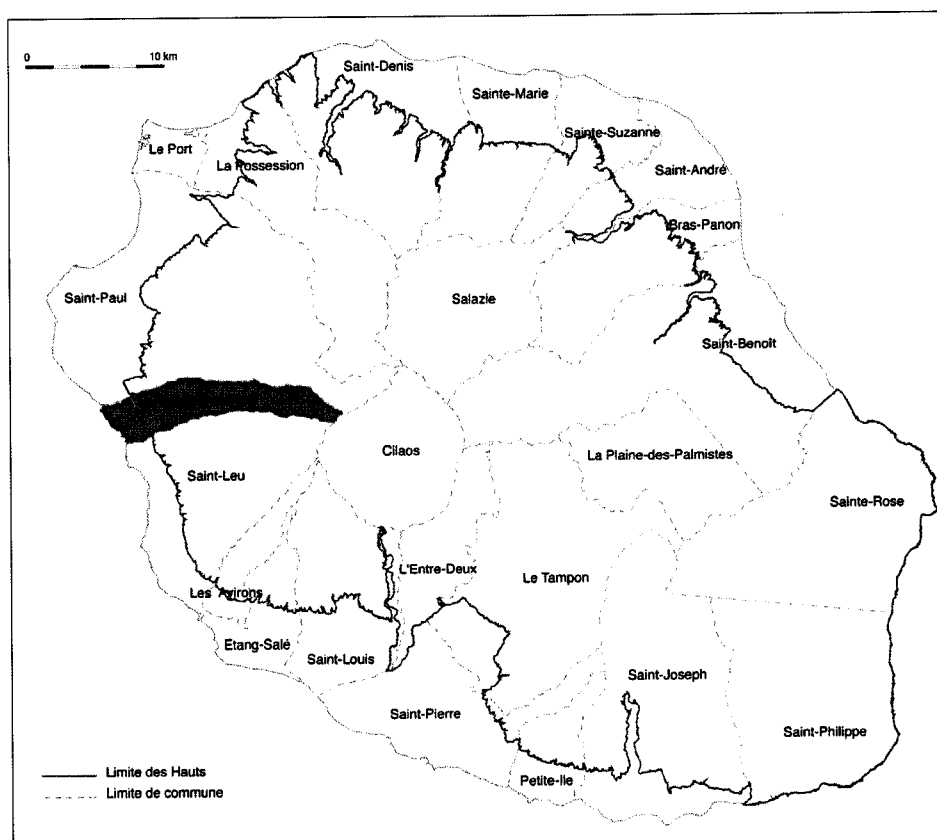
- I - La communauté villageoise
- II - Les recherches généalogiques
- III - Les icônes, affiches et images médiatiques
- IV - La photographie
 - A. Les photos de famille
 - B. La photo anthropométrique
- V - La mémoire familiale
- VI - Les liens transgénérationnels.

I - La localité de Trois-Bassins : approche monographique

Il est intéressant de vérifier nos résultats sur les représentations de l'hérédité dans le fonctionnement d'une localité. Le bassin de population choisi concerne un secteur des « hauts » de l'Ouest de La Réunion : la commune et plus particulièrement le village de Trois-Bassins. Que nous apprend cette communauté locale sur la représentation qu'elle a de l'hérédité, sur les structures de parenté et sur la mobilité sociale à travers les mariages ? Retrouverons-nous par exemple les hypothèses formulées aux Antilles, par J.-L. Bonniol (1992) sur la ligne couleur ? Avant de présenter les généalogies rencontrées et pour mieux cerner le contexte dans lequel ces familles ont évolué, il nous paraît important de présenter le cadre géographique, historique, économique et social de ce village.

A) Localisation géographique, historique, économique et sociale du terrain de recherche

Localisation du terrain de recherche



Carte de La Réunion avec la localisation de la commune de Trois-Bassins

- Géographique :

La commune de Trois-Bassins, située sur la côte Ouest de l'île de la Réunion (région sous le vent), plus précisément entre la commune de Saint-Paul et de Saint-Leu, est délimitée par deux ravines : la ravine « Trois-Bassins » et la « Petite-ravine ». Cette commune découpée (comme de très nombreuses communes à La Réunion), du battant des lames au sommet des

montagnes, a une particularité qui lui est propre. En effet, si toutes les communes de l'Ouest (et pour une grande majorité de l'ensemble de l'île) ont toutes leur agglomération principale dans « les bas » et les écarts dans « les hauts », il en est autrement pour Trois-Bassins, puisque le centre ville du bourg est dans « les hauts » et les écarts dans « les bas ». L'altitude de ce bourg, comprise entre 700 et 800 mètres, nous permet de préciser qu'il s'agit bien « des hauts » de l'île qui va être traité dans cette approche monographique.

- Historique :

D'abord rattachée à Saint-Paul, puis à Saint-Leu, le quartier de Trois-Bassins (qui doit son nom aux Trois-Bassins situés dans une ravine qui porte aujourd'hui le même nom), deviendra une commune à part entière à partir de 1897. Cette commune est célèbre pour au moins deux titres. C'est dans cette région de l'île, précisément, qu'habitait au XIX^e siècle la célèbre poétesse « Célimène ». Renommée pour son chaleureux accueil, elle offrait ses chants et poèmes aux passants, et fut surnommée la « Muse ». Aujourd'hui reconnue comme l'une des femmes qui a marqué l'histoire de La Réunion, la muse reste le symbole de cette commune. Trois-Bassins est également célèbre pour avoir accueilli, au tournant de la seconde guerre mondiale, « Abdelkrim » et sa famille, grand leader de l'indépendance marocaine, alors en exil. Ce dernier était confortablement installé, avec ses sept femmes et enfants, dans une très belle maison créole. Leur passage fut bien accepté et les villageois gardent de bons souvenirs de leur séjour. Ils nommèrent le chemin limitrophe à leur ancienne demeure : « chemin marocain ».

- Economique

Cette commune, principalement agricole, a accueilli successivement, comme bien d'autres communes de l'île, la culture du coton, du café, puis de la canne à sucre, mais aussi du géranium et du vétiver. On remarque cependant une particularité concernant la culture du géranium. Cette plante, cultivée pour son essence, fut particulièrement développée sur ces pentes élevées (700 à 800 mètres), altitude propice à son exploitation. Cette culture aura une influence dans la formation et le développement du village à cette altitude. « La production de l'essence de géraniums (huile essentielle) était le résultat d'un travail acharné, cette plante mobilisait toutes les énergies d'un bout à l'autre du village ».

A côté des plantes à parfum, d'autres cultures se sont développées, notamment les cultures vivrières : pois, maïs, margoz, piment, chou chou (chailote). On trouve également un

élevage de bovins assez conséquent dans les nombreuses prairies qui bordent la ceinture forestière (composée de cryptomerias et bois de tamarins). La population, très longtemps composée exclusivement d'agriculteurs, nous permet de préciser le caractère rural du cadre étudié.

La répartition des terres est basée sur le colonat partiaire. Dans un premier temps, le concessionnaire de cette région fut Pierre Léger, dont le domaine s'étendait sur une très large partie de la côte Ouest, de la ravine Trois-Bassins, à la ravine des Avirons. Cette immense concession fut découpée et cédée par la suite à Michel Hibon, puis partagée entre différents colons dont Jacques Auber, Pierre Hibon, Jean Hoareau. Le système du colonat partiaire était basé sur une répartition des charges et bénéfices de 2/3 pour le colon et de 1/3 pour le propriétaire. Le colon obtenait en plus un emplacement pour construire sa case, entourée d'une cour et d'un petit jardin. Si le colonat a permis la réintégration des affranchis dans le circuit de l'économie de plantation en 1848, ce système a également permis à la bourgeoisie terrienne du village, de placer sous influence la population rurale défavorisée. Il existait en effet un contrôle sur l'activité du colon, sur lequel pesait constamment la mesure d'expulsion, lorsque le choix des cultures n'était pas respecté.

L'activité industrielle de la commune se résume à l'implantation d'une usine sucrière installée au lieu dit « Piveteau », nom du dernier directeur de l'établissement. Cette usine implantée dans la partie basse de la commune, fut construite par le Marquis de Châteauvieux pour M. Michel de Guigné, qui avait lui-même réuni de nombreux terrains. Ce domaine fut appelé par la suite le domaine de la Grande Ravine. Les héritiers Gautier rachetèrent ce bien à de Guigné. A la fin du XIX^e, le domaine fut transformé en société, dont le dernier directeur se nommait Camille Piveteau. L'approvisionnement en cannes à sucre se faisait par un téléphérique qui enjambait la Grande Ravine, et également par un câble reliant « les hauts » de la commune à l'usine en contrebas. Ce mode de transport de la canne faisait la particularité de cet établissement. Cette usine, dans laquelle travaillaient les ancêtres des Malbars de Trois-Bassins, ainsi que des Cafres et Malgaches engagés, ferma en 1916. La crise de la canne, provoquée par la maladie (le Börer), l'épuisement des sols, les nombreux cyclones et certaines libertés commerciales provoquèrent la fermeture d'un très grand nombre d'usines dans toute l'île, dans la première partie du XX^e siècle. Si l'usine de Vue Belle, à la Saline les Hauts, servit un temps aux planteurs de Trois-Bassins, ce n'est plus en « charrette bœuf », mais en camion, que la canne est aujourd'hui emmenée à l'usine du Gol de Saint-Louis, l'une des deux

dernières usines de l'île. On notera que pour un certain nombre de nos interlocuteurs, l'usine de Piveteau apparaît comme un des premiers lieux du métissage.

La culture du géranium favorisa l'implantation de quelques commerces tenus, dans un premier temps, par des Petits-Blancs, puis par des Chinois. L'implantation des Chinois dans la commune repose sur le négoce de l'essence de cette même plante. Les Chinois achetaient l'essence de géraniums aux petits planteurs et la revendaient à des grossistes à Saint-Denis. Par la suite, d'autres commerces, professions libérales et services ouvriront leur porte.

De nos jours, l'activité principale est, et reste encore, l'agriculture. Si ce village tend à s'ouvrir sur l'extérieur, tant par la diversité de l'origine géographique de sa population, que par la diversité de ses activités, notamment avec des entreprises du secteur tertiaire dans sa frange littorale, il est cependant important de signaler que ce quartier est longtemps resté fermé sur lui-même, avec un maintien d'un niveau de vie très bas pour la grande majorité de ses habitants. Certains approvisionnements par les airs furent exécutés après les cyclones de 1948, notamment quand cette commune fut dévastée et coupée du monde. Quelques planteurs de géranium, cependant, vécurent dans une certaine aisance.

- La population

Tout au long du XIX^e siècle et durant la première partie du XX^e, l'accroissement naturel de la population resta faible et les décès l'emportèrent sur les naissances, surtout après les épidémies à répétitions (paludisme 1868, grippe espagnole 1919).

Aujourd'hui, la population s'élève à plus de 6800 habitants. Elle est composée : de Créoles descendants des colons blancs bretons et normands et dénommés comme partout ailleurs dans l'île Yabs, Pat-Jaunes, Petits-blancs, Litones... , d'Indiens, arrivés comme engagés après l'abolition de l'esclavage (ceux-ci habitèrent d'abord aux abords de l'usine de Piveteau, puis dans le centre du village), de quelques familles de Chinois en provenance de Suntain, village situé dans la région de Canton. Actuellement commerçants, ils furent plus nombreux dans le passé où leur activité principale était d'être grossistes en essence de géranium. On trouve également quelques Malgaches, ils travaillaient autrefois sur les propriétés au service des gros propriétaires, et une seule famille de « Zarabes » qui vendait des tissus. Cette famille ne réside plus aujourd'hui dans ce bourg. Plus récemment, quelques Comoriens et Métropolitains sont venus s'installer accompagnés de Métis issus d'union entre Blancs et

Noirs. Les besoins en bras pour développer l'agriculture étaient si forts, qu'à Trois-Bassins, les Noirs et les Blancs se sont côtoyés très tôt, accentuant ainsi le métissage de cette population.

La population du bourg fut constituée par des originaires de la côte, principalement de Saint-Leu (puisqu'elle était rattachée à cette commune jusqu'en 1897), mais aussi des hauts du Sud (les Avirons, la Plaine des Cafres), et de l'Est (la Plaine des Palmistes). Pour échapper à la paupérisation qui frappait le littoral, la population, alors principalement composée de Blancs, a rejoint vers la moitié du XVIII^e siècle « les hauts » de la commune. De même, de nombreux Petits-Blancs pauvres, ayant déjà une expérience de l'agriculture dans « les hauts » du Sud, sont venus tenter leur chance dans le géranium « des hauts » de l'Ouest. Cette mobilité géographique chez les Petits-Blancs, dont nous avons déjà cité l'existence dans la première partie de cette étude, se retrouve également à Trois-Bassins. Elle s'est faite de la fin du XVIII^e jusqu'au milieu du XX^e siècle. Les familles Cafres et Malbars engagées qui travaillaient et résidaient près de l'usine de Piveteau : Pajanandi, Permal, Virama, Sadéyen, Boristène, Pondamandi... quittèrent, pour la plupart ce lieu après la fermeture de l'usine, pour aller vivre sur le littoral de Trois-Bassins et former plus tard le quartier de la Grande Ravine littoral, ou pour aller plus haut vers le village.

Ces Petits-Blancs qui ont fondé le village sont très peu nombreux aujourd'hui. « *Les cheveux crépus ont remplacé, dans presque toutes les familles, les cheveux blonds* » (D., 72 ans). Ceci signifie bien que l'importance de telle ou telle « race » ne devait poser aucun problème dans la coexistence des Noirs, Malbars et Petits-Blancs qui vivaient dans une certaine harmonie, « *les trois catégories ayant subi, sans exception, des mauvais traitements infligés par les capitalistes de l'époque, les gros Blancs* » (C., 2002).

Avec les arrivées successives, c'est une population cosmopolite que connaît le village en ce début de XXI^e siècle. En effet, Petits-Blancs, Africains du Mozambique, Malbars tamouls, Chinois, Gros-Blancs, Zoreils, Malgaches, Comoriens, ne forment qu'une seule communauté civile. Pourtant ce métissage, selon Christian Hoareau (Erudit local), a pris des proportions inimaginables il y a une cinquantaine d'années. Aujourd'hui « *Il existe des Payet blancs et des Payet noirs* » (G., 75 ans), les familles sont très grandes et elles ont beaucoup de liens entre elles. Les mélanges de populations de diverses origines géographiques, induisant le métissage, sont très nombreux.

Dans ces zones rurales de l'île, les familles étaient nombreuses et regroupées. La famille souche (composée de trois générations) était la configuration familiale la plus commune. Les personnes âgées mourraient chez elles, entourées de leurs enfants et petits-enfants. L'habitat fut longtemps rudimentaire (cases en paille) et peu confortable (une ou deux pièces pour huit à dix personnes en moyenne). Les enfants allaient peu longtemps à l'école et de manière irrégulière. Seuls les plus « doués » réussissaient leur certificat d'études et avaient la possibilité d'avoir un meilleur avenir en partant au lycée à Saint-Denis. Pour la plupart, les filles préparaient leur trousseau et se mariaient relativement jeunes, les garçons reprenaient le travail du père. La majorité de la population adulte étaient analphabète. Comme dans le reste de l'île, la société se reproduisait à l'identique et le statut de naissance donnait le statut pour la vie. Le fils d'un planteur de géranium allait devenir petit planteur de géranium et la fille du planteur de géranium devenait femme de petits planteurs de géranium comme sa mère. Il s'agissait bien d'une société d'ordre où chacun avait sa place.

On notera que cette population libre, non homogène, conduit à un sous-prolétariat Blanc, avant même l'abolition de l'esclavage, ce qui conduit le Créole de condition modeste dans une grande misère, surtout à la fin du XIX^e siècle.

Au milieu du XX^e siècle, deux mondes se font face :

- Les grandes familles : propriétaires terriens Blancs, commerçants, Créoles-Blancs (Moix de la croix, Payet), Chinois, Zarabes.
- Les exclus : descendant d'esclaves, d'engagés, de petits Créoles métissés ou Blancs.

Avec la départementalisation et ses effets sur la structure agraire et sociale, les grandes familles de Trois-Bassins ont disparu, ainsi que leurs progénitures (à l'exception des familles Vabois et Ferrand). Les grandes propriétés de MM. Arthur, Hibon, Payet, Loré, Benard et Raoux, ont été converties en moyennes parcelles et cédées aux petits agriculteurs. Ces derniers forment aujourd'hui la classe moyenne du village avec les fonctionnaires agents des collectivités publiques (Etat, Département, Commune) inexistants avant la départementalisation, à l'exception des très rares agents de l'Education Nationale, gendarmes postiers et quelques commerçants. Les héritiers des grandes familles blanches préférèrent céder leur patrimoine agricole directement à ces petits agriculteurs ou à la S.A.F.E.R (Société d'Aménagement Foncier et d'Etablissement Rural), qui elle-même divisa les terrains acquis en parcelles de 3 à 10 hectares. Ce morcellement permit le retour à la terre de nombreux colons.

Les Gros-Blancs achevèrent leur mobilité sociale dans d'autres secteurs d'activité implantés dans les grandes villes : administrations, professions libérales. Par exemple, les enfants de la famille Arthur, grand propriétaire terrien, sont devenus procureur, ingénieur, pharmacien. Ainsi, Trois-Bassins fut touchée, comme d'autres communes, par l'exode rural de ses enfants diplômés. Ces derniers tentent leur chance vers les grandes villes de la côte, telles Saint-Denis, Le Port, ou vers la métropole.

Après 1970, le démantèlement des terres, le développement des logements sociaux et des équipements éducatifs (collège, lycée) provoquèrent l'arrivée d'autres populations provenant « des bas », et attirées par des terres et des logements à moindre coût. De nos jours, la surpopulation du littoral et le développement des infrastructures routières, permettent au village de connaître des phénomènes inverses. De nombreux habitants préfèrent vivre, si possible, dans leur village natal, plutôt que de participer à la surpopulation du littoral. Le village connaît une attraction pour de nouvelles populations qui quittent le littoral afin de vivre dans « les hauts » plus tempérés. Le secteur touristique se développe peu à peu, la mixité de sa population se poursuit.

Au niveau des évolutions sociales et intrafamiliales, il est important de noter que les mutations économiques connues dans le milieu agricole, depuis une trentaine d'années, ont des répercussions sociales auxquelles n'échappe pas cette commune « des hauts » de l'île. Ces modifications vont affecter la famille et l'équilibre entre les sexes. Effectivement, les hommes se trouvent, dans de nombreuses familles (et plus encore en milieu rural « des hauts ») privés de leur fonction professionnelle et donc de leur pouvoir économique (chômage), alors que les femmes, à l'inverse, voient leur pouvoir économique s'amplifier par l'arrivée des aides sociales de l'Etat, attribuées pour les besoins de la famille. Ces mutations inversent les rôles et pouvoirs dans le noyau familial. Ainsi, de nombreux hommes vont se trouver démunis de ressources financières, en marge de la société, et ne plus assumer leur responsabilité de père. Les effets sont souvent très négatifs, certains d'entre eux tombant dans la violence et/ou l'alcoolisme (R. Squarzoni, 1992).

En 2005 (dernier recensement, chiffre de l'INSEE), la population s'élevait à 6805 habitants, elle se répartissait de la façon suivante :

-2787 actifs, dont 24,6% d'actifs occupés et de 16,3 % de chômeurs.

-4018 inactifs, dont 9,1 % de retraités, 9,2% d'élèves, et de 40,7 % d'autres inactifs.

B) Présentation de la population sur laquelle porte l'étude

Les individus retenus pour l'étude de cette localité, ont été choisis selon plusieurs critères.

1) Critère de choix des personnes

Afin de correspondre au mieux à la problématique, les critères étaient les suivants :

- Etre natif et avoir grandi dans le lieu suffisamment longtemps pour en garder des souvenirs, ce qui implique un sentiment d'appartenance présent ou passé au lieu. A ce propos, comme l'écrit G. Huguet (2001) : « *avoir grandi dans le lieu de recherche permet à la personne de restituer les souvenirs qu'elle a gardé de ce lieu, avec les représentations qu'elle lui attache* ».
- S'être marié dans la commune, y avoir travaillé et si possible y avoir une descendance et/ou une ascendance.
- Avoir eu des ascendants qui ont vécu et participé à la vie de la commune.

Ces critères sont primordiaux pour la validation de l'hypothèse de départ : Existe t-il des représentations de l'hérédité spécifiques au cadre rural « des hauts » et comment agissent-elles sur la généalogie ? L'intérêt de cette étude est également de vérifier les résultats quantitatifs relevés sur l'ensemble de l'île, et d'apporter des éléments d'analyse plus fins sur l'enjeu de ces représentations.

Ainsi, les personnes retenues pour les entretiens sont réparties selon leurs différents liens avec la commune (résidentiel, familial, professionnel), mais aussi en fonction de leurs origines ethniques. Si la désignation des « races » est abolie, nous avons tenu à interroger diverses familles se représentant comme réunionnaises, mais aussi comme appartenant aux différents groupes originels et brassages représentatifs de cette commune.

2) Familles étudiées

Avant d'entrer un peu plus dans l'univers des héritages généalogiques propres aux familles de Trois-Bassins, nous tenons à préciser que la méthodologie utilisée est celle de

l'enquête semi directive et que nous allons centrer notre présentation, comme notre analyse, sur les représentations de l'hérédité mais aussi sur les stratégies de mobilité sociale liées au patrimoine génétique.

Les familles rencontrées :

Sur les vingt-huit familles rencontrées dans cette localité, seize d'entre elles, qui ont été retenu selon les critères précédemment cités, seront présentées dans cette recherche. Afin de préserver la confiance et l'anonymat de nos informateurs nous précisons que les noms et prénoms cités dans cette étude ont été modifiés et qu'ils ne correspondent pas à l'identité civile des familles de Trois-Bassins interrogées. Si malgré ces précautions, certaines personnes se reconnaissent, qu'elles veuillent bien nous en excuser.

Toutes les catégories sociales professionnelles sont assez bien représentées. Dans ces 16 familles nous avons à la fois des familles appartenant à l'élite du villages : instituteur, commerçant, chef d'entreprise, des familles qui appartiennent à la classe moyenne : employé de mairie, agent technique de lycée, retraité de la fonction publique, enfin des familles de conditions plus modeste : femme de ménage, femme au foyer, chômeur.

Les configurations familiales de ses familles sont différentes les unes des autres. Nous avons des couples mariés avec enfant, des couples mariés sans enfant, des familles monoparentales, des familles recomposées, ou encore des célibataires. Les lieux de vie de ses familles couvrent l'intégralité du bourg de Trois-Bassins et de ses écarts : Mont-Vert, Grande-Ravine, Bois-de-Nèfle. Enfin l'ensemble de ces familles tend à couvrir la diversité de la population réunionnaises, nous avons : 3 familles « Cafre », 1 famille « Métis malgache », 4 familles « Yab », 2 familles « Malbar », 3 familles « Créole métis », 2 familles « Chinoise », 1 famille « Gros-Blanc ». Notons que ces familles métissées à d'autres groupes parmi lesquels on retrouve des Métropolitains, des Mauriciens et des Malgaches. L'absence d'Indiens musulmans dans notre sélection est simplement liée au fait que plus aucune famille appartenant à cette communauté n'habite actuellement ce village « des hauts ».

Lecture des arbres généalogiques

Légende :

Les lettres suivantes indiquent l'attribution de la ressemblance :

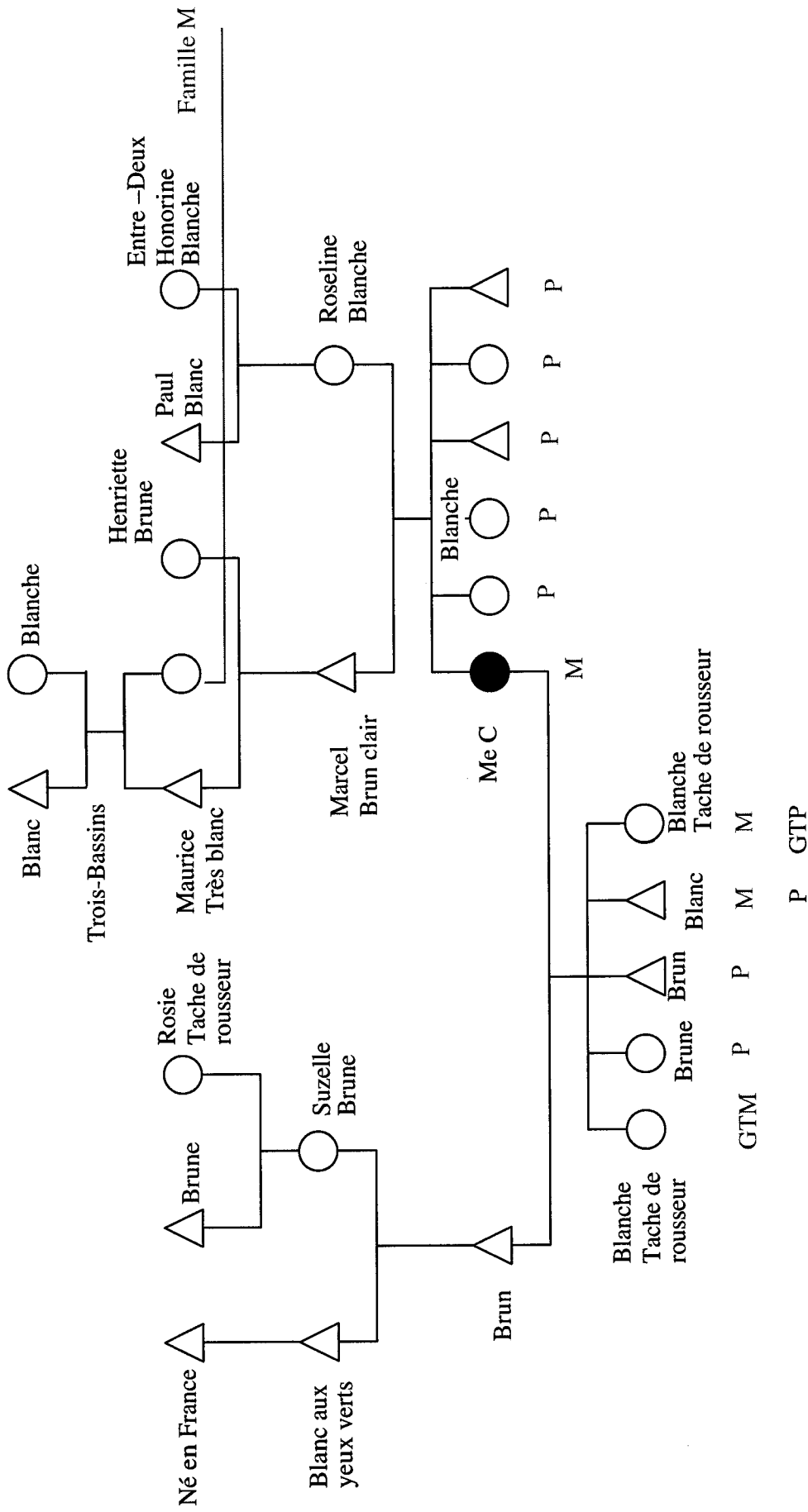
P : Père
M : Mère
F : Frère
S : Soeur
T : Tante
O : Oncle
TP : Tante paternelle
TM : Tante maternelle
OP : Oncle paternel
OM : Oncle maternel
GMM: Grand-mère maternelle
GMP : Grand-mère paternel
GPM : Grand-père maternel
GPP : Grand-père paternel
GTP : Grande-tante paternelle
GTM : Grande-tante maternelle
GOP : Grand-oncle paternel
GOM : Grand-oncle maternel
ARGP : Arrière grand-père
ARGM : Arrière grand-mère

Les signes indiquent le genre : les hommes sont représentés par un triangle, les femmes par un rond. Les fratries sont représentées dans l'ordre de naissance, les aînés sont à gauche et les cadets à droite.

Les couleurs représentent le type de ressemblance et la personne interrogée.

- Les ressemblances physiques sont en rouge
- Les ressemblances psychologiques sont en bleu
- Les personnes donnant leur avis sont représentées par un rond noir (pour les femmes) et un triangle noir (pour les hommes).

Famille C:



Madame C :

L'entretien réalisé avec Mme C. a duré 3 heures, il a eu lieu dans le salon de sa maison de famille. Mme C., née à Trois-Bassins en 1927, y séjourna toute sa vie. Née de Marcel D. lui-même né à Trois-Bassins, agriculteur, et de Roseline P., née à l'Entre-Deux. Cette dernière a vécu successivement à la Rivière-Saint-Louis puis à la Chaloupe-Saint-Leu, elle-même fille d'agriculteurs, elle décéda à l'âge de 99 ans à Trois-Bassins. Mme C. se maria en 1948 à Robert C., avec qui elle eut 5 enfants. Elle travailla 46 ans au service de la Mairie de Trois-Bassins, 30 ans comme commis d'Etat civil et 16 ans comme secrétaire de mairie. Ces longues années de service font d'elle une spécialiste de l'histoire de ce village, dont elle connaît très bien chaque personne. Son père lui-même exerçait cette profession. Elle succéda à ses fonctions dès l'âge de 19 ans, lorsque ce dernier décéda subitement. Aujourd'hui âgée de 78 ans, elle coule des jours paisibles aux côtés de son époux, âgé de 90 ans, de ses enfants et petits-enfants.

Lorsqu'on interroge Mme C. sur les ressemblances familiales notre interviewée, aînée d'une fratrie de 7 enfants, nous dit ressembler à sa mère. Les marques transmises sont d'abord des marques relevant du caractère, notamment la volonté au travail, (il faut signaler que Mme C. a travaillé plus de 46 ans, qu'elle aimait beaucoup son travail et qu'elle avait même dépassé d'un an la date de la retraite). Puis sont énoncées les ressemblances envers le visage et la couleur de la peau. Ces deux marqueurs sont également reliés à sa mère décrite comme « bien blanche » et ses grands-parents maternels : Paul P. et Honorine N. nés tous deux à l'Entre-Deux (commune du Sud de l'île). Ce couple partit de cette commune suite à la grippe espagnole vers 1919. Ils s'installèrent à la Rivière-Saint-Louis puis à la Chaloupe-Saint-Leu, bourg proche de Trois-Bassins. Cette mobilité géographique des Petits-Blancs correspond bien à ce que nous avons signalé dans la première partie de cette étude. La précarité sociale de ce groupe de population était si forte que les familles n'hésitaient pas à se déplacer lorsque la nécessité s'en faisait ressentir. On note ainsi de nombreux déplacements du Sud vers l'Ouest et le Nord.

Ses autres frères et sœurs sont dits ressembler à son père décrit comme brun clair, ce dernier est né de Maurice D. (son grand-père paternel) décrit comme bien blanc et de Henriette L. (grand-mère paternelle) décrite comme brune. La couleur de peau brune de ses frères et sœurs venant donc de cette grand-mère paternelle.

Concernant la ressemblance de ses propres enfants, Mme C. nous dit que sa fille aînée, G., ressemble à l'une de ses grandes tantes maternelles. Puis elle se souvient que sa belle-mère disait toujours que G. ressemblait par sa blancheur et ses taches de rousseur à l'une de ses arrières grand-mères paternelles Rosie. Nous constatons là que l'enfant est décrite comme ayant des ressemblances aux deux côtés de la famille, autant dans la lignée paternelle que maternelle. Mais elle rajoute que dans sa propre famille (côté maternel), il y avait également des taches de rousseur. Les marques transmises se retrouvent dans les deux lignées : les taches de rousseur et la blancheur de la peau. Ces marqueurs semblent avoir une certaine importance puisque très souvent reliés à la population blanche de type nordique ou normand. Ils sont la preuve d'une ascendance blanche dans la famille et apparaissent comme des marqueurs honorés. La belle mère de Mme C., Mme Suzelle H., pourtant brune de peau, née d'un père brun et d'une mère blanche, a toujours insisté pour affirmer cette ressemblance entre sa petite-fille et sa propre mère blanche tachée de rousseur sur le visage. Ce marqueur cité avec insistance montre là une certaine fierté à retrouver des Blancs dans sa généalogie. On notera qu'à la vue de l'arbre généalogique de cette famille, toutes les alliances sont faites d'une part blanche et d'une part brune. Ceci renvoie bien au métissage originel à l'île de La Réunion (déjà cité dans la partie concernant l'histoire du peuplement de l'île).

La deuxième fille, O., est dite ressembler au père, elle est décrite comme brune. L'aîné des fils, L., est dit ressembler également au père par sa couleur, le quatrième enfant, nommé P., est dit ressembler à la mère pour la couleur de la peau qui apparaît bien blanche et au père pour son caractère assez discret. Enfin la dernière fille est dite ressembler à la mère par sa blancheur, mais également par ses taches de rousseur que l'on retrouve finalement dans les deux familles.

Nous remarquons que si l'aînée et la dernière sont dites porteuses toutes les deux des mêmes marqueurs phénotypiques : blancheur de la peau et taches de rousseur sur le visage, la façon dont certains membres de la famille les raccrochent avec insistance à certaines autres personnes, montre là une appropriation symbolique de certains des enfants entre la lignée de la mère et celle du père : les aînés plus que les cadets et derniers de fratrie. Cette forme d'appropriation correspond à nos résultats quantitatifs menés sur l'ensemble de La Réunion, mais également à nos résultats menés dans le sud de la France (T. Malbert, 1994) ou encore aux relevés de B. Vernier en Grèce (1991).

La mère, blanche, mariée à un homme brun, affine sa fille aînée à son côté de la famille, mais sa belle-mère, pourtant brune, insiste pour l'affilier au côté paternel en retrouvant le lien grâce aux mêmes marqueurs. L'enjeu est grand puisqu'il s'agit de l'aînée. Ce n'est pas parce que le père est brun que, dans l'esprit de nos informateurs, les marqueurs blancs des générations précédentes ne peuvent pas ressortir. La population est bien consciente de cette hérédité indirecte qui saute une ou plusieurs générations. Le contraste du métissage et des rencontres interculturelles semble avoir forgé cette représentation. La couleur de la peau n'apparaît pas comme un marqueur constant à l'ensemble de la lignée. Pour la dernière née, les enjeux de reproduction de la lignée sont moins importants puisque la distribution et l'appropriation symbolique des enfants s'est faite avec les aînés des deux sexes : l'aînée des filles à la mère mais aussi au père, puis l'aîné des garçons au père, le second garçon à la mère. On semble accorder moins d'importance à la ressemblance du dernier enfant, du moins on reconnaît que les enjeux sont différents, puisqu'elle est dite avoir des taches de rousseur et qu'il en existe dans les deux côtés de la famille. Cette reconnaissance induit une affirmation moins importante de ce type de discours pour les derniers que pour les aînés. On retrouve ceci dans nos résultats quantitatifs où les derniers des grandes fratries sont dits ressembler à tout le monde : « *bien mélangés* ». Certains interlocuteurs iront même jusqu'à dire qu'après plusieurs grossesses « *le sang du père se mélange dans le ventre de la mère* ».

Hormis les enjeux relevant de la place dans la fratrie et de l'appropriation symbolique des enfants plus forte pour les aînés que pour les derniers nés des familles nombreuses, nous remarquons que ce type de discours portant sur les marqueurs héréditaires tels que les caractéristiques physiques et morales, peut nous aider à mieux comprendre la structure de la parenté basée sur les alliances.

Quelle est l'importance des marqueurs héréditaires dans le choix du conjoint à Trois-Bassins ? Est-ce que les stratégies de mobilité sociale mises en place, ont un lien avec les caractéristiques héréditaires ? Quelle mobilité sociale retrouvons-nous dans cette localité et quels sont les enjeux à dépasser la ligne couleur ? Les familles n'ont-elles pas une trajectoire en fonction des catégories socioprofessionnelles, ce qui viendrait confirmer les hypothèses classiques à La Réunion ? Tentons à partir de cette même famille (puis également pour les suivantes) d'approcher la compréhension de ces phénomènes.

De type nucléaire, les différents noyaux conjugaux de cette famille sont marqués par une relative stabilité dans le couple, que l'on retrouve chez les Petits-Blancs agriculteurs des hauts. On constate que de nombreuses unions sont réalisées entre des personnes de couleur blanche et des personnes de couleur brune. On nous dit cependant que cela étaient plutôt mal vu et que : *« les parents ne voulaient pas de mélange »*. Si ce refus se constate pour certaines personnes déjà métissées, il est beaucoup plus fort pour celles qui ne le sont pas encore. En effet, sur sept couples répertoriés dans cette généalogie, cinq sont issus d'une union mixte entre un ou une Brune et un ou une Blanche. Parmi ces cinq couples, on note qu'un père blanc ayant épousé une femme brune ne voulait pas que sa fille se marie avec un créole noir. *« Mon beau-père, lui, a épousé une brune, mais quand sa fille eut une demande en mariage d'un garçon brun, il a cassé une table de colère »* Mme C ne voulait pas que ses enfants épousent des Noirs. *Il était raciste, pourtant il a lui-même épousé une Noire. Il avait un sacré caractère et voulait préserver la couleur »* (Mme C.).

On remarque que ces interdits étaient encore plus forts chez ceux qui n'étaient pas encore métissés. Les propos de Mme C. concernant la lignée blanche de sa mère, comme celle de son grand père paternel, sont bien révélateurs de ce problème.

« Ma grand-mère ne voulait pas voir mon mari car il était noir. Avant mon mariage, elle a tenté de me dissuader de me marier avec un Brun, elle me disait, la cloche n'a pas sonné, il n'est pas trop tard pour dire non. Le jour de mon mariage, ma grand-mère est venue à l'église puis elle est rentrée chez elle, elle n'a pas assisté au déjeuner. Une tante du côté de mon père a fait pareil, elle a fermé ses portes quand le cortège est passé devant sa maison. Elle disait qu'elle ne voulait pas voir le mariage d'un Noir avec une Blanche. Sur le coup elle était vieille et cela ne m'a pas trop affectée, mais jusqu'à maintenant je pense à cela, et je ne regrette pas, c'est un père pour moi, il a 12 ans sur moi. Ma mère, elle, voulait m'aider, elle me disait : il est gentil ton ami, marie-toi. Mais ma mère connaissait le problème car elle avait subi la même chose, mon père étant brun pâle et les gens ont dit pareil, ils ne voulaient pas qu'elle épouse papa. Et avant de se marier, elle avait quitté mon père à cause de ça. Puis quelques mois après il est revenu vers elle et ils se sont mariés. Comme papa était brun clair les gens de la Chaloupe étaient blancs et trouvaient papa trop brun pour se marier avec elle, car ma grand-mère paternelle était brune ».

On remarque que la famille qui s'oppose au mariage va chercher des indices explicatifs dans la généalogie du futur gendre afin de connaître d'où vient le côté brun.

Les aspects physiques ont toute leur importance. Bien au-delà des caractères moraux et de la culture, on nous dit que la couleur de la peau avait une importance capitale : « *c'était à cause de la couleur, en ce temps-là on ne parlait pas de culture mais de couleur* », « *les anciens avaient peur de la descendance, ils avaient peur de perdre leur ressemblance, ils ne voulaient pas que leurs enfants soient mélangés* » (Mme C.). Ce contrôle de la race au moment des mariages apparaît également à Trois-Bassins. Dans le cas précis de cette famille, il est important de comprendre ce qui opposait les parents à préserver autant les caractères ancestraux du groupe fondateur Blanc. La population qui agit selon ces principes sait pertinemment que même dans le cas d'un métissage brun, la descendance aura plus de chance de regagner la couleur blanche si elle contracte des mariages avec des Blancs à la génération suivante, d'où une certaine insistance. « *La descendance va s'éclaircir en se mariant avec des Blancs* ». Notons que ceci est également présent dans les énoncés médicaux du XIX^e siècle.

Les raisons sont nombreuses, d'abord on nous cite (propos d'une personne blanche) une certaine peur des Noirs qui remonterait à l'esclavage et aux Noirs marrons qui venaient piller pour se nourrir sur les propriétés des Blancs.

« Dans ma famille, ma grand-mère avait peur des Noirs, elle me disait : regarde il y a un Noir, d'après moi elle avait peur d'être attaquée car dans le temps "lontan" on disait qu'il y avait des "bibis" qui mangeaient les enfants. Les bibis étaient des Malgaches. Ces derniers étaient engagés par de grandes familles aisées qui les prenaient pour travailler, j'en ai connu à Trois-Bassins, les Robert par exemple. Ma grand-mère a connu l'esclavage, avec ses parents et à l'Entre-Deux, on a donc les Noirs "bibis" et les Noirs marrons. La maman de cette grand-mère avait peur des "bibis" » (Mme C.).

D'autres raisons peuvent être trouvées, comme celle de la mobilité sociale. S'affilier avec un créole brun ou noir était perçu comme une décadence dans la famille. L'empreinte de l'esclavage ne s'est pas effacée aussi vite que la promulgation des décrets abolitionnistes. Après 1848, la population affranchie s'est retrouvée dans une très grande pauvreté, la société coloniale, dite société d'ordre, a préservé les classes sociales sans vraiment créer de ponts entre elles. Ainsi, se marier avec un brun était perçu pour certains Blancs comme une décadence,

traduisant une mobilité sociale tirant vers le bas. Ceci montre bien le déni de l'hérédité de ce groupe qui s'est uni très tôt et en très grand nombre avec les autres groupes ethniques.

Les marqueurs héréditaires de la descendance ne pouvaient pas tromper. Cette mixité évidemment condamnée par certains mais respectée par d'autres, ne reflétait finalement qu'une réalité que l'île connaissait depuis le début de son peuplement. Si certains s'efforçaient de ne pas faire rentrer dans la famille différents marqueurs héréditaires, d'autres, déjà métissés, s'efforçaient de les faire disparaître en mariant leurs enfants uniquement à des Blancs. Comme la population nous l'explique, ils pensaient ainsi repasser la ligne couleur. L'enjeu des ressemblances familiales est très fort dans ce contexte et l'étude d'une localité nous permet de bien en comprendre les fonctions.

La couleur de la peau a toute son importance. Les traits bruns, noirs, sont davantage rejetés que les traits clairs ou blancs. Certaines familles blanches acceptent davantage de voir leurs enfants se marier avec des Chinois qu'avec des Cafres. Mme C nous dit :

« J'avais une tante, ses filles étaient toutes mariées avec des Chinois, pourtant elle m'a fermé ses portes le jour de mon mariage... Sa dernière fille s'est mariée avec un créole brun clair et bien elle ne lui a jamais pardonné. Cette fille est morte jeune d'une forte fièvre en 1932 et bien sa mère n'est jamais allée sur sa tombe à cause de ça, elle ne lui a jamais pardonné car elle avait épousé un créole un peu brun, alors qu'elle parlait à ses filles mariées à des Chinois, elle était très dure ».

Les unions entre Chinois et Blancs semblaient être plus fréquentes et acceptées. « *Mme Z. a les traits chinois pourtant sa mère est blanche* ».

Après la couleur, c'est le côté culturel ou cultuel qui semble ne pas être accepté. En effet, Mme C. précise bien que si la couleur a son importance

« Il était tout de même plus facile de se marier avec un Créole brun qu'avec un Malbar ou un Zarabe. Le Créole brun a la même culture qu'un Blanc, il va à la messe, fait baptiser ses enfants, fait tout comme nous, alors qu'un Malbar cela n'a rien à voir, on ne les épouse pas à cause de la religion, alors que le Créole brun, c'était à cause de sa couleur, on avait la même culture, le cari, la messe. Parfois on ne parlait pas de la culture on parlait de la couleur. Dans le village on connaît des unions entre un Malbar et une Créole blanche et bien les pères des deux ne sont pas d'accord pour un tel

mariage. De nombreux couples se sont séparés, d'autres se sont mariés à Saint-Denis, seuls, sans personne. Certains sont racistes et ne veulent pas d'autres personnes dans leur famille ». Ceci recoupe nos résultats quantitatifs, puisque les caractères physiques sont énoncés en premier et en plus grand nombre, avant les caractères psychologiques ou culturels.

Madame P :

Nous avons rencontré Mme P. à son domicile, l'entretien a duré plus de trois heures. Cette personne a une connaissance très fine de l'histoire du village, et c'est avec grand plaisir qu'elle nous livra son récit. Mme P., née S., est âgée de 78 ans, elle est née à Trois-Bassins où elle a passé toute sa vie. Née en 1923, fille de petit colon elle se maria en 1951 à Mr P., ils eurent ensemble sept enfants en dix ans. Mme P. est issue d'une fratrie de 6 enfants.

Concernant les ressemblances de sa propre fratrie avec ses parents, Mme P. nous dit que, sur quatre enfants, deux ressemblaient au père et quatre à la mère. L'aîné des garçons est dit ressembler physiquement à la mère et l'aînée des filles au père. Le second garçon ressemble au père et la seconde fille à la mère. Ces avis correspondent précisément aux théories populaires sur les ressemblances que nous retrouvons en France métropolitaine (Malbert 1994) et en Grèce (Vernier, 1991). Les aînés sont répartis respectivement dans les lignées inverses de leur sexe : la fille au père et le garçon à la mère. Ainsi, l'un a le nom du père et le visage de la famille de la mère (le fils), l'autre a le visage de la famille du père (la fille), elle perdra le nom de son père en se mariant. Nous notons que le père comme la mère appartiennent au groupe Blanc et qu'il n'y pas eu, de mémoire familiale, de métissages auparavant. Devons-nous trouver-là une relation de réciprocité entre les représentations qui se trouvent identiques entre cette partie de la population réunionnaise (Petits-Blancs) et celles que nous retrouvons en Europe ? (T. Malbert, 1994). Si l'on compare ceci à nos résultats menés lors de notre enquête quantitative à La Réunion, nous remarquons que les enfants des couples créoles blancs ont effectivement une ressemblance plus importante au père lorsqu'il s'agit des aînées filles plutôt que garçons. Notre étude quantitative se vérifie donc ici.

A propos des ressemblances des enfants de Mme P. envers elle-même et son mari, on peut remarquer que sa fille aînée est dite ressembler physiquement à sa grand-mère maternelle pour ses cheveux blonds et ses yeux bleus, et moralement à sa mère pour son caractère vif. Il en est de même pour la seconde fille ainsi que pour la troisième. L'aîné des garçons, troisième enfant de la famille, est dit ressembler physiquement comme moralement au père. Nous remarquons que les trois autres garçons sont décrits comme ressemblant également à leur père. Pour cette génération, les ressemblances entre les enfants et les parents sont respectivement attribuées au même sexe : les filles ressemblent à la mère et à sa famille : la

grand-mère maternelle, et les fils ressemblent au père et à sa famille « *on retrouve toujours la ressemblance, mon fils gagne la ressemblance du côté de son père* » (Mme P.).

Nous retrouvons ce type de répartition chez les populations musulmanes, chez lesquelles les enfants sont symboliquement rattachés à la famille selon le sexe de leurs parents (T. Malbert, 1994). Cette représentation sexuée reflète une organisation de la parenté organisée sur une répartition stricte et reconnue des tâches entre les hommes et les femmes. D'une façon générale, dans une société décrite comme traditionnelle, les hommes et les fils occupent de l'espace extérieur à l'habitat, où ils y occupent des fonctions économiques et sociales, alors que les femmes et les filles occupent l'espace intérieur et gèrent les fonctions domestiques et éducatives des enfants. Nous précisons que cette répartition des tâches dans l'union et la descendance fut longtemps pratiquée à La Réunion, notamment durant la période coloniale et même par la suite. Cette structuration de la parenté, basée sur une représentation sexuée dans l'équilibre des lignées, opère à la fois dans l'organisation des rôles et fonctions de chacun dans la famille que dans l'attribution des marqueurs héréditaires.

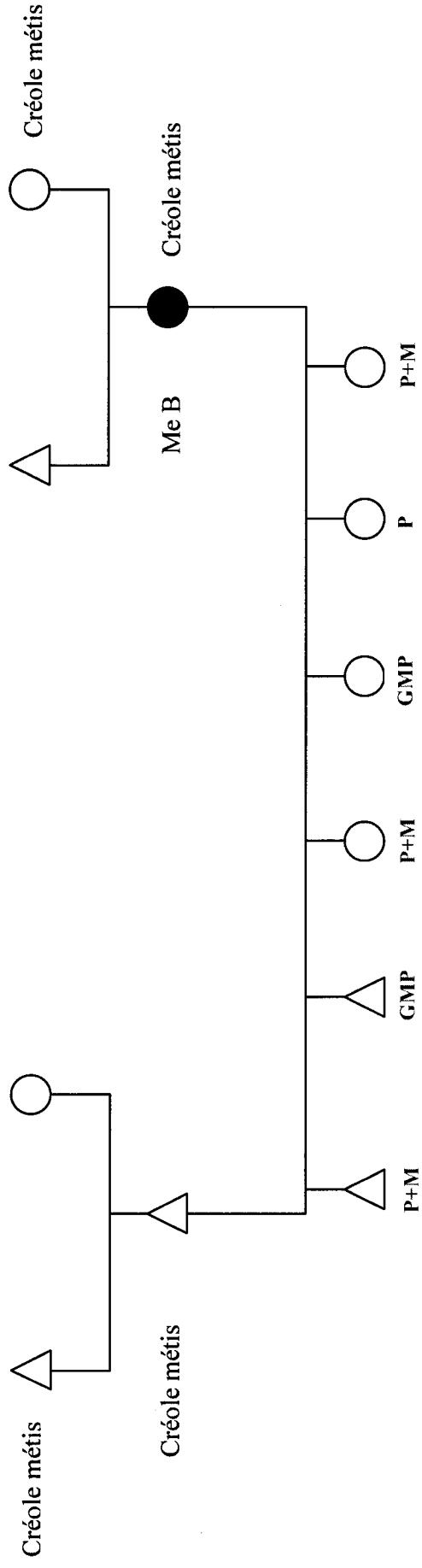
La dernière-née de la famille est en revanche décrite comme ressemblant aux deux côtés « *elle a la couleur blanche de ma mère mais a les airs de mon père* ». Ce dernier cas est représentatif du discours sur les ressemblances familiales attribuées aux derniers de famille, dont nous avons déjà exposé le principe d'une double affiliation pour la dernière fille de la famille précédemment étudiée.

Nous constatons que le côté Blanc de la famille de Mme P., originaire du Cirque de Cilaos, est davantage mis en valeur (dans le discours) par rapport aux autres branches de l'arbre généalogique. On nous décrit les marqueurs de cette lignée avec beaucoup plus de précision que ceux de la lignée de son mari. Bien que disparu à l'âge de 59 ans en 1974, ce dernier est très peu cité dans l'entretien. Ses origines sont très vite citées et la ressemblance des fils envers leur père est évoquée sans entrer dans le détail. Les marqueurs sont peu mentionnés et écartés de la discussion. Ceci peut induire que les liens affectif et visuel jouent un rôle dans le maintien et l'attribution de la ressemblance. Au regard des photos de famille, qui agissent là comme un support de la représentation, nous remarquons que le mari de Mme P. est blanc mais légèrement plus métissé que la lignée de Mme P. L'origine métissée de son mari tend à être dissimulée, tant dans le discours que dans l'attribution de la ressemblance à ses enfants. Nous voyons là comment certains enfants vont être symboliquement valorisés ou rejetés. Ici

en l'occurrence, ce sont les filles décrites comme ressemblant à la mère qui sont plus citées et valorisées que les fils ressemblant au père. Ainsi nous faisons le constat que l'organisation de la parenté, notamment dans ses choix électifs, peut être fonction de la ressemblance aux aïeux.

A la fin de l'entretien, l'interviewée précisera que tous ses enfants sont mariés avec des Blancs à l'exception d'une de ses filles partie vivre en France et à présent divorcée d'une personne noire. Le seul enfant de ce couple est mentionné comme « de couleur », on nous dit également que cet enfant rejette son père et son côté Cafre, auquel il ressemble. On voit bien là une affirmation familiale à préserver les caractères blancs de la famille (et leur valeur) et de rejeter tout ce qui ne l'est pas. Le phénotype blanc, ou en partie blanc, est valorisé et représente encore une mobilité sociale reconnue comme avantageuse.

Famille B:



Madame B :

Nous avons rencontré Mme B. à son domicile, l'entretien c'est déroulé dans sa salle à manger, il a duré 1h30. Afin de creuser certains points sur l'histoire du village nous sommes retournés chez cette personne une deuxième fois, l'entretien a duré 1h.

Mme B. née T. habite le village de Trois-Bassins. Aujourd'hui veuve, Mme B. fut mariée à Mr B., coiffeur au village de Trois-Bassins, avec qui elle eut six enfants. Actuellement âgée de 76 ans, elle est la présidente du club du troisième âge de cette commune. Selon cette mère de famille, son premier enfant, un garçon, est décrit comme ressemblant à son père. Le deuxième est également un garçon, mais il est dit ressembler à son grand-père maternel. On remarque là que les ressemblances sont croisées en fonction des lignées. Les autres enfants sont des filles et elles sont décrites comme ressemblant toutes à la lignée de leur père, notamment à la grand-mère paternelle pour la quatrième et la sixième. Ici, les marqueurs ne sont pas cités directement, on ne met pas en avant les taches de rousseur ou une couleur de peau blanche « exemplaire », on n'en parle pas. Notons que Mme B., elle-même décrite comme métissée, a épousé un homme métis issu d'une union entre un Indien et une « Patte-Jaune » (Blanc des hauts). Jamais elle ne mettra en avant les marqueurs blancs ou supposés blancs puisqu'ils n'apparaissent pas vraiment clairement.

Mme B. précise « *le métissage est réussi si tout le monde est d'accord, car parfois cela complique tout, par exemple si on mélange les Créoles et les Malbars, certains ne mangent pas de bœuf, d'autres le porc, on ne peut pas manger du poulet toute la vie, le Créole lui, il mange n'importe quoi, il s'adapte, le massalé, n'importe quoi* ». Par ces mots, Mme B. montre bien son appartenance créole puisqu'elle dit manger de tout et n'indique pas une identité phénotypique précise à un groupe en particulier. Nous remarquons que parler de l'hérédité par l'entrée des ressemblances familiales amène obligatoirement à parler d'endogamie ou d'exogamie. Les héritages reçus des générations précédentes vont déterminer l'individu dans l'attribution des ressemblances familiales à tel ou tel côté de la famille. Certains traits physiques ou culturels seront mis en avant, d'autres seront cachés ou moins exposés. D'autres encore, dans ce cas, seront confondus, ou moins sollicités, pour préserver « l'accord » essentiel à la préservation de ces nouvelles alliances dites créoles.

Mme B. associe directement l'hérédité au métissage, les vecteurs sous-entendus sont ici le sang et la nourriture. Le principe de mélange et d'égalité dans les apports entre les géniteurs, qui relève, comme on l'a précisé dans la problématique de la théorie d'Hippocrate, semble s'appliquer ici. L'absence d'une distinction particulière, appartenant à l'un des deux géniteurs dans l'attribution des marqueurs héréditaires montre là une volonté de ne pas favoriser une lignée plus qu'une autre, et donc une communauté plus qu'une autre. Le mélange de sang comme le mélange de nourriture, apparaît comme un principe unificateur relevant à la fois d'une rencontre interculturelle (basé sur une forme première d'acculturation) et d'une créolité assumée. Le discours sur l'hérédité est dans le cas présent une affirmation identitaire personnelle construite sur les valeurs de paix et de partage.

Famille S :

Deux personnes de la famille S. ont été interrogées, le fils puis le père. L'entretien avec le fils c'est déroulé dans son bureau professionnel et a duré 2 heures, celui avec le père c'est déroulé dans la cour de la maison familiale, elle même située au milieu des champs de canne à sucre. Sa femme était présente à ses côtés tout au long de l'entretien qui a duré près de 3 heures. Si cette dernière a apporté des compléments d'information, l'interlocuteur principal est resté Mr S. père, qui par son grand âge, 94 ans, nous est présenté comme l'un des doyens du village.

Mr S. fils :

Mr S. fils, est âgé de 55 ans, natif de la commune de Trois-Bassins, après avoir passé trente ans en métropole comme agent des PTT, il est désormais adjoint à la Mairie de cette même commune. Bien que métissé, Mr S. se dit appartenir au groupe Cafre puisqu'il en a « la ressemblance », du moins pour les caractéristiques physiques : les traits du visage, la morphologie, la couleur de la peau « *mes tantes, comme la grand-mère paternelle disaient cela* ». Cette personne insiste sur le fait qu'à Trois-Bassins il y a beaucoup de mélange « *on ne peut dire ici, comme dans certaines communes de l'Est ou du Sud, qu'il y a plus de Blancs ou de Malbars ou de Cafres, par contre il y avait des villages autrefois où on ne se mélangeait pas* ». Ce n'est pas le cas de Trois-Bassins qui apparaît, selon Mr S., avoir une certaine hétérogénéité de population.

Ce même informateur précise qu'il existe des familles très larges et donc que « *beaucoup de gens sont cousins éloignés dans le village et il existe des Payet Blancs et des Payet Noirs* ». Pourtant, la consanguinité semble peu élevée et même extrêmement rare, les métissages sont bien la preuve de ce mélange, mélange perçu comme valorisant « *la diversité c'est mieux que l'identique* » nous dit-il. Cette personne d'origine « caf-malgache », selon l'archéologie du langage, affirme haut et fort que ses propres caractéristiques phénotypiques sont majoritairement celles de l'ensemble de la population de la commune. Inversement d'autres personnes, précédemment citées telle Mme P. et Mme C., s'attribuant une ressemblance au côté Blanc de leur famille, affirmeront une forte présence de Petits-Blancs (certes quelque peu dispersée aujourd'hui) sur la commune de Trois-Bassins.

Il est intéressant de constater les différents regards que portent chacun de nos interviewés sur les caractères héréditaires qu'ils défendent. Revendication identitaire, les

représentations de l'hérédité se doivent d'être analysées pour bien cerner quels en sont les enjeux.

Mr S. nous précise également que le métissage est si important qu'aujourd'hui les petits enfants ressemblent moins à leur grands-parents que par le passé. Un passé supposé être moins métissé que le présent, un passé supposé correspondre davantage à une société d'ordre avec des groupes bien délimités par leurs fonctions sociales, mais aussi par le phénotype et ses caractéristiques : couleur de la peau et traits du visage. Issu d'une famille de neuf enfants (dont cinq mourront relativement jeunes de « *l'oppression* » maladies respiratoires, asthme), pour Mr. S. les ressemblances physiques sont indissociables des ressemblances morales. L'aîné des garçons est décrit comme ressembler à sa mère, sa sœur aînée ressemble à son père, lui-même se dit ressembler à son père par rapport à la couleur de la peau, et sa soeur cadette à sa mère. On retrouve une fois de plus une répartition où les aînés sont répartis à l'inverse de leur sexe entre les deux lignées, alors que les cadets sont répartis inversement aux aînés dans leur propre sexe. L'alternance se joue donc entre aîné et cadet, entre les filles et les garçons, et entre les lignées paternelles et maternelles. La ressemblance psychologique avec son père concerne surtout la volonté au travail transmise par l'éducation du père.

« c'est de famille, mon père me parlait souvent de son propre père qui était décrit comme un travailleur, et moi aussi dès que j'ai quitté l'école j'ai cherché un travail pour aider mes parents. Après le brevet j'ai quitté l'école pour travailler manœuvre, maçon, boulanger, ça vient du fait que j'ai toujours vu mon père travailler, partir le matin, revenir le soir tard, je lui ressemble, c'est de famille cette volonté-là,... mon hérité à moi c'est d'avoir reçu les valeurs de mon père...Ça vient de génération en génération, ça vient d'en haut » (Mr S).

Voulant vérifier ces propos nous sommes allés interroger la génération au-dessus, celle de ses parents « d'en haut » : son père.

Mr S. père :

Lors de l'entretien avec le père de Mr S. (père) nous sommes surpris par les propos de ce dernier, puisqu'ils reprennent les mêmes marqueurs énoncés par son fils : l'éducation et la volonté au travail. On retrouve en effet les mêmes propos mais pour la génération précédente « *mon père est mort jeune, étant l'aîné c'est moi qui suis parti travailler directement pour amener l'argent à la maison, j'ai toujours voulu montrer cela à mes enfants* ». Mr S. père,

alors âgé de 94 ans au moment de l'enquête, nous précise bien l'importance de l'éducation parmi toutes les transmissions que l'on reçoit. A ce sujet, il estime avoir transmis à ses enfants ce que lui ont transmis les générations précédentes, c'est-à-dire l'amour du travail et la volonté de s'en sortir « *L'éducation ça se transmet, j'ai toujours vu mon père travailler, ça se transmet* ».

Concernant les ressemblances familiales exprimées par Mr S. père sur ses propres enfants, on remarque qu'il décrit tous ses enfants comme ressemblant autant au père qu'à la mère, « *Ils sont tous bien mélangés...* ». Malgré notre insistance, nous n'obtenons pas plus de détail sur les ressemblances de ses enfants. Lui et sa femme (présente à ses côtés au moment de l'enquête) ne semblent pas à s'approprier leurs enfants entre leurs lignées respectives. Cette personne ne distingue pas de ressemblance plus précise à l'un de ses enfants. Les avis des parents diffèrent totalement de l'avis de leur fils.

En effet ce dernier exprime des liens (physiques et/ou psychologiques) assez forts entre les membres de sa fratrie et leurs ascendants. Lui-même se dit ressembler au père. Nous avons là non pas, comme dans la plupart des cas, une appropriation symbolique des enfants en ligne descendante, mais une appropriation en ligne ascendante, c'est-à-dire des enfants vers les parents. Ce constat montre dans ce cas précis que l'appropriation symbolique des enfants ne se fait pas uniquement par une volonté des ascendants, elle peut émaner aussi de la descendance qui affirme un besoin d'être affiliée, pour tel ou tel marqueur, à une lignée plus qu'une autre. L'affiliation par la reconnaissance des marques héréditaires se fait donc dans les deux sens. Si une génération y accorde peu de sens, l'autre saura lui rappeler ces principes fondamentaux qui font des représentations de l'hérédité un outil dans la construction identitaire de l'individu.

On notera que le fait de se définir « mélangé » est en lien direct avec le cadre interculturel propre à celui présent à l'île de La Réunion. Ne pas trouver de marqueurs héréditaires relevant d'une identité propre à un groupe ou une lignée particulière à travers ses ascendants comme à ses descendants, montre ici une volonté de non appropriation singulière. Dans le contexte du métissage, on note une volonté de davantage appartenir plus à un tout, à un « mélange ». Cette attribution émane d'une représentation propre au processus de créolisation. Mr S. père l'indique bien puisque sur toute sa généalogie (de ses grands-parents à ses petits-enfants) est décrite comme mélangée, seule la nuance brune ou claire est précisée du

bout des lèvres. Mr S. semble en être fier puisque dit-il « *on m'appelle le Créole de Trois-Bassins* ».

A la lecture de l'arbre généalogique de Mr. S., on remarque que les marqueurs héréditaires classiques tels que les caractères relevant du physique ne sont pas forcément évoqués, se sont les statuts professionnels qui sont davantage mentionnés. Du gros au petit colon en passant par les emplois dans l'usine de canne à sucre, ou les emplois de maçon, boulanger ou postier, l'activité professionnelle est décrite pour tous les membres de sa famille. Mr S. tient à témoigner l'importance que l'activité professionnelle a eu pour lui dès son plus jeune âge. Il éprouve une fierté à montrer qu'il a transmis le goût de l'effort. La profession est dans ce cas plus importante que la couleur de la peau dans l'identification de la personne. Au-delà de l'aspect du phénotype qui ne semble pas avoir d'importance pour cet informateur, ne s'agirait-il pas de se prémunir d'un racisme social qui, nous dit-on, est plus actif que le racisme lié à la couleur de la peau à La Réunion. Avons-nous là un élément qui justifierait ces paroles ? Ou tout simplement cette personne est-elle fière de nous montrer la mobilité sociale de sa famille ? Dans ce cas précis cette mobilité sociale ne semble pas liée à des stratégies matrimoniales permettant « le blanchiment de la race », comme on peut le rencontrer par ailleurs, mais elle est uniquement liée à la volonté de travailler et d'accéder à d'autres corps de métiers plus louables : artisanat, fonctionnariat, que le simple métier de coupeur de canne. Dans cette famille l'éducation et la profession sont perçues comme des vecteurs qui permettent de structurer la représentation de l'hérédité.

Monsieur G :

L'entretien réalisé auprès de Mr.G. a duré près de 3 heures, il s'est déroulé dans son bureau personnel de sa maison d'habitation. Passionné par les questions relevant de la généalogie, Mr G. fut vivement intéressé par mon enquête et m'a très gentiment accueilli. Mr G. a 50 ans il est né et vit à Trois-Bassins. Maçon comme son père, puis chef d'entreprise dans le bâtiment, il est marié à Odile, elle-même native du même lieu. Le couple a quatre enfants, dont trois filles et un garçon. D'origine Malbar par son père, et Créole par sa mère, Mr G. s'identifie comme appartenant au groupe tamoul dont il défend la philosophie et les enseignements originaux par un engagement personnel. Son grand-père paternel est arrivé de l'Inde à la fin du XIX^e siècle, avec quatre de ses frères (deux sont enterrés au cimetière des Colimaçons et les autres à Saint-Louis). Ce dernier a épousé une créole métissée et a eu neuf enfants. Travaillant comme de nombreux Indiens à l'usine de cannes à sucre de Piveteau, ce couple s'installa un peu plus haut sur la route Hubert de Lisle lorsque l'usine ferma. L'un des neuf enfants, Théodore. (père de Mr G.) s'est ensuite marié avec une créole blanche, Melle Hermine, originaire du lieu-dit Bois-de-Nèfles (Trois-Bassins) où il s'installa jusqu'à aujourd'hui. Ce couple eut également neuf enfants. Il est intéressant de relever qu'à chaque génération, l'homme est décrit comme Malbar (ressemblant aux Malbars) alors que les épouses successives sont créoles métissées cafres ou créoles blanches. Il est également intéressant de noter que le seul fils de Mr G. (quatrième génération) est reparti pour travailler et s'installer en Inde (région de Madras). Ce fils est également décrit comme ressemblant au père. Nous avons donc sur quatre générations une lignée d'hommes qui se ressemblent « *On est du côté G., les traits du visage, la couleur de la peau, on ressort de la même couleur que notre papa car notre maman est blanche* ». Cette ressemblance a beaucoup d'importance pour la famille. Elle est affirmée comme le lien unissant la filiation et permettant à la fois l'identification et la reconnaissance à la lignée Malbar. On voit là qu'au-delà de l'effective appropriation symbolique des enfants, entre les lignées maternelles et paternelles, les transmissions héréditaires représentent une appropriation entre les différents groupes originaux auxquels souhaite se raccrocher la lignée. Les enjeux qui structurent la parenté sont donc familiaux et aussi identitaires. Il y a bien au-delà de la réalité du phénotype une volonté personnelle de ressembler à un parent plus qu'à l'autre. Dans le cas cité, il s'agit du parent relié à la lignée paternelle indienne plus que le parent relié à la lignée maternelle créole.

Ces transmissions familiales révélées à travers le discours sur les ressemblances familiales, sont ici la preuve que ces discours ne sont pas dénués d'intérêt. Il en va de la survivance de la représentation de l'ancêtre fondateur de la lignée réunionnaise, c'est-à-dire le grand père de Mr G. arrivé d'Inde. La ressemblance du fils à l'arrière grand-père est perçue comme une fierté. Fierté de pouvoir commémorer le passé à travers le présent, fierté de se sentir élément d'un ensemble, d'un groupe⁶⁸.

A travers ces représentations, on discerne chez cette famille d'origine indienne, une partie de la philosophie hindouiste basée sur la réincarnation : « *Nous croyons à la réincarnation* ». Croyant à la réincarnation, il est important de noter qu'à travers cette ressemblance entre le petit-fils et l'arrière grand-père, c'est un peu l'esprit de ce dernier qui est là. « *Il est comme le pépé, ça se reconnaît en lui* ». Ce petit fils, chargé depuis son enfance par cette représentation identificatoire, a choisi d'entreprendre le chemin du retour au pays d'origine. Il vient de partir faire sa vie en Inde.

Dans cette généalogie, on nous dit « *mon père était perçu comme "un méchant enfant" dans le sens où il ne « faisait pas un compte avec la famille il préférait aller jouer aux cartes avec ses amis que de donner un coup de main à ses parents, de ce fait il ne s'est pas trop porté sur la famille et ses transmissions* ». L'éloignement du père avec ses grands-parents est ressenti par le petit-fils comme un manque dans les transmissions. De ce fait, Mr. G. est à la recherche d'éléments sur le passé de son grand-père (arrivé d'Inde) qu'il n'a pas connu. Cette quête se traduit également par une recherche sur les enseignements de l'hindouisme, tels qu'ils sont développés en Inde aujourd'hui et dans certains ashrams à La Réunion. Si Mr G. fait partie sans le savoir du mouvement né dans les années 80 intitulé : « le renouveau tamoul », il est conscient que les rituels Malbars pratiqués par le plus grand nombre aujourd'hui encore à La Réunion sont quelque peu dérivés de leurs pratiques originelles et ne reposent pas, d'après lui, sur un enseignement digne de ce nom. Les liens de ressemblance physique et/ou du caractère : « *j'ai le caractère vif du papa* », renforcent en lui la volonté de connaître ce que l'histoire n'a pas permis, dans un premier temps, à la diaspora indienne de transmettre et que ses aïeux migrants ont mis de côté et/ou mal transmis : la langue tamoul, la religion et la culture indienne. Possédant les caractéristiques génétiques (ou du moins persuadé de ressembler physiquement aux indiens de l'Inde), il est en devenir de posséder les

⁶⁸ Au-delà du groupe ethnique, le groupe famille.

caractéristiques culturelles nécessaires à l'accomplissement de son être. La démarche faite par son fils n'est que la suite logique de sa quête. Son fils, nommé d'un prénom indien, en retournant vivre en Inde, va concrétiser les vœux de son père, c'est-à-dire connaître le berceau originel auquel il s'affilie, et de ce fait, se rapprocher de la culture de son arrière grand-père parti pour La Réunion.

Si le cas de la problématique du retour définitif reste singulier à quelques familles, on constate tout de même que de nombreux Réunionnais partent de plus en plus sur la piste de leur ancêtres venus de l'Inde mais aussi de la Chine, de l'Afrique, de l'Europe ou des îles de l'océan Indien. Le phénotype et ses marqueurs héréditaires cités et retrouvés au travers des générations, participent fortement à créer certains rattachements identitaires.

A l'inverse d'autres familles de Trois-Bassins (dans lesquelles on retrouve certaines mésalliances), la famille G. ne mentionne aucune mésalliance entre Blancs et Noirs. On constate pourtant que des métissages ont lieu à chaque génération, que ce soit le grand-père, le père, ou le fils. Tous se sont mariés avec des Créoles métissés, ou blancs. Si on élargit ce regard aux frères et sœurs du père de Mr G., on fait le constat que huit enfants sur neuf sont mariés avec des Réunionnais créoles autres que Malbars ou métissés Malbars. Tous ont vécu à Trois-Bassins, excepté celui qui a épousé une malbaraise et qui a quitté la commune pour s'installer auprès de sa femme sur une autre commune. La conservation des marqueurs originels à travers l'alliance n'a donc pas été un enjeu dans cette famille. Si cet enjeu est parfois rattaché à des intérêts moraux ou religieux, on remarque que la génération du père de Mr G. a peu pratiqué les rituels culturels ou cultuels indiens, également très peu suivis par le grand-père lui-même. Les femmes étant créoles chrétiennes, elles ont également transmis cette culture à leur descendance. Jamais il n'a été question d'interdire une union pour des raisons de couleur ou de culture différentes, comme on le voit dans d'autres familles réunionnaises créoles mais aussi Malbars. Mr G. a lui-même préféré choisir une épouse créole, pour ne pas s'enfermer dans une communauté Malbar à laquelle il n'adhérait pas forcément, notamment par rapport à la façon dont certaines pratiques étaient réalisées. *«Autrefois, on me donnait une mauvaise image de la religion Malbar»*. Mr G. est conscient que le métissage engendre parfois des mésalliances, mais il ne parlera jamais de mésalliance envers le groupe Malbar *«Dans une famille blanche, si le fils ramène une fille cafrine, elle va être rejetée, par contre dans une famille Cafre, si un fils ramène une Blanche on est content, on éclaire la descendance»*. Les marqueurs héréditaires sont bien là au centre de la question des unions mixtes, accueillis

positivement ou rejetés, ils modifieront les gènes et les ressemblances de la lignée. Mr G. nous dit également à ce sujet que certains groupes ne se marieront jamais avec d'autres : « *les Mahorais n'accepteront pas de voir leurs enfants se marier avec un non musulman* ».

Concernant les ressemblances familiales de la fratrie de son père, on remarque que si tous les enfants ressemblent à leur père, deux d'entre eux, I. et J., sont décrits comme ressemblant à la mère. On nous dit : « *Ces deux frères-là se ressemblaient comme des jumeaux, ils étaient blancs* ». Le contraste entre la blancheur de leur peau et celle plus brune de leur père indien incitèrent de nombreuses personnes à prétendre qu'ils n'étaient pas du père « *Petits, on entendait souvent ma mère se disputant avec mon père, elle lui disait toujours que sa mère devait être une fille légère puisqu'elle avait deux enfants blancs avec un indien pur* ». Il est clair que, dans ce cas les ressemblances familiales induisent un doute sur la légitimité du père. Cette légitimité a été approuvée et le doute fut enfin levé le jour de la naissance d'un enfant de J. En effet, ce dernier pourtant marié à une créole blanche, se vit père d'un enfant au phénotype indien. Sa femme étant blanche comme lui, et l'enfant ressemblant au côté Malbar, il était alors évident que le grand père de Mr G. était le géniteur de J. Mr G. ajoute : « *son fils est malbar comme nous, il nous ressemble, ça prouve bien que son père est bien de la famille* ». Ce questionnement a permis par la suite de retrouver des origines européennes chez la mère de J. et donc de légitimer sa couleur et ses traits blancs par le côté maternel.

Mr G. se décrit comme ressemblant à son père et plus précisément au frère de son père, H., et à son grand-père paternel. Cela est si évident pour lui, « *puisque'on me l'a tant dit* », qu'il se rend compte qu'il ne va rien chercher du côté de sa mère. « *Pour moi la parenté c'est du côté du père, jamais je ne vais chercher du côté de ma mère* ». Les transmissions héréditaires sont donc très importantes pour lui « *je me sens bien, là ou les gens me ressemblent, je me sens dans mon bain culturel* ». De ce fait, il n'a aucune envie de se joindre au côté maternel de la famille auquel il ne ressemble pas. De même, il rajoute « *du côté de ma mère les ressemblances se perdent, s'est gênant car on ne retrouve plus les ancêtres* ». Mr G. s'affilie et entretient des relations avec le côté de sa famille auquel il ressemble, cela semble être une évidence pour lui. On relève également qu'il apparaît moins important à notre informateur d'entretenir des liens avec les membres de la famille à qui il ne ressemble pas, les intérêts comme les connivences sont moins forts puisqu'« *on ne retrouve plus l'ancêtre* ». Ceci tend à nous montrer qu'au travers des représentations de l'hérité, c'est le lien aux

valeurs ancestrales et donc à l'origine, pour ne pas dire à la genèse, qui est recherché. Les marqueurs phénotypiques preuves de notre filiation biologique, constituant indélébile de notre personne vivante, ont une réelle importance. Ils représentent ici un des liens mettant en rapport les vivants et les morts.

De par la grande variabilité des métissages présents à La Réunion, on serait susceptible de penser que les caractéristiques physiques, telles que les traits du visage ou la couleur de la peau n'ont pas d'importance. Il s'avère que ces mêmes marqueurs étudiés sous l'angle des représentations de l'hérédité, et non pas seulement sous celui de l'identité, peuvent avoir une importance capitale pour ceux qui les portent comme pour ceux qui les perçoivent. Mr G. témoigne tout à fait de l'importance de ces marqueurs tamouls tant dans son rapport à la famille, que dans son développement personnel.

Monsieur H :

L'entretien réalisé avec Mr H. s'est déroulé dans sa cuisine en compagnie de son épouse. L'enquête qui a duré 4 heures fut légèrement interrompue par la venue de quelques enfants arrivant de l'école. Leur présence autour de nous permis à Mr H. de préciser ses pensées sur les ressemblances familiales.

Mr H., vit dans cette commune depuis sa naissance, il est issu d'une famille de petits cultivateurs, dont le père était colon chez un gros propriétaire. Mr H. fut également colon de nombreuses années. Agé de 53 ans, il est à présent sans emploi. Marié à Mademoiselle X., elle-même issue du même quartier « Chemin Barrière ». Ils ont six enfants : deux garçons et quatre filles. Lorsqu'on se penche sur les ressemblances familiales des enfants de ce couple, on remarque que l'attribution des ressemblances entre les sexes et le rang de naissance correspond tout à fait aux théories populaires sur les ressemblances familiales que l'on rencontre dans le Sud de l'Europe. En effet, l'alternance fonctionne puisque l'aîné des filles ressemble à la famille du père et l'aîné des garçons ressemble à la famille de la mère. Le deuxième garçon est dit ressembler au grand-père paternel et la deuxième fille à la mère. Pour les deux dernières filles, on remarque que l'une ressemble au père et la dernière à la mère. L'alternance entre les parents fonctionne dans l'ordre de naissance des enfants mais aussi dans leur propre sexe. On remarque avec quelle insistance le deuxième fils est dit ressembler à son grand-père paternel Robert. Mr H. nous précise que son père nommé Robert ressemblait également à son grand-père également appelé Robert. Nous avons là une réciprocité dans le nom et le prénom comme dans les marqueurs héréditaires. Sans aller jusqu'à parler du fantasme du clone, le fait que deux individus de même sexe, liés entre eux par une proximité dans la filiation (père et fils), s'appelant du même prénom et du même patronyme et de surcroît se ressemblant fortement par les traits du visage et la couleur de la peau, ne manquent pas de nous faire penser à la théorie sur les ressemblances populaires, relevée par B. Vernier à Magniotes (1989) présentée dans notre problématique. Dans ce cas la règle de nomination correspond à la taxinomie sur les ressemblances familiales. Il est clair qu'il y a une volonté personnelle des parents pour « refaire la génération ». Si la succession des prénoms fut longtemps une coutume en France métropolitaine, comme l'explique A. Fine dans son ouvrage « L'héritage du nom de baptême » (1987), on constate qu'elle se pratique aussi à La Réunion. Il est cependant important de noter qu'il ne s'agit pas d'une pratique courante, puisque sur l'ensemble de notre terrain la famille H est la seule famille dans laquelle on

retrouve des prénoms qui ont une origine familiale. Parmi la large descendance de ces deux Robert, il n'y a pas eu d'autres Robert. Seule une Roberta, petite fille de Robert second, porte le même prénom mais féminisé. Cette jeune fille n'est pas citée comme ayant les caractéristiques héréditaires physiques ou morales de ses aïeux : « *elle ressemble à sa mère elle est bien plus claire* ». En revanche, la ressemblance de la lignée H. inscrite au travers des deux Robert et de Mr H., semble se poursuivre à travers le fils et le petit-fils de Mr H. Nous avons, dans le cas de cette famille, une lignée d'hommes se ressemblant sur quatre générations. Constatant une certaine répétitivité de cas semblables à celui-ci sur la localité étudiée, nous nous interrogeons sur les raisons de cet état de fait. Pour tenter d'apporter un élément de réponse, nous vérifions d'abord la ressemblance au père par rapport à notre étude quantitative. Effectivement, nous pouvons trouver un début de réponse sur ce lien avec le père puisque nos résultats quantitatifs montrent que plus de la moitié de nos interviewés prétendent ressembler à la famille paternelle. Ensuite, nous pouvons nous interroger sur la relation à l'ancêtre. Dans le cas précédent, c'est-à-dire celui de la famille G., nous avons montré que la volonté de ressembler au grand-père venait en partie du désir de s'identifier à l'ancêtre fondateur de la lignée réunionnaise venue de l'Inde. Il y avait donc des motivations identitaires et culturelles. Dans le cas présent de la famille H., l'origine Afro-malgache, dite Cafre, ne leur permet pas de connaître l'ancêtre fondateur de la lignée réunionnaise, et de s'en approprier la culture originelle, puisque l'arrivée dans l'île datant de longue année (très certainement durant la période esclavagiste), la trace de l'ancêtre et une grande partie de sa culture originelle a été perdue. De plus, les trafiquants d'esclaves comme l'administration coloniale, n'ont pas laissé de trace sur l'origine ethnique, généalogique et géographique des nouveaux arrivants. La mémoire familiale ne permet donc pas dans ce cas de remonter jusqu'à l'origine de la lignée. Pourtant, les représentations de l'hérédité fonctionnent selon la même logique, on renforce le lien avec le père et sa lignée au détriment de la mère et la famille maternelle. Cette force du père dans la marque héréditaire effective ou revendiquée, laisse entrevoir une des caractéristiques de la structure de la parenté à la Réunion. Ceci se retrouvant à la fois chez les descendants de Malbars, de Cafres, ou de Blancs, comme de Chinois, on peut affirmer, comme le fait J. Benoist, qu'il n'y a pas de particularité ethnique dans le fonctionnement des familles à La Réunion. Ces éléments nouveaux, sur les représentations de l'hérédité relevées sur une localité, permettent donc d'affiner et de confirmer nos résultats prélevés sur l'ensemble de l'île.

Si on ne remarque pas de proximité dans la consanguinité dans cette famille (et il nous est dit une nouvelle fois qu'ils étaient très rares sur la commune), on relève néanmoins une forte proximité entre la résidence et le réseau de parenté. On constate en effet que les habitants de tout un quartier de la commune sont cousins par le sang ou par alliance. Les fratries sont larges et les mariages entres elles sont fréquents. L'espace résidentiel est structuré en réseau et les frères et sœurs habitent près des parents. La particularité de ce quartier, c'est que ces alliances se seraient faites uniquement (du moins pendant une certaine époque à peine révolue aujourd'hui) dans un groupe précis, celui des Créoles Cafres. D'après notre informateur, la population du quartier est principalement constituée de Créoles cafres mais il n'y a pas de Blancs. Les Blancs seraient surtout implantés plus au Sud, de l'autre côté du village, là où il y avait de bonnes terres et les Gros-Blancs : « *les Yabs c'est du côté de La Chaloupe, on les reconnaît à la façon de parler, ils chantent quand ils parlent, ici de notre côté, c'est-à-dire après la Petite Ravine il n'y a pas de Yabs, que des Créoles mélangés, croisés* » (Mr H.). Ce partage de la commune en secteurs, par rapport à l'origine ethnique de ses habitants, ne nous avait jamais été révélé auparavant. Il semble que dans le groupe des Créoles Cafres, les mariages avec d'autres groupes furent longtemps plus rares puisque tout un quartier possède les mêmes caractéristiques héréditaires, en l'occurrence une couleur de peau foncée. La mobilité sociale par le mariage a permis aux habitants du quartier de le quitter, et seuls restèrent ceux qui se marièrent avec leurs voisins. Ainsi, le patrimoine héréditaire du quartier ne se trouva pas fortement modifié, ceci permet à notre informateur de préciser « *qu'ici il n'y a pas de Yabs* ». Ce quartier fut longtemps l'un des quartiers de la commune dans lequel les maisons, comme les moyens d'accès, furent des plus rudimentaires. Il est certain qu'aujourd'hui, les nouvelles constructions et l'arrivée de nouveaux habitants venus de la côte, modifient quelque peu le statut social du quartier, ses réseaux de parenté et du fait des futures unions mixtes, ses caractéristiques héréditaires.

Monsieur J :

Mr J. nous a reçu sous sa véranda, l'entretien a duré 2h30 et s'est déroulé en présence de sa femme. Celle-ci donna également son avis aux questions posées.

Mr J. est âgé de 76 ans, il est natif de Trois-Bassins et a exercé le métier d'instituteur toute sa vie sur cette même commune. Marié à une métropolitaine, également institutrice sur la commune, ils eurent deux filles. Mr et Mme J. sont aujourd'hui tous deux à la retraite. Mr J. resta longtemps propriétaire terrien, avec des colons sur les terres héritées de sa famille maternelle. D'origine européenne, la famille de Mr J. a connaissance du premier J. arrivé de Nantes au début du XIX^e siècle. Si la mémoire familiale s'est relativement bien transmise, on peut remarquer qu'aujourd'hui elle n'exclut pas de citer les alliances avec des personnes métissées. En effet, on nous raconte que ce Français épousa dès son arrivée une femme métissée. Bien que le père de Mr J. fût comptable à l'usine de canne à sucre de Piveteau, il est décrit comme de type créole. Les familles paternelles et maternelles de Mr J. proviennent, comme de nombreuses autres familles installées à Trois-Bassins, de la commune de Saint-Leu. Selon son avis personnel, sa sœur aînée est décrite comme ressemblant à son père, lui comme ressemblant à sa mère, et son frère cadet comme ressemblant à son père. Les ressemblances liées aux physiques comme les ressemblances liées aux caractères moraux nous renvoient, une fois de plus, aux représentations populaires de l'hérédité que l'on retrouve en Europe (T. Malbert, 1994 ; B. Vernier, 1991). *«Pour ma sœur et mon frère, le corps et l'esprit du côté de mon père, pour ma part c'est la maigreur de ma mère »* (Mr J.).

Il est intéressant de noter que son frère cadet est né d'une union entre son père et sa tante maternelle. Sa mère étant décédée très jeune, son père se remaria avec sa belle-sœur (la sœur de sa première femme) quelques années plus tard. Celle-ci lui donna un enfant qui se trouva être à la fois son demi-frère et son demi-cousin. Au niveau des ressemblances, tout fonctionne comme si ce frère était le troisième enfant du couple initial, puisqu'il ressemble à son père comme les deuxièmes garçons du modèle européen précédemment cité. Bien que Mr J. n'avait que trois ans quand il perdit sa mère et qu'il fut élevé par son père et la cuisinière (son père se remariant dix ans plus tard), celui-ci s'attacha à son demi-frère comme son frère à part entière. Ce dernier se retrouve de ce fait au troisième rang de la fratrie et non au premier rang d'une fratrie recomposée.

Si cette famille de Créoles-Blancs identifiés ainsi par leur statut de propriétaires terriens et de fonctionnaires, comme par la dominante blanche de la couleur de leur peau, affirme sans pudeur aujourd'hui son côté métissé, cela n'a pas toujours été le cas. Mr J. précise que pendant son enfance (les années 1930) « *on ne donnait pas trop de renseignement sur la filiation, c'était comme ça. On n'en parlait pas trop à cause du métissage... Si l'on posait des questions trop précises, les tantes ne répondaient pas* ». « *De plus, il ne fallait pas prendre le soleil pour éviter de brunir et de faire ressortir le métissage, c'était mal vu, on sortait donc la capeline* ». Si ce refus d'avouer son métissage fut longtemps présent, on constate qu'aujourd'hui cette famille n'accorde plus d'importance à cela. La femme de Mr J. d'origine métropolitaine précise que sa belle famille a toujours caché une partie de ses origines. Elle-même, jeune mariée arrivant de France, s'est vite aperçue, en regardant les visages de la présence de marqueurs héréditaires autres qu'européens. « *Dans la famille de sa mère ils étaient une dizaine d'enfants, tous blancs, mais quand on regarde bien, il y avait quand même quelque chose. Ce n'est pas européen tout à fait. Quand j'ai vu pour la première fois celui qui est parti vivre en Australie il m'a frappé par son type. Il ne ressemblait pas aux autres, il y avait donc bien du métissage dans la famille* » (Mme J).

Toujours en voulant exprimer cette même idée d'un métissage caché, mais qui reviendrait indirectement à travers les générations, Mme J. indique que sur les deux filles qu'elle a eu avec Mr J. l'aînée I. ressemble à son père « *elle a les jambes et les mollets de la famille de son père, on le sent le côté créole* » et la cadette E. à sa mère « *chez moi on a tous les yeux bleus et dans ma descendance cela ne s'est pas retrouvé, seule ma fille cadette à les yeux clairs* ». Nous retrouvons là, la théorie populaire des ressemblances familiales présente dans le Sud de l'Europe, dans la quelle l'aînée des filles ressemble au père et la deuxième à la mère. « *La cadette est blanche comme moi, elle ne supporte pas le soleil, elle a la peau fragile comme ma sœur et mes cousins de métropole. Elle a toujours aimé la mer, le surf, la plongée, mais elle n'a pu en profiter car elle a beaucoup de grains de beauté et de tâches de rousseur* ». Dans ce cas, nous remarquons que l'interdiction de s'exposer au soleil ne correspond pas forcément au désir de cacher un éventuel métissage (révélé alors par une certaine couleur de peau brune), mais correspond davantage à une réelle volonté de se prémunir des méfaits de ses rayons. On constate que même si les raisons ont changé, les membres de cette famille se protègent toujours autant du soleil. La fille aînée de ce couple est mariée à un métropolitain et a deux enfants. Parmi ces enfants l'aîné, un garçon, est décrit comme ressemblant à son père et la fille comme ressemblant à personne, ou personne

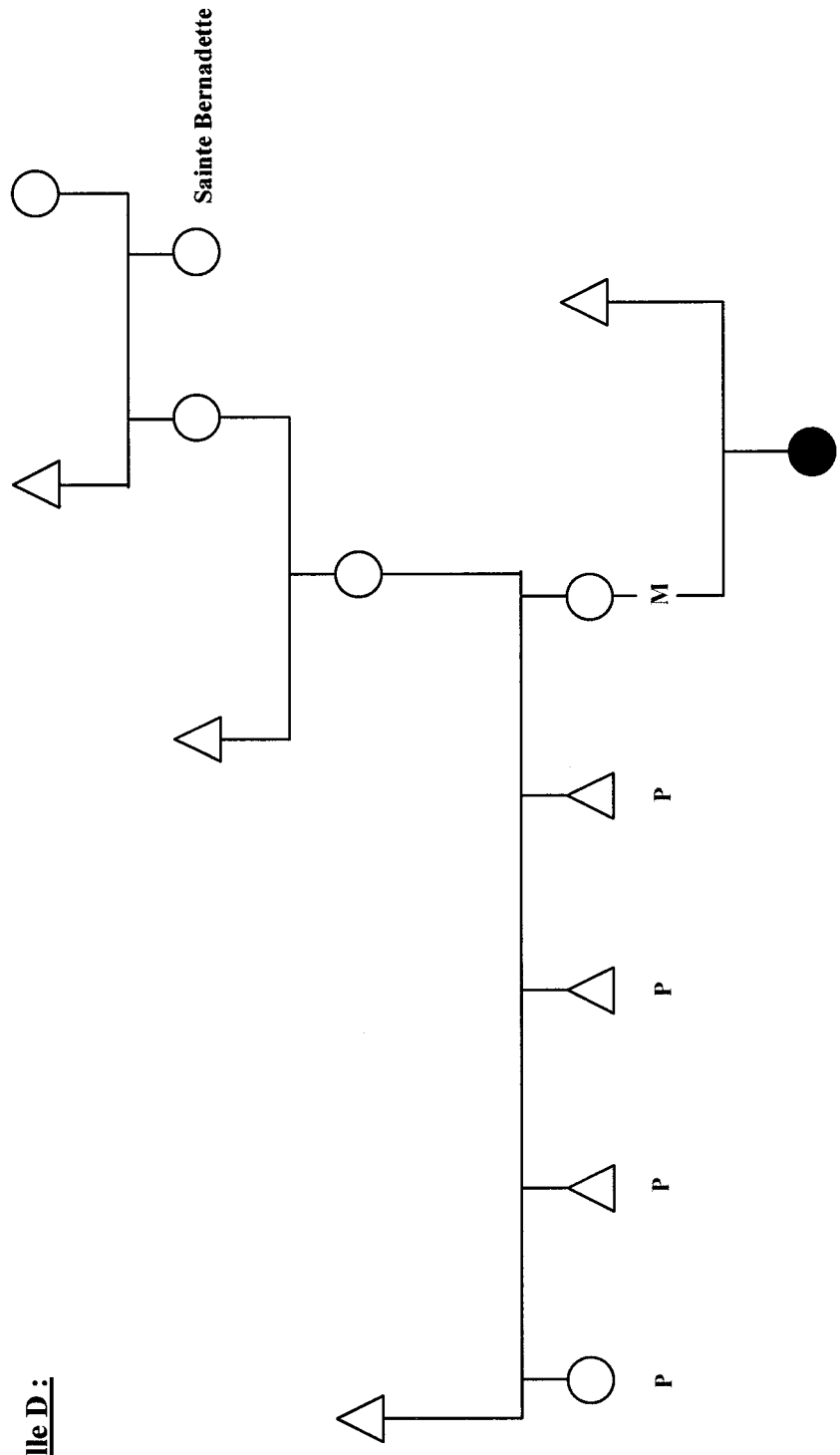
de connu parmi les vivants de cette famille. On nous dit qu'elle a la peau foncée, les cheveux frisés. « *Elle a le type créole et ne ressemble à personne, c'est bien que c'est dans la famille quelque part, ... elle a le type aussi du visage... D'ailleurs, en cherchant bien, sa grande tante paternelle a un peu les cheveux frisés, ... sur quatre grands-parents, trois sont métros et un seul est créole et pourtant elle a le type créole, c'est la seule qui est mat dans la famille* ». Cet enfant est décrit comme cafre rouge : « *on parle de cafre blanc, ces personnes qui ont les traits africains et la peau blanche, ils ont pris le gène frisé mais en même temps pas la couleur, on parle aussi de cafre rouge...* ». Pour Mme J. ce côté mat de peau peut être un avantage pour s'exposer aux rayons du soleil puisque sa seconde fille E., très blanche, souffre de ne pouvoir s'exposer au soleil. On voit là comment les représentations peuvent changer en quelques générations.

Nous relevons également que sur les deux filles de Mr J. l'aînée décrite comme ressemblant davantage à son père et donc à la famille originaire de Trois-Bassins, habite le village dans une maison héritée de sa grande-tante paternelle. La seconde fille qui ressemble davantage à sa mère et donc au côté métropolitain, habite sur le littoral. Faut-il voir là un lien entre la résidence et la ressemblance ? Les indicateurs relevés dans cette famille, montrent que ce lien existe bien. La fille qui est restée vivre près des parents est d'une part la fille aînée, d'autre part elle est mentionnée comme ressemblant à son père et à sa famille et de surcroît on l'a faite héritière d'une maison de famille dans laquelle elle vit. En fonction du rang de naissance de l'enfant les théories populaires sur les ressemblances familiales contribuent à la sélection des enfants au titre d'héritier et de successeur de la lignée. Ceci se vérifie d'autant plus que la petite fille de Mr J. est décrite ressembler au côté créole de son arrière grand-père natif du village de Trois-Bassins. On voit là comment les ressemblances tissent des liens intergénérationnels entre deux individus. Ces liens entre passé et avenir reposent sur des affinités électives, regroupent les individus en lignée. De plus, la proximité résidentielle que l'on relève à Trois-Bassins permet de dessiner des réseaux de parenté élective, comme le montre également le sociologue F. De Singly (1996), et l'anthropologue A. Fine (1998) dans leur travaux.

Mr J. précise qu'il existe dans leur famille un lien entre les générations et l'activité professionnelle. Lui et sa femme étaient dans l'éducation comme l'est actuellement leur fille aînée. La cadette est notaire et le père de Mr J. était parfois « avocat » puisqu'il défendait des affaires devant le juge à Saint-Leu. « *Elle aime le droit comme mon grand-père* ». Ces liens

ont pour Mr J. un rapport avec l'hérédité, puisqu'aux côtés des marqueurs physiques et moraux, il y a les ressemblances liées aux activités propres de la personne, en l'occurrence la profession. Ceci précise à nouveau, que l'hérédité est d'abord une affirmation personnelle de l'identité et que l'un de ces vecteurs peut être la profession. S'il n'y a pas dans cette famille de créoles blancs relatant la pureté de la race, il existe d'autres familles dites Gros-Blancs, chez lesquelles cette flamme est bien plus présente.

Famille D:



TP + ARTM = le visage, les yeux, la couleur de la peau
M

Madame D :

Comme de nombreuses familles de Gros-Blancs qui ont quitté la terre pour réinvestir leur patrimoine dans les villes, la famille D. n'habite plus aujourd'hui la petite commune rurale de Trois-Bassins, dans laquelle elle fut propriétaire de l'usine de canne au XIX^e siècle, elle habite désormais le chef lieu du département : Saint Denis. C'est précisément dans un grand restaurant de cette ville qu'à lieu notre entretien avec Mme D., 38ans, arrière petite fille du propriétaire de l'usine.

Appartenant à d'anciennes familles propriétaires terriennes, Mme D. nous précise très rapidement dès les premières minutes, que certaines personnes à La Réunion entretiennent des frontières bien définies entre les groupes de population. Pour certaines familles blanches, nous dit elle, tout ce qui n'est pas blanc n'est pas « du même monde ». La stabilité de l'identité dans sa famille semble se traduire par une forte endogamie dans laquelle la couleur à toute son importance : « *les poules avec les poules les oies avec les oies* ». Certaines familles cultivent le mythe de la pureté de la race : « *mon grand-père se promenait à cheval au milieu des champs, il était très dur, ... il avait le mythe de la pureté de la race, abonné au journal front national : minute, il restait cependant un fervent admirateur du Général de Gaulle* ».

Mme D. nous précise que sa famille cultivait il y a encore peu de temps de cela, la sélection des nouveaux gendre ou belle fille.

« Chez moi on m'interdisait de fréquenter des non Blancs ou d'aller écouter « Baster ou Zizkakan » (groupes de musique jouant du Maloya), pour ma part j'ai essayé d'être dans le mouvement de ma génération alors on m'a isolé, empêché de téléphoner, de communiquer avec l'extérieur, un vrai hôpital. Plus tard, en me rendant compte qu'aujourd'hui la société réunionnaise ce n'était pas du tout cela, j'ai été légitimé dans mes actes ». « Un jour, un ami Chinois m'a déposé devant la porte lorsque ma grand-mère, qui sort d'une famille aristocrate : les de C. de la F. de O., m'a vu en sa compagnie, elle m'a mise dehors, le comble c'est qu'elle s'est toujours refusée de voir son métissage. A Bordeaux on l'a prise pour une vietnamienne, on lui parlait vietnamien, elle a effectivement les traits un peu asiatiques, il y a du métissage quelque part par là, mais elle le renie complètement ».

La lecture d'un arbre généalogique peut être très subjective et donc sélective, elle dépend du regard que l'on porte. Si la famille de Mme D. est intéressée par la généalogie, elles y recherchent principalement les titres et blasons aristocratiques. La recherche des ressemblances familiales se fait de la même façon chez les familles plus modestes, mais dans ce cas, les liens semblent plus lointains avec des enjeux tout aussi forts.

« Les ressemblances familiales m'ont ouvert des portes : on a une cousine lointaine qui a été béatifiée à St Paul, Sainte Bernadette De C., elle est morte jeune vers 1910. Lorsque ma grand-mère, qui désirait me rallier à sa cause, m'envoya la photo de Sainte Bernadette, je restai stupéfaite de la ressemblance qu'elle avait avec moi. Surtout lorsque je pris la photo de ma première communion, c'est exactement ma tête ronde, la même bouille, ma petite cousine lui ressemble également, dans mon cas cela s'arrête au physique ».

Il y a bien là un esprit de famille qui tend à vouloir valoriser son propre clan. On tient à valoriser les attributs de son groupe en cherchant des ressemblances familiales avec des personnes célèbres et reconnues (ici Sainte Bernadette) appartenant au même groupe. Pour ces familles de Gros-Blancs, il semble important de conserver à tout prix les attributs élitistes qui les distinguent des autres groupes. Si la personne n'arrive pas à être valorisée par rapport à son groupe, et cela en fonction précisément de l'époque dans laquelle elle vit, elle va chercher la mobilité sociale et donc pourra entrer dans un autre groupe. Dans le cas présent, face au développement des unions mixtes et au renversement des valeurs, donnant plus de reconnaissance aux ancêtres affranchis, s'obstiner à trouver dans sa généalogie les valeurs de ce groupe (Gros-Blancs) tendrait à disparaître. Mme D. : « *Ils se rendent bien compte qu'ils sont une minorité dans la façon de voir les choses* ». Ainsi, les descendants de ces grandes familles, manquant parfois de reconnaissance de la part de leurs proches, tendent à l'exogamie. Les études sur l'identité sociale montrent bien qu'il y a des barrières identitaires, comme le phénotype, qui empêche parfois de changer de groupe. De ce fait, des stratégies individuelles peuvent se mettre en place comme les mariages mixtes.

Le cas de Mme D montre également que les ressemblances familiales permettent également de réintégrer dans la famille un enfant avec qui on s'est fâché depuis un certain nombre d'années.

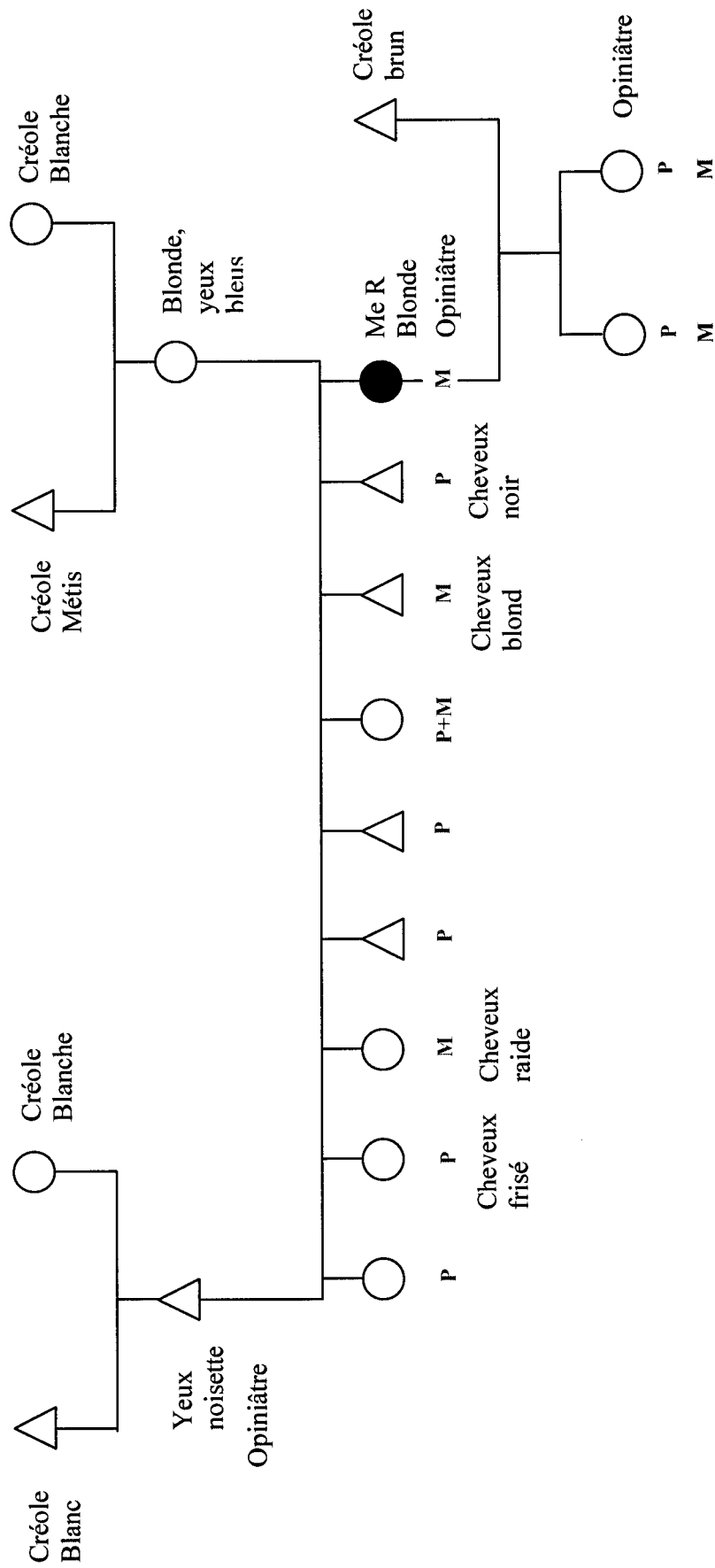
« Mes grands-parents étant fâchés, j'ai connu mes oncles maternels très tard, donc quand je suis arrivé chez mon grand-père, ce dernier et mes oncles ont tout de suite dit

que je ressemblais à ma tante et à ma cousine. Cet avis général leur a permis de me rattacher à la famille : c'est vraiment le portrait de sa tante Isabelle, physiquement je ressemble très fortement à ma cousine et psychiquement à ma tante, c'était très clair. Ils n'ont fait aucune référence au côté de mon père et puis de toute façon, ils n'aimaient pas mon père, sa famille ils ne la connaissaient pas. Ils m'ont adopté en me rattachant psychologiquement et physiquement. Ils ont fait ce lien avec la filiation, le voisinage l'a également fait, ils m'ont intégré grâce à ça. C'est fou les ressemblances, alors qu'ils étaient fâchés avec ma mère et ma grand-mère, ils m'ont vraiment rattachée à eux. Ensuite je me suis positionnée entre les deux, je voulais être neutre », Mme D.

On voit bien comment les représentations de l'hérédité, construites autour du discours sur les ressemblances familiales, participent à la réactivation des liens basés sur l'identité familiale. Dans cette famille, on constate également que si les recherches généalogiques ont pour but de connaître un peu mieux le nom et la fonction des ancêtres, elles sont aussi nécessaires pour connaître la longévité de la famille sur l'île. Il existe des tiraillements entre les différentes branches, celles arrivées depuis trois siècles et celles arrivées seulement depuis deux siècles. Dans ces familles aristocratiques, la généalogie familiale est rattachée à l'histoire de l'île. On légitimise la filiation à partir de la date d'arrivée dans l'île. Les descendants d'ancêtres arrivés plus récemment auront donc moins de poids dans la légitimation d'être réunionnais que ceux arrivés depuis plus de temps.

Même si Mme D. ne nous parla que très peu du village de Trois-Bassins, puisqu'il s'agit d'un lointain souvenir appartenant aux anciennes générations, ces propos sur l'hérédité restèrent essentiellement centrés sur le mythe de la pureté de la race et l'endogamie pratiquée par ce groupe de population. Groupe qui repose son identité uniquement sur le maintien du même sang et des mêmes gènes dans la lignée.

Famille R:



Madame R :

Nous avons rencontré Mme R. dans sa maison, où elle nous a reçu pendant plus de 3 heures. Mme R. (40 ans) est native de Trois-Bassins où elle a toujours résidé. Fille de petit planteur de géranium, elle est mariée, vit en couple et a deux filles jumelles. Elle travaille comme enseignante sur la côte Ouest. Cette famille originaire du Sud s'est déplacée sur la commune après la grippe espagnole au début du XX^e siècle. Issue d'une fratrie de neuf enfants, Mme R. précise que si ses parents sont clairs de peau aux yeux noisettes pour le père et bleus pour la mère, les marqueurs transmis sont très variés « *Chez nous ça va de celui qui a les cheveux frisés, raides, noirs, blonds, peu bronzés* ». Elle précise que cette famille s'identifie comme blanche, le père a bien ancré cela dans la tête de ses enfants tout au long de l'éducation, il a toujours fait en sorte que ses enfants se marient avec des Blancs : « *Un lé blanc un lé noir nou lé camarade mais not sang y mélange pas* ». Ces idées fortes et mêmes racistes ont su, d'une manière inverse aux désirs du père, toucher les enfants, puisque cinq enfants sur neuf s'y sont opposés et ont épousé des métis. Mme R. explique et justifie la position de son père en précisant que « *durant sa jeunesse il habitait à côté d'une chapelle "malbar" et la seule chose qui l'empêchait de tomber dans ce milieu de prolétaires c'était sa couleur* ». On voit bien comment une fois encore les marqueurs génétiques héréditaires ont une importance capitale pour la transmission du statut social de la personne.

S'opposant fortement aux idées reçues sur la pureté de la race, qui semblait peu probable puisque, comme nous le répète notre interviewée « *ma sœur est rousse, la deuxième est frisée, le troisième est fortement bronzé voire Noir de peau...* ». Mme R. s'est penchée sur cette question, elle nous dit :

« C'est évident, il y a bien un métissage quelques générations auparavant ». « Pourtant, au regard des photos de famille, les grands-parents plutôt clairs de peau, très maigres avec un nez aquilin et une pomme d'Adam saillante, représentent de façon grossière des petits Blancs des hauts comme on pouvait en voir à l'époque. Ceci expliquant toute la théorie de mon père pour dire qu'on est très blancs ».

De ce fait, la famille s'est raccrochée à cette idéologie de ne pas montrer les marques d'éventuels métissages et bien au contraire de rechercher les marqueurs héréditaires renvoyant au groupe Blanc « *Il y a tout un mythe, c'est d'avoir les yeux bleus de ma mère, mais personne ne les a récupérés, en fait, ils ont sauté une génération et se sont les petits-*

enfants qui les ont les yeux bleus ». Refusant cette idéologie « *trop enfermante, et fausse* », Mme R. s'est rapprochée de l'Etat civil pour concrètement s'apercevoir qu'il y avait des affranchis dans leur lignée. Cette trouvaille fut un moment de joie pour elle, puisqu'elle allait enfin pouvoir contredire avec preuve la théorie de son père. Cette personne réfute les idées archaïques du maintien des groupes sous leur aspect phénotypique et culturel, elle se rend bien compte qu'aujourd'hui cela est dépassé et que « *même si on croyait appartenir à une catégorie par le phénotype, ils ne l'étaient pas par leur façon de vivre, leur façon de manger, de parler, qui était plus interculturelle qu'autre chose* ».

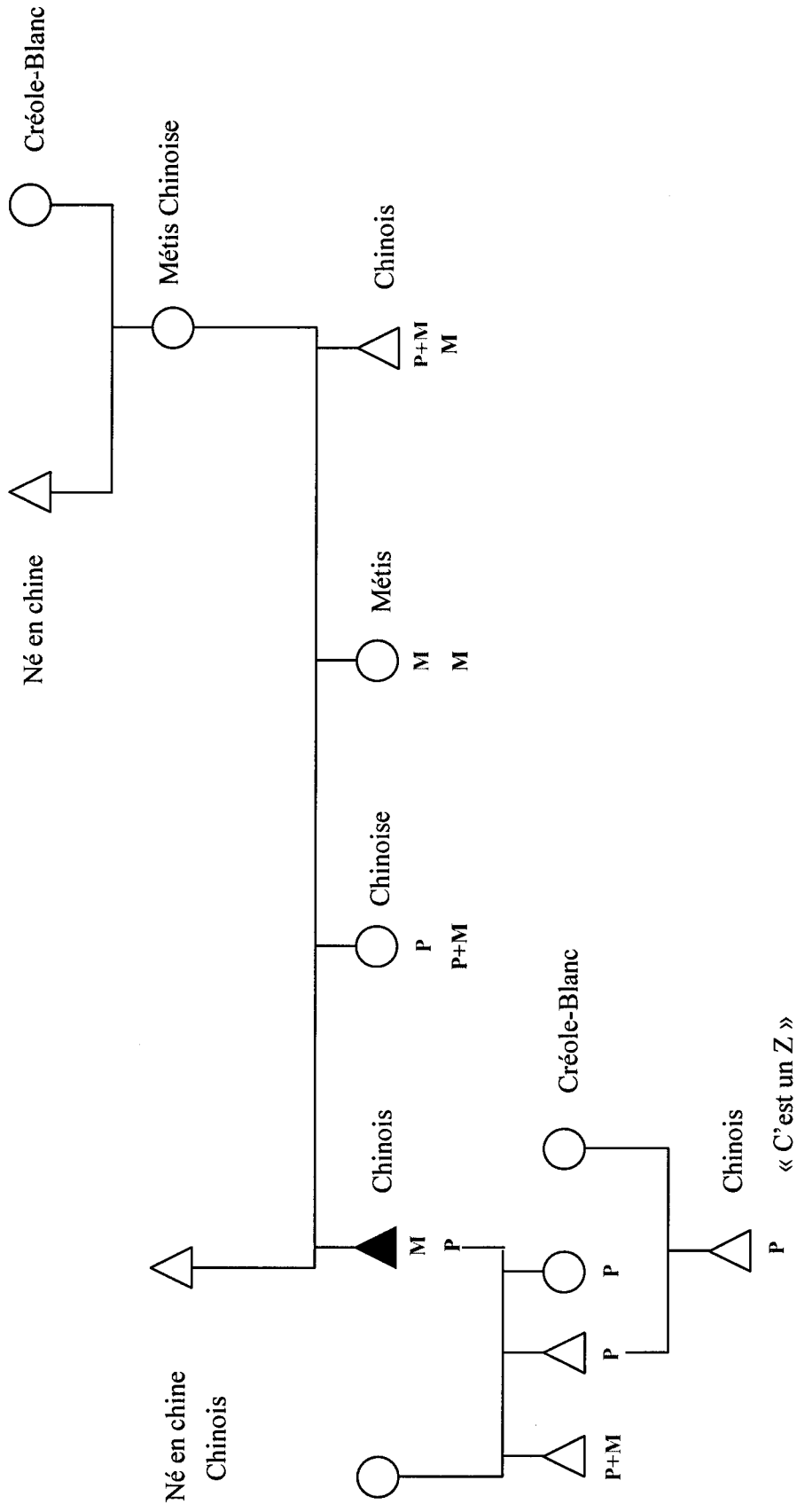
L'obstination dans la préservation des marques de la famille, en incitant à l'endogamie, peut inviter les enfants, avec l'évolution de la société, à dépasser la loi du père et donc à pratiquer l'inverse, l'exogamie. « *papa ne voulait pas que l'on se marie avec des Noirs, il nous a tellement rabaché cela qu'on a tous fini par épouser des bruns ou des brunes* ».

Aujourd'hui Mme R. a des jumelles qui ne lui ressemblent pas, elle nous dit :

« on dit qu'il n'y a pas grand chose de moi, mais je sais qu'elles sont à moi, physiquement, on ne peut pas dire qu'elles soient du père ou de la mère mais elle ressemblent par l'ascendance à mon mari, elles sont blanches de peau mais bronzent très facilement, des petites brunettes, par contre, du côté du caractère, elles me ressemblent et ont le caractère de mon père c'est-à-dire très opiniâtres, quand elles sont sur une activité, elles ne lâchent pas, elles vont aller jusqu'au bout, elles n'ont pas hérité de ma mère qui est très patiente ».

La famille de Mme R. nous permet d'observer une évolution dans les vecteurs des représentations de l'hérédité entre les générations. Pour la génération des parents de Mme R, la couleur de la peau semble être le vecteur principal de la représentation, alors que pour la génération de Mme R. c'est le caractère de la personne qui est le vecteur primordial de la représentation de l'hérédité.

Famille Z:



Monsieur Z :

Nous avons mené notre entretien avec Mr Z. dans son bureau professionnel, cette rencontre a duré 2 h 30. Mr Z. est né à Trois-Bassins, il travaille comme commerçant dans la boutique de ses parents avec ses frères et sœurs. Ce commerce familial implanté au centre du village est devenu au fil des ans une supérette digne de ce nom. Fondée par son propre père arrivé de Hong-Kong en 1923, Mr Z., aîné d'une fratrie de quatre enfants, a su développer cette entreprise familiale. On notera qu'à Trois-Bassins, comme dans toutes les communes de l'île, les commerces de proximité sont tenus par des familles chinoises. La perception des héritages de Mr Z. ne manque pas de marquer le caractère interculturel rencontré à La Réunion, puisqu'il nous dit avoir hérité d'un peu de tout.

« J'ai hérité d'un peu de tout, je me sens appartenir à la communauté asiatique en premier, par mes racines, ça je n'y peux rien. J'ai des tendances du côté des indiens par leur manière de vivre, de penser, leur philosophie, et puis enfin je me sens héritier de la communauté française créole, puisque j'habite à La Réunion et que je le suis moi-même (créole) » Mr Z.

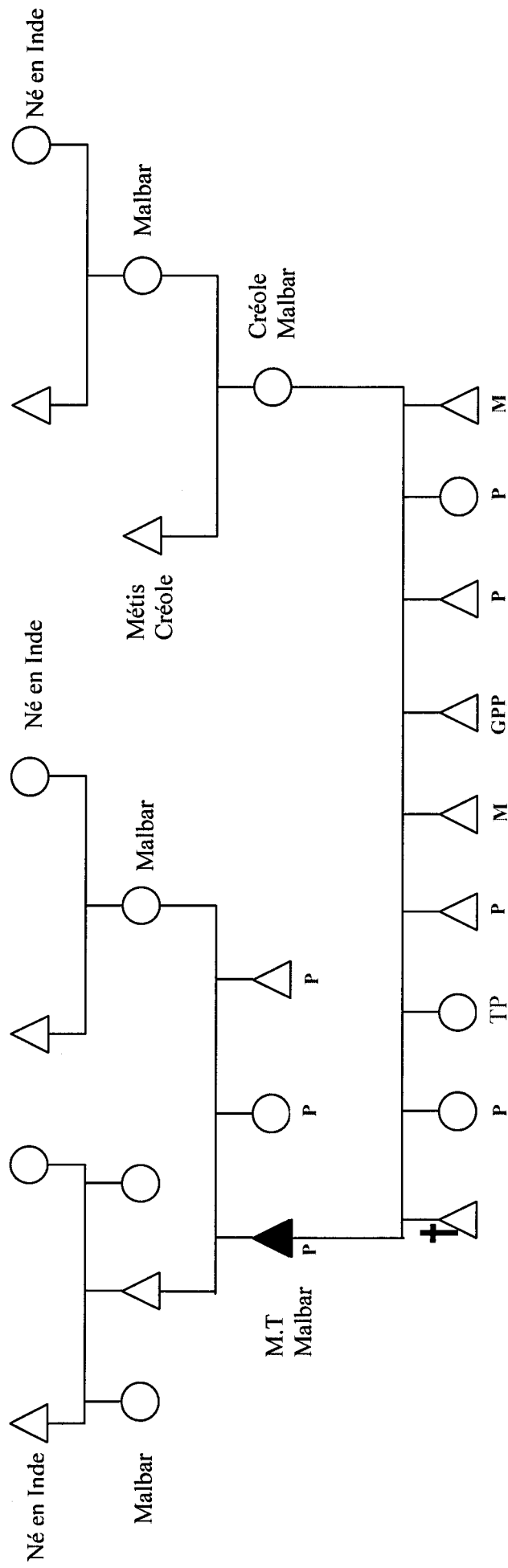
Bien que Mr Z. n'ait pas de métissage indien dans sa généalogie, il se définit comme héritier des Indiens, non pas par des caractéristiques physiques, qui sont incontestablement asiatiques avec ses yeux bridés, mais par des qualités morales : la façon de voir la vie. Ceci précise bien qu'en situation interculturelle les transmissions culturelles ne sont pas systématiquement liées aux transmissions biologiques.

Si l'on se penche d'un peu plus près sur la généalogie de Mr Z., on constate que sur quatre grands-parents, trois étaient Chinois et un Réunionnais. Les parents de son père ne sont jamais venus à La Réunion, ils sont restés vivre près de Hong-Kong. Le père de sa mère, originaire de la presqu'île de Hanoi, habitait La Réunion, il se maria avec une créole blanche originaire de la commune de Trois-Bassins.

Mr Z. se dit ressembler à sa mère pour les traits physiques et à son père pour le caractère, il nous dit avoir hérité de sa façon d'être par rapport aux autres, assez doux, conciliateur. Son entourage le raccroche à son père physiquement : « *en vieillissant on change, on me dit que je ressemble de plus en plus à mon père* ». Il est important de préciser que Mr Z., est l'aîné de la famille et qu'il a repris l'entreprise familiale créée par son père. Aux

yeux de la communauté villageoise et en fonction de son rang dans sa fratrie, comme en fonction de son activité professionnelle, il est important qu'il ressemble à son père puisqu'il est devenu son successeur. Sa première sœur est dite ressembler physiquement à son père et être mélangée pour le caractère. Sa deuxième sœur, ressemble davantage à la mère autant pour le physique que pour le caractère. Enfin la ressemblance de son frère cadet et dernier de fratrie, est difficilement palpable puisque ce dernier est dit ressembler autant au père qu'à la mère. Si l'on reprend les avis sur les ressemblances de cette fratrie, on remarque qu'une nouvelle fois ces données correspondent aux théories populaires sur les ressemblances familiales relevées en Europe (T. Malbert, 1994 ; B. Vernier, 1991), dans lesquelles l'aîné des garçons est dit ressembler à la mère et l'aînée des filles au père et inversement pour les cadets dans leur sexe. Pour le dernier de la fratrie l'ambivalence est là aussi de rigueur, puisque celui-ci est plus difficilement classable entre les lignées paternelles et maternelles. Concernant les enfants de Mr Z. on remarque que c'est une nouvelle fois vers le père que la ressemblance est la plus attribuées. Il en est de même de son petit fils dont on nous dit avec fierté « *lui c'est un Z.* ». Dans cette famille les ressemblances familiales sont perçues comme un lien structurant la filiation, elles sont exprimées avec fierté. Avec trois grands-parents Chinois sur quatre, la ressemblance aux marqueurs chinois des parents domine chez les enfants. Le contrôle de la race ne semble pas être une préoccupation essentielle. Notons que les indicateurs précédemment relevés font apparaître chez cette famille d'origine chinoise un système de parenté patrilinéaire. Deux enfants sur quatre (les deux derniers) résident sur la commune et plus précisément au domicile des parents. Il n'y a pas de lien entre la ressemblance et la résidence. En l'absence de la perception d'un métissage biologique, le métissage culturel est recherché. On voit là une représentation de l'hérédité dans laquelle les rencontres interculturelles sont tolérées et acceptées. Il s'agit d'une autre affirmation personnelle des représentations de l'hérédité.

Famille T :

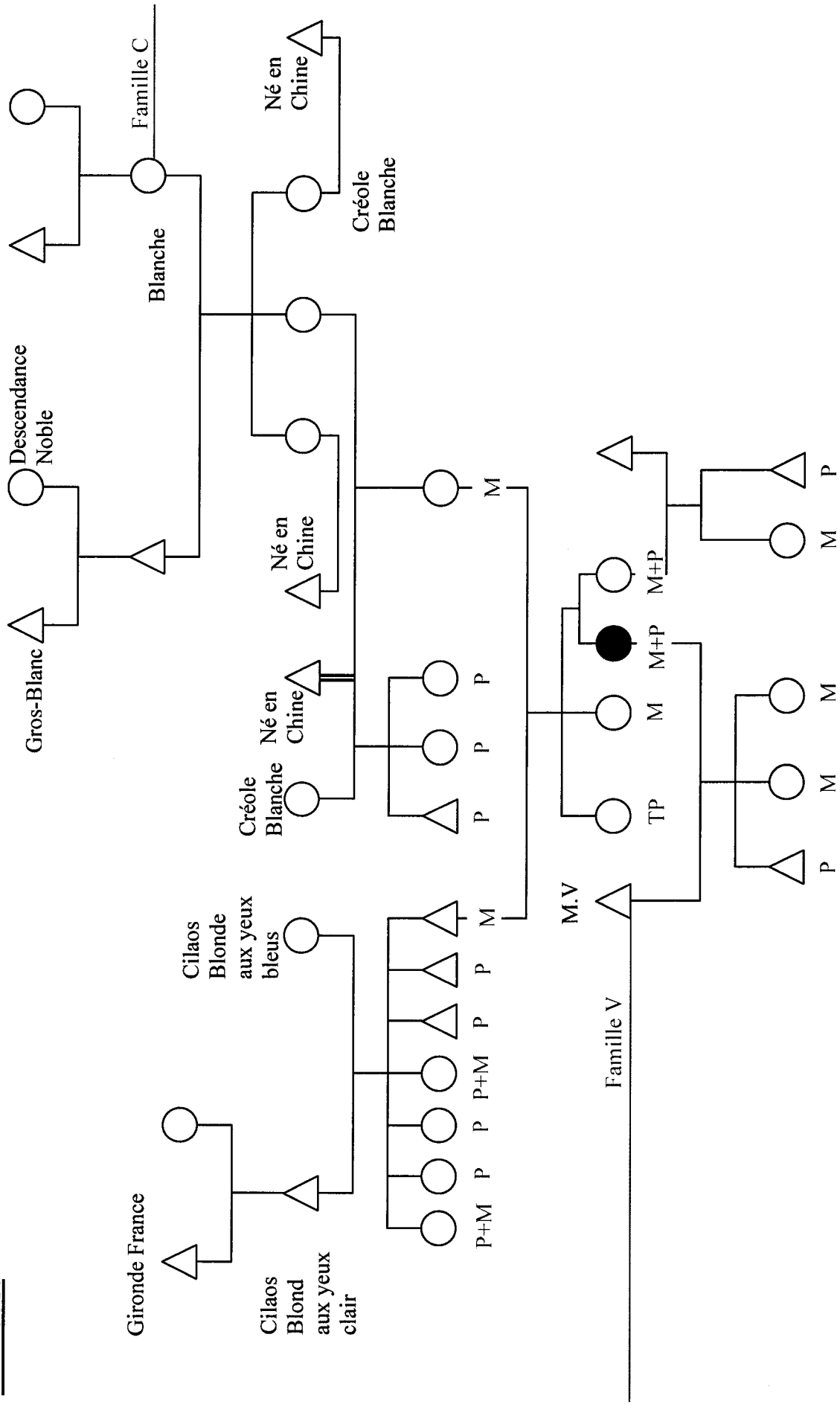


Monsieur T :

Mr T. est né en 1927 au lieu-dit des Colimaçons, endroit très proche de l'usine de Piveteau. Quartier qu'il rejoindra avec ses parents à l'âge de deux ans. Son père C. travailla à l'usine de Piveteau, puis il fut colon et maçon à Trois-Bassins. C. fut le prêtre Malbar de Trois-Bassins toute sa vie durant. Il eut dix enfants : huit filles et deux garçons. Il acheta une maison et un terrain dans le centre du village en 1948 (année du grand cyclone). La famille T. quitta Piveteau pour s'installer définitivement au village de Trois-Bassins. Sa mère est née aux Avironns et rejoignit le quartier de Piveteau avec ses parents au début du XX^e siècle. Cette famille d'origine indienne est représentative des familles Malbars de La Réunion, puisqu'elle travailla d'abord à l'usine avant d'être colon, puis artisan ou commerçant. Le grand-père de Mr T. arrivé d'Inde se maria avec une indienne de Saint-Denis avec qui il eut trois enfants. Peu après, il repartit pour l'Inde pour ne jamais revenir. Sa grand-mère, femme de ménage ne pouvant élever seule ses enfants, confia son fils, le père de Mr T., à sa sœur et son beau-frère qui travaillaient à l'usine de Piveteau. C'est ainsi que la famille T. s'implanta sur cette commune. Nous constatons à travers ce récit rapporté, que l'histoire de la famille s'est transmise sur quatre générations de façon correcte, on nous précise même qu'il fallait six mois de bateau à voile pour relier Madras à La Réunion. Aujourd'hui à la retraite après avoir travaillé comme colon sur les terres des gros propriétaires terriens, Mr T. précise que si tous ses ascendants sont des purs Malbars, ses enfants sont légèrement métissés par le père de sa femme, un métis créole. Sa femme, tamoul par sa mère et chrétienne par son père, a converti Mr T. au catholicisme sans le déroger totalement de la religion tamoul. Tous leurs enfants furent élevés dans la foi des deux obédiences sans aucune difficulté apparente. La mort prématurée de son beau-père en 1932, alors que sa femme n'a que six mois, fait qu'elle fut élevée par sa mère et le père de cette dernière (son grand père maternel Malbar). Ceci a une importance car il y a une forte identité Malbar dans cette famille et sans renier le côté métissé, on ressent bien une culture indienne prédominante. Pourtant Mr T. se maria à l'église de Trois-Bassins en 1954. Lorsqu'on se penche sur les ressemblances familiales, on remarque que sur les huit enfants de Mr et Mme T., sept sont dits ressembler au père et donc au côté Malbar (les six premiers) et un seul à la mère (le dernier). Les ressemblances au père et à sa famille (puisque on cite la sœur du père pour une fille mais aussi le grand-père paternel pour deux garçons), sont évoquées à travers la couleur de la peau (ce marqueur semble avoir une grande importance puisqu'il est toujours cité en premier : foncé ou clair), puis vient la stature la taille de l'individu : grand ou petit. On ne cite que très peu les yeux ou d'autres éléments du visage.

Les marqueurs relevant du caractère ne sont pas cités, ils semblent ne pas avoir d'importance dans cette famille ou du moins pour cet informateur. Le lien aux origines indiennes à travers le sang, la culture et le culte tamoul, apparaît comme le vecteur principal de la représentation. Bien que non fermé aux métissages puisque les enfants de Mr T. ont des enfants avec des Réunionnais qui n'ont pas forcément des origines indiennes, on relève une certaine importance à transmettre au plus proche des origines tamoules. Ces aspects ne sont pas à négliger lorsqu'on constate que sur les huit enfants de la famille les six qui ressemblent au père habitent le village de Trois-Bassins. Il existe bien là un lien entre les ressemblances familiales et la résidence. Nous retrouvons cette similitude sur les terrains traitant du même objet de recherche en Europe (B. Vernier. 1989, T. Malbert 1994), dans lesquels ce sont les aînés qui ressemblent le plus aux parents et ce sont eux qui restent travailler dans l'entreprise ou la ferme familiale au plus près des parents.

Famille M:



Madame M :

Mme M. a 36 ans, elle est native de Trois-Bassins où elle réside avec toute sa famille ascendante comme descendante. Femme au foyer Mme M. éprouve un réel plaisir à parler des ressemblances familiales, notamment au travers de son arbre généalogique qu'elle a elle-même réalisé. Mme M nous reçoit dans son salon de sa résidence principale, l'entretien dura 2 heures. Elle est fière de nous parler de sa famille et de ses diverses origines, ethniques et sociales. Bien qu'un de ses grands parents soit Chinois et les trois autres d'origine française, Mme M. se positionne comme appartenant au groupe Blanc. Les marqueurs héréditaires cités sont surtout les yeux bleus et les cheveux blonds, on les retrouve sur plusieurs personnes de sa famille. Nous remarquons dans le discours de cette informatrice que le grand-père Chinois est assimilé à un Blanc. On remarque une nouvelle fois qu'à Trois-bassins, une alliance entre une femme Blanche et un homme Chinois ne semblait pas poser de problèmes de rejet comme c'est le cas pour d'autres unions, notamment entre un Noir et un Blanc comme nous le raconte Mme C. Nous constatons que les ressemblances à ce grand-père Chinois ne sont pas mises en avant, hormis les yeux un peu bridés de sa mère, ses traits ne semblent pas s'être transmis aux petits et arrières petits enfants. Dans tous les cas nous remarquons que sans faire abstraction de cette part d'héritage chinois, ce sont les grands-parents Blancs dont on nous parle le plus. Il est important de signaler que Mme M. n'a pas connu ce grand-père Chinois et que sa propre mère n'avait que 22 ans quand ce dernier est décédé. A ce manque de transmissions physique et orale, s'ajoute une totale inconnue sur les origines géographiques et familiales de ce grand-père en Chine. Ces inconnues suscitent chez Mme D. un profond désir d'aller se renseigner sur la vie de ce grand-père et notamment comme elle le souhaite, d'aller un jour en Chine sur ses traces. Si les autres grands-parents sont davantage cités on peut remarquer que Mme M. accorde une importance particulière au fait que ce soient de « vrais Blancs » de Cilaos (Cirque dans les hauteurs de l'île). Dans les mentalités, le Cirque de Cilaos représente « le pool Blanc » de la région puisque très peu métissé, c'est dans l'un de ces semi-isolats géographiques propres à La Réunion que l'on retrouve une forte consanguinité, notamment pour la population Blanche. Ainsi, les marqueurs appartenant à ce groupe sont cités avec honneur « *chez nous on a tous les yeux verts et le nez pointu* ». Mme M. précise que l'arrière grand-père de cette branche vient de Gironde. Du côté maternel Mme M. a également retrouvé des origines métropolitaines puisqu'elle nous dit avoir un ancêtre noble descendant de la Chevalerie, dont l'unique fille, son arrière arrière grand-mère, s'est mariée avec un créole Blanc né à Bourbon. Au regard de l'arbre généalogique et en écoutant notre informatrice raconter sa famille, nous

nous apercevons que cette branche de la famille de Mme M. est de la même lignée que celle de la famille de Mme C., citée précédemment, dans laquelle nous remarquons également des mariages entre Blancs et Chinois. Les arbres généalogiques de ces deux familles se rejoignent. Les réseaux de parenté construits dans cette localité semblent répondre aux mêmes logiques d'alliances. C'est-à-dire que l'on se mariait entre personnes ayant les mêmes caractéristiques biologiques, notamment la même couleur et donc le même statut social. Dans ce cas les Chinois sont alors considérés et acceptés comme Blancs.

Concernant les ressemblances familiales, Mme M., précise avoir beaucoup de mal à s'attribuer des ressemblances envers une lignée précise, elle semble être partagée puisque les avis de sa famille lui donne respectivement des ressemblances des deux côtés. L'appropriation symbolique entre les lignées, dont nous avons déjà expliqué le fonctionnement dans notre partie portant sur nos résultats quantitatifs, semble fortement fonctionner. « *Quand je vais chez maman on me retrouve, et quand je vais chez papa on me retrouve là bas aussi, je ne peux pas dire que je ressemble à quelqu'un en particulier, on me retrouve des deux côtés* ». Nous voyons là comment ce type de discours sur les ressemblances familiales va exercer une influence dans la détermination des choix préférentiels à s'affilier à tel ou tel côté de la famille. Lorsque les forces sont égales, la personne aura tendance, comme c'est le cas, à s'affilier aux deux lignées. Notons que cette même difficulté à se déterminer ressemblant davantage à un membre d'une lignée particulière, se trouve renforcée lorsque les deux parents ou les deux familles sont réunis. C'est précisément le cas des enfants de Mme M. dont la ressemblance est autant attribuée à la mère qu'au père. « *Les enfants ils ont des deux... n'est ce pas Francis ? Oui oui on ne peut pas dire... ils ont des deux oui...* ». Le fait que son mari soit présent à ses côtés à un moment de l'entretien a certainement joué dans l'attribution des ressemblances. Au risque de froisser les susceptibilités et de brouiller l'alliance, l'appropriation symbolique des enfants ne fonctionne pas dans ce cas là.

Cet entretien avec Mme M. nous apporte également des renseignements sur les ressemblances que portent les jumeaux sur leurs propres jumeaux ou jumelles. Mme T. nous dit ne pas ressembler à sa « vraie » jumelle. Son mari nous dira qu'elles se ressemblent « comme deux gouttes d'eau ». Sans rentrer davantage dans le domaine propre à la psychologie de la gemellité, nous pensons que la difficulté rencontrée par la famille pour affirmer une ressemblance précise à Mme M. envers l'une des branches de la famille, est liée au fait que les jumelles se ressemblent fortement. « *On nous retrouve dans les deux familles* ». Dans le cas

de vrais jumeaux, une très forte ressemblance des deux enfants entre eux empêcherait l'alternance, ces derniers sont alors décrits comme ressemblant aux deux familles et s'inscrivent dans le jeu des appropriations symboliques des enfants comme des enfants uniques.

Monsieur V :

Mr V. a 40 ans, il est agent technique dans un établissement scolaire de la côte Ouest et habite Trois-Bassins près de ses parents. Marié et père de trois enfants, il nous précise être originaire de l'océan Indien. L'entretien se déroule dans son salon personnel, il dura 2 heures. Sa généalogie repose sur plusieurs origines en liens avec les différentes îles de l'océan Indien. Ses grands-parents sont effectivement originaires à la fois de l'île Maurice, puisque son grand-père paternel est franco-mauricien, et de Madagascar puisque ce dernier s'est marié à une métis Malgache avec qui il a eu cinq garçons (ils vécurent tous à Madagascar jusqu'à l'indépendance en 1960). De souche européenne, ses grands-parents maternels sont originaires de l'île de La Réunion. Pour Mr V., les transmissions de ces informations concernant ses différentes origines semblent très importantes pour pouvoir nous parler des ressemblances familiales. Bien que blanc de peau, Mr V. se dit brun. Il se dit ressembler à la famille à son père puisque c'est là qu'il y a eu du métissage. Les frères de son père sont effectivement plus bruns et ressemblent davantage au côté malgache que son propre père. Si l'on compare les quatre frères sur la photo n°3, on remarque que certains sont plus bruns que d'autres. L'arrière grand-mère (photo n°1) apparaît brune de peau alors que sa fille apparaît bien plus claire (photo n°2, la femme la plus à droite sur la photo), le teint clair de celle-ci peut nous donner des indices sur l'origine européenne de l'arrière grand-père dont la famille ne possède pas d'information, ni de photos. Le fait que Mr V. se perçoive brun est lié au fait que sa lignée maternelle (se revendiquant très blanche) originaire de La Réunion, l'approprie au côté métissé de son père. Cette appropriation se fait parfois sur un ton culpabilisateur puisqu'on lui fait ressentir qu'il est le plus brun de sa fratrie. *« Ils me mettent la pression là dessus c'est incroyable à notre époque, je sens que c'est le teint de ma peau qui les gêne »*. Ce ressenti Mr V. l'exprime avec mépris puisqu'il se sent ainsi rejeté par ses oncles maternels blancs. Bien que de phénotype blanc et non brun, Mr V. va rechercher les détails sur son visage qui pourraient justifier cet avis de la part de sa lignée maternelle. N'en trouvant pas il va vouloir alors se raccrocher à sa famille maternelle en s'attribuant une ressemblance non pas par le physique mais par d'autres aspects ne relevant pas du phénotype ou de la couleur de la peau, mais plus en rapport avec la voix par exemple. *« J'ai la même voix que mon oncle maternel, on s'y trompe quand je répons au téléphone »*. D'autres marqueurs héréditaires, moins classificatoires, sont ici sollicités pour se raccrocher à la lignée dont il se sent rejeté. Au delà de la représentation individuelle sur la couleur d'une personne, il y a également là une représentation de la lignée métissée. La connaissance de la lignée d'une personne va influencer son entourage à le

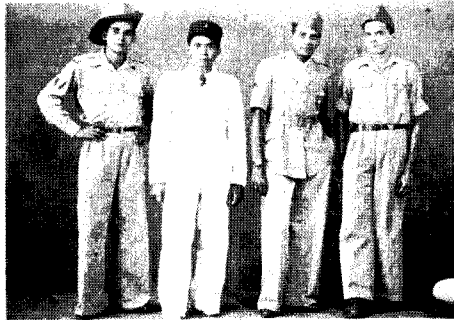
percevoir de telle ou de telle façon. Bien que blanc le sujet peut ainsi être perçu différemment, on va rechercher en lui les marqueurs de cette hérédité invisible. Faute d'en trouver, il sera tout de même considéré comme brun puisqu'il y a des bruns dans sa généalogie. On voit là, la mise en place d'un raisonnement de type généalogiste donnant le pas au génotype sur le phénotype. Ainsi comme le remarque J.-L. Bonniol (1992) une génétique des populations se met en place. Notons qu'au regard de l'arbre généalogique de cette famille, les yeux verts semblent s'être transmis à toute la fratrie. Les photos n°2 et 3 nous montre la même fratrie mais à des âges différents, on peut lire l'évolution des marqueurs, comme comparer les ressemblances des enfants avec la mère et la grand-mère. La femme de Mr V., qui se trouve être Mme. M (dont nous avons présenté la famille dans l'étude précédente), précise qu'elle arrive à retrouver la même ressemblance sur cinq générations. En passant les photos une à une, de l'arrière arrière grand-mère jusqu'à ses propres enfants (photos n°8), c'est cinq générations au total qui sont ici passées en revue. Les ressemblances familiales sont alors scrutées dans leur moindre détail et malgré les métissages et donc les couleurs de peau différentes entre les générations. Mme V. va réussir à trouver des ressemblances sur toute la lignée. « *Si avec ma main je cache le haut du visage et que donc on se focalise sur la forme des lèvres et le menton on s'aperçoit qu'ils ont tous la même bouche et le même menton, et ça je le retrouve jusqu'à mon mari et ma fille... regardez, vous voyez...* ». Retenons qu'en situation interculturelle les traits cités ne relèvent pas forcément de la couleur de la peau (qui offre ici une trop grande variabilité) mais des formes du visage. Ces traits apparaissent donc plus pertinent pour suivre la reconnaissance de ce lien filial. Les photos de familles apparaissent ici comme un support des représentations de l'hérédité. Les autres photos n°4, 5, 6 et 7 représentent la même fratrie avec leur descendance. On y retrouve les femmes des frères et leurs enfants à certains moment de l'existence : mariage, communion, rassemblement de famille. Les visages représentés sur ces photos montrent bien les métissages et les différences phénotypiques entre frères, notamment repérables sur la photographie n°6 où les deux adultes sont frères et pourtant très différents physiquement. Celui de gauche sur cette même photo a davantage les traits malgaches alors que celui de droite a davantage les traits européens. « *Les frères sont différents moi je trouve il y en a des bruns d'autres sont plus blancs, les petits enfants c'est pareil, ça suit...* ». Les différentes rencontres des peuples de l'océan Indien, malgache, mauricien, réunionnais donne par le métissage une grande diversité de phénotype. Cette diversité semble accepté par les familles elles même métissés et semble être rejeté par les famille qui désirent préserver les caractéristiques du groupe originel auquel elles prétendent appartenir. On comprend mieux pourquoi certaines familles ne communiquent pas entre elles.



1



2



3

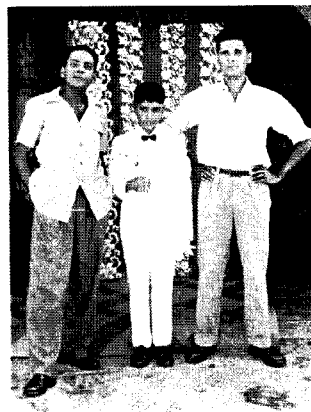
Père et oncle de Mr V.



4



5



6



7



8
Mr V.



9
Enfants de Mr V.

Photos de famille de Mr V. Cinq générations sont représentées.

Mademoiselle F :

Melle F. est âgée de 75 ans, ancienne institutrice du village, elle nous dit avoir toujours vécu à Trois-Bassins. Melle F. issue d'une large fratrie ne s'est jamais mariée et n'a pas de descendance. Cette informatrice a une très bonne connaissance des origines de sa famille, l'arbre généalogique qu'elle a fait réaliser fait apparaître des ancêtres arrivés au tout début du peuplement de l'île. Si on relève dans cette famille une lignée métissée originaire de l'Inde on remarque surtout une appartenance blanche majoritaire. Du côté maternel (originaire de l'Allemagne) on remarque un mariage consanguin (comme on peut le voir sur l'arbre généalogique de cette famille). Ses grands parents sont cousins germains. D'après cette informatrice il n'y pas eu de conséquences négatives à propos de la santé de sa mère ou dans sa descendance. Comme de nombreux autres informateurs, Melle F. nous précise que les mariages consanguins ne sont pas recommandés. A Trois-Bassins ils sont relativement rares, seule Mme C. nous précise en avoir un dans la descendance de sa belle famille. Notons que ces mariage sont ici toujours réalisés entre personnes blanches. La population rencontrée appartenant à cette communauté (et Melle F. le confirme), refuse dans sa globalité ce type d'union très souvent associée aux maladies héréditaires. « *Chez nous il n'y a rien eu mais j'en connais chez qui on a vu des cas où l'enfant ne survivait pas longtemps* ». A propos des ressemblances familiales nous avons une répartition sexuée dans laquelle les garçons ressemblent au père et les filles à la mère, on relève cette même appropriation pour les neveux et nièces. Il est intéressant de constater que l'on retrouve cette répartition sexuée chez les musulmans (T. Malbert, 1994), alors qu'il n'y a pas de musulman dans la famille de Melle F. On relève que le lien de sang, couplé au lien originel et à celui de la consanguinité (mariages entre cousins) sont les principaux vecteurs de représentation de l'hérédité. Melle F, est fière de connaître sa généalogie à travers laquelle nous avons beaucoup échangé au cours de cet entretien qui a duré 2h30. Nous remarquons une fois de plus que les personnes qui possèdent leur arbre généalogique sont celles qui ont des ancêtres Blancs arrivés d'Europe.

Madame N :

L'entretien réalisé avec Mme N. c'est déroulé à notre propre domicile et a duré 1h30.

Mme N. âgée de 54 ans est née, réside et travaille à Trois-Bassins comme femme de ménage. Fille unique d'une union d'un père Chinois et d'une mère créole Blanche, elle a deux demi-frères du côté de sa mère. Nous remarquons que bien qu'il ne s'agisse pas du même père toutes les ressemblances de sa fratrie sont toutes attribuées au père. N'ayant jamais vécu avec son père biologique, elle ne peut mentionner ses oncles et tantes du côté paternel comme ses demi frères et sœurs puisqu'elle ne les connaît pas. Cette méconnaissance ne l'empêche pas de s'attribuer une ressemblance physique à son père. Elle ne rejette pas son côté Chinois et semble bien vivre ce métissage accepté de tous. Nous relevons là, pour la cinquième fois dans cette étude sur cette localité, le cas d'une union entre un homme d'origine chinoise et une femme créole Blanche. Ces relevés ne mettent jamais à défaut ce type d'union plus accepté que d'autres. Mariée à un créole Blanc, Mme N. a trois filles dont les deux aînées sont décrites comme ressemblant au père et la dernière comme ressemblant davantage à la mère. Interrogeant cet enfant on s'aperçoit très vite qu'elle refuse cette ressemblance et n'accepte surtout pas cet héritage Chinois pourtant bien accepté par sa mère. Cette fille de Mme N. se sent exclu de ses sœurs et donc de la lignée paternelle. Pour tenter de leur ressembler, au moins sur le plan psychologique, elle va mettre en place des liens avec ses oncles et tantes paternels sur des choix professionnels. En l'absence de ressemblance physique, la ressemblance morale ou psychologique va permettre de jouer un rôle dans l'appartenance à telle ou telle lignée. Certains jeunes (dans « les hauts » en tous les cas) ne semblent donc pas prêts à vivre ces doubles appartenances, pourtant bien acceptées dans cette famille par la génération précédente (sa mère). Cette famille a donc des liens de parenté avec une des familles chinoises et avec une famille de Petit-Blanc du même village.

Madame L :

Mme L. âgée de 38 ans est native de cette commune. Femme au foyer elle élève ses enfants. L'arbre généalogique de cette famille montre une multiplicité des unions pour chaque enfants et ce sur plusieurs générations. Mme L. a eu trois enfants avec trois partenaires différents, et elle est elle-même issue d'une fratrie où les trois enfants ont des pères différents. Son frère a eu également des enfants avec deux conjointes successives avec qui il ne réside plus aujourd'hui. Cette configuration familiale propre au foyer monoparental est le type de foyer dont la proportion est depuis ces dernières années⁶⁹ en forte augmentation à La Réunion.

Le caractère éphémère de certaines unions, accompagnées de grossesses précoces, donne de nombreux enfants sans père, appelés également en créole « zenfant batard ». Relevons que paradoxalement les ressemblances de ces enfants se portent dans la majorité des cas vers le père. Que ce dernier ait vécu avec la mère ou qu'il ne fut que de passage, on relève une nouvelle fois l'importance des pères dans le pouvoir de marquer les enfants. De plus, y aurait-il pour ces enfants (dans le cas d'un avis personnel) une volonté plus forte de ressembler à leur père souvent éloigné ou parfois volontairement mis à l'écart par certaines mères ? Cette étude qui réintroduit la marque du père et quelque part sa présence indirecte, au travers des ressemblances familiales, permet d'observer le caractère matrifocal très souvent décrié des foyers monoparentaux à La Réunion.

D'autres enfants issus de ce type d'union sont décrits comme ressemblant aux deux parents. Dans cette famille la ressemblance de Mme N., celle de sa sœur cadette et celle d'un neveu, semble en effet partagée entre le père et la mère. Nous retrouvons le cas des ressemblances partagées dans notre étude quantitative notamment pour les enfants uniques. Nous avons remarqué et nous le remarquons à nouveau dans cette étude qualitative, qu'une appropriation symbolique à travers une lignée spécifique est très souvent exclue pour les enfants uniques. Dans le cas des enfants unique une appropriation à une seule lignée ne peut se faire puisque cette appropriation viendrait compromettre l'alliance. Même si, dans le cas des familles monoparentales, l'alliance peut être déjà dissoute, on constate que malgré la présence d'autres enfants sous le même toit, ceux-ci ne sont pas moins considérés comme des enfants uniques.

⁶⁹ (1993 : 13%, 1997 : 17%, 2004 : 24%, source INSEE, 2005).

Mme L. ne semble pas du tout gênée de nous parler de sa généalogie et de ses unions successives. Elle connaît bien la monoparentalité puisqu'elle même est issue de ce type de configuration familiale. L'identité civile des pères n'est cependant pas dévoilée, nous savons juste qu'ils habitent le village de Trois-Bassins. Chacun de ses enfants est décrit comme ressemblant à leur père respectif. Le cas de Mme N. montre bien que la ressemblance au père est d'autant plus forte que ceux-ci ne sont pas là aux côtés de la mère et de leur enfant. Peut-on mettre cette observation en relation avec d'une part nos résultats quantitatifs qui montrent chez la population interrogée une plus forte proportion à ressembler au père et d'autre part une très forte augmentation de la monoparentalité à La Réunion depuis une dizaine d'années : 24% de ménage monoparental en 2004. Dans ce profil, les enfants ressembleraient d'autant plus à leur père que ceux-ci sont absents. On voit là, comme le précise B. Vernier (1991), comment les théories populaires sur les ressemblances familiales agissent en complémentarité pour raccrocher l'enfant à la branche à laquelle il n'appartient pas. A propos des enfants sans père Vernier relève que « l'enfant bâtard » ressemble plus au père pour ne pas cacher le péché.

Enfin, relevons que les trois pères des trois enfants de Mme L. appartiennent tous à des communautés différentes : l'un est Cafre, l'autre est Malbar et le troisième est blanc. Mme L. précise que les trois pères habitent tous le village de Trois-Bassins, mais elle refuse de révéler leur identité. Cette position que l'on respecte, insinuerait-elle qu'il s'agisse d'hommes déjà mariés ? Nous ne pourrions le dire, mais nous tenons à préciser que les familles de ce village ont des liens de parentés entre elles. Il s'agit soit de liens connus et reconnus, soit de liens de parenté tenus secrets (comme dans ce dernier cas) et donc non reconnus. Comme par le passé, ces unions exogames participent encore aujourd'hui au développement du métissage à l'île de La Réunion.

3) Lecture des arbres généalogiques

Cette approche monographique nous permet d'obtenir une analyse plus fine des relations interculturelles et de la parenté dans une localité de l'île : Trois-Bassins.

La comparaison des résultats de notre analyse quantitative avec les résultats de notre analyse qualitative montre qu'ils sont similaires sur deux points :

- L'existence de théories populaires sur les ressemblances familiales.
- Une supériorité du père dans le pouvoir de marquer la ressemblance des enfants.

A propos des théories populaires sur les ressemblances familiales, nous retrouvons sur ce même terrain deux types de théories :

- Soit les enfants sont classés par la ressemblance entre la lignée du père et la lignée de la mère, en fonction de leur sexe et de leur rang de naissance. Dans ce cas, la règle d'alternance s'applique et de ce fait les filles ressemblent à leur père et les garçons à leur mère. Cette théorie tend à s'appliquer davantage aux aînés, qui ont la charge de la succession, qu'aux cadets.
- Soit le classement par la ressemblance, entre les lignées respectives, est fait en fonction du sexe de l'enfant et du sexe des parents. Les garçons vont tous ressembler au père et les filles vont toutes ressembler à la mère.

Dans les deux cas de figure ces théories sont basées sur l'appropriation symbolique des enfants à travers les lignées maternelle et paternelle.

Ces deux théories populaires des ressemblances familiales, déjà relevées par B. Vernier (1991) et T. Malbert (1994), sur d'autres terrains de façons distinctes, ont la particularité d'être présentes de façon simultanée dans notre approche qualitative. Chaque théorie met en place différentes règles dans la parenté. Si la première obéit à un principe d'égalité et de parité entre les familles alliées, la seconde se veut plus catégorique dans le sens où elle impose une structuration duelle de la parenté reposant sur une répartition sexuée.

Les théories populaires sur les ressemblances familiales, instrument qui nous aide à mieux comprendre un système de parenté, nous permettent, dans le cas de la famille P. précédemment mentionné, d'observer une évolution des règles qui gèrent ce même système.

En effet, le fait que la première génération, celle des parents (Mme P.), soit classée selon la ressemblance sur une répartition sexuée, montre que nous sommes dans un modèle de parenté et de sociabilité traditionnel dans lequel les hommes et les femmes sont séparés selon des codes normatifs relatifs au genre, codes que l'on retrouve dans toute société d'ordre. Le fait à présent que la deuxième génération, celle des enfants (de Mme P.), soit classée selon la ressemblance, de façon plus équitable en respectant la règle de l'alternance qui s'opère autant sur le rang que sur le sexe de l'enfant, montre que nous sommes dans un système de parenté qui tend à plus d'égalité entre les enfants. En ce sens et selon cette démonstration, pouvons nous avancer qu'à La Réunion le système de parenté tend à évoluer ? Dans tous les cas, l'extraordinaire rapidité de l'évolution de la société que connaît La Réunion depuis 40 ans, a nécessairement des répercussions sur les relations sociales et la structuration du système de parenté.

La classification des taxinomies populaires sur les ressemblances familiales, en théories populaires, nous permet, à partir d'une analyse qualitative, d'approfondir un système de parenté et d'en déceler certaines mutations.

La lecture des arbres généalogiques des familles de Trois-Bassins, montre des parcours préférentiels construits sur des marqueurs identitaires héréditaires. Tous les arbres généalogiques indiquent des métissages, il n'y a pas une famille dans laquelle ne figure pas une union mixte. Si la commune de Trois-Bassins ne possède pas de communauté qui soit quantitativement plus importante que les autres (contrairement au Sud de l'île où les Blancs sont plus nombreux, ou bien à l'Est de l'île où les Malbars sont en plus grand nombre), on remarque que la couleur de la peau a longtemps été un obstacle dans la célébration de certaines unions. Les unions entre Noirs et Blancs furent longtemps critiquées, alors que les unions entre Blanc et Chinois semblaient plus acceptées. Les Chinois étaient-ils considérés comme « blancs » ? Certains métissages, non désirés par une société d'ordre qui imposait une classification socio-raciale, étaient plus ou moins cachés. Les marqueurs héréditaires avaient donc une importance dans le choix du conjoint. Ceci tend à confirmer la thèse de J.-L. Bonniol (1992), dans laquelle il parle (dans le cas des Antilles) d'une « ligne couleur » servant de grille à la mobilité sociale.

Le métissage de la population du village semble accepté par les familles déjà métissées et semble davantage rejeté par celles qui le sont très peu ou pas du tout. Très peu de familles

pratiquent actuellement « la pureté de la race » par la sélection des futurs gendres ou belles filles, mais beaucoup ont en mémoire une époque pas si lointaine pendant laquelle la société d'ordre imposait une ligne à ne pas franchir la « ligne couleur ». Si les pratiques endogames sont sur le déclin, on remarque que les pratiques exogames touchent à présent toutes les communautés et toutes les classes sociales.

Dans ce village la consanguinité ne semble pas excessivement élevée (un seul cas est relevé, il concerne la descendance d'Allemand) et l'hétérogénéité est perçue de façon positive. Les victimisations par rapport aux marqueurs non désirés, non choisis ne veulent plus paraître. Si de nombreuses personnes du village sont parentes par le sang ou par l'alliance, nous relevons trois familles parmi notre échantillon qui ont des liens de parenté entre elles. Ce réseau de parenté tend à ne plus se maintenir. L'évolution de la société réunionnaise, tant dans les pratiques sociales qui s'orientent vers davantage d'individualisme, tant au niveau de son économie par une constante augmentation du coût de la consommation, influe sur l'existence des relations dans la parenté. Les personnes interrogées signalent une parenté étendue, mais très peu pratiquée. Les repas de familles sont moins nombreux que par le passé, le coût de la vie augmentant fortement, l'ensemble de la famille n'est plus que très rarement réuni pour des repas communs. Les baptêmes, communions et pique nique se font désormais en plus petits comités, seul les mariages et surtout les enterrements réussissent à réunir « la grande famille », c'est-à-dire une bonne partie du village. Les réseaux de sociabilité existent cependant entre parents et voisins, mais ils sont moins empreints de l'esprit de famille et donc de solidarité qui régnait il y a encore quelques années. De plus, ce petit village « des hauts » s'ouvre à la modernité. L'inflation des prix des loyers sur le littoral a pour effet d'augmenter la population du village par l'apport de nouvelles familles arrivant du littoral. Les lotissements fleurissent et la route des Tamarins toute proche donne à ce village « des hauts » des airs de périurbanisation.

Les vecteurs des représentations de l'hérédité énoncée par la population de notre approche qualitative sont nombreux et divers, retenons :

- Les fluides vitaux : le sang, le sperme, le lait.
- Les marqueurs biologiques et psychologiques, couleur de la peau, traits du visage traits de caractère... preuve de notre filiation et constituant indélébile de notre personne vivante

ont une réelle importance. Ils représentent l'un des liens mettant en rapport les vivants et les morts sur plusieurs générations.

- Le rapport à la genèse, l'origine de la famille et donc le rapport aux ancêtres fondateurs du noyau de parenté à La Réunion. Ce lien aux valeurs ancestrales souvent considéré comme des valeurs « vraie », est très présent dans les représentations.
- Le métissage et les stratégies matrimoniales. En raison de l'absence de métissages biologiques le métissage culturel est recherché dans la généalogie. Il devient la preuve des rencontres interculturelles tolérées et acceptées.
- L'identité reconnu, rejeté, accepté apparaît également comme un vecteur de l'hérédité. La créolité revendiquée à travers de ses marques héréditaires.
- L'activité professionnelle, la volonté au travail, et l'éducation se perpétuant sur plusieurs générations, apparaissent comme vecteurs d'une hérédité valorisée et recherchée.
- La résidence, la maison, la terre, le « topos », transmis de génération en génération apparaît comme un vecteur important pour bien comprendre les représentations.
- L'arbre généalogique sur lequel une génétique des populations peut se mettre en place lorsque des raisonnements de type généalogiste donne le pas au génotype sur le phénotype.

Le traitement des seize familles de Trois-Bassins, présenté dans notre approche monographique a permis de relever certaines représentations intrafamiliales de l'hérédité. Les différents vecteurs énoncés dans cette synthèse montrent par leur diversité que le discours sur les ressemblances familiales et l'hérédité est d'abord une affirmation identitaire personnelle. Examinons à présent un autre support des représentations de l'hérédité : les recherches généalogiques.

II- Hérédité et généalogie réunionnaise

Si dans les sociétés industrielles la parenté préside moins l'organisation sociale que dans les sociétés traditionnelles, elle reste importante au niveau des sentiments. Le sentiment de parenté explique, par exemple, la satisfaction assez irrationnelle que l'on éprouve à retracer sa généalogie en profondeur, à rechercher des cousins très éloignés avec lesquels on « renoue ». En effet, si la généalogie nous donne des dates, des noms, des prénoms, des métiers, et parfois des visages, elle est également une façon de réhabiliter son territoire d'origine, de retrouver ses racines. Dans le contexte historique du peuplement de l'île, les

recherches généalogiques sont un bon support pour retrouver la diversité des origines (dont on ne se doute pas parfois) et mieux comprendre les héritages génétiques perçus aux travers des marqueurs visibles.

La quête et le besoin de faire son arbre généalogique afin de vérifier la légitimité de sa souche semblent une pratique active à l'île de La Réunion. Elle fut d'abord, et longtemps, une volonté de certaines familles de Créoles blancs de l'île. Si par l'histoire de son peuplement, La Réunion a un très fort pourcentage de métissés dans sa population, certains Réunionnais se cachent bien de l'avouer. Il y a encore une vingtaine d'années, la découverte de mésalliances dans son arbre généalogique : enfants illégitimes et/ou d'ascendants affranchis, était très mal vécue par certaines grandes familles qui se refusaient de les noter comme ancêtres sur leur arbre en les évinçant directement de leur lignée. Qu'en est-il à présent et quelle relation existe-t-il entre généalogie et représentations de l'hérédité ?

Pour traiter cette partie nous nous appuyons sur les entretiens réalisés avec des professionnels de la généalogie : le C.G.B. (Cercle Généalogique de Bourbon), et des Réunionnais qui, parmi notre échantillon, ont réalisé leur propre arbre généalogique. D'après le C.G.B. le nombre de réunionnais qui s'intéresse à la généalogie s'accroît d'année en année.

« La recherche généalogique s'est aujourd'hui amplifiée, autrefois ce n'était que les grandes familles blanches qui faisaient de telles recherches, notamment au XIX^e siècle. C'était la tendance et jusque dans les années 80 on cachait les mésalliances. En 1986, une personne de famille blanche trouva un ancêtre affranchi dans ses ascendants, cette personne a refusé de s'entendre dire qu'elle avait du sang noir dans ses veines. Elle soutenait qu'il y avait un faux, que ce n'était pas le document original » (vice président du C.G.B., 2004).

Le métissage fut ainsi désavoué pour certains. Les Créoles Blancs issus de l'aristocratie et de la bourgeoisie cherchaient leur ascendant afin d'obtenir l'assurance d'appartenir à une lignée blanche « pure ». L'île Maurice a connu les mêmes intérêts avec les franco-mauriciens. A cette époque, on recherchait encore les racines nobles métropolitaines. Il y avait donc une volonté, et même une soif, de retrouver ses racines pour se distinguer et se distancer des autres groupes. « *Certaines rares familles comme les Hubert restaient de sang Blanc jusqu'à la fin du XVIII^e. Les Moix de la Croix étaient aussi connus pour être des créoles pur sang Blanc* » (C.G.B.). Certains métissages semblent avoir été oublié (ou rejetés) des mémoires,

notamment ceux datant du début du peuplement de l'île, entre 1663 et 1710, réalisés entre européens, malgaches ou indo portugaise. Pourtant, nombreux ont la connaissance que Louise Siarane (Malgache), en épousant deux métropolitains, est devenue la grand-mère de 500 000 réunionnais, « *Les familles Aubri, Verges, ou encore Roland Garros, comme tant d'autres, ont pour grand-mère Louise Siarane* » (C.G.B.). Le Cercle Généalogique de Bourbon remarque que l'absence de nom sur l'arbre généalogique peut être volontaire puisqu'il s'agit pour la plupart du temps d'enfants illégitimes métis. « *Certaines familles ont certaines branches de leur arbre complètement vide* ». Il ne fallait pas parler d'infidélité ou encore du droit de cuissage dont les maîtres usaient fréquemment sur les jeunes esclaves. Les enfants hors mariage étaient vécus comme des drames familiaux. « *Mais nous ne pouvons pas avoir de Noir dans la famille !* » (MK., 55 ans). Certaines personnes iront même jusqu'à falsifier des documents familiaux. Beaucoup effacent leur origine malgache, et 90% des noms à particules sont des noms non nobles (Cercle Généalogique de Bourbon). En généalogie, et particulièrement lorsque les mariages mixtes sont nombreux, la recherche des origines biologiques n'est pas très facile. Dans le contexte de la société coloniale, il semble que certaines origines n'aient pas été transmises dans l'histoire orale de la famille. « *Mes parents ne me l'ont pas dit donc je ne suis pas descendant d'esclave* » (F., 28 ans). Certaines origines sont privilégiées et d'autres cachées : « *Les gens veulent avoir des origines européennes, même quand ils sont Noirs ils sont persuadés d'être Blancs* ». « *Même si on est bronzé on est persuadé que l'on est Blanc* » (M.F., 34 ans), « *Ma mère a toujours dit : Je ne suis pas Blanche mais je ne suis surtout pas Noire* ». « *Les gens ignorent le passé de leur famille* » (M.F., 34 ans). A travers la généalogie on s'invente des origines. Les Blancs s'inventent des origines nobles et les descendants d'esclaves s'inventent des origines moins défavorisantes. On remarque que les caractères héréditaires physiques ont là toute leur importance. Certains Blancs légèrement brunis par un métissage lointain, parfois volontairement effacé de la mémoire familiale, vont se prémunir de prendre le soleil afin que la peau ne fonce pas plus à la lumière. « *On se garde du soleil* ». On cachait donc les « mauvais caractères héréditaires » hérités des ascendants et ce, autant dans la réalité du quotidien que sur les actes relatant la généalogie. « *L'individu est le maillon d'une chaîne généalogique à laquelle il est assujéti sans la participation de sa volonté* » (Freud, 1909).

De nos jours, les passionnés de généalogie sont beaucoup plus nombreux et se retrouvent dans tous les milieux de la population réunionnaise⁷⁰. Les jeunes ont des approches généalogiques dans les écoles. Ce ne sont plus uniquement les descendants des européens qui pratiquent ce type de recherche et ces derniers acceptent beaucoup plus leur ascendance affranchie qu'auparavant. Chez certains d'entre eux on note en effet une quête à rechercher un ancêtre affranchi afin de montrer aux yeux de la société qu'ils appartiennent eux aussi à une société réunionnaise métissée. Le métissage est alors recherché et vécu comme un signe d'appartenance. Si ce métissage n'est pas visible à l'œil par une reconnaissance directement phénotypique, le justificatif généalogique vient en apporter la preuve.

En ce début de XXI^e siècle les recherches généalogiques de la population réunionnaise montrent bien qu'elles émanent beaucoup moins d'une volonté d'appartenir spécifiquement à un lignage « pur » (quel qu'il soit), mais plutôt d'une volonté d'appartenir à un lignage métissé. La motivation est la même, il s'agit à chaque fois de prouver par un moyen faisant référence au passé, tel que les archives de l'Etat Civil ou paroissiales, la validité de l'appartenance. Monseigneur Aubry cite « *moi-même j'ai une ancêtre malgache dont je suis fier* » (communication pour le Colloque : Maison des Civilisations et de l'Unité Réunionnaise, 2002). Quel que soit la couleur de la peau, le lien entre phénotype et identité est irrémédiablement présent à l'esprit de la population. La généalogie permet de le vérifier. Si d'autres groupes de la population réunionnaise se tournent aujourd'hui vers la généalogie, on remarque que les Chinois ou les Indo-musulmans fréquentent peu les recueils pour l'instant. Etant arrivés dans l'île depuis peu (de 80 ans à 130 ans) ils connaissent pour la plupart leur lignée. « *Ils n'ont pas besoin de venir chercher leur origine car ils ont tout cela chez eux* » (M.C., 45 ans). En revanche, les Malbars, les Cafres et les Créoles portent un vif intérêt à faire des recherches dans ce sens. Ils veulent savoir d'où ils viennent, et de quelles familles ils sont issus. La

⁷⁰ Cet engouement pour la généalogie s'est réalisé à La Réunion comme en métropole à la fin du XX^e siècle. J.L. Beaucarnaut (2002) précise que l'explosion du phénomène a déjà eu lieu, même si bon nombre d'ouvrages et de magazines lui sont aujourd'hui consacrés. « *L'essor de la généalogie a eu lieu dans les années 80, mais le grand boum a eu lieu dans les années 90* ». Selon Marie Odile Mergnac, historienne et généalogiste, directrice éditoriale d'Archives et Culture. « *Le degré d'instruction croissant de la population a progressivement fait de la fréquentation des bibliothèques et des archives une démarche naturelle. L'urbanisation croissante qui éloigne les gens de leur famille est aussi allée dans ce sens. Internet a aussi apporté sa contribution, en France on dénombre plus de 650 entrées généalogiques* ». Pour J.L. Beaucarnot, la généalogie correspond à un nouveau positionnement de la vieille passion des Français pour l'histoire.

recherche de l'origine du nom patronymique a également toute sa place. D'une manière générale, on constate à travers ces recherches généalogiques une volonté d'ouverture aux autres alliances, d'ouverture à la société créole. « *Dans le sang il y a de bons mélanges* ». Il existe une volonté de tolérance qui n'existait pas il y a 25 ans, où seuls les plus conservateurs légitimaient la « *pureté de leur race en falsifiant parfois les documents* » (R.B., 60 ans). Les distinctions de noblesse sont aujourd'hui beaucoup moins recherchées. Les raisons majeures sont surtout englobées dans la démocratisation de la société, la connaissance de ses origines familiales et la reconnaissance au grand jour de tous les caractères héréditaires hérités. La généalogie est cruciale mais elle est aussi sélective. Si à La Réunion la généalogie met en jeu des ancêtres de différentes origines, on constate que dans le discours entretenu au sein de la cellule familiale le nombre de parents connus est lié à la tradition orale et donc à la mémoire familiale. Comme dans toute ces sociétés récentes, « *c'est la famille retrouvée par la généalogie qui permet de situer les bases de l'identité locale* » (B. Chérubini, 1997).

Le phénotype donne une base de départ sur la (ou les) origine(s) des aïeuls qui se révélera vraie ou fausse après la recherche. Certains marqueurs héréditaires vont inciter l'individu à faire son arbre pour trouver l'identité des aïeuls dont il a hérité : les yeux bridés, les pommettes saillantes, le nez épaté ou les cheveux roux. « *Moi, j'ai les yeux bridés et personnes dans ma famille n'a ce même signe, je me suis toujours demandé lequel de mes ancêtres était d'origine asiatique, c'est sûr que ça a joué pour m'inciter à partir vers les registres de la mairie* » (M., 60 ans). Ainsi la ressemblance familiale va pouvoir être attribuée à un ou plusieurs aïeuls et l'individu a la certitude d'être rattaché précisément et nominativement à une lignée précise pour tel ou tel marqueur.

Il y a bien un lien entre les représentations de l'hérédité et cette volonté de faire son arbre généalogique. La quête de son hérédité à travers la réalisation de son arbre généalogique permet dans le contexte du métissage de vérifier, de cacher ou de mettre en valeur le lien filial avec un ou plusieurs groupes originaires. Les enjeux de ces révélations peuvent avoir un impact dans la vie des individus. Nous remarquons cependant qu'à La Réunion cette quête des origines, incitée par les ressemblances entre parents, se fait de plus en plus avec l'acceptation et l'amour de ses diverses racines. « *Je suis fier de constater qu'effectivement j'ai un ancêtre cafre, tamoul et français, je suis bien mélangé...* » (R., 60 ans).

Notre questionnement s'est ainsi appuyé et a participé à la reconstitution d'« arbre(s) » à partir de la mémoire généalogique de nos informateurs. La lecture de l'arbre a permis de relever tous les commentaires relatifs de près ou de loin à l'hérédité comme de positionner les individus associés par la ressemblance sur les différentes branches. L'arbre généalogique est un réel support pour ce type d'étude puisqu'il permet de mettre à plat la mémoire généalogique, de repérer d'éventuels mariages consanguins, comme la transmission des prénoms, et surtout de décrire et de positionner les marqueurs physiques et psychologiques sensés s'être transmis dans les lignées.

Le lien entre représentation de l'hérédité et généalogie se retrouve également dans la psychogénéalogie : « *La généalogie nous permet de retrouver ses racines perdues (...) c'est la psychogénéalogie qui permet vraiment de faire revivre la famille à travers son âme* » (C. Rialland, 2003 : 92-100). Ce principe qui consiste à remonter l'arbre généalogique pour retrouver dans le passé des explications aux comportements actuels, ne manque pas de redonner aux aïeux la place qui est la leur. Ce jeu de repositionnement pour guérir fait appel aux représentations de l'hérédité. Selon ce principe, un retour vers le passé permet de mieux se comprendre, de donner une explication à une angoisse permanente, à une névrose sans cause apparente. Les spécialistes abordent en psychanalyse « la constellation familiale », comme une véritable mise en scène de l'arbre généalogique. On cherche à savoir d'où l'on vient, et là, les marques de famille ont toute leur place. Pour S. Tisseron : « *On cherche désormais à détricoter et re-tricoter la laine familiale pour en faire un modèle à soi* » (1992). Cette pratique qui fait donc appel aux ancêtres et aux transmissions héréditaires conscientes ou inconscientes transmises jusqu'à nous, utilise l'histoire familiale pour se réaliser. Cette histoire familiale est influencée par les représentations de l'hérédité vécues et perçues selon les époques. En effet, si les théories populaires sur les ressemblances familiales donnent une importance particulière à la place des individus dans la fratrie, comme à leur sexe, on constate que la psychogénéalogie y donne également une importance tout aussi grande. « *Ma mère est la dernière de sa fratrie, elle a d'énormes problèmes et moi-même je lui ressemble, j'ai les mêmes problèmes et je suis également le dernier d'une fratrie de trois* » (M., 28 ans).

Les arbres généalogiques qui nous furent présentés au cours de nos entretiens nous permirent d'obtenir des renseignements précis sur la filiation. Ils s'avérèrent de véritables supports des représentations.

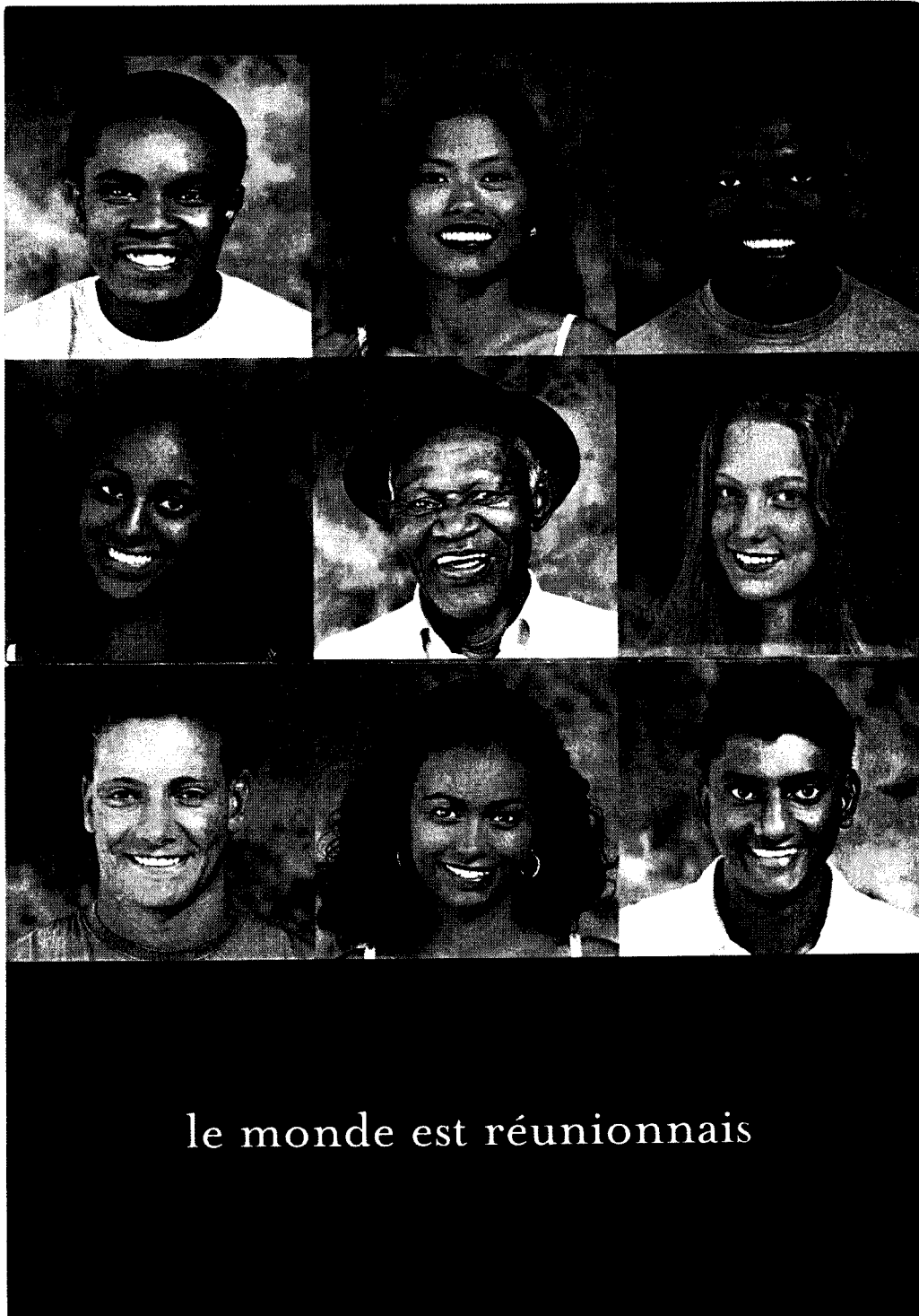
III- L'espace public médiatisé : image et affiche

Si ce constat met en lumière des pratiques actuelles en vigueur dans l'île, on peut remarquer que les images publiques représentatives de la population réunionnaise (affiches, photos, tracts, publicités locales, jeux de cartes des sept familles, ou encore images vivantes à travers les élections de miss) prennent en compte, d'une part la grande diversité et la richesse phénotypique de la population, mais aussi et surtout l'évolution des représentations de l'hérédité. L'observation indirecte peut donc reposer sur des documents de toute nature, comme par exemple, des films cinématographiques ou publicitaires, ceux-ci nous aide à comprendre ces phénomènes. Les pouvoirs publics comme les institutions ou encore les entreprises privées, mettent en avant des documents (publicité, tract...) sur lesquels on va retrouver des phénotypes composés de plusieurs marqueurs héréditaires des berceaux de civilisations des Réunionnais. La tendance sur les 20 dernières années montre que les visages représentés sur ces documents ont les traits plus foncés qu'auparavant, la part cafre et malbar apparaît nettement plus représentative. Les phénotypes blancs, mis en valeur au temps de la colonisation, sont moins présents à l'affiche. La responsable d'une agence de casting de Saint-Denis précise que « le métis ni trop foncé, ni trop clair ayant les cheveux ni trop frisés ni trop raides devient peu à peu le critère d'excellence ». Cette représentation du Réunionnais apparaissant comme un Créole métissé est à présent commune. Ceci montre bien que les représentations de l'hérédité ont également évolué puisque de nouveaux marqueurs physiques sont acceptés et mêmes relégués à un rôle identitaire dont les techniques marketing se servent pour vendre. Avec l'émergence des courants revendicatifs et d'un début de reconnaissance de la culture cafre, on constate qu'aujourd'hui les marqueurs héréditaires afro-malgaches sont bien plus présents à l'affiche et ont tendance à prendre le pas sur d'autres traits plus métissés.

Pour illustrer notre propos et montrer l'importance que peut avoir un document marketing, privée ou public, sur les représentations de l'hérédité, nous prendrons pour cas d'analyse l'affiche réalisée par le Conseil Régional de la Réunion pour le 150^e anniversaire de l'abolition de l'esclavage en 1998. L'étude morpho-généalogique repose essentiellement sur la photographie. Ce document iconographique est constitué d'une mosaïque de 9 photos sur lesquelles apparaissent pour chacune d'elles un portrait (sous la forme d'une photo d'identité) représentant divers visages en présence dans l'île. On y retrouve différents phénotypes, dont les phénotypes aux traits comoriens, chinois, cafres, malabars, blancs « des hauts », tamouls,

métropolitains et créoles métissés. Au bas des photos apparaît un slogan intitulé : « Le monde est réunionnais ». L'ensemble se détache sur deux bandeaux noirs.

Les photos regroupent à elles seules une bonne partie des marqueurs héréditaires que l'on peut rencontrer dans l'île (du moins on y retrouve les plus caractéristiques de chaque communauté originelle, comme ceux issus du métissage). C'est au travers de ces marqueurs physiques héréditaire que la population peut s'identifier à l'une ou plusieurs des photos et c'est toujours par rapport à ces mêmes indices qu'elle peut se reconnaître comme appartenant par la ressemblance à l'un ou plusieurs des groupes fondateurs. Une fois de plus, c'est le visage et ses composants qui vont agir pour communiquer, ce sont les ressemblances entre la photo et les propres caractéristiques phénotypiques de chaque lecteur qui vont créer un lien. La lecture du document est basée sur ce modèle identificatoire, ou les marques héréditaires que chacun porte sur et en lui, sont inscrites comme un alphabet de base.



*(Source : Service de la Documentation du Conseil Général de La Réunion,
150^e anniversaire de l'abolition de l'esclavage, Réunion, 1998).*

La volonté de concevoir un tel document sur la base de portrait photographique montre là aussi le poids des marqueurs héréditaires. Signe distinctif du singulier par rapport au collectif, ils apparaissent à La Réunion comme un élément clef de la question identitaire. Si l'affiche reprend en grande partie l'ensemble des phénotypes rencontrés dans l'île, il est clair que le souci de son auteur est d'unifier et non de diviser la population autour du concept clef de « Réunion » sur la base des marqueurs héréditaires et de leurs représentations. Le slogan accompagnateur : « Le monde est réunionnais », induit la même lecture en la propulsant à une échelle supérieure, l'échelle monde. Les photos, renvoyant effectivement à des visages correspondant aux divers phénotypes rencontrés sur la planète, font naître l'idée que la population réunionnaise ressemble à la population du monde et donc que le monde est réunionnais. C'est emboîtement réalisé aux travers des images et du texte est là pour donner sens à l'ensemble. La lecture se fait facilement elle ne manque pas de renvoyer aux métissages en cours comme aux représentations du monde, elles-mêmes liées aux représentations d'une hérédité interculturelle dans laquelle les caractères transmis deviennent évolutifs.

Mr Laurent, 36 ans, enseignant en lycée, habitant de Trois-Bassins :

« Pour moi cette affiche nous montre une multitudes de visages que l'on peut rencontrer à La Réunion. Différentes cultures, différentes provenances, origines... Je vois l'Afrique, l'Asie avec la Chine et l'Inde, l'Europe, les Hauts de l'île voilà ce que je vois. Tous les réunionnais sont là ! Je m'identifie en partie à ce document mais pas totalement. J'y retrouve des gens que l'on peut retrouver dans ma famille, le côté Malbar, le côté Cafre...aussi. Le pépé du milieu ressemble beaucoup à mon grand-père, bien qu'il a l'air plus d'origine africaine, mon grand-père était plus Malbar, mais il y a une ressemblance sur la forme du visage, la peau... Donc pour moi je fais référence à mon grand-père avant qu'il décède. Le chapeau ou les cheveux blanc y font penser quand même, le nez ce n'est pas tout à fait la même chose, les oreilles sont identiques. Voilà, ensuite le jeune sur la droite il ressemble franchement à un cousin ...il y a des filles là qui pourraient être mes cousines, oui...la couleur de la peau, le sourire les lèvres...physiquement les traits. Ce document semble évoquer un message de fraternité. De capacité de gens différent à vivre ensemble. Cela montre que l'on a des diversités physiques et certainement culturelles et tous ces gens cohabitent ensemble. Donc ils sont là un peu comme le reflet de la société réunionnaise.

Pour moi l'auteur montre bien que La Réunion est une île constituée de gens qui viennent de plusieurs continents. Il le montre d'autant plus avec le slogan « le monde est réunionnais » et La Réunion est au monde. La Réunion fait partie du monde et à La Réunion on retrouve des gens que l'on va retrouver ailleurs dans le monde, le physique, la culture.

Peut être que le slogan veut dire aussi que La Réunion est un monde à part entier? C'est un peu comme une synthèse de ce qu'il y a autour et une spécificité qui n'existe pas ailleurs. C'est deux choses qui ont l'air de s'opposer...une arche de Noé qui reprend ce qui existe dans beaucoup d'endroits du monde. Sur l'affiche on ne voit pas la culture, il n'y a pas de signe religieux, on n'en voit pas qui est riche et qui est pauvre. Il n'y a que des physiques différents donc pour moi c'est le biologique le génétique qui prime sur cette photo.... si le sourire est commun à tous les portraits, il n'y a pas d'autres signes, l'âge, mais aucun signe d'appartenance culturelle ou sociale on ne sait qui est pauvre ou bien qui est riche. Pour moi la lecture de ce document ne se fait que par le physique, les aspects de la peau, les yeux...

Je pense que ce document si il ne reprend pas toute la société réunionnaise dans ses proportions ethniques, il a pour but de s'identifier, il permet aux Réunionnais de se retrouver la dedans.... Je trouve qu'au niveau du visuel des photos il y a moyen s'identifier. Mais je me souviens quand j'ai vue cette photo pour la première fois, je ne sais plus si j'ai vue le slogan tout de suite. Et bien j'ai fais le lien avec La Réunion telle qu'on veut la décrire bien souvent, comme l'île du no racisland, l'île de l'acceptation...mais le slogan je trouve qu'il est peu accessible à tout le monde. Si c'est pour dire que dans l'île il y a une multitude de groupes c'est mal dit. Par contre le monde est Réunionnais ça peu vouloir dire aussi qu'il y a des réunionnais partout sur la planète ce qui n'est pas le cas car on n'a pas encore envahi la planète. Le monde est réunionnais ou La Réunion est monde je l'aurai vu comme ça moi ».

Les propos de Laurent sur cette affiche sont clairs ils mettent en avant le caractère identificatoire du phénotype. L'ensemble des visages composés de différents traits et couleurs en lien avec les berceaux d'origines de la population réunionnaise, permet aux lecteurs de se retrouver ou bien de retrouver leur proche « celui-ci c'est franchement mon cousin ». Il y a bien là une volonté d'utiliser les filiations biologiques et donc les marqueurs héréditaires

(originaux et/ou métissés) comme support de la représentation de la diversité de la population réunionnaise. Diversité construite pour notre interlocuteur essentiellement sur ces marqueurs physiques et non culturels ou sociaux.

M. Jean-Claude, 25ans, employé dans une station service de la côte Ouest :

« Quand je vois cette affiche je pense aux diverses origines, des vieux, des jeunes.... Ce sont des personnes qui ont un bon emploi apparemment. Ils sont souriants et heureux. Moi je ressemble aux Cafres mais il y a les diverses origines, Malbar, Chinoise... C'est La Réunion un mélange on peut le voir grâce aux cheveux, ce n'est ni trop frisé ni trop raide. La Chinoise n'est pas une pure Chinoise...On voit là un brassage des diverses origines et quand on regarde bien c'est tous les visages qu'on retrouve bien à La Réunion Ce document doit être adressé à une école pour bien faire comprendre d'où peuvent venir les origines des gens...Dans ma famille il y a des Yabs, des Cafres, des Malbars, tout le monde est mélangé, ils sont dans les hauts dans les bas et même en métropole. Mon grand-père travaillait aux chemins de fer et l'autre était colon..... ».

Le discours de Jean-Claude montre comment certains traits physiques héréditaires en l'occurrence ici « les cheveux » apparaissent comme la preuve d'un métissage : la couleur, la texture, la forme...Il est également important de souligner comment le sourire des personnes photographiés représente, chez Jean-Claude, le bonheur et donc le plein emploi. L'objectif de ce document semble être également compris par cet interlocuteur.

Mme Line, 58 ans, institutrice à la retraite, membre du conseil municipal de Trois-Bassins.

« J'ai déjà vu cette affiche dans des mairies, au Conseil Général, dans des écoles, j'en avais même une dans ma classe, oui j'en avais une. Moi j'adore prendre des photos, ce que je vois dans cette affiche c'est le métissage, ce qui ressort c'est l'humanité à travers les êtres.....un grand sens de l'hospitalité, de l'amour, c'est franc c'est sincère, c'est authentique, dans chaque regard il y a cette sorte de...il n'y a pas de haine, c'est paisible, il y a de l'appel à la convivialité, du partage de l'amour, du bonheur.... Je pense que l'auteur a voulu montrer que le temps de l'esclavage est révolu et que les êtres ont fait la paix entre eux et se reconnaissent l'un l'autre. Il n'y a pas de différence. Ils dégagent tous

la même expression, il n'y a pas de différence entre eux, il y a la confiance qu'il y a La Réunion.

Chaque visage porte quelque chose de l'autre. Dans le regard, dans l'expression la morphologie même du visage, chaque visage à quelque chose de l'autre. Entre ce Cafre là et ce Cafre là il n'y a pas de différence, mais il y a du Blanc et du Cafre, il y a aussi du Malbar. Comment définir ce type là de ce type là, on ne peut pas. Si on les regarde bien ils sont les uns dans les autres par rapport au métissage. Ce métissage là a fait que ça a coupé les barrières. On a mis une séparation avec le cadre de la photo, mais du premier coup d'œil on ne voit que les visages sans séparation. Le photographe a voulu montrer la Réunion de tous ces gens qui pour lui ne sont pas de la même race. Mais il a beau les mettre dans des cadres quand on les regarde on voit bien La Réunion ».

Est-ce que tu t'identifies à l'une d'entre elles ?

« Moi je m'identifie.....ah.....bonne question.....Je n'ai pas de Chinois bien que l'on me prenne pour une Vietnamiennne, mais je n'ai pas de traits Chinois. Je serais beaucoup plus entre ces deux filles là (type créole). Je ne suis pas du tout typé Tamoul, celle-ci a du métissage noir et blanc..... C'est peut-être par les yeux que l'on pourrait définir la race d'origine, ou le plus fort métissage. Quand on regarde que les yeux on s'aperçoit que lui et elle ont plus de Tamoul, lui et lui ont plus de Cafre. Les Yabs blancs qui ont été plus....quoi qu'ils n'ont pas d'Asiatique. Lui le Blanc il a du Cafre...enfin je ne sais pas les races....

Pour moi l'auteur a voulu tout simplement montrer La Réunion. Si je regarde dans n'importe quel coin du monde je te dirais c'est La Réunion. Personne au monde ne ressemble à un réunionnais. Je crois qu'en métropole on confond un antillais avec un réunionnais, ils s'arrêtent à la couleur de la peau, c'est tout. Mais on reconnaît un réunionnais dans le métro à Paris. Il y a une forme de visage, un port de visage. Il y a une morphologie générale qui fait qu'on reconnaît un réunionnais. Pour moi il y a la diversité sur cette affiche mais en même temps ils sont tous là l'un dans l'autre. Puis dans la manière de regarder il y a une certaine naïveté dans le regard d'un réunionnais, une paix.

Le lien avec le slogan « le monde est réunionnais », c'est que l'on retrouve ces visages dans le monde on peut voir cette fille (très blanche de peau) en Bretagne ou au

Canada. Et celui-ci (foncé de peau) à Madagascar ou aux Comores. Il y a le lien avec les origines aussi, il y a les deux. En premier à la vue de cette affiche j'ai vu La Réunion. Mais dans le monde tu retrouves quelque chose de ces visages. Et si l'on dit que le monde est réunionnais c'est parce qu'on a sur cette petite île des êtres de partout. Cette accroche commune, elle n'est pas forcément par la couleur mais plutôt par la manière d'être, le port du visage ».

Ce visuel composé de visages de Réunionnais apparaît chez notre interlocutrice comme un moyen de montrer La Réunion au monde. Le métissage est la première représentation qui émane de son discours. Les Réunionnais qu'ils soient blancs ou noirs sont liés par le sang. Même si ils expriment une différence par les traits et marqueurs héréditaires, l'expression du visage et les unions mixtes dont ils sont issues semblent ici leur donner un dénominateur commun : « le port du visage ». Ces points communs, parmi lesquels on peut retrouver les aspects culturels et en sous-entendus le lien du sang, sont montrés comme un aboutissement des différentes rencontres de ces peuples venus de plusieurs lieux dans le monde. Après les difficultés liées à l'esclavage, la paix est enfin arrivée et tous sont ensemble dans une même égalité, un même « sourire ».

L'entretien avec Mme Line fut interrompu par l'arrivée de Mr Georges, 40ans. Ce dernier Co réalisateur du document présenté s'est donc joint à la discussion.

Entretien avec Mr Georges et Mme Line.

« Je la connais cette affiche, elle a été faite dans l'atelier culturel du Conseil Général, moi j'y étais, sur le 150^e anniversaire de l'abolition de l'esclavage. Avec ce panaché de photo on a voulu montrer La Réunion 150 ans après. Donner une autre vision de ce qui s'est passé par le passé à La Réunion. Dans son côté historique un peu douloureux, de dire qu'on est issu un peu de l'esclavage, un peu de tout, tout ce mélange là donne la Réunion. C'est pourquoi on a appelé ça « le monde est réunionnais ». Nous on est le métissage du monde, on retrouve ici tous les continents. Cela a été fait un peu dans cet esprit là. On a voulu mettre l'Inde, l'Afrique, l'Asie, l'Europe pour dire que le métissage est venue de là. Voilà nos parents et puis quand tu remontes, chacun se retrouve dans ses racines. Certains disent qu'ils sont plus indiens donc ils vont chercher vers l'Inde,

d'autres vont dire s'ils sont plus africains donc il vont chercher plus vers l'Afrique...C'est comme ça... ! Ils disent cela par rapport au visage mais aussi et surtout par rapport au côté culturel et religieux, car ils se retrouvent dans la religion ».

Mme Line :

« Comment tu expliques que moi je suis métissée (Mme Line appartient à une famille des Blancs des hauts), comment tu expliques que j'ai cet élan profond pour l'Inde et pour l'Afrique. Déjà dans mon enfance, dès sept ans, j'avais cette sensibilité vers ces univers qui n'étaient pas ceux de mes parents. Je suis très fragile à toutes les sensibilité qui sont autres, la musique, la couleur, le son la manière de parler...le métissage s'explique aussi par....

Les gens se dirigent vers telle ou telle chose pas forcément parce qu'ils se disent bon voilà je ressemble mais par un sentiment intérieur profond de ça quoi ! Je n'ai pas grandi petite avec ça, bon à l'école j'étais dans un brassage, mais je n'ai pas fréquenté plus de familles de tel ou tel milieu. Mais plus je vieillis et plus je me rends compte que je frissonne au bruit des tamtams et que j'ai envie de rentrer dans leur histoire ; mais je me dis que je n'ai pas assez d'une vie pour faire tout cela ».

Mr Georges :

« Il y a un paradoxe dans ce que tu dis là. Moi j'ai rencontré ça en France. Le paradoxe c'est qu'on ne peut pas dire qu'on est indien à 100% ou européen à 100% ou africain à 100%. Car dans le sang on a tous ces mélanges dans nos gènes. Cela veut dire qu'un matin tu peux te réveiller et te sentir plus indien ou un autre matin te sentir plus africain etc. C'est dans les gènes voilà.... Et la contradiction, c'est pour te retrouver tu vas te dire que tu es un peu plus africain, car on avait une culture jusque dans les années 70 plus africaine dans la manière d'être de partager, le côté village. La modernité a fait qu'on est plus isolé, alors qu'avant on se fréquentait plus, on buvait le café, chauffe chouchou, raisins....C'était un mode de vie plus africain, alors qu'aujourd'hui on est plus tourné vers l'Europe dans la manière de vivre.

Mais la contradiction c'est que moi quand je me dis par la couleur de peau noire que je suis africain. Et bien quand je vais en Afrique et que je rencontre des africains je ne suis pas africain. Ils sont loin de moi, tu comprends....D'aller là-bas ça m'a permis de me dire que j'étais réunionnais et non africain. Je m'entends bien avec les Togolais, je ne sais pourquoi, j'ai l'impression que ce sont des grands parents frères pour moi, on ressent les choses. Et pourtant quand si je vais à 100% dans leur culture je ne suis pas comme eux. J'ai une différence. Ma grand-mère est d'origine indienne, j'aime la culture indienne, la musique, la cuisine, mais je ne suis pas à 100 % indien. On a un bout de tout. J'amène ma mère à Cannes, je suis en smoking et je me sens très bien. Je ne peux pas dire que j'appartiens à une culture car j'ai un peu de tout cela en moi. Axel Gauvin dit que l'on perd du temps si l'on se bat à savoir si on est de telle ou de telle origine car on a de tout en nous. On est arrivés dans un mélange que dans la culture ils ne vont pas se retrouver dans l'Inde ou la Chine.....ou en France. Moi je m'identifie dans tous les visages de cette affiche.

Alain Lauret écrit que le Réunionnais appartient à une société invisible car on se fond à tout le monde. On sait s'adapter, on a ce pouvoir. En métropole on a pas besoin de se mettre en communauté comme le font les Antillais. On va très bien manger le gratin dauphinois sans complexe, on va partager notre rougail saucisse, écouter du jazz ou de la musique celtique. Moi j'écoute de tout. En métropole je n'avais pas besoin de mettre quelque chose en avant pour dire.....tu vois...On peut voir aussi autre chose à travers le visage, car, quand par exemple tu vois la Chinoise sur cette photo, on peut penser à la boutique chinoise à la culture, pour le Malbar on pense au cabri massalé....à l'usine de canne....Moi à travers le physique je vois tout cela derrière, c'est fait exprès. Le « Gramoun » au centre du document représente le pilier, il parle beaucoup car il a vécu, travaillé très dur, la fierté réunionnaise aussi. Il n'a pas de souffrance ou de plainte, il n'est pas battu... il est fier de lui de sa vie. Il est fier de tout ça de toute la population. De plus c'est un homme, c'est le géniteur c'est lui qui porte le patrimoine, c'est lui qui détient le savoir, le patrimoine...

On a choisi le slogan « Le monde est réunionnais » car on retrouve ici tous les continents. Le monde se retrouva à La Réunion et La Réunion se retrouve au monde. Cela a été fait aussi pour dire qu'on avance on est passés par des périodes de revendications, on a vécu à travers la culture, les années 1980, on a eut l'explosion de la musique, des

radios libres. Des groupes de musique se sont positionnés sur certains questionnements : Ousanousava, Siskakan...Le nom de ces groupes montre bien que ce sont des gens qui se questionnent. Puis dans les années 1990 c'est une autre génération : Naessayé, Noutmetensemble.... C'est la paix qui est revenu. Cette affiche a été faite aussi pour dire cela, il y a eut de la souffrance on ne peut le cacher mais c'est le passé, il faut passer à autre chose. C'est pour montrer aussi notre fierté, tous les visages sont souriants et le bonheur se dégage de tous. Et pour dire aussi que La Réunion vient de là, c'est Jean Ivoula qui a trouvé cette idée. Tous ces documents fonctionnent pareil, on veut montrer que La Réunion est une terre de tolérance.

Avant il y avait des barrières entre nous et puis on se connaissait mal. Chacun avait son réseau. Mes grands-parents avaient peur des Malbars. Pour d'autres les Malgaches c'étaient des rites populaires. Aujourd'hui on se côtoie car on se connaît plus car on a plus peur de l'autre. Pour moi la meilleure image de La Réunion c'est une photo prise dans la cour d'une école maternelle, au collège ça change. Les petits n'ont pas d'à priori, ils se parlent tous ensemble, il n'y a pas de tabou. Après au C.M.2 ça change. Les parents disent, ils entendent, ils vont questionner. Ils vont apprendre qu'il y a une différence et puis ils vont se retrouver vers la fin du lycée. Mais le monde est en train de devenir réunionnais. En France les étudiants se rassemblent car ils ont tissé des liens par exemple avec un Africain car on tente de le chasser si il est sans papiers. Surtout les jeunes dans les grandes villes. Nous on a l'impression qu'on peut aller n'importe où dans le monde.

Moi je ressemble à tout le monde, j'ai un arrière grand-père qui vient de France il était Maréchal Ferrand chez les Chateauxvieux à Saint-Leu, il a épousé une indienne, et puis de l'autre côté ils viennent de Madagascar. J'ai du sang malgache car ma fille quand elle est née avait les yeux tirés façon Malaisie. Donc voilà, et puis je me retrouve un peu dans tout cela, je ne suis pas forcément comme l'un deux, je suis un mélange de tout cela.

J'ai des amis dans les Hauts de Saint-Joseph, ça me fait rigoler car ils me disent « A ou lé noir », eux ils sont blancs avec un nez africain, un nez de noir. Mais ils me diront non, ils ne veulent pas dire...J'ai eu beaucoup de mal à discuter avec la mère d'un ami de Jean Petit dans les Hauts de Saint Joseph. Lui m'a dit que c'était la première fois qu'il invitait un noir dans la maison puis la mère au bout d'un certain temps me dit « excuse a

moué pou taler, mais moi la cru que ou l'été un fumeur de zamal ou un vendeur car ici en haut les noirs on est pas trop habitué ». Tu vois que là dans leur tête il y a des réticences, il ne sont pas habitués au mélange c'est comme dans le fin fond de la France ».

Mme Line :

« A sept ans j'avais l'impression que mes parents n'étaient pas mes parents. Ma grand-mère avait eut un enfant sans mari et personne ne voulait d'elle, un jour un homme veuf la ramassée comme on dit, il ont vécu à la ligne des 1200 mètres dans les hauts de Saint- Paul. Et bien le père a eut 5 filles, dont ma mère. Comme il était colon il avait des noirs qui travaillaient pour lui sur ses terres. Ils avaient leur maison et ces gens étaient très proches pour les aider ou pour les accouchements...par contre ma grand-mère protégeait ses filles de ce monde là. Car les pères buvaient, c'étaient des familles pauvres mais surtout sans éducation disait-elle. Ma mère a donc gardé la peur du noir. Ce qui fait que petite, maman nous a coupé volontairement de pas mal de milieux. Et elle ne comprend plus rien à ce qui se passe aujourd'hui. Mon père était plus ouvert. La mère protège plus car il y avait une image de bagarre d'alcool autour de ce milieu. A l'heure actuelle elle a 80 ans, et elle ne comprend pas que moi avec la mairie, je fais la bise à tout le monde. Alors elle me dit « ou la point de fierté line ».

Le conseil municipal à Trois-Bassins ressemble à cette photo Il y a de tout comme sur cette photo. En même temps on ne se sent très proches et en même temps très loin. C'est surprenant car il y a en même temps le métissage et donc on est proches et en même temps il y a des barrières qui séparent, des choses qui reviennent par le passé. Il y a un paradoxe avec le proche et le lointain, car cette histoire on la ramène au présent, on fait un transfert. On essaye aussi de garder ce qui est passé dans le passé et de transformer le présent vers plus d'humanité...

Parfois il y a des mots qui sont terribles. Ma cousine qui est blanche comme moi a épousé un Cafre bien noir, un mariage d'amour. Tout va bien et puis un beau jour ma mère parle à la dame d'en face et elle lui dit : « c'est un noir mais qu'est ce qu'il est gentil...»

Cela ne me viendrait pas à l'esprit à moi de dire cela. Ma mère n'est pas raciste mais c'est une forme qui lui a été inculquée par sa propre mère ».

Mr Georges :

« Cela existe aussi dans la famille créole noire, il y a du racisme social. En métropole quand j'ai rencontré ma femme qui est réunionnaise, et bien ma tante à l'annonce de notre mariage me dit : « je croyais que c'était une zoreille, ou sort La Réunion et on retrouve une cafrine en métropole ». Cela m'a dérangé, mais j'essaye de comprendre Cela existe des deux côtés. Parfois je me sens proche de ces mentalités car j'en suis issu et parfois, le fait d'être allé vivre en France je me sens loin. Ma génération c'est une génération charnière entre mes parents et mes enfants. Mes enfants ne vont plus se poser ces questions, j'essaie de leur donner comme outils que le métissage c'est une richesse une force. Il ne faut pas que ce soit négatif car moi j'ai vécu un peu le négatif par mes parents ».

Cet entretien entre Mme Line et M. Georges est très intéressant. Il nous permet d'avoir des éléments de réponse sur les objectifs fixés par les auteurs de l'affiche. Il est important de signaler comment à partir de cette affiche, représentant une mosaïque de phénotypes différents, (plus ou moins représentatif des visages des réunionnais), on arrive à interroger la question de l'identité et la question des relations sociales raciales. Les notions de mélange et celles des distinctions des origines reviennent sans cesse. On relève également les limites et l'évolution entre une société coloniale où prévalait des relations multiculturelles et une société moderne dans laquelle les relations interculturelles semblent majoritaires. L'importance donnée aux gènes et aux mélanges du sang conforte les résultats de notre étude qualitative sur la localité de Trois-Bassins. De même, l'importance donnée au père (le gramoun au centre de la photo) garant *« des gènes et de la transmission du patrimoine »* rejoint également nos résultats quantitatifs sur le rôle du père dans la construction de la filiation à La Réunion. L'analyse des propos de Georges et de Line se rejoignent sur le fait que tous les deux, malgré un phénotype différent (Line est plutôt blanche et Georges plutôt brun), se disent métissés et défendent une identité plurielle. Tous deux précisent bien comment dans une société créole *« la façon d'être, la manière, la culture »* ont actuellement plus d'importance que la couleur de la peau, pour traduire des sentiments d'appartenance. On voit là comment une affiche, simple outil de la communication moderne, basée sur la construction des représentations de la filiation et de l'hérédité, (à travers des portraits de réunionnais), permet d'englober des messages identitaires forts, sur le passé le présent et le futur des relations interethniques à La Réunion. Si il est clair qu'aujourd'hui le phénotype a beaucoup moins d'importance à La Réunion qu'il en a eu par le passé ou qu'il en a encore dans certains pays assez fermés aux

unions mixtes, on fait le constat que le visage et ses marqueurs héréditaires restent dans ce type de société un élément déclencheur du discours identitaire. C'est à partir de ce modèle d'affiche que M. Georges va nous livrer l'historique du questionnement sur l'identité réunionnaise métis existant depuis 25 ans.

Comme l'a d'abord constaté Adam de Villiers (2002) dans son étude sur les images tamouls diffusées dans la société réunionnaise, nous remarquons dans notre analyse le rôle important des images, particulièrement les images construites à partir de portraits de réunionnais, dans la dynamique des constructions identitaires à La Réunion. Ce type de document iconographique (ici une affiche publique) composé d'une variété de phénotypes, disposées les uns à côté des autres, permet, comme le souligne B. Chérubini (1996 : 272) à propos de la construction des identités en général « *la ritualisation des appartenances, l'étalement des signes et des symboles d'identité, lesquels concourent à la fixation des représentations collectives et des principaux mythes d'appartenance* ». La catégorisation rapportée au phénotype des individus joue dans la reconnaissance des origines, et la juxtaposition des mêmes phénotypes joue sur le symbole du métissage et de la rencontre interculturelle, on nous dit : « *Chaque visage porte quelque chose de l'autre* ». Le phénotype apparaît comme un marqueur identitaire opérant, mais non discriminant à lui seul d'une identité particulière.

L'utilisation de ce document public, médiatisé, nous renvoie à d'autres sources iconographiques plus commerciales telles que les publicités distribuées par les enseignes commerciales. Pour composer leurs supports de vente tels que les tracts ou affiches, celles-ci utilisent les mêmes principes actifs de la juxtaposition de phénotypes réunionnais, jouant ainsi sur les enjeux des représentations de l'hérédité. Afin de promouvoir le développement de l'île auprès des futurs touristes, de nombreux documents sont ainsi créés chaque année sur des logiques des représentations de la diversité et de la rencontre interculturelle.

A côté des affiches publiques, nous remarquons qu'un autre document iconographique, utilisé davantage dans la sphère privée, peut servir de support aux représentations de l'hérédité : la photographie.

IV- La photographie

A) La photographie de famille

« *La photographie est un indice qui renseigne l'anthropologue sur la façon dont l'Homme envisage l'Autre* » (A. de Villiers, 2002). Que les images soient publiques ou privées, elles montrent à voir des visages, des corps, représentatifs d'un individu comme d'un groupe familial ou sociétal, mais aussi des intérieurs et des paysages urbains ou ruraux.

Représentation visuelle de la famille, les photos de familles sont un outil précieux pour parler des ressemblances familiales. La photo libère la parole, elle constitue un excellent moyen d'approche et permet d'être au vif du sujet rapidement. Comme Stryker (1935 : 130) l'explique par rapport à la démarche de John Collier basée sur le genre de la photographie participante, « *les photos ont souvent le pouvoir de stimuler des personnes ayant semble-t-il des difficultés d'élocution, à tel point que celles-ci donnaient ensuite d'importantes informations anthropologiques* ». Elles nous plongent dans un passé plus ou moins proche, elles redonnent à voir des personnes de la famille que l'on a perdu de vue ou qui sont décédées. Pour la population rencontrée, la photographie de famille est un moyen de représentation de soi, de sa propre identité, de celle de la famille ou du groupe à un moment précis. Nous avons d'ailleurs tenu à faire parler nos informateurs sur des photos prises à différents moments de la vie.

C'est au travers du regard que l'on porte sur les photos que les commentaires, anecdotes, récits de vie, vont faire émerger les nombreux liens qui se tissent entre les individus et les générations. Comme l'écrit Hélène Belleau (1997) « *Qu'il s'agisse des parallèles entre l'enfance des uns et des autres ou encore des lieux et des événements importants de l'histoire familiale, le discours sur ces archives vernaculaires met en scène les principaux référents culturels propres à chaque famille* ». Parmi ces liens, on retrouve les liens héréditaires dont les ressemblances familiales entre les enfants de la fratrie, de la lignée (les cousins) et entre les grandes personnes. Aux visages d'hier vont être comparés ceux d'aujourd'hui. Ainsi, un signe physique ou une expression caractéristique spécifique d'un individu peut être retrouvé directement en simultané chez un de ses descendants, légitimant ainsi le signe comme marqueur héréditaire. Ces constats ne manqueront pas de relever un certain plaisir à retrouver des liens entre les membres de la famille. « *On les regarde avec*

plaisir ». « *Regarde ici c'est mon père, il ressemble à Jacques au même âge, c'est flagrant, on n'aurait pas dit à l'époque qu'il lui ressemblerait* » (C., 65 ans). La photographie apparaît comme un support de mémoire actif pour la connaissance de soi et des autres. Les photos de famille sont de véritables agents de transmission à partir desquelles on peut reconstituer et adjoindre à l'arbre généalogique les visages connus ou inconnus. Véritables actes du vécu, elles permettent d'entretenir le souvenir, de réactiver la mémoire, d'éviter que tombe dans l'oubli les origines des marqueurs héréditaires physiques mais aussi psychologiques (émanés du discours qui accompagne la lecture d'un tel support) « fondateurs » de la lignée (ou supposés fondateurs).

Les nouvelles générations sont heureuses de bénéficier de ce support. Les photographies de famille ont beaucoup d'importance dans la transmission. Grâce à elles, on peut montrer le visage des grands-parents aux petits-enfants. Comme la vidéo (de plus en plus utilisée), la photo permet de relater le passé et de constater de l'une à l'autre les vieillissements soudain des parents. « *L'autre jour, j'ai montré à mes enfants et leurs cousins les photos lorsqu'ils étaient petits, et bien on a revu pépé et mémé, ça nous a fait plaisir, les enfants les ont à peine connu* » (C., 45 ans). Si aujourd'hui la photo s'est banalisée, on remarque tout de même que parmi tous les sujets représentés, c'est le portrait⁷¹ qui est l'objet le plus prisé de la chambre obscure. Portrait individuel ou portrait de groupe, il nous permet de considérer le support photographique dans l'analyse des représentations de l'hérédité.

Existe-t-il dans les familles une personne privilégiée détentrice de ce capital familial ?

Les photos sont souvent gardées par une sœur, tante ou cousin, dans tous les cas il s'agit toujours d'une personne qui a un rôle de gardien. Soit cette personne a hérité de la maison familiale où se trouvaient les photos, soit on les lui a confiées pour les garder et les préserver. Nos enquêtes révèlent que c'est très souvent du côté du père qu'il y a beaucoup plus de photos, et c'est là aussi qu'elles semblent se transmettre davantage, « *Oui, du côté de mon père !* » (M.C., 34ans).

Ce rôle de la lignée paternelle dans l'acte de réaliser, puis de préserver et de transmettre des photos, se conjugue avec nos résultats précisant la prédominance du père dans les théories populaires sur les ressemblances familiales. Ceci confirme bien qu'à La Réunion la lignée

⁷¹ La mode du portrait « ressemblant », que l'on retrouve d'abord dans la peinture chez la noblesse et la bourgeoisie, ne date guère que du XV^e siècle. Depuis les deux inventions que sont la photographie (inventée en 1822) et le cinéma (inventé en 1895) ont fait d'immenses progrès et ont atteint la quasi-perfection.

paternelle tend à avoir un rôle plus important dans la transmission. En effet, que cette transmission soit biologique ou culturelle ou encore qu'elle s'oriente dans la fonction de garder, préserver et transmettre l'héritage iconographique familial, c'est la lignée paternelle qui est le plus sollicitée. Les personnes de la famille chargées de les garder vont y porter une attention particulière, en les préservant avant de les transmettre. « *J'ai refait des tirages pour tous* » (M.K., 55 ans). Ce rôle de collecteur de photos par un membre de la famille, se trouve renforcé lorsque la personne va entretenir ces documents en les dupliquant, mais aussi en les recadrant ou en pratiquant des agrandissements afin de retrouver au plus près le visage de l'aïeul. Cette technique consistant à manipuler la photographie sans forcément l'altérer permet nous dit-on, de « *leur faire cracher la ressemblance souhaitée* » (MK., 55 ans).

On s'assurera que les membres de la famille retrouvés grâce aux photos soient bien identifiés. « *Que de changement entre une photo de l'enfant et une photo du vieillard... les visages changent mais l'expression reste* » (P., 55 ans). Certaines personnes n'ont plus que des photos récentes car les plus anciennes se sont perdues ou ont été détruites lors d'intempéries. « *En 1948 le cyclone a détruit tous les papiers, le livret de famille, les vieilles photos des arrières grands-parents, tout...la mer est montée à Saint-Paul elle a tout emporté* » (R., 76 ans).

Si la photographie est aujourd'hui un document courant, on ne la rencontre pas dans toutes les familles réunionnaises. Pour des raisons religieuses certains de nos informateurs n'ont pas de photographies et nous ne pouvons donc pas exploiter ce support avec eux : « *L'islam interdit les photos, on n'est pas totalement fermé mais on n'est pas très photo* » (J.M., 53 ans, musulman de Saint-Paul). De même, faute de moyens suffisants pour acquérir un appareil photographique de nombreux Réunionnais ont longtemps été privés de photo « *Chez nous on a très peu de photos on ne pouvait pas se permettre* » (A., 88 ans). Il est incontestable que les familles possédant des photos anciennes sont celles détenant un certain niveau social. Un grand nombre d'informateurs ne possèdent que des photos relativement récentes. Beaucoup regrettent les photos égarées et sont à leur recherche. Il faut noter, comme l'écrit C. Adam de Villiers, « *jusqu'il y a peu de temps encore, la grande majorité des individus n'avaient, tout au long de leur existence, aucune évocation visuelle permanente d'eux-mêmes, ni de leur proches. Le changement s'est produit avec la croissance du commerce des images opérée avec l'apparition d'une technique aux applications décisives : la photographie* » (1995 : 75). Ces photos sont conservées dans des albums, dans

des boîtes : « *la boîte magique* », mais aussi présentées à la vue de tous dans un cadre pendu au mur ou religieusement posé sur la cheminée pour ceux qui habitent dans les hauts de l'île. Les Réunionnais y sont très attachés.

La photo raccroche le passé au présent. « *La photographie est un auxiliaire important pour les temps forts de la vie, elle devient pour le chercheur en sciences sociales un emblème des événements significatifs et des transitions dans la vie d'un individu et des groupes* » (Adam de Villiers : 1995 : 80). Hormis les scènes de la vie plus ou moins commune, les photos de bébés, l'anniversaire, le communiant ou le militaire, les vieilles photos représentent toujours un rite de passage ou une manifestation importante pour la famille. « *Là c'est un mariage qui date de 1930* », « *Nous avons beaucoup de photos de décorations militaires* ». « *Il y a toujours grand-mère sur les photos, regarde comme Odile lui ressemble* » (M.K., 55ans). Ce support permet de faire référence aux ancêtres, à leur œuvre et à leur grandeur. « *On garde les bons côtés* ». « *On en fait beaucoup avec l'augmentation de l'âge* » (MK., 55 ans).

Véritable support, la photo permet, non plus par la forme de son expression, mais plus par le fond (en tant que moyen de communication) de développer les échanges dans la famille. Ce support iconographique a donc un double rôle. « *Elles circulent beaucoup entre frère et sœur, on se les échange, on les scanne afin de les dupliquer et de les distribuer* » (J.M., 33 ans). A travers ces échanges, ce sont les liens parentaux qui se trouvent consolidés et même retrouvés. Ces liens s'accroissent lorsque les marques de famille par le jeu des ressemblances familiales ont été retrouvées. « *On refait faire les photos, je les montre à mes enfants, nous parents lorsqu'on était petits, on parle beaucoup des ressemblances familiales, en général les enfants aiment bien les regarder et raconter...* » (J.M., 33 ans).

A La Réunion certaines photos sont explicitement montrées pour présenter et mettre en valeur les alliances entre communautés. « *Regarde sur cette photo c'est le mariage de mon neveu, lui est blanc et elle est malbaraise pure, autrefois on n'aurait jamais vu cela, on dit pourtant que ça fait de très beaux enfants* » (M., 61 ans). Les photos aident à retrouver les marques héréditaires d'un ancêtre dont on a hérité une singularité physique et dont on a perdu la trace. Elles confortent le discours sur les ressemblances à travers des représentations visuelles des ascendants ou d'ego à un autre moment de sa vie. Les réactions face à la confrontation sont multiples, de la stupéfaction face aux changements, à l'émerveillement,

tous les cas de figures sont observés. Nous constatons ainsi que faire parler les familles à l'aide de documents photographiques est un excellent moyen pour entrer dans l'univers de l'intimité. La mémoire de l'histoire familiale revient à l'esprit et les héritages cachés remontent à la surface.

A propos de l'image, Cicéron (« De oratore », II, 87, 357) écrivait :

« De toutes nos impressions, celles qui fixent le plus profondément dans l'esprit sont celles qui nous ont été transmises par le sens, or, de tous nos sens, le plus subtil est la vue ; recourir à l'image est donc le plus sûr moyen de conserver le souvenir de quelque chose, même s'il s'agit d'un mot ou d'une pensée » (cité par Dubois, 1990 : 228).

Beaucoup plus près de nous, Roland Barthes déclarait qu'avec la photographie : « *le passé est désormais aussi sûr que le présent, ce qu'on voit sur le papier est aussi sûr que ce qu'on touche* » (Barthes, 1980 : 136). C. Adam de Villier écrit :

« La photo se présente comme l'instrument privilégié dont on peut attendre une fonction noble, celle de consolider la mémoire. De fait, elle y contribue en une sorte d'alchimie : la mémoire, immatérielle par essence, vient partiellement cristalliser un ciel d'argent sur la photo » (1995 : 30).

Bourdieu (1965 : 51) cite Durkheim pour souligner la vocation naturelle de la photo à collecter la mémoire des groupes familiaux et sociaux soumis aux recompositions permanentes : « *Une société qui se dissout à chaque instant pour se former sur d'autres points... n'a pas assez de continuité pour se faire une physionomie personnelle, une histoire qui lui soit propre et à laquelle puissent s'attacher ses membres* ». Ainsi pour parler de l'hérité, la contribution de la photo permet « *de contextualiser le changement en cours et de donner à ce changement tout son sens, c'est à dire sa signification, mais aussi sa direction* » (Gleize, 1994 : 385).

Cette recherche des liens héréditaires au travers des photos de famille, contribue à la structuration de la parenté. Tout le processus d'identification qui incombe à la démarche de recherche des liens familiaux fonctionne lorsqu'on utilise les photos de famille. Miroirs du temps qui passe, elles produisent des liens qui permettent aux lignées d'être pérennisées et de se constituer en tant que telles. Les photographies deviennent le résultat d'une magie opérée sur le temps, celle de raccrocher le passé au présent. N'est-ce pas là également l'une des

fonctions que nos informateurs donnent aux marqueurs héréditaires ? L'analyse de notre pratique autour de ce support permet de confirmer nos hypothèses. Nous retrouvons les mêmes données en utilisant les photos alors que rien ne l'obligeait.

B) La photographie anthropométrique

La photographie constitue ainsi une pièce maîtresse de l'anthropométrie, puisque toutes les marques du visage doivent apparaître en toute lumière : les grains de beauté, les rides, les cicatrices. En étudiant et sélectionnant les traits les plus significatifs d'un homme, et notamment ce qui singularise son visage, l'anthropométrie peut devenir un support des représentations de l'hérédité.

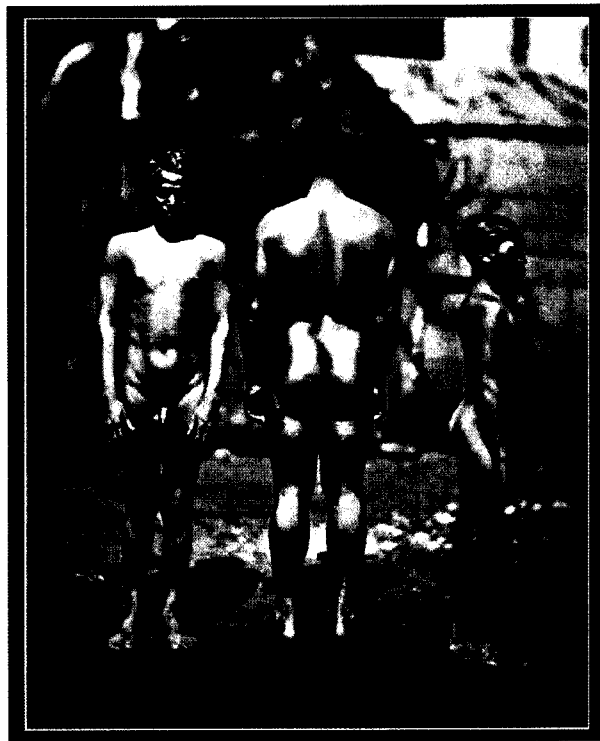
Dans le contexte colonial du XIX^e siècle, se sont développés dans les universités, en France notamment, de nouveaux axes de recherches. L'anthropologie physique de l'époque se découvre une discipline nouvelle : l'anthropométrie. Il s'agit alors de décrire et de comparer les caractéristiques anatomiques et physiologiques des individus de « races » différentes, en vue de compléter les connaissances médicales et ethnologiques principalement. La taille, le poids, les proportions et autres détails sont donc passés en revue.

De nombreux sociologues, ethnographes, anthropologues ont été tentés de recourir à l'outil photographique pour leurs travaux. En effet il existe une similitude entre la photographie et les sciences sociales puisque chacune de ces disciplines à une démarche fondamentale qui consiste à aller au devant de l'autre, dans l'espoir d'appréhender sa différence, peut être de la comprendre, d'en garder trace et d'en faire une restitution à ceux qui ne pourraient pas être là, à ce moment là. Il n'est donc pas étonnant de découvrir que de nombreux anthropologues et ethnographes aient été tentés de recourir à l'outil photographique pour leurs travaux.

« La photographie s'est donc vue "naturellement" conviée à participer à ces recherches, en raison de sa capacité à restituer la ressemblance des sujets originaux sur des supports aisément archivables » (A. De Villiers, 1995 : 27).

Désiray Charnay fut l'un des anthropologues de cette époque spécialisé dans la réalisation de photos anthropométriques. Il travailla pendant près d'un quart de siècle pour le compte de l'administration impériale. Ses missions outre-mer le firent passer à Madagascar et à

La Réunion en 1863. Les photos anthropométriques qu'il réalisa lors de ce séjour furent très récemment découvertes. A leur lecture contemporaine l'historien S. Fuma déclare : « *Il apparaît sans aucune ambiguïté que ces photographies ont été réalisées dans un but "scientifiques" probablement pour une collection anthropologique du XIX^e siècle. Le caractère anthropométrique des clichés est très net : ceux-ci sont réalisés de face, de dos et de profil...comme si le photographe avait voulu saisir tous les détails, même les plus intimes de leur nudité* » (Fuma 1994 : 9-10, Photographie : « cafre de dos, malabar de profil, malgache de face »). A travers cet exemple, les photographies nous renseignent non seulement sur ce qu'elles donnent à voir directement, à savoir des hommes anciennement esclaves ou engagés, mais aussi sur le contexte. Comme l'écrit A. De Villiers « *Lorsque celui-ci se rappelle si nettement à l'esprit, qu'il semble si proche, si collé à l'image, si connexe, la photo devient la fenêtre par laquelle entre le regard, et le mental nous « voyons » ce qui n'est pas montré, et pourtant là : le hors champ* » (A. De Villiers, 1995).



(Desiré Charnay, Photographie anthropométrique, 1863 : Cafre de dos, Malbar de face, Malgache de profil)

Dans le hors champ des images de Charnay, il y a l'idéologie européenne du XIX^e siècle, sous-entendue par une soif de connaissance et par une hégémonie culturelle et territoriale. En se penchant sur les caractères physiques d'une race, l'anthropométrie permet de repérer à travers leur répétitivité et fixité ceux qui ont une permanence et donc d'affirmer que tel marqueur puisse apparaître héréditaire à tel groupe.

Les photographies, support des représentations de l'hérédité sont transmises de génération en génération (notamment les photos de famille), dans un rapport particulier à la mémoire familiale.

V - La mémoire familiale

Pour l'anthropologue travaillant sur une société créole, la question de la mémoire généalogique, telle qu'elle apparaît dans les sociétés à tradition écrite mais également orale, présente un double intérêt. D'une part, en tant qu'objet de recherche anthropologique, lorsqu'elle fait partie des stratégies familiales et des enjeux politiques au sein de la société étudié. D'autre part, en tant qu'élément pour la fabrication d'une histoire locale qui contribue à la formation d'une identité collective spécifique.

La mémoire joue un rôle fondamental dans la représentation des transmissions héréditaires. Comment se construit et se transmet la mémoire familiale aujourd'hui ? A quoi sert-elle et en quoi peut-elle être considérée comme un vecteur dans la représentation de l'hérédité ? La toile de fond des mémoires familiales ne s'articulerait-elle pas autour de différentes mémoires ?

En dehors de la mémoire génétique et de la mémoire cellulaire (des cellules), les familles sont inscrites dans une mémoire historique et dans une mémoire culturelle partagées avec bien d'autres personnes depuis la culture de leur pays, à celle de leur groupe social et de leur groupe d'âge. L'histoire familiale (avec sa galerie d'ancêtres) se transmet de génération en génération de façon plus ou moins fidèle. Parfois le récit est transformé et peut même évoluer selon le locuteur. En pratique, la mémoire familiale se construit aussi et se nourrit des échanges au quotidien, petits coups de main, rencontres, rites réglant les moments de

l'existence (repas dominical, vacances d'été toujours au même endroit). Les réunions de famille fabriquent une « néo mémoire ». L'identité familiale est donc tissée de ces histoires que l'on réinvestit, que l'on imagine « roses », à l'intérieur desquelles se transmettent des photos, des sources généalogiques et où s'échange tout un discours sur les ressemblances familiales, physiques, psychologiques et aussi pathologiques.

Actuellement, on entend parfois le terme de roman familial pour indiquer la saga familiale, c'est à dire l'histoire que raconte une famille sur sa propre histoire. Mélange de souvenirs, d'omissions, d'additions, de fantasmes et de réalités, ayant une réalité psychique pour les enfants élevés dans cette famille. La maison familiale tient également une grande place dans ce dispositif de continuité familiale. Ancrage pérenne dans un lieu, il y a bien là une notion de havre de paix, autorisant les rencontres des cousins « les cousinades ».

La mémoire des gènes se traduit dans le discours commun par des expressions du type : « *Il est le portrait craché de son grand-père* », « *Ils se ressemblent comme deux gouttes d'eau* ». Cette mémoire faite de souvenir où les caractères physiques, psychologiques, mais aussi culturels sont là relatés et mis en avant, permet de créer un lien et d'entretenir la parenté. Les références philosophiques ou idéologiques : pratique religieuse, engagement politique, transmises de génération en génération, comme les savoirs et savoir-faire : peinture, sculpture, musique ou encore astronomie, partagés en famille vont également faire partie de cette mémoire familiale.

D'autres héritages, tels les biens de famille sont constituant de cette mémoire d'autant plus que l'on hérite plus tôt à présent⁷². Les lois favorisant les transmissions aux petits enfants, permettent à certains héritages, tout comme les ressemblances familiales, de sauter une génération, nous avons là les mêmes principes d'héritages indirects. Les plus âgés peuvent par leur longévité transmettre une manière de vivre et des modèles identificatoires. Par ailleurs une règle de succession des générations dit que les objets les plus chargés de mémoire collective doivent par contre passer par toutes les générations successives. Les petits-enfants doivent donc attendre. Si la transmission directe des grands-parents aux petits-enfants, passant par-

⁷² On constate que cette tendance se retrouve également en métropole pour les héritages fonciers. On assiste, depuis 20 ans, à une redistribution du capital financier et matériel acquis par la famille beaucoup plus tôt, les lois successorales anticipant le phénomène depuis le début des années 70 (C. Attias-Donut, N. Lapiere, M. Ségalen, 2002).

dessus la génération des parents est de plus en plus courante pour le gros patrimoine, on constate qu'il en est différemment pour les objets. Nous remarquons que cette règle de succession pour les objets s'applique également aux représentations de l'hérité concernant les marques de famille transmises directement d'une génération à l'autre.

Les objets transmis font donc aussi mémoire. La famille dépasse l'espace conjugal, certains sociologues parleront de la famille « entourage », dans laquelle s'ancre une continuité qui s'inscrit dans la présence d'objets, parfois sans valeur, mais dont l'affect est très développé. Certains cumulent plusieurs registres, ex : mémoriel et financier. D'abord on pose la valeur mémorielle puis la valeur marchande. Parfois l'objet n'a aucune valeur marchande mais une grande valeur mémorielle. Transmettre les objets n'est pas qu'une affaire de mémoire, c'est aussi faire circuler des richesses, des plaisirs, rendre utile. Parmi les objets transmis de génération en génération selon les rites immuables, les plus ambigus en terme de mémoire, sont les photos. Les biens sont support de mémoire pour autant qu'ils sont associés à des étapes importantes du cycle de la vie familiale : la mort, la naissance, et les déménagements. La triade - donneur - receveur ou - non receveur - est donc cruciale pour comprendre la transmission d'objets. Ce qui est en jeu, c'est le choix du receveur et le lien de filiation comme les attentes normatives liées au rôle de parents et d'enfants. L'essentiel des transmissions entre parents et enfants n'est pas qu'une question de mémoire. Il peut y avoir cristallisation d'une mémoire à travers les objets, si dans la relation il y a autre chose : de l'aide, de l'affection, de la circulation des valeurs morales, des paroles, etc. Il faut toujours une parole qui accompagne la transmission. L'objet ne parle pas de lui-même et si personne ne parle pour lui, si personne ne se souvient ou raconte de quelle manière il est arrivé là, sa valeur mémorielle est nulle.

Si la mémoire est construite à partir d'une multitude de facteurs, on remarque qu'elle véhicule les transmissions trans-générationnelles. Mais qui donc porte cette mémoire ? Le récit des personnes âgées est récurrent en la matière. Ces personnes qui nous parlent dans le détail des transmissions héréditaires (biologiques et matérielles), ne manquent pas de s'attribuer le rôle de passeur de la mémoire familiale. Ces dépositaires de la mémoire, sont du coup considérés comme les piliers de l'édifice familial et les garants de sa continuité dans le temps. Ceci donne un sens très fort à ce qu'ils peuvent transmettre et font d'elles un centre d'intérêt pour les plus jeunes. Afin de bien accomplir cette fonction qu'elles s'octroient, ces personnes ne doivent pas être uniquement en position de transmettre aux plus jeunes. G. Arfeux-Vaucher (2001), Directrice de recherche, Fondation Nationale de Gérontologie, écrit : « *c'est*

aussi apprendre le présent, et vivre, en dépit de leur grand âge, avec les jeunes afin de continuer à construire la mémoire familiale et de la transmettre ».

A La Réunion, la transmission de la mémoire familiale tend à se perdre avec l'installation en ville et la rupture avec le village, « les hauts », où se situaient les sources de cette mémoire. Plus on a affaire à des familles étendues dans lesquelles les aïeux vivent près de leurs descendants, notamment lorsque la maison abrite plusieurs générations, comme on le rencontrait encore il y a quelques années dans l'île, plus l'intimité faisant, la mémoire a toutes les chances de se transmettre. A l'inverse elle a plus de chance d'être compromise lorsque les jeunes s'éloignent des plus âgés et que s'instaurent entre eux des différences de mode de vie, de valeurs et d'aspirations rendant les rencontres et les dialogues plus difficiles, voire impossibles. L'importance du lieu de résidence dans le maintien des liens est donc là aussi significative.

Certaines manifestations publiques tendent à conserver et maintenir une certaine mémoire collective. L'exposition photographique organisée par le Musée Stella Matudina (Musée agricole et industriel de La Réunion construit sur l'ancien emplacement de l'usine de canne à sucre de Stella Matudina à Piton Saint-Leu) et intitulé « Visages d'usine », montre une série de 90 portraits de personnes ayant travaillé dans l'usine où habitant à sa proximité (essentiellement d'origine indienne). Cette série de photographies de Yann-Arthus Bertrand, authentifie la mémoire du lieu au travers des regards et expressions de visages de ses anciens ouvriers. Le phénotype est choisi pour constituer la mémoire du patrimoine immatériel de ce lieu. Les enfants et petits enfants des travailleurs en partie aujourd'hui disparus, comme d'ailleurs tout visiteur, peuvent ainsi au travers des visages s'approprier cette mémoire des lieux.

Pour certaines communautés, en particulier la communauté chinoise, pour qui la vie en diaspora n'a pas empêché le maintien des liens avec la culture d'origine, la transmission de la mémoire familiale demeure vivante et joue un rôle important dans le maintien de la cohésion du groupe. L'activité économique, en lien direct avec la famille, comme les rites des funérailles et le culte des ancêtres, constituent la clef de voûte de la transmission de la mémoire. Aujourd'hui, les fêtes chinoises (tel le Nouvel An chinois), permettent aussi de diffuser et de transmettre les coutumes et les mémoires. Il y a donc un retour sur les traditions et sur le passé afin d'activer cette mémoire familiale qui se perd dès la disparition des aînés. Nombreux

y sont sensibles et tentent par des actions de proximité (récit de vie, photos, expositions d'objets « lontan ») de la conserver.

Pourtant on nous dit de ne pas oublier d'oublier. Un informateur nous raconte : « *Quand je demande à Michèle : "As-tu quelqu'un dans ta famille qui a le même symptôme que toi?", sa réponse est "Non !". Elle a oublié que sa mère avait eut le même symptôme quelques années avant, et en même temps elle n'oublie pas d'oublier* » (M.K., 55 ans). Kant écrit « *rappelons nous d'oublier* » et A. Ancelin-Schützemberger (2004) précise : « *C'est donc important de ne pas oublier d'oublier, sans oublier tout en n'ayant pas le droit de dire* ». Nous avons là un paradoxe construit sur un double message doublement contraignant : « une double contrainte ».

Grâce à la mémoire familiale, les membres d'une famille vont tenter d'expliquer les pathologies héréditaires, en se remémorant les personnes de la famille qui ont déjà souffert de ces maux. Si cette mémoire peut parfois rassurer en donnant des détails sur les pathologies, elle nous renvoie irrémédiablement à la fatalité des origines puisque, faisant partie de la famille, on sait que la maladie va revenir sur tel ou tel descendant. Créant ainsi des liens entre parents, entre petits et grands, morts et vivants, la mémoire familiale participe à la construction de la représentation.

VII- Les liens trans-générationnels

Les transmissions conscientes choisies : bien (meuble ou immeuble), objet, souvenirs, argent, mais aussi marques héréditaires cherchées, trouvées ou adoptées à travers le discours sur les ressemblances familiales, forment un ensemble de transmissions que l'on définit comme des transmissions intergénérationnelles car elles sont visibles, parlées, exprimées, actées. A côté de cela, il existe d'autres transmissions qui ne sont pas dites, se sont des choses tues, cachées, parfois interdites de pensée, tels des secrets, on parlera alors de transmissions trans-générationnelles.

Si les transmissions familiales dites héréditaires sont perçues comme des transmissions intergénérationnelles, exprimées par le discours sur les ressemblances familiales, sur le visage, le corps ou sur les maladies, on remarque qu'un certain nombre de marqueurs, dits de famille et relevant davantage de marqueurs psychologiques, peuvent être transmis de génération en

génération de façon inconsciente Ces transmissions inconscientes reviennent, pour la plupart, de génération en génération à la manière d'un secret de famille sans être verbalisées. A. Ancelin- Schützemberger (2004) parle dans son ouvrage « des fantômes du placard », pour nommer certains secrets de famille qui, passant du conscient à l'inconscient, suivent les générations. Ces transmissions vont modeler les comportements de façon à ce que les individus héritent inconsciemment d'actes commis quelques générations auparavant. Cette façon de se transmettre une qualité ou un défaut semble hanter les générations jusqu'à ce que le secret soit levé.

A La Réunion, un certain nombre d'attitudes sur la relation aux enfants, émanant de violences, sont reproduites et transmises de génération en génération (T. Malbert, 2004). Parmi les plus communes, on peut noter les incestes, les viols, les adultères, ou autres sortes de violences entre conjugués ou alliés : coups et blessures. Ces actes sont très souvent tenus secrets par les protagonistes. Par refus de vouloir transmettre la vérité, ces actes, restés secrets par les non-dits qui l'accompagnent, vont se transmettre quand même de façon inconsciente à la génération suivantes et ressortiront par des symptômes parfois dramatiques.

Certains de ces secrets sont perméables. Une action, un geste, une respiration, au bon moment, vont faire déceler chez celui ou celle à qui on cache le secret un indice, qui, ajouté à d'autres indices, va permettre la libération du secret par son gardien. Bien souvent il s'agit de transmissions refusées, le plus souvent au nom du bien-être de ceux qui ne doivent pas savoir. Ces transmissions ainsi perpétuées font également partie des représentations de l'hérédité dans le sens où elles sont reproduites à travers la descendance et surtout dans le sens où elle sont parfois décelées notamment dans l'expression : « comme un air de famille ».

La gestion trans-générationnelle des relations familiales repose aussi sur des décalages existant entre ce que les personnes souhaitent transmettre et ce qu'elles souhaitent recevoir. Dans son ouvrage F. De Singly (2003) montre comment les souhaits dans la transmission peuvent être différents d'une génération à l'autre. Dès lors, on peut se poser la question de savoir comment se fait la transmission ? Comment cela se transmet-il, peut-on parler de mémoire génétique ? L'homme est un être de langage, le seul ; est-ce le verbe, le dit, ou le tu, le non-dit, le langage (signifiant verbal ou corporel), le transmetteur ou bien un transmetteur à découvrir ? Freud s'était intéressé à la possibilité d'une transmission psychique de génération

en génération, sans approfondir ce point ni le discuter dans les écrits publiés. Il précise dans ses premiers écrits qu'il n'y a pas dans l'inconscient et la mémoire des réalités de faits :

« Il n'existe dans l'inconscient aucun indice de réalité, de sorte qu'il est impossible de distinguer, l'une de l'autre, la vérité et la fiction investies d'affects. Il s'agirait de sentiments ou d'une réalité constituée à partir de choses qui sont entendues et reçoivent leur valeur après coup ; ils combinent le vécu et l'entendu, le passé (provenant de l'histoire des parents et des aïeux) avec ce qu'on a soi-même vu » (S. Freud, 1909).

Depuis quelques années, des spécialistes s'interrogent sur le problème de l'originaire et de la transmission de quelque chose d'important de génération en génération. En ce qui concerne la répétition familiale A. Ancelin-Schützemberger (2004 : 84) écrit :

« On peut prédire que "si l'on ne soigne pas l'arbre généalogique" il y aura répétition du "mauvais événement", mais on ne peut prédire lequel des enfants d'une fratrie ou d'un groupe de cousins prendra sur lui la loyauté familiale invisible ; c'est une répétition que l'on constate a posteriori, dans l'état actuel des connaissances. On l'appelle "le syndrome d'anniversaire" ».

Cela passerait-il plutôt par une période de fragilisation lorsque les individus commencent à atteindre l'âge où quelqu'un de leur famille a eu des ennuis ou un traumatisme ? « *Qu'il s'agisse de maladie grave ou d'un accident, la mort devient alors une période d'anniversaire. Ceci engendre un stress d'anniversaire* » (ibid.). Les recherches de J.R. Hilgard (1989) ont prouvé que le syndrome d'anniversaire était statistiquement significatif. Il y a la constatation clinique de synchronies des dates naissance-mort significatives dans de nombreuses familles, et des répétitions familiales incontestées.

Certaines transmissions ne relevant pas des gènes et n'étant donc pas liées au sang, mais relevant d'autre chose, plus en rapport avec une acquisition individuelle, semblent se transmettre de génération en génération de façon héréditaire.

En observant de près les structures familiales, on découvre un certain nombre de « structures héréditaires », avec des répétitions non consciemment décidées et même

remarquées. Ce qui semble héréditaire chez nos informateurs, sans que cela soit clairement défini, est par exemple le nombre d'enfants, l'espacement entre les enfants, voire le nombre de mariages, le nombre de fausses couches ou d'I.V.G. Il y a des familles à divorces et des familles à mariages répétitifs. Il y a des familles à suicides, morts brutales ou morts jeunes, à enfants adultérins ou enfants naturels. Il y a encore des familles cigales ou des familles fourmis montant ou descendant l'échelle sociale. Tout se passe comme si la structure de la famille était répétitive et psychologiquement héréditaire, comme si il y avait des règles non écrites que chacun suit, dans son esprit comme dans son corps. Certains legs transmis, certains « héritages », peuvent être des dons tels les dons musicaux. D'autres héritent de qualités sportives ou manuelles (d'endurance, d'adresse, de disposition sportive ou artisanale, de savoir-faire technique ou d'adresse manuelle..). Mais dans ces structures héréditaires, apparaissent parfois des choses difficiles à comprendre.

L'hérédité plus psychologique ou mentale que biologique peut être une sorte d'engramme : « *c'est à dire une trace laissée en mémoire par tout événement dans le fonctionnement bioélectrique de cerveau* » (Ancelin-Schützemberger, 2004). Mais comment cela est-il possible ? S'agirait-il d'une sorte d'engrammation plus psychologique que physiologique ?

Il faut dire que l'appropriation symbolique des enfants à travers les lignées, comme nous l'avons expliqué, tend à projeter sur l'enfant un ou des modèles qui vont petit à petit engrammer le programme élaboré par la famille dans le psyché de l'enfant. En effet, c'est dès la vie in utero que l'enfant reçoit un certain nombre de messages. Plus tard, on lui transmet un nom de famille et un prénom, une attente quant au rôle qu'il aura à tenir ou à éviter. Comme nous l'avons vu, le discours sur la ressemblance a de nombreux effets, dont ceux de projeter sur l'enfant des exemples de similarité : « *c'est tout le portrait de la grande tante Emilie, elle est comme elle...* » (M.C., 45 ans). Les parents projettent que l'enfant sera chercheur, aventurier, ou « mauvais sujet » comme...., certains iront jusqu'à le faire bouc émissaire, en lui faisant endosser l'habit d'un mort qu'il va remplacer.

Les contes nous expliquent très bien ce processus dans lequel les fées autour du berceau vont dire et prédire des choses, des injonctions, des scénarios, un avenir... « La Belle au Bois dormant ». Par la suite, la famille et l'entourage vont engrammer ce programme dans la psyché de l'enfant, dont la vie et la mort, le mariage ou le célibat, la profession ou la

vocation, seront ainsi fonction de l'ensemble du contexte familial dit et non-dit. D'où l'importance du discours sur les ressemblances familiales qui va construire l'identité de la personne, comme façonner et véhiculer les transmissions inter et trans-générationnelles pour les rendre héréditaires. La question est de savoir si il faut dire les choses ou les taire, dans un non-dit secret et pesant ?

Pour apporter plus de compréhension à ceci, nous allons nous tourner vers les psychanalystes. Freud, d'ailleurs, avait eu l'intuition, dans *Totem et Tabou*, de l'importance de la transmission trans-générationnelle :

« Si le processus d'une génération ne se transmettait pas à une autre, ne se continuait pas dans une autre, chacune serait obligée de recommencer son apprentissage de la vie, ce qui exclurait tout progrès et tout développement (...) De quels moyens une génération se sert-elle pour transmettre ses états psychiques à la génération suivante ? Ces deux questions n'ont pas encore reçu une solution satisfaisante, et la transmission directe par la tradition, à laquelle on serait tenté de penser tout d'abord, est loin de remplir les conditions voulues. Quelque soit la répression, une tendance ne disparaît jamais au point de ne pas laisser après elle un substitut quelconque, qui à son tour, devient le point de départ de certaines réactions » (S. Freud, 1913 : 181-182).

D'autres scientifiques relevant de la psychanalyse se sont penchés sur ce domaine de la transmission, tant aux Etats-Unis : Martin Bergman, qu'en France, en particulier Françoise Dolto, Nicolas Abraham, Maria Torök et Didier Dumas. Serge Tisseron pose à nouveau l'hypothèse d'un refoulement conservateur et d'une chaîne se transmettant d'une génération à l'autre, d'un non-dit qui devient pour les enfants porteurs du secret dont on ne parle pas (secret crypté), une souffrance représentable mais indicible. A la troisième génération, le non-dit secret, l'indicible, devient l'impensable (donc même pas pensé), parce que non représentable (l'impensé généalogique), devient le fantôme qui hante. A La Réunion est véhiculée l'idée que la mère et l'enfant sont liés. Françoise Dolto pense la même chose dans le sens où pour elle l'inconscient de la mère et de l'enfant sont liés et que l'enfant sait, devine et sent les choses familiales sur deux ou trois générations.

Dans l'état actuel des choses comme l'écrit A. Ancelin-Schützemberger (2004 : 173) :

« Il nous revient à nous cliniciens, la tâche d'observer et relater ces phénomènes, disons pour le moins étranges, de la transmission d'inconscient à inconscient,

d'accumuler les faits, les descriptions cliniques et de publier, de faire des recherches cliniques et statistiques, et ensuite une compréhension de ces répétitions. La mort saisit le vif selon l'adage et le droit romain. Nous espérons que très bientôt les progrès de la science interdisciplinaire touchant à la fois les sciences humaines, l'anthropologie, la biologie, la physique quantitative, l'éthologie animale et humaine ainsi que l'étude et la découverte de nouveaux transmetteurs permettront de mieux cerner comment se passent ces transmissions et se font ces communications entre générations, ce dont Moreno avait eu l'intuition sous le terme de télé ».

Ce détour, vers l'analyse des transmissions trans-générationnelles, nous permet, grâce à l'approche de la psychologie d'aborder les transmissions inconscientes, non verbalisées qui semble agir comme des transmissions héréditaires. Leurs représentations sont identiques, elles assurent la continuité de la lignée tout en participant à sa structuration.

Conclusion

Cette recherche sur les représentations de l'hérédité menée en situation interculturelle à l'île de La Réunion, apporte une contribution à la théorie des systèmes de parenté et montre comment ces représentations peuvent avoir un enjeu sur la construction des identités en société créole.

Les représentations de l'hérédité dégagées dans cette étude apportent des éléments de compréhension à la structuration de la parenté à La Réunion. Notre méthodologie d'approche, construite à partir des théories populaires sur les ressemblances familiales nous permet de vérifier que les systèmes de parenté se distinguent par la façon dont ils associent par la ressemblance des catégories d'enfants (différencié par le sexe et l'ordre de naissance) et des catégories de parents (père, mère, grands-parents ou oncles et tantes patri- ou matrilatéraux) vivants ou morts et selon qu'ils s'intéressent au classement sous ce rapport de tous les enfants ou seulement de certains d'entre eux. Les théories populaires sur les ressemblances familiales constituent un mode d'appropriation symbolique des enfants et entrent dans des rapports variés avec le principe de filiation. Elles permettent de spécifier un système particulier et donc, de renforcer ou d'entrer dans des rapports complexes avec le principe de filiation.

Le terrain de notre étude traité statistiquement montre que les avis sur les ressemblances familiales convergent vers une appropriation symbolique des enfants à la lignée paternelle. Les enfants ressemblent plus à leur père ou à la lignée paternelle, qu'à leur mère et à la lignée maternelle. Tous sexes confondus, que la ressemblance se rapporte aux traits physiques ou psychologiques, les enfants ressemblent plus à la lignée paternelle qu'à la lignée maternelle. Le poids du père dans la transmission du caractère semble se confirmer d'une autre façon. L'enfant classé physiquement du côté du père prend le plus souvent le caractère du père lui-même.

Si la majorité des enfants ressemble plus au père qu'à la mère, on remarque que dans la fratrie, la deuxième née fille, comme le deuxième né garçon, ressemble encore plus à la lignée paternelle que les aînés ou les derniers. On peut donc déduire une alternance mineure dans l'attribution de la ressemblance entre les aînés et les cadets. Le poids de la lignée paternelle se

trouve cependant plus nuancé lorsqu'on affine notre analyse aux groupes familiaux relevant d'un classement en rapport avec les berceaux d'origines de la population réunionnais. La ressemblance au côté Cafre de la famille est plus forte notamment lorsqu'il s'agit de la lignée paternelle. On retrouve la même donne pour tous les autres groupes, les Chinois, les Créoles-Blancs, les Indiens musulmans, excepté chez les Indiens Tamouls ou dans ce cas le poids de la mère est très sensiblement plus important que celui du père. Hormis cette légère différence ces résultats tendent à rejoindre les travaux de J. Benoist (1989), dans lesquels il précise qu'à La Réunion il n'y a pas de différence entre les familles de part leurs origines ethniques et que toutes les familles réunionnaises ont un même socle. Ce second volet de notre étude, portant sur les couples mixtes et couples non mixtes, a permis d'affiner la première étude, dite étude globale de la population réunionnaise. Il met en évidence une différenciation des représentations entre les alliances selon le rapport au sexe et les rangs de naissance. On note un équilibre des lignées dans l'appropriation des enfants entre la répartition sexuée. Cette alternance des ressemblances entre les enfants joue son maximum dans les lignées indiennes non métissées. D'abord chez les aînés des deux sexes, puis chez les cadets.

L'appropriation symbolique des enfants, qui s'opère à travers les enjeux du discours sur les ressemblances familiales, donne au père et à sa lignée un plus grand pouvoir dans le marquage des enfants. Cette étude a permis de relever l'importance des transmissions patrilinéaires à La Réunion. Les représentations dégagées dans l'étude affinée à certaines alliances majoritaires, montrent là de réels enjeux aux seins des filiations. Le poids de l'histoire de l'île, de l'histoire du peuplement et du métissage, accepté ou refoulé, apparaîtrait-il comme l'une des causes de ces structurations ? Si l'histoire de la famille réunionnaise permet de relever, à diverses époques, une certaine organisation de la parenté orientée vers une structure matrilineaire⁷³, cette étude montre et confirme l'importance accordée au père dans une société

⁷³ Pendant la période esclavagiste, les femmes esclaves élevaient seules leurs enfants en compagnie d'autres femmes (grand-mère, sœur, tante, cousine...). Les pères étaient éloignés de leur famille, le conjugal étant très souvent interdit aux populations serviles (notamment sur les grandes exploitations). Depuis que les mutations économiques et sociales ont vu les équilibres économiques familiaux s'inverser, les pères non reconvertis professionnellement (chômage) se trouvent, pour certains, déçus de leur autorité physique et financière. Certains d'entre eux tombent dans des déviances ou sont volontairement mis en marge par leurs femmes qui, de leur côté, voient depuis ces dernières années leur pouvoir économique s'accroître par les aides sociales de l'Etat. Les hommes étant considérés, dans ce cas, comme « de passage », certaines femmes vont élever seules leurs enfants. La reproduction de ce modèle sur plusieurs générations émane d'effets culturels, et nous permet de nous rapprocher d'une structuration matrilineaire dans laquelle la parenté s'organise autour d'une lignée

créole construite à partir de nombreux systèmes de parentés patrilineaires, originaires d'Europe et d'Asie.

Le cas des enfants d'origine Cafre est bien révélateur que notre méthode d'analyse permet d'amener certains éclairages sur le système de parenté de la localité étudiée. En effet, de tous les sous groupes pris en compte, les Cafres sont ceux pour qui la ressemblance au père est la plus forte, autant entre les sexes qu'entre les rangs de naissance. Par ailleurs, ce sont les personnes qui, dans notre échantillon, ont paradoxalement le plus communément le patronyme de leur mère. La structuration matrilineaire de la parenté originaire de la côte africaine, des Comores ou encore de certaines régions de Madagascar tend à se retrouver également à La Réunion. Certaines femmes élèvent leurs enfants sans une présence continue du père et l'enfant porte très souvent dans ce cas le nom de la mère. On constate que les règles de ressemblances familiales structurent les rapports de parenté, ainsi, l'enfant a le visage ou le corps de l'un et le nom de l'autre. Comme en Crète (B. Vernier, 1991), on voit là comment la théorie populaire sur les ressemblances familiales n'est pas un simple reflet de la filiation, elles peuvent parfois contredire et varier au principe de filiation. L'équilibre entre les lignés s'instaure dans des rapports privilégiés pas seulement affectifs. Dans le cas de la matrilinearité, la forte ressemblance entre le père et l'enfant est là pour inscrire biologiquement et/ou psychologiquement l'enfant dans la lignée du père même si l'enfant ne lui appartient pas. Le discours sur les ressemblances familiales qui permet une appropriation symbolique des enfants entre les lignées, entretient la cohérence du système de parenté et vient dans ce cas compenser la relative absence du père qu'engendre un système de parenté matrilineaire.

Une prise en compte des règles explicites et implicites de ressemblance permet d'établir des rapprochements inattendus entre sociétés apparemment très différentes comme la société Magniote (Grèce) typiquement agnatique (B. Vernier, 1991) et la société Réunionnaise. Toutes deux classent en effet les enfants les plus importants (premiers nés de chaque sexe) de façon patrilineaire. Le système de la France méridionale (T. Malbert 1994), par contraste,

utérine, on parle alors de matrilinearité. E. Wolf (1991) dans son étude d'une population pauvre résidant en bidonville ou logement social, fait référence à une société de type matrilineaire dans cette problématique d'une culture de la pauvreté caractérisé par l'aspect fondamental de la cellule de base mère-enfant allant de pair avec une minoration du rôle du père par la filiation des femmes. Si cette analyse peut être retenue dans des situations économiques et sociales d'exclusion, rien ne permet de l'étendre à l'ensemble de la population réunionnaise comme caractéristique de la famille et du fonctionnement de la cellule familiale.

établit sous ce rapport, une stricte égalité entre les conjoints et entre lignées alliées. L'étude comparée des résultats des travaux réalisés en Grèce et en France à ceux réalisés à La Réunion permet de mieux comprendre la spécificité du cas réunionnais : la nature exacte du rapport entre conjoint et entre famille alliée, le statut qu'occupe chaque enfant dans la famille, selon son sexe, son ordre de naissance, suivant qu'il est rattaché à sa famille paternelle ou maternelle et selon sa ressemblance à tel ou tel berceau d'origine. Cette comparaison est incontournable pour avoir une vision un peu plus fine des structures familiales.

Chaque théorie particulière des ressemblances peut ainsi fonctionner pour le chercheur comme un test projectif où il peut lire les rapports de parenté et de sexe qui se sont fait corps en structurant la perception. Les théories sur les ressemblances familiales, émanant des discours au sein de la famille, apparaissent donc, également en situation interculturelle, comme un outil structurant la parenté, l'alliance et la cohabitation sociale. La force de l'empreinte des deux géniteurs est donc attribuée différemment aux enfants en fonction de leur sexe et de leur rang de naissance, créant ainsi un certain équilibre des lignées dans l'alliance. La détermination du lien émis au travers de la ressemblance familiale, relevant de l'affect comme du subjectif, n'est pas moins gérée par les règles implicites à l'organisation de la parenté. Le modèle de représentation véhiculé à La Réunion sur ce type de discours implique, certes, l'inconscient collectif, mais reste néanmoins un outil de structuration de la parenté.

Cette étude montre comment le discours sur les ressemblances familiales permet de tisser des liens intergénérationnels entre deux individus. Ces liens entre passé et avenir reposent sur des affinités électives et regroupent les individus en lignée. Ces lignées construites sur une représentation de la transmission et sur la proximité résidentielle, dessinent des réseaux de parenté élective.

Aux héritages biologiques ainsi déterminés par ces règles d'appartenance, vont correspondre d'autres héritages relevant des diverses successions foncières et matérielles. Structuration de la lignée ascendante comme descendante, nos résultats montrent que les représentations de l'hérédité agissent sur la filiation biologique mais également sur la filiation sociale. Les liens construits au travers des représentations de l'hérédité entre des personnes non apparentées par le lien de sang se vérifient également. Si, dans nos sociétés, les logiques de substitutions (rejet d'une des deux filiations biologique et /ou sociale) furent longtemps la norme, on constate aujourd'hui qu'une telle étude renvoyant à la fois aux représentations des

origines, comme aux influences du milieu réellement vécues et acquises au quotidien, favorise la mise en place des logiques additionnelles. Les représentations de l'hérédité permettent de construire la filiation biologique, mais participent également à la construction de la filiation sociale. Dans le cas de la pluriparentalité les volontés manifestes de transmettre des caractères héréditaires au-delà du biologique, confirme la tendance à prendre davantage en compte les logiques de parentés additionnelles que des logiques de substitutions. Les questions qui se rapportent à l'hérédité, tant au niveau de l'adoption, de la procréation médicalement assistée ou encore de la beau-parentalité, permettent d'apporter des éléments nécessaires à la révélation de cette tendance. Bien que la représentation du lien du sang soit encore forte, comme on a pu le remarquer par rapport à l'idéologie du métissage, cette étude contribue, à apporter des raisonnements moins « auto bio centrés », à mieux appréhender la séparation de l'engendrement et de la filiation, parfois difficile à admettre, même en situation interculturelle. Les revendications, pour lever les secrets des origines, tendraient elles à aller dans le même sens ?

Dans le contexte de la société créole et des relations interculturelles que connaît l'île de La Réunion, les représentations de l'hérédité apparaissent également comme un des enjeux dans la construction identitaire des individus. Les marques de famille (physiques, psychologiques ou pathologiques) transmises de génération en génération jouent un rôle important dans l'affirmation des individus à se déterminer héritier de tel ou de tel ancêtre. Le discours sur les ressemblances familiales affirme donc une appartenance identitaire. Dans le contexte propre à notre terrain, les représentations de l'hérédité vont être traduites en codes de communications, qui vont agir sur la place et les relations sociales que la société entretient avec l'individu. Cette approche cognitive aura donc permis de montrer que les représentations de l'hérédité en société créole, sont davantage un construit social constitué à partir de traits biologiques, dans lequel le principe de sélection préside le principe de transmission. Tenant compte de l'importance que peu avoir le franchissement de la ligne couleur (J.-L. Bonniol (1992), nos résultats montrent qu'autant ce principe de sélection apparaît un peu plus fort chez les personnes âgées qui tendent encore quelque peu à protéger leur lignée d'un héritage non désiré (en opérant un certain contrôle notamment au moment des alliances), autant les jeunes générations vont chercher à valoriser les transmissions reçues des différents apports (biologiques et culturels) et affirmer ainsi leur créolité. Au terme de cette recherche nous pouvons avancer que l'hérédité apparaît donc comme un des enjeux de l'identité réunionnaise, construite à travers son retour aux sources et son incontournable créolisation.

Si la relation aux origines passe par une certaine représentation de l'hérédité, on ne peut que constater la force de ce lien dit « héréditaire » dans l'évolution de notre rapport à la filiation, comme dans les choix électifs, moteurs de notre construction identitaire. Notre objet englobe bien les termes relevant du registre de l'identité puisqu'il traite de l'héritage, de la filiation, du lien affectif et symbolique, de la communauté, de la fraternité et du rapport à cet espace îlien, qu'est l'île de La Réunion. Si le registre de la citoyenneté fait davantage apparaître l'histoire que la mémoire, le choix que la filiation, l'adhésion que l'héritage, le territoire que la terre, la solidarité que la fraternité, on constate que parfois l'identité absorbe la citoyenneté, ce qui devient totalisant. L'anthropologie de la parenté doit réfléchir à cela, car l'hérédité analysée dans ces représentations, émanant du visible comme de l'invisible, montre à quel point ces enjeux identitaires apparaissent très sensibles dans une société où les frontières entre identité et citoyenneté sont de plus en plus troubles et complexes.

Au-delà de l'identité cette recherche montre qu'en situation interculturelle l'hérédité apparaît comme une notion protéiforme ; le terme renvoie à de multiples significations ayant en commun l'idée de transmissions le long d'une chaîne de filiation. Selon les éléments transmis, l'hérédité se rapporte soit au domaine biologique, soit à celui du social. Aux travers des modalités d'acquisition et de transmission, certaines représentations émanent directement d'un lien intrinsèque à l'homme : le lien de sang. C'est d'abord sur ce registre d'une continuité biologique acquise avant la naissance que les représentations de l'hérédité vont être construites sur une relative connaissance de la génétique et des conceptions savantes anciennes. On relève en effet l'importance que cette notion accorde aux traits programmés dès la naissance par rapport aux traits relevant d'un processus d'acquisition après la naissance.

Les vecteurs des représentations de l'hérédité sont nombreux et divers. Nous avons retenu dans cette étude : les fluides vitaux, les marqueurs biologiques et psychologiques (couleur de la peau, traits du visage, traits du caractère), la genèse du groupe (l'origine de la famille et donc le rapport aux ancêtres fondateurs du noyau de parenté à La Réunion), le métissage et les stratégies matrimoniales, l'identité (reconnue, rejetée, acceptée), l'activité professionnelle, la volonté au travail, et l'éducation, la résidence (transmise, de générations en générations), l'arbre généalogique, les photographies de familles et affiches publiques, la mémoire consciente ou inconsciente qui accompagne les liens trans-générationnels.

Le relevé de ces différents vecteurs montre par leur diversité que le discours sur les ressemblances familiales et l'hérédité est d'abord une affirmation identitaire personnelle.

Les résultats de notre réflexion permettent d'appuyer les propos de B. Vernier, dans le sens ou comme lui nous sommes convaincus que l'on devrait davantage tenir compte des règles de ressemblances. Ces règles faisant partie des traits structuraux qui définissent un système de parenté, il apparaît urgent de faire un relevé de l'ensemble des théories sur les ressemblances populaires existant sur la planète. Cette recherche menée à La Réunion, sur un terrain interculturel, y contribue. Les règles de ressemblances constituent autant de modalités possible de l'affiliation et doivent être considérées comme faisant parties des traits fondamentaux qui permettent de spécifier un système particulier et de l'introduire dans un système général.

Le champ de recherche relevant de cette étude se trouve transversal à de nombreuses problématiques actuelles. Nous en avons développé certaines, d'autres demandent à être plus approfondies. La question des représentations de l'hérédité et du rapport à la santé sera entreprise dans une prochaine étude, notamment en montrant la complémentarité d'un tel sujet entre anthropologie de la parenté et en anthropologie de la santé.

Les rapprochements que nous avons déjà pu concrétiser entre ces deux champs de l'anthropologie, notamment entre notre thèse et la thèse menée par V. Dubut (2007), sur la carte génétique de La Réunion (réalisée au sein du laboratoire de génétique du Dr Cartauld du C.H.D Félix Guyon de Saint Denis), ont montré l'intérêt de l'élargissement d'une telle étude à des transversales interdisciplinaires. C'est au titre d'une proposition d'exemple de pistes à développer à partir de notre recherche que nous allons présenter l'implication de nos résultats dans l'étude de V. Dubut.

L'utilité de créer des liens entre notre recherche et l'étude menée sur la diversité génétique, s'est fait tant ressentir au niveau de la méthodologie, qu'au niveau de l'analyse des résultats obtenus. En effet l'anthropologie biologique trouve intérêt à s'ouvrir à l'anthropologie de la parenté, puisque comme le soulignait Jean Benoist dès les années 1960 (J. Benoist, 1966), les études de génétique des populations humaines, particulièrement celles visant à restituer des événements migratoires ou démographiques passés, appartiennent pleinement au champ anthropologique et social.

Malgré les nombreux travaux menés dans le but d'éclairer comment des facteurs anthropologiques et culturels, dans les sociétés multiethniques, peuvent agir sur les représentations liées à la médecine, à ses techniques et à ses applications (J. Benoist, 1993; Dussol, 2000), très peu se sont penchés sur les interactions entre sociétés multiethniques et génétiques des populations. Notre étude sur les représentations de l'hérédité a donc contribué dans un premier temps à apporter certains éléments nécessaires à la composition et à l'approche de l'échantillon de l'étude de V. Dubut. Dans la pratique, l'échantillonnage ne peut se réduire à un simple recueil de sang, de cheveux ou de cellules buccales, et mérite un éclairage socio anthropologique. En effet, ces échantillons, au-delà de ce qu'ils représentent pour le scientifique (une source d'ADN, et donc l'élément de base de toute son étude), sont issus de personnes conscientes, qui vivent au sein d'un environnement socioculturel et familial particulier. Or ces facteurs vont compter lorsque ces personnes vont être confrontées à une étude qui a pour objet d'éclaircir le passé à partir d'un document qui est au cœur même de leurs cellules, de leur intimité : l'ADN.

En effet, la méthodologie utilisée lors d'un travail d'anthropologie moléculaire peut générer des ambiguïtés au sein de la population étudiée, liées aux représentations profanes de l'hérédité, de l'ADN ou de la « race », et liées aux processus de construction identitaire en contexte multiethnique. L'intérêt est de ne pas semer de doute chez les personnes rencontrées. C'est ainsi que l'étude menée par V. Dubut nous a été présentée afin que nous puissions, à partir de nos travaux, contribuer à une mise au point sur certains concepts socio anthropologique tels les concepts de métissage et de groupes ethniques liés aux modalités sociales et historiques d'une société multiethnique et postcoloniale, nécessaire à une étude sur la variabilité génétique des Réunionnais. Les représentations de l'hérédité en situation interculturelle à La Réunion avaient une place incontournable dans cette étude sur la génétique et son rapport à la population de l'île. Nous avons du d'abord nous familiariser aux besoins d'une telle étude, avant de prendre corps dans la réflexion menée à l'élaboration du choix de son échantillon, comme à la rédaction du questionnaire.

La plupart des méthodes utilisées en génétique des populations conduisent à rentrer dans un processus de catégorisation. Au sein de cette discipline, c'est en effet la comparaison de la nature et des fréquences des allèles présents au sein des différentes populations qui permet d'inférer l'histoire de leur mise en place et l'histoire des relations entre les populations.

La prise en compte de la diversité d'une population, à travers la prise en considération d'éléments indiquant une structuration potentielle du pool génétique de cette population, est donc déterminante pour la validité des informations obtenues et inférées. Si pour les autres organismes vivants, seuls des critères écologiques et/ou géographiques peuvent être intégrés dans cette démarche, concernant l'espèce humaine, d'autres éléments, de type ethnohistorique, sont à considérer afin de mieux cerner la diversité et la structure génétiques potentielles d'une population (J. Benoist, 1966). A La Réunion, les données ethno historiques mettent en évidence deux éléments qui ont joué un rôle important dans la mise en place et l'évolution de la population : le métissage, qui tend à homogénéiser les pools génétiques en présence, et parallèlement des éléments sociaux, économiques et culturels qui ont opposé des barrières à cette homogénéisation. Ce sont les facteurs sociaux, économiques et culturels qui ont façonné, ré-organisé les pools génétiques sur le sol réunionnais, redistribuant la variation au sein des différents groupes ethniques de l'île. En effet, concernant notre espèce, ce sont principalement des facteurs culturels et sociaux qui modèlent la diversité génétique, et non pas la génétique qui agit sur le culturel et le social (J. Benoist, 1980). Par conséquent, la population réunionnaise ne pouvait être considérée comme un ensemble homogène, car un biais aurait été introduit au moment de l'échantillonnage, qui par la suite aurait eu des conséquences sur le traitement des données et leur interprétation. En effet, des facteurs socio-économiques, contribuant à la fois à la redistribution de la variabilité des pools génétiques d'origine et au maintien (relatif) de l'endogamie, ont contribué à l'élaboration d'une histoire biologique singulière à chacun des groupes ethniques réunionnais. La représentativité, voire la validité, de l'échantillon aurait été très largement diminuée si ces particularités ne pouvaient être prises en compte.

En effet, dans la mesure où des composantes ethniques risquaient d'être sur-représentées, d'autres sous-représentées, voire pas du tout représentées, c'est toute la fiabilité de cette étude qui en était menacée. Dans un contexte de créolisation, la catégorisation ethnique utilisée doit faire face aux idéologies et/ou idéaux relatifs à la créolité, telle qu'elle a, par exemple, été présentée dans le manifeste de Bernabé, Chamoiseau et Confiant (1993). En effet, de la « volonté créolisatrice », découle logiquement de la défiance vis-à-vis de toute catégorisation de la société réunionnaise, celle-ci étant alors vécue comme une remise en question de l'unité qui se doit de transcender toutes les catégories ethniques antérieures, et qui est l'essence de ce modèle de société. Alors qu'elle est utilisée par tous dans la vie de tous les

jours, lorsqu'elle est utilisée dans un contexte académique, cette catégorisation est difficile à considérée par certains comme dénuée de signification socio-politique.

En pratique, il s'est révélé assez difficile pour certaines personnes de répondre aux questions portant sur leur ethnicité. Comme dans notre propre enquête, les volontaires ont été invités (au moment du prélèvement), à donner des indications sur l'appartenance ethnique de leurs ascendants puis à indiquer si oui ou non il se sentait appartenir à un groupe ethnique, et si oui, à préciser ce groupe. Face à cela, nous avons mis à profit le bénéfice de l'expérience de nos travaux concernant les représentations de l'hérédité à La Réunion, dans lesquelles nous remarquons qu'il est souvent plus facile pour un individu de déterminer l'identité ethnique de ses ascendants que la sienne propre. Les caractères physiques et psychiques apparaissent comme des marqueurs généalogiques pertinents, et ont un rôle très important dans le processus d'auto-qualification de l'individu. Ainsi, par des traits de ressemblance, physiques et moraux, un individu va pouvoir, après avoir sélectionné les caractéristiques de ses ancêtres qui correspondent à ses motivations affectives, culturelles et/ou politiques, s'identifier plus à une partie de sa famille qu'à une autre. A La Réunion, l'hérédité peut être pensée en termes d'ethnicité, et peut donc impliquer une auto-qualification ethnique de l'individu. Néanmoins et alternativement, en même temps qu'il prend conscience de son hérédité plurielle, l'individu peut réfuter toute affiliation ethnique. Comme nous l'avons présenté dans cette étude, ce positionnement révèle souvent l'importance du métissage dans la construction identitaire.

Bien que les groupes ethniques aient des frontières floues et très largement chevauchants culturellement et biologiquement (C. Barat :1990), l'échantillon ne devait pas tenir compte uniquement des groupes ethnique, les paramètres géographiques sur la structure et les flux génétiques au sein d'une population multiethnique devaient être pris en compte.

Sur le terrain, l'échantillon exploratoire révéla quelques craintes et doute face aux prélèvements d'ADN effectués. L'importance attribuée aux gènes confirma nos résultats de recherche sur les représentations de l'hérédité. A ce niveau ces deux recherches rejoignent les conclusions des travaux de deux chercheurs américains, (Nelkin et Lindee, 1995), qui ont contribué grandement à mettre en évidence l'essentialisme vigoureux qui est alloué à l'ADN et aux gènes. Ces deux auteurs ont focalisé leur étude sur la culture de masse américaine ; cependant, leurs conclusions sont largement applicables, comme le suggère Jacques Testard

(1998), à beaucoup de sociétés occidentales. Leurs travaux montrent que depuis les années 1980, les sociétés occidentales ont embrassé l'essentialisme génétique. Alors que depuis la fin de Seconde guerre mondiale, l'essentiel de la culture et du comportement humain étaient considérés comme conditionnés par le milieu (social ou naturel) dans lequel l'Homme évolue depuis sa naissance (voire même avant), désormais ce sont les « gènes » qui ont, dans la culture profane, remplacé le milieu dans son rôle déterministe. Donc, étudier l'ADN de quelqu'un est assimilé à une sorte de pratique divinatoire, puisque l'ADN est perçu comme renfermant le passé, le présent et l'avenir de cette personne (Nelkin et Lindee, 1995). Par conséquent, l'étude de l'ADN humain peut être perçue comme une sorte d'atteinte à l'intimité.

Face à une telle étude nous ne pouvions être insensible aux représentations profanes liées à l'ADN et aux liens entre la représentation du gène et les maladies génétiques. Si nous envisagions dans une étude ultérieure de développer notre recherche à l'anthropologie de la santé, notre contribution à cette recherche sur la diversité génétique nous proposait dans saisir les premiers contours. Le service de génétique nous précisa que dans le cas de La Réunion, une particularité devait être notée : sa population est connue pour la fréquence et la variété des maladies récessives autosomiques en présence. Cette connaissance est partagée par les acteurs médicaux, sociaux et scientifiques, mais aussi par le grand public, très sensibilisé et sensible à cette particularité. D'une part, parce que nombreuses sont les familles réunionnaises qui ont au moins un de leurs membres atteint par ce type d'affection, d'autre part parce que la génétique médicale est beaucoup plus médiatisée qu'en métropole. Cependant et par conséquent, les communications traitant de génétique y sont faites par des médecins, favorisant implicitement auprès du grand public une connaissance portant exclusivement sur les aspects médicaux des applications de l'étude de l'ADN. Ainsi, lorsqu'il a été proposé de participer à une étude génétique sur l'histoire du peuplement de leur île, c'est d'abord aux maladies génétiques que ces personnes ont pensé. Dans de nombreux cas, cette association génétique/maladies a favorisé la démarche. Un nombre important des enquêtés considéraient qu'il était important de soutenir les démarches tendant à apporter des réponses à ce problème. Cependant, dans certains cas, cette étude a été perçue comme remettant en cause l'intégrité médicale des personnes sollicitées : nous venions pour déceler des maladies dont elles seraient potentiellement porteuses. Le doute était d'autant plus présent et difficile à éradiquer parfois que la structure scientifique à laquelle était localement rattachée l'étude était le Service de Génétique de Centre Hospitalier Départemental. Certaines des personnes contactées ont ressenti cette étude comme une atteinte à l'intimité pouvant toucher à la fois le champ médical et celui de la liberté individuelle. Dans tous les cas quels que soient leur origine et les facteurs

qui les alimentent, l'essentialisme génétique n'est pas spécifique du cadre socioculturel réunionnais ou multiethnique. Nous relevons d'autre part que le caractère multiethnique de l'île de La Réunion ainsi que son héritage historique peuvent, au sein de la population, favoriser l'émergence d'un amalgame entre recherches sur l'ADN et entreprise raciale ou raciste.

Dans beaucoup de sociétés, la plupart des représentations profanes de la race conservent une composante intrinsèquement biologique (Cornell et Hartmann, 1998). Cette composante biologique de la race reste d'autant plus difficile à évacuer de la sphère des représentations profanes qu'elle est liée à l'immédiateté phénotypique (J.-L. Bonniol et J. Benoist, 1994), et relève d'un processus de « *biologisation de faits sociaux* » (J. Benoist, 1995 : 24). Etudier la constitution génétique d'une population multiethnique pourrait donc être perçu comme une tentative pour valider le concept de race en tant que réalité biologique. Nous retrouvons des similitudes entre cette étude et notre propre recherche au niveau des réactions que ce type d'étude peut émaner sur la construction identitaire.

Lorsque nous avons accompagné, V. Dubut sur le terrain pour effectuer les prélèvements et réalisés les enquêtes (du moins dans la phase exploratoire), deux types de réactions furent observés. Lorsque les liens avec le pays d'origine ont été plus ou moins perpétués depuis l'arrivée des ancêtres migrants, une recherche génétique sur l'origine et les processus du peuplement ne présente pas obligatoirement un intérêt fondamental. La génétique se propose de reconstituer une partie de l'histoire des groupes réunionnais, mais pour certaines des personnes rencontrées, l'histoire de la famille est déjà connue, elles savent d'où elles viennent, comment leurs ancêtres ou elles-mêmes sont arrivées, elles n'ont donc pas besoin de l'ADN pour le leur apprendre. Afin de susciter leur intérêt, il est parfois opportun de développer les autres facettes de l'étude en question. Par exemple, les conséquences raisonnablement prévisibles de ce travail en faveur d'une meilleure compréhension de la dispersion des maladies génétiques au sein de la population réunionnaise, et à terme une meilleure stratégie d'information et de prévention peuvent être exposées, de même que les problématiques historiques auxquelles une étude de ce type pourrait apporter des précisions. Lorsque les liens entre le pays d'origine et les individus qui en sont originaires ont été perdus (depuis l'arrivée des ancêtres sur le sol réunionnais), la construction identitaire se révèle plus complexe et moins aisée. La génétique peut alors apparaître à certains comme une solution majeure. Elle représente alors la possibilité d'établir un lien qui peut apparaître comme plus

fort encore qu'un lien culturel : un lien biologique. Ce lien essentiel autorise alors la légitimation de l'identité qu'ils revendiquent. Au moment où fleurissent de nombreuses firmes commerciales proposant de retrouver les origines individuelles grâce à l'ADN, la génétique apparaît comme pouvant révéler enfin la provenance géographique des ancêtres, donnant ainsi accès à l'Histoire qui leur a été arrachée. Des manifestations d'enthousiasme ont pu nous être exprimées concernant notre travail et ses conséquences en termes identitaires.

Ces deux études montrent que parmi les éléments importants à prendre en compte lorsqu'on étudie une société multiethnique et multiculturelle, il y a ceux liés à la perception identitaire, liée elle-même au métissage et à l'héritage social, notamment la négation de certains faits et périodes historiques, comme l'esclavage ou l'engagisme, et les conséquences qu'ils ont eu sur la hiérarchisation socio-économique de ces sociétés. D'autres éléments sont à prendre en compte qui peuvent avoir une résonance particulière en contexte multiethnique : l'image essentialiste accordée, à l'ADN et aux gènes, ancrée profondément dans la culture de masse, mais aussi la notion de race dans la connaissance profane, qui y conserve un fondement intrinsèquement biologique.

Nous cernons à présent la complémentarité de ces deux études tant au niveau de l'éthique, de la méthodologie d'approche que des outils utilisés, tel l'arbre généalogique et son lexique et les recherches généalogiques en général. Sans exposer davantage les résultats obtenus, qui appartiennent à V. Dubut, auteur de cette étude sur la diversité génétique à l'île de La Réunion, nous précisons que la technique de prélèvement utilisée -un frottis buccal- a été retenue non seulement parce qu'elle est indolore, non traumatisante, et ne fait courir aucun risque physique ou infectieux au prélevé, mais aussi parce qu'elle minimise l'intervention, lors des entretiens avec les volontaires. De plus la salive, comme tout ce qui vient de l'intérieur du corps, appartient (comme nous l'avons présenté et relevé à travers l'expression : « portrait craché ») aux formes connues de représentations profanes relatives à l'hérédité émanant des fluides vitaux (comme pour le sang). Cette forme de prélèvement par frottis buccal fut généralement acceptée par tous.

Cette complémentarité entre l'anthropologie de la parenté et l'anthropologie moléculaire trouve également son intérêt au moment de la divulgation des résultats aux volontaires. Il serait en effet intéressant d'apprécier les réactions des personnes qui obtiennent

des résultats opposés ou similaires à leurs marqueurs héréditaires et à l'identité phénotypique qu'ils s'attribuent. Nous aurions là un matériau de recherche non négligeable pour confirmer ou infirmer le poids des représentations de l'hérédité, au regard de résultats précis sur la génétique, dans la dynamique des constructions identitaires. D'autres recherches pourraient être proposées et approfondies entre l'anthropologie de la parenté et l'anthropologie moléculaire, notamment pour prévenir et assister la procréation médicalement assistée et les nouvelles formes de parenté à venir. L'annonce comme l'application des nouvelles avancées scientifiques en matière de génétiques, maladies et traitements de la maladie, pourrait également trouver écho à notre recherche. Cette collaboration avec le service de génétique du C.H.D de Saint-Denis c'est trouvée renforcée lors de notre participation à la conférence-débats sur la diversité génétique : La Réunion, Réunion des peuples (2005).

Notre étude s'intègre également, en complémentarité ou en totalité, dans les nombreux travaux menés actuellement sur la problématique des origines. Recherches menées tant dans les sociétés créoles que partout dans le monde, et plus particulièrement dans des zones affectés par les courants migratoires des diasporas contemporaines.

Parmi ces travaux et les pistes de réflexion concernant la problématique des origines nous avons nous-même, au cours de notre carrière en tant que professeur en Histoire Géographie dans le secondaire, puis en tant qu' A.T.E.R (Attaché Temporaire d'Enseignement et de Recherche) au sein du département des Sciences de l'Education de l'Université de La Réunion, mis en application des outils anthropologiques reliant à la fois les représentations de l'hérédité, la généalogie et les liens trans-générationnels relevant d'un cadre interculturel. C'est donc dans l'objectif de proposer des exemples de perspectives de recherches à développer à partir de l'analyse des matériaux recueillis dans cette étude, que l'application suivante va être présentée. Nous tenons à préciser que nous avons nous-même mené la réalisation de cette pratique pédagogique avec des élèves du secondaire et que son analyse a été faite avec des étudiants en Licence de Sciences de l'Education lors d'une séance de travaux dirigés du cours que nous menons en Education Interculturelle à l'Université de la Réunion.

L'hétérogénéité et la pluralité culturelle rencontrée au sein des salles de classes des établissements scolaires de La Réunion devraient inciter les enseignants à innover dans la pédagogie interculturelle. Cette pratique pédagogique a pour objectif de travailler l'interculturel à l'école en favorisant la rencontre avec l'Autre. Tout l'enjeu de cette pédagogie est de d'abord d'ouvrir l'enfant sur lui-même, pour mieux l'ouvrir aux autres par la suite. La dimension

identitaire très présente dans les situations interculturelles n'est pas à négliger, c'est pourquoi notre étude sur les représentations de l'héritage en situation interculturelle, trouve nécessairement écho dans la mise en place d'une nouvelle pédagogie interculturelle axée sur les liens intergénérationnels.

Les ponts qui cherchent à enrichir le cadre des cultures scolaires entre le Sud et le Nord, aussi bien orientés sur le plan des processus relevant de l'interculturalité des savoirs, que sur le plan de la construction de nouveaux outils pédagogiques, trouvent appui dans le développement et l'analyse des relations intergénérationnelles pratiquées entre les familles et les établissements scolaires. La rencontre entre le transmis, hérité des populations du Sud, et le système éducatif formel relevant de l'Education Nationale française (Nord), se vérifie à travers les échanges réalisés entre les jeunes générations et les personnes âgées au sein des établissements scolaires de l'île de La Réunion. Ces échanges révèlent l'existence de liens entre la transmission des savoirs informels, relevant du quotidien de la sphère familiale, et l'institution où s'instaure la transmission des savoirs scientifiques.

Les rencontres intergénérationnelles présentées se déroulent en trois phases. D'abord au sein de l'établissement scolaire, lorsque les aînés entrent dans les salles de classe, puis dans un deuxième temps à l'intérieur de la sphère familiale, lorsque les enfants partent vers leurs parents, pour enfin se situer à nouveau dans la salle de classe lorsque les élèves retournent à l'école et procèdent avec l'enseignant à l'analyse du contenu récolté. L'originalité de ces rencontres va progressivement aboutir à la construction de liens étroits entre plusieurs générations, plusieurs époques, plusieurs formes de savoir, plusieurs instances de socialisation.

Des aînés dans les salles de classe.

Le plus souvent à l'initiative des enseignants et relayée par des associations de troisième âge, l'arrivée de personnes âgées dans les classes du primaire, mais également du secondaire, va ouvrir le domaine du formel à celui de l'informel. Ces personnes, âgées de 65 ans à 95 ans pour les plus valides, interviennent généralement dans les classes durant une demi-journée, en groupe de 10 à 15. Pour la majorité d'entre elles, l'école représente une institution qu'elles ont très peu fréquentée ou qu'elles découvrent parfois pour la première fois⁷⁴. Nées dans une société coloniale très élitiste, ces aînés ont eu, pour la plupart, une

⁷⁴ Sous la colonisation (avant 1946) l'école, à l'île de La Réunion, est davantage fréquentée par les enfants de l'élite locale. Même si elle existe, les besoins vitaux de la plupart des familles sont si importants que les parents

formation essentiellement basée sur des savoirs traditionnels. Ces rencontres peu communes ne manquent pas de créer certains enthousiasmes chez ces anciens écoliers. Se retrouver au cœur du système éducatif que l'on a peu fréquenté, quitté depuis de longues décennies, et de surcroît occuper non plus la place de l'apprenant, mais celle de l'enseignant, flatte et encourage ces personnes âgées à communiquer et transmettre aux jeunes générations. La place et le temps que l'institution leur accorde donne de l'importance à leur personne comme à leur récit. Nombreuses d'entre elles vont prendre un grand plaisir à raconter des faits auxquels, jusqu'à présent, très peu avaient accordé de l'importance.

Face à ces aînés, on retrouve des élèves nés à la fin du XX^e siècle qui connaissent très bien les lieux du savoir formel, puisqu'ils les fréquentent en continu depuis leur plus jeune âge. Si l'école est pour eux un lieu commun, l'établissement scolaire n'est cependant fréquenté que par des jeunes (les élèves) ou des moins jeunes (les enseignants, équipes éducatives, personnels divers...). Les élèves n'ont jamais l'occasion de rencontrer des personnes âgées à la place des enseignants. Pour les élèves, ces seniors sont effectivement plus proches du milieu familial que du milieu éducatif. En effet, inhabituellement présentes au sein de l'école du collège ou du lycée, ces personnes âgées ont, pour les élèves, un lien plus étroit avec leurs propres grands-parents, qu'ils côtoient dans la sphère familiale, qu'avec leurs enseignants.

Si l'on rajoute à ces deux paramètres le contexte de l'interculturalité, installé dans un rapport au savoir formel transmis par une culture dominante qui est celle de la France métropolitaine (les instructions, les programmes sont ceux de la métropole...), nous obtenons une relation d'échanges dont la spécificité au cadre précédemment évoqué ne manque pas d'enrichir la réflexion sur les liens existant, et/ou à construire, entre le formel et l'informel. A partir cette rencontre intergénérationnelle, comment construire des outils pédagogiques entre les différentes formes de savoirs ?

Les personnes âgées, réunies devant des plus jeunes au sein d'une salle de classe, vont s'adresser aux élèves comme elles pourraient le faire dans la cellule familiale, en leur livrant leur récit de vie jalonné de singularité. Au delà des connaissances qu'elles peuvent transmettre sur certaines spécificités, comme par exemple sur des métiers aujourd'hui disparus, tels le ramassage de coraux dans le lagon, ou la fonction de chef de gare (à la Réunion, l'activité

préfèrent garder leur descendance à leurs côtés pour les aider à la tâche. Ainsi jusqu'aux années 50, de très nombreux enfants ont eu une scolarité très courte, marquée par un fort absentéisme.

ferroviaire a disparu en 1956), elles vont également transmettre des savoirs appartenant à une époque que les jeunes générations sont loin de connaître. A l'identique des transmissions familiales, ces savoirs (transmis dans le cadre institutionnel) relèvent de divers champs dans lesquels nous retrouvons tout ce qui est enclin à la vie quotidienne, au passé et notamment, à la pénibilité de la réalisation et de la gestion des tâches. Le rapport à la nature, aux plantes pour les soins, la cuisine ou les sorts, le rapport au métier et à l'outil, le rapport aux tâches domestiques, à l'entretien et au rangement, le rapport au spirituel, mais également le rapport à la fête, à la détente, à la solidarité, au collectif... peuvent être évoqués. Ces savoirs informels anciens (construit dans une société où ce type de savoirs régnait en maître), injectés chez une population plus jeune (habituées à des modèles de savoirs formels), à d'abord pour effet (au niveau du fond), de produire du sens par la relativisation que l'élève peut faire entre le monde d'hier et celui d'aujourd'hui. Les souvenirs et ressentis des anciens élèves sont ainsi exposés aux plus jeunes. Ils appartiennent à un temps passé ou les motivations des parents et des écoliers face à l'école, comme les conditions logistiques, étaient bien différentes de notre époque. La relativisation avec le contexte actuel s'opère automatiquement. Les liens ainsi créés entre ces deux contextes, autant sur le fond que sur la forme, ne manquent pas de participer à la construction du savoir.

Par son récit de vie divulgué au sein de la classe, la personne âgée se positionne ainsi comme la détentrice de connaissances et de savoirs. Pour la première fois, une autre personne, qui n'a rien à voir avec l'institution ou le cadre scolaire, et de surcroît bien plus âgée que l'enseignant, va intervenir pour apporter des connaissances et d'autres savoirs aux élèves. Plus important encore, (au niveau de la forme) ces savoirs informels transmis dans un cadre formels sont l'occasion de réactiver et de structurer les transmissions familiales, d'abord au sein de l'institution scolaire, mais aussi et surtout au sein de la famille. Les savoirs ainsi transmis, comme l'acte de transmettre (qui, dans nos sociétés moderne, aurait tendance à être moins développé que par le passé), même exercé dans un temps relativement court au sein de l'école, paraissent déclencher une certaine prise de conscience pour l'intérêt d'une telle démarche chez les élèves, les enseignants et les personnes âgées.

L'impulsion de cette rencontre entre les savoirs transmis par l'Education Nationale et les savoirs transmis par la sphère familiale, peut déboucher sur de réelles pratiques pédagogiques. Dans ce cadre, les ponts peuvent être nombreux. A titre d'exemple nous en développerons un centré sur l'identité et l'histoire des familles. En effet, à la suite des récits de

vie des anciens dans les salles de classe, chaque enfant peut entreprendre une recherche individuelle sur la généalogie des membres de sa famille (parfois peu connue de l'enfant comme des parents).

Des élèves dans les familles.

L'arbre généalogique apparaît comme un excellent support pour réactiver les transmissions intergénérationnelles. Sous l'impulsion de la visite des aînés dans les salles de classes, et à partir de la mémoire de l'élève, l'arbre généalogique commencé à l'école va être complété à la maison en présence des parents et /ou grands-parents et autres collatéraux. Cette recherche va permettre aux jeunes d'élargir leurs connaissances en interrogeant la mémoire familiale. Partir à la recherche de renseignements sur la famille en l'interrogeant sur un domaine où celle-ci règne en maître, puisqu'elle est la seule à détenir ce savoir informel, place cette dernière dans une position avantageuse. Sur un tel sujet et dans un tel contexte, la famille sait, peut dire, peut transmettre et de ce fait, peut (comme les anciens qui interviennent dans les classes) également se sentir l'unique détentrice de ce savoir. On ne demande pas aux parents d'expliquer le théorème de pythagore.

C'est donc à partir de l'arbre généalogique commencé en classe que les enfants vont, sous les consignes de l'enseignant, tenter de retrouver leurs parents, oncles, tantes, grands-parents parfois perdus de vue. Au-delà des noms et des dates de naissance, mariages et décès, c'est toute la vie des membres de la famille qui est, à cette occasion, mentionnée par la famille elle-même. Ce sont alors de véritables récits de vie qui s'engagent entre les parents et le jeune. L'acte posé, la parole peut émaner entre les générations : « Où habitais tu grand-mère quand tu avais mon âge, que faisait ton père, et tes grands-parents, tu les voyais souvent ? » Les lieux sont évoqués et notés mais aussi les métiers, les relations sociales entre parents et voisins et la parenté sont ainsi transmises ... L'enfant va ainsi peu à peu construire sa propre histoire à partir de l'histoire de ses aïeux. Des détails sur les origines et pays d'origines des familles : Inde, Madagascar, Chine..., sont alors dévoilés, et certains métissages tenus plus ou moins secrets peuvent être parfois révélés aux enfants lors de ces échanges. Les transmissions ainsi effectuées vont activer les représentations de l'hérédité. D'autres supports tels que les photographies de famille, objets, bibelots, bijoux ou actes peuvent être montrés, commentés et transmis par la même occasion. L'arbre généalogique complété devient le support des transmissions de connaissances et de savoirs sur le vécu de la famille. Ces transmissions intergénérationnelles et interculturelles, permettent à l'enfant de construire son identité, de

mieux comprendre les gestes et pratiques culturelles des ses parents, comme elles participent à réactiver les liens entre les membres du clan familial.

Le retour des élèves dans la classe

Une fois les savoirs relevant de la sphère familiale obtenus, l'élève, de retour en classe, peut en disposer pour construire (avec l'aide de l'enseignant) d'autres savoirs formels. L'histoire de la localité ou du pays peut, par exemple, être étudiée à partir de l'histoire de la famille. Selon la même approche d'autres champs, tels que l'instruction civique, l'écologie ou encore une éducation à l'interculturalité, peuvent être développés. Pour peu que la famille ait un minimum coopéré avec l'enfant, celui-ci, une fois redevenu élève, se trouve doublement valorisé. L'ensemble des données recueillies et réinjectées va lui permettre d'avoir une participation active à la construction des savoirs en classe. De plus, les liens qu'il a désormais tissés et réactivés entre les membres de sa famille, comme le contenu des transmissions reçues, lui sont bénéfiques à la construction de son identité. C'est à partir des matériaux recueillis dans sa famille que l'élève va pouvoir mieux se connaître et donc mieux s'ouvrir aux autres. A partir de cette étape l'enseignant peut proposer aux élèves d'ouvrir leur recherche à leurs camarades, ainsi ce sont de véritables rencontres interculturelles qui peuvent se mettre en place.

Tel la réalisation de l'arbre généalogique, d'autres outils peuvent participer à la construction de ce type de rencontre, parmi eux on note l'enquête à thème, le récit de vie et l'initiation aux archives orales. Travailler sur les relations intergénérationnelles permet ainsi de dynamiser et de proposer d'autres approches pédagogiques à travers lesquelles l'élève se trouve plus impliqué. On peut se poser la question si les savoirs informels n'ont pas précédé les savoirs formels. Selon Delbos et Jorion (1984 : 155), ils ont été avalisés par les savoirs formels, par la science, selon l'idée que la science constitue l'étalon de ce qu'on appelle le savoir-accord, qui s'est construit sur le dos des savoirs pratiques systématiquement dévalués, et dépossédés de toute présentation à la validité.

Ce nouveau rapport au savoir, présenté dans le cadre de celui de l'île de La Réunion, va permettre de renforcer les transmissions de nombreux savoirs souvent restés longtemps cachés, notamment et surtout pour les familles n'appartenant pas à la culture dominante (particulièrement pendant la période coloniale). Les rencontres interculturelles sont ainsi renforcées, puisque les savoirs informels de populations descendantes d'esclaves, d'engagés ou de salariés originaires des pays du Sud, vont être acceptés et valorisés par le législateur. Enfin,

les savoirs transmis dans la famille vont impulser les savoirs formels, d'abord par la présence des « *gramouns* » (personnes âgées, en créole) dans les classes, puis par la relation entre la famille et l'école, sur un domaine où la famille s'implique sur du connu, du su, du vécu et sur des domaines où elle ne se retrouve pas écrasée par le fait d'avoir été socialisé à une époque où l'approche des savoirs formels étaient les privilèges de quelques-uns.

Les transmissions familiales sont ainsi perçues comme faisant partie d'un construit, permettant de relayer le savoir informel au profit du savoir formel. Nous avons là un rapport étroit dans la dynamisation qu'entretiennent entre elles les formes de savoir. Ceci permet de bien comprendre comment, à partir des relations intergénérationnelles et des récits de vies qui structurent cette relation, des ponts peuvent être créés entre famille et école, dans un rapport aux savoirs et pratiques interculturelles. La pédagogie interculturelle change le rapport des élèves aux savoirs comme leur perception du sens de l'école. Ce rapport à l'autre peut être développé dès la maternelle, dès lors que des enfants aux histoires, aux référents culturels différents sont réunis pour vivre ensemble. Comme l'indique C. Marsollier (2003 : 186) « *l'interculturel représente principalement un axe d'innovation et par là même un objet de rapport à des pratiques et des conceptions nouvelles* ».

L'exposition de cette application nous donne un exemple de piste pédagogique à explorer à partir de la problématique des origines et des représentations de l'hérédité.

Conscient de l'intérêt que peuvent porter l'ethnologie et les Sciences de l'Education à cette recherche il nous apparaît nécessaire, aujourd'hui plus que jamais, de poursuivre des recherches en anthropologie de la parenté sur la construction identitaire qui prennent appui sur des projets de développement local en cours de réalisation. La famille est une instance de socialisation dont les enjeux sociétaux apparaissent actuellement de plus en plus importants. Les différentes collaborations que nous avons en tant que consultant, coordonnateur de projet ou enseignant, avec les diverses associations ou instituts de formations de La Réunion, qui travaille sur le terrain, sur le champ de la famille et de la parenté⁷⁵ nous permettent d'identifier des besoins et de montrer l'intérêt de développer la recherche dans ce domaine. L'axe de

⁷⁵ dont l'A.M.A.F.A.R-E.P.E : Association des Maisons familiales de La Réunion - Ecole des Parents et des Educateurs, l'U.D.A.F : Union Nationale des Associations Familiales, l'A.R.E.P : l'Association Réunionnaise d'Education Populaire, l'I.R.T.S : Institut Régional du Travail Social, l'E.M.A.P : Ecole des Métiers à l'Accompagnement à la Personne.

recherche sur les dynamiques identitaires en anthropologie de la parenté, que nous développons au sein du C.I.R.C.I se justifie également par une demande du milieu socio-économique et de ses institutions. Nous travaillons donc dans cette perspective sur des projets intéressants l'État, les institutions régionales et départementales. Nos travaux ont pu et pourront donc immédiatement s'inscrire dans les besoins suivants :

- Organisation et coordination du colloque Famille et Parentalité : rôles et fonctions entre tradition et modernité, (C.I.R.C.I et l'A.M.A.F.A.R - E.P.E).
- Mise en place de l'Observatoire de la parentalité (pilote par la Sous Préfecture de Saint-Paul).
- Formation et aide aux Réseaux d'Ecoute, d'Appui et d'accompagnement des Parents : R.E.E.A.P (Caisse d'Allocation, Familiale).
- Lancement de travaux de recherche qualitatifs sur la place de l'homme et de la femme dans la société réunionnaise, (Délégation régionale aux droits des femmes et à l'égalité, Préfecture de Saint-Denis).
- Création d'un axe de formation sur la parité homme/femme à la Réunion, (mouvement associatif, « Chance égale »).
- Recherche menée sur la notion de genre dans la parentalité et sur la relation famille école à La Réunion, (C.I.R.C.I).
- Conception et coordination du Diplôme Universitaire : « Médiation Familiale », destiné aux professionnels du travail social (S.U.F.P : Service Universitaire de Formation Permanente).

Ces recherches répondant à des besoins sociaux bien identifiés, permettent de conduire des partenariats avec des acteurs du monde socio-économique. Les travaux réalisés et fédérés, comprenant à la fois des recherches fondamentales et des recherches actions, nous permettent de mener une réflexion critique sur les modèles et les évolutions des structures de parentés, et de mieux aborder, à la Réunion comme dans les autres îles de l'Océan Indien, la question de l'interculturalité.

Enfin, la recherche développée dans cette thèse relevant d'une problématique axée sur une société créole de « *la périphérie* » B. Chérubini (2003 : 19), pourrait contribuer à affiner et alimenter l'intérêt désormais croissant des anthropologues du « centre », chargés de l'observation des phénomènes d'hybridation dans les sociétés modernes occidentales.

Cette étude, montre qu'un tel objet de recherche peut être appliqué et traité à plusieurs types de sociétés. Elle tend à traduire et à comprendre la structuration de la parenté et ses évolutions tant sur des universaux liés au mythe des origines, qu'à la mystique des représentations de l'évolution identitaire de l'individu, de la famille et de l'Humanité.

Annexe 1 : Le questionnaire d'enquête

Questionnaire I : Etude quantitative

Merci de répondre aux questions suivantes :

	Vous-même	Père	Mère
1. Age			
2. Lieu de naissance			
3. Lieu de résidence			
4. Profession			

5. Représentez votre famille sous la forme d'un arbre généalogique, (voir modèle).
6. Indiquez uniquement vos parents, vos frères et sœurs et vous même.
7. Indiquez pour chacun d'eux leurs prénoms et leur âge.
8. A l'aide de la légende (ci-dessous) mentionnez votre opinion personnelle (ou à défaut l'opinion la plus communément véhiculée dans votre famille) sur les ressemblances physiques et psychologiques de votre fratrie.
9. Mentionner les marques physiques et/ou psychologiques permettant d'identifier cette ressemblance.
10. Acceptez-vous d'indiquer pour vos parents et grands-parents l'appartenance à une communauté ou un groupe originaire de l'île ? Oui / Non.
11. Si oui indiquez l'appartenance : - Cafre - Créole-métis - Créole-Blanc - Origine chinoise - Origine indienne tamoul - Origine indienne musulmane - Origine malgache - Origine métropolitaine - Origine comorienne - Autre
12. Que se dit-il dans votre famille au sujet des transmissions héréditaires et des ressemblances familiales ?

Légende : Père : P ; Mère : M ; Frère : F ; Sœur : S ; Oncle : O ; Tante : T ; Oncle maternel : OM ; Oncle paternel : OP ; Tante maternelle : TM ; Tante paternelle : TP ; Grand-mère maternelle : GMM ; Grand-mère maternelle : GMP ; Grand-mère paternelle : GPM ; Grand-père maternel : GPM ; Grand-père paternel : GPP ; Arrière grand-père : AGP ; Arrière grand-mère : AGM...

Questionnaire 2 : Etude qualitative

Mots clefs : Hérité, famille, généalogie, ressemblance familiale, transmission, hérité, patrimoine, phénotypes, identité, parenté, Réunion, métissage.

Questions :

n°1 :

Quel est votre nom :

Votre âge :

Votre lieu de naissance :

Votre lieu de résidence :

n°2 :

A qui de votre famille vous attribuez-vous des ressemblances ?

n°3 :

Quels sont les traits transmis à travers cette ressemblance ? (Les marqueurs)

n°4 :

Représentez votre arbre généalogique et indiquez sur celui-ci les ressemblances familiales (physique en bleu, psychologique en vert, autres en rouge) que vous attribuez à votre fratrie, à vos parents paternels et maternels comme à votre descendance.

n°5 :

Les enfants ressemblent-ils toujours à leurs parents ?

n°6 :

Comment expliquez-vous que les enfants ne ressemblent pas toujours à leurs parents ?

n°7 :

Comment expliquez-vous qu'un enfant puisse davantage ressembler à un de ses grands-parents qu'à ses propres parents ?

n°8 :

Est-ce que d'après vous tous les enfants ressemblent de la même façon à leurs parents, n'y a-t-il pas des enfants qui ont une ressemblance plus forte et d'autres une ressemblance moins forte ?

n°9 :

A qui dit-on que vous ressemblez ?

n°10 :

Qui dit cela ?

n°11 :

Est-ce que cela varie de votre propre avis ?

n°12 :

Comment expliquez-vous que les avis à ce sujet puissent varier ?

n°13 :

Dans votre famille que dit-on sur les ressemblances familiales ? (Dictons, paroles ancestrales, liens avec l'esprit de famille...)

n°14 :

A quel moment en parle-t-on ?

n°15 :

En parle-t-on au moment de la grossesse ?

n°16 :

Comment expliquez-vous que ce discours est plus propice à certains moments qu'à d'autres ?

n°17 :

Qui en parle le plus ?

n°18 :

Comment expliquez-vous ce genre de transmissions entre les générations ?

n°19 :

Par quoi ça passe ?

Si le sang est évoqué :

n°20 :

Pourquoi le sang ? Le groupe sanguin ?

n°21 :

Le sang transfère-t-il des éléments héréditaires ?

n°22 :

Y a-t-il un sang plus fort entre le sang du père et le sang de la mère ?

n°23 :

Est-il bon de mélanger le sang ?

Si le lait est évoqué :

n°24 :

Quels sont d'après vous les caractères transmis dans le lait ?

n°25 :

La transmission par le lait accentue-t-elle la ressemblance à la mère ?

Si la semence est évoquée :

n°26 :

Comment la semence peut-elle transmettre les caractères des parents ?

n°27 :

Quels sont les éléments transmis à travers la semence (sperme ou ovule) ?

n°28 :

Y a-t-il une influence sur l'état de la mère pendant la grossesse ?

Reprise

n°29 :

Est-il possible de se transmettre des maladies ?

n°30 :

Existe-t-il dans votre famille des maladies dites « de famille » ?

n°31 :

Si oui, quels sont les membres de votre famille porteurs de la maladie ? Faites-les figurer sur l'arbre généalogique.

n°32 :

Dans votre famille, et plus généralement à La Réunion, quelles sont ces maladies « dites de famille » ? D'après vous existe-t-il un moyen pour les guérir ?

n°33 :

Par quel processus expliquez-vous cette répétitivité dans la parenté ?

n°34 :

Existe-t-il dans votre famille des mariages entre cousins ? Lesquels ?

n°35 :

D'après vous qu'est-ce que la consanguinité ?

n°36 :

En existe-t-il dans votre entourage ?

n°37 :

Y en a-t-il beaucoup à La Réunion ?

n°38 :

Qu'en pensez vous ? (Refoulé / accepté)

n°39 :

Pourquoi ?

n°40 :

De quel type d'anomalies les enfants issus de ce type de couple sont-ils porteurs?

n°41 :

Jusqu'à quel degré de parenté ces unions entre cousins sont-elles considérées comme néfastes ?

n°42 :

Quelle signification donnez-vous à l'hérédité ?

n°43 :

Dans votre famille quel lien faites-vous entre les vivants et les morts ? Vous définissez-vous héritier de tel ou de tel ancêtre ?

n°44 :

Pour quelle raison ?

n°45 :

Pouvez-vous nous parler de votre hérédité ?

n°46 :

Que se transmet-on dans votre famille de génération en génération ?
(Faire la part du biologique et du culturel, dot, patrimoine, meuble ou immeuble, etc.)

n°47 :

Parmi les objets transmis d'une génération à l'autre, les photos se transmettent-elles dans votre famille ?

n°48 :

Quelles sont les images ou photos de famille qui se transmettent au sein de votre famille ?

n°49 :

Quels sont les membres de la famille qui y accordent le plus d'importance ?

n°50 :

Pour chacun des trente caractères cités dans les tableaux ci-joints, indiquez les modalités d'acquisition et de transmission.

n°51 :

Quelles sont les personnes faisant partie de votre parenté ?

n°52 :

Pour quelles raisons ?

n°53 :

A quel degré de parenté peut-on dire qu'une personne ne fait plus partie de la famille ?

n°54 :

A La Réunion pour nommer une personne on va l'interpeller par son nom de famille, mais aussi bien souvent par son appartenance à une communauté originaire : « yab, tamoul, cafre, chinois... ». Pouvez-vous faire apparaître l'appartenance communautaire de vos ascendants sur votre arbre généalogique ?

n°55 :

A quelle communauté de l'île vous sentez-vous appartenir ?

n°56 :

Vous êtes-vous toujours défini appartenant à cette communauté ?

Oui :

Non :

n°57 :

Si non, à quelle autre communauté avez-vous le sentiment d'appartenir ?

n°58 :

Qu'est-ce qui a fait changer cela ?

- L'âge :.....- La situation professionnelle :.....- L'évolution des mentalités :.... -

Le contexte social économique :.....- La famille :

n°59 :

Pour quelles raisons vous sentez-vous appartenir à cette communauté ?

n°60 :

Pensez-vous ressembler à certaines caractéristiques physiques ou morales de cette communauté ?

n°61 :

D'après vous, y a-t-il un lien entre les transmissions biologiques et les transmissions culturelles ? Si oui le ou lesquels ?

n°62 :

D'après vous y a-t-il une (ou des) évolution(s) dans les ressemblances au sein des familles réunionnaises au fil des siècles ? Si oui laquelle ?

n°63 :

Pour quelles raisons ?

n°64 :

Comment définissez-vous un réunionnais ?

n°65 :

Pour quelles raisons ?

n°66 :

Vous sentez-vous réunionnais ?

n°67 :

Pour quelles raisons ?

n°68 :

Que pensez-vous de la population réunionnaise ?

n°69 :

Trouvez-vous une évolution des mentalités quant au métissage ?

n°70 :

Racontez-moi votre famille ? (Relation familiale, lieux, contexte... récit de vie)

n°71 :

Indiquez d'une croix dans les tableaux suivants, les modalités d'acquisitions et de transmissions des 30 caractères cités.

Merci

Modalités d'acquisition ou de transmission associées spontanément par les informateurs à chaque caractère cité

Tableau I

	Ne sais pas	« Héritaire » (1)	« Inné » (2)	« Génétique » (3)	A	« Héritaire » + « Circonstances » (4)	« Education » (5)	Acquisition individuelle (6)	B
Forme du nez									
La taille									
Le poids									
Couleur des cheveux									
Démarche									
Longévité									
Couleur des yeux									
Intelligence									
Caractère coléreux									

(Le chiffre mentionné correspond au nombre de réponses pour dix informateurs)

(1) : « Hérité de naissance »

(2) : Trait « naturel » mais non héritaire

(3) : Caractère lié à la science, à la biologie

(4) : « Hérité de naissance + circonstances

(5) : « Hérité de l'éducation »

(6) : Caractère qui « s'attrape », effet des circonstances

A : Proportion d'informateurs ayant considéré le trait cité comme étant constitutif de l'individu (programmé dès la naissance)

B : Proportion d'informateurs ayant considéré le trait cité comme relevant d'un processus d'acquisition après la naissance

Tableau II

	Ne sais pas	« Héritaire » (1)	« Inné » (2)	« Génétique » (3)	A	« Héritaire » + « Circonstances » (4)	« Education » (5)	Acquisition individuelle (6)	B
Dépression									
Criminalité									
Aptitude pour le dessin et la peinture									
Alcoolisme									
Arthrose									
Aptitude pour les mathématiques									
Folie									
Mémoire									
Anomalies des dents									
Groupes sanguins									

(Le chiffre mentionné correspond au nombre de réponses pour dix informateurs)

(1) : « Hérité de naissance »

(2) : Trait « naturel » mais non héréditaire

(3) : Caractère lié à la science, à la biologie

(4) : « Hérité de naissance + circonstances

(5) : « Hérité de l'éducation »

(6) : Caractère qui « s'attrape », effet des circonstances

A : Proportion d'informateurs ayant considéré le trait cité comme étant constitutif de l'individu (programmé dès la naissance)

B : Proportion d'informateurs ayant considéré le trait cité comme relevant d'un processus d'acquisition après la naissance

Tableau III

	Ne sais pas	« Héritaire » (1)	« Inné » (2)	« Génétique » (3)	A	« Héritaire » + « Circonstances » (4)	« Education » (5)	Acquisition individuelle (6)	B
Calvitie									
Timidité									
Insuffisance de la vue									
Couleur de la peau									
Tics									
Diabète									
Allergies									
Volonté									
Aptitude pour les arts									

(Le chiffre mentionné correspond au nombre de réponses pour dix informateurs)

(1) : « Hérité de naissance »

(2) : Trait « naturel » mais non héréditaire

(3) : caractère lié à la science, à la biologie

(4) : « Hérité de naissance + circonstances

(5) : « Hérité de l'éducation »

(6) : Caractère qui « s'attrape », effet des circonstances

A : Proportion d'informateurs ayant considéré le trait cité comme étant constitutif de l'individu (programmé dès la naissance)

B : Proportion d'informateurs ayant considéré le trait cité comme relevant d'un processus d'acquisition après la naissance

Annexe 2 : Procréation médicalement assistée

IA : Insémination artificielle. Technique qui consiste à introduire des spermatozoïdes dans les voies génitales féminines, hors du rapport sexuel. L'IAC est réalisée avec le sperme du conjoint, l'IAD avec celui d'un donneur.

FIV : Fécondation *in vitro*. Artifice technique qui consiste à obtenir un œuf fécondé hors du corps, en associant ovule et spermatozoïdes au laboratoire.

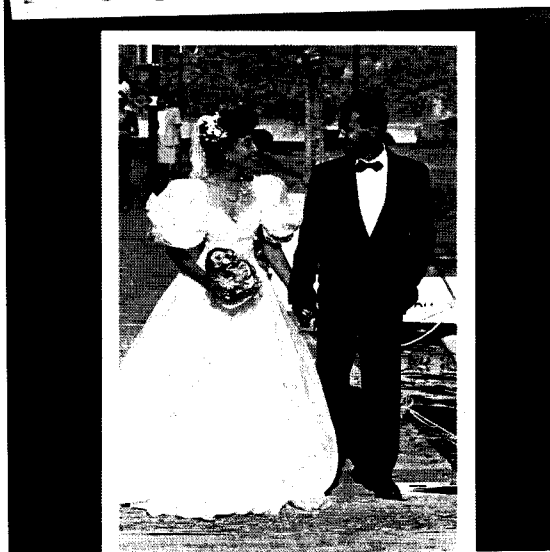
Hypofertilité : difficulté à concevoir. Le couple (ou l'individu) hypofertile peut théoriquement obtenir un enfant, mais avec une probabilité inférieure à celle observée pour la population moyenne.

Infécondité : Absence de procréation. Le couple infécond est celui qui n'a pas eu d'enfant, quelle que soit la cause (volontaire, psychologique, etc.) de cet état. La stérilité est un cas particulier d'infécondité.

Stérilité : Incapacité de procréer. En l'absence d'intervention médicale efficace, le couple stérile n'aurait jamais d'enfant. Sauf dans des cas bien définis (absence d'ovaires, de trompes ou de spermatozoïdes, etc.) la stérilité n'est certaine qu'en fin de vie reproductive.

(Extrait de *La procréation médicalisée*, Jacques Testart, Dominos, Flammarion, Paris, 1993, p. 53 et 112-119).

Annexe 3 : Des photos de famille



Photographies du mariage de Mr et Me L. 1997 Saint-Gilles Les Bains.



Naissance du premier enfant de Mr et Me L. 1999. Arrière grand-mère.

Annexe 4 : Liste des tableaux

Tableau I : Avis d'ego sur sa propre ressemblance	124
Tableau II : Avis d'ego sur sa propre ressemblance en fonction de son sexe	124
Tableau III : Avec le rang de naissance, avis des hommes	125
Tableau IV : Avec le rang de naissance, avis des femmes.....	125
Tableau V : Avis d'ego sur ses frères et sœurs selon son rang de classement dans la fratrie	127
Tableau VI : Ressemblance au père, physique et psychologique	128
Tableau VII : Ressemblance à la mère, physique et psychologique.....	129
Tableau VIII : l'alternance physique et psychologique.....	131
Tableau IX : Regroupement des avis sur les ressemblances familiales par lignée Majoritaire	136
Tableaux X: Modalités d'acquisition ou de transmission associées spontanément par les informateurs à chaque caractère cité.....	147

Bibliographie

(408 références)

- Abdallah Pretceille, M. (1991), « Langue et identité culturelle », in *Revue Enfance*, Paris, PUF, n°4.
- Abdallah Pretceille, M. (1999), *L'éducation interculturelle*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 128 p.
- Abdallah Pretceille, M. et Porcher, L. (1996), *Education et communication interculturelle*, Paris, PUF, coll. « L'Éducateur », 208 p.
- Abou, S. (1981), *L'identité culturelle, relations interethniques et problèmes d'acculturation*, Paris, Anthropos.
- Abraham, N et Török, M. (1978), *L'écorce et le noyau*, Paris, Auber-Flamarion.
- Abric, J.-C. (1994), *Pratiques sociales et représentation*, Paris, PUF, coll. « Psychologie sociale ».
- Adam de Villiers, A. (1995), *L'autre sans visage, itinéraire photographique dans la découverte de l'altérité*, Mémoire de D.E.A Anthropologie, Université de La Réunion.
- Adam de Villiers, C. (2002), *Identités réfléchies : photographies contemporaines et perception. Des présences et du fait identitaire indiens à La Réunion*, Thèse doct. Anthropologie, Université de La Réunion, 3 vol. (887 f.).
- Affergan, F. (1987), *Exotisme et altérité : essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*, Paris, PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 295 p.
- Amossy, R. et Herschberg Pierrot, A. (1997), *Stéréotypes et clichés : langue, discours, société*, Paris, Nathan.
- Ancelin-Schützenberger, A. (2004), *Aïe, mes aïeux !*, Paris, De Brouwer, La Méridienne, 200 p.
- Andoche, J. (1998), « L'interprétation populaire de la maladie et de la guérison à l'île de La Réunion », *Sciences sociales et santé*, VI, n°3-4, pp. 145-165.
- Arfeux-Vaucher, G et Dorange, M. (2001), « Jeunes et seniors à la découverte de l'autre planète », *Gérontologie et société*. « Le grand âge » n°98.
- Arfeux-Vaucher, G. (2002), *Des familles de cinq générations en France*. Recherche exploratoire réalisée par la Fondation Nationale de Gérontologie et Novartys pharmacy (Gérontologie et société n°spécial « Proximologie : premières études).

- Aristote, (1961), *De la génération des animaux*, texte établi et traduit par Pierre Louis, Paris, Ed. « Les Belles Lettres ».
- Arno, T ; Orian, C. (2001). *Ile Maurice une société multiraciale*, Paris, L'Harmattan, 182p.
- Assier-Andrieu, L. (1994), « Hérité, filiation et loi », *Ethnologie française* XXIII, 1994/1.
- Association Régionale pour la psychologie (1994), *Envie de famille : au nom du père au nom d'ici et d'ailleurs*, Actes du colloque, Saint-Denis.
- Atelier de l'Urbanisme de Réunion (1968), *Rapport*, Saint-Denis, La Réunion.
- Atran, S. (1990), *Cognitive foundation of natural history: towards and anthropology of science*, Cambridge, University Press.
- Attias-Donfut, C. ; Lapierre, N. et Segalen, M. (2002), *Le nouvel esprit de famille*, Paris, Odile Jacob, 294 p.
- Auge, M. (1973), « Sorciers noirs et diables blancs. La notion de personne, les croyances à la sorcellerie et leur évolution dans les sociétés lagunaires de basse Côte-d'Ivoire », *La notion de personne en Afrique noire*, ed. du C.N.R.S.
- Auge, M. et Héritier, F. (1982), « La génétique sauvage », *Le genre humain*, n°3-4, p. 127-136.
- Bablot, B. (1788), *Dissertation sur le pouvoir de l'imagination des femmes enceintes*, Seneuze.
- Bachofen, J.-J. (1861), *Das Mutterrecht*, Stuttgart.
- Balan, B. (1989), « Prosper Lucas », *L'ordre des caractères : aspects de l'hérédité dans l'histoire des sciences de l'homme*, textes réunis et présentés par Claude Bénichou, Paris, Vrin.
- Barassin, J. (1958), *Etudes sur les origines extérieures de la population libre de Bourbon*, Communication à l'Académie de La Réunion.
- Barassin, J. (1989), *La vie quotidienne des colons de l'île Bourbon à la fin du règne de Louis XIV, 1700-1715*, Saint-Denis, NID.
- Barat, C. (1980), *A la découverte de La Réunion*, Saint-Denis de La Réunion, 151 p.
- Barat, C. (1980), *Des malbars aux tamouls : l'hindouisme dans l'île de La Réunion*, Paris, 3 vol, Thèse.
- Barat, C. (1989), *Nargoulan : culture et rites malbars à La Réunion. Approche anthropologique*, Saint-Denis de la Réunion, 479 p.
- Barat, C. (1990), « Classification et typification dans un contexte multiculturel », in Reverzy, J.-F. et J.-C. Marimoutou (eds.), *L'espoir transculturel*, tome 2, *Iles et fables*, Paris, L'Harmattan.

- Barat, C. ; Gauvin, R. ; Nemo, J. (1986), « Société et culture réunionnaises », *Les Dossiers de l'Outre-Mer*, n°85, p. 50-79.
- Barou, J. (1994), *L'immigration entre loi et vie quotidienne*, Paris, L'Harmattan.
- Barth, F. (1995), « Les groupes ethniques et leurs frontières », in Poutignat P. et Streiff-Fenart J., *Théories de l'ethnicité*, Paris, P.U.F., p. 203-249.
- Barthes, R. (1980), *La Chambre claire. Note sur la photographie*. Paris, Gallimard.
- Bastide, R. (1960), « Problèmes dans l'entrecroisement des civilisations et de leurs œuvres », in G. Gurvitch, *Traité de Sociologie*, Paris, PUF.
- Beaubernard, R. (1992), *L'héritage biologique : ce que les enfants tiennent de leurs parents*, Paris, Ed. Christian, 231 p.
- Beaucarnaut, J.-L. (2002), « La généalogie facile », Paris, Marabout, coll. « Vie quotidienne », n°1512, 240 p.
- Beauvois, J.-L. Chabrol, C. et Trognon, A. (1980), *Manuel d'analyse de contenu*, Paris, A. Colin.
- Belleau, H. (1997), « Le récit de l'album de photographie : regard sur l'intimité familiale ? », *Approches sociologiques de l'intimité*, p. 99-121.
- Belleau, H. (1997), *Les représentations de l'enfant dans les albums de photographies de famille*, Thèse de doctorat, Université de Montréal, Faculté des Arts et des Sciences, Département de sociologie.
- Belmonte L. (2000), « La question des origines », in A. Fine et C. Neirinck, *Parent de sang, parent adoptif*, Droit et société, MSH, vol. 29, Toulouse, p 137-146.
- Benoist, J. (1980), *Les carnets d'un guérisseur réunionnais* ; Saint-Denis, La Réunion, Ed. Fondation pour la recherche et le développement dans l'Océan Indien, 124 p.
- Benoist, J. (1983), *Un développement ambigu : structure et changement de la société réunionnaise*, Saint-Denis, Fondation pour la recherche et le développement dans l'Océan Indien, 200 p.
- Benoist, J. (1985), « Héritage, naissance et structure d'une société », Acte du colloque CHEAM : *La Réunion dans l'Océan Indien*.
- Benoist, J. (1985), « Les îles créoles : Martinique, Guadeloupe, Réunion, Maurice », *Hérodote*, n°37/38, p. 53-75.
- Benoist, J. (1986), « Le métissage », in Ferembach, D., Suzanne, C. et Chamla, M.-C. (eds), *L'homme, son évolution, sa diversité*, Paris, CNRS, 551 p.

- Benoist, J. (1991), « Le métissage : biologie d'un fait social, sociologie d'un fait biologique », in *Acte du colloque international métissages linguistique et anthropologique*, Saint-Denis de La Réunion, tome II, p. 12-22.
- Benoist, J. (1993), *Anthropologie médicale en société créole*, Paris, PUF, 272 p.
- Benoist, J. (1996), « Lire la marche sur le feu à l'île de la Réunion, ou construire le sens par l'entrecroisement de regards », *De la tradition à la post-modernité : Hommage à Jean Poirier*, textes réunis par André Carenini et Jean-Pierre Jardel, Paris, PUF, 487 p.
- Benoist, J. (1997), *Soigner au pluriel*, Paris, Karthala.
- Benoist, J., Bonniol, J.-L. (1994), « Penser le métissage. Représentation populaires et représentations savantes d'une hérédité plurielle », *Ethnologie française*, XXIII.
- Benoist, J., Bonniol, J.-L. (1997), *La diversité dans l'unité : la gestion pragmatique du pluralisme dans les sociétés créoles*, Ed. AUPELF-UREF, p. 161-172.
- Bernabé, J. ; Chamoiseau, P. et Confiant, R. (1989), *Eloge de la créolité*, Paris, Gallimard.
- Bernabé, J. ; Chamoiseau, P. ; Confiant, R. et L'Étang, G. (eds). (2000), *Au visiteur Lumineux. Des Îles créoles aux sociétés plurielles. Mélanges offerts à Jean Benoist*, Guadeloupe, Ibis Rouge Editions, Presses Universitaires Créoles, Petit-Bourg.
- Bertaux, D. (1997), *Les récits de vie : Perspective ethno-sociologique*, Paris, Nathan, 128 p.
- Bertillon, A. (1890), *La photographie judiciaire*, Paris, Ed. Gauthier-Villars et fils, 115 p.
- Beyssière, P. (2001), *Vingt Décembre : le jour où la Réunion se souvient*, Paris, L'Harmattan, 367 p.
- Bloch, M. (1993), *Apologie pour l'histoire ou le métier d'historien*, Paris, Armand Colin.
- Blöss, T. (1997), *Les liens de famille : sociologie des rapports entre générations*, Paris, PUF, 154 p.
- Bonnet, D. (1983), *Corps biologique, corps social ; Procréation et maladie de l'enfant en pays Mossi. Burkina Fasso*. Paris, O.R.S.T.O.M .
- Bonniol, J.-L. (1988), *Couleur et identités : le miroir des apparences dans la genèse des populations créoles*, Thèse Anthropologie, 713 f.
- Bonniol, J.-L. (1991), « Processus identitaires dans les situations de métissage : la logique de la partition », in *Métissages*, t. II, Paris, L'Harmattan, p. 109-120, Actes du Colloque International de Saint-Denis de la Réunion.

- Bonniol, J.-L. (1992), *La couleur comme maléfice : une illustration créole de la généalogie des blancs et des noirs*, Paris, Albin Michel, 304 p.
- Bonniol, J.-L. (2000), « Les naissances multiples de Jean Benoist en terre créole », in Bernabé J. ; Bonniol J.-L. ; Confiant R. et L'Etang G. (eds.), *Au visiteur lumineux. Des îles créoles aux sociétés plurielles. Mélanges offerts à Jean Benoist*, Guadeloupe, Ibis Rouge, p. 25-32.
- Bonniol, J.-L., (1998), *Paradoxe du métissage : actes du 123^e congrès National des sociétés historiques et scientifiques*, Antilles-Guyane. Paris, C.T.H.S, p. 197-208.
- Bonniol, J.-L. ; Benoist, J. (1994), « Hérités plurielles », *Ethnologie française*, XXIV, 1, p. 58-69.
- Borie, J. (1971), *Zola et les mythes*, Paris, Seuil.
- Borie, J. (1981), *Les mythologies de l'hérédité*, Paris, Galilée.
- Bory de St Vincent. (1804), « Voyage dans les quatre principales îles des mers d'Afrique », Paris, tome 1, cité dans le *Mémorial de La Réunion*.
- Boucher, A. (1710), *Mémoire pour servir la connaissance particulière de chacun des habitants de l'Isle Bourbon*, Paris (ré-éd. 1989), Cercle Généalogique de Bourbon.
- Bouhier-Roddié, M. (1999), *Le diabète entre culture et santé publique: approche anthropologique des représentations du diabète du type 2 à la Réunion*, Thèse de doctorat en anthropologie, Saint-Denis de La Réunion.
- Bourdieu, P. (1965), *Un Art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris, Minuit.
- Bourdieu, P. (1979), *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris, Editions de Minuit.
- Bourdieu, P. (1982), *La Domination masculine*, Seuil, 1998
- Bourdieu, P. (1962), « Célibat et condition paysanne », *Etudes Rurales*, n°85-6.
- Bourdieu, P. et Passeron, J.-C. (1985), *Les héritiers*, Paris, Les Editions de Minuit.
- Bourquin, A. (1994), *Etude d'une catégorie sociale, les petits blancs de l'île de La Réunion (1815-1914)*, Thèse, 371 p.
- Burguière, A. (1986), *Histoire de la famille*, Paris, Armand Colin, 2 vol., réédition en 1994.
- Cadoret, A. (1997), « Les implicites de l'outil généalogique », *La généalogie entre science et passion*, Actes du 12^e congrès du CTMS, Section Ethnologie et Anthropologie française, Aix-en-Provence, Paris, éd. du CTMS, p. 307-313.

- Cadoret, A. (1999), « La filiation des anthropologues face à l'homoparentalité », in D. Borrillo ; E. Fassin et M. Iacub (dir.), *Au-delà du PACS : l'expertise familiale à l'épreuve de l'homosexualité*, Paris, PUF.
- Cahen, F. (1985), *Stérilité des pères, Quelques réflexions sur la ressemblance et ce qu'en vivent les couples concernés par l'I.A.D.*, Dialogue, 1985, 3^e trimestre.
- Cambefort, J.-P. (2001), *Enfance et famille à La Réunion, une approche psychologique*, Paris, L'Harmattan.
- Cambefort, J.-P et Ghasarian, P. (1988), *Rôles et enjeux : approches d'anthropologie généralisée*, Saint-Denis, Université de La Réunion, 306 p.
- Carenini, A et Jardel, J.P. (eds). (1996), « Le développement durable est-il soutenable? » *De la tradition à la post modernité, écrits en hommage à Jean Poirier*, Paris, PUF, 487 p.
- Caulery, G. (1947), *L'hérédité*, Paris, Flammarion.
- Cayes, C. (1999), *Le syndrome de la ravine*, Mémoire de Maîtrise dirigé par le Dr. Cartault, service de génétique, C.H.D, Félix Guyon, Saint-Denis de La Réunion.
- Cesari, M. (1999), « Les marqueurs génétiques associés au diabète insulino-dépendant dans la population réunionnaise pluriethnique », Thèse doct. Biochimie et biologie moléculaire, Saint-Denis de La Réunion, [S.L.] : [s.n], 181 f.
- Chane-Kune, S. (1994), *Aux origines de l'identité réunionnaise*, Paris, L'Harmattan, 206 p.
- Chaudenson, R. (1974), « Le noir et le blanc : essai sur la classification raciale dans les créoles de l'Océan Indien », *Mémorial Gardette, Revue de linguistique romane*, p. 75-94.
- Chaudenson, R. (1974), *Lexique du parler créole à La Réunion*, tome 1, Paris, Librairie Honoré Champion, XIV.
- Chaudenson, R. (1995), *Des îles, des hommes, des langues*, Paris, P.U.F. « Que sais-je ? ».
- Cherubini, B. (1992), « Du métissage généralisé à la contre-culture : le cheminement de l'être antillo-guyanais », in J.-L. Alber *et al.* (éds.), *Métissages* (tome 2), Paris, L'Harmattan, p. 277-294.
- Cherubini, B. (1994), *Localisme, fêtes et identités : une traversée ethno-festive*, Paris, L'Harmattan, Saint-Denis, Université de la Réunion, 336 p.

- Cherubini, B. (1996), « L'expression musicale et la construction locale des identités », in Cherubini B. (ed.), *Regards sur le champ musical*, Saint-Denis, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université de La Réunion.
- Cherubini, B. (1997), « Traduire le localisme : des mises en scène de la généalogie à la recherche anthropologique », *Les Cahiers de la société historique acadienne*, V 01.27. Moncton.
- Cherubini, B. (1999), « Guyane-Réunion (1946-1996) : les leçons de l'ethnicité », in E. Maestri (ed.), *1946 : La Réunion département*, Paris, L'Harmattan, p. 411-430.
- Cherubini, B. (1999), *La recherche anthropologique à La Réunion : vingt années de travaux et de coopération régionale*, Paris, L'Harmattan, 238 p.
- Cherubini, B. (2002), *Interculturalité et créolisation en Guyane française*, Paris, L'Harmattan et Saint-Denis, Université de La Réunion, 270 p.
- Cherubini, B. (2003), « Pour une encyclopédie du contact interculturel et des formes de créolisation », in R. Lucas (ed.), *Sociétés plurielles dans l'océan Indien*, Université de La Réunion, Karthala, p. 15-31.
- Cherubini, B. (ed.) (1994), « La construction symbolique des identités dans le monde créole : exemple réunionnais », in *De la tradition à la post modernité. Ecrits en hommage à Jean Poirier*, Paris, PUF, p. 267-281.
- Cheyssial (1996), *L'économie-famille à La Réunion*, Saint Denis, CAUE [étude réalisée par] l'atelier Cheyssial ; avec la collaboration de Lionel Panetier.
- Choron-Baly, C. (2000), « Transmettre et perpétuer aujourd'hui », *Ethnologie française*, 3, p. 357-360.
- Cochran, W.G. (1977), *Sampling Technique*, 3^e éd, New York, Wiley.
- Codron, M-N. (1989), « L'association culturelle des gents des Hauts de l'Ouest à La Réunion », Saint-Denis de La Réunion. Mémoire du diplôme des hautes études des pratiques sociales.
- Coffin, J.-C. (1993), *Le corps social en accusation : le thème de la dégénérescence en France et en Italie, 1850-1900*, Thèse Université Paris VII.
- Combes, D et Deureux, A-M. (1991), « Construire sa parenté. Reconnaissance, légitimation, dénomination des enfants », Paris, CSU, 326 p.
- Constant, F. (2000), *Le multiculturalisme*, Paris, Flammarion.

- Corre, S. (1997), *Stéréotype et phénotype : le rôle des attributions phénotypiques dans le rapport à autrui à La Réunion*, Mémoire de maîtrise en Ethnologie, Université de La Réunion, 129 p.
- Costa-Lascoux, J. (2002), *Paris 13^e, Lumière d'Asie*, Paris, Autrement.
- Coutot, M. (1976), *Ces héritiers que je cherche*, Paris, Robert Laffont.
- Cuisenier, J. (1997), « Préface », in Richard, P et Lozza, B. « *Ethno-photo* » *Thesaurus pour l'analyse de la photographie ethnographique du domaine français*, Paris, Ed, Maison des Sciences de l'Homme, p. 6-8.
- Darmon, P. (1981), *Le mythe de la procréation à l'âge baroque*, Paris, Du Seuil.
- Darwin, C. (1980), *L'origine des espèces*, Paris, Maspero, 1^{re} éd. 1859.
- Daubigny, C. (1994), *Les origines en héritage*, Paris, Ed. Syros, coll. Question d'enfance, 284 p.
- De Singly, F. (1991), *La famille, l'état des savoirs*, Paris, Ed. La Découverte.
- De Singly, F. (1996), *Le Soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan, 200 p.
- De Singly, F. (2003), *Les uns et les autres. Quand l'individualisme crée du lien*, Paris Armand Colin, 267 p.
- Debbasch, Y. (1967), *Couleur et liberté. Le jeu du critère ethnique dans un ordre juridique esclavagiste*, Paris, Dalloz.
- Delage, Y. (1895), *Structure du protoplasma, l'hérédité et les grands problèmes de biologies générales*, Paris.
- Delage-Chollet, C. (2000), « Images de l'adoption, les usages de la photographie et de la vidéo », in A. Fine et C. Neirinck (eds), *Parent de sang, parent adoptif, droit et société, Approches juridiques et anthropologiques de l'adoption. France, Europe, USA, Canada*, Série Anthropologie, Maison des Sciences de l'Homme, vol 29, Toulouse, p. 291-310.
- Delbos, G et Jorion, P. (1990), « Transmission des savoirs », *Ethnologie de La France*, numéro 2, Maison Des Sciences de l'Homme.
- Demorgeon, J. (2000), *Complexité des cultures et de l'interculturel*, 2^e éd. revue et augmentée, Paris, Anthropos, 332 p.
- Devereux, G. (1980), *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Ed. Aubier, Flammarion.
- Devereux, G. (1945), "The Logical Foundations of Culture and Personality Studies", *Transactions of the New-York Academy of Sciences*, série II, vol.7, N^o. 5, p. 110-130. trad.en français in : *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, Flammarion, 1972, ch. IV, p. 85-110.

- Dictionnaire Robert (2004)
- Diderot, D'Alembert. (1760), *Encyclopédie du XVIII^e siècle ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, art, « Héréditaire ».
- Dolto, F. (1977), *Lorsque l'enfant paraît*, tome 1, Ed. Seuil.
- Dolto, F. (2003), *La cause des enfants*, Paris, Pocket, 603 p.
- Doumeng, V. (2000), « Etude comparative de l'adoption française et de l'adoption aux Etats-Unis », in A. Fine ; C. Neirinck, *Parents de sang, parents adoptifs. Approches juridiques et anthropologiques de l'adoption. France, Europe, USA, Canada*, Série Anthropologie, Droit et Société. (ed) MSH, vol. 29, Toulouse. P.147-168.
- Dubois, P. (1990), *L'acte photographique et autres essais*. Paris, Nathan.
- Dubut, V. ; Malbert, T. ; Cartault, F. ; Thionville, D. ; Murial, P. (2006), « Molecular anthropologies and multiethnic societies : the case of Reunion island », Paris, *Revue de la Société Anthropologique de Paris* (à paraître).
- Dumas, D. (1999), *L'Ange et le fantôme*, introduction à la clinique de l'impensé généalogique, Paris, Minuit.
- Dumas-Champion, F. (1993), « Les cheveux maillés ou le marquage de l'identité ethnique en milieu créole réunionnais », *Nouvelle revue d'ethnopsychiatrie*, 20, p. 105-118.
- Dumas-Champion, F. (1993-2002), « L'importance de l'ancêtre », [S.L.] [s.n.], réunit un ensemble d'articles parus de 1993 à 2002.
- Dumont, L. (1975), *Dravidien et Kareira : l'alliance de mariage dans l'Inde du sud, et en Australie*. Paris, Mouton. 150 p.
- Dumont, L. (1988), *Introduction à deux théories d'anthropologie sociale : groupes de filiation et alliance de mariage*, Ed. L'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.
- Dupire, M. (1982), « Nomination, réincarnation et/ou ancêtre tutélaire ? Un monde de survie ; L'exemple des Serer Ndout (Sénégal) », *L'Homme*, vol. 22, n°1.
- Durkheim E. (1967), *Les règles de la méthode sociologique*, PUF, Paris.
- Durkheim, E. (1937), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 11^e éd., 2002, coll. Quadrige, 160 p.
- Eid, G. (1997), *La famille, le lien et la norme*, Paris, L'Harmattan.

- Eve P. (1998), *Variations sur le thème de l'amour à Bourbon à l'époque de l'esclavage*, Saint-Denis, Saint-André, Conseil Général de La Réunion, Ed. Océan Editions, 205 p.
- Eve, P. (1992), *La peur redoutée ou récupérée à La Réunion de nos origines à nos jours*, Saint-André, Ed. Océan éditions, coll. « Société », 431 p.
- Fabre, D. ; Albert, J-P. et Fine, A. (eds). (1992), *Vers une ethnologie du présent*, Cahier n°7, Paris, Ed. De la Maison des Sciences de l'Homme.
- Fanon, F. (1952), *Peaux Noires, masques blancs*, Paris, Seuil, 223 p.
- Farr, R.-M. (1984), "Social representations: Their role in the design and execution of laboratory experiments", In R.-M Farr, and S. Moscovici (Eds.) *Social Representations*. Cambridge : Cambridge University Press.,
- Figueras R. (1995), *Signes, sexes et sens : la différenciation sexuelle à l'île de la Réunion. Représentations et pratiques*, Mémoire de DEA, Université de La Réunion.
- Fine, A ; Ouellette, F.-R. (2005), *Le Nom dans les sociétés occidentale contemporaines*. Presse Universitaire du Mirail, coll. « Les anthropologiques ».
- Fine, A. (1987), « L'héritage du nom de baptême », *Annales E.S.C*, n°4, p. 853-878.
- Fine, A. (1992), *L'inceste spirituel, fonction symbolique de la parenté spirituelle en Europe*, Toulouse, Thèse d'anthropologie historique.
- Fine, A. (1994), *Parrains, marraines : la parenté spirituelle en Europe*, Paris, Fayard, 389 p.
- Fine, A. (2001), « Vers une reconnaissance de la pluriparentalité ? », *L'un et l'autre sexe*, *Esprit*, mars-avril, I. Théry (dir.), p. 40-52.
- Fine, A. (ed). (1998), *Adoptions, ethnologie des parentés choisies*, Paris, Maisons des Sciences de l'Homme, 1998, vi-309 p., coll. « Ethnologie de la France ».
- Fine, A. ; Neirinck, C. (2000), *Parents de sang, parents adoptifs. Approches juridiques et anthropologiques de l'adoption. France, Europe, USA, Canada*, Série Anthropologie, Droit et Société. MSH, vol. 29, Toulouse, 386 p.
- Fischer, G. (1987), *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale*, Paris, PUF, 1987, 208 p.
- Fischer, J.-L. (1981), « Sens, contresens et synonymie dans l'emploi des termes "mulet", "métis", et "hybride" en zoologie de 1749 à 1860 », *Documents pour l'histoire du vocabulaire scientifique*, INALF, n°2.

- Fischer, J.-L. (1986), « De la genèse fabuleuse à la morphogenèse des monstres », *Cahiers d'histoire et de philosophie des sciences*, nouvelle série, tome 13.
- Fontaine, J.-C. (2001), *Deux siècles et demi de l'histoire d'une famille réunionnaise 1665-1915*, vol. 1, Paris, L'Harmattan, 290 p.
- Fortes, M. (1978), "The significance of the First Born in African Family Systems", *System de signes*, Paris, Hermann, p. 131-150.
- François, F. ; Hudelot, C. ; et Sabeau-Jouannet E. (1984), *Conduites linguistiques chez le jeune enfant*, Paris, PUF.
- Fresco, N. et Silvestre, D. (1981), « Représentation imaginaire de la génétique et de l'hérédité : Génération médicale, acquisition et perspectives », sous la dir. de J. Feingold, Paris, Inserm-Flammarion.
- Freud, S. (1900), *L'Interprétation des rêves*, Paris, PUF, 1967-1976.
- Freud, S. (1909), « Le roman familial des névroses », in *Névrose, psychologie et perversion*, Paris, PUF, 1973.
- Freud, S. (1913), *Totem et tabou*, Paris, Payot, 1965.
- Fuma, S. (1994), *Histoire d'un peuple, La Réunion (1848-1900)*, Saint-André, Editions Azalées.
- Fuma, S. (1996), « La mémoire du nom ou le nom, image de l'homme : l'histoire des noms réunionnais d'hier à aujourd'hui à partir des registres d'affranchis de 1848 », Tome 2, [Ed. présenté par] Fuma Sudel, [S.L.], [s.n.], p. 843-1579.
- Fuma, S. (1998), *L'abolition de l'esclavage à La Réunion*, Saint-André, G.R.A.H.T.E.R : Groupe de Recherche sur l'Archéologie et l'Histoire de la Terre Réunionnaise.
- Fuma, S. (1999), *De l'Inde du sud à l'île de La Réunion*, Saint-Denis, Université de La Réunion : GRAHTER : Groupe de Recherche sur l'Archéologie et l'Histoire de la Terre Réunionnaise.
- Fuma, S. (2002), *Mémoire de l'esclavage dans les îles du sud-ouest de l'océan Indien : inventaire des fonds d'archives publiques et privées*. Université de La Réunion.
- Fuma, S. ; Poirier, J. (1991), « Métissages, hétéroculture et identité culturelle : le défi réunionnais », in *Métissages linguistique et anthropologique*, tome I, Université de La Réunion, L'Harmattan, p. 50-65.
- Gaillard, J.-M. (2001), *La famille en miettes : essai sur le nouveau désordre familial*, Paris, Sand, 160 p., coll. Aujourd'hui et demain.

- Gayon, J. et Wunenburger J.-J. (dir.) (1995), *Le paradigme de la filiation*, Paris, L'Harmattan.
- Gelis, J. (1984), « Refaire le corps, les déformations volontaires du corps de l'enfant à la naissance », *Ethnologie française*, p. 7-28.
- Gelis, J. (1984), *L'arbre et le fruit. La naissance dans l'Occident moderne (XVI^e, XIX^e siècles)*, Paris, Fayard.
- Gérard, G. (1992), *Les Seychellois d'origine chinoise*, Mémoire de DEA, La Réunion.
- Gérard, G. (1997), *Le choix du conjoint en société créole: étude anthropologique du champ matrimonial et approche des processus d'acculturation: trois siècles de mariage à Saint Leu*, Thèse de Doctorat, Ethnologie. Saint-Denis, La Réunion, 443 p.
- Gerbeau, H. (1970), *Les esclaves noirs: pour une histoire du silence*, Paris, Balland, 218 p.
- Gerbeau, H. (1995), *Regards et discours sur les races de La Réunion*, Université de La Réunion. Achac et CERSOL.
- Gergen, K. et Gergen, M. (1994). *Psychologie sociale*. Nathan, Paris.
- Ghasarian, C. (1990), *Honneur chance et destin; ethno tradition et modernité dans la société malbar à la Réunion*, Thèse de doctorat d'anthropologie, Université de La Réunion, 286 p.
- Ghasarian, C. (1990), *Indianité à La Réunion: gestion d'une double identité, vivre au pluriel*. Production sociale des identités à l'île Maurice et à La Réunion, co- édité par J.-L. Alber et M. Watin, Université de La Réunion.
- Ghasarian, C. (1996), *Introduction à l'étude de la parenté*, Paris, Seuil, 276 p.
- Girardin, M. (1994), *Bibliographie de l'île de La Réunion 1973-1992*, Aix-en-Provence, PUF, Aix-Marseille, 285 p.
- Gleize, P. (1994), « Théorie savantes, conceptions communes actuelles de l'hérédité. Filiation et divergence: quelques exemples », *Ethnologie française*, XXIII 1994/1, 316 p.
- Gleize, P. (1994), *L'hérédité, savoirs et représentations profanes, essai d'anthropologie cognitive*, Thèse, Aix Marseille, 300 p.
- Glissant, E. (1998), « La créolisation du monde », in Ruano-Borbolan J.-C. (éd.), *L'identité: individu, le groupe, la société*, Auxerre, Sciences Humaines Editions.
- Goffman, E. (1973), *La mise en scène de la vie quotidienne*, 2 vol., Paris, Ed. De Minuit, coll. « Le sens commun ».
- Goffman, E. (1975), *Stigmates. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Les Editions de Minuit.

- Goody, E. (1982), *Parenthood and reproduction: Fostering and occupationnel roles in west Africa*, Cambridge.
- Goody, J. (1976), *Production and Reproduction : a Comparative Study of the Domestic Domain*, Cambridge, Cambridge University Press, XIII-167 p.
- Goody, J. (1985), *L'évolution de la famille et du mariage en Europe* / préf. De Georges Duby ; trad. de Marthe Blinoff, Paris, A. Colin, 301 p.
- Gotman, A. (1988), *Héritier*, (Préf. Augé, M.), Paris, PUF, 246 p.
- Grange, D. « La famille adoptive et le pays d'origine de l'enfant », *Une famille étrangère pour un enfant : regards sur l'adoption internationale*, p. 20.
- Grawitz, M.. (2000), *Méthodes des Sciences Sociales*, Paris, Dalloz, 1019 p.
- Grimaldi, M. (2001), *Régimes matrimoniaux, succession, libéralité, partage d'ascendants, indivision, pacte civil de solidarité*, Paris, 957 p.
- Gurvitch, G. (1960), *Traité de Sociologie*, Paris, PUF.
- Guyotat, J. (1980), « Filiation et généalogie », in *Psychanalyse à l'Université*, Tome V, n°18.
- Guyotat, J. (1980), *Mort, naissance et filiation, études de psychopathologie sur le lien de filiation*, Paris, Masson, vi-172 p., coll. « Médecine et psychothérapie ».
- Hannoun, H. (1987) *Les ghettos de l'école pour une éducation interculturelle*, Paris, ESF, 1987.
- Héritier, F. (1981), *L'exercice de la parenté*, Paris, Gallimard, 199 p.
- Héritier, F. (1985), « Le sperme et le sang. De quelques théories anciennes sur leur genèse et leurs rapports », *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, n°32, p. 111-122.
- Héritier, F. (1991), La complexité de l'alliance matrimoniale. Vol. II. *Les systèmes complexes d'alliance matrimoniale* (avec E. Copet-Rougies éd.). Paris. Editions des Archives contemporaines, coll. « Ordres sociaux ».
- Héritier, F. (1996), *Masculin-féminin, la pensée de la différence*, Paris, Odile Jacob, 332 p.
- Hilgard, J.-R. (1989), « The Anniversary Syndrome as Related to Late-Appearing Mental Illnesses in Hospitalised Patients », in Silver, ALS, Ed. *Psychoanalysis and Psychosis*, Madison, CT, Internat'1. University Press.
- Hippocrate. (1970). *De la génération/* texte établi et traduit par Robert Joly, tome XI, Paris, Ed. Les Belles Lettres.

- Horowitz, D. (1989), *Europe & America : a comparative analysis of ethnicity*, Revue européenne des migrations internationales, Volume 5, Numéro 1, p. 47-61.
- Huguet, Gilles (2001), « Les représentations du père à Ravine Ango et à Grand Galet : Les représentations et le fonctionnement familial dans les isolats de la Réunion », Thèse doct. Anthropologie, Université de La Réunion, Saint-Denis, 314 p.
- Humeau, C. (1999), *Procréer. Histoire et représentations*, Paris, Odile Jacob.
- INSEE (2005), Recensement de la ville de Trois-Bassins.
- Izard, M. (1977), « A propos de l'identité ethnique », L'Identité séminaire dirigé par C. Lévi-Strauss, Paris, Grasset.
- Jacquard, A. (1970), *Structure génétique des populations*, Paris, A.O.O.P. Masson.
- Jacquard, A. (1972), « Distances généalogiques distances génétiques », *Cahiers d'anthropologie et d'écologie humaine*, 1.
- Jacquard, A. (1981), *Eloge de la différence: la génétique et les hommes*, Paris, Edition du Seuil, 217 p.
- Jacquard, A. (1983), *Moi et les autres, initiation à la génétique*, Paris, Seuil, 139 p.
- Jamar, J-L. (1983), « Réflexions sur la racialisation des supports sociaux en Martinique : de l'esclavage bi-racial à l'anthropogamie des races sociales », *Archi Pelago*, 3.
- Jamous, R. (1991), « Relations Frère/sœur chez les Mao en Inde », Paris, Ed. De l'Ecole des hautes études en sciences sociales, 243 p.
- Jodelet, D. (1984), « Représentations sociales : phénomènes, concepts et théories », *Psychologie sociale*, sous la dir. de Pierre Moscovici, Paris, PUF.
- Jodelet, D. (ed). (1993), *Les représentations sociales*. Paris, PUF.
- Jolivet, M.-J. (1982), *La question créole : essai de sociologie sur la Guyane française*, Paris, ORSTOM, mémoire n° 96, 503 pp.
- Jouanna, A. (1981), *L'idée de race au XVI^e et au début du XVIII^e siècle*, Paris, Université Paul Valéry.
- Juan, S. (1999), *Méthodes de recherche en sciences socio humaines*, Paris, PUF.
- Kaufman, J.C. (2004), *L'entretien compréhensif*, sous la dir. de François de Singly, Paris, A. Colin, 127 p., coll. « 128. Sociologie ».
- Kaufman, J.C. (1995), *Sociologie du couple*, Paris, PUF.

- Labache, L. (1996), *La question de l'ethnicité à l'île de La Réunion : vers un melting pot*, Paris, Thèse doct. Anthropologie, EHESS, 5 vol. (959 f.).
- Labelle, M. (1978), *Idéologie de couleur et classes sociale en Haïti*, Montréal, PUM.
- Lacpatia, Firmin (1982), *Les indiens de La Réunion*. Vol. 1. *Origine et recrutement*, Saint-Denis, Réunion, Nouvelle Imprimerie Dionysienne.
- Lahire, B. (1995), *Tableaux de famille*, Paris, Ed. Seuil/Gallimard, 297 p.
- Lallemand, S. (1978), « Le bébé ancêtre Mossi » in *Système de signes*, Paris, Hermann, p.307-316.
- Lallemand, S. (1991), *Grossesse et petite enfance en Afrique Noire et à Madagascar*, Paris, L'Harmattan.
- Lallemand, S. (1993), *La circulation des enfants en société traditionnelle : prêt, don et échange*, Paris, L'Harmattan, 292 p.
- Lallemand, S. (1993), *La circulation des enfants en société traditionnelle*, Paris, L'Harmattan.
- Lamaison, P. (1979), « Les stratégies matrimoniales dans un système complexe de parenté : Ribennes en Gévaudan », *Annales (E.S.C)*, 4.
- Laplantine, F. (1999), « Le métissage, moment improbable d'une connaissance vibratoire », *X-Alta*, n°2/3, *Multiculturalisme*, p. 35-48.
- Laplantine, F. (1999), *Je, nous et les autres : Etre humain au-delà des appartenances*, Paris, Le Pommier, collection « Manifestes », 156 p.
- Laplantine, F. et Nouss, A. (1997), *Le métissage : un exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, Paris, Flammarion.
- Larousse, P. (1873), *Grand Dictionnaire Universel du XIX^e siècle*, Paris.
- Lavier, M.N. (1994), *Le syndrome de Larsen à La Réunion : études généalogiques de maladies génétiques*, Thèse, Université de Dijon, 97 p.
- Le Gall, D ; Bettahar, Y. (2001), *La pluriparentalité dans les sociétés contemporaines*, Paris, P.U.F.
- Le Gall, D et Martin, C. (1989), *Les familles monoparentales. Évolution et traitement social*, Paris, ESF.
- Le Gall, D. (2001) *Emergence et déni des parentés plurielles*, Paris, P.U.F.
- Le Gall, D. (2004), « Emergence et déni des pluriparentalités contemporaines », Conférence publique à l'I.R.T.S, Saint-Benoit, La Réunion.
- Le Roy Ladurie, E. (1972), « Système de la coutume : structures familiales et coutumes d'héritage en France au XVI^e siècle », *Annales ESC*, XXVIII, pp. 825-846.

- Leach E. R. (1966), « Repenser l'anthropologie », in *Critique de l'anthropologie*, Paris, PUF.
- Leblond, M et A. (1903), *Le zézère : amours de blanc et de noirs*, Paris, Colin, 390 p.
- Leblond, M et A. (1940), *Ulysse, cafre ou l'histoire dorée d'un noir*, Tours, 246 p.
- Leblond, M et A. (1949), *Le miracle de la race*, Paris, Albin Michel, 317p.
- Leblond, M. et A. (1931), *L'île enchantée. La Réunion*, Paris, Librairie de la Revue Française.
- Lebreton, D. (2003), *Des visages, Essai d'anthropologie*, Paris, Métailié, Ed. Sciences Humaines.
- Legendre, P. (1985), *L'inestimable objet de la transmission : étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 407 p.
- Legendre, P. (1988), *Le dossier occidental de la parenté*, Textes juridiques indésirables sur la généalogie, traduits et présentés par Anton Schütz, Marc Smith et Yvan Thomas, Paris, Fayard.
- Lenay, C. (1990), *La découverte des lois de l'hérédité (1862/1900). Une anthropologie*, Textes choisis, présentés et annotés par Charles Lenay, Paris, Presses Pocket, 206 p.
- Lenclud, G. (1979), "Des feux introuvables", *Etudes Rurales*, n°76 : 7-50.
- Lesel, L. (1997), *Le père oblitéré : chronique antillaise d'une illusion*, Paris, L' Harmattan, 307 p.
- Levis-Strauss, C. (1964), *Le cru et le cuit*, Paris, Broché, 402 p.
- Levis-Strauss, C. (1977), *L'identité*, Paris, Grasset.
- Levis-Strauss, C. (2000), « Question de parenté », in *L'Homme*, n°154-155.
- Levi-Strauss, C. (1947), *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF, 2 éd., Paris-La Haye, Mouton, 591 p.
- Levi-Strauss, C. (1956), « La famille », in *textes de et sur Levi-Strauss*, Gallimard. Coll. Idées, 1974, 448 p.
- Levi-Strauss, C. (1958), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, coll. Agora, 1985
- Lienhard, C. (2002), *Les nouveaux droits du père après la loi du 4 mars 2002 réformant l'autorité parentale*, Toulouse, Ed. Delmas Express, 158 p.
- Littré, E. (1878), *Dictionnaire de la langue française*, Paris, Librairie Hachette et cie.
- Live, Y.S. (1999), « Sociologie de La Réunion : mutation, paradoxes, représentations, migrations », in *La recherche anthropologique à La Réunion*, Université de La Réunion, L'Harmattan, p. 184-203.

- Live, Y.S. (2004), *Le service kabaré*, Anthropologie visuelle, vidéo. C.I.R.C.I, Université de La Réunion.
- Lodého, O. (2000), *Les représentations du père chez l'enfant à La Réunion*, Mémoire de DEA Anthropologie, Université de La Réunion, 137 p.
- Lombard, J. (1998), *Introduction à l'ethnologie*, Paris, Armand Colin, 191 p.
- Loux, F. (1979), *Le corps dans la société traditionnelle*, Paris, Berger Levrault.
- Lucas, P. Dr (1847-1850), *Traité philosophique et physiologique de l'hérédité naturelle...*, Paris, J.B. Baillière, 2 tomes (tome 1, 1847, tome 2, 1850).
- Lucas, R. (2000), « La famille réunionnaise, un enchevêtrement complexe », entretien dans la revue réunionnaise *AKOZ*, n°8, Saint-Denis de La Réunion.
- Mac Lennan, (1886), *Studies in Ancient History, Primitive Marriage*, p. 124.
- Mady-Lafargue, M.D. (1994), « La ressemblance sert-elle à penser l'hérédité ? », *Ethnologie française* XXIII 1994/1.
- Maffesoli, M. (1991), *La Conquête du Présent. Pour Une Sociologie de la Vie Quotidienne*. Paris.
- Majastre, O. (1999), *Anthropologie de la représentation : entre corps et signe*, Paris, L'Harmattan, Collection « Logiques sociales », 253 p.
- Malbert, T. (1994), *Les ressemblances familiales*, Toulouse, Mémoire de D.E.A. Anthropologie, EHESS, 130 p.
- Malbert, T. (2004). « Héritages familiaux et processus de transmissions : comment appréhender la violence à travers le lien trans-générationnel », in Actes du colloque *Carrefour de réflexion, femme et violence dans une société multiculturelle*, Délégation régionale aux droits des femmes et à l'égalité. Préfecture de La Réunion.
- Malbert, T. (2005), « Héritéité : enjeux de l'interculturalité », in *Kabaro*, n°5 : L'identité et la construction de l'identité dans les îles du sud-ouest de l'océan Indien, Université de La Réunion. p. 59-72.
- Malbert, T. (2005), « Héritéité, enjeux héréditaires à La Réunion », in Labache, L. Médéa, L et Verges, F. (eds.), *Identité et société réunionnaise, nouvelles perspectives, nouvelles approches*, Paris, Karthala, p.109-126.

- Malbert, T. (2006), « Rencontres intergénérationnelles, rencontres des savoirs : expérience innovante sur l'île de La Réunion », in *Chemins de formation au fil du temps*, n°9 : La transmission intergénérationnelle. Transdisciplinarité et formation, Université de Nantes.
- Malbert, T. ; Dubut, V. ; Cartault, F. ; Thionville, D. et Murail, P. (2006), « Molecular anthropologies and multiethnic societies : the case of Reunion island », in *Société Anthropologique de Paris*, Paris (à paraître).
- Malinas, Y. (1985), *Zola et les hérédités imaginaires*, Paris, Expansion scientifique française, 223 p.
- Malinowski, B. (1922), *Les Argonautes du Pacifique occidental*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1963 puis 1989 avec la préface de Michel Panoff.
- Malinowski, B. (1927), *La sexualité et sa répression dans les sociétés primitives*, Paris, Payot,
- Malinowski, B. (1970). « Une théorie scientifique de la culture », Paris, Ed. Du Seuil, 183 p.
- Marcelli, D. (2003), *L'enfant chef de famille*, Paris, Albin Michel.
- Marimoutou, J.-C. (1988), « Créolisation, créolité, littérature », in Daniel Baggioni & JeanClaude Carpanin Marimoutou (eds) *Cuisines/identités* Université de La Réunion, p. 99-101.
- Marimoutou, J.-C. (1991), « Écrire Métis », in *Métissage, littérature, histoire*, Tome I, La Réunion, Paris : L'Harmattan, p. 247-260.
- Marsollier, C. (2003), « Ouvertures et résistances des enseignants du primaire à travailler l'interculturel », in R. Lucas, *Sociétés plurielles dans l'Océan Indien*, Paris, Karthala, p. 177-194.
- Martial, A. (2000), « L'adoption de l'enfant du conjoint, filiation et beau-parenté dans les familles recomposées », in A. Fine et C. Neirick (eds), *Maison et Sciences de l'Homme, Droit et Société*, p. 189-210.
- Martial, A. (2003), « "S'apparenter" : Ethnologie des liens de familles recomposées », Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme, 308 p.
- Mas, J. (1975) *Droit de propriété et paysage rural de l'île Bourbon*, Thèse de Droit, La Réunion, 1975, 349 p.
- Mas, J. (1975), *Quelques notes sur les notaires de jadis*, extrait n°25 de l'Académie de La Réunion.
- Masson, G. ; Asselin, P. (1880), *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, sous la direction de A. Dechambre, 1^{re} série, tome 26, Paris, art. *Dégénérescence*, p. 212-227.
- Maud, F. (2000), *Sentiment d'africanité chez les Réunionnais. Point de vue théorique et approche du terrain*, Université de La Réunion, mémoire de DEA, 114 p.

- Mauss, M. (1973) « Essai sur le don : forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, p. 145-279.
- Mayoka, P. (1996), *L'image du cafre. De l'Afrique réunionnaise*, Saint-Denis de La Réunion, Hibiscus, 53 p.
- Michard, P ; Yatchinovsky, A. (1995), *Humanisme et entreprise*, Paris.
- Miloché-Baty, D. (1980), *Les affranchis à Bourbon de 1804 à 1848*, Mémoire de Maîtrise, Université de Provence, UER d'histoire, Saint-Denis de La Réunion.
- Moreau de Saint-Mery, Louis-Elie (1958), « Description de la partie française de l'île de Saint-Domingue », réed. Paris, Larose, 3 vol., coll. Bibliothèque d'histoire coloniale. Nouvelle série.
- Morgan, L. (1877), "Ancient Society, or Researches", in, *The Line of Human Progress from Savagery, through Barbarism to Civilization*, London, Macmillan and Co.
- Morigny J-D. (1980), *Les marqueurs génétiques dans la vallée de Barège (Hautes-Pyrénées). Etude de 50 familles*, Institut Pyrénéen d'études anthropologiques, 107 p.
- Morris, D. (1968), *Le singe nu*, Paris, Grasset.
- Moscovici, S. (1986), « L'ère des représentations sociales », in W., Doise and A., Palmonari (eds), *L'étude des représentations sociales*, Paris, Delachaux et Nestlé.
- Moscovici, S. (1995), *Psychologies*, Paris, PUF.
- Nadaud, S. (2002), *Homoparentalité, une nouvelle chance pour la famille ?* Paris, Fayard, 334 p.
- Nelkin, D. et M. S. Lindee. (1995), *The DNA mystique: The gene as a cultural icon*. 2d ed, New York.
- Nemo, J. (1983), *Musulmans de La Réunion*, Saint-Denis, La Réunion, Arts Graphiques Modernes,
- Nicole, R-M. (1996), *Noirs, cafres et créoles : étude de la représentation du non-blanc réunionnais, Documents et Littératures Réunionnaises 1710-1980*, Paris : L'Harmattan, 334 p.
- Ottino (1972), « Quelques brèves remarques sur les études de parenté et d'organisation sociale à Madagascar », *Bulletin ASEMI*, vol. 3, n° 2, p. 109-133.
- Ottino, P. (1977), « La promotion du monde rural à La Réunion », Rapport d'évolution des actions de l'A.P.R : association pour la promotion en milieu rural. Saint Denis, Centre Universitaire de La Réunion, 75 p.
- Ottino, P. (1997), « La Réunion : l'organisation familiale des blancs des hauts », in *Le monde rural à La Réunion*, Paris, L'Harmattan, p. 259-298.

- Ottino, P. (1998), « Les champs de l'ancestralité à Madagascar : parenté, alliance et patrimoine », Paris, Karthala, 685 p.
- Paillat Jarousseau, H. (1997), *La Renaissance, mutation d'une localité de La Réunion : dynamiques familiales et rapport à la terre vers de nouvelles formes d'intégration*, Thèse doct. Ethnologie, Paris, EHESS, 385 f.
- Parsons. (1973), *Société. Essai sur leur évolution comparée, organisation et sciences Humaines*, Paris, Dunod.
- Patterson, O. (1975), « Context and choice in Ethnic Allegiance: A Theoretical Framework and Caribbean Case Study », in N. Glazer and D. Moynihan eds, *Ethnicity: theory and Experience*, Cambridge, Harvard University Press, p. 303-349.
- Payet, G. (2000), « Nom et filiation à la Réunion, de l'histoire à la clinique », in, *Clinique Méditerranéenne, psychanalyse et psychopathologie freudienne*, n° 63.
- Payet, J.V. (1990), *Histoire de l'esclavage à l'île Bourbon*, Paris, L'Harmattan.
- Pelletier, J. (1983), *La Chaloupe une société créole, stratégie individuelle et hiérarchie des réseaux*, thèse, E.H.E.S.S., Paris, 655 p.
- Pénuren, S. (2000), « L'enfant adopté de nationalité différente », in A. Fine et C. Neirinck (eds), *Parents de sang, parents adoptifs. Approches juridiques et anthropologiques de l'adoption. France, Europe, USA, Canada*, Série Anthropologie, Droit et Société. MSH, vol. 29, Toulouse, p. 225-242.
- Pettonnet, C. (1986), « La Pâleur noire. Couleur et culture aux Etats-Unis », *L'Homme*, 1986, XXVI, 162 : 177-188.
- Pitrou, A. (1992), *Les solidarités familiales : vivre sans famille ?* Privat.
- Poirier, J. (1991), *Histoire de l'ethnologie*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », n°1138, 127 p.
- Poirier, J. (1999), « Culture créole, hétéroculture réunionnaise », in *La recherche anthropologique à La Réunion*, Université de La Réunion, p. 125-145.
- Poirier, J. ; Fuma, S. (1999), « Mémoire collective de la Départementalisation », in Maestri E. (éd.), 1946, *La Réunion département. Regards sur La Réunion contemporaine*, Paris, L'Harmattan, p. 101-107.
- Poirier, P. (1990), « Hétéroculture », *Encyclopédie philosophique*, tome 2, Paris, PUF.
- Pontault, M. (2001), « Frères de sang, frères de lait : anthropologie d'une marginalisation familiale et sociale », Paris, L'Harmattan, 303 p.

- Pourchez, L. (2002), *Grossesse, naissance, petite enfance en société créole (île de La Réunion)*, CRDP Réunion, Paris, Karthala.
- Poutignat, P. et Streiff-Fénart, J. (1995), *Théories de l'ethnicité*, Paris, PUF.
- Prieur, B. (1996), *Les héritages familiaux*, ESF.
- Racault, J.-M. (1991), *Représentations de l'Origine*, Cahiers CRLH-CIRAOI n°4, Paris, Didier-Érudition, 268 p.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1931), *The Social Organization of Australian Tribes*" (« *Oceania Monographs*, No. 1), Melbourne. *Structure and Function in Primitive Society - Essays and Addresses*, Londres.
- Rafidinarivo-Rakotolahy, C. (1999), « Océan indien : esclavage et colonisation. Empreintes de l'esclavage dans les relations internationales » in « La traite esclavagiste, son histoire, sa mémoire, ses effets », *Cahiers des Anneaux de la Mémoire* n°1, Association les Anneaux de la Mémoire de Nantes et l'UNESCO (la Route de l'Esclave), Nantes, p. 67-103.
- Ramsamy, J.-R. (1999), *Histoire des bijoutiers indiens à l'île de La Réunion*, Saint-Denis de La Réunion, Ed. Azalées, 159 p.
- Ravalolomanga, B. (1991), « Pour la santé et la beauté de l'enfant à naître (Tanala Madagascar) », in S. Lallemand et Cie, *Grossesse et petite enfance en Afrique noire et à Madagascar*, Paris, L'Hamattan.
- Raveau, F, Galap, J. (1977), « Phénotype et adaptation », in *L'éducation multiculturelle*, n°3, Paris.
- Reverzy, J.F ; Marimoutou J.-C. (eds.). (1990), *L'espoir transculturel*, tome 2, *Iles et fables*, Paris, L'Harmattan.
- Rey, R. (1989), « Génération et hérédité au 18^e siècle », *L'ordre des caractères : aspects de l'hérédité dans l'histoire des sciences de l'homme*, textes réunis et présentés par Claude Bénichou, Paris, Vrin.
- Rialland, C. (2003), *Cette famille qui vit en nous*, Editeur, Robert Laffont.
- Rialland, C. (2003), *La généalogie, une passion française*, Revue *Autrement*, série Mutation, Paris, p. 92-100.
- Richerand, A. (1820), *De la génération de l'homme au tableau de l'amour conjugal*, Cologne, C. Joly (8^e Ed).
- Riquebourg, L. (2002), *Dictionnaire généalogique des familles de l'île Bourbon, 1665-1810*, Port-Louis, Cercle Généalogique de Bourbon.

- Rivière, C. (1999), *Introduction à l'anthropologie*, Paris, Hachette Supérieur, 158 p.
- Roger, J. (1971), *Les sciences de la vie dans la pensée française du XVIII^e siècle*, Paris, Armand Colin.
- Roger, J. (1990), « Présentation », *Histoire de la génétique. Pratiques, techniques et théorie*, Paris, ARPEM et Sciences en Situation.
- Rubellin-Devichi, J. (1996), *Droit de la famille : mariage, divorce, concubinage, filiation, adoption, nom, prénom, autorité parentale*, Paris, 851 p.
- Rumelhard, G. (1986), *La génétique et ses représentations dans l'enseignement*, préf. A. Jacquard, Berne, Francfort, Main, New York, Peter Lang.
- Sagnes, S. (1995), « De terre et de sang : la passion généalogique », *Terrain*, n°25.
- Sagnes, S. (1998), « Une parenté sur mesure... Les nouvelles formes de parenté à l'épreuve de l'acharnement généalogique », in A. Fine (dir.), *Adoptions, ethnologies des parentés choisies*, Paris, Maison des Sciences de l'homme, p. 275-309.
- Sagnes, S. (2000), « La revanche élective. Filiation adoptive et "origines" en France et aux Etats-Unis », in A. Fine et C. Neirinck (eds), *Parents de sang, parents adoptifs. Approches juridiques et anthropologiques de l'adoption. France, Europe, USA, Canada*, Série Anthropologie, Droit et Société. MSH, vol. 29, Toulouse. P 169-184.
- Sandler, I. et Sandler, L. (1985), « A conceptual Ambiguity that contributed to the Neglect of Mendel's Paper », *Hist. Philo. Life; sc Ital*, 7.1, p. 3-70.
- Savier, L. (1990), *Des sœurs et des frères*, Paris, Autrement, coll. « Autrement », Série « Mutation », 182 p.
- Scherer, A. (1974), *Histoire de La Réunion*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 3^e éd., 125 p.
- Scherer, A. (1994), *La Réunion*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 4^e éd., 127 p.
- Segalen, M. (1991), *Jeux de famille*, Paris, Presses du CNRS, 238 p.
- Segalen, M. (1992), *Les confréries en France*, Paris, Flammarion.
- Segalen, M. (1998), *Rites et rituels contemporains*, Paris, Nathan, 127 p.
- Segalen, M. (2000), *Sociologie de la famille*, Paris, Armand Colin, 293 p. (1^{re} ed : 1981).
- Servier, J. (1985), *Tradition et civilisation berbères*. Paris, Editions du Rocher.
- Shakespeare, W. (1947) (in *Le conte d'hiver*, IV, 4), Paris, Ed. Aubier-Montaigne, coll. « Bilingue des classiques étrangers ».

- Simmel, G. (1988), « La signification esthétique du visage », in *La tragédie de la culture et autres essais*, Paris, Rivages, 140 p.
- Singly, F. (de) (1993), *Sociologie de la famille contemporaine*, Paris, Nathan, coll. « 128 ».
- Singly, F. (de) (1996), *Le soi, le couple et la famille*, Paris, Nathan
- Soule, M. (date) « Origines, identités, destinées : que dire à un enfant qui s'inquiète de son origine ? », Paris, ESF.
- Sperber, D. (1985). *On anthropologie knowledge : three essays*, trad. de : *Le savoir des anthropologues*, Paris, Ed. De la Maison des sciences de l'homme, 110 p.
- Sperber, D. (1996), *La contagion des idées : théorie naturaliste de la culture*, Paris, O. Jacob, 243 p.
- Squarzoni, R. (1985), « L'évolution des divorces à La Réunion : 1961-1984. De l'impensable au pratique », *Observatoire démographique et social de La Réunion*, Saint-Denis, 21 p.
- Squarzoni, R. (1988), « Les enfants naturels », ODR, Saint-Denis de La Réunion.
- Squarzoni, R. (1992), « Evolution de la famille à La Réunion », Observatoire Départemental de La Réunion, Conseil Général de La Réunion, Collection Etudes et Synthèses, Saint-Denis.
- Stryker, R-E. (1935), « A propos du programme photographie de la F.S.A », in *Du bon usage de la photographie (1987)*. Photo-Poche n° 27. p 123-133. Centre National de la Photographie, Ministère de la culture et de la communication.
- Tabah, L. (1949), « Génétique démographique », *Population (French Edition)*, 4^e Année, No. 1, p. 149-152.
- Taguieff, P. (1990), *La force du préjugé. Essai sur le racisme et ses doubles*, Paris, Gallimard, 644 p.
- Taguieff, P. (1994), « Eugénisme ou décadence ? L'exception française », *Ethnologie française*, 1/1994.
- Taguieff, P. (1998), *La couleur et le sang : doctrine raciste à la française*, [S.L.] Ed. Mille et une nuits, 206 p.
- Tajfel, « La catégorisation sociale », in S. Moscovici, *Introduction à la psychologie sociale*, vol. 1, Paris, Larousse, p. 272-302.
- Testar, J. (1993), *La procréation médicale assistée*, Flammarion.
- Théry, I. (1998), *Couple, filiation et parenté aujourd'hui. Le droit face aux mutations de la famille et de la vie privée*, Odile Jacob/La Documentation Française.

- Théry, I. Mécar, C. et Fize, M. (2002), « La famille en péril? », in Revue *Respublica*, n°29.
- Tisseron, S (1992). *Tintin et les secrets de famille*, Paris, Segquier, réed. Paris, Aubier, 1992.
- Tisseron, S (1996), *Secrets de famille, mode d'emploi*, Paris, Ramsey.
- Tisseron, S. Török, M. et Roud, N. (1995), « Le psychisme à l'épreuve des générations », *Clinique du fantôme*, Paris, Dunod.
- Tock Mine, N.-G. (1988), « Le grand chemin du guan di », La Réunion, ed G.R.A.H.T.E.R, 107 p.
- Török, M. (2002), *Ma vie avec la psychanalyse*, inédits et introuvables présentés et annotés par Nicolas Rand, Paris.
- Valette, M.-L. (1987), *Mythes et théories de l'hérédité à la fin du XIX^e siècle à partir de l'œuvre de Paul Bourget*, Thèse de médecine de Lyon.
- Van Gennep, A. (1904), *Tabous et totémisme à Madagascar*, Ed. E Leroux, Paris.
- Van Gennep, A. (1909), *Les rites de passages*, Paris, ed. Picard (1981).
- Van Gennep, A. (1998), *Le folklore français : tome 1 : Du berceau à la tombe*, Paris, Ed. Laffont, 1182 p, coll. « Bouquins ».
- Vaxelaire, D. (1979), « Le mémorial de la Réunion » sous la direction de Henri Maurin et Jacques Lentge, Tome I, *des origines à 1767*, Saint-Denis, Austra Editions, 512 p.
- Vaxelaire, D. (1981), *Le Mémorial de La Réunion, 1502-1979*, 7 vol., Australe Edition, Saint Denis, 3500 p.
- Vaxelaire, D. (2003), *Le Grand Livre de l'Histoire de La Réunion, vol. 2, De 1848 à nos jours*, La Réunion, Orphie, 703 p., coll. « Le Grand livre ».
- Vercauteren, R. Predazzi, M. et Loriaux, M. (2001), *L'intergénération, une culture pour rompre avec les inégalités sociales : vers une société pour tous les âges. Lutter contre les discriminations : le temps des réalités*, Paris, ERES.
- Verdier, P. et Alfandarie (1993). *Le secret des origines : affirmer et promouvoir les droits de l'enfant après la convention internationale sur les droits de l'enfant*, Paris, La documentation française, p. 110.
- Verdier, Y. (1979), *Façons de dire, façons de faire. La laveuse, la couturière, la cuisinière*, Paris, Gallimard.
- Vergès, F. (2001), « Peuple créole, identité ethnique à l'île de La Réunion », in Wiewiorka M. et J. Ohana (eds), *La différence culturelle. Une reformulation des débats*, Colloque de Cerisy, Paris, Balland, p. 217-228.

- Vergès, P. (1993), *D'une île au monde*, Paris, L'Harmattan.
- Vernier, B. (1989), « La théorie populaire des ressemblances familiales à Karpathos : sur la genèse sociale des perceptions », *Actes de la recherche en science sociale*, n°78, juin.
- Vernier, B. (1991), *La genèse sociale des sentiments, aînés et cadets dans l'île grecque de Karpathos*, Paris, E.H.E.S.S., 391 p.
- Vernier, B. (1994), « Ressemblances familiales et système de parenté: des villages grecs aux étudiants Lyonnais », *Ethnologie française*, XXIII 1994/1.
- Vernier, B. (1998), « Djerba ou l'importance des femmes dans un système agnatique », *Regards sociologiques*, 15.
- Vernier, B. (1998), « Transmissions des composantes de la personne et ressemblances familiales », *Regards sociologiques*, 15.
- Vernier, B. (1999), *Le visage et le nom : contribution à l'étude des système de parenté*, Paris, PUF, 179 p.
- Vidal, J. (1996), « Droit la connaissance de ses origines », *Mélanges*, L. Boyer, P.U., Toulouse, 1996, p. 733.
- Vigourou, F. (1953), *Le secret de la famille*, Paris, PUF.
- Vogel, C. (1992), *Parenté et régulation sociale*, Paris, EHESS, 409 p.
- Wane Carp, E. (2000), « Les caractéristiques principales de l'histoire de l'adoption aux Etats-Unis » in A. Fine, C. Neirinck, *Droit et société*, Toulouse, Ed. Paragaphi, 2000, p 25-43.
- Waro, D. (1999), Interview in *Le Monde*, 18 avril 1999.
- Watin, M. (1991), *Habiter : approche anthropologique de l'espace domestique à La Réunion*, Thèse, Université de La Réunion, 424 p.
- Watin, M. (1992), « Nouveaux espaces, nouvelles familles », in *Actes du Colloque Fécondité et insularité*, Saint-Denis, Université de La Réunion.
- Wieviorka, M. (1996), *Une société fragmentée ? Le multiculturalisme en débat*, Paris, Découverte.
- Wolf, E. (1991), *Quartier de vie*, Approche ethnologique des populations défavorisées de l'île de La Réunion. Saint-Denis, Arca-Ciurf.
- Yzerbyt, V. et Schardron, G. (1994), « Stéréotypes et jugement social », in R. Bourhis et J.-P. Leyens, *Stéréotypes, discrimination et relations intergroupes*, Liège, Mardata, coll. Psychologie et Sciences Humaines.

- Zola, E. (1871), *La fortune des Rougon*, Paris, Gallimard (éd. 1981), coll. « Folio ».
- Zola, E. (1988), *Docteur Pascal*, Paris, Ed. Fasquelle.
- Zonabend, F. (1980), « Le nom de personne », *L'Homme*, vol 20, n°4, P.7-13.
- Zonabend, F. (1980), *La mémoire longue. Temps et histoire au village*, Paris, P.U.F.
- Zonabend, F. (1981), « Le très proche et le pas trop loin ; réflexions sur l'organisation du champ matrimonial des sociétés à structures de parenté complexes », *Ethnologie française*, 11, 4, p. 311-317.
- Zonabend, F. (1987), « Recenser la parenté (Côte-d'Or) », in Sigaut Fr. (sous la dir. de), *De la voûte céleste au terroir, du jardin au foyer. Hommages en l'honneur de Lucien Bernot*, Paris, Ed. EHESS, p. 639-646.
- Zonabend, F. Jolas, T. et Y Verdier, Y. (1970) « Parler famille », *L'Homme*, vol. 10, n°3, p. 5-26.

Résumé en français :

L'hérédité, dans sa dimension anthropologique et sociale, apparaît comme un des enjeux de l'identité. A La Réunion, (Département français d'Outre Mer) les origines géographiques très contrastées de la population (Afrique, Madagascar, Comores, Europe, Inde et Chine), à travers le métissage, offrent un panel phénotypique très diversifié au sein de la plupart des familles. Le résultat des différentes rencontres culturelles permet de concevoir des représentations singulières touchant ce qu'il est possible d'appeler l'hérédité : la transmission au fil des générations de caractères distinctifs. Les caractères distinctifs, traits constitutifs de la personne ou du groupe, qu'ils soient liés à l'hérédité biologique et/ou culturelle sont à la base de la construction identitaire individuelle et familiale. Peut-on faire l'hypothèse comme J. Benoist et J.L. Bonniol (chercheurs français) que l'identité sociale et culturelle d'une famille (résultat de l'entrecroisement des patrimoines héréditaires) n'est pas le résultat de toute la descendance mais le résultat d'une stratégie sociale de l'hérédité ? Nous montrerons comment, à La Réunion, les représentations de l'hérédité apportent une meilleure compréhension de la structure de la parenté et des relations interculturelles.

Mots-clés : Hérité, généalogie, phénotype, culture, identité.

Summary :

Heredity, in its anthropological and social dimensions, appears as one major identity stake. In Reunion Island, the sharply contrasting origins of the population (Africa, Madagascar, Comoros, Europe, India, China) through a process of admixture, generated a very diversified phenotypic panel within most families. The result from these various cultural meetings leads to envisage the existence of singular representations about what can be called heredity: the transmission of distinctive characteristics over the generations. These distinctive characteristics, i.e. the constitutive traits of the person or the group – whether they are bound to biological and/or cultural heredity– are the basis of the individual and familial identity construction. We will show how, in Reunion, the heredity representations bring a better understanding of the structure of kinship.

Key words : Heredity, genealogy, phenotype, culture, identity

Discipline - Spécialité doctorale:

Anthropologie

Intitulé et adresse du Laboratoire :

Equipe d'Accueil 3561 :

Centre Interdisciplinaire de Recherche sur la Construction Identitaire (C.I.R.C.I)

Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université de La Réunion.

15 avenue René Cassin - BP 7151- 97715 Saint- Denis Messag Cedex 9