

« Être Mahorais » à La Réunion. Assimilation, résistance et dynamiques ethnogénétiques d'une communauté en transition*

« Be Mahoran » in La Réunion. Assimilation, resistance and ethnogenetic dynamics of a community in transition

Résumé

La récente départementalisation de Mayotte a contribué à modifier sensiblement la façon d'« être Mahorais » sur l'île et ailleurs. Si les mécanismes traditionnels d'assimilation – exigés par l'évolution institutionnelle – sont déjà bien visibles dans l'île aux Parfums, les aspects liés à l'imprégnation de modes de vie issus de la modernité semblent parallèlement prendre plus d'ampleur en situation de mobilité.

L'observation des formes d'organisation sociale et des trajectoires biographiques des Mahorais, durablement installés à La Réunion depuis les années 1980, livre d'une part des éléments de réflexion sur l'évolution des dynamiques d'intégration à la société réunionnaise, et plus largement à la France, en tant que « Français à part entière » et offre d'autre part un point d'étude privilégié sur l'impact des processus d'assimilation post-départementale, ainsi que sur les stratégies de résistance à cette acculturation forcée.

À l'heure actuelle, les Mahorais à La Réunion souffrent, bien plus qu'ailleurs, d'une stigmatisation due à leurs spécificités culturelles méconnues par la plupart des Réunionnais. Bien qu'effective, cette marginalisation est vécue de façon différente selon les générations, ainsi que le sentiment d'appartenance à l'une et à l'autre société : si les « anciens » ont gardé un attachement indéniable à l'île d'origine, les plus jeunes « Mahoréunionnais », jeunes d'origine mahoraise nés à La Réunion, démontrent une marginalité identitaire aux deux systèmes culturels. La multiplication des repères identitaires en situation de mobilité a contribué à la création d'une fracture générationnelle entre les jeunes générations et les « Pionniers » de la mobilité mahoraise, qui peut contribuer à une graduelle et définitive intégration de la composante mahoraise dans la société réunionnaise.

Mots-clés

Appartenance, assimilation, Mayotte, mobilité, Réunion, transition

Summary

Mayotte's departmentalization process has contributed to profoundly modifying the way to « be Mahoran » on the island and elsewhere. The impact of traditional assimilation mechanisms – required by the institutional alignment program recently launched – is evident at structural level in Mayotte, but at cultural and social level the impact is less obvious. On the contrary, strong signals of Westernization can be observed among the lifestyles of Mahoran families permanently resident in La Réunion, showing the influence of postcolonial acculturation programs and the household response to it. Mobility experiences seems to multiplied identity markers among Mahoran young people in La Réunion contributing to the creation of a generational fracture with the elders, the « Pioneers » of mahoran mobility, deeply rooted in the traditions.

Despite its long-established residence in La Réunion, Mahoran community face stigmatisation and integration problems because of their particular cultural and linguistic specificities, unknown or misunderstood by most Reunionese people. It appears, nevertheless, that this marginalisation is not similarly experienced by the younger « Mahoreunioneses » – Mahorans born in La Réunion – and by the elders « Pioneers » : the young « Mahoreunioneses » express a partial belonging to the two cultural systems which may lead to a resolution of decades of stigma, contributing to a progressive social and economic integration of Mahorans in Reunionese society.

Keywords

Assimilation, Mayotte, membership, mobility, Réunion, transition

* SCHIERANO Paola,
Doctorante en Anthropologie culturelle et sociale
Université des Études de Milan-Bicocca

« Assimiler, non être assimilé »
Léopold Sédar Senghor¹

La départementalisation de Mayotte, bien que progressive et adaptée, représente une exception dans le panorama d’outre-mer. Mayotte présente des spécificités qui ont conduit à des réactions postcoloniales inédites par rapport à celles des « vieilles colonies » (La Réunion, Martinique, Guadeloupe, Guyane) : malgré le long combat pro-départemental, la présence du statut personnel de droit coutumier et les implications liées au contentieux franco-comorien sur la souveraineté ont contribué à cristalliser Mayotte dans un statut incertain de territoire d’outre-mer *sui generis*, partagé avec d’autres territoires à statut spécial tels que la Nouvelle-Calédonie et la Polynésie française. La longue marche vers la départementalisation de Mayotte – amorcée officiellement en 1976 et achevée en 2011 – a donné lieu à une métamorphose institutionnelle (révision foncière, réforme du nom, impôts, etc.) dont les répercussions sont visibles au niveau socio-culturel.

Fig. 1 : L’inauguration de la Délégation de Mayotte à La Réunion



Photo prise lors de l’inauguration de la Délégation de Mayotte à La Réunion (ex-Maison de Mayotte) à Saint-Denis, février 2019 (cliché auteur).

¹ Léopold Sédar Senghor, *Liberté V. Le dialogue des cultures*, Paris, Éditions du Seuil, 1993.

Cette contribution vise à comprendre la fracture générationnelle existante dans la communauté mahoraise, laquelle a pris une autre ampleur avec l'entrée de Mayotte dans un panorama global plus large en tant que 101^e Département français et 9^e Région ultrapériphérique de l'Union européenne. Plus précisément, nous essayerons de montrer comment cette fracture est vécue par la communauté mahoraise installée à La Réunion (fig. 1) et l'impact de cette mutation sur les dynamiques d'adaptation et d'inclusion sociale des différentes générations de Mahorais à La Réunion¹.

Les observations contenues dans cet essai reposent sur la perspective théorique de l'anthropologie dynamique, selon laquelle toutes les sociétés en situation de contact culturel font l'objet d'une transformation permanente qui se réalise « soit par innovations (internes à leur développement), soit par emprunts (à des civilisations voisines) »².

Départementalisation et enjeux identitaires

Les Mahorais à La Réunion d'hier et d'aujourd'hui ne se ressemblent pas ; leur attachement à la culture d'origine n'est pas le même, bien que l'île demeure dans la plupart des cas comme la « Terre-Mère », source de protection et de bonheur. La départementalisation a contribué à la production d'une fracture générationnelle entre les jeunes et les anciens : les leures de la modernité et l'ouverture aux plus larges flux globaux exercent une attraction particulière sur les jeunes, dont les effets se reproduisent de façon kaléidoscopique sur la communauté en mobilité. Cela se passe de manière particulière à La Réunion, où la tension idéologique entre tradition et modernité exportée et manifestée par la communauté mahoraise se mêle aux autres paradoxes postcoloniaux non réglés totalement : la question de la *réunionnité* par exemple.

La Réunion, creuset de cultures originaires de l'Europe, de l'Afrique, de Madagascar, de l'Inde, de la Chine, est souvent représentée dans la littérature comme un modèle paradigmatique de société créole, capable de sublimer les différences culturelles en faveur de la construction d'un sentiment d'appartenance inclusive tel que la *réunionnité*. La vitrine du « vivre-ensemble » cache néanmoins le poids d'une histoire lourde, faite de violences et de hiérarchies ethniques dans le contexte colonial de la plantation. Il suffit d'en gratter un peu la surface pour observer comment et combien les héritages de l'histoire coloniale et postcoloniale se répercutent dans la contemporanéité.

La création de la société réunionnaise, colonie de peuplement depuis la seconde moitié du XVII^e siècle, repose sur la hiérarchisation ethnique marquée entre colons et esclaves mais aussi sur les stratifications internes entre esclaves créoles

¹ Les entretiens et les réflexions suivantes relèvent d'un travail de recherche réalisé auprès de la communauté mahoraise résidant à La Réunion (septembre 2018 - décembre 2019), en vue de l'élaboration d'une thèse doctorale en Anthropologie culturelle et sociale, Département de Sciences Humaines pour la Formation « R. Massa », Université des Études de Milan-Bicocca (Italie).

² Roger Bastide, *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 1971, p. 22.

(natifs de La Réunion) et ceux provenant d’ailleurs ainsi que, ensuite, entre esclaves affranchis et engagés d’origines diverses. Le critère à la base de ces classifications ethniques était, depuis le début, l’autochtonie : les créoles, quelle que soit leur origine, constituent les différentes *nations* indigènes qui s’opposent aux engagés venus d’ailleurs et qualifiés de *contr’nation*¹.

La fluidité des « frontières ethniques »² de ces *nations* a donné lieu à des « zones de frottement »³ qui ont favorisé l’émergence d’un milieu culturel créole, entendu comme « un lieu de rencontre, où les éléments de diverses origines s’interpénètrent »⁴. Un enchevêtrement de références identitaires « multiples et mouvantes »⁵, « qui, à partir d’héritages divers, créent quelque chose de neuf »⁶.

Ce dynamisme entre intégration et créativité est synthétisé par le principe de *saillance* « qui fait de l’ethnicité "un mode d’identification parmi d’autres possibles", et non une essence »⁷. La notion de *saillance* inaugure un nouveau paradigme qui met l’accent sur la dimension de l’agentivité et de l’intersubjectivité par rapport aux multiples stratégies d’identification et de différenciation que les acteurs peuvent mettre en scène, selon les circonstances⁸.

Toutefois, le processus de créolisation n’a pas affecté de la même façon les différentes « ethnicités réunionnaises »⁹ : les groupes traditionnellement placés au plus haut niveau socio-professionnel – en général les *Gros Blancs*, les *Zarabs* et les

¹ Le discours *nations/contr’nation* : « D’une part, il réitère l’opposition historique "créole"/ "étranger" qui apparaissait dans les premiers recensements et, d’autre part, il exprime la délimitation "dedans/dehors" spécifique de l’identification collective réunionnaise » in Jacqueline Andoche, Laurent Hoarau, Jean-François Rebeyrotte, Emmanuel Souffrin, « La Réunion. Le traitement de l’étranger en situation pluriculturelle : la catégorisation statistique à l’épreuve des classifications populaires », *Hommes et migrations*, 1278, 2009, p. 218-231.

² Fredrik Barth, « Les groupes ethniques et leurs frontières », in *Théories de l’ethnicité*, P. Poutignat, J. Streiff-Fenart, Paris, Presses Universitaires de France, 1995 [1969].

³ J. Andoche et al., *op. cit.*, p. 230.

⁴ Jean Benoist, Jean-Luc Bonniol, « La diversité dans l’unité : la gestion pragmatique du pluralisme dans les sociétés créoles », in *La diversité linguistique et les enjeux du développement*, Sélim Abou, Katia Haddad (éd.), Beyrouth, Université Saint-Joseph et Montréal, AUPELF-UREF, 1997, p. 161-172.

⁵ Christian Ghasarian, « Patrimoine culturel et ethnicité à La Réunion : dynamiques et dialogismes », *Ethnologie française*, 29, 3, 1999, p. 365-374.

⁶ J. Benoist, J.-L. Bonniol, *op. cit.*

⁷ J. Andoche et al., *op. cit.*

⁸ *Ibidem*.

⁹ Les différentes ethnicités réunionnaises sont ainsi synthétisées : les Cafres ou *Kaf*, descendants des esclaves originaires de l’aire afro-malgache ; les Malbars ou Tamoul, descendants des populations originaires de l’Inde du Sud ; les Gros-Blancs descendants des colons, représentants de la bourgeoisie blanche ; les Petits-Blancs ou *Yabes* ou « Créoles blancs », descendants des colons les plus modestes, associés à la petite paysannerie ; les *Zarabs*, descendants des engagés indiens musulmans provenant du Gudjerat ; les *Sinois* ou Chinois, descendants des engagés originaires principalement de Guangdong et de Canton ; les Métis ou Créoles, population issue d’un métissage entre les différentes communautés ;

Chinois – se caractérisent historiquement par un fort renfermement communautaire, voire endogamique, qui déjoue le métissage depuis le début de cette cohabitation forcée¹. En fait, c'est dans le milieu populaire (le « bas ») – représenté par une grosse partie des *Cafres*, des *Malbars*, des *Petits Blancs* et des *Métis* – que la créolisation fleurit et se consolide pour être transmise, en étant constamment reformulée, de génération en génération².

L'uniformisation socio-culturelle caractéristique du modèle français d'intégration³ inaugurée au lendemain de l'abolition de l'esclavage, ainsi que les politiques publiques adoptées à l'aube de la départementalisation ont certainement contribué à la construction (par le « haut ») d'une identité réunionnaise. La patrimonialisation de la « créolité » exige nécessairement une valorisation de différentes « ethnicités » qui la composent, pour longtemps considérées comme étant inachevées et corrompues. Cette phase historique est dénommée *transculturalisme* ou « créolisation sociale »⁴.

Mais il s'avère que de la construction d'un sentiment de *réunionnité* à la « revendication du droit à la différence »⁵ il n'y a qu'un pas : la mise en valeur des différentes composantes ethniques a abouti, bien que progressivement, à la réaffirmation des particularismes culturels, à une essentialisation des différences et à un durcissement des identités. Face à ces dynamiques, le modèle français d'intégration semble glisser de plus en plus vers le multiculturalisme anglo-saxon⁶. En d'autres termes, les pressions acculturatrices de l'État – soucieux d'égalité et d'uniformité – ont contribué à réactiver certaines frontières ethniques, souvent reflet des hiérarchies du passé, qui ébranlent les dynamiques de créolisation jusque-là entamées. Les mouvements de « nouveau ethno-identitaire » qui intéressent l'île depuis la fin des années 1980 en sont l'illustration⁷. Ces nouveaux identitaires (tamoul, chinois, *zarab*, *kaf*, etc.) rompent avec la reformulation permanente de la culture créole. Ils s'éloignent du milieu créolisé qui a permis la formation d'une identité ethnique inédite, qui diffère substantiellement de la culture des origines, celle des ancêtres venus d'ailleurs. Il en résulte un mouvement de purification, un retour au passé mythique à la recherche des racines des croyances perdues et, par conséquent, une reformulation de l'ethnicité qui efface la créolisation jusque-là opérante. L'apparition

et enfin, les *Zoreils* ou Métropolitains, arrivés en masse depuis 1946. Lucette, Labache, « L'ethnicité chez les jeunes Réunionnais », *Agora débats/jeunesses*, 9, 1997, p. 94-104.

¹ Laurent Médéa, « La construction identitaire dans la société réunionnaise », *Journal des anthropologues*, [En ligne], 92-93, 2003, p. 1-14.

² *Ibidem*.

³ Le modèle assimilationniste français vise à l'érosion des particularismes culturels (J. Benoist, J.-L. Bonniol, *op. cit.*) en faveur des processus d'homogénéisation au moyen des politiques nationalistes « qui véhiculent une forme de francitude depuis la départementalisation » (Médéa, *op. cit.*). Le modèle français s'oppose au modèle multiculturaliste anglo-saxon, qui préserve la diversité bien qu'il puisse favoriser la ségrégation et la discrimination ethnique (J. Benoist, J.-L. Bonniol, *op. cit.*).

⁴ L. Médéa, *op. cit.*

⁵ L. Labache, *op. cit.*

⁶ L. Médéa, *op. cit.*

⁷ Ch. Ghasarian, 1999, *op. cit.*

du brahmanisme dans le culte hindou réunionnais en est un exemple : les plus jeunes générations semblent se détacher de l’indianité créole – stigmatisée comme étant corrompue, contaminée par les syncrétismes et les reformulations – pour se réfugier dans une « indianité idéale », purifiée et importée¹.

La portée théorique du principe de *saillance* est remarquable même lorsqu’il est appliqué aux processus d’identification/exclusion dans la société mahoraise. Dans sa réflexion dédiée aux paradoxes de la construction identitaire à Mayotte, Mohamed Aït-Aarab² se réfère aux notions de *saillance* et de *substance*, afin de mettre en lumière les transformations contemporaines des appartenances identitaires mahoraises. La *substance identitaire* mahoraise, ou bien *mahorité*, est constituée par les multiples références culturelles (arabo-shirazien, bantou, malgache, indien, européen) résultat du brassage culturel qui a intéressé l’île tout au long de son histoire. Pour mieux comprendre comment cette *substance identitaire* est perçue par les Mahorais, nous évoquerons, à titre d’exemple, les mots de Sitirati, femme dans la soixantaine, à La Réunion depuis plus de trente ans : « Nous les Mahorais (*Wa Maore*), nous n’avons pas des origines. Nous sommes comme le *rougail*, un peu de piment, un peu de tomate, un peu d’oignons, ... »³ (février 2019, Saint-Denis).

Bien que la thématique du métissage soit acceptée et répandue dans la société mahoraise, cela ne soustrait pas les individus à des phénomènes de fragmentation identitaire parfois douloureuse, ce qui est le cas par exemple pour les Mahorais originaires des autres îles des Comores. À cet écheveau identitaire, la départementalisation a ajouté un élément de complexité supplémentaire vécu, dans la plupart des cas, comme un facteur de perturbation par rapport aux processus d’identification à la communauté mahoraise, en particulier parmi les plus jeunes.

Depuis le détachement du giron comorien en 1976, une préférence particulière – une *saillance identitaire* – a été accordée à la composante française, au détriment des autres⁴. Néanmoins, une fois la départementalisation achevée, il semble que la composante musulmane a fait l’objet d’une revalorisation importante. Un glissement identitaire qui présente des analogies avec les « renouveaux ethniques » observés à La Réunion : la « phagocytation » culturelle et administrative produite par la départementalisation a déclenché une réaction de revalorisation de l’élément religieux, motivée d’un côté par une volonté de revendication identitaire face à un processus d’assimilation poussé et, de l’autre, par la peur d’être taxés comme *kafir* (mécréant) par la plus large communauté comorienne. En effet, les Mahorais sont

¹ *Ibidem*.

² Mohamed Aït-Aarab, « Saillance et Substance d’une identité. Les paradoxes de la construction identitaire à Mayotte », in *Dire l’océan Indien*, Y. Combeau, T. Gaillat, Y. Rolland (éd.), Saint-Denis, Université de La Réunion, Épica Éditions, 2017, p. 135-146.

³ Le *rougail* est une préparation, d’origine indienne et répandue aux Mascareignes, jusqu’à Madagascar et aux Comores, indispensable à l’accompagnement de certains plats. Il existe plusieurs variantes de *rougail* selon les ingrédients et les goûts personnels. Il nous semble intéressant de noter que Sitirati utilise la métaphore du *rougail* – et donc la liberté d’interprétation de la recette – pour souligner comment la singularité des origines de chaque Mahorais contribue à donner *substance* à l’identité mahoraise dans son ensemble.

⁴ M. Aït-Aarab, *op. cit.*, p. 140.

souvent indiqués par les Comoriens comme « hors de la religion », notamment en raison de leur attachement politique à la France.

Cette tension entre *substance* et *saillance* – expression de ce que Samuel Huntington appelle « dissonance cognitive »¹ – est définie par Aït-Aarab comme « la difficulté à situer son identité véritable fragmentée entre des identités multiples et des comportements divers »².

La représentation de l'*ethos mahorais* proposée par Sophie Blanchy³ apporte des éléments essentiels à la compréhension des pivots de cette dissonance. On peut affirmer que la société mahoraise est une société dévouée à l'harmonie et au consensus : l'évitement des conflits constitue la première règle des relations intersubjectives. Les attitudes individualistes et anticonformistes sont rejetées chez les Mahorais : l'individu n'existe qu'en fonction des groupes d'appartenance (famille, sexe, groupe d'âge, village, association, etc.) et des relations qui en découlent. On retrouve ici une conception « relationnelle » et « plurielle » de la personne qui nous renvoie à Maurice Leenhardt⁴ et à son travail dédié à la personnalité kanak. Ce n'est que par ses relations avec les autres que le sujet se définit et il est reconnu comme tel.

Les interactions sont ainsi caractérisées par le « relativisme social »⁵ : l'acteur agit différemment selon les interlocuteurs et les circonstances en s'appuyant sur un système de normes rituelles, dans le but de consolider un lien social toujours menacé par les rivalités, les contrastes et les compétitions. Il s'agit ainsi de négocier constamment des équilibres communautaires.

En synthèse, l'*ethos mahorais* présente des « "patterns" permanents sur lesquels se construisent, s'expérimentent et se comprennent les relations intersubjectives », telles que la notion de dépendance (relations hiérarchiques : mère/fils ; enfant/maître coranique ; croyant/Dieu ; etc.) et la notion de réciprocité (relations entre égaux : coopération ; loyauté ; empathie) qui nourrissent l'esprit communautaire ; ainsi que les « règles de précautions », telles que la discrétion, la prudence, la politesse, la pudeur, la maîtrise de soi, la diplomatie, etc. Ces modèles et règles relèvent pour la plupart de l'éducation coranique et font partie des nombreuses facettes identitaires qui constituent la *substance mahoraise* mentionnée ci-dessous.

La *saillance identitaire* représente ainsi un instrument stratégique qui permet aux Mahorais d'osciller entre leurs appartenances multiples – parfois contradictoires et conflictuelles – en fonction des contingences sociales, économiques, politiques, culturelles et culturelles. Le cas du « nouveau musulman », manifesté au lendemain de la départementalisation de Mayotte, s'inscrit dans une dynamique de régulation

¹ Samuel Huntington, *Qui sommes-nous ? Identité nationale et choc des cultures*, Paris, Odile Jacob, 2004, p. 34 ; cité par M. Aït-Aarab, *op. cit.*, p. 141.

² *Ibidem*.

³ Sophie Blanchy, « Culture et personnalité aux Comores : relations familiales et sociales, le style des interactions », in *L'espoir transculturel. L'éternel jamais : entre le tombeau et l'exil*, J.-F. Reverzy, C. Barat (éd.), 3, INSERM, Paris, L'Harmattan, 1990, p. 121-131.

⁴ Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947.

⁵ S. Blanchy, 1990, *op. cit.*

identitaire, dans l’objectif de négocier un équilibre jamais atteint entre revendication des particularismes et assimilation républicaine.

Mobilités et reformulations identitaires

Si le chômage et la précarité représentent, globalement, les principales explications des mobilités ultramarines¹, il est notoire que de nombreux facteurs contribuent à l’hémorragie migratoire mahoraise : Mayotte n’est pas seulement le dernier Département français d’outre-mer ; l’île est, à la fois, la plus pauvre, la plus féconde, la plus jeune et la plus densément peuplée, tout en présentant le taux le plus élevé de résidents étrangers par rapport à la moyenne nationale².

Dans un contexte marqué par un fort retard structurel et un faible taux d’emploi, auxquels s’ajoute une pression démographique grandissante liée à une immigration irrégulière hors de contrôle, la mobilité peut représenter une vraie soupape de sécurité capable de canaliser des tensions sociales qui pourraient, autrement, aboutir à des épisodes de violence et de refoulement à connotation ethnique. Il est évident que les disparités économiques et sociales entre les diverses réalités post-coloniales constituent, historiquement, le facteur clé des dynamiques migratoires dans le sud-ouest de l’océan Indien³.

Le Mahorais voyageur, une figure postcoloniale

Entre la seconde moitié des années 1960 et la fin des années 1970, les expulsions violentes de milliers de ressortissants comoriens de Zanzibar et de Majunga et la fragmentation politique des Comores ont alimenté un mouvement migratoire massif et soudain à destination de Mayotte. Le nombre croissant de réfugiés comoriens installés sur l’île a obligé les Mahorais – de plus en plus étouffés par l’explosion démographique et le manque de perspectives – à se tourner ailleurs pour « chercher le bonheur », pour reprendre les mots de Mohamed, arrivé à La Réunion en 1990. Le *Mahorais voyageur*, tel que nous le connaissons aujourd’hui, est donc un produit inédit de l’histoire postcoloniale de l’archipel des Comores.

Depuis les années 1980, la France métropolitaine et l’île de La Réunion demeurent les destinations principales des Mahorais hors Département. Les arrivées, équitablement réparties entre les deux destinations, diffèrent par la typologie de migrants⁴ : plus féminine et familiale à La Réunion ; plus juvénile et professionnelle en métropole.

¹ Wilfrid Bertile, « Où en sont les politiques ultramarines de mobilité ? », in *Mobilités ultramarines*, P. Vitale (éd.), Paris, Éditions des Archives contemporaines, 2014, p. 35-62.

² Sources IEDOM ; INSEE.

³ Nicolas Roinsard, « Des inégalités aux mobilités outre-mer : une sociologie des migrations dans la France de l’océan Indien (Mayotte, La Réunion) », in *Mobilités ultramarines*, P. Vitale (éd.), *op. cit.*, 2014a, p. 95-117.

⁴ Didier Breton, Carole Beaugendre, François Hermet, « Quitter Mayotte pour aller où ? », *Informations sociales*, n°6, 186, 2014, p. 62-63.

Le désir d'accéder à une « vie meilleure »¹ représente le moteur de tout projet de mobilité mahoraise. Malgré l'achèvement du statut départemental en 2011, les niveaux de vie et de développement à Mayotte restent bien inférieurs à ceux observés à La Réunion et en métropole. Contrairement aux autres Départements français d'outre-mer (La Réunion, Martinique, Guadeloupe et Guyane), la départementalisation de Mayotte prévoit une évolution progressive et adaptée d'une durée estimée à 20 ou 25 ans², cela en raison des particularismes socio-culturels de la société mahoraise (réforme de l'état-civil et foncier ; effacement du droit coutumier islamique et du rôle des Cadis [juges musulmans] ; imposition du modèle fiscal français, etc.).

Quelle que soit la raison individuelle – meilleure chance de réussite scolaire ou professionnelle ; accès à la protection sociale et au système de soins ; émancipation économique et culturelle – la mobilité des Mahorais répond toujours à la même question : la quête d'équité³ ; une équité promise par la départementalisation, tant convoitée, et qui tarde à venir sur de nombreux plans (alignement des dispositifs publics assistanciers ; réaménagement des infrastructures scolaires, hospitalières et routières ; construction des logements sociaux et résorption de l'habitat insalubre ; protection et valorisation de l'environnement ; etc.). Fort d'une appartenance « à part entière » à la France, un nombre croissant de Mahorais abandonne Mayotte pour obtenir ailleurs « ce dont ils ont droit »⁴ et que le territoire d'origine ne peut leur offrir.

Les projets de mobilité diffèrent selon les classes d'âge et leurs objectifs : en général, il faut distinguer les projets de longue durée – au cœur de cette réflexion – et les résidences temporaires. Ces dernières intéressent surtout les malades et les étudiants, deux des catégories les plus touchées par le manque d'équité au niveau départemental. À titre d'exemple, nombreux sont les Mahorais qui se rendent à La Réunion afin d'obtenir une assistance médicale de qualité. Ce fait est la conséquence, d'une part, du surpeuplement lié à la diaspora comorienne qui a conduit à la congestion permanente de l'hôpital et des cabinets de consultation et, d'autre part, du désir de

¹ Mélanie Mezzapesa, *Mahorais à La Réunion : entre dynamiques de migration, stratégies d'adaptation et recompositions identitaires dans le quartier de La Chaumière*, Thèse pour l'obtention du Diplôme de Docteur en Sociologie et Démographie, sous la direction de Patrice Cohen, Université de Rouen, Laboratoire DySoLab, 2018.

² Nicolas Roinsard, « Conditions de vie, pauvreté et protection sociale à Mayotte : une approche pluridimensionnelle des inégalités », *Revue française des affaires sociales*, 4, 2014b, p. 28-49.

³ Bernard Cherubini, Abdallah Combo, Nicolas Roinsard, *Stratégies migratoires et enjeux de la protection sociale à La Réunion et à Mayotte : conflits et concurrences dans les espaces sanitaires et sociaux*, Rapport à la MiRe-DRESS, programme « Migrations et protection sociale », 2009.

⁴ Les auteurs du rapport mentionné ci-dessus ont souligné comment la notion mahoraise de *mariziki* peut synthétiser cette mobilité ayant pour but la recherche d'« équité » : « La notion mahoraise de *mariziki* permet d'expliquer en quoi la protection sociale peut être un moteur de migration », *ibid.*

Le mot *mariziki* vient du mot arabe *rizk*, devenu *riziki* en langue swahili, qui veut dire : « part qui échoit à chacun, portion (de nourriture, de biens, de temps de vie, etc.) », in Sophie Blanchy, *Dictionnaire Mahorais/Français - Français/Mahorais*, Paris, L'Harmattan, 1996.

bénéficiaire de soins médicaux avancés auxquels ils ont droit, peu importe s’il faut quitter le Département. Ce discours peut également s’appliquer aux établissements scolaires, où le surpeuplement et le manque de salles de classes contraignent les écoles à la rotation scolaire ; ce qui justifierait une augmentation des étudiants en mobilité.

Les Mahorais à La Réunion au fil des générations

Dans cette section, nous essayerons d’illustrer les aspects qui contribuent à différencier – de l’intérieur – la communauté mahoraise durablement installée à La Réunion, afin de briser les représentations stéréotypées et généralisées à son sujet qui circulent de manière plus large dans la société réunionnaise.

L’évolution institutionnelle de Mayotte est représentative des processus de rationalisation « à l’occidentale »¹, qui accompagnent la transformation d’une communauté en société. Ces processus produisent souvent des fractures sociales et mentales dans le groupe qui se retrouve soudainement privé des références traditionnelles. Dans le cas mahorais, cette transformation apparaît bien plus accélérée et bouleversante qu’ailleurs.

Il faut donc se demander ce que signifie pour une communauté en transition se déplacer dans une autre société, où les logiques et les valeurs diffèrent substantiellement des formes traditionnellement reconnues et acceptées. La solidarité et l’aide mutuelle – moteurs des relations villageoises – se raréfient dans les sociétés occidentalisées : « Être Mahorais » à La Réunion signifie réviser tous les aspects de la vie quotidienne². Les maisons traditionnelles deviennent des appartements anonymes, parfois à la périphérie des centres-villes ; ce qui oblige à parcourir de longues distances pour les déplacements quotidiens, par exemple pour se rendre à l’école ; le choix de l’école coranique pour les enfants (premier degré) et de la madrasa (deuxième degré) demande des compromis inédits, puisque la presque totalité de ces écoles à La Réunion sont dirigées par des fundi *Zarabs* (indo-musulmans originaires du Gujarat) ou Comoriens ; il en va de même pour la fréquentation de la mosquée, si bien que les rapports entre Mahorais et Comoriens n’en ressortent pas apaisés. En outre, il manque des espaces dédiés au partage, à la socialisation et surtout aux pratiques rituelles, cruciales pour le bien-être collectif et la cohésion sociale³, la Délégation de Mayotte faisant exception (fig. 2).

Bien sûr, les Mahorais en mobilité réagissent à cette modernité écrasante avec la création de réseaux associatifs et en reproduisant des pratiques traditionnelles

¹ Cf. Ferdinand Tönnies, *Communauté et société*, Paris, PUF, 2010 ; Max Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971.

² À ce propos, voir notamment B. Cherubini et *al.*, *op. cit.* ; ainsi que M. Mezzapesa, 2018, *op. cit.*

³ Sur les stratégies de reterritorialisation des Mahorais à La Réunion, voir M. Mezzapesa, 2018, *op. cit.* ; ainsi que M. Mezzapesa, « Les enjeux du réseau associatif mahorais à La Réunion : dimensions territoriales, économiques et identitaires », in *Insularité, Langue, Mémoire, Identité*, F. Laroussi (éd.), Paris, L’Harmattan, 2017.

– bien que revisitées – telles que le *shikoa*¹, source importante de soutien financier et social. Si d'un côté ces réactions d'adaptation au nouveau contexte démontrent une cohésion communautaire formidable même en mobilité, de l'autre côté, cela ne favorise guère l'intégration au tissu social réunionnais, tout en contribuant au repliement et à l'auto-marginalisation.

Au fil des années, un nombre croissant de Mahorais a choisi La Réunion pour des projets de résidence à long terme. En dépit des efforts d'adaptation déployés, les Mahorais à La Réunion rencontrent aujourd'hui des difficultés d'insertion sociale et économique importantes, qui dérivent en premier lieu d'un contexte socio-économique caractérisé par un taux de chômage élevé, trois fois supérieur à la moyenne nationale², où même les jeunes Réunionnais peinent à s'insérer professionnellement³, et ensuite par un faible niveau de qualification, surtout parmi les Mahorais de la première vague. Cela dit, il n'est pas rare que la question de la préférence locale à compétence égale soit interprétée par les Mahorais à La Réunion comme une forme de racisme et d'exclusion, qui contribue à cristalliser une représentation stigmatisante de la communauté (assistanat, délinquance, précarité, etc.). Leur appartenance à part entière à la République n'empêche donc pas les Mahorais de faire l'objet de commentaires discriminatoires ; au contraire ils sont souvent présentés comme des délinquants qui profitent de leur citoyenneté française afin de bénéficier des avantages sociaux au détriment des Réunionnais.

Il nous semble intéressant de noter que la même rhétorique de discrimination à l'emploi est utilisée à Mayotte pour limiter le recrutement d'étrangers dans l'administration publique, notamment de Comoriens « binationaux », qui pourraient mettre en jeu « la composition de l'élite politico-administrative de l'île »⁴.

La communauté mahoraise résidant à La Réunion peut être subdivisée en trois groupes d'âge, qui montrent différentes conceptions de la mobilité, de l'intégration et surtout de leur *mahorité*.

Les Mahorais de la première génération, appelés aussi les « Pionniers », sont arrivés à La Réunion à l'âge adulte entre la fin des années 1970 et la fin des années 1980 : il s'agissait au début d'une mobilité économique, plutôt masculine, fondée sur la recherche d'un travail ; peu de temps après, les femmes ont également commencé à s'installer sur l'île afin d'offrir une meilleure scolarisation à leurs enfants. Les

¹ Le *shikoa* représente une forme d'entraide qui repose sur un système de cotisation tournante. Chaque individu peut participer à un ou plusieurs *shikoa* en fonction de ses disponibilités et besoins. Voir Sophie Blanchy, « Matrilocalité et système d'âge à Mayotte : notes pour une étude comparative de l'organisation sociale dans l'archipel des Comores », *Taarifa, Revue des Archives départementales de Mayotte*, 2012, p. 9-21 ; M. Mezzapesa, 2018, *op. cit.*

² En 2018, le taux de chômage à La Réunion s'établit à 24% (mais 42% pour les jeunes entre 15 et 29 ans), contre une moyenne nationale de 9,1% globalement et 20% pour les jeunes (Source INSEE, 2018).

³ Voir B. Cherubini et *al.*, *op. cit.* ; N. Roinsard, 2014b, *op. cit.*

⁴ Myriam Hachimi Alaoui, Élise Lemercier, Élise Palomares, « Reconfigurations ethniques à Mayotte », *Hommes et migrations*, n°1304, 2013.

Pionniers sont généralement présentés par les Réunionnais comme ceux qui ont gardé un mode de vie traditionnel (domestique, vestimentaire, éducatif, alimentaire, etc.) et qui présentent une maîtrise de la langue française faible ou nulle. Le manque de communication, au fil des années, a entraîné la création d’une « bulle mahoraise »¹ au sein de la société réunionnaise. Même s’ils sont à La Réunion depuis plusieurs décennies, leur tête est « là-bas » – à Mayotte – qui demeure le pivot de leur existence. « Être ici et là-bas » en même temps n’aide pas les Pionniers à s’investir pleinement dans le contexte réunionnais : cet aspect a contribué à la création d’une fracture générationnelle entre les anciens et les jeunes, majoritairement exposés aux enjeux acculturatifs. La majorité des Pionniers repart à Mayotte à l’aube de soixante-dix ans pour terminer leur vie au village d’origine : pour cette génération, le retour définitif reste indéniable (sauf en cas de maladies invalidantes).

La deuxième génération englobe deux groupes d’âge distincts : les Mahorais ayant grandi à La Réunion et ceux qui sont nés à La Réunion.

Dans le premier groupe figurent les Mahorais âgés de 25 à 45 ans, nés à Mayotte et arrivés à La Réunion entre 4 et 14 ans afin de suivre une scolarisation de qualité. Les processus d’imprégnation primaire, ou *endoculturation*², vécus pendant les premières années de vie à Mayotte, rapprochent ce groupe de celui des Pionniers. Ils ont vécu tous les défis liés à leur « étrangeté » sur le sol réunionnais. Mais, au contraire des Pionniers, ils ont appris la langue française à l’école et la langue créole dans la cour ; ce qui a permis la création de liens d’amitié, et parfois d’amour, avec les copains réunionnais, tout en contribuant à une pleine et durable intégration sociale. Néanmoins, ce groupe n’est pas immuné à « l’appel de Mayotte », qui peut résulter de plusieurs facteurs : la nostalgie de la famille et de la vie du village ; la présence d’une maison ou d’un terrain de propriété ; l’envie de s’engager pour l’avenir de l’île ; etc. Mais le désir d’émancipation et les opportunités offertes à La Réunion – comme pour la génération précédente – restent prioritaires.

Ce groupe est représentatif d’une « génération charnière », qui se désigne comme mahoraise et réunionnaise à la fois : bien que l’attachement à l’île d’origine soit fort, les membres de ce groupe ont désormais intériorisé le mode de vie réunionnais à un point tel que « Quand nous allons à Mayotte ils nous prennent pour des Créoles » (Housna, 44 ans, arrivée à La Réunion en 1989. Entretien, 16 novembre 2019, Saint-Denis). Les couples mixtes augmentent, signe d’une évolution dans les rapports avec la communauté réunionnaise. Chez les individus de la « génération charnière », certains traits culturels mahorais demeurent évidents (vie communautaire et associative, cérémonies traditionnelles, codes de comportements et vestimentaire, etc.), par rapport à la plus jeune génération où la multiplication de repères identitaires s’avère

¹ Aurélie Cogghe citée par Alain Coïaniz, se réfère au concept de « bulle mahoraise » afin d’expliquer la solitude identitaire qui touche les étudiants mahorais en situation de mobilité et les phénomènes de repliement sur le groupe d’origine. In Alain Coïaniz, « Médiation langagière et profils identitaires », in *Ancrages identitaires dans l’océan Indien. La Réunion, Madagascar, Mayotte, les Comores, Maurice*, A. Coïaniz, P. Fioux (éd.), Paris, L’Harmattan, 2011, p. 13-38.

² R. Bastide, *op. cit.*, p. 45.

plus marquée : « Ils (les Réunionnais) disent souvent que nous n'essayons pas de nous intégrer, parce que on reste toujours avec nos habits (*Saluva* et *Kishali* pour les femmes ; *Koffia* et le *Kandzou* pour les hommes), et le masque (*M'sinzano*) aussi » (Amina, 40 ans, à La Réunion depuis 1985. Entretien, 26 avril 2019, Saint-Denis).

La recherche d'une synthèse entre différents styles et façons de vivre caractérise la « génération charnière ». Cependant, cette relative liberté de choix peut aboutir à la création de frictions ou conflits entre les membres de ce groupe « révélateurs des malaises et des tensions intra-communautaires »¹ qui dérivent des processus d'acculturation forcée². Un fait symptomatique à cet égard : Echati et Mari, deux femmes de la « génération charnière », diplômées, résidant à La Réunion depuis plus de vingt-cinq ans, nous offrent un exemple indicatif du dualisme entre conservation et assimilation. Lors d'une série d'échanges informels concernant l'insertion des Mahorais à La Réunion, Echati – qui s'habille toujours « à l'occidentale » – soutient que « Les Mahorais doivent faire un effort : il faut adopter les coutumes réunionnaises, aussi au niveau vestimentaire... » (Mai 2019, Saint-Denis). Elle exhorte donc, d'une certaine façon, à la déculturation qui permettrait une meilleure insertion et acceptation au tissu social réunionnais. De l'autre côté, Mari – qui a gardé une façon de vivre ses origines sans complexe – s'oppose à cette vision de l'intégration et affirme que : « Le problème n'est pas le *saluva*. Chaque communauté à La Réunion porte des signes identitaires, par exemple les Malbars avec leur point rouge ou noir... » (Mai 2019, Saint-Denis). Mari sait que la déculturation tout court représente le chemin le plus rapide pour s'intégrer, mais elle sait aussi que la perte brutale des références culturelles produit des contradictions inguérissables à l'intérieur des individus, qui deviennent des orphelins culturels : la rupture identitaire peut facilement générer des frictions familiales qui peuvent aboutir à l'exclusion de la personne du cadre familial, avec des conséquences lourdes sur l'ensemble social³.

Le dernier groupe est représenté par les jeunes d'origine mahoraise nés à La Réunion. À quel « foyer culturel »⁴ font-ils référence ? Ces *Mahorais* « de » *La Réunion* montrent des stratégies d'identification plutôt situationnelles, en fonction de l'interlocuteur et du contexte : ils ont intériorisé les codes culturels de la société de référence – c'est-à-dire réunionnaise – mais ils n'arrivent pas à se détacher

¹ R. Bastide, *op. cit.*, p. 63.

² À propos des dynamiques d'acculturation cf. *infra* : point III.

³ « Les formes sont plus transférables que les fonctions ; [...] les équivalents fonctionnels introduits dans une culture remplacent rarement les anciennes institutions ; ils y sont bien incorporés sans doute, mais en devenant des "modes alternatifs" de satisfaction des mêmes besoins ; l'ancienne institution résiste par inertie, la force des habitudes, à côté de la nouvelle ; les deux équivalents fonctionnels ne sont donc pas interchangeable. Ce qui peut avoir parfois des conséquences graves ; car l'existence de moyens doubles ou alternatifs fait que le comportement de tel ou tel individu, n'est plus prévisible, puisqu'il y a liberté de choix, et non, comme autrefois, un comportement imposé par le groupe ; cette imprévisibilité est un facteur de confusion dans les esprits qui se traduit, souvent, sur le plan affectif par l'angoisse – donc un de ces phénomènes pathologiques spécifiques de l'acculturation libre ou forcée », R. Bastide, *op. cit.*, p. 52.

⁴ *Ibidem*, p. 54.

complètement de leurs origines. Ils subissent donc une double endoculturation qui se reflète sur la formation de leur « personnalité de base », résumée dans la phrase : « Je suis Mahorais à la maison et Réunionnais dehors ».

Dans la même famille, on peut retrouver des différences entre frères qui se définissent plus Réunionnais (ou bien créoles) que Mahorais et vice-versa, tout en démontrant une façon individuelle d’identification. Dans ce cas, nous pouvons nous référer à l’expression de « structure paradoxale de base » proposée par Alain Coïaniz afin de représenter « la tension manifestée entre des individus et des groupes entre un processus d’individuation, de différenciation et d’intégration »¹. L’aspect paradoxal dérive du fait qu’ils se réclament multiples dans leur singularité.

Toutefois, la marginalisation de la communauté mahoraise à laquelle ils sont confrontés augmente le risque d’achoppement de cette négociation², entraînant facilement la précarité, la délinquance, ainsi que des troubles émotionnels et psychiques. Au cours des enquêtes, un nombre important de ces jeunes a souligné que les difficultés linguistiques des parents – et donc l’impossibilité (sinon l’interdiction) de converser en français à la maison et le manque d’accompagnement familial aux devoirs – a représenté un obstacle majeur qui a lourdement marqué leur parcours scolaire. Contraints de fréquenter des cours de rattrapage et parfois condamnés au redoublement, ces jeunes grandissent sous la menace du décrochage scolaire et de l’échec personnel.

Les jeunes « Mahoréunionnais »³ négocient leur identité ambivalente en donnant lieu à des mécanismes ethnogénétiques inédits. La fluidité identitaire des jeunes Mahorais de La Réunion implique une appartenance toujours partielle aux deux systèmes de référence qui contribue, en même temps, à un double rejet de la part des deux cultures ; ce qui fait de ces jeunes des « marginaux culturels »⁴. Ils restent, en fait, Mahorais aux yeux des Réunionnais et Réunionnais aux yeux des Mahorais résidant à Mayotte : ces derniers regardent ces enfants comme *étant de là-bas* car, dans la plupart des cas, ils n’arrivent pas à communiquer en shimaore, alors qu’ils maîtrisent parfaitement le créole réunionnais. La théorie des « marginaux culturels » a été proposée par Homer Garner Barnett dans son étude dédiée aux conflits culturels

¹ A. Coïaniz, *op. cit.*

² Josy Cassagnaud, « Langues et identité à Mayotte », in *Ancrages identitaires dans l’océan Indien. La Réunion, Madagascar, Mayotte, les Comores, Maurice, op. cit.*, 2011, p. 237-261.

³ L’ethnonyme *Mahoréunionnais* est de plus en plus employé par les agents de la Délégation du Conseil Départemental de Mayotte à La Réunion, ainsi que par d’autres acteurs sociaux et institutionnels, afin de désigner les jeunes « Mahorais nés ou ayant grandi à La Réunion ». Il nous semble intéressant de préciser que cette dénomination relève de la langue française et non du « créole réunionnais » comme pour les autres milieux ethniques réunionnais. Cela peut révéler un processus de reconfiguration ethnique encouragé par « le haut », au niveau institutionnel, plutôt que par la population réunionnaise. Ainsi, parallèlement, les jeunes Mahorais issus de la diaspora et résidant en métropole sont appelés *Mahopolitains* (« Mahopolitains : Ce qu’ils pensent de leur île », *Mayotte Hebdo*, 22 mai 2019).

⁴ « L’homme marginal est celui qui participe à deux cultures différentes, qui se battent au-dedans de lui, et qui par conséquent se sent divisé », in R. Bastide, *op. cit.*, p. 107.

résultant du contact occidental chez les Indiens de l'Amérique du Nord. Barnett souligne le rôle des Métis qui « en tant que culturellement marginaux, peuvent devenir les leaders des innovations »¹.

Comme il a été démontré précédemment, cet aspect n'est pas exclusif de la dernière génération : les Mahorais résidant à La Réunion ou ailleurs sont surnommés par les Mahorais à Mayotte comme des « *Je viens de* » ou « *Bounty* »², appellatifs qui dénotent l'impact de la contamination aux modes de vie occidentaux, bien visibles une fois rentrés sur l'île. Si « *Je viens de* » reprend ironiquement les mots de quelqu'un qui revient d'un voyage, « *Bounty* » est employé pour désigner ceux qui ont suivi une formation professionnelle ailleurs en incorporant les logiques « *Mzungu* » (« homme blanc » en shimaore) au point qu'ils peuvent être assimilés au populaire « *snack* » à base de chocolat et coco, noir extérieurement et blanc à l'intérieur... Ces deux néologismes représentent des exemples paradigmatiques des reconfigurations sociales qui découlent des dynamiques migratoires.

Néanmoins, leur marginalité peut jouer un rôle crucial dans le développement communautaire et le changement social en tant que « meneurs de jeu acculturatif »³. L'apport de ces jeunes « entre deux chaises » sur les processus de rétro-socialisation des parents et des proches adultes s'avère déterminant ; ce qui fait de ce groupe une « génération clé » dans les dynamiques d'inclusion des Mahorais à La Réunion. Ils sont souvent obligés de se positionner comme médiateurs, par exemple entre l'école et les parents qui ne maîtrisent pas la langue française. Cela comporte, entre autres, une importante perte d'autorité parentale sur ces jeunes ; ce qui contribue à la fracture générationnelle déjà en cours.

Imprégnation, imitation et schizophrénie identitaire

Il nous semble important de rappeler que les « vieilles colonies » françaises ont vécu – depuis 1946 – une transition accélérée de la société coloniale de la plantation à la société post-industrielle de l'information et de la consommation. Cette transformation a été accompagnée par des processus d'ajustement structurel à des fins de rattrapage du retard accumulé par rapport au développement économique et social national. La République, soucieuse de transformer les populations jusque-là colonisées en citoyens « à part entière », a mis en place des mécanismes d'assimilation – plutôt violents – à des fins d'alignement idéologique sur les valeurs de la nation.

Dans un premier temps, le programme d'intégration prévoyait la suppression des modèles issus de la société traditionnelle et leur substitution par des formes

¹ H. G. Barnett, « Personal conflict and culture change », *Social Forces*, 20, 1941, p. 160-171, in R. Bastide, *op. cit.*, p. 113-114.

² Hubert Bonin, « Mayotte en crise au cœur d'un espace en crise. Crise de l'identité, crise sociale, crise économique ? », in *Mayotte en France : Enjeux et tensions*, H. Bonin (éd.), Paris, Les Indes savantes, 2017, p. 292.

³ R. Bastide, *op. cit.*, p. 110.

modernes à travers des mécanismes d’acculturation forcée¹. Cette première étape a été suivie – depuis la deuxième moitié des années 1960 et la fin des années 1980 – d’une phase caractérisée par une résistance aux excès de l’assimilation, synthétisée par l’expression de *télescopage* et successivement d’*hybridation* où les deux modèles antagonistes, la tradition et la modernité, tendent à une progressive incorporation ; ce qui donnera naissance aux mouvements de revalorisation de la créolité et de modernité alternative².

Ces dynamiques n’ont intéressé que partiellement la réalité mahoraise, cristallisée autour d’un statut incertain jusqu’à l’achèvement du processus de départementalisation en 2011. S’il y a un point commun entre tous les interlocuteurs consultés sur le terrain, c’est bien le sentiment d’un manque de sensibilité – de la part de la société réunionnaise et plus généralement de la société française – par rapport à l’entrée récente de la société mahoraise dans la modernité.

L’intégration économique et politique de Mayotte au système républicain doit se confronter à la présence d’une tradition culturelle fortement ancrée à tous les niveaux du social, qui ne peut être remplacée en reproduisant tout simplement les traditionnels mécanismes d’assimilation décrits ci-dessus.

Pour mieux comprendre la dialectique entre assimilation et sauvegarde des spécificités culturelles mahoraises, nous nous appuyerons sur des échanges développés tout au long de la recherche sur le terrain avec Monsieur Faïssouli Maliki, Directeur de la culture, de la jeunesse et de la vie associative de la commune de Pamandzi, observateur attentif et référence incontournable de la culture mahoraise : « En France, il y a eu le temps de l’écriture, de la radio, de la télé, et puis d’internet. Nous avons vécu quasiment tout en même temps » (entretien, 3 avril 2019, Pamandzi). La virulence de la départementalisation ne se limite pas aux formes et aux pratiques, mais aux temps d’assimilation accélérés. Il semble donc que les Mahorais se sont retrouvés face à une modernité bouleversante arrivée d’un seul coup : elle s’est installée sur le sol mahorais sans donner le temps à la population de l’assimiler et de la réinterpréter à travers le prisme de ses valeurs et significations³.

Le manque de réinterprétation oblige le Mahorais à une acculturation forcée et brutale qui ne peut se manifester que par des mécanismes d’imitation. Selon

¹ Jacky Simonin, « Pour une anthropologie politique à La Réunion », *Hermès, La Revue*, n°32-33, Paris, Éditions du CNRS, 2002, p. 84. À ce sujet voir aussi J. Benoist, J.-L. Bonniol, *op. cit.* ; Ch. Ghasarian, *op. cit.* ; L. Labache, *op. cit.* ; L. Médéa, *op. cit.* ; ainsi que Christian Ghasarian, « La Réunion : acculturation, créolisation et réinventions culturelles », *Ethnologie française*, 32, 4, 2002, p. 663-676.

² Michel Watin, « Changement social et communications à La Réunion », *Hermès, La Revue*, n°32-33, Paris, Éditions du CNRS, 2002, p. 278.

³ « Plus la forme d’un trait culturel est "étrange", donc éloignée des formes des traits culturels de la civilisation receveuse, et plus son acceptation sera difficile, car ce trait culturel ne pourra pas être réinterprété en termes de la culture receveuse ; cela ne veut pas dire cependant qu’il ne puisse être parfois accepté, mais alors en tant qu’"imitation" ou "addition", non en tant que "substitution" ou "remplacement" ; [...] il n’est pas repris, mangé, digéré, il n’a pas valeur dynamique de transformation profonde des mentalités et des sensibilités », in R. Bastide, *op. cit.*, p. 51.

Faïsoili Maliki : « On ne sait plus quels sont nos propres repères [...]. Les jeunes ne connaissent pas leurs origines mais ils veulent s'inscrire dans la modernité, donc on imite et ça donne des conséquences » (*ibidem*). Et encore : « Quand il sort de son île, le Mahorais se cache, il n'est plus lui. Il efface une partie de lui, il perd sa dignité et ça provoque une schizophrénie sur plusieurs niveaux. [...] Pour ces raisons, on est souvent vus comme des personnes incompréhensibles » (*ibidem*).

La départementalisation tardive et achevée d'un seul coup, accompagnée d'une modernité accélérée et imitée (sans alternatives de reformulation), a donné lieu à un court-circuit identitaire résumé par les termes de « schizophrénie mahoraise » qui semblent trouver leurs racines dans le contentieux territorial franco-comorien sur la souveraineté de Mayotte :

À partir de 1975 à aujourd'hui, le Mahorais a compris une chose : il a compris que s'il veut demeurer Français il doit accepter l'assimilation. Donc il doit étouffer son identité. Et, dans la bouche, il le disait pour que la France garde ses droits, mais au final c'est quelque chose qu'il a du mal à accepter. Donc il y a une sorte de schizophrénie qui est née et cette schizophrénie là c'est ce qui fait tous nos problèmes d'aujourd'hui. [...] Jusqu'à arriver à ce constat que toutes les politiques publiques loupent à Mayotte. Il y a des politiques publiques, qu'elles soient européennes ou nationales, une fois à Mayotte ça ne marche pas. Parce que ce n'est pas en accord avec cette identité qui se dit être européenne-française mais au fond qui se caractérise comme autochtone, musulmane et encore africaine (Faïsoili Maliki, entretien, 27 novembre 2019, Pamandzi).

Il y a donc une véritable disjonction entre la *forme* et la *substance*, entre ce que le Mahorais montre et ce qu'il ressent vraiment :

L'aspect schizophrène du Mahorais, il est très profond, il est très profond d'autant plus que le combat même des Mahorais est de « rester français pour être libre » [...]. S'il faut oublier le shimaore on l'oublie, s'il faut oublier le manioc on l'oublie pour être un Département. Mais finalement ce n'est pas notre souhait d'oublier le manioc, d'oublier la religion, etc. [...] Sauf que à force de penser à ce combat là on se retrouve dans cette situation de schizophrénie conclut M. Maliki.

Les paradoxes identitaires liés à cette disjonction sont, enfin, mis en relief par des processus de reconfiguration des frontières ethniques en cours à Mayotte¹. L'introduction d'un visa obligatoire pour les ressortissants comoriens (Grand comoriens, Mohéliens, Anjouanais) en 1995 et l'installation d'une frontière franco-européenne, placée sous haute surveillance entre Mayotte et les Comores, ont provoqué la rupture brutale des relations traditionnelles et des dynamiques circulatoires (familiales, commerciales, sanitaires, etc.) qui caractérisaient de longue date l'archipel.

¹ M. Hachimi Alaoui et *al.*, *op. cit.*

Si d’un côté, les Mahorais ne manquent pas de dénoncer haut et fort la précarité des installations des « sans-papiers » à Mayotte et l’insécurité sociale qui en découle, de l’autre, ils tendent à alimenter cette migration en leur proposant des occupations informelles. À Mayotte, nombreux sont les Comoriens employés par les Mahorais comme gardiens ou femmes de ménage, ouvriers agricoles dans leurs champs, maçons pour la construction des maisons destinées aux filles :

Ces emplois leur sont offerts par la population mahoraise elle-même, prise par de multiples contraintes : crainte des vols si on ne donne pas aux migrants de quoi subsister, sentiment de solidarité envers cette population voisine avec laquelle les liens familiaux sont généralisés, avantage à payer des salaires modestes, voire symboliques¹.

Encore une fois, les Mahorais se montrent comme lacérés entre un double souci : le respect des obligations de réciprocité dérivées des rapports de proximité culturelle, religieuse, familiale, etc. – qui resserrent les habitants de l’archipel dans un vaste réseau de relations² – et, la ferme volonté de garder l’attachement politique à la France, souvent manifesté en termes de mise en sécurité de la « menace comorienne »³. Un tel discours discriminatoire et hiérarchisant peut contribuer à durcir ultérieurement les tensions ethno-politiques sur l’île, où près d’un habitant sur deux est de nationalité étrangère⁴.

Cette dissociation – représentative des tensions postcoloniales entre conservation/assimilation, homologation/différenciation, négociation/négation – prend de l’ampleur en mobilité comme nous l’avons démontré tout au long de cette réflexion.

Conclusion

Avec cette contribution nous avons essayé de montrer comment et dans quelle mesure le réaménagement structurel du 101^e Département français a impacté les existences et les autoreprésentations des Mahorais sur l’île et en mobilité. Plus précisément, nous avons essayé de comprendre ce que signifie « être Mahorais » à La Réunion aujourd’hui, afin d’offrir un regard alternatif sur une communauté en transition et très peu connue (fig. 2).

¹ Sophie Blanchy, « Changement social à Mayotte : Transformations, tensions, ruptures », *Études Océan Indien*, 33-34, 2002, p. 165-195.

² N. Roinsard, 2014a, *op. cit.*

³ M. Hachimi Alaoui et *al.*, *op. cit.*

⁴ Chantal Chaussy, Sébastien Merceron, Valérie Genay, « À Mayotte, près d’un habitant sur deux est de nationalité étrangère », *Insee Première*, 1737, 2019.

Fig. 2 « Être Mahorais » à La Réunion...



Jeune fille d'origine mahoraise passant devant un graffiti dédié à Gramoun Lélé, chanteur réunionnais de maloya, au Moulin à Mais, localité de Bois Nèfle Coco, Saint-Louis (auteur, mars 2019).

Nous sommes partis à la recherche des éléments qui ont contribué à déstructurer le fonctionnement de la société mahoraise traditionnelle pour saisir comment les différentes générations de Mahorais à La Réunion traduisent leur *mahorité* – en tant que Français et Européens « à part entière » – dans un contexte non exempt de phénomènes de stigmatisation et de rejet¹.

L'entrée rapide de Mayotte dans un monde globalisé a eu pour effet de « couper l'herbe sous le pied » des Mahorais, en citant les mots de M. Faissoili Maliki. Il en résulte un décalage culturel qui, d'une part, peut conduire à des dérives socio-culturelles (phénomènes de repliement communautaire, décrochage scolaire, troubles émotionnels et psychiques, etc.) et qui, d'autre part, peut donner lieu à des dynamiques ethnogénétiques inédites, telles que celles représentées par la génération de « Mahoréunionnais ».

La nouvelle étape institutionnelle marque donc une nécessité urgente : la reconsidération et l'intégration des Mahorais dans la société réunionnaise. Si les études consacrées aux sociétés postcoloniales nous apprennent les limites de l'approche

¹ Voir notamment B. Cherubini, *op. cit.* ; M. Mezzapesa, 2018, *op. cit.* ; ainsi que CREDOC/ODR, « La situation des populations migrantes originaires de l'océan Indien », Rapport final, décembre 2004 ; CESER, « Les Mahorais à La Réunion, de l'accueil à l'écueil : changer de regard », Avis des commissions du Conseil Économique et Social Régional, sur la note de la commission « Épanouissement humain », La Réunion, 2010.

assimilationniste, pourquoi les Mahorais devraient-ils être obligés de se dépouiller, littéralement, de leurs coutumes pour être finalement acceptés comme des « Français à part entière » ? Est-il possible de mettre en valeur la richesse des spécificités mahoraises – modèle de cohabitation entre République et monde musulman – sans pour autant écraser les références et les manières de vivre sa propre *mahorité* ?

Nous croyons que cela ne sera possible que lorsque la République reconnaîtra l’échec définitif du programme assimilationniste et ses conséquences néfastes au niveau des représentations identitaires individuelles et collectives : « Tenir compte des spécificités culturelles des peuples réunionnais et mahorais permet d’ouvrir la voie à une façon réunionnaise et mahoraise d’être français »¹.

Bibliographie

- Aït-Aarab M., « Saillance et Substance d’une identité. Les paradoxes de la construction identitaire à Mayotte », in *Dire l’océan Indien*, Y. Combeau, T. Gaillat, Y. Rolland (éd.), Saint-Denis, Université de La Réunion, Épica Éditions, 2017, p. 135-146.
- Andoche J., Hoarau L., Rebeyrotte J.-F., Souffrin E., « La Réunion. Le traitement de l’étranger en situation pluriculturelle : la catégorisation statistique à l’épreuve des classifications populaires », *Hommes et migrations*, 1278, 2009, p. 218-231.
- Barth F., « Les groupes ethniques et leurs frontières », in *Théories de l’ethnicité*, Poutignat Philippe, Streiff-Fenart Jocelyne, Paris, Presses Universitaires de France, 1995 [1969].
- Bastide R., *Anthropologie appliquée*, Paris, Payot, 1971.
- Benoist J., Bonniol J.-L., « La diversité dans l’unité : la gestion pragmatique du pluralisme dans les sociétés créoles », in *La diversité linguistique et les enjeux du développement*, Abou Sélim, Haddad Katia (éd.), Beyrouth, Université Saint-Joseph et Montréal, AUFELF-UREF, 1997, p. 161-172.
- Bertile W., « La départementalisation de Mayotte : quels enseignements à tirer du précédent de La Réunion ? », *Outre-mers*, n°99, 374-375, 2012, p. 45-79.
- , « Où en sont les politiques ultramarines de mobilité ? », in *Mobilités ultramarines*, P. Vitale (éd.), Paris, Éditions des Archives contemporaines, 2014, p. 35-62.
- Blanchy S., « Culture et personnalité aux Comores : relations familiales et sociales, le style des interactions », in *L’espoir transculturel. L’éternel jamais : entre le tombeau et l’exil*, Reverzy J.-F., Barat C. (éd.), 3, INSERM, Paris, L’Harmattan, 1990, p. 121-131.
- , *Dictionnaire Mahorais/Français - Français/Mahorais*, Paris, L’Harmattan, 1996.
- , « Changement social à Mayotte : Transformations, tensions, ruptures », *Études Océan Indien*, 33-34, 2002, p. 165-195.
- , « Matrilocalité et système d’âge à Mayotte : notes pour une étude comparative de l’organisation sociale dans l’archipel des Comores », *Taarifa, Revue des Archives départementales de Mayotte*, 2012, p. 9-21.
- Bonin H., « Mayotte en crise au cœur d’un espace en crise. Crise de l’identité, crise sociale, crise économique ? », in *Mayotte en France : Enjeux et tensions*, H. Bonin (éd.), Paris, Les Indes savantes, 2017, p. 285-309.
- Breton D., Beaugendre C., Hermet F., « Quitter Mayotte pour aller où ? », *Informations sociales*, n°6, 186, 2014, p. 59-66.

¹ Wilfrid Bertile, « La départementalisation de Mayotte : quels enseignements à tirer du précédent de La Réunion ? », *Outre-mers*, n°99, 374-375, 2012, p. 70.

- Cassagnaud J., « Langues et identité à Mayotte », in *Ancrages identitaires dans l'océan Indien. La Réunion, Madagascar, Mayotte, les Comores, Maurice*, A. Coïaniz, P. Fioux (éd.), Paris, L'Harmattan, 2011, p. 237-261.
- CESER, « Les Mahorais à La Réunion, de l'accueil à l'écueil : changer de regard », Avis des commissions du Conseil Économique et Social Régional, sur la note de la commission « Épanouissement humain », La Réunion, 2010.
- Chaussy Ch., Merceron S., Genay V., « À Mayotte, près d'un habitant sur deux est de nationalité étrangère », *Insee Première*, 1737, 2019.
- Cherubini B., Combo A., Roinsard N., *Stratégies migratoires et enjeux de la protection sociale à La Réunion et à Mayotte : conflits et concurrences dans les espaces sanitaires et sociaux*, Rapport à la MiRe-DRESS, programme « Migrations et protection sociale », 2009.
- Coïaniz A., « Médiation langagière et profils identitaires », in *Ancrages identitaires dans l'océan Indien. La Réunion, Madagascar, Mayotte, les Comores, Maurice*, A. Coïaniz, P. Fioux (éd.), Paris, L'Harmattan, 2011, p. 13-38.
- CREDOC/ODR, « La situation des populations migrantes originaires de l'océan Indien », Rapport final, décembre 2004.
- Ghasarian Ch., « La Réunion : acculturation, créolisation et réinventions culturelles », *Ethnologie française*, 32, 4, 2002, p. 663-676.
- , « Patrimoine culturel et ethnicité à La Réunion : dynamiques et dialogismes », *Ethnologie française*, 29, 3, 1999, p. 365-374.
- Hachimi Alaoui M., Lemerrier É., Palomares É., « Reconfigurations ethniques à Mayotte », *Hommes et migrations*, 1304, 2013.
- Labache L., « L'ethnicité chez les jeunes Réunionnais », *Agora débats/jeunesses*, 9, 1997, p. 94-104.
- Leenhardt M., *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, 1947.
- Médéa L., « La construction identitaire dans la société réunionnaise », *Journal des anthropologues*, [En ligne], 92-93, 2003, p. 1-14.
- Mezzapesa M., *Mahorais à La Réunion : entre dynamiques de migration, stratégies d'adaptation et recompositions identitaires dans le quartier de La Chaumière*, Thèse pour l'obtention du Diplôme de Docteur en Sociologie et Démographie, sous la direction de Cohen Patrice, Université de Rouen, Laboratoire DySoLab, 2018.
- , « Les enjeux du réseau associatif mahorais à La Réunion : dimensions territoriales, économiques et identitaires », in *Insularité, Langue, Mémoire, Identité*, Laroussi F. (éd.), Paris, L'Harmattan, 2017.
- Roinsard N., « Des inégalités aux mobilités outre-mer : une sociologie des migrations dans la France de l'océan Indien (Mayotte, La Réunion) », in *Mobilités ultramarines*, P. Vitale (éd.), Paris, Éditions des Archives contemporaines, 2014a, p. 95-117.
- , « Conditions de vie, pauvreté et protection sociale à Mayotte : une approche pluri-dimensionnelle des inégalités », *Revue française des affaires sociales*, 4, 2014b, p. 28-49.
- Senghor L. S., *Liberté V. Le dialogue des cultures*, Paris, Éditions du Seuil, 1993.
- Simonin J., « Pour une anthropologie politique à La Réunion », *Hermès, La Revue*, n°32-33, Paris, Éditions du CNRS, 2002, p. 83-89.
- Tönnies F., *Communauté et société*, Paris, PUF, 2010.
- Watin M., « Changement social et communications à La Réunion », *Hermès, La Revue*, n°32-33, Paris, Éditions du CNRS, 2002, p. 277-285.
- Weber M., *Économie et société*, Paris, Plon, 1971.