

# MANGER CRÉOLE

## ALIMENTATION ET CONSTRUCTIONS IDENTITAIRES À LA RÉUNION

Laurence TIBERE<sup>1</sup>

« On trouve là [dans les sociétés créoles] tous les grands thèmes qui rythment la vie des sociétés et des cultures : rencontres de grandes civilisations, jeux de la mémoire et de l'écrit, coupures historiques, fragmentations puis retrouvailles. Le télescopage des traditions et de la modernité s'opère dans un contexte qui, sans effacer les tensions, gomme les conflits les plus aigus et permet des entrecroisements et des innovations rarement aboutis ailleurs »<sup>2</sup>. J. Benoist.

La principale originalité de la société réunionnaise réside dans la diversité et le nombre des populations impliquées dans son peuplement et des « entrecroisements culturels » qui en découlent<sup>3</sup> ; ces mouvements générateurs de créolisation ont commencé avec la colonisation, laquelle fit vivre ensemble, de gré ou de force, des Européens, des Africains, des Malgaches, des Indiens et d'autres Asiatiques. J. Benoist, considère qu'ils ont « préfiguré dans les îles tropicales les traits du monde moderne (...) [et que] leurs leçons dépassent largement leur cadre »<sup>4</sup>. La créolisation renvoie aux processus d'innovation culturelle qui découlent des contextes multiculturels<sup>5</sup> ; il s'agit selon moi des dynamiques réciproques et des logiques identitaires qui articulent intégration et différenciation et sous-tendent la « gestion » de la différence et des tensions qui l'accompagnent. L'espace social créolisé procède d'une situation de « fusion sous tensions » et s'articule simultanément autour d'un ensemble culturel commun et d'univers porteurs de spécificité<sup>6</sup>. Cette configuration est produite par les dynamiques

<sup>1</sup> Doctorante en sociologie, Chargée de recherche, ERITA, Université de Toulouse 2 ; Laboratoires de rattachement : Diaspora-CNRS Université- Toulouse II UMR5057 et ADAPTABILITE BIOLOGIQUE ET CULTURELLE-CNRS-UMR-6578, Université Marseille Méditerranée.

<sup>2</sup> J. Benoist, 1998, *Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles*, CTHS. Les Antilles, La Louisiane, Les Mascareignes, Les îles du Cap Vert, le Brésil font partie du monde créole.

<sup>3</sup> J' emprunte le terme à R. Bastide, 1996, *Les Amériques noires*, première édition 67, L'Harmattan.

<sup>4</sup> J. Benoist, 1998, *Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles*, CTHS. Je fais également référence aux analyses de F. Affergan, 1997, *La pluralité des mondes*, Albin Michel et de F. Laplantine, A. Nouss, 1997, *Le métissage*, Flammarion. J.P Poulain, L Tibère, 2000, "Mondialisation, métissages et créolisation alimentaire : de l'intérêt du laboratoire réunionnais", in *Cuisine, alimentation, métissages* dir. J-P. Corbeau, *Bastidiana*, N°31-32.

<sup>5</sup> I. Taboada-Leonetti, 2000, « Multiculturalisme : politiques publiques et usage de l'ethnicité », Cahiers de l'URMIS N°6. Selon l'auteur, la multi-culturalité désigne la coexistence au sein d'un même système social ou étatique, de plusieurs segments de population se différenciant par la pratique d'une langue ou d'une religion autres que celles du groupe majoritaire, ou encore par la référence à une filiation historique ou à une identité culturelle spécifique.

<sup>6</sup> Mon approche s'inspire des regards de M Wiewiorka, 1996, *Une société fragmentée*, La Découverte et de C. Taylor, 1994, *Multiculturalisme: différence et démocratie*, Aubier, qui mettent en évidence. Les auteurs soulignent le fait que les situations multiculturelles appellent la mise en place de dispositifs politiques et culturels de gestion de la différence et d'expression des identités.

L'expression de « fusion sous tensions » est celle de F. Laplantine, A Nouss, 1997, *Le métissage*, Flammarion. Il me semble toutefois que la créolisation passe par le métissage mais elle ne peut s'y résumer.

identitaires qui, tantôt intègrent dans un héritage commun, tantôt excluent et distinguent : les individus puisent dans la multiplicité des ressources disponibles et agencent les représentations et les pratiques pour exprimer la différenciation et/ou l'identification à tels ou tels univers culturels.

Il me semble que les relations qu'entretiennent les Réunionnais à l'alimentation sont significatives de ces phénomènes. Ce qu'ils considèrent comme une nourriture, leurs façons de cuisiner, de manger et de boire, les règles de partage qui régissent leurs pratiques alimentaires et les représentations qui leurs sont associées, participent à la construction et à l'expression des identités sociales et culturelles. Je propose quelques éclairages sur les mécanismes selon lesquels certains Réunionnais mobilisent l'alimentation pour signifier leur intégration culturelle, ou au contraire, pour marquer leur distance.

Pour comprendre les modalités d'émergence du système culturel créole et son statut de référentiel, je présenterai d'abord les grandes étapes du peuplement de l'île jusqu'à l'abolition de l'esclavage, puis les migrations et les processus de créolisation qui eurent lieu jusqu'au début du 20<sup>ème</sup> siècle. L'objectif dans cette première partie est d'identifier les composantes ethno-culturelles de la société réunionnaise et de pointer les mécanismes qui sous-tendent la créolisation; il s'agira également de circonscrire le cadre dans lequel se déploient aujourd'hui les dynamiques identitaires qui animent cette société. Dans une seconde étape, je montrerai comment l'alimentation participe de la production de sens en situation multiculturelle et la fonction démonstrative que lui accordent les acteurs ; j'aborderai les processus d'intégration et de différenciation, ainsi que les logiques d'appropriation culturelle<sup>7</sup>.

## Entrecroisements culturels en situation coloniale

La prise en compte des dimensions historiques est indispensable pour comprendre la structure de la société réunionnaise et le contexte dans lequel s'inscrivent les phénomènes qui nous intéressent<sup>8</sup>. Je repèrerai d'abord les conditions de mise en place de la société créole à travers les migrations survenues entre 1663 et début 1800. Le statut de la population servile fera l'objet d'une attention particulière car il constitue une dimension importante dans l'analyse des représentations de certains Réunionnais face à l'alimentation. J'aborderai ensuite les changements sociaux survenus avec l'abolition de l'esclavage et la venue des travailleurs originaires du Tamil Nadu; leur présence a en effet transformé la relation duale Noirs/Blancs et apporté d'autres dimensions à la configuration sociale et culturelle réunionnaise. Ces migrants sont suivis par d'autres issus du Gujerat et de Chine, qui prendront part également aux dynamiques de la créolisation. Dans un souci de concision, la rétrospective s'arrêtera au début du 20<sup>ème</sup> siècle; je soulignerai seulement ici que la loi de départementalisation de 1946 entraînera de nombreux changements socio-économiques et, avec la venue de nouvelles populations, des transformations dans les équilibres identitaires et culturels. Signalons la venue des *Zoreys*, terme désignant les Français métropolitains, et, depuis la fin des années 80 en particulier, celle de migrants malgaches et mahorais.

---

7 Le matériau utilisé est issu de la partie qualitative de mon terrain de thèse.

8 Cette étape est d'autant plus utile que les manuels scolaires nationaux accordent peu de place à l'histoire de cette ancienne colonie. Cela vaut pour l'histoire de tous les DOM-TOM. Celle de la société réunionnaise n'est enseignée aux enfants Réunionnais que depuis peu ; je me souviens d'avoir appris que nos ancêtres étaient Gaulois.

## L'émergence du système culturel créole

Les premiers temps du peuplement furent marqués par de nombreuses unions entre Européens et femmes malgaches mais aussi indiennes et indo-portugaises ; cette situation fit de la mixité une donnée fondatrice de la société réunionnaise<sup>9</sup>. Cependant, à la fin du 17<sup>ème</sup> siècle, les métissages tendent à disparaître avec l'esclavage et le cloisonnement social qui l'accompagne. La structure de la société coloniale s'organise autour de la relation maître – esclave et d'une hiérarchisation de type socio-racial. C'est dans ce contexte qu'arrivent, tout au long du 18<sup>ème</sup> siècle, les esclaves malgaches, africains (appelés *Cafres*<sup>10</sup>) et indiens, qui s'agrègent à la population servile née dans l'île. La société réunionnaise s'organise à cette époque autour de deux groupes, celui des «gens de couleur» et celui des *Blancs*. Parmi ceux là, on distingue les grands propriétaires fonciers, les *Gros Blancs* ; et les *Petits Blancs*, contremaîtres, économes, artisans, ouvriers ou petits exploitants. Le groupe des gens de couleur est composé, d'un côté, des affranchis, le plus souvent métis, à la base de la constitution d'une classe moyenne qui n'a de cesse de se distinguer de l'autre sous-ensemble, celui des esclaves, reproduits dans l'île ou immigrants. La population des esclaves est elle-même fortement hiérarchisée : en bas de l'échelle, les esclaves importés de Madagascar et d'Afrique, travaillant dans les champs. En haut, les esclaves indiens et créoles, généralement affectés aux travaux domestiques, partagent la proximité de la demeure et sont placés aux postes à responsabilité. De nombreux documents d'archives rendent compte de la distance sociale existant entre les esclaves créoles et les autres esclaves, ainsi que du mépris de tous pour les *Cafres*. La hiérarchisation et le contrôle des solidarités ont très tôt constitué un enjeu important pour les puissances coloniales, soucieuses d'éviter les complots au sein d'une population servile numériquement menaçante. Pour ce faire, un véritable processus de dépersonnalisation a été mis en œuvre dans les colonies françaises, à travers la séparation des individus de même origine, l'attribution de nouveaux noms et l'interdiction de pratiquer les rites religieux. S. Fuma relève sous la plume d'un journaliste de l'époque les propos suivants : «Personne n'ignore que la diversité des races a été une des causes fondamentales de cette perpétuelle tranquillité (...) un conglomerat de races différentes, une collectivité servile dépersonnalisée»<sup>11</sup>. Ces aspects pèsent aujourd'hui encore sur les dynamiques identitaires de ceux qui se considèrent comme *Cafres* et les représentations qui leurs sont associées. Selon P. Mayoka, dire aujourd'hui que «tel est *Cafre*, c'est affirmer un ensemble de choses sur lui (...) mais ce qui distingue les *Cafres* des autres, c'est le contenu particulièrement négatif des images qui lui sont associées»<sup>12</sup>. Depuis quelques années, des mouvements identitaires ont vu le jour au sein de la société réunionnaise, revendiquant la reconnaissance de l'identité afro-réunionnaise et celle des séquelles

---

<sup>9</sup> J. Benoist, 1992, «Le métissage : biologie d'un fait social, sociologie d'un fait biologique», in *Métissages. Linguistique et anthropologie* (dir. JL Alber, C. Bavoux, M. Watin) Editions L'Harmattan souligne la forte contribution des influences malgaches, indiennes et européennes à la formation de la « souche créole » tant sur le plan biologique que culturel.

<sup>10</sup> *Cafre* vient de «kéfir» (« infidèle » en arabe) et désigne des groupes ethniques du sud de l'Afrique orientale parmi lesquels les négriers achetaient des esclaves; à La Réunion, ce terme qui désignait dans un premier temps les esclaves venus de la côte Est-africaine est devenu une catégorie générale pour désigner les Réunionnais Noirs.

<sup>11</sup> S. Fuma, 1998, *L'abolition de l'esclavage à La Réunion*, Océan Editions. Dans le journal *Le Moniteur de La Réunion*.

<sup>12</sup> P. Mayoka, 1997, *L'image du Cafre. De l'Afrique réunionnaise*, Editions Hibiscus.

laissées par l'esclavage<sup>13</sup>. Nous verrons que ces mouvements sont repérables dans les discours sur l'alimentation.

C'est à partir de l'agencement social et culturel précédemment décrit que s'est mise en place la culture créole, résultat des ré-interprétations et des «inventions identitaires» des diverses composantes en présence. S'intéressant aux «Amériques noires», R. Bastide soulignait «l'inventivité des peuples en situation de résistance culturelle et (prenait acte) que l'acculturation, même forcée, peut déboucher sur une reformulation culturelle positive»<sup>14</sup>. L'esclave trouve le moyen de s'imprégner de la culture du maître en détournant les valeurs européennes et en fait la matière pour alimenter des créations métissées. Les mulâtres, tout occupés à imiter les *Blancs* inventent de nouvelles formes culturelles. Les premiers Indiens, eux aussi, se sont pour la plupart fondus dans la population et ont participé au processus de créolisation et à l'émergence d'une société métissée. Chez les planteurs blancs eux-mêmes s'opère un re-codage des institutions et de la culture françaises. Ces processus d'innovation culturelle ont donné une langue, un système de croyances, des modèles architecturaux et vestimentaires, ainsi qu'une culture alimentaire<sup>15</sup>. Au-delà des tensions locales et des différenciations internes, «une seule société relativement solidaire face au monde extérieur et affirmant son identité créole» s'est progressivement mise en place<sup>16</sup>.

Le mot «créole» vient de l'espagnol «criollo», nom que les hispaniques donnaient à leurs enfants nés aux Indes Occidentales (pour les différencier de ceux nés dans l'Ancien Monde ...) et dont l'usage va se généraliser à tous les Européens nés dans les colonies. A La Réunion, du fait du métissage initial, il est probable que le terme *créole* ait d'abord désigné les *Blancs* et plus généralement la population libre à phénotype clair, y compris les métis. Puis sa signification s'élargit et qualifie toute forme de vie humaine, animale ou végétale et toute création, «indigène», en opposition à ce qui vient de l'extérieur ; on parle par exemple, d'esclave ou de café créole mais aussi de «créole» pour désigner les langues spécifiques de ces territoires. Pour H. Gerbeau, le terme «créole» se serait généralisé à tous les Réunionnais issus du creuset colonial, quelles que soient leur couleur et origine, pour modifier les rapports de force et favoriser la cohésion face aux «marrons» menaçant la sécurité de l'île<sup>17</sup>. La créolité n'apparaît plus ici comme le seul marqueur de la naissance dans la colonie mais aussi comme l'instrument politique et culturel de la cohésion interne. La colonisation a entraîné la

---

<sup>13</sup> On voit émerger depuis quelques années des mouvements associatifs comme *Rasin Kaf*, dont le but est «de réhabiliter la part d'africanité dans les Réunionnais» (propos de l'un des membres fondateurs de l'association).

<sup>14</sup> R. Bastide, 1996, *Les Amériques noires*, première édition 67, L'Harmattan. Le concept d'acculturation est entendu comme le processus selon lequel certains traits matériels, spirituels ou sociaux passent d'une culture, d'un groupe à l'autre ; le « A » ici, n'est pas privatif mais vient de « ad » qui marque le passage. Nous nous référons à l'approche initiée en 1936 dans le « Mémoire pour l'étude de l'acculturation » R. Redfield, R. Linton, M.J Herskovits et prolongée par Roger Bastide dans les années 50, notamment dans son ouvrage intitulé *Initiation aux recherches sur les interpénétrations de civilisations*. Nous nous référons également aux travaux de Michel Leiris, 1955, *Contacts de civilisations en Martinique et en Guadeloupe*, Paris, Gallimard.

<sup>15</sup> La langue créole résulte des contacts entre les Blancs, majoritaires jusqu'au milieu du 18ème, les Malgaches, Indiens, Indo-portugais. Ces phénomènes sont analysés par R. Chaudenson, 1992, *Des îles, des hommes, des langues. Langues créoles-cultures créoles*, L'Harmattan.

<sup>16</sup> A. Huetz de Lemps, «Rapport de synthèse», in *Actes du colloque Iles tropicales : insularité, insularisme*, Bordeaux-Talence, oct-86, CRET, Institut de géographie, Université de Bordeaux III.

<sup>17</sup> Dès le début du peuplement de l'île et pendant environ un siècle, les esclaves, malgaches pour la plupart, pratiquèrent le marronnage; ils s'enfuyaient dans les zones reculées de l'île (les «Hauts») où ils formaient de véritables clans. Ils vivaient de culture, de chasse et il arrivait qu'ils pratiquent des razzias dans certaines plantations (ramenant des vivres, des armes, mais aussi d'autres esclaves et des femmes ...). Des milices punitives locales furent mises en place pour les exterminer. Le marronnage constitue aujourd'hui un ressort identitaire important chez certains Réunionnais.

coexistence de la culture créole et de la culture française, portée par les institutions de la puissance coloniale ; il semble que pendant toute la période de l'esclavage et de la colonisation, ces deux cultures ont coexisté à des niveaux différents. La première (créole) est plutôt du domaine intime, la seconde est de l'ordre de l'officiel, du public et repose sur une hiérarchie imposée par le système colonial<sup>18</sup>. Bien qu'hétérogène et socialement différencié, il est probable que le système culturel créole a constitué, à des degrés variant selon les migrants et les époques, une culture cible pour tous les nouveaux arrivants. On peut supposer que l'alimentation a joué un rôle important dans ces phénomènes d'intégration ; et il semble qu'aujourd'hui encore cette dimension intégrative persiste.

### Nouveaux phénomènes de créolisation

La canne à sucre a entraîné un mouvement de concentration du foncier et des moyens de production qui fut à l'origine de la paupérisation des groupes sociaux les plus fragilisés ; c'est à cette période que de nombreux *petits Blancs* dépossédés de leurs terres iront rejoindre le rang des défavorisés et s'installeront dans les *Hauts* de l'île. Ceux qu'on appelle, souvent de manière péjorative, les *Yabs* en créole réunionnais, descendent de ces populations blanches appauvries. D'autres transformations sociales interviennent après 1848, après l'abolition de l'esclavage. Du point de vue socio-économique, les nouveaux affranchis grossissent la classe des exclus ; exclusion politique aussi puisque «le créole blanc ne pouvait se résoudre à considérer comme son égal celui qui avait fait partie de son patrimoine»<sup>19</sup>. Sur le plan social enfin, le mépris et la différenciation raciale entre les affranchis font obstacle à la cohésion et à la naissance d'un esprit de classe. Privés de leur force de travail traditionnelle, les planteurs vont recruter principalement dans le sud de l'Inde<sup>20</sup>. Pour la plupart des Indiens tamouls, il s'agissait de gagner de l'argent et de repartir à la fin de leur contrat d'engagé. Si dans les premiers temps les retours furent fréquents, bon nombre d'entre eux furent contraints de s'installer dans l'île<sup>21</sup> ; les *Malbars*, ainsi les appelle-t-on en créole réunionnais, se sont créolisés et de nombreux aspects de leur culture se sont diffusés dans le premier ensemble créole, lui donnant une richesse supplémentaire (la langue, les attitudes, le système de croyances, l'alimentation ...)<sup>22</sup>. J. Benoist précise que «croire que le fait indien est inéluctablement destiné à se dissoudre dans le creuset créole, c'est oublier qu'aucun changement n'est univoque, exclusif ou prédéterminé»<sup>23</sup>. Cette population socialement soudée autour de la religion hindoue conservera bon nombre de ses spécificités culturelles (religion, cuisine...). Malgré les réticences, voire le rejet des locaux, les *Malbars* prennent progressivement place dans la société réunionnaise ; aujourd'hui, si leur insertion sociale ne fait aucun doute, la question de leur intégration est parfois douloureuse<sup>24</sup>. On assiste depuis les années 80 à l'émergence de

---

18 Les tentatives ont été nombreuses de nier ou de dévaloriser cette culture locale et de la «franciser» mais elle a résisté. H. Gerbeau souligne notamment le rôle des nounous (noires ou indiennes) dans la transmission de la culture créole dans le privé. H. Gerbeau, 1986, «Approche historique du fait créole à La Réunion» in Actes du colloque Iles tropicales : insularité, insularisme, Bordeaux, CRET, Institut de géographie, Université de Bordeaux III.

19 S. Fuma, 1998, L'abolition de l'esclavage à La Réunion, Océan Editions.

20 Il y eut également des recrutements d'engagés venant d'Afrique, de Madagascar et de Mayotte.

21 S-S Govindin, 1994, Les engagés indiens, Ile de La Réunion, XIX<sup>e</sup> siècle, Azalées Editions.

22 Singaralévou, 1975, Les Indiens de la Guadeloupe, Thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Bordeaux.

23 J. Benoist, 1998, Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles, CTHS, 1998, Paris.

24 J. Benoist, op cité p58, et H. Gerbeau, 1992, «Les Indiens des Mascareignes. Simples jalons pour l'histoire d'une réussite (XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle)», Annuaire des Pays de l'Océan indien, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle, CNRS/PUAM

mouvements identitaires chez certains «Réunionnais d'origine indienne»<sup>25</sup>. Ces dynamiques, assimilées par certains observateurs à des logiques de retour aux sources, ont une traduction dans les relations à l'alimentation.

A partir de 1860, des Chinois, puis des Indiens musulmans s'installent dans l'île ; leur non implication directe dans l'économie de plantation leur confère un statut sensiblement différent des précédents arrivants. Jusqu'au début du 20<sup>ème</sup> siècle, le flux des migrants chinois, cantonnais, puis hakkas de la région de Ganzhou sera important. Leur insertion dans la société réunionnaise suivra la voie économique, d'abord à travers la petite agriculture maraîchère, puis le commerce. Ces deux groupes établiront dans l'île un puissant tissu commercial favorisé par le maintien des relations avec leurs pays d'origine. Les *Chinois* ont très vite recréé les institutions sociales spécifiques (réseaux de solidarité, écoles franco-chinoises, sociétés de jeu...). Sur le plan religieux, si l'adhésion au catholicisme s'est accrue avec la fréquentation des écoles chrétiennes, les rites chinois continuent d'être pratiqués pour les grandes occasions de l'existence et les fêtes importantes. Malgré «l'importation» de femmes chinoises entre les deux guerres mondiales, qui a empêché leur créolisation radicale, les Chinois ont pris part eux aussi aux mouvements d'influences réciproques, notamment au niveau de l'alimentation<sup>26</sup>.

Les Indo-musulmans qui arrivent dans l'île au 19<sup>ème</sup> sont des musulmans sunnites originaires pour la plupart des campagnes de la province du Gujerat située au Nord de Bombay. Les *Zarabs* viennent volontairement dans l'archipel des Mascareignes pour faire fortune et développer les relations commerciales entre l'Inde et La Réunion<sup>27</sup>. Les premiers arrivants instaurent rapidement des réseaux commerciaux et ouvrent des commerces de détail : ils importent des tissus, du riz et autres produits alimentaires. Progressivement, ils se spécialisent dans l'habillement et leur réussite suscite la colère et le rejet de nombreux Réunionnais «créoles», écartés du secteur commercial. La barrière de la religion a limité les unions (légitimes) entre les Indo musulmans et les autres; ces dimensions n'ont cependant pas empêché certains entrecroisements. Les *Zarabs* parlent créole et ont acquis nombre d'habitudes créoles, notamment dans leur alimentation. Leur influence est grande également sur le reste de la société réunionnaise, tant sur le plan culturel qu'économique. Parallèlement et en dépit de quelques ajustements, ils maintiennent des éléments de spécificité, dont les pratiques religieuses et alimentaires. Aujourd'hui, les *Zarabs* revendiquent leur appartenance à la société réunionnaise aux côtés des autres composantes de la population<sup>28</sup>. Dans une société où, en raison des pratiques culturelles plurielles, la question du religieux ne s'est pas véritablement posée, certains problèmes apparaissent comme étant importés et artificiels<sup>29</sup>.

---

25 Le terme est revendiqué pour remplacer le mot «Malbar» dans une perspective «politiquement correcte».

26 Dans un entretien, P. Chane Chu, soulignait l'importance donnée par les Chinois à certains plats emblématiques de la cuisine créole. Parallèlement certains produits, techniques culinaires et ustensiles chinois sont intégrés à la cuisine créole.

27 Au temps de l'engagement, on faisait précéder le nom de famille des immigrés par le nom de leur région ou pays d'origine ou celui de leur pays d'origine ; pour les Indiens musulmans «arabe» aurait donné «zarab» en créole.

28 A. Ismael-Daoudjee, 2002, *Les Indo-musulmans Gujaratis – Zarabes- et La Mosquée-Médessa de Saint-Pierre de La Réunion*. GRAHTER (Groupe de Recherche sur l'Archéologie et l'Histoire de la Terre Réunionnaise).

29 En 2003, le projet de loi interdisant le port d'insignes religieux dans les écoles publiques a fortement mobilisé les Réunionnais, musulmans ou non. Considérant le fait que l'habillement est «surtout l'expression d'un phénomène culturel plus que culturel» certains acteurs politiques ont souligné qu'ils jugeaient la loi «inutile» dans l'île, en particulier au regard des problèmes prioritaires comme le retard en matière d'éducation.

La société réunionnaise est un laboratoire pour l'étude des phénomènes identitaires et des mécanismes qui sous-tendent l'appartenance ou la différenciation culturelle. En l'absence de population autochtone, le processus de créolisation a très tôt constitué un vecteur d'identification collective et de mise en commun culturelle<sup>30</sup>. Mais loin d'entraîner l'écrasement des différences, la créolisation les révèle. J. Benoist écrit «la société réunionnaise est un lieu propice à tout type de différenciation (...) elle distingue toujours, en dépit du métissage, des *Yabs*, des *Zarabs*, des *Chinois*, des *Malbars*, des *Cafres* (...) plus que de simples dénominations, ces groupes présentent tous les caractéristiques de classes-ethnies. Ils renvoient tant soit peu à des types physiques, à des religions, à des modèles culturels, à des activités etc.(...) chaque identité ethnique est tempérée dans sa confrontation avec les autres par cette base commune, au point d'apparaître souvent comme une façon particulière d'être avant tout membre du monde créole»<sup>31</sup>. Cette vision trouve-t-elle écho dans les représentations des Réunionnais? C'est notamment pour appréhender ces aspects que j'ai décidé de débiter mes entretiens par des questions sur l'auto identification. Il s'agissait, avant d'aborder l'alimentation proprement dite, de voir comment les individus rencontrés se situaient spontanément dans la société réunionnaise.

## Nourrir les identités

Les Réunionnais issus des immigrations intervenues après l'abolition de l'esclavage ne sont pas toujours perçus comme créoles par les autres qui continuent à les désigner par les appellations *Malbars*, *Chinois*, *Zarabs*<sup>32</sup>. Dans quelle mesure ces Réunionnais se présentent-ils comme créoles? La référence n'est pas systématique mais le plus intéressant réside selon moi dans le fait que l'alimentation est spontanément mobilisée dans les «démonstrations identitaires». J'ai été surprise de la fréquence avec laquelle elle a été citée en particulier par les *Zarabs* interrogés, comme un critère d'appartenance au monde créole. Enfin, j'ai repéré à travers les discours de ceux qui se désignent comme *Malbars* et *Cafres*, des stratégies que je qualifierai d'appropriation culturelle.

---

<sup>30</sup> Cette proposition appelle deux remarques: la première est que l'appartenance à l'espace politique et économique français participe aussi à la stabilité et la cohésion sociale de La Réunion. La seconde est que lorsqu'elle était puissance coloniale, la France n'a pas toujours jugé utile d'exporter sa laïcité hexagonale dans les territoires qu'elle contrôlait; on peut penser que l'histoire de La Réunion et son éloignement ont donné le jour à un dispositif dans lequel la gestion de la différence se fait démocratiquement, sans confiner les particularismes (religieux notamment) dans la sphère privée.

<sup>31</sup> J. Benoist, 1998, *Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles*, CTHS. La référence à l'ethnicité est valable si elle appréhende les différentes composantes culturelles qui forment la société réunionnaise, non pas comme des groupes figés, ou des catégories imperméables mais comme des «univers culturels» disponibles et auxquels les acteurs s'identifient, selon les contextes et dans le cadre des diverses interactions dans lesquelles ils se trouvent engagés. Un peu plus loin, J. Benoist met d'ailleurs en garde contre deux écueils possibles : le premier consisterait à «s'appuyer sur l'histoire et les origines de la population pour subdiviser la société en catégories ethniques ou religieuses contrastées, en se masquant la fragilité et la perméabilité des cloisons qui les séparent. Il faut éviter de surévaluer les discontinuités entre sous-ensemble ethniques; le second consisterait à refuser toute catégorisation ethno-religieuse au nom d'une créolité commune, au prix de la confusion entre les niveaux du réel et d'une cécité envers les forces qui fissurent la société».

<sup>32</sup> Par souci de concision, nous survolons la complexité des phénomènes d'identification au sein de la société réunionnaise. En fait un même Réunionnais (appartenant au groupe culturel d'origine chinoise par exemple) peut être désigné comme créole dans un contexte et de «Créole chinois» ou de «Chinois» dans un autre.

### La « cuisine créole »

Posons rapidement le cadre de « l'espace social alimentaire » réunionnais<sup>33</sup>. Dans une première lecture, on peut dire qu'il reflète la configuration multiculturelle de la société réunionnaise : un espace commun, intégrateur, qui correspond au modèle alimentaire créole et se trouve cristallisé dans ce que les Réunionnais appellent *cuisine créole* et des espaces spécifiques, en relation avec les modèles alimentaires d'origine, qui permettent de repérer des mécanismes d'identification ou de distanciation<sup>34</sup>. Ces deux sous-ensembles sont ouverts à des degrés divers, entre eux et sur l'extérieur; on retrouve ces aspects dans les représentations des personnes interviewées : *ici il y a une cuisine que tout le monde partage et d'autres dans lesquelles tout le monde pioche ou c'est vaste parce qu'on a la cuisine indienne, chinoise, métro, européenne même, en plus de la cuisine créole*. D. Schnapper souligne l'importance de l'alimentation dans la construction des identités collectives ainsi que son rôle emblématique<sup>35</sup>. Dans l'espace social alimentaire réunionnais, la *cuisine créole* est emblématique d'une appartenance culturelle commune; ainsi, le *rougay saucisse*, habituellement préparé avec des saucisses de porc, est confectionné chez de nombreux *Zarabs* avec des saucisses de poulet halal<sup>36</sup>. Une autre composante, le *rougay*, est présente sur toutes les tables<sup>37</sup>; un interviewé *chinois* témoigne de son adoption généralisée : *ici tout le monde en mange [du rougay]; même pour les repas de mariage ou de baptême, les Chinois demandent à ce qu'il y en ait*.

### Ce que « créole » veut dire

La question suivante était posée : « parlez moi de vous, comment vous vous définissez ici à La Réunion? »<sup>38</sup>. Lorsqu'il émerge spontanément dans le discours, le fait de se désigner comme « créole » est systématiquement justifié par deux critères: le métissage et l'intégration. Ils apparaissent même dans certains cas comme des synonymes: *je suis métisse. En créole, on dit « créole » ou encore je suis intégrée ici, je suis créole, je suis dans le groupe métissé*. On constate enfin que cette référence peut intervenir dans une logique de valorisation identitaire et de différenciation: *je ne suis pas yab (...) mais créole blanche*; le terme « yab » est synonyme aujourd'hui encore « d'arriéré » et certains Réunionnais refusent cette étiquette<sup>39</sup>. La référence à la *créolité* s'opère parfois dans des combinaisons : *Cafrine et créole*, ou encore *Française avec une histoire créole*; dans d'autres cas, elle est évacuée au profit d'autres « catégories » comme *Réunionnais hindou* ou *Réunionnais d'origine indienne* ou encore *Cafre avec des racines malgaches*.

<sup>33</sup> JP Poulain, 2002, *Sociologies de l'alimentation*, PUF. Le concept d'« espace social alimentaire », développé par J-P. Poulain rend compte des différentes dimensions constitutives des modèles alimentaires et de leur organisation en systèmes. Six composantes sont définies : l'espace du mangeable, le système alimentaire, l'espace du culinaire, l'espace des consommations, la temporalité alimentaire et l'espace de différenciation sociale.

<sup>34</sup> On repère certains éléments décrits par P. Cohen, 2000, *Le cari partagé. Anthropologie de l'alimentation à l'île de La Réunion*, Editions Karthala.

<sup>35</sup> D. Schnapper, 1994, *La communauté des citoyens*, sur l'idée moderne de nation, Gallimard.

<sup>36</sup> Le même terme « rougay » désigne 2 types de préparation ; l'une est un ragoût épicé (contenant peu de sauce) servi en plat principal, l'autre est une préparation froide à base de piment et de condiments variés qui a fonction d'accompagnement.

<sup>37</sup> Il s'agit ici de la préparation froide qui accompagne les repas.

<sup>38</sup> Parl a mwin de ou ; Kosa ou Lé ici la Réunion ?

<sup>39</sup> H. Gerbeau, 1986, « Approche historique du fait créole à La Réunion » in Actes du colloque Iles tropicales : insularité, insularisme, Bordeaux, CRET, Institut de géographie, Université de Bordeaux III.



Ces discours traduisent les mouvements identitaires qui animent la société réunionnaise<sup>40</sup>. Trois postures principales sont repérables: le courant «assimilationniste français», selon lequel La Réunion serait française par les origines de son peuplement, son statut politique, sa culture, sa langue ; on parle plus volontiers «d'une île française sous les tropiques». Le «courant réunionnais ou Kréol» défend l'existence d'une culture métissée, résultant des cultures française, indienne, chinoise, malgache et africaine, qui irrigue la société réunionnaise ; son vecteur essentiel, la langue créole. Enfin, un courant «communaliste», lequel envisage la société réunionnaise comme une mosaïque d'ethnies vivant côte à côte. Ce courant défend le retour aux sources respectives et envisage les identités à partir des origines ethniques. La présence française est le lien fédérateur, la *créolité* reste un leurre.

### La preuve par l'alimentation

Parmi les Réunionnais musulmans interviewés, aucun ne s'est présenté spontanément comme *créole*<sup>41</sup>; tous se sont désignés comme Réunionnais en association avec le critère religieux et l'origine : *Réunionnais originaire du Gujarat et musulman* ou encore *musulmane et Réunionnaise originaire d'Inde*. Je leur demandais alors s'ils se sentaient «créoles» ou non<sup>42</sup>. Les réponses obtenues ont toutes été positives et spontanément argumentées sur un ensemble de critères: pour certains, l'amour du pays, le réseau amical, mais pour tous sans exception, le fait de parler la langue créole et de manger la cuisine créole. Ces attitudes révèlent le statut particulier de l'alimentation dans les dispositifs de construction identitaire ; dans leurs discours, les individus mobilisent le manger et le boire comme des preuves identitaires. On retrouve par ailleurs la fonction intégrative de la *cuisine créole*, dont nous faisons l'hypothèse qu'elle a opéré tout au long de l'histoire, pour les nouveaux arrivants. V. Sardigli et R. Tourreau ont montré la place de l'alimentation parmi les dimensions marquantes de l'identité francilienne ; les manières de table et l'organisation des repas comptent parmi les caractéristiques majeures que les nouveaux arrivants adoptent (sans renoncer entièrement à leurs cultures) pour s'intégrer<sup>43</sup>. A La Réunion, et même après plusieurs générations, dans un contexte marqué par la multiplicité des références, l'alimentation apparaît comme un puissant vecteur d'intégration dans l'univers créole. Les discours illustrent le principe d'incorporation mis en évidence par C. Fischler<sup>44</sup> : en «mangeant la cuisine créole», on fait entrer en soi les principes de la *créolité*, en même temps qu'on s'intègre à la société créole. Mais, bien plus qu'un vecteur d'incorporation symbolique et d'intégration, l'alimentation est mobilisée comme une preuve dans les tentatives d'affirmation identitaire. Plus que jamais, elle apparaît comme un signifiant de l'adhésion à un univers culturel commun. Elle signifie aussi la volonté d'intégrer l'Autre: *il est capable de manger le shop suey avec des grains (...) il est Chinois mais il est créole quand même*<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> Selon D. Carrère: colloque «régions d'Outre-Mer, Europe et culture», septembre 1996.

<sup>41</sup> Ni même comme *Zarab*. Bien qu'ils admettent ce terme comme le mot créole qui les désigne, et dans le contexte de l'après 11 septembre, les Réunionnais musulmans interrogés prennent de la distance avec les «arabes», «pour lesquels l'amalgame est trop souvent fait avec les fanatiques islamistes» (propos d'un interviewé).

<sup>42</sup> Je suis consciente du fait que l'individu réactive différentes facettes de sa personnalité selon les moments et les situations, et les interactions. J'accepte ce fait non comme un biais mais comme une donnée normale dans les productions identitaires.

<sup>43</sup> V. Sardigli et R. Tourreau, 1995, *Mœurs et coutumes des Franciliens*, monographie de la région réalisée dans le cadre d'une comparaison entre régions, menée par le Réseau Europe de la diversité.

<sup>44</sup> C. Fischler, 1990, *L'Homnivore*, Editions Odile jacob.

<sup>45</sup> «Grains» : catégorie qui désigne les légumes secs qui accompagnent les repas. Ces propos sont ceux d'une «Créole blanche» à propos de son époux sino-réunionnais.

### Un espace de différenciation

Cependant, ces mouvements fédérateurs cohabitent avec des mécanismes de différenciation. Le discours sur « l'orthodoxie culinaire » est à ce niveau, assez significatif, en particulier dans le contexte des couples mixtes<sup>46</sup> ; *si je fais chinois, c'est chinois et pour créole c'est pareil (...) le mélange n'est pas possible* déclare cette femme, créole blanche, mariée à un *Chinois*, ou encore le discours d'une créole métisse convertie à l'islam, mariée à un Réunionnais d'origine gujrati (un *Zarab*) affirme : *non je ne mets pas les épices indiennes dans le cari ...ça tue le goût*. Certaines attitudes reflètent l'existence d'a priori négatifs, voire de rejet comme c'est le cas vis à vis de la cuisine *malbar* : *le massalé, c'est un peu fort pour moi ...Mme X. le fait bien c'est le seul que je mange [plus loin dans la conversation] c'est une catholique fervente* »<sup>47</sup>. Le dégoût affiché pour le *tangue* par certains Réunionnais correspond de la même manière à une prise de distance vis à vis d'un aliment longtemps associé à la « sauvagerie » des *Cafres* ou des *Yabs*<sup>48</sup>. Ces dispositifs reflètent les tensions qui caractérisent les interactions au sein de la société réunionnaise. Ils constituent l'un des versants des phénomènes de « gestion de la différence » et s'inscrivent dans la créolisation.

### Un espace d'appropriation culturelle

J'ai souligné le fait que certains Réunionnais ont recours à des références indienne, chinoise, malgache, africaine, pour exprimer leur identité ; le discours sur l'alimentation est un lieu privilégié d'exemplification : *la cuisine créole c'est le riz, les grains, les caris ...quoique si on regarde l'origine c'est pas tellement créole ...parce que cari vient du curry ; j'ai lu ça dans un livre sur la cuisine* ou encore *cari, rougay ce sont des mots d'origine indienne ; tout ça pour une raison bien simple, c'est qu'au temps des plantations, les domestiques dans les cuisines c'était des indiennes et elles faisaient leur cuisine mélangée à celle des maîtres européens*<sup>49</sup>. J.P Poulain a montré comment en France métropolitaine, les craintes suscitées par la construction de l'Europe sont déterminantes dans l'intérêt porté à la cuisine de terroir<sup>50</sup>. Pour La Réunion, D. Carrère voit dans la mise en avant des « différentes origines » une volonté de se différencier de l'hexagone et de ne pas se laisser absorber par l'Europe<sup>51</sup>. Enfin, certains Réunionnais craignent que ces « retours aux sources » aboutissent à des affrontements ethniques<sup>52</sup>. Nous pensons que ces tensions différenciatrices illustrent aussi les dynamiques d'invention identitaire, dont J.C Kaufmann souligne la prégnance plus forte dans les

<sup>46</sup> Les situations de mixité dans le couple constituent des phénomènes dont il faut approfondir l'analyse pour comprendre les mécanismes identitaires et la transformation des modèles alimentaires.

<sup>47</sup> Le *massalé* est un mélange d'épices condiment d'origine indienne ; il entre dans la préparation des ragoûts de viande ou de légumes servis lors des cérémonies religieuses des tamouls réunionnais. Ces mêmes cérémonies, communément appelées « services Malbars » sont connotées péjorativement chez certains Réunionnais qui les associent au paganisme et à la sorcellerie.

<sup>48</sup> Le *tangue* est la traduction créole du mot tenrec. Sa chasse et sa consommation ont un statut symbolique particulier dans les représentations des Réunionnais. Il génère chez certains le dégoût et chez d'autres la gourmandise. On l'a longtemps qualifié de « cari Kaf » ou de « cari yab y sen soka ». Cf. Tibère L., 2000, « Valorisation de la culture alimentaire : le patrimoine gastronomique », in *La recherche en tourisme, Actes du colloque de Foix*, Editions Jacques Lanore.

<sup>49</sup> «Cari» : préparation à base d'oignon, ail, curcuma, thym, à partir de laquelle on prépare viandes ou produits de la mer (servi en plat principal). «Cari» désigne plus généralement le repas.

<sup>50</sup> J.P. Poulain, 1997, « Le goût du terroir et le tourisme vert à l'heure de l'Europe », *Ethnologie Française*, XXVII.

<sup>51</sup> D. Carrère: colloque «régions d'Outre-Mer, Europe et culture», septembre 1996.

<sup>52</sup> C. Ghasarian, 1999, «Patrimoine culturel et ethnicité à La Réunion : dynamiques et dialogismes», in *Outre-Mers : statuts, cultures, devenir*, Revue Ethnologie française n°3, PUF.

sociétés multiculturelles<sup>53</sup>. A La Réunion, cela se traduit par des mouvements de revendication identitaire qui appellent la reconnaissance de spécificités, réelles ou reconstruites. De ce point de vue et s'agissant des *Malbars*, C. Ghasarian pense que la volonté d'affirmation d'une «indianité idéale» est un vecteur de différenciation interne et externe. Il me semble qu'elle traduit également la volonté de s'intégrer et de prendre place dans l'espace culturel commun: elles «ne traduisent pas l'appel d'un ailleurs mais le renforcement d'un ici. En se mettant en harmonie avec la société, il ne s'agit pas d'une menace, mais d'un enracinement»<sup>54</sup>. Cette démarche d'appropriation est repérable aussi chez certains *Cafres* lorsqu'ils soulignent l'origine malgache des *brèdes* et du *sozzo* ou l'origine africaine de certains aliments, dont le manioc<sup>55</sup>. L'analyse des discours fait apparaître un ancrage dans un passé lointain *c'est la cuisine de nos ancêtres, qu'ils nous ont appris et qu'ils nous ont transmis*, marqueur d'un héritage réel ou rêvé. A travers cette attitude, on retrouve dans la typologie proposée par J.P. Corbeau, la situation de «métissage impensé», laquelle marque l'attachement à un terroir mythifié ; «le patrimoine et l'enracinement sont davantage imaginés»<sup>56</sup>. C'est ce qu'on repère aussi dans la recherche d'une filiation culinaire à l'Afrique : *maintenant qu'on en parle, je me demande d'où ça vient. Le cari, les grains, le riz ...c'est les esclaves non? Les haricots rouges et du riz ...c'est les Africains non?*. Ceux qui se considèrent comme *Cafres* sont héritiers d'hommes et de femmes exilés, déshumanisés et privés de leur histoire; ils puisent dans les ressources culturelles dont ils disposent pour créer des ponts entre le passé et le présent et ré-inventer une mémoire. J.C. Kaufmann souligne que «l'invention unifie l'individu et le singularise en même temps qu'elle préserve la densité de ses ressources»<sup>57</sup>. L'alimentation constitue l'une des ressources dont disposent les Réunionnais, elle permet de construire et d'exprimer une histoire, un patrimoine<sup>58</sup>.

## Conclusion

A. Semprini souligne le fait que, si la manipulation des symboles pour la construction de la réalité et des identités sociales n'est pas un phénomène nouveau, elle occupe une place centrale dans les sociétés multiculturelles<sup>59</sup>. M. Louis prolonge ces propos en précisant que « la consomativité devient un mode majeur d'expression et de définition de soi à autrui [qui] prend dans les sociétés multiculturelles, une ampleur et une forme particulières»<sup>60</sup>. La question du lien entre alimentation et identité a été abordée par différents auteurs; je pense notamment à l'approche de M. Chiva sur l'importance du goût dans la construction identitaire, à celle de C. Fischler qui pointe, à travers le principe d'incorporation, la fonction intégrative et identificatrice de l'alimentation, ou encore à la typologie des phénomènes de métissages et d'invention

<sup>53</sup> J.C Kaufmann, 2004, *L'invention du soi, Une théorie de l'identité*, Armand Colin. Et A. Semprini, 2000, *Le multiculturalisme*, Que sais-je ? PUF

<sup>54</sup> J. Benoist, 1998, *Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles, CTHS*.

<sup>55</sup> «Brèdes»: pousses tendres de différents végétaux préparés en fricassée ou en bouillon. Sozzo: maïs moulu très fin cuit à l'eau.

<sup>56</sup> J.P Corbeau, 1994, «Goût des sages, sages dégoûts, métissage des goûts» in *Le métis culturel, International de l'imaginaire*, n°1, Paris, Babel/Actes sud.

<sup>57</sup> J.C. Kaufmann, 2004, *L'invention de soi. Une théorie de l'identité*, Armand Colin.

<sup>58</sup> On repère des phénomènes similaires au Brésil avec la «désyncrétisation» du Candomblé. S. Capone, 1999, *La Quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Khartala,

<sup>59</sup> A. Semprini, 2000, *Le multiculturalisme*, Que sais-je ? PUF.

<sup>60</sup> M. Louis, 2001, "Martinique, esclaves et légitimations" in *Esclavage*, Séguier

alimentaires proposée par J.P Corbeau<sup>61</sup>. Il me semble qu'en multipliant la quantité et la variété des processus identitaires, le contexte réunionnais offre la possibilité d'une exploration particulièrement riche des phénomènes de construction qui les sous-tendent. Au sein de la société réunionnaise, le « manger » et les représentations qui lui sont associées forment un espace d'expression identitaire ; il est question d'intégration et de distanciation mais aussi de nourrir la mémoire pour s'approprier un héritage, réel ou rêvé. La relation à l'alimentation traduit la façon dont les liens se tissent : ceux entre les hommes, ceux entre « l'ici » et « l'ailleurs », ceux entre le présent et le passé « originel ». Ce sont ces mouvements complexes, faisant cohabiter de façon toute particulière « unité et contraste », que met au jour l'analyse des phénomènes de créolisation<sup>62</sup>. Il me semble qu'elle peut offrir des clés de compréhension pour d'autres situations multiculturelles...

---

<sup>61</sup> M. Chiva, 1979, « Comment la personne se construit en mangeant », in La nourriture Revue Communication n° 31, ou encore « Le mangeur et le mangé : la subtile complexité d'une relation fondamentale », in dir. Ismène Giachetti, *Identité des mangeurs, Image des aliments*, Polytechnica, C. Fischler, 1990, *L'Homnivore*, Odile Jacob, J.P Corbeau, 1994, « Goût des sages, sages dégoûts, métissage des goûts » in *Le métis culturel, International de l'imaginaire*, n°1, Paris, Babel/Actes sud.

<sup>62</sup> F. Vergès, 2002, « L'océan indien, un territoire de recherche multiculturelle », in dir. T. Bambridge, J.P Doumenge, B. Ollivier, J. Simonin, D. Wolton, *La France et les outre-mers L'enjeu multiculturel* n°32-33 Hermès CNRS Editions.

## Bibliographie

- Affergan F., 1997, *La pluralité des mondes*, Albin Michel
- Bastide R., 1996, *Les Amériques noires*, première édition 67, L'Harmattan.
- Benoist J., 1992, « Le métissage : biologie d'un fait social, sociologie d'un fait biologique », in *Métissages. Linguistique et anthropologie* (dir. JL Alber, C. Bavoux, M. Watin) Editions L'Harmattan
- Benoist J., 1998, *Hindouismes créoles. Mascareignes, Antilles*, CTHS, 1998, Paris.
- Bordes-Benayoun C., 1997, « Vers une sociologie des diasporas », SISR, Toulouse.
- Candeau J., 1998, *Mémoire et identité*, PUF
- Capone S., 1999, *La Quête de l'Afrique dans le candomblé. Pouvoir et tradition au Brésil*, Khartala,
- Chaudenson R., 1995, *Les créoles*, Que sais-je ? Paris, PUF.
- Chiva M., 1979, « Comment la personne se construit en mangeant », in *La nourriture Revue Communication* n° 31
- Cohen P., 2000, *Le cari partagé. Anthropologie de l'alimentation à l'île de La Réunion*, aux Editions Karthala.
- Corbeau JP, 1994, « Goût des sages, sages dégoûts, métissage des goûts » in *Le métis culturel, International de l'imaginaire*, n°1, Paris, Babel/Actes sud.
- Fischler C., 1990, *L'Homnivore*, Editions Odile Jacob.
- Fuma S., 1998, *L'abolition de l'esclavage à La Réunion*, Océan Editions.
- Gerbeau H., 1986, « Approche historique du fait créole à La Réunion » in *Actes du colloque Iles tropicales : insularité, insularisme*, CRET, Institut de géographie, Université de Bordeaux 3.
- Gerbeau H., 1992, « Les Indiens des Mascareignes. Simples jalons pour l'histoire d'une réussite (XVII<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle) », *Annuaire des Pays de l'Océan indien, XIX<sup>e</sup>-XX<sup>e</sup> siècle*, CNRS/PUAM
- Ghasarian C., 1999, « Patrimoine culturel et ethnicité à La Réunion : dynamiques et dialogismes », in *Outre-Mers : statuts, cultures, devenirs*, *Revue Ethnologie française* n°3, PUF.
- Govindin S., 1994, *Les engagés indiens, Ile de La Réunion, XIX<sup>e</sup> siècle*, Azalées Editions.
- Huetz de Lempis A., « Rapport de synthèse », in *Actes du colloque Iles tropicales : insularité, insularisme*, Bordeaux-Talence, oct-86, CRET, Institut de géographie, Université de Bordeaux III.
- Kaufmann JC, 2004, *L'invention du soi, Une théorie de l'identité*, Armand Colin.
- Laplantine F., Nouss A., 1997, *Le métissage*, Flammarion.
- Louis M., 2001, "Martinique, esclaves et légitimations" in *Esclavage*, Séguier
- Mayoka P., 1997, *L'image du Cafre. De l'Afrique réunionnaise*, Editions Hibiscus.
- Poulain JP., 1997, « Le goût du terroir et le tourisme vert à l'heure de l'Europe », *Ethnologie Française*, XXVII.
- Poulain JP, Tibère L., 2000, "Mondialisation, métissages et créolisation alimentaire : de l'intérêt du laboratoire réunionnais", in *Cuisine, alimentation, métissages* dir. Corbeau J-P., *Bastidiana*, N°31-32.
- Poulain JP, 2002, *Sociologies de l'alimentation*, PUF
- Sardigli V et Tourreau R, 1995, *Mœurs et coutumes des Franciliens*, monographie de la région réalisée dans le cadre d'une comparaison entre régions, menée par le Réseau Europe de la diversité.
- Schnapper D., 1994, *La communauté des citoyens, sur l'idée moderne de nation*, Gallimard.
- Semprini A., 2000, *Le multiculturalisme*, Que sais-je ? PUF
- Singaraléou, 1975, *Les Indiens de la Guadeloupe*, Thèse de 3<sup>e</sup> cycle, Bordeaux.
- Taylor C., 1994, *Multiculturalisme: différence et démocratie*, Aubier,
- Vergès F., 2002, « L'océan indien, un territoire de recherche multiculturelle », in dir. T. Bambridge, J.P Doumenge, B. Ollivier, J. Simonin, D. Wolton, *La France et les outre-mers L'enjeu multiculturel* n°32-33 Hermès CNRS Editions.
- Wieviorka M., 1996, *Une société fragmentée*, La Découverte