

# MÉTISSAGES

Tome II

## LINGUISTIQUE ET ANTHROPOLOGIE

Publications de  
*l'Unité de Recherche Associée (U.R.A. 1041) du C.N.R.S.*

1991

© L'Harmattan, 1992  
ISBN : 2-7384-1364-1

---

Composition, Maquette :  
Edith AH-PET

Dactylographié et Composé au  
Secrétariat Secteur Recherche et Publications de la  
Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de La Réunion  
24-26, Avenue de la Victoire - 97489 - SAINT-DENIS CEDEX

---

UNIVERSITÉ DE LA RÉUNION  
FACULTE DES LETTRES ET SCIENCES HUMAINES

## MÉTISSAGES

Tome II

## LINGUISTIQUE ET ANTHROPOLOGIE

Publications de  
*l'Unité de Recherche Associée (U.R.A. 1041) du C.N.R.S*  
1991

*Actes du Colloque International de Saint-Denis de La Réunion*  
*(2-7 avril 1990)*

Textes réunis par  
*Jean-Luc ALBER, Claudine BAVOUX et Michel WATIN*

L'HARMATTAN

Ce volume constitue le second tome des Actes du colloque international "Métissages" qui s'est tenu à la Faculté des Lettres et Sciences Humaines de l'Université de La Réunion du 2 au 7 avril 1990, dans le cadre du 1<sup>er</sup> Festival du Livre de l'océan Indien, organisé par le Conseil Général de La Réunion, que nous remercions vivement pour le concours qu'il nous a apporté.

---

Un premier volume, publié par le Centre de Recherches Littéraires et Historiques, chez le même éditeur, regroupe les communications d'orientation littéraires et historiques.

---

Publications de l'Unité de Recherche Associée  
(U.R.A. 1041) du C.N.R.S.

Derniers ouvrages parus :

- ALBER J.L. (éd), 1990.- *Vivre au pluriel ; production sociales des identités à l'île Maurice et à l'île de La Réunion*. Université de La Réunion, URA 1041, 183 p.
- BAGGIONI D., de ROBILLARD D., 1990.- *Ile Maurice : une francophonie paradoxale*. URA 1041 et l'Harmattan, col. "Espaces francophones", 185 p.
- BAVOUX C., 1990.- *Islam et métissage. Des Musulmans créolophones à Madagascar ; les indiens sunnites sourti de Tamatave*. URA 1041 et l'Harmattan, col. "Indiaocéaniques", 137 p.
- DODILLE N., (éd.), 1990.- *Journal d'un colon à l'île Bourbon : J.B. Renoyal de Lescouble*. URA 1041 et l'Harmattan, 3vol. 1501 p.

U.R.A. 1041 du C.N.R.S. Faculté des Lettres et Sciences Humaines  
24-26, Avenue de la Victoire,  
97489 SAINT-DENIS CEDEX, ILE DE LA REUNION.

## AVANT-PROPOS

Qu'est-ce qu'une culture métisse ? Quelle sont les conditions historiques de son apparition ? Ses critères de définition ? Existe-t-il des lieux privilégiés du métissage culturel ? Quelles sont les représentations et les réactions populaires liées au mélanges des races et des systèmes de significations ? Quels sont les obstacles dressés par les appareils idéologiques et juridiques, leurs systèmes de légitimation ?

Le métissage constitue aujourd'hui un thème majeur de réflexion et de débats. Mais, dans le champ des sciences humaines, l'utilisation du concept fait problème. Convient-il de l'abandonner à l'anthropologie physique en le confinant à son acception strictement biologique, ou bien faut-il l'entendre aux phénomènes de contacts interethniques et interculturels ? Le recours à la notion de métissage ne permet-il pas, en ce cas, d'envisager autrement la problématique des contacts socio-culturels ?

Dans l'optique de ce colloque, le métissage est essentiellement apparu comme la figure privilégiée de l'émergence et de la fusion de caractéristiques réputées distinctives, l'assemblage du composite soumis au jugement social, qui le perçoit tantôt comme synthèse contre nature, tantôt comme confluence harmonieuse des altérités.

La notion de métissage présuppose une représentation de l'identité raciale, donc un discours classificateur des différences permettant de discrimination de l'Autre et du Semblable. Il a fallu en cerner historiquement l'émergence et en étudier les domaines d'application théoriques et les enjeux de réalisation pratique.

Assimilation et ségrégation ont été les deux projets politiques opposés menés par les différentes puissances colonisatrices. Toutefois, les contacts de cultures, conséquence de l'expansion coloniale, n'a pu se faire sans influences mutuelles ; Ainsi, même si la culture colonisatrice est resté largement dominante, elle s'est elle-même transformée et métissée.

Entaché de son histoire coloniale, le mélange des corps est encore souvent perçu comme un rapport de domination, une possession de l'esclave et du maître, inscrite à tout jamais dans la vie du sujet, qui conduit à considérer avec suspicion celui qui en est issu.

Si l'histoire du métissage rappelle cruellement les systèmes raciaux où domine une stratification par la couleur, l'image du métis brouille souvent les pistes de la catégorisation sociale. Car le métissage est aussi et surtout une

catégorie d'interprétation populaire. En donnant du sens à la réalité qui les entoure, les acteurs délimitent les frontières de l'appartenance ethnique et culturelle. Cette activité n'est pas purement cognitive. Le mélange des races et des systèmes de significations s'accompagne de représentations et de réactions sociales. Produit d'une transgression, le métis est souvent voué à la marginalité ; il voit sa quête d'identité se heurter aux déterminismes de son environnement sociétal.

Le monde métis possède d'ailleurs ses propres typologies et ses propres critères classificatoires ; d'où l'intérêt d'études lexicographiques des termes désignant les degrés et les variétés de métissages. Les études portant sur les contacts de langues et sur les situations de communication bilingues ou plurilingues permettent d'objectiver les spécificités du mélange des langues et des discours. Les représentations liées au phantasme de pureté des phénomènes langagiers sont toutefois particulièrement sources de discord et porteuses de rivalités symboliques. Du refus de communiquer à l'incompréhension, du malentendu aux conflits déclarés, de la lutte pour préserver son identité à la volonté de puissance, les embûches au métissage linguistique et culturel sont innombrables.

La fusion des différences suppose donc que les conditions de rencontre soient garanties. Dans cette perspective, les sociétés créoles offrent des domaines de recherche fructueux, directement en rapport avec la problématique générale du métissage des systèmes d'action et de représentation. Au niveau microscopique elles permettent de simuler le changement qui s'accomplit aujourd'hui au niveau planétaire. En tant qu'exemple de sociétés contemporaines, elles démontrent que le métissage existe par la diversité qui s'offre à chacun et nous habite tous.

Jean-Luc ALBER  
Claudine BAVOUX  
Michel WATIN

**Intervention**  
de Michel CARAYOL,  
Président de l'Université de La Réunion

C'est un très grand honneur qui m'échoit et en même temps un grand plaisir pour moi de vous accueillir ce matin au nom de l'université de la Réunion, et d'ouvrir ainsi le colloque "Métissages", dans cette belle salle qui, et c'est bien dommage, n'appartient pas à mon établissement.

N'étant pas spécialiste des problèmes que vous allez soumettre à la réflexion et à la discussion tout au long de cette semaine, ma brève allocution se bornera à vous poser quelques questions banales que je me pose et que d'autres, sans doute, se posent aussi, au sujet de ce vaste thème du métissage.

Je jouerai en quelque sorte le rôle du naïf de service.

Sachant bien qu'un colloque n'est pas fait pour apporter des réponses définitives, sachant aussi que les chercheurs se donnent pour but non pas nécessairement de trouver mais de questionner le savoir, d'assurer la prééminence de la pensée inquiète sur la pensée satisfaite, j'attends, nous attendons, de vos débats, non pas des certitudes, mais un approfondissement de la réflexion et pourquoi pas une remise en question des idées souvent toutes faites qui, me semble-t-il, véhiculées par les médias, circulent d'abondance aujourd'hui sur de nombreux sujets et en particulier sur le métissage.

Je crois en effet, mais peut-être est-ce une erreur de ma part, que ce thème, lié d'ailleurs étroitement à celui de l'identité, dont on parle aussi beaucoup, donne lieu dans les discours quotidiens à une extension quelque peu débridée hors du champ du biologique et qu'on le met un peu trop allègrement, pardonnez-moi l'expression, "à toutes les sauces".

Si, biologiquement, comme l'écrit Albert Jacquard, le métissage "a toujours été la donnée de base, si donc nous sommes tous, à des degrés divers, des métis, chacun sait bien combien cette réalité a du mal à se faire accepter et à se vivre, et combien le métis phénotypiquement "marqué" éprouve encore beaucoup trop souvent, à travers le regard de l'autre, une véritable crise d'identité.

Savez-vous donc, ô vous tout d'une roche, la torture de la vie entre les eaux ?

fait dire Henri Lopes au narrateur de son roman *Le Chercheur d'Afriques*, André, jeune métis condamné à flotter sur le fleuve et à chercher ses Afriques dans une quête douloureuse.

Partant de cette réalité biologique vécue souvent dans le déchirement et les conflits, du métissage voulu, désiré ou simplement imposé par l'Histoire ("le métissage, viol colonial" dit J. Ziegler dans *Main basse sur l'Afrique*) peut-on, sans soumettre la démarche à une interrogation rigoureuse, étendre, sans qu'il perde sa pertinence, ce "concept" (je mets ce mot entre guillemets pour en signaler le caractère éventuellement inapproprié ici) au-delà de cet espace énonciatif, sinon de façon purement métaphorique ?

L'image idyllique du "peuple arc-en-ciel" souvent utilisée après Gilbert Aubry, pour désigner le peuple qui vit sur cette île, terre par excellence du métissage, peut-elle, sinon métaphoriquement, trouver une extension dans le **champ de l'anthropologie** et peut-on, sinon sur le mode incantatoire, parler comme on le fait souvent ici de "culture zembrocale" (du nom de ce plat créole à base de riz et de grains et composé d'ingrédients divers) ?

Cette utilisation incontrôlée de la métaphore est sans doute l'indice d'un désir profond d'effacer les frontières, de fusionner harmonieusement les cultures, d'atteindre à une sorte d'universalisme intégrateur. Mais alors, comment faire pour sauvegarder le droit à la différence créatrice et à la diversité source d'enrichissement ? Comment faire pour fonder un universel sur la pluralité et non sur l'uniformité réductrice, un universel qui assurerait l'épanouissement des acquis propres de chaque peuple, au lieu de les effacer ? Un universel qui romprait avec la logique de globalité réductrice, de banalisation standardisée, de "culture coca-cola" ? Comment surmonter cette "double contrainte" ?

Parler sans autre questionnement de "métissage des cultures", comme on le fait si souvent aujourd'hui, n'est-ce pas occulter une dialectique complexe de déculturation/ acculturation qui masque mal les conflits sous-tendus par des enjeux économiques puissants, des visées néo-colonialistes ou impérialistes ? N'est-ce pas risquer de cacher le travail dans la réalité, c'est-à-dire l'absorption progressive ou brutale de cultures minoritaires par des cultures devenues dominantes ?

Le métissage ne serait-il pas alors rien d'autre que le signe et le résultat de l'intégration des oripeaux des premières dans les secondes ?

Dans le cadre d'une dynamique acculturante, comme c'est le cas à la Réunion, le "métissage culturel" n'implique-t-il pas, dans son processus de construction, la subordination de "substrats" faibles à un "substrat" dominant ? Et

peut-on dès lors faire l'économie de conflits du type "retour aux sources" ou "valorisation des cultures autres" ?

Les mêmes questions, je pourrais les renvoyer au champ de la linguistique ou à celui de la littérature.

Pour m'en tenir très sommairement au domaine de la sociolinguistique, peut-on parler des situations de diglossie autrement qu'en termes de dysfonctionnement ("dysglossie") sur le plan symbolique ?

J'avoue attendre avec impatience, à ce propos, les exposés de ceux ou celles d'entre vous qui aborderont cette question.

Alors, le métissage: synthèse heureuse ou douloureux échec ? Simple représentation idéologique ou réalité à aborder dans une perspective dialectique et conflictuelle ? Quant aux sociétés dites "métisses", peut-on parler à leur sujet de dynamisme ou d'anomie ?

D'illustres prédécesseurs se sont posé avant nous ces questions. Je n'en citerai que deux avant de terminer.

Chateaubriand, d'abord, croyant découvrir qu'en Amérique le monde des croisements "ce curieux mélange de l'état de nature et de l'état civilisé" est "négalif" et que les métis issus du mélange des Européens et des Indiens, loin d'en être la synthèse heureuse, comme il l'avait souhaité, incarnent l'échec de cette rencontre.

Claude Lévi-Strauss, ensuite, qui, sans aller jusqu'à refuser toute communication interculturelle, situe sa condamnation du croisement des cultures dans la ligne du refus des valeurs d'un certain humanisme.

Si j'ai choisi ces deux références "pessimistes" c'est, vous l'aurez compris, dans une intention quelque peu provocatrice.

Comme je le disais en commençant, nous n'attendons pas de vos travaux qu'ils nous permettent de mettre un terme à ces interrogations. Qui d'ailleurs pourrait le souhaiter ?

Vos débats, en revanche, s'ils ne restent pas trop académiques, devraient, par les éclairages qu'ils apporteront, nous aider, en stimulant le questionnement, à éviter les pièges des certitudes idéologiques.

Dans une île qui, par définition, est une terre isolée, mais qui porte par ailleurs le nom de "Réunion", les propos que vous tiendrez sur un sujet comme celui-ci, vous qui pour la plupart venez d'ailleurs et qui, d'une certaine manière, êtes considérés par votre "statut" comme détenteurs de la "parole autorisée", vos propos, donc, seront écoutés avec beaucoup d'attention.

C'est dire qu'ils sont attendus: au double sens d'"espérés", mais aussi d'"attendus" comme on attend quelqu'un de pied ferme ou comme on est attendu par un voleur au coin d'un bois.

Vous avez, en venant ici, pris un risque certain !

Pour terminer sur une note plus avenante, permettez-moi de vous souhaiter la bienvenue et un bon travail, en vous lisant un petit texte en créole qui, ainsi que la traduction en français qui l'accompagne, a été écrit à votre intention par notre collègue Jean-Claude Carpanin Marimoutou à qui j'adresse, en votre nom à tous, mes plus vifs remerciements:

*Mèm si la pankor lèr la berlok, lé tan mi mèt in lariaz si mon paroli, mi arèt bat la lang kom la mer si galé.  
 Talèr zot i sar rant dan lo ron, zot i sar komans zot kabar ek zot sobatkoz.  
 Moin lé sir zot travay sar gadyann, moin lé sir zot tout va mont zot gayar...  
 Astèr, avan tak mon bous, lès amoin di azot ankor in kou: "pran la pène rantré".*

*Même si ce n'est pas encore l'heure du repos, il est temps que je mette un frein à mes bavardages, que je cesse de faire aller et venir ma langue comme la mer sur la grève. Vous allez bientôt entrer en lice, vous allez commencer votre colloque et vos débats. Je suis persuadé que vos travaux seront magnifiques, que vos communications seront remarquables... Maintenant, avant de me taire, permettez-moi de vous dire encore une fois: "bienvenue".*

# I

## ENJEUX ET LIMITES THÉORIQUES



## **LE MÉTISSAGE :** biologie d'un fait social, sociologie d'un fait biologique

“Métissage” n'est pas un mot neutre. Derrière ses apparences anodines qui sembleraient le confiner à la qualification de croisements entre des individus appartenant à des groupes biologiquement contrastés, se cachent bien des implications, des sens ambigus et des valeurs porteuses de tensions sociales. Car, même lorsqu'il se limite à sa dimension biologique, le métissage s'enracine dans le social qui canalise les échanges entre les individus, règle leur ampleur et fixe le destin des métis qui en sont issus.

Aussi le métissage est-il un lieu d'intégration de toutes les dimensions de la vie humaine : biologie, société, culture, valeurs. Fait anthropologique qui noue les fils de l'histoire de l'homme, il recèle une bonne part de la dynamique de cette histoire. Nous devons donc le prendre en considération de la façon la plus synthétique possible, tout en nous attachant à ne pas céder aux spéculations qui en font un prétexte à l'alimentation de bien des idéologies.

### **I. Le métissage biologique**

Deux courants opposés s'entrelacent dans les discours sur le métissage biologique (Bocquet-Appel, 1988).

L'un postule l'existence de la “race” comme celle d'une entité, d'une essence que tout mélange altère, alors que sa pureté lui permet d'exprimer ses qualités. Appuyé sur des raisonnements qui se rattachent aux données empiriques de la zootechnie, ce point de vue sert de fondement aux idéologies de la séparation et de la hiérarchie raciales.

L'autre, au contraire, s'appuie sur la génétique. Considérant que l'hérédité biologique est particulière, véhiculée par des gènes qui déterminent chacun une parcelle des traits biologiques des individus, il s'attache à comprendre comment se font les combinaisons de ces gènes. Chaque groupe racial apparaît alors comme une collection particulière d'éléments géniques puisés dans le stock commun à toute l'humanité. Le métissage élabore une collection nouvelle à partir des ressources des populations qui l'ont formé. Il ne saurait donc être a priori biologiquement préjudiciable.

Les recherches des anthropobiologistes ont visé à trancher le débat. Il a fallu du temps et des efforts pour que le second courant l'emporte dans le discours scientifique. Il est loin d'avoir assuré sa victoire dans le discours populaire.

*Le mélange des apparences comme rupture des essences :  
fondement des idéologies de la séparation*

Le métissage, dans les idéologies appuyées sur l'existence de la "race" en-soi, *en mélangeant les apparences mélange les essences* : son résultat est risqué car il porte en lui une contradiction insoluble. Même lorsqu'on ne l'affirme pas explicitement, la vision essentialiste de la race sous-entend celle d'une humanité séparée en "sous-espèces", voire pour certains en espèces. Celles-ci auraient suffisamment divergé pour que leurs mélanges soient "contre-nature". Au coeur de chacune de ces races, une structure cohérente qui implique leur "pureté" risque d'être brisée par le métissage : les produits du mélange et leur descendance sont alors marqués à jamais par leur origine disparate.

Un métis est perçu dans ces conditions comme un être intrinsèquement différent d'un non-métis, quel que soit le mélange particulier qui lui a donné naissance.... Face à lui, il faut par de judicieux interdits, voire par la sélection des conjoints, maintenir ou même restituer l'intégrité de l'essence originelle, seule capable de restaurer une humanité capable de progrès social et moral....

Ce paradigme est encore sous-jacent à bien des représentations populaires en Occident, et plus encore ailleurs. Parmi les anthropologues, il a suscité des discussions passionnées durant les années 20 et 30. N'oublions pas que les travaux de cette époque se sont déroulés dans un contexte politique où le nationalisme cautionnait sa légitimité par une identité biologique, qu'il s'agisse de "la race" support de la nation ou de "la pureté de la race" porteuse de l'avenir et du progrès de l'humanité... De nombreux scientifiques acceptaient ce postulat et traitaient leurs observations sans le remettre en cause : ils considéraient que la "race" préexistait à toute forme de variabilité. Les études anthropologiques, même dans des populations exclusivement européennes, cherchaient à expliquer la variabilité observable par des mélanges anciens entre des types "purs" ("alpin", "nordique", "méditerranéen", "dinarique" etc...) qui se seraient développés à la suite de croisement interraciaux. Ces croisements auraient alors été source de dégénérescence pour l'espèce humaine.

C'est donc dans ce contexte que bien des chercheurs ont étudié les métis, soit pour prouver ces thèses, soit pour les infirmer, soit plus simplement pour savoir ce qu'il en était vraiment. Il s'agissait d'abord de trouver à travers le monde des individus, et surtout des groupes, qui descendraient des rencontres les plus imprévues, entre populations originelles les plus éloignées. On a ainsi étudié : les métis de Pitcairn issus des révoltés du Bounty et de femmes polynésiennes (Shapiro, 1929), le peuple des Bastards de Réhoboth descendant de Hollandais et de Hottentots (Fischer, 1913), les métis de Kisar résultant du croisement des Hollandais avec les habitants d'une petite île d'Indonésie (Rodenwalt), mais aussi les grands groupes métissés issus de la rencontre des Noirs, des Blancs et éventuellement des Amérindiens sur le continent américain et dans les îles de la Caraïbe (Boas, 1920 ; Herskovits, 1928 ; Davenport et Steggerda, 1929).

Ces travaux ont fait l'objet de synthèses comparatives (Neuville, 1933 ; Trevor, 1953) qui ont beaucoup contribué à écraser le mythe de la race comme essence. En effet on ne relevait aucune différence, ni dans la structure biométrique

d'une population métisse, ni quant à sa pathologie ou à sa fécondité par rapport aux populations qualifiées de non-métisses. Il apparaissait clairement que, en accord avec ce que prévoyait la génétique des populations, toute population métisse est en fait une population nouvelle que l'on a la chance d'observer à un stade précoce de sa genèse. Elle ne porte en elle d'autre spécificité que celle d'avoir mémoire de ses sources dans sa dynamique génétique comme dans la connaissance de son histoire.

*Une réalité biologique :*  
*la génétique de l'hybridation et les flux géniques entre populations*

La génétique nous a appris comment se transmettent les caractéristiques héréditaires des individus. Lors des travaux qui l'ont fondée, Mendel avait déduit les lois fondamentales de cette transmission en faisant des expériences d'hybridation. Il croisait des végétaux qui avaient entre eux certaines différences héréditaires et il examinait comment ces différences se répartissaient dans leur descendance.

D'emblée l'hybridation, le croisement entre individus ayant des caractères héréditaires différents, apparaissait comme la source de l'information génétique. Comment en effet aurait-on pu déceler le mode de transmission de caractères qui auraient été identiques chez les deux parents ? Corollaire de ces observations, le support discontinu, particulière, de la transmission héréditaire, venait jeter un jour nouveau sur le métissage.

Au niveau de l'individu tout métissage apparaît donc comme une hybridation, telle que définie ci-dessus. Or toute union chez les Vertébrés au moins se fait entre individus ayant un écart dans leur patrimoine génétique, c'est-à-dire dans l'ensemble des gènes qui les ont programmés. Cela nous indique d'ailleurs que, dès les premières démarches de la génétique, le métissage n'apparaissait plus comme un phénomène spécifique, différent des autres croisements. On verra plus loin que sa spécificité, en fait, n'est pas de l'ordre du biologique.

Mais le niveau significatif de la reproduction des espèces est la population, cet ensemble d'individus qui de génération en génération se redistribuent les gènes et en assurent la pérennité. La différence entre des populations, en termes de génétique est alors aisée à comprendre. Tel gène, conditionnant tel groupe sanguin ou une partie de la pigmentation de la peau, est présent chez un grand nombre des membres d'une population, alors qu'il est rare dans une autre. On constate donc que ces gènes n'apparaissent pas à la même fréquence dans l'une et l'autre population. Lorsque les deux populations s'entrecroisent, le mélange va peu à peu aboutir à une population intermédiaire où ces gènes auront une fréquence intermédiaire. Ou alors, si une des deux populations reçoit graduellement des immigrants en provenance de l'autre on constatera que ce flux d'immigrants transporte un flux de gènes qui diffuse dans la population d'accueil.

La génétique de population, en observant et en modélisant ces processus donne au métissage sa vraie dimension : *il est le processus et l'aboutissement d'un flux génique*. La "race" n'apparaît plus alors comme une "essence" préexistante, mais comme le résultat, à un moment donné de l'équilibre entre des flux géniques

qui se sont entrecroisés aux diverses époques de l'histoire, équilibre éventuellement déplacé lentement par la sélection que l'environnement a pu exercer.

La "race" n'est donc pas une "essence" ; elle est véritablement une "existence" qui pour paraphraser une idée célèbre, précède son essence. Essence qui n'est pas alors un fait biologique mais un construit social, postérieur aux événements biologiques et leur donnant un sens dans les rapports au sein d'une société donnée : on nomme "métissage" tout flux apparent. Alors que les flux inapparents ne sont pas désignés comme métissages.

Ainsi, un métissage, au sens biologique du terme, est-il l'écoulement d'un flux de gènes d'une population vers une autre, ou l'échange de flux en sens contraires entre deux populations, ou la création d'une troisième population par des individus issus du croisement entre membre de deux autres populations.

Mais le choix entre ces orientations ne se situe pas au simple niveau biologique où nous nous sommes placés jusqu'ici. Les conditions des rencontres et le destin social de leurs descendants ne se situent pas au niveau des populations, entités biologiques, mais à celui des sociétés, de leur histoire et de leurs rapports.

### *Le cadre social d'une réalité génétique*

Les rencontres qui préludent au métissage entre populations traduisent souvent des bouleversements dans l'histoire des sociétés : migrations, guerres, colonisations. Or il est un fait que chaque fois que des groupes humains sont en contact, même s'ils s'entretiennent ils aboutissent toujours à s'entrecroiser. Par contre, l'ampleur du métissage, et même ses résultats, varient au gré des rapports qui s'établissent entre les groupes sociaux en présence. Les divers modes de circulation d'un flux génique sont canalisés par ces rapports, et le tableau génétique final est le reflet d'un certain équilibre social et de ses tensions internes.

On peut ainsi reconnaître plusieurs cas de régulations sociologique des courants d'échange génétique :

- *les cas où une population reçoit des apports d'une autre, sans que la réciproque soit vraie.* Cela implique une société inégalitaire, où la différence biologique soit explicitement le support d'une discrimination dans le choix du conjoint et dans l'acceptation des descendants d'un métissage. Les colonies de plantation en sont un bon exemple : la population "de couleur" insère en elle les descendants des métissages, alors que la population "blanche" les refuse. Le courant passe à sens unique. Le Sud des Etats-Unis, ou la Martinique représentent bien ces cas ;
- *les situations où deux populations (ou plus) s'entrecroisent pour former une population nouvelle.* Entre les deux pôles initiaux s'établit un continuum. Les rapports sociaux sont bien plus complexes que dans le cas précédent, et, même lorsque le système de valeur penche en faveur de l'un des pôles, aucune barrière

stricte n'est maintenue. Le Brésil et dans une bonne mesure la Réunion se trouvent dans cette situation ;

- il existe enfin *des situations où les métis, rejetés par les deux groupes parentaux, forment un troisième groupe*, dans une société rigidement cloisonnée. Tel est le cas des anglo-indiens en Inde ou des métis d'Afrique du Sud.

*Le métissage biologique,  
expression de toutes les dimensions du social*

Ainsi, même à ne s'en tenir qu'à une problématique biologique, l'étude du métissage nous conduit-elle à travers tous les étages de la vie des groupes humains, et elle ne peut être menée à bien que si elle sait faire coopérer :

- **une génétique des populations** car *tout groupe humain est une population*. Elle permet de comprendre le rôle des échanges géniques dans l'évolution biologique des populations. Elle a forgé des outils mathématiques capables d'évaluer et même de prévoir leurs incidences. Elle est capable d'évaluer rétrospectivement les apports qui ont constitué un métissage et de donner des indications prospectives sur sa dynamique génétique.
- **une anthropologie sociale** car *toute population humaine est une société*. Elle analyse les structures des groupes humains et les faits d'organisation sociale qui influencent les mouvements des gènes. Elle décèle les barrières sociales qui orientent leur flux, qui les canalisent ou les contrarient. Elle met en évidence les modes de relation entre des groupes ethniques différents et les incidences de ces relations sur les unions entre ces groupes.
- **une approche cognitive** car *toute société humaine est une culture*. Il s'agit de comprendre comment ces réalités biologiques et sociales sont perçues, vécues, transformées en significations et en codes de communication. Car les comportements s'enracinent dans ces significations ; ils les traduisent au niveau des relations sociales, qui elles mêmes se répercutent en retour sur la structure génétique.

## II. Le métissage biologique, métaphore du social

Mais jusqu'ici nous avons pris le métissage comme une donnée autonome, que nous avons accepté d'examiner sans discuter de sa nature. Or n'avons-nous pas, chemin faisant, vu percer une contradiction ? Si le métissage est un fait initialement, fondamentalement biologique, c'est à l'aune de la biologie, plus précisément de la génétique que nous devons l'envisager. Or la génétique souligne bien qu'il n'y a pas de différence structurelle entre toutes les formes de rencontre de population, à partir du moment où ces populations ne sont pas identiques. Des différences, mêmes faibles, imperceptibles et donc inaperçues entraînent des phénomènes de flux génique de la même nature que ceux qui accompagnent ce qu'on

perçoit en général sous le nom de métissage. Plus encore, lorsque la distance entre des populations est assez grande, la société n'accepte pas nécessairement de considérer comme métissage tout courant migratoire.

Alors qui définit qu'il y a métissage ? Où passe la coupure entre métissage et non-métissage ? Elle passe non entre présence ou absence de différences biologiques entre les populations qui se rencontrent, (car il y a toujours des différences) mais par la conscience de ces différences, qu'elles soient acceptées ou refusées, méprisées ou valorisées. La coupure sépare deux situations qui n'ont en elles-mêmes aucune différence de nature biologique.

Parmi les innombrables flux géniques qui parcourent l'humanité, il convient alors de distinguer :

- les flux apparents, reconnus par une société (qui perçoit par exemple une différence de couleur de peau)
- les flux inapparents (quand par exemple la couleur de la peau est analogue tandis que la société ne fait pas entrer dans sa perception d'autres différences géniques, celles des innombrables "marqueurs génétiques", tels les groupes sanguins)

**On ne parle de métissage que lorsqu'il il y a une perception populaire de la différence.** Le discours sur le métissage, même le discours savant ne traite que d'un objet *défini par cette perception*, et non de son substrat génétique. Alors la contradiction qui était apparue lorsqu'on se situait seulement au niveau biologique disparaît : "métissage" n'exprime pas une distance biologique préalable aux unions, mais bien la biologisation de leur distance culturelle.

Biologique et social sont intégrés à la source de cette perception. Religion et aspect physique, habitudes alimentaires et couleur de peau, origines sociales et stature se combinent pour donner l'image de l'autre, irréductible à soi, et avec qui l'union est métissage.

L'écart physique, la distance biologique perçue, est l'une des variables qui pèse inégalement selon les situations, selon les groupes sociaux, selon les communautés en présence : il y a "bâtards" entre deux continents ou entre les deux moitiés interdites l'une à l'autre d'un même village, et le discours est le même, intriquant le biologique et le culturel dans la traduction des affrontements de société.

Ici l'on relève les généalogies sur plusieurs générations pour définir l'appartenance au groupe et toute union avec l'extérieur est vécue comme métissage ; là on tient compte de certains traits physiques ; ailleurs les mêmes traits n'ont aucune valeur indicative de différence. Si bien que l'union d'un même couple sera ici métissage, et là ne le sera pas.

Sur le continuum des différences entre individus ou entre populations c'est la société qui trace la ligne en deçà de laquelle il n'y a pas métissage et au delà de laquelle il y en a un.

Le concept de métissage, que les biologistes avaient pris comme un *donné*, comme désignant le fait biologique d'hybridation et qu'ils avaient inventorié dans son contenu biologique, apparaît alors comme un *produit*, issu d'une réalité sociale. C'est là que réside la vraie dimension métaphorique du métissage, métaphore du social, et non l'inverse trop souvent dit qui voit dans l'usage du terme pour qualifier des faits de culture une métaphore du biologique.

### III. Interpénétrations et entrecroisements de civilisation ou la réalité du métissage

Ainsi, le métissage dans sa pleine dimension, comme tout ce qui a trait aux relations raciales, ne peut être analysé de façon lucide que s'il est mis en relation avec la totalité du système social (Van den Berghe, 1967 ; voir également Banton, 1971, en particulier pour sa riche bibliographie). Les contacts et les interpénétrations de civilisation que Roger Bastide a tellement étudiés et analysés avec finesse, sont alors au coeur de la réalité sociale que le métissage métaphorise d'étage en étage.

Le biologiste ne peut être ici qu'à l'écoute, cherchant là la source des identités qui se rebellent ou s'attirent quand la rencontre des civilisations devient la rencontre biologique des êtres humains : si "métissage" est un mot né dans la biologie sur une illusion, la société le récupère car c'est d'elle qu'il parle.

"La dialectique qui intervient dans les entrecroisements de civilisations différentes doit être détachée de toute postulation philosophique (...) : elle nous met en présence d'un double mouvement, qui va des superstructures aux infrastructures, et réciproquement, qui produit toute une série de réactions en chaîne soit des valeurs qui changent jusqu'au niveau écologique, soit des structures qui se modifient et vont bouleversant le monde des valeurs, des normes et des symboles" (Bastide, 1960 : 317).

Et ajoutons que les structures et les flux géniques sont partie intégrante de ce mouvement.

Les flux qui circulent (linguistiques, religieux, culinaires, etc...) ne sont pas nécessairement formés d'éléments atomisés comme le sont les gènes. Mais ils forment des configurations qui se confrontent et qui s'érodent en entrant en contact, quitte à donner ensuite naissance à de nouvelles configurations. Il n'est de connaissance des mondes métis que dans la connaissance de cette dynamique. Toute discipline isolée, toute étude parcellaire quelles qu'elles soient ne touchent que les **éléments dont l'assemblage et la dynamique forment la réalité du métissage**. Le métissage, c'est la façon de vivre qu'ont certaines sociétés.

Cela nous impose une vision unitaire, celle des situations et des processus, plus que celle des événements. Ceux-ci, chacun à son niveau disent la dynamique que l'histoire a insufflée aux sociétés lors de leurs collisions. Mais à

chaque niveau, les modes d'interaction en cause sont différents. Les processus qui s'amorcent lors de la rencontre des langues ne sont pas ceux qui suivent la rencontre des religions, des institutions ou plus immédiatement des corps biologiques. Chaque niveau a une autonomie de fonctionnement, et qualifier de "métissage" chaque processus, quel que soit le lieu où il intervienne, relève d'une simplification abusive. Que n'a-t-on pu entendre à ce sujet à propos de "métissages" linguistiques ou culturels !

Mais s'il n'y a pas analogie entre les mécanismes en cause, il y a simultanément dans leur déclenchement : les corps, les croyances, les parlers ou les règles sociales ne s'agent pas de la même façon lorsqu'ils se rencontrent, mais ils s'ajustent tous en même temps, à la suite d'une même collision historique.

Mais nous pouvons aller encore plus loin. Et cela met à nu un fait fondamental, sur la nature des groupes ethniques (et donc sur les modalités de leur rencontre) dans ces sociétés. Certains auteurs, et bien des prises de positions implicites, présentent les sociétés qui nous intéressent ici comme clairement polyethniques ; ils identifient des groupes et des sous-groupes marqués par leurs caractères biologiques, sociaux et culturels. Tel est aussi le plus souvent le discours quotidien, celui par lequel chacun se définit par inclusion comme par exclusion au sein d'une société considérée comme une mosaïque.

Mais on sait aussi, et la Réunion en donne bien des exemples, qu'un individu navigue aisément entre des appartenances différentes selon les circonstances, selon ceux de ses ancêtres auxquels il se réfère sur le moment, ou selon les situations sociales. Malgache, Malbar, Blanc ne sont pas à la Réunion des catégories antinomiques, mais dans bien des cas des appartenances situationnelles. A t-on alors légitimement le droit de parler de groupes ethniques ? Non qu'il faille considérer que de tels groupes doivent a priori être clos : on sait combien la sociologie des groupes ethniques souligne la perméabilité de leurs frontières. Mais il n'y a que dans certaines sociétés "métisses" qu'un même individu puisse franchir plusieurs fois une, voire plusieurs frontières, avec l'assentiment des groupes en présence.

Tout ne se passe-t-il pas alors comme s'il existait un décalage entre deux représentations d'une société, une représentation fixée avant tout sur ses origines, et une autre, plus actuelle (ou plus "engagée") qui s'appuie sur l'érosion des effets de ces origines ?

Le rythme des changements rend ce décalage infiniment plus présent qu'ailleurs, au point qu'il en fait le centre même des questions les plus aiguës relatives à l'identité de ces sociétés. Paradoxalement, la recherche des origines, loin d'apporter une clarification identitaire, augmente la confusion, car elle implique des cloisonnements, des permanences. Alors que l'identité de ces sociétés tient justement à l'absence de ces cloisonnements et au mouvement.

**Le passé a donné des matériaux pour le présent, mais non pour l'identité au présent.** Celle-ci est d'abord structurelle, faite des dynamiques multiples qui suivent les collisions de l'histoire. Les débats souvent passionnés qui opposent ceux qui centrent leur attention sur les origines et ceux qui essaient de décrypter le présent soulignent combien ces faits sont au coeur de bien

des "malaises". Débats qui se retrouvent, avec beaucoup d'homologie à propos de la langue comme à propos des caractéristiques biologiques, de la structure de la parenté comme des religions ou de la création musicale. Débats où apparaissent simultanément plusieurs images de soi-même, des images décalées qui soulignent avant tout que les entrecroisements sont en cours. Et les malaises culturels tiennent du vertige qui nous saisit quand un paysage se déplace trop vite, périssant à chaque instant les références de l'instant précédent.

\* \*  
\*

Levi-Straus aime parler de "sociétés froides" et de "sociétés chaudes", opposant l'apparente stabilité des communautés primitives à l'historicité en action dans les nôtres. Les sociétés "métisses" (employons ce terme tout de même, après l'avoir relativisé) ne sont-elles pas avant tout celles où siègent des turbulences inédites, celles où des télescopages inattendus fragmentent ce qui ailleurs paraît unitaire ? Et préludent dans leur inachèvement provisoire à des combinaisons nouvelles qu'elles ne comprendront que lorsqu'elles se refroidiront... Chaque niveau de métissage, en leur sein, est l'une des harmoniques des grands remaniements qui s'y opèrent et des génèses qui s'y déroulent.

A travers leurs tensions et leurs créations, elles aident à comprendre comment s'articulent sous l'effet des mêmes dépendances historiques des faits de société et de culture intrinsèquement indépendants, engagés tous ensemble dans le mouvement de cyclone bioculturel qui entraîne ces sociétés.

**Jean BENOIST**

*GDR "Océan Indien" du CNRS  
Université d'Aix-Marseille III*

## BIBLIOGRAPHIE

BANTON M., 1971.- *Sociologie des relations raciales*, Paris, Payot.

BASTIDE R., 1960.- "Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs oeuvres", in G.Gurvitch, *Traité de sociologie*, Paris. P.U.F.

BENOIST J., 1963.- *Les Martiniquais, anthropologie d'une population métissée*. Paris Masson, 191 p.

1976.- "Pour une sociologie des barrières génétiques" in A.Jacquard (ed.) *L'étude des isolats : espoirs et limites* INED, pp. 37-42.

1986.- "Le métissage" in D.Ferembach, C.Susanne, M.C.Chamla (eds), *L'Homme, son évolution, sa diversité*, Paris. CNRS / Doin, pp. 539-541.

BOAS F., 1920.- *The anthropometry of Porto-Rico*. Am.J.Phys.Anthrop. III, pp. 247-253.

BOCQUET-APPEL J.P., 1988.- "Deux ou trois choses que je sais d'elle : l'anthropologie physique institutionnelle en France". *Ecologie Humaine* VI, 2, pp. 41-65.

DAVENPORT C.B. and STEGGERDA 1929.- *Race crossing in Jamaica* Carnegie Inst.Publ. 395, 516 p.

FISCHER Eugen, 1913.- *Die Rehobother Bastards und das Bastardierungsproblem bei Menschen* Iena, G.Fischer.

HERSKOVITS Melville J., 1928.- *The American Negro, a study of racial crossing*. N.York, A.Knopf.

NEUVILLE Henri, 1933.- *L'espèce, la race et le métissage en anthropologie*. Paris, Institut de Paléontologie Humaine 512 p.

PARK R.E., 1928.- "Human migration and the marginal man" *The American journal of Sociology* 33, pp. 882.

REUTER E.B.1931.- *Race Mixture*, New-York McGraw Hill.

ROBERTS D.F. ; HIORNS R.W., 1965.- "Methods of analysis of the genetic composition of a hybrid population". *Hum.Biology* 37, pp. 38-43.

RODENWALT E., *Die mestizen auf Kisar* G.Fischer, Iena, 2 vol., 483 p.

SHAPIRO H.L., 1929.- *Descendants of the mutineers of the Bounty*. Hawai, Mem.Bishop Museum, II, pp. 1 - 106.

TREVOR J.C., 1953.- *Race crossing in man : the analysis of metrical characters*. Eugenics Lab. Mem, 36, 45 p.

VAN DEN BERGHE P.L., 1967.- *Race and Racism, a comparative perspective*. New-York John Wiley and Sons

## MULÂTRES, MÉTIS, CRÉOLES...

Dans un colloque où, à n'en pas douter, va souffler l'alizé de l'esprit et où beaucoup d'intervenants vont s'aventurer dans la subtile complexité des méandres analogiques des métissages biologiques et culturels, je voudrais adopter une approche infiniment plus modeste et m'interroger sur ces termes eux-mêmes, en français et dans les créoles, à la lumière des textes anciens comme des significations modernes. Il me semble en effet que leur genèse et leur évolution sont susceptibles d'apporter à la réflexion un éclairage intéressant, même s'il est moins aveuglant que les éclats, aussi éblouissants que fugaces, des feux d'artifices métaphoriques qu'on ne manquera pas de tirer.

Le premier problème qu'on rencontre, dans une telle approche, est celui de la limitation initiale des corpus de textes à examiner. Ces trois termes, faut-il le souligner, sont tous liés, originellement, à la présence européenne dans le reste du monde ; comme bien d'autres mots désignant des réalités de la colonisation esclavagiste, ils apparaissent d'abord dans des textes espagnols ou portugais, puisque l'Espagne et le Portugal ouvrent aux autres états européens la voie de l'émigration vers les colonies tropicales ou équatoriales. La recherche des premières attestations doit-elle remonter jusqu'à ces textes dans les autres langues que le français ? Faut-il se limiter aux récits en français ? Mais alors comment traiter les mentions, dans des textes rédigés dans cette langue, de termes espagnols ou portugais, parfois cités dans la langue d'origine, "francisés" dans d'autres cas ? Je suis d'autant moins enclin à prendre sur ces questions une position personnelle que mon intérêt, en l'occurrence, va moins vers les signifiants que vers les signifiés. J'adopterai donc, sans discussion ni révision, les choix de mon maître, R. Arveiller dont l'ouvrage, magistral et définitif, en dépit de la modestie de son titre, *Contribution à l'étude des termes de voyage en français (1505-1722)*, sera ici, pour le français, ma référence principale (désormais R.A. 1963). Je ne chercherai donc pas à apporter des lumières nouvelles, ni même à prendre parti, dans les débats étymologiques sur l'origine de ces termes ; je centrerai davantage mon propos, comme je l'ai dit, sur le sens de ces mots, mais aussi sur les zones géographiques de leur apparition et de leur emploi (je distinguerai, à cet égard, trois zones principales : la zone américano-caraibe, l'Afrique et la zone indo-océanienne, cette dernière comprenant bien entendu l'Inde elle-même).

### I. L'apparition des termes en français

Elle se situe entre le milieu du XVI<sup>ème</sup> et le premier quart du XVII<sup>ème</sup> siècle ; relevé au Cap Vert en 1554, "mulâtre", logiquement, paraît le terme le plus

ancien : "L'isle de Saint Jacques (Santiago, île du Cap Vert) est... bien peuplée de gens noirs et mullastres et d'aucuns blancs qui sont Portugalois" (*Cosmographie ...* de Fonteneau, p. 330, in R.A. 1963, p. 351)

Quoique la tradition lexicographique française assigne au terme une origine espagnole (Bloch — von Wartburg ; Dauzat), R. Arveiller penche plutôt pour une étymologie portugaise. En espagnol *mulato*, est attesté dès 1525<sup>1</sup> ; il y a là un dérivé de *mulo* (du latin *malus* et qualifié un "mâle jeune par comparaison avec la génération hybride du *mulato* avec la mule") ; la forme initiale étant *mulato*, se pose le problème de l'émergence des formes française en "-astres", "-âtres" qui apparaissent dès l'origine. La double série "mulate"/"mulâtre" se maintient toutefois longtemps puisque Furetière d'abord (1690), et bien plus tard, le *Dictionnaire de Trévoux* (1752) la conservent. Sans que R. Arveiller formule nettement cette hypothèse que les attestations qu'il rassemble autorisent cependant à faire, on peut penser que "mulate" correspond à une forme savante, directement empruntée aux ouvrages portugais ou espagnols, tandis que "mulâtre" serait une forme "parlée", attestée d'abord chez les marins (Cap Vert), puis dans les colonies françaises des Antilles où l'on n'en relève pas d'autre. L'emploi d'une telle terminaison pourrait procéder alors d'une "collision paronymique" avec les suffixes de couleur (noir/noirâtre), la couleur de peau étant évidemment un élément d'identification des "mulâtres" et une telle terminaison prenant facilement une connotation péjorative. La première attestation du terme (1544 au Cap Vert) est géographiquement intéressante car cette zone est souvent un passage obligé pour les vaisseaux, quelle que soit leur destination finale (Amérique, Antilles, Océan Indien, Inde) ; le mot a pu ainsi facilement passer rapidement dans l'ensemble des colonies européennes. Le sens de ce terme est bien précisé dès le milieu du XVI<sup>ème</sup> siècle, même si l'auteur paraît victime ici d'un "lapsus calami" :

"Ceux qui sont ainsi engendrés d'hommes noirs et femmes blanches (...) viennent quand on les appelle *Mulati*" (1556, in R.A. p. 351) ; la forme du mot s'explique car la traduction française est faite à partir d'une version italienne. Si ces *mulati* sont plus vraisemblablement, compte tenu des circonstances, nés de femmes noires et d'hommes blancs, ils sont assurément des "afro-européens".

"Métis" est attesté à date plus récente et pose aussi le problème d'une étymologie incertaine ; les spécialistes se partagent sur ce point ; les uns sont en faveur de l'étymon espagnol (*mestizo* = "sang-mêlé", du latin tardif *mixticius* lui-même dérivé de "mixtus") ; d'autres, à la suite de R. Arveiller, penchent plutôt pour le portugais *mestiço*. La première attestation du mot en français pose déjà un problème de sens. En effet, une gravure du *Premier livre* (1598) de Lodewijcksz présente "le pourtrait des Portugais Mesticos ou Mulatos" de Java, les deux termes paraissant plus ou moins synonymes, alors qu'il est difficilement

1. "Mulato : hybride fuscus ex Aethiope aut Mauro et alba foemina natus" A.B. Valeriano Requejo, 1834. Peut-être cet auteur suit-il la définition de 1556 citée plus loin.

envisageable de considérer que, dans cette zone, il puisse s'agir d'"afro-européens". Or, si "mulâtre" apparaît initialement en Afrique et qualifie des gens nés d'Africaines et de Blancs, "métis" paraît s'appliquer d'abord à des "indiano-européens" (en Inde 1610, mais l'édition originale est de 1596, Linschot ; 1615, Pyrard de Laval ; in R.A., p. 341). Toutefois l'attestation de 1598 comme l'emploi que fait du terme F. Martin à Annobon donne à penser que "métis" peut être employé comme synonyme de "mulâtre" :

"Il y a (dans "l'isle Danabon") quelques mulastres ou mestis cest adire yssus d'hommes blancs et de femmes noires" (1604, F. Martin, in R.A. p. 351) ; peut-être l'auteur a-t-il utilisé pour l'Afrique un terme qu'il avait appris de l'Inde ; on peut faire la même observation, moins nette cependant, pour un emploi de "métices" par Pyrard, à propos de l'île de "Mozambic" (1615, II, p. 104). Néanmoins, face à ces rares attestations de "métis" pour désigner des "afro-européens", on trouve dans la zone océano-indienne" beaucoup d'emplois du mot pour désigner "les engendrez de père ou mère Portugais et Indiens" selon la formule Pyrard (1615, II, p. 60).

"Métis" apparaît pour la zone américano-caraïbe au début du XVII<sup>ème</sup> siècle ; il a la forme "mestif" et désigne ceux qui sont "enfants des Espagnols et femmes indiennes" (traduction de P. Ordonez de Cevallos, 1622, p. 220, in R.A., p. 342).

"Métice", "mestif" et "métis" sont des termes en concurrence durant les XVII<sup>ème</sup> et XVIII<sup>ème</sup> siècles (le Dictionnaire de Trévoux offre les trois) et le dernier finit par l'emporter ; en revanche, le sens s'établit plus rapidement, en particulier sous l'influence des usages définis dans les zones où l'opposition avec "mulâtre" est particulièrement pertinente : "(à Buenos-Aires) et les Noirs ou Nègres viennent de Guinée, les Moulates sont nez d'un Espagnol et d'une Noire, les Mestices d'un Espagnol et d'une Sauvage" (cité in R.A. p. 340).

"Créole" est attesté pour la première fois plus tardivement encore, quoique "criollo", citation de l'espagnol, soit relevé, en 1598 chez D'Acosta<sup>1</sup>. Le premier emploi en français date de 1643 : "Les femmes espagnoles qui sont nées en ce pays-là". Note marginale du traducteur : "les Espagnols les appellent criollas". (Moreau, traduction de l'ouvrage de Ledesma sur le chocolat). Il s'agit toutefois encore d'une traduction et ce n'est qu'en 1670 qu'apparaît, aux Antilles, "créoles" : "Les créoles des isles (les Antilles) pouvoient être instruits comme en France", (cité in R.A., p. 205)

Si le terme est sans doute déjà courant aux Isles, il est peu connu en France comme le montre l'amusante glose faite dans ce texte de 1703 : "Par le mot de créoles, il ne faut pas entendre des personnes aucunement difformes de nature." (*Histoire Générale des Voyages*, IX, p. 155.)

1. Le *Thesaurus Hispanus-Latinus* de Valeriano Requejo donne pour "criollo" une jolie définition : "Patria Indus, genere Hispanus".

En français, le sens s'établit dès la fin du XVII<sup>ème</sup> siècle, chez Furetière : "Crioles : c'est le nom que les Espagnols donnent à leurs enfants qui sont nez aux Indes."

Ce rapide examen des termes français qui ne préjuge nullement de l'usage et du sens des mots qui leur correspondent, éventuellement, dans les créoles, permet de constater le caractère plus tardif de l'apparition de "créole". La signification est fixée, dès l'origine, par une double opposition à "métis" et "mulâtres" d'une part, à Européen immigrant d'autre part, comme le montre ce texte : "Il n'y a que les Espagnols et Portugais et leurs enfans (dont ceux qui sont nez dans le lieu (Buenos-Aires) sont appelez Criolos pour faire différence de ceux qui sont nez en Espagne) et quelques Mestices..." (1672, in Thévenot, cité par R.A., p. 205). Le décalage temporel entre les termes s'explique sans doute, pour partie, par leurs sens. Le petit nombre des Européennes, dans les premiers temps de ces colonisations, fait que "mulâtres" et "métis" naissent en nombre avant la formation d'un groupe consistant d'enfants "créoles". Toutefois, sur le plan sémantique, comme le faisait pressentir ma précédente remarque sur les formes "mulate" (savante) et "mulâtre" (français des marins et des Isles), le français "colonial" et les parlers créoles qui vont se développer ne présentent pas nécessairement des usages et des significations identiques quoique les signifiants soient les mêmes.

## II. Le français colonial et les parlers créoles

"Créoles" illustre particulièrement l'écart qui peut ainsi s'établir entre le français de France et la langue des colonies ; on constate, à propos de ce mot, des débats et des controverses sans fin dans les lieux où le sens local n'est pas celui que fixe au terme, à partir de Furetière, la lexicographie française. En effet, le principe fondateur de l'activité lexicographique étant de reproduire les ouvrages antérieurs, tous les dictionnaires français, jusqu'à une date récente, ont repris pour "Créole" le sens de "Blanc né aux colonies" ; dès lors, en Louisiane comme à l'île Maurice, aux Seychelles comme à La Réunion, on a pu voir s'instaurer des polémiques sur la signification de ce mot, les uns se référant au sens local, les autres, lui opposant doctement le "dictionnaire". Le seul lieu où l'on n'observe pas, du moins sous cette forme, ce type de conflit est les Petites Antilles, l'usage régional y étant, en gros, conforme à la définition longtemps donnée au terme en français standard.

Alors que *criollo* ne désignait initialement, semble-t-il, que des Européens, on observe aux Antilles, dès le début du XVIII<sup>ème</sup> siècle, des emplois de "créole" pour désigner également des Noirs : "Les Créoles mêmes c'est-à-dire ceux qui sont nés dans le pays (il s'agit d'esclaves noirs) les regardent comme leurs pères" (1722, Labat, IV, p. 146). Il en est de même à Bourbon où, dans les premières années du XVIII<sup>ème</sup> siècle (1704), A. Boucher qualifie de "créoles" les esclaves nés dans l'île.

Le terme s'emploie même pour des animaux : *boeuf créole*, *cheval créole* et pour toutes sortes de réalités : *café créole*, *chanson créole*, etc...

Si l'on examine les sens actuels du mot "créole" dans les différentes langues créoles, les évolutions apparaissent très diverses ; pour être bref, on peut

dire qu'elles peuvent être de trois types, en dehors du maintien du sens "français" comme aux Petites Antilles<sup>1</sup> :

- **Réunionnais, seychellois** : *Kréol* = tout individu natif du pays, quel que soit, par ailleurs, son type ethnique. Aux Seychelles, comme il ne s'agit nullement du sens mauricien du mot, on peut supposer qu'il s'agit, soit d'une influence réunionnaise liée aux immigrations de la période révolutionnaire, soit, ce qui est plus probable encore, on le verra, d'un maintien du sens ancien commun originellement aux deux créoles des Mascareignes. Dans cette hypothèse, le mot "créole" n'aurait pas encore eu à l'Île de France en 1770 (date du début de la colonisation des Seychelles) le sens qu'il a dans l'usage mauricien moderne. La convergence avec l'emploi réunionnais aurait pu alors contribuer à fixer le sens en seychellois<sup>2</sup>.
- **Haïtien** : *kweyol* = né dans le pays. Le problème de l'extension ethnique ne se pose plus dans les mêmes termes puisque depuis le début du XIX<sup>ème</sup> siècle, il n'y a plus de blancs en Haïti. Toutefois *kweyol* a vu son sens s'étendre considérablement : "*Coté ous mouné ? Moin ce créole Camp Perrin*" = "d'où êtes-vous ? Je suis de Camp-Perrin" (J. Faine, 1974). Le mot a même, plus généralement encore le sens de "produit, rejeton, repousse" dans le règne animal et végétal (*kweyol banan* = repousse de bananier).
- **Mauricien** : *kréol* = Mauricien qui n'appartient ni à la communauté des Blancs, ni à celle des Indo-Mauriciens ou Sino-Mauriciens. Parmi les "Créoles" sont parfois distingués les "gens de couleur" (*dimoune coulèr*), de phénotype plus européen et socialement plus aisés. On voit par là que les différenciations sont très importantes et on comprend aisément comment peuvent naître des débats lorsque, sans y prendre assez garde, on assimile ces termes créoles au mot français. La seule aire créolophone où "coexistent" deux sens est la Louisiane : à la Nouvelle-Orléans subsiste l'usage "français" (sans doute sous l'influence des Petites Antilles), tandis que dans la zone ouest, on a un sens voisin de celui du mauricien<sup>3</sup>.

Qu'en est-il, dans les créoles, des termes "mulâtre" et "métis" ?

- **Haïtien** : J. Faine (*Dictionnaire français-créole*) a un article "mulâtre" : "*Mulate, milate* (fém. *mulatresse, milatresse*) ; *moulate. Mulate clair, mulate franc. Mulate grimaud, brun, rouge, chabin*. Les campagnards appellent les mulâtres '*moune rouge*'. '*Gros Milate*' désigne un mulâtre haut placé, de vieille famille et influent. '*Banda*' (orgueil) '*milat*' se dit par allusion à la morgue, la vanité attribuée aux mulâtres". On trouve aussi un bref article "Métis : métis, sang-mêlé, croisement" et pour "métissage : *coisement, couplement*". Dans

1. Pour plus de détails et une hypothèse plus étendue sur ces évolutions sémantiques, cf. mon article "Le noir et le blanc : essai sur la classification raciale dans les créoles de l'Océan Indien", 1974.

2. On voit par ce cas et par bien d'autres que le problème des relations génétiques entre les créoles de l'Océan Indien n'est pas seulement un lieu de rêverie pour linguistes oisifs ; une fois encore, mon hypothèse paraît s'accorder aux réalités historiques et anthropologiques.

3. Pour une étude plus approfondie de cette situation louisianaise, très complexe, cf. R. Chaudenson, 1990.

Valdman (1981) on relève : "*Milat* : mulâtre (...) *Lo yon blan maye ak yon nègrès, pitit-la se yon ti milat*". "*Milatrès*" est également attestée. En revanche, "métis" ne figure pas dans le dictionnaire ; se confirme donc l'impression que donne le texte de Faine ; la méthode lexicographique de Faine et l'osmoticité entre les lexiques français et créole conduisant manifestement l'auteur à "créoliser" artificiellement le français "métis" qui n'est sans doute pas dans le lexique d'un Haïtien créolophone unilingue.

- **Louisianais** : "*milat* : né d'un blanc et d'une noire ou inv." (Neuman, 1985, p. 380).
- **Martiniquais, guadeloupéen** : "*Mulat*" (Bonniol, 1980, p. 247, plus proche du blanc que "*brun*" ou "*sapotille*")
- **Seychellois** : "*Milat*" est seul attesté.
- **Mauricien** : "*Milat*", mais le terme est péjoratif sauf lorsqu'il est employé, éventuellement, à propos de lui-même par un locuteur qui se classe dans ce groupe. Pour une simple dénotation, on usera plutôt de *dimoune koulèr*.
- **Rodriguais** : "*milat*" ; compte tenu du fait que la population de Rodrigues est entièrement "*créole*" (au sens mauricien du mot), le terme est moins péjoratif qu'à Maurice ; les expressions injurieuses sont du type : "*milat lafimélaflimin*", "*milat bouyi*", "*mulat pétéden*".
- **Réunionnais** : On dispose dans ce cas d'informations très précises, en particulier grâce à L'Atlas linguistique et ethnographique de La Réunion (tome 2). La carte 421 ("métis") fait apparaître la très faible attestation des mots "mulâtre" et "métis" ; sur 40 points d'enquête, "métis" est donné 4 fois et "*milat/mulat*" 3 fois. Il est donc net que ces termes ne figurent pas dans l'usage local ordinaire (ceci corrobore tout à fait mes conclusions ; cf. R.C. 1974).

### III. Essai d'interprétation des faits

Les créoles français présentent donc une situation qui se laisse facilement résumer ; aucun d'entre eux n'a de terme qui résulte du mot "métis" ; cette circonstance me paraît confirmer que la synonymie "mulâtre/métis" qu'on a parfois observée est un fait accessoire ; il est par ailleurs assez logique que "métis" qui désigne, surtout en Inde et en Amérique, les enfants nés d'Européens et de femmes indigènes, ne se soit pas conservé dans le monde créole. On aurait pu toutefois s'attendre à trouver le mot dans l'Océan Indien où l'influence de l'Inde est considérable et où les échanges avec ce sous-continent sont demeurés longtemps très importants ; en fait, à date ancienne, à Bourbon, les métisses indo-portugaises tiennent une place non négligeable dans les débuts de la colonie mais elles sont nommées "Portugaises des Indes" (14 arrivent en 1678 et la plupart d'entre elles font souche en se mariant avec des colons) ou "mulâtresse des Indes" (A. Boucher, 1710).

En revanche, "mulâtre" se conserve à peu près partout sous la forme créolisée *milat* ; ce terme résulte bien plus vraisemblablement d'évolutions phonétiques générales (simplification des groupes consonantiques finaux) que d'une survie de la forme française ancienne "mulate". Le cas de La Réunion est, à cet

égard, particulier, puisque ce terme n'appartient pas au créole local, quoiqu'il ait souvent été employé, au XIX<sup>ème</sup> siècle surtout, par ceux qui s'attachaient à décrire la société réunionnaise.

C'est à propos de "créole" que se posent, on l'a vu, les problèmes les plus complexes. Je resterai, là encore, à un certain niveau de généralité, sans entrer dans la description des subtilités de détail ou des évolutions récentes ; je n'en évoquerai rapidement que deux exemples, pour éviter que s'établisse un débat sur des points de ce genre, mineurs à mon sens. Je suis tout à fait conscient que la définition que j'ai donnée du mot réunionnais *kréol* est un peu inexacte et j'avais été plus précis dans ma thèse, comme dans mon article de 1974 sur la classification raciale ; il y a vingt ans encore, bien des Réunionnais qui se définissaient comme *kréol* (ou même, chez les plus âgés, comme *bourboné*), refusaient ce titre aux Indiens ou aux Chinois, perçus comme de récents immigrants et qu'ils qualifiaient de *kontnasyon* ("contre-nation"). Cette distinction tend aujourd'hui à disparaître dans la revendication, plus globale et unanimiste, d'une identité réunionnaise.

Aux Petites Antilles, quoique le sens "français" se maintienne, on tend à étendre le qualificatif "créole" à des Antillais non blancs, en raison surtout des réflexions autour de l'identité "créole" (en général) ; il n'en reste pas moins que l'usage antérieur est encore assez fort pour qu'on ait pu, récemment, ridiculiser un auteur antillais, mulâtre, en publiant sa photographie à côté du portrait de Josephine de Beauharnais. Cette gravure célèbre avait pour légende, selon la tradition, "La belle-Créole" et faisait pendant à la photographie moderne de l'auteur en cause intitulée "Le beau Créole" !

L'évolution du mot "créole" est plus intéressante dans l'Océan Indien que dans la zone américano-caraibe où elle résulte, pour partie, de facteurs historiques ou géographiques qui se laissent facilement mettre en évidence.

A Saint-Domingue, le départ des blancs a, si l'on peut dire, fait disparaître le problème ; "créole", qui s'appliquait déjà aux mulâtres ("On se rappelle que j'ai cité les mulâtres comme les créoles les plus précoces", Moreau de Saint Méry, p. 104) comme aux noirs ("esclaves créoles"), a vu son sens s'élargir "naturellement". Non seulement, comme ailleurs, il a pu désigner un produit ou un animal local, mais il a même pris une valeur générique entière (produit, rejeton, etc...).

En Louisiane, la complexité de la situation (en un mot "kréol" signifie tantôt "blanc", tantôt "noir") résulte simplement, à mon sens, de la coexistence de deux sens, celui des Petites Antilles (Nouvelle Orléans) et celui de Saint-Domingue (Ouest de la Louisiane). Il y a là les résultantes linguistiques de faits historiques et sociaux (dans le premier cas, liens de la Nouvelle-Orléans avec les Antilles qui facilitent le maintien du sens "français" ; dans le second, immigrations de colons et d'esclaves de Saint-Domingue).

Dans l'Océan Indien, les choses sont plus complexes et plus intéressantes. Grâce au témoignage d'A. Boucher qui passe sept ans dans l'île (1702-1709), on a la chance d'avoir des indications très précises sur la classification raciale comme sur les phénotypes des habitants de l'île au début du XVIII<sup>ème</sup> siècle. Comme je l'ai dit précédemment, "créole" désigne tous ceux qui naissent dans l'île, y compris

les esclaves puisque le recensement de 1704 mentionne que plus de la moitié des noirs sont "créoles nés dans l'isle".

Le *Mémoire* d'A. Boucher (1710) mérite assurément qu'on examine les choses avec quelque détail. En effet, il donne, pour la plupart des personnages qu'il évoque, des détails précis sur leur classification raciale. Si l'on s'en tient aux "créoles de l'isle", en laissant de côté aussi bien les français de France que les "Négresses de Madagascar" ou les "Indiennes", on trouve 108 personnes dont les couleurs ou les types physiques sont décrits dans un continuum de termes qui s'établit ainsi, du blanc au noir :

"blanc/blanche" > "à peu près blanc/blanche" > "bazanné (e), de couleur bazannée" / "mulâtre", "mulâtresse" > "fort bazanné (e)" > "extrêmement bazanné (e)" > "presque noir (e)" > "noir" > "plus noire qu'un diable". La répartition par catégorie descriptive s'établit ainsi : "blanc" 35 ; "à peu près blanc" 9 ; "bazanné" 3 ; "mulâtre/mulâtresse" 44 ; "fort bazanné" 10 ; presque noir" 4 ; "négresse" 1 ; "plus noire qu'un diable" 1.

La majorité des "habitants" et de leurs épouses entre donc dans la catégorie des "mulâtres", les "blancs" ou réputés tels formant un petit tiers de l'ensemble. Il est d'ailleurs à noter que ces catégorisations se sont pas rigoureuses puisqu'on trouve des individus caractérisés comme "créole blanc" alors qu'un de leurs deux parents est "mulâtre" ; ces "inexactitudes" sont elles-même intéressantes car elles prouvent que leur fondement est phénotypique (l'apparence des individus en cause) et non généalogique (dans ce cas, un "mulâtre", si blanc qu'il soit, reste un mulâtre). On note aussi un fait curieux, à mes yeux inexplicable dans la mesure où l'on ne sait pas dans quel ordre chronologique A. Boucher a rédigé ses portraits. En effet le mot "mulâtresse" apparaît très vite (page 6 du manuscrit) comme terme catégorisateur :

"François Grondein est de Madagascar, fils d'un françois et d'une négresse, il est de couleur bazannée (..) Il a épousé Jeanne Arnould, Créole de l'Isle de Bourbon qui est aussy (souligné par moi) mulâtresse" (1978, p. 63).

"Mulâtresse" est donc donné comme quasi synonyme de "de couleur bazannée" mais le terme "mulâtre" n'apparaît pas. On peut faire la même remarque ailleurs (en particulier pour Marguerite Caron et Jean Arnould, ce dernier décrit comme "fort bazanné" étant probablement le frère de Jeanne Arnould qualifiée de "mulâtresse"). Il faut attendre la page 36 du manuscrit pour voir apparaître, pour la première fois, l'expression "créole mulâtre" qui à partir de la page 57 devient d'un usage quasi systématique.

On dispose donc, on le voit d'indications très précises sur la catégorisation raciale "bourbonnaise" au début du XVIII<sup>ème</sup> siècle et il est donc intéressant de rapprocher les emplois réunionnais et mauriciens du mot "créole". L'usage que je fais du mot "bourbonnais" pour qualifier la langue en usage à Bourbon avant 1721 n'est pas seulement un élément de clarification de mon hypothèse sur la genèse des créoles de l'Océan Indien ; je pense en effet qu'à cette date, la "créolisation"

proprement dit du parler ne s'est pas encore opérée, même si existent déjà dans le bourbonnais bon nombre de traits qui seront ceux du créole réunionnais<sup>1</sup>. C'est précisément parce que l'autonomisation du créole par rapport au français n'est pas encore réalisée qu'on peut postuler que le système dont use A. Boucher dans sa description reflète le mode local de classification. Il en sera tout autrement au XIX<sup>ème</sup> siècle où la plupart des témoins décriront la société réunionnaise à l'aide de catégories qui ne seront nullement les siennes.

À La Réunion, les choses sont déjà largement fixées au début du XVIII<sup>ème</sup> siècle ; "créole" s'applique aux maîtres comme aux esclaves : "créole noir" qualifie, à la limite, un maître alors que "noir créole" désigne un esclave ! Un créole n'est donc pas un blanc et chez les maîtres on se trouve en présence d'un continuum qui va du blanc au noir ; cette observation vaut non seulement d'une famille à l'autre, mais se retrouve au sein même de certaines familles. Il suffit de rappeler les remarques d'A. Billiard, citant Le Gentil :

"A cette époque, Le Gentil vit dans l'église de Saint-Paul une famille qui lui donna de l'admiration, la vue allant du blanc au noir et du noir au blanc. Il y avait cinq générations de la plus âgée des femmes à la plus jeune ; la trisaïeule, qui avait 108 ans, était entièrement noire ; la fille de l'arrière petite-fille était aussi blonde qu'une anglaise." (A. Billiard, 1822).

L'histoire est peut-être trop belle pour être tout à fait vraie ; néanmoins une telle situation initiale va engendrer peu à peu une évolution que j'ai déjà décrite et qui va écarter les termes "blanc" et "noir" du champ de la pure et simple dénotation de la couleur pour les spécialiser dans des significations sociales (*blan* = maître, propriétaire ; *noir* = esclave puis domestique, employé)<sup>2</sup>. Il devient alors impossible de fixer une frontière entre le blanc et le noir ce qui bien entendu, entraîne, la disparition d'un mot comme "mulâtre" qui n'est en général, chez Boucher qu'un qualificatif de "créole". Tous les termes qui font référence au "métissage" entrent, dès lors, dans un champ de tabou linguistique ; les rares lexèmes qui subsistent (*batar*, *krwazé*) sont à peu près exclus de la pure dénotation et n'apparaissent que si se manifeste une volonté d'offense (il en est de même d'ailleurs pour tout ce qui caractérise le phénotype).

En mauricien, il en est aujourd'hui autrement alors qu'on pourrait s'attendre à une identité des systèmes dans la mesure où le parler bourbonnais est, selon moi, la composante initiale majeure dans la genèse du créole de l'île de France. L'étude comparée de l'évolution des sociétés coloniales à l'île Bourbon et à l'île de France fait nettement apparaître que la période que je nomme "société d'habitation", préalable au développement économique lié aux cultures industrielles coloniales, est nettement plus courte dans le second cas que dans le premier.

1. Tout ceci fait référence à mon hypothèse sur la créolisation que je ne puis évidemment exposer ici ; cf. R.C 1989, 1990.

2. Pour le détail, voir mon article de 1974.

Le fait tient, pour l'essentiel, à ce que Bourbon fournit à sa voisine, dans les premières années de l'installation, une assistance humaine et économique dont cette dernière va bénéficier pour la supplanter<sup>1</sup>. Que le créole mauricien soit, à mes yeux, un créole de deuxième génération qui, au départ, reçoit du bourbonnais un certain nombre de caractères phonétiques, lexicaux ou morpho-syntaxiques, n'entraîne nullement que les deux langues soient identiques ; j'ai suffisamment insisté sur ce point pour ne pas avoir à y revenir. Il en est un peu de même dans le vocabulaire de la classification raciale. Le bourbonnais va fournir des éléments (ce cas est illustré, par exemple, par l'emploi de "malbar" commun aux deux îles et dont l'emploi est attesté à Bourbon au début du XVII<sup>ème</sup> siècle), mais la structure et la dynamique de la société de l'Île de France vont développer, à partir de là, un système spécifique dans lequel les signifiés se modifient.

Le *Voyage à l'Île de France* de Bernadin de Saint-Pierre qui séjourne dans la colonie de 1768 à 1771 est un témoignage très précieux sur la société de la colonie, après moins d'un demi-siècle d'existence<sup>2</sup>. Il apparaît que "créole" est alors un qualificatif qui est appliqué systématiquement, comme à Bourbon, aux "habitants" blancs :

"Une européenne se croit supérieure à une créole et celle-ci regarde souvent l'autre comme une aventurière" (p. 166) ; "les femmes créoles ont peu de couleur, cependant elles sont la plupart jolies, bien faites..." (p. 393) ; la fameuse Madame La Victoire qui impressionne notre auteur par ses mœurs et son allure, est dépeinte par lui comme "une grande créole sèche" (p. 232) ; il se trompe d'ailleurs sur ses origines car, née à Périgueux, elle était arrivée à l'Île de France avec sa famille en 1727 à l'âge de 3 ans (cf. R.C. 1986, p. 467).

On voit donc que, dans la seconde moitié du XVIII<sup>ème</sup> siècle, les principaux termes de la classification raciale (noir, négresse, malabar, et surtout créole) ont le même sens à Bourbon et à l'Île de France.

L'évolution du sens du mot "créole" (le terme ne peut jamais aujourd'hui s'appliquer aux Blancs) tient sans doute à des facteurs sociaux qu'on peut essayer de mettre en évidence. Le point le plus important est que le développement économique de l'Île de France, plus rapide, va épargner à ce territoire la longue période initiale qui est justement celle au cours de laquelle les premiers colons de Bourbon, faute de femmes européennes vont épouser des Malgaches et des Indo-portugaises. A l'Île de France, on voit arriver très rapidement des couples ou des familles, même si, bien entendu, sont également nombreux les hommes célibataires. Le récit de B. de Saint-Pierre évoque certaines de ces familles

1. On peut fonder de façon plus complète cette interprétation qui est moins une hypothèse qu'un constat ; cf. R.C. 1990.

2. Je me référerai ici à l'édition que j'ai moi-même donnée de ce texte (1986) car elle est la seule à comporter les nombreux ajouts que l'auteur avait prévu pour une seconde édition qu'il avait entièrement préparée mais qui ne vit jamais le jour. Le texte est ainsi augmenté de près du double, non seulement par des ajouts ultérieurs, mais aussi par des documents que l'auteur, pour des raisons diverses, avait écartés de la première édition.

françaises, parfois pauvres et laborieuses comme celle des Le Normand, près du Morne, ou plus fortunées comme celle des La Victoire, "riche habitant" dont la femme va pourtant "nuds pieds suivant l'usage du canton" (R.C. 1986, p. 232). Ce dernier exemple illustre l'endogamie qui s'établit très tôt dans le groupe des blancs, à la différence de ce qui s'était passé à Bourbon. Joseph Le Masson, dit La Victoire, ancien sergent se fait "habitant" au Grand Port et épouse en 1739 Michelle Christine Bulle, âgée de 15 ans (c'est la fameuse Madame La Victoire dont j'ai parlé un peu avant). Il n'est toutefois pas facile de déterminer à partir de quel moment "créole" cesse de s'appliquer aux blancs mais l'opposition entre "créole" et "blanc" est illustrée à Maurice par des attestations de Descroizilles (1867) : "Et nous, nous vrai criole, n'a bon ou n'a pas bon" ; "blanc même li l'otrement"... "langage blanc même li l'otrement"... (R.C., 1981, p. 1271).

On voit se développer de ce fait, sans doute dès le XVIII<sup>ème</sup> siècle, un mépris des blancs de l'île de France pour les "créoles blancs" de Bourbon. L'écho historique de ce sentiment est donné par une anecdote rapportée par E. Aubert dans *Les Français, Provinces*, t. III :

"Dans les établissements voisins de Bourbon, on dit proverbialement *blanc de Bourbon* pour signifier *gris* ou *noir*. J'entendais un jour à Maurice une dame tancer vertement ses blanchisseuses qui lui apportaient du linge d'une propreté douteuse. 'Ca blanc, maîtresse disaient les négresses avec l'hésitation du mensonge. Ca blanc, reprit la dame avec indignation, *blanc de Bourbon*, donc ! (1842, p. 368)".

L'anecdote vaut ce qu'elle vaut ; elle me paraît pourtant significative, quand on connaît la féroce rigueur de fonctionnement du système endogamique blanc à Maurice où la définition du groupe blanc est purement généalogique. En témoigne, en particulier, le nombre et le pittoresque des caractérisations injurieuses des métis très proches du phénotype blanc (cf. R.C. 1974). C'est sans doute cette volonté de discrimination qui a conduit à réserver, probablement dès la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, l'usage du terme "créole" aux non blancs, l'exclusion des Indiens et des Chinois s'expliquant, bien entendu, par leur arrivée plus tardive.

#### IV. En guise de conclusion

"Au Bras-Sec, dans l'plis haut d'Brilé  
A proç' friçé Ma Véronique  
L'avait ein s'en mêler grélé  
Qui santait tout l'jour son misique"

Ces premiers vers de la fable de Héry, "*la fourmi ensemb' li grélé*", ont suscité de la part de A.J. Verrier, un commentaire anthropologique ; le seul titre de

1. On peut trouver confirmation de l'hypothèse que je formulais ci-dessus pour expliquer l'identité de sens de "créole" en réunionnais et en seychellois ; l'évolution du mauricien paraît relativement récente.