Genèse de l'identité à La Réunion

Entre Principe de nomination et Processus de dé-Réfenciation symbolique

Christian Petit

Université de La Réunion, Laboratoire ICARE (EA 7389), France

Résumé : Anthropologie psychanalytique, sciences historique et juridique sont convoquées ici pour analyser la genèse de l'identié à La Réunion, restituer le fil social et humain du traumatisme de l'esclavage et l'axe généalogique qui garantit la reproduction des générations d'individus et la viabilité des familles. L'objectif est d'interroger les manières dont le Principe de nomination des individus restitue le lien entre subjectivité et institutionnalité (Legendre, 1983) : comment la normativité occidentale a-t-elle élaboré les assises juridico-politiques de l'identité à La Réunion, dans un contexte social, familial et humain qui a subi le traumatisme de l'esclavage ? Nous posons l'hypothèse que la disjonction entre subjectivité et institutionnalité opérée par l'esclavage altère le socle de l'anthropologie dogmatique (Legendre, 1996) [1] au point de générer chez l'être humain devenu esclave un processus de dé-Référenciation Symbolique (concept inédit) avec des incidences attendues sur l'économie psychique de certains sujets réunionnais descendants d'esclaves. La méthodologie passe par une investigation diachronique (Petit, 1995 ; 2015) : entretiens semi-directifs audio-enregistrés, questionnaires sur les représentations de l'identité selon un corpus identique pour chaque corpus : 49 lycéens, trente personnes de la vie active et six récits de vie de personnes âgées. Les résultats montrent que le questionnement identitaire porte les traces d'une difficile réappropriation de la matrice identitaire et confirment le processus de dé-Référenciation Symbolique généré par le Code noir (1724) et ses conséquences : mutilation généalogique et altération du Principe de nomination de la majorité des habitants de l'île (esclaves et affranchis) dont l'étude a repéré l'impact étendu à l'ensemble de la société jusqu'à nos jours. D'où la nécessité d'une réparation juridique de la « dette désaffiliée » car le lien transgénérationnel des familles ayant des ascendants esclaves et affranchis a été altéré. L'étude atteste le mouvement récent de restauration symbolique de l'esclavage par l'engouement chez les jeunes pour trois composantes de la dimension afro-malgache de l'identité (Maloya, Service-Kabaré, Moring), le métissage et la recherche généalogique.

Mots-clés : identité, Principe de nomination, le nom, noyau ombilical de l'identité, Processus de dé-Référenciation Symbolique, Dette désaffiliée.

1. L'*anthropologie dogmatique* a pour objet de porter un éclairage sur une problématique restée incomprise en Occident : comment se nouent, par des figurations institutionnelles, les catégories humaines élémentaires : biologique, sociale, psychique.

Cette recherche a pour fondement le questionnement sur l'enjeu initial de toute vie humaine dont l'essence repose sur le lien entre la subjectivité et l'institutionnalité (Legendre, 1983). La question soulevée ici est de savoir comment la normativité occidentale a posé et élaboré les assises juridico-politiques de l'identité à La Réunion, dans un contexte social et humain qui a été bouleversé et traumatisé par l'instauration de l'esclavage.

L'étude vise une interrogation des genèses identitaires et de leurs rapports particuliers durant la période de l'esclavage, avec les fondements de la normativité, concept qui désigne le processus juridique et symbolique qui rend compte du forçage de la Raison destiné à instituer la reproduction humaine. Le concept d'identité (Tabouret-Keller, 1987 ; Petit, 1995) recouvre l'ensemble des procédures affectives, cognitives et institutionnelles structurées par le langage, favorisant simultanément son aspiration à des rôles sociaux et les élaborations subjectives au plan psychique.

1 Référence fondatrice, dé-Référenciation symbolique, Principe de nomination

Ce travail pose la problématique des montages de l'institution généalogique et l'ordre des filiations en tant qu'ensemble des procédures symboliques liées à l'impératif universel de la différenciation et à la problématique de l'inceste, procédures qui impactent directement la structure de la famille, la construction du sujet humain, le réglage de sa subjectivité et la matrice de l'identité.

Ainsi, le *Principe généalogique* surgit comme levier institutionnel de l'humanité qui garantit simultanément la reproduction des générations d'individus et la viabilité historique.

Plus précisément, il s'agit de proposer un paradigme composé de trois plans distincts et complémentaires qui rend compte d'une structure étagée du sujet humain :

- un axe diachronique qui recouvre l'arrimage psychique d'un être humain à qui revient la charge d'un destin singulier ;
- un axe synchronique qui repose sur un invariant anthropologique et juridique inspiré de l'« anthropologie dogmatique » (Legendre, 1996) dont la généalogie et la filiation constituent les éléments fondamentaux du montage institutionnel.

Dans cette perspective, nous posons que la fonction juridique, en Occident, a pour vocation de lier le biologique, l'inconscient et le social afin d'instituer la vie humaine (Legendre, 1985). L'institution devient alors l'espace symbolique d'imposition de la normativité dans lequel se déploie le sujet humain compris dans sa ternarité biologique (Réel), inconsciente (Symbolique) et sociale (Imaginaire). Enfin, renforçant à la fois l'axe diachronique et l'axe synchronique,

- l'axe de la Référence fondatrice, qui délimite le lieu d'un Absolu fondateur et principiel auquel chaque civilisation s'ingénue à donner une forme et un contenu.

Ainsi, le concept de *Référence fondatrice* –appliqué à la civilisation occidentale- résulte d'un mix du droit romain, de la Raison issue de la philosophie grecque et de la religion judéo-chrétienne. La Référence fondatrice désigne l'instance symbolique politique, spirituelle et juridique mise en évidence par l'anthropologie dogmatique et constitue la clé de voûte de l'enjeu institutionnel de l'identité (filiation et généalogie), de l'organisation sociale et des savoirs qui façonnent un sujet ou un citoyen. Plus concrètement, le concept de Référence fondatrice (le grand Autre, le Tiers, l'Absolu, l'Un) a évolué depuis deux millénaires en passant de Dieu (Monarchie de Droit divin et de souveraineté royale) à la Souveraineté nationale de l'État-Nation, puis à la « République », la « Patrie », la « laïcité », pour aboutir de nos jours au scientisme biologisant de l'industrie et au fonctionnalisme du management. Dans le même temps, cette évolution s'accompagne d'un désarrimage entre individu et Référence fondatrice sur fond de disjonction entre subjectivité et institutionnalité, laquelle génère ce que nous nommons *processus de dé-Référenciation symbolique* du sujet humain et que nous définissons ainsi : délitement progressif de l'instance symbolique juridico-politique -la Référence fondatrice- qui affecte particulièrement la période contemporaine, favorisant l'émergence de nouvelles formes de parentalité, de tendance à l'autoréférentialité, d'expressions inédites du Réel sur fond de nihilisme, de l'idéologie du genre, de désingularisation du sujet humain, de transhumanisme. C'est à partir de ce paradigme d'une structure ternaire du sujet humain que nous avons à définir maintenant le concept de *Principe de nomination*. Le nom, tel qu'il apparaît dans la tradition du droit romain, est un concept-limite à la jonction entre le subjectif et l'institutionnel. Le droit romain fonctionne dans la Référence fondatrice comme discours inaugural de l'origine de la Loi qui permet à l'être humain d'entrer dans le monde Symbolique (le langage) par l'inscription juridique écrite de son nom. Ce récit généalogique de la descendance des noms issu du droit romain –noms d'institutions, noms de textes, noms d'auteurs– est repris par les théologiens scolastiques à partir du XII^{e} siècle, confirmant la complexité des liens qui unissent la science juridique de l'Empire romain et le christianisme.

L'histoire du développement juridique occidental désigne un espace normatif -à partir des rubriques du *droit privé* de l'empereur romain Justinien en 534- où se joue le traitement de la naissance de tout être humain. Or, le montage juridique de la naissance place l'enfant dans le savoir de la Loi. Les juristes romains indiquent en effet que chaque naissance place l'enfant dans un enjeu de savoir selon deux registres : biologique maternel (Le Réel) et Symbolique (le père) représentant la Loi de l'interdit et le Principe de séparation. La gestion juridique de la naissance s'exprime selon l'adage classique : « *mater certissima, pater semper incertus* » (la mère est absolument certaine, le père toujours incertain). La tradition juridique de la famille romaine est patrilinéaire dont le centre symbolique est le nom de la lignée paternelle, transmis aux enfants : « *ex patre natus* » (être né du père), expression qui renvoie directement au Principe de nomination et à l'installation politique du père en Occident. C'est pourquoi, les juristes romains ont confirmé –au III^{e} siècle- l'exigence du droit romain à introduire dans l'humanité occidentale, la nécessité de se fonder pour vivre à travers la norme généalogique et la filiation, métaphorisée par l'expression du jurisconsulte Marcien, « *vitam instituere* » : créer la vie par des règles juridiques. Et l'outil qui

garantit l'entrée de l'individu au sein de la généalogie afin qu'il devienne sujet est la nomination. Ainsi, le juridisme socialise l'inconscient en imposant un Principe de nomination tenu par la logique du tiers-exclu : une place est ainsi assignée au sujet par rapport à ses ascendants car on ne peut être à la fois fils et père de son père. Dans le même temps, le Principe de nomination apparaît comme une conséquence de la prise en charge de l'oedipe en assurant l'intériorisation psychique progressive de la Loi de l'interdit de l'inceste.

2 Hypothèse de la recherche

L'étude pose comme hypothèse que le système juridique de l'esclavage, en désignant l'esclave comme « objet de droit », procède à un forçage symbolique lors la mise en place d'un Principe de nomination arbitraire qui rend caduque son inscription dans l'axe généalogique et la filiation. Cette altération juridico-politique qui prive l'esclave du statut de sujet humain pour le dégrader au rang d'« objet vivant », s'accompagne d'un processus de dé-Référenciation Symbolique qui détruit systématiquement tout lien à ses racines, le condamnant à un exil définitif de son origine.

3 Méthodologie de la recherche

Nous avons ainsi choisi de présenter quelques extraits d'une recherche diachronique (Petit, 1995 ; 2015) menée (entretiens semi-directifs, questionnaires) sur les représentations de l'identité en ayant réuni pour la nouvelle investigation, le même échantillonnage de corpus à savoir : quarante-neuf lycéens, trente personnes issues de la vie active ainsi que six récits de vie de personnes âgées. Le traitement méthodologique des données est effectué par l'analyse de contenu thématique (Bardin, 1977) ainsi que par la référence aux trois catégories anthropologiques générales du Réel, Symbolique et Imaginaire (Lacan, 1974). Seule une partie signifiante du corpus sera citée afin d'éclairer les logiques du processus de dé-Référenciation symbolique ici présenté.

4 Étude de cas. Genèse du peuplement de l'île de La Réunion : matrice historique de l'identité et de la normativité juridique

Le simple renvoi à la jeune histoire du peuplement de l'île de La Réunion nous fait saisir d'emblée son originalité, puisqu'elle met en scène un brassage de quatre continents et cinq civilisations. En effet, la donnée naturelle de la population réunionnaise est celle d'un métissage originel qui commence dès le début du peuplement de l'île, lorsque vers 1642, l'Histoire va rapprocher le destin de Madagascar de celui de l'île Mascarin, l'un des premiers noms attribués à l'actuelle île de La Réunion.

C'est sous l'impulsion de Richelieu, lequel avait délivré des lettres de patentes pour ériger « colonies et commerces » dans « La Grande Île » que le capitaine De Pronis et De Foucquembourg fondent, avec une douzaine de colons, au sud de Madagascar, les installations de « Fort-Dauphin », nom donné en l'honneur du fils de Louis XIII. La même année, De Pronis prend officiellement possession de l'« isle Mascarin », au nom de Sa Majesté le Roi Louis XIII. Désormais française, la colonisation de l'île se

renforce dès 1644 et lui offre ses fondements juridico-institutionnels et économiques grâce à la création par le roi de France, de La Compagnie des Indes Orientales. Mais en 1646, une révolte éclate à Fort-Dauphin contre De Pronis. Douze mutins français sont arrêtés, condamnés à l'exil et déportés à Mascarin, espérant qu'ils ne vont jamais y survivre.

Trois ans plus tard, le premier Gouverneur de Fort-Dauphin, Étienne de Flacourt, ordonne néanmoins de les rechercher et, à la stupéfaction générale, ce sont des mutins « sains, épanouis et gaillards » qui sont retrouvés. De Flacourt ordonne alors une prise de possession immédiate et définitive de l'île, et la nomme en 1649 « île Bourbon » en hommage à Louis XIII. Le peuplement de l'île commence alors, et en 1663, un navire y dépose deux Français et sept Malgaches dont trois femmes. Bientôt, un premier enfant prénommé Étienne, y naquît. De sorte que jusqu'en 1715, l'île Bourbon, escale sur la Route des Indes, se peuple de migrants venus de France et de Madagascar, formant une « société mixte franco-malgache » (Ottino, 1987 : 21). Ce scénario unique s'enrichit des vagues successives de peuplement que l'île connaît, selon aussi les vicissitudes de l'histoire, et élabore ainsi un forçage commun religieux et juridico-institutionnel étendu à l'ensemble des groupes humains présents dans l'île. En effet, s'il est possible de déceler les premières traces d'une histoire juridique de la subjectivité à La Réunion dès 1674 [2], cette dernière est stigmatisée par la mise en place du « Code Noir des isles de France et de Bourbon » (1724) destiné au sort juridique peu enviable des esclaves, et dont nous analyserons les effets plus avant.

Mais le 1er octobre 1825, une ordonnance locale autorise à Saint-Denis, devenu le chef-lieu de l'île, l'ouverture d'une École de jurisprudence permettant d'amorcer une administration efficace de la Justice. C'est le 30 septembre 1827 que l'Ordonnance Royale fixe l'organisation judiciaire de l'île qui va être déterminante pour l'histoire juridique réunionnaise.

Afin d'illustrer cette perspective, nous avons choisi d'évoquer un moment déterminant qui a marqué la mémoire collective de l'île, selon un processus délibéré d'exclusion des Noirs de l'espèce humaine qu'a connue la majorité de la population réunionnaise.

5 L'esclavage : crime généalogique contre la famille humaine et atteinte au Principe de nomination

En effet, la période de l'esclavage représente un facteur central dans l'histoire du peuplement de l'île ; elle illustre la part chaotique des genèses identitaires à La Réunion, dont l'onde de choc touche encore, à des degrés divers, la société réunionnaise contemporaine. L'Europe esclavagiste allait peu à peu développer ce commerce singulier avec l'Afrique afin d'y puiser sa main-d'œuvre. L'esclavage n'était pourtant pas présent au début du peuplement de l'île : les premiers colons de Bourbon avaient en effet tissé des relations plutôt courtoises entre eux, et les mariages franco-malgaches et franco-indiens étaient courants. Mais cette convivialité bienheureuse se détériore brusque-

2. C'est plus précisément le 1er décembre 1674 que Jacob de La Haye, Lieutenant des Armées et Vice-Roi des Indes, établit à Saint-Paul le premier texte législatif de l'histoire de Bourbon, composé de 25 articles avec le titre suivant : « Ordonnance de Mr de La Haye, Lieutenant général des Armées navales de Sa Majesté sur divers objets de la police générale » (Tabuteau, 1987, p.43).

ment au début du XVIII[e] siècle et dans le même temps, le statut social du Noir s'effondre : pris dans une spirale infernale de désocialisation humiliante et d'agonie psychique, il devient serviteur, et pour finir, esclave, c'est-à-dire rabaissé (Ève, 2003) à un « objet de droit ». Du reste, la création des registres de baptême séparés, l'interdiction par de La Haye (1674) des « *mariages inter-raciaux* », confirment la dégradation du statut socio-juridique de l'être humain Noir de cette époque. Vers 1718, la Compagnie des Indes Orientales augmente massivement l'importation d'esclaves à Bourbon si bien que la population libre sera très vite numériquement inférieure dans l'île.

D'où provenaient géographiquement ces esclaves ? Arrachés à leurs tribus, parqués, vendus et transportés comme des animaux sur les bateaux des négriers, les esclaves de Bourbon étaient originaires de pays traditionnellement trafiquants d'esclaves tels que l'Inde dont les premiers esclaves sont débarqués dans l'île dès 1762, Madagascar –qu'on nommera ensuite « *pays cafre* »– [3], La Guinée, l'est de l'Afrique centrale avec l'île de Zanzibar en particulier, ce comptoir portugais de Mozambique.

6 Résultats. La figure du "maron" et le maronnage : matrice de l'insoumission, de l'esprit rebelle et du contre pouvoir

Les conditions de vie de l'état d'esclavage ont favorisé, dès l'apparition des esclaves à Bourbon, l'éclosion d'un mouvement d'insoumission parmi ceux qui désiraient retrouver la liberté à tout prix. Certains parvinrent ainsi à s'échapper pour tenter, soit de s'emparer d'un canot et fuir par la mer, soit de partir en « maronnage » [4], vivant retranchés dans les hauteurs montagneuses peu accessibles de l'île, aujourd'hui marquées de leur empreinte toponymique : Anchaing, Cimendef (Tsimendeff en malgache signifie « celui qui ne se rend pas »), Dimitile, Tsilaos (Cilaos), Mafate, Saolazy (Salazie). Ces noms à consonance malgache confirment que les « chefs Marons » de L'île Bourbon étaient d'origine malgache. Cette page importante de l'histoire de La Réunion était gênante pour l'Ordre colonial au point que certains registres faisant état du maronnage (Ève, 2003) ont disparu ; elle inspire de nos jours les répondants de notre recherche.

Ainsi, Djémila, 19 ans :

> « *Mon père m'a amenée en randonnée dans les Hauts de l'Entre Deux pour découvrir le Capitaine Dimitile, ce chef maron et sa compagne Sarlave qui avaient choisi la lutte pour la liberté. Un camp maron a été reconstitué à cet endroit. Son histoire est aussi la nôtre car sans ces chefs rebelles, nous ne serions pas ce que nous sommes. Une stèle élevée à sa mémoire est comme un pilier qui nous bâtit. Nous, les jeunes, nous sommes sensibles à ces valeurs de maronneur, de refus de soumission, de liberté.* »

3. « Cafres » : dérivé de l'arabe « kâfir » qui veut dire mécréant, infidèle ; ce mot ne désigne pas initialement un groupe humain mais l'ensemble des captifs de cette région d'Afrique, quelle que soit leur provenance.

4. *Maronnage* désigne l'état d'un esclave noir fugitif, réfugié dans des lieux inaccessibles ; mot qui vient de « maron », adjectif employé dans les anciennes colonies d'Amérique et chez les indiens caraïbes ; provenant de l'espagnol d'Amérique cimarron, qui signifie singe. Ces animaux arboricoles ne sortent furtivement de la forêt que pour se nourrir. C'est l'appellation que les espagnols donnèrent aux esclaves fugitifs. Par extension –précise Albany (1983)– « *marron est celui qui choisit la liberté. Avant 1848, qui part en maronnage redevient libre.* »

En d'autres termes : il suffit qu'un seul point d'appui symbolique soit offert pour que la construction psychique reprenne.

Le mouvement des « esclaves marons » ne prendra fin qu'avec la disparition du système esclavagiste lui-même. Véritable micro guérilla qui trouve des inspirateurs dans les deux camps qui s'affrontent, au point que certains d'entre eux sont entrés dans la littérature romanesque réunionnaise (Dayot, 1839, Houat, 1844, Mahé, 1952, Vaxelaire, 1982) : Dimitile et Cotte pour le camp des chefs marons ; Caron, Bronchard et Mussard pour celui des « chasseurs de marons ». D'autres noms d'« esclaves marons » seront sublimés par la poésie : « Andigue, Fanor, Maham, Manonga, Pyrame, Sankoutou, Sarlave. » (Gamaleya, 1986, p. 53). Ce mouvement de résistance à l'esclavage s'illustre également à travers la présence d'une volonté de constituer et faire vivre la famille esclave malgré la coercition du système servile qui interdisait aux esclaves la conjugalité et la parentalité. Il s'agit de la problématique (Gérard, 2012) de la « famille maron », de l'organisation de la parenté et des structurations familiales créées par les esclaves eux-mêmes, malgré le déni idéologique du pouvoir colonial qui refusait de reconnaître le statut des familles d'esclaves.

De nos jours, « maron » désigne la lutte contre toute forme d'exploitation, le refus de se soumettre à la justice lorsqu'on l'estime injuste. C'est une telle perspective qui se retrouve dans l'évocation des jeunes lycéens interviewés dans notre étude.

> Ainsi, Lucille, 18 ans : « *être réunionnaise, c'est associer les Marons, ces esclaves insoumis qui, au sacrifice de leur vie, se sont révoltés contre l'esclavage et que l'histoire officielle a longtemps refoulés.* »
> Julia, 20 ans : « *les réunionnais, à l'origine, sont en majorité des descendants d'esclaves et des « marons » qui ont réussi à s'échapper pour retrouver leur liberté par refus de la société esclavagiste. C'est cet aspect rebelle que les réunionnais commencent à assumer.* »

Cette tentative d'activation du circuit de résilience à travers le marronnage et celle de l'existence de la « famille-maron » permettent de mieux saisir l'enjeu d'un aspect fondateur du système esclavagiste, à savoir l'élaboration d'un cadre juridique spécifique aux esclaves de Bourbon et de l'isle de France (île Maurice), et que ce sombre chapitre de l'histoire a retenu sous le titre de Code Noir des Mascareignes de 1723 [5].

7 L'attribution du (pré)nom, noyau ombilical de l'identité : un forçage juridico-religieux normatif mais relatif

54 articles composent le Code Noir et définissent le statut juridique de l'esclave, ses devoirs envers son maître et la société. Ils illustrent, sur un mode régressif, un principe -que la psychanalyse a mis en évidence- selon lequel le droit institue la chair humaine et participe au maniement de l'identité.

5. Le texte de base régissant le statut des Noirs aux isles est composé de lettres patentes en forme d'édit signé de la main-même de Louis XV et de Phélipeaux, ministre de la Marine et des Colonies. Calqué sur le modèle établi en 1685 et qui était destiné aux Antilles –où l'esclavage était apparu plus tôt–, le Code Noir des Mascareignes de 1723, dont les copies parviennent à Bourbon en 1724, restera applicable dans ses grandes lignes jusqu'en décembre 1848, année de l'abolition de l'esclavage à la Réunion. Les Archives de La Réunion possèdent l'original authentique.

Le rappel de l'article I du Code Noir sert d'amorce à notre remarque : « *tous les esclaves qui seront dans les isles de Bourbon, de France et autres établissements voisins seront instruits dans la religion catholique, apostolique et romaine, et baptisés.* » Or dans les faits, la prétendue christianisation des esclaves est restée globalement un échec jusqu'à leur libération en 1848 (Prudhomme, 1984) car face à l'ampleur contraignante de la tâche, les esclaves étaient peu volontaires à suivre une instruction religieuse orale. D'autre part, le maître pouvait craindre qu'en l'instruisant, l'esclave risquait de développer un esprit critique au point de revendiquer légitimement le statut humain de "frère en christ". Quelques hommes d'Église toutefois ont, au péril de leur vie, œuvré non seulement pour les droits humains des esclaves mais également pour leurs droits spirituels. C'est le cas de Jean Lafosse, prêtre catholique arrivé à Bourbon en 1775, élu maire de la ville de Saint-Louis en 1790, puis député de l'Assemblée coloniale. Sa mission militante de protection des esclaves lui a valu d'être condamné à l'exil aux Seychelles (1798-1802) et lui vaut de nos jours une dévotion et un respect populaires qu'illustre Linda, 19 ans lorsqu'elle précise :

> « *dans ma famille, on a toujours rendu hommage au Père Lafosse, prêtre protecteur des esclaves, anti-esclavagiste qui a mis sa vie en danger en participant à une révolte en 1798. Depuis mon enfance, on se rend sur sa tombe près de l'usine sucrière du Gol pour honorer sa mémoire au cimetière des « âmes perdues » où l'on a pu réunir des reliques anonymes d'esclaves morts à l'île Bourbon.* »

Ainsi, derrière l'apparent souci des législateurs de s'occuper de l'avenir spirituel des esclaves, se tient un processus symbolique qui permet d'affirmer ostensiblement une autre dimension de l'hégémonie du pouvoir esclavagiste car à travers un simple acte de baptême, il s'agit bien de la mise en confrontation inégale de deux civilisations opposées et qui a trait à l'ensemble des relations qu'un sujet humain est sensé nouer avec son (pré)nom. Or, il faut préciser que dans les cultures africaine et malgache, et contrairement au modèle occidental, la pratique du changement de nom est fréquente (Ève, 1992) : pour guérir d'une maladie, lorsque quelque chose ne va pas dans la vie de l'individu ou encore pour se débarrasser de la présence d'un esprit errant. De sorte que grâce à leur pratique culturelle courante de modification du prénom et même s'ils en avaient été arbitrairement dépossédés, ces esclaves pouvaient néanmoins encore *tisser des liens symboliques*[6] avec l'énoncé intérieur de leur prénom d'origine. Il y a donc lieu de relativiser la dimension d'effraction psychique que constitue ce forçage juridico-religieux du baptême catholique pour l'esclave.

Enfin, une dernière interrogation mérite d'être posée dans ce contexte esclavagiste occidental -inédit pour l'esclave dans lequel le prénom constitue le premier temps logique et chronologique de la symbolisation, formant du même coup le noyau ombilical de l'identité[7] : quelles incidences ces changements de nomination auxquels les esclaves sont habitués dans leur culture d'origine ont-ils pu toutefois produire dans

6. Symbolique désigne la catégorie anthropologique générale qui recouvre un système de représentations fondé sur le langage, et qui déterminent le sujet humain en lui permettant de s'y référer par la conscience et par l'inconscient lorsqu'il exerce sa fonction de symbolisation.

7. Expression liée à la psychanalyse qui considère le prénom comme élément fondamental de l'identité, articulant l'histoire collective, familiale, individuelle à l'histoire singulière d'un sujet, voire à sa destinée.

le contexte coercitif de l'esclavage, au coeur de leur subjectivité, alors qu'ils ne sont plus considérés comme des êtres humains ?

Le contexte original de forçage juridico-religieux de l'esclavage va en effet générer non seulement l'incertitude, l'aliénation et la défaillance des effets identificatoires du (pré)nom mais également toute l'ambiguïté de sa relation au sujet : puisque le (pré)nom –en occident– est sensé à la fois être propre à un sujet, noyau ombilical de son identité et de son intimité, et dans le même temps contenir durant toute la vie une étrange extériorité –car ce (pré)nom a été choisi de manière arbitraire par le système esclavagiste–, la connexion symbolique avec la famille va être délibérément et définitivement rompue. Malgré ce contexte chaotique, il est toutefois possible de caractériser le prénom du point de vue de ses effets de signifié par le fait de son absence de signification conceptuelle, sa nature de *signifiant asémantique*, pour l'ouvrir à toutes sortes d'effets de signifiance qui vont aboutir paradoxalement à une polysémie propre à chaque sujet. En imposant cette pratique du modèle occidental du principe de nomination, c'est un véritable processus de socialisation de l'inconscient, d'acculturation forcée et d'intériorisation psychique que les esclaves vivront sur plusieurs générations, en rendant de plus en plus active la pure fonction de signifiance et de référence de leur prénom. Ce qui veut dire aussi que chaque esclave ainsi prénommé se retrouve traversé de part en part par la problématique du sens de sa subjectivité, qui reste en suspens, comme retenue et mise en tension.

Il faut préciser que dès le début du peuplement de Bourbon, le baptême catholique était aussi conféré aux enfants issus de la population noire et métisse, et nés dans l'île. Ainsi, du temps d'Étienne Régnault (soit de 1665 à 1671), les Malgaches par exemple, qui étaient encore davantage serviteurs qu'esclaves, étaient inscrits dans les registres de catholicité aux côtés des français. Le baptême des esclaves est pratiqué à bord des navires, à l'arrivée de leur destination ou sur les lieux mêmes de la traite. Il s'accompagne le plus souvent d'une déformation du nom de l'esclave qui est retranscrit phonétiquement sur les registres. Il est même fréquent que le nom originel de l'esclave soit remplacé par un (pré)nom issu de l'imagination d'un maître ou d'un marchand. Mais c'est parmi les noms inventés en raison d'une singularité physique, comportementale ou morale que l'effet d'aliénation est le plus surprenant tels que Brizefer, Grand Dent, Jolicoeur, Lendormy, Léveillé, Sansouci.

Curieuse matérialité signifiante de ces (pré)noms-sobriquets qu'a retenue l'histoire, en particulier à travers un état général des Noirs de La Compagnie des Indes paru en 1736, dans lequel sont répertoriés des « Bacchus, Fangorin, Neptune, Lartichaut, Chicorée, Lozeille » (Mémorial de la Réunion, 1979 : 460). Il faut du reste mentionner que ce *forçage* relatif aux choix des (pré)noms se déploie dans un cadre juridique précisé par la loi du 11 Germinal an XI (1er avril 1803), applicable à l'ensemble de la population française et en vigueur jusqu'aux années 1980. Le premier article stipule en effet de choisir les prénoms *« dans les différents calendriers de la langue française, ou parmi les personnages connus dans l'histoire ancienne (Bible et Antiquité gréco-romaine) [. . .]. Parce que les actes de l'État civil sont rédigés en langue française, le prénom est un élément de l'état de la personne et sert à l'assimiler à la communauté nationale ».*

Le moment est venu de porter un éclairage sur une nouvelle étape méconnue dans le *forçage de l'identité par la normativité juridique* en contexte esclavagiste et post-esclavagiste.

8 La greffe symbolique du noyau ombilical de l'identité par la « nomination » systématique des esclaves nouvellement affranchis

Le terme d'« affranchi » désigne non seulement les personnes libérées de l'esclavage au moment de son abolition mais également la première génération d'esclaves libérés depuis 1848 [8]. L'affranchissement est une procédure juridique individuelle ou collective d'acquisition de la liberté très structurée, effectuée le plus souvent par la volonté exclusive du maître mais aussi par mariage et filiation, par testament, par rachat et/ou rachat forcé, par affranchissement administratif et par « *privilège affranchissant du sol libre de la France* ».

> Ainsi, l'exemple célèbre d'application de ce « principe juridique » d'affranchissement (Peabody, 2009) d'un esclave touchant le sol de France reste celui de Furcy. Par une lettre de novembre 1817, ce jeune indien né à l'île Bourbon en 1786 a invoqué sans succès cette particularité pour contester en justice sa qualité d'esclave et mener son audacieuse prétention à la liberté. Furcy a lutté durant des décennies devant les tribunaux français pour revendiquer son statut d'homme libre.
>
> Un autre cas historique fameux d'affranchissement par adoption cette fois, est celui que Lislet Geoffroy père, effectue en 1794. Profitant de l'opportunité légale que lui offre La Convention, il adopte le jeune Jean Baptiste, enfant esclave né de ses amours avec Niama, « jeune esclave négresse de Guinée » affranchie par la même occasion. Formé comme ingénieur-géographe, Jean Baptiste Lislet Geoffroy devient le premier météorologue de l'Océan Indien.

Par ailleurs, en 1787 a lieu un type d'affranchissement insolite et émouvant peu après le décès d'un propriétaire d'esclaves. Un de ses esclaves très attaché à son maître défunt meurt de chagrin sur sa tombe. Émue, l'administration coloniale décide alors d'affranchir la mère de l'esclave inconsolable décédé. Privés jusqu'alors de liberté et d'identité, dépossédés de leur nom d'origine et de leur inscription dans un groupe de filiation, c'est par la « nomination », obligatoire pour les personnes libérées de l'esclavage, que les affranchis sont recensés et inscrits de manière exhaustive, avec mention de filiation et d'ascendance, entre novembre 1848 et février 1849.

L'ampleur de la tâche est significative puisqu'il fallait donner un patronyme complet [9] à plus de la moitié de la population insulaire : 62000 esclaves sur les 106 000 habitants

8. Les sources de cette partie de la recherche proviennent des Archives Départementales de La Réunion - Sudel Fuma, nom donné à cette institution depuis le 13 juillet 2015, en hommage à l'historien universitaire et Directeur de la Chaire UNESCO pour l'Océan indien, tragiquement disparu en 2014.

9. C'est à partir de 1832 que l'attribution d'un patronyme complet devient obligatoire pour les esclaves affranchis dont le processus d'inscription va prendre comme point de départ les registres matricules des esclaves afin de conférer des noms aux individus et aux familles tel qu'il était déjà permis dans le système de l'affranchissement partiel existant sous certaines conditions par lettres patentes depuis 1723. Une ordonnance du 29 avril 1836 cadrera ainsi d'un point de vue juridique cette procédure de « nomination ».

qui peuplaient à l'époque La Réunion se sont ainsi vus consignés dans 66 « registres spéciaux » distribués à l'ensemble des douze communes que comptait alors l'île. Ainsi, l'arrêté du 8 novembre 1848 stipule que « *les inscriptions des personnes non libres sur les registres comprendront le nom actuel de chaque individu, un nom patronymique qui leur sera donné par l'inscrivant* » (cette précision n'existe que pour La Réunion). C'est l'administration municipale qui se substitue aux propriétaires pour nommer les esclaves libérés, en encadrant des pratiques de nomination discutables déjà utilisées lors de la période esclavagiste. L'acte d'affranchissement est transcrit sur les registres d'État civil et publié au Bulletin Officiel. L'ampleur de la procédure est telle que le pouvoir colonial doit recourir à de multiples techniques afin de diversifier et forger pas moins de 21000 nouveaux patronymes. Ainsi, la commission d'abolition de l'esclavage propose cette modalité pratique : les futurs affranchis seront inscrits sur les listes d'État civil par « *un système de noms variés à l'infini par interversion des lettres de certains mots pris au hasard* ». De telles attributions de noms demeurent toutefois minoritaires :

- Anagrammes d'un nom de lieu, d'un nom d'objet ou d'un prénom : Lipheppi.
- Inversions de syllabes : Delefi, Lordmi, Mandnor.
- Inversion de syllabes à partir d'un nom d'esclave : Lubin devient Nibul.
- Inversion de lettres : Romain devient Niamor.

Afin d'éviter les homonymes, les délégués sont autorisés à attribuer des noms inspirés « *des personnages connus dans l'histoire ancienne, la mythologie, la littérature et le théâtre* ». Il s'agit notamment des prénoms déjà portés par les esclaves et très souvent du prénom sous lequel étaient déjà connus les affranchis de 1848 : Achille, César, Charlemagne, Esther, Étéocle, Narcisse.

D'autres noms prévus par la réglementation coloniale sont directement extraits du calendrier grégorien correspondent à des prénoms érigés en patronymes : Catherine, Saint-Ange, Séraphine. Il peut s'agir aussi des noms d'anciens maîtres sur autorisation expresse de l'ensemble des membres de la famille : Damour, Robert. Plus rarement, ces noms rappellent l'origine ethnique : Moucazambo, Mozambique, Poutchattamaya.

Il est à remarquer la fréquence élevée du choix du nom inspiré du prénom d'esclave de la mère plutôt que de celui du père. De ce point de vue, l'État civil présente à La Réunion –bien plus qu'aux Antilles– davantage d'incertitudes au sujet de la filiation paternelle. C'est pourquoi les matronymes y sont fréquents : Babet, Fanny, Flore.

Notons également des noms provenant de la flore européenne et tropicale : Badamier, Châtaigne, Cocotier, Vacoua. D'autres sont influencés par l'actualité politique (Schoelcher, Danton, Toussaint) ou encore par des noms de métiers (Arpenteur, Pêcheur, Médecin) ou des objets (Beffroi, Harpon, Quintal). Il y a aussi les noms adjectifs qualificatifs à connotation morale (Dévoué, Heureux, Labonté, Morose, Narquois). Les sobriquets et surnoms persistent tout en étant plus rares (Cœur Sec, Sans Peur, Lecoquin, Lincendiaire, Lembarras).

Cette procédure juridico-politique de « nomination » place d'emblée les affranchis dans une situation de passivité, puisque ce sont les propriétaires qui effectuent la démarche de déclaration à la mairie ou qui saisissent le gouverneur afin d'affranchir un esclave. Les affranchis se retrouvent en effet à subir totalement le choix arbitraire des noms dont les résonances signifiantes ne sont pas sans effet sur le plan psychique et de l'économie inconsciente. Greffer de manière si dense le noyau ombilical de l'identité par le triturage légalisé des patronymes doit être mis en perspective avec les enjeux majeurs de la subjectivité qui touchent directement l'être et posent une question humaine majeure qui oriente son évolution, son rapport à l'autre et au monde, et à la connaissance.

Un tel processus de « nomination » porte aussi la marque d'une *greffe généalogique forcée* dont l'origine reste extérieure et étrangère au sujet, processus dont il est toujours dépossédé, mais dont il est paradoxalement et souvent malgré lui l'héritier. C'est ce dont témoigne Rodolphe, 20 ans, descendant d'affranchi et qui se pose la question de l'arbitraire de son nom patronymique :

> *« je n'ai pas demandé à porter un tel nom. J'ai toujours eu l'impression depuis l'enfance qu'il ne m'appartenait pas, qu'il ne me correspond pas. Comment mon ancêtre affranchi, a-t-il pu accepter de le recevoir à l'époque, et se retrouver avec un tel nom imposé ? ».*

Ce patronyme d'affranchi surgit ici dans une totale ambiguïté puisque d'un côté, il constitue -avec le prénom- le deuxième élément du noyau ombilical de l'identité que Rodolphe tente d'intégrer comme partie constitutive de son intimité et simultanément, il sécrète une étrange extériorité du fait de cette contingence d'un choix qui n'appartient ni à Rodolphe, ni à ses ascendants.

A moins que ce nom d'affranchi ne renvoie que trop directement à l'ancêtre de Rodolphe mais auquel ce dernier refuse de s'identifier : en situation de déni, Rodolphe refuse de reconnaître la réalité d'une généalogie négative symbolisée par le nom de son ancêtre esclave. Ce mécanisme de défense est aussi un effet du Symbolique dans le Réel qui masque un symptôme, à savoir l'expression d'un conflit inconscient qui se reproduit vraisemblablement ici de génération en génération. Tout se passe comme s'il existait une impossibilité pour Rodolphe, de considérer son ancêtre esclave comme une personne humaine pouvant appartenir à sa généalogie, mais plutôt encore comme un impensable, marqué de cette étrange extériorité. Extériorité qui va du reste être activée à chaque rencontre imaginarisée avec l'autre et que le sujet nourrit pulsionnellement avec sa propre image corporelle.

Précisons enfin que sur le plan symbolique, le patronyme est ce par quoi le sujet se présente dans sa lignée généalogique, et dans le même temps, ce par quoi il est absent de lui-même. D'où ces effets d' « inquiétante étrangeté » (Freud, 1919) qui ne favorise pas le lien d'appartenance à ce patronyme, et qui se traduit –pour Rodolphe- par un symptôme d'un échec de greffe généalogique sur le noyau ombilical de l'identité.

Nous comprenons mieux la raison pour laquelle Rodolphe avait, lors de l'entretien, tant insisté sur la garantie de la sûreté de l'anonymat de son nom d'affranchi. Ainsi, tout se passe dans ce cas comme si la défaillance -ou en tout cas l'insuffisance- de l'identification du sujet et -corrélativement les flottements de son identité Symbolique-

trouvaient dans ce questionnement lié au nom propre de ce descendant d'affranchi, un matériel signifiant apte à désenchaîner ou à enchaîner le sens de manière plus ou moins assurée. Car en définitive, l'*impossible arrimage symbolique* de ce nom d'esclave affranchi à l'identité symbolique de Rodolphe va avoir des répercussions sur sa capacité à enchaîner le sens de son adhésion à des effets signifiants, à pouvoir lire son histoire, à repérer le chiffre de son destin et la clé de son désir.

C'est ainsi que le réseau signifiant du nom patronymique s'étend nettement sur plusieurs générations de l'arbre généalogique d'une famille et tisse des liens les plus étroits avec ces différents types de discours caractéristiques de la névrose –prise dans un sens large– et que la psychanalyse a mise en évidence à travers « le roman familial du névrosé » (Freud, 1909) [10] ou encore « le mythe individuel du névrosé » (Lacan, 1979). Le phénomène auquel se rattache « le roman » correspond au processus général de distanciation entre parents et enfants, processus qui pour Freud, est indispensable puisqu'il constitue la condition du progrès de la société. La « nomination » constitue toutefois le premier pas symbolique officiel octroyé par l'État colonial dans la réhabilitation juridique des anciens esclaves qui va leur ouvrir les portes de l'apprentissage de la citoyenneté.

Ce *forçage juridico-politique du noyau ombilical de l'identité* va persister jusqu'à la période contemporaine même si depuis quelques années, il y a lieu d'observer une tendance à un élargissement sensible des limites initialement assignées à la recevabilité des prénoms, et en particulier depuis janvier 1993, lorsque le code civil a considérablement assoupli sa législation, garantissant virtuellement la recevabilité de n'importe quel prénom [11]. Ceci dit, les résistances sont parfois tenaces car il n'y a pas si longtemps « *certaines personnes se sont vues refuser le prénom choisi au préalable pour leurs enfants et se sont plaintes auprès du bureau de l'État civil du manque d'information sur les règles d'attribution des prénoms qui apparaissent nouvelles à leurs yeux* [12]».

10. C'est dans le livre d'Otto Rank, *Le Mythe de la naissance du héros* (1909) que Freud inséra un petit texte intitulé « le roman familial du névrosé ».

11. Ainsi, l'article 57 de la (Loi 93-22, 8 janvier 1993) stipule que «*Tout prénom inscrit dans l'acte de naissance peut être choisi comme prénom usuel. Lorsque ces prénoms ou l'un d'eux, seul ou associé aux autres prénoms ou au nom, lui paraissent contraires à l'intérêt de l'enfant ou au droit des tiers à voir protéger leur patronyme, l'officier de l'état civil en avise sans délai le procureur de la république. Celui-ci peut saisir le juge aux affaires familiales. Si le juge estime que le prénom n'est pas conforme à l'intérêt de l'enfant ou méconnaît le droit des tiers à voir protéger leur patronyme, il en ordonne la suppression sur les registres de l'État civil. Il attribue le cas échéant à l'enfant un autre prénom qu'il détermine lui-même à défaut par les parents d'un nouveau choix qui soit conforme aux intérêts susvisés. Mention de la décision est portée en marge des actes de l'État civil de l'enfant* ». On notera le même esprit d'assouplissement de la législation concernant le nom patronymique à partir de l'article 61 de la Loi 93-22, (8 janvier 1993) qui précise que « *Toute personne qui justifie d'un intérêt légitime peut demander à changer son nom.*»

12. Extrait d'une lettre qui accompagne les différentes listes officielles des prénoms (prénoms musulmans de la communauté sunnite car il existe des variations d'orthographe pour la communauté chiite ; et prénoms indiens qui doivent à chaque attribution « être justifiés au vu du certificat d'authenticité et d'orthographe ») diffusées par l'Hôtel de ville de la Mairie de Saint-Denis, le 3 septembre 1986 (réf. N°2261 PM/VL) adressées au directeur de la clinique de sainte-Clotilde, Service de la Maternité et dont l'objet était précisément de rappeler les règles relatives au choix des prénoms.

9 Le Code Noir : un système juridique de destruction de l'identité

Mais poursuivons l'analyse du statut juridique de l'esclave. Normé par la religion et l'Etat, dûment enregistré et parfois marqué au fer, l'esclave a en effet son statut parfaitement défini par l'article XXXIX du Code Noir : « *Voulons que les esclaves soient réputés meubles* ». C'est précisément cet article du Code Noir qui constitue le point d'amorce juridique du processus de dé-Référenciation symbolique de l'être humain réduit en esclave.

Dépourvu de droits civiques, ramené à la dimension d'objet appartenant au maître, l'esclave peut ainsi être vendu, saisi, hypothéqué, échangé, cédé en héritage. Le Code Noir constitue un « *recueil des règlements concernant le commerce des Nègres dans les colonies françaises et les compagnies établies à ce sujet* ». Il va ainsi compromettre l'occupation symbolique des places d'un sujet dans sa généalogie. En effet, les négriers séparent délibérément les différents membres de famille des esclaves en prenant soin de les expédier vers des destinations géographiques différentes. Ils participent par là-même à la destruction de la généalogie des esclaves et rendent chaotique leur questionnement sur l'origine –dont il faut rappeler qu'il apparaît comme une problématique ontologique majeure pour tout sujet humain (Petit, 2016)–. Or « *chaque fois que la mise généalogique pour un sujet est perdue, la vie ne vit pas* » (Legendre, 1985 : 10). Ainsi, l'article 12 du Code Noir dénature le lien filial des enfants « *qui naîtront de mariages entre esclaves seront esclaves et appartiendront aux maîtres des femmes esclaves, et non à ceux de leur mari, si le mari et la femme ont des maîtres différents* ». A cela s'ajoute la pratique constante de la vente d'enfants impubères, séparément de leurs parents esclaves et c'est encore au maître que le Code Noir délègue (Art.10 et 11) l'intégralité de l'autorité paternelle indispensable à chaque union entre esclaves. En facilitant les mariages entre esclaves sur leurs habitations, les maîtres augmentaient ainsi leur capital d'esclaves, véritable « *pépinière de nègres créoles* » (Dessales, 1786, p. 293) [13].

Cependant, malgré son arsenal juridique répressif et mortifère, Le Code Noir ne parvient pas à supprimer le marronnage, hantise que redoute le plus le système colonial malgré l'extrême violence de l'article 38 :

> « *l'esclave fugitif qui aura été en fuite pendant un mois à compter du jour que son maître l'aura dénoncé en justice, aura les oreilles coupées et sera marqué d'une fleur de lis sur une épaule ; et s'il récidive une autre fois à compter pareillement du jour de la dénonciation, aura le jarret coupé et il sera marqué d'une fleur de lis à l'autre épaule ; et la troisième fois, il sera puni de mort* ».

Inquiet et pour faire face à la croissance rapide du maronnage, le pouvoir colonial instaure une sanglante répression systématique sous la forme d'une pratique officielle de « la chasse aux Noirs marons » : ainsi, en 1757, un « Noir maron » tué rapportait à

13. Dessales, P.R. et Dessales, A. (1786). *Histoire générale des Antilles, 1847-1848*, tome 3, cité par Sala-Molins (2011).

son tueur 200 livres assorties d'un nouvel esclave. Parfois, le désir de liberté et de retourner à leur terre originelle était si fort que des esclaves, dont la majorité étaient des malgaches, tentaient en vain leur évasion en canot. Cette propension des esclaves malgaches à échapper à leur sort devient alors proverbiale : le discours courant emploie, à propos de personnes nostalgiques ou ayant un fort désir de changer d'air, l'expression de « Mal de Madagascar » et que nous proposons d'intituler « le malaise malgache » pour rendre compte de la dimension de souffrance psychique, expression du mal-être et de l'effondrement ontologique liés à cet état de captivité servile insulaire. Le renvoi à la partie la plus tragique du jeune passé historique de l'île fait en effet apparaître une véritable entreprise de destruction d'une partie de l'identité d'un peuple et d'atteinte majeure à la dignité humaine, à laquelle on va pourtant assister pendant une période qui s'étendra bien au-delà de la date officielle de la fin de l'esclavage à La Réunion [14]. En effet, même si le contexte international et politico-économique exigeait l'abolition avec une détermination sans précédent, il n'en demeure pas moins que le trafic des négriers français entre 1852 et 1861 se maintiendra encore, en particulier en Afrique de l'est, venant alimenter en main-d'œuvre l'île de La Réunion.

Tout en restant prudent quant à l'interprétation de l'approche historique du phénomène du suicide à La Réunion durant l'esclavage [15], « *le suicide a surtout affecté les populations d'esclaves et d'engagés prenant parfois des formes que l'on pourrait qualifier d'épidémiques* » (Wanquet, 1991, p. 1). La problématique du suicide des esclaves à La Réunion est sous-tendue par les symptômes suivants :

- inadaptation des esclaves lors du déracinement ou durant la première période de leur installation dans l'île.
- désadaptation des esclaves récemment affranchis ainsi que ceux qui sont atteints du « Malaise malgache ».
- contestation par le suicide-sanction du maître ; ou par les équivalents suicidaires : évasion par mer, classée comme « *maronnage de 3^{e} cas* » ...
- refuge désespéré du désir d'évasion dans la croyance religieuse ; l'issue ultime est le suicide dans l'espoir de se réincarner en Inde qu'énonce le dicton : « mouri Bourbon, lévé Madras ».

Enfin, une pénalisation choquante du suicide surgit tel un symbole sadique esclavagiste : des châtiments corporels post-mortem infligés en place publique aux cadavres des esclaves suicidés, dans un but de dissuasion.

Il devient alors compréhensible qu'« *un suicide est un sacrifice humain qui s'inscrit dans la perspective généalogique comme témoignage d'une différenciation manquée* »

14. C'est le 20 décembre 1848 en effet, que le Général Sarda Garriga, Gouverneur de La Réunion, proclama l'émancipation de tous les esclaves. En 1983, le Président F. Mitterrand va promulguer la reconnaissance officielle de ce jour symbolique pour l'île de La Réunion. Mais dans les faits, Le statut du 20 décembre reste à ce jour assez flou car il est devenu populaire et fêté sans être véritablement ni officiellement chômé. Il serait l'expression d'une « tradition inventée » pour reprendre le concept d' « invention de la tradition » (Hobsbawn et Ranger, 1983) comme réponse à une nouvelle situation politique et qui correspond à l'avènement du gouvernement et de la présidence socialistes en France (1981-1995).

15. Compte-tenu des préjugés de ceux qui émanaient des instances du Pouvoir colonial et/ou des Grands, ceux-ci avaient toutes les raisons de redouter l'ampleur des incidences de ce phénomène du suicide à La Réunion.

(Legendre, 1990, p. 216) : ce sacrifice prend une valeur symbolique en remplacement de quelque chose qui doit s'entendre dans l'ordre du paiement de la dette à régler entre les générations. Face aux deux étages structuraux de l'édifice généalogique d'une société [16] – le droit et la représentation dont l'esclave se voit délibérément interdit l'accès- , le suicide de l'esclave est bien révélateur de l'énigme tragique à laquelle se trouve confronté le sujet pour son humanisation devenue impossible pour lui dans la société esclavagiste. Le suicide de l'esclave est bien révélateur de l'énigme tragique à laquelle se trouve confronté le sujet pour son humanisation devenue impossible pour lui dans la société esclavagiste.

De tradition principalement orale, la civilisation africaine représente à La Réunion celle dont le système colonial a été le plus destructeur au point de nier la part d'africanité de son identité. Un tel processus de déshumanisation va s'étendre à l'ensemble de la France puisqu'une loi [17] interdisait formellement la présence physique des Noirs africains sur le sol métropolitain.

Quant à la présence centrale de la donnée du métissage comme facteur constitutif des constructions identitaires à La Réunion, elle présente un paradoxe : déprécié et rejeté durant la période coloniale et au début de la départementalisation, le métissage est progressivement assumé et valorisé de nos jours comme nous l'illustrerons plus avant. Mais au XIX^{e} siècle, être l'enfant d'un parent métisse générait une vie marquée par le rejet et le mépris constants de la société bourgeoise blanche raciste.

Tel fut le cas du poète réunionnais Auguste Lacaussade [18]. Issu d'une union libre entre Pierre Augustin Cazenave de Lacaussade, avocat de grande famille bordelaise et d'une métisse affranchie, Fanny-Lucile dite Desjardin, Auguste Lacaussade, de par ses origines de quarteron, s'est en effet vu refuser l'entrée au « Collège Royal » de Saint-Denis, l'actuel Collège Bourbon. Ce statut discriminatoire mais banal à l'époque le stigmatise profondément, au point de l'influencer tout au long de sa vie. Lacaussade est donc contraint de poursuivre sa scolarité en métropole [19] et même s'il tente de s'installer à deux reprises dans son île natale, son intégration dans la société esclavagiste sera un échec et il devra se résigner à un nouvel exil définitif en France en 1839. Esprit brillant et polyglotte, Lacaussade rejoint le camp des abolitionnistes groupés autour de Victor Schoelcher. Il meurt à Paris en 1897. Inhumé au cimetière du Montparnasse, son vœu de reposer dans son île natale sera enfin exaucé lorsque ses reliques seront rapatriées à La Réunion en 2006.Sa dépouille sera rapatriée à La Réunion en février 2006, exauçant son vœu de reposer dans sa terre natale qu'il exprima dans un célèbre [20].

16. L'étage de la Référence fondatrice avec ses deux pôles complémentaires : principe de Raison -et représentation du père- et l'étage des instances parentales connectées à la Référence par la médiation juridique.

17. L'Édit de 1716 traite précisément de « la présence des Nègres en France ».

18. Lacaussade, né à Saint-Denis le 8 février 1815 et mort à Paris le 31 juillet 1897. Secrétaire de Sainte-Beuve, il publia des recueils de poèmes tels que Les Salaziennes (1839), dédicacé à Victor Hugo.

19. Il faut préciser que le racisme en métropole était juridiquement délimité puisque « *l'interdiction absolue de séjour et de passage en France des Noirs et des métis* » était toujours en vigueur, comme le stipule l'instruction ministérielle du 5 août 1818 qui rappelle aussi l'interdiction aux Blancs d'introduire notamment des « serviteurs noirs ou métis » sur le sol métropolitain.

20. Le poème intitulé *La mer* : « *Je ne veux point dormir sur la terre étrangère,/Sur la terre du nord je ne veux point mourir !/J'aurais froid sous un sol sans flamme et sans lumière,/Mes yeux veulent se clore où Dieu les fit s'ouvrir !* »

Depuis la fin du XX[e] siècle, la question du métissage a nettement évolué pour devenir très présente, telle qu'en attestent les réponses aux deux périodes successives de l'enquête (Petit, 1995 ; 2015). De nos jours, le métissage est cependant davantage assumé puisqu'il est investi d'une forte dimension positive et valorisante par les adolescents, dimension majoritairement sous-tendue par les catégories de l'Imaginaire scopique - c'est-à-dire qui passe par le regard - et celle du Symbolique :

> « *Un réunionnais est un être métissé. Ce brassage intense de races et de cultures concentrées sur cet espace infime de l'île a favorisé des liens d'affinité au point de construire des familles au métissage unique qui forment le peuple réunionnais.* » (Mouniroiti, 18 ans)

> « *La Réunion est une Terre de métissage aux sept couleurs : être réunionnais, c'est être mélangé de diverses origines, cultures, traditions, religions.*» (Mémouna, 19 ans)

> « *C'est à nous, la jeune génération, de défendre et valoriser les traditions de la Réunion 9-7-4 et de porter haut notre métissage qui offre tellement de jolies filles ici. Ma beauté métisse, je l'assume ; j'ai même été repérée et sélectionnée pour un casting d'une agence nationale de Mannequins.*» (Mariana, 19 ans)

> « *Notre métissage est tellement profond qu'on le retrouve partout : les mélanges dans la cuisine créole (caris, Zembrokal), les pratiques religieuses combinant souvent un mix : catholique/hindou, bouddhiste/catholique, service Kabaré malgache/catholique, les couples d'amoureux, dans la langue créole... Le réunionnais est un mélange de tout.*» (Samia, 20 ans)

> « *Le métissage élevé est notre caractéristique naturelle : «nout' tout'nou lé mélangé kaf-chinois krazé ensem' malbar. Les Réunionnais sont issus d'un tel mélange de couleurs que leurs enfants sont très beaux : les réunionnais ? Champions du monde du métissage.*» (Stéphanie, 19 ans)

> « *Etre réunionnaise, c'est aussi être fier de l'héritage qui nous est donné comme la richesse du métissage. Les réunionnais ont une façon à eux de bouger, de parler, cet accent créole chantant si caractéristique, ces gestes de la main si particuliers pour appeler quelqu'un, pour dire oui qui rappellent notre origine métissée.*» (Wendy, 18 ans)

> « *Pour moi être réunionnaise, c'est vivre le métissage comme un atout et non pas comme un défaut. Notre métissage est comme un défi d'amour lancé à la face du monde devenu trop violent et intolérant.*» (Djaméla, 17 ans)

Les cendres du poète furent ainsi inhumées au cimetière paysager d'Hell-Bourg aux côtés de celles de son ami, le poète écossais William Falconer, à qui il a dédié un poème. La même année s'est créée l'Association des Amis d'A. Lacaussade (A.A.A.L.) qui a pour but de valoriser et de promouvoir la vie et l'œuvre du poète qui fut aussi l'ami et rival de Leconte de Lisle.

« *Les réunionnais ? Une fusion métisse de races d'origine arc-en-ciel.*» (Célia, 20 ans)

« *La Réunion, c'est un mélanz kiltir, tradition, koulèr, religion, li mélanz toute band' nations, toute band' race ! Mi di pa ke lé oblizé, mais dans nout' sang, néna malbar, kaf, malgass, yab, créole, sinois, zarab. Et i fé ke noulé komsa zordi. Pou mwin, être réyoné, c'est fé respekté ce métissaz ke noulé. C'est mèt' la Réunion île-Métisse en valeur.*» (Céline, 20 ans)

« *Etre réunionnaise, c'est une fierté d'être née dans une île métissée, c'est porter en soi ces multiples cultures, toutes ces races qui font ce beau métissage qui rend notre île de plus en plus magnifique ! Moi, je suis une réunionnaise et j'en suis fière ! Fière d'être métissée : ma mère est malbaraise et mon père un Kaf ! Quel beau métissage.*» (Della, 17 ans)

10 L'esclavage : un crime généalogique contre la famille humaine

Trois années de débat parlementaire à la Chambre des députés et au Sénat ont été nécessaires pour voter en mai 2001, la loi Taubira-Delannon qualifiant de « crime contre l'humanité » la traite et l'esclavage.

Mais la grande ambition initiale de cette Loi a été en partie déçue lorsque Christiane Taubira, alors députée de La Guyane présenta à la Commission des lois à l'Assemblée Nationale, un corpus législatif exigeant mémoire et condamnation, justice et réparation… Car, qui dit « crime contre l'humanité », dit crime *imprescriptible*. Or, en choisissant délibérément d'ignorer le sens de l'imprescriptibilité d'un tel crime qui devrait être obligatoirement assorti d'une obligation juridique de réparation, le législateur n'a pris en considération que celle d'un devoir moral de mémoire.

Dans un tel contexte, « *l'imprescriptibilité exige la réponse à trois questions, et à trois seules, une fois le crime défini : que doit-on réparer ? Qui doit réparer ? Comment réparer ?* » (Sala-Molins, 1987, p. XXI, préface de la 1ère édition). Un élément de réponse à ces trois questions qui justifient une telle exigence de réparation consiste à préciser que l'esclavage est davantage qu'un simple crime contre l'humanité : l'esclavage constitue un *« crime généalogique » contre l'humanité doublé d'une entreprise de destruction délibérée de l'ordre des filiations*. Ce crime généalogique perpétré sur plusieurs générations menace directement ce qui fait vivre la vie dans l'espèce parlante, altère l'équilibre normatif des montages institutionnels et provoque une disjonction entre la subjectivité et l'institutionnalité. Un tel crime doit nous rendre à l'évidence qu'aucun homme ne peut renoncer aux fondements humains de sa propre humanité.

11 Restauration symbolique de l'arbre généalogique de la famille réunionnaise : la dette

Il paraît significatif que les jeunes répondants de notre étude se sentent interpellés de nos jours par ce passé historique dramatique de la période de l'esclavage, au point de souligner l'importance du devoir de mémoire pratiqué depuis l'instauration, octroyée

en 1983 par le gouvernement français de la célébration officielle de la fête de la libération des 62 000 esclaves réunionnais, le 20 décembre 1848. Mais c'est surtout à partir des années 2000 que ces adolescents investissent, sur un mode festif (Petit, 2016), cette dynamique de sublimation porteuse de restauration symbolique de la dette.

En effet, selon l'anthropologie sociale (Mauss, 1923 ; Caillé, 1997), la dette est la représentation symbolique qui accompagne le circuit donner/recevoir/rendre de l'échange et qui se situe au cœur du phénomène fondateur d'une dynamique transgénérationnelle des liens sociaux.

D'un point de vue psychanalytique, l'idée de *dette* repose sur le paradoxe d'un don qui engendre une contrainte ; elle avait déjà été repérée par Freud, notamment à propos de la perturbation récente de l'homme dans sa relation à la mort, alors que « *chacun d'entre nous est redevable à la Nature d'une mort et doit être prêt à payer cette dette* » (Freud, 1915, p. 26). Cet aphorisme traduit une sorte de loi de l'espèce : il rappelle que c'est bien la question d'une mort qui se transmet de génération en génération, comme condition de la vie humaine, et qui nous permet ainsi de rapprocher la question de la dette de la dimension identificatoire de l'éducation, faisant de l'enfant le sujet d'une société et d'une culture.

Or le processus de l'esclavage se caractérise précisément par une coupure délibérée du lien entre la dette et le processus identificatoire, de sorte que l'on aboutit dans ce cas, à une « dette désaffiliée », à une dette non-reconnue, en ce sens que le système juridico-politique colonial a volontairement tronqué et dénié en chosifiant ces êtres humains par destruction du lien transgénérationnel et mise à mort psychique. Plus que jamais, « *la dette est avant tout dette de sens* » (Bazalgette, 2002, p. 43) et par là, comme le crime d'esclavage, elle est imprescriptible et inextinguible.

C'est pourquoi derrière la nécessité de la réconciliation, la question de la réparation et celle de la reconnaissance de l'esclavage comme crime généalogique contre l'humanité demeurent indissociables. Il semble alors compréhensible qu'à travers leurs réponses, ces jeunes adolescents concrétisent fortement leur désir naturel de savoir, de recherche de sens, de réparation et de réappropriation symbolique de leur histoire généalogique et alimentent du même coup leur roman familial :

> « *Depuis plusieurs mois avec ma mère, nous avons entrepris des recherches sur nos ancêtres. Nous avons réussi à identifier des noms-prénoms- sur certains de nos ascendants. J'ai ressenti un choc en découvrant les documents où sont inscrits les mots « esclave », « affranchis », « numéros de matricule » accolés à leur prénom. C'est en 1793 qu'est arrivée à Bourbon la première esclave qui est à l'origine d'une lignée de ma famille et qui s'appelait « Grâce ». Depuis, je ressens une émotion particulière dès que j'entends ou lis ce prénom : Grâce. Si un jour, je deviens maman d'une fille, je pense que je la prénommerai Grâce.* » (Julian 20 ans)

> « *Avec ma sœur aînée, on se passionne pour la généalogie de nos ancêtres arrivés dans l'île. On a découvert des arrières–grands parents africains. Aux Archives départementales, on a consulté les registres d'État civil et*

d'affranchissement des esclaves. On a pu reconstituer une partie de notre arbre généalogique du côté de notre grand-père maternel. On n'a pas pu remonter au-delà de cinq générations car les données s'arrêtent en 1848. Les registres d'affranchissement ne contiennent que les prénoms donnés aux esclaves, qui souvent ne connaissaient pas leurs parents. C'est émouvant car on y a retrouvé notre dernier ancêtre connu. On ressent un besoin très fort de connaître nos racines lointaines de l'esclavage et de savoir qui fait partie de la famille. » (Jessie, 18 ans)

Dans cette dynamique de restauration symbolique de désaffiliation et de non-reconnaissance de la dette qui caractérise le passif de la période d'esclavage, il incombe aussi à la génération actuelle de recourir à une exigence non seulement éthique mais aussi esthétique afin de reconstituer les liens d'obligation et les liens de transmission -liens jadis délibérément sectionnés par le système mortifère de l'esclavage- qui se tissent entre les hommes à travers les générations.

Dans cette perspective, notre étude a identifié trois expressions culturelles –de restauration par la sublimation spirituelle et esthétique liées à l'esclavage– très prisées par les répondants : le Maloya, le Service-Kabaré et le Moring, composantes majeures de la part africaine et malgache de l'identité réunionnaise.

11.1 Le Maloya

L'implication du Maloya dans les diverses strates de la culture réunionnaise (histoire, politique, idéologie, religion, musique, psychologie) est déterminante dans l'élaboration des constructions de l'identité et apparaît décisive en particulier depuis le début des années 1960 (Fuma, 2004 ; Lagarde, 2012). S'il a été inscrit au patrimoine immatériel mondial par l'Unesco depuis octobre 2009, le Maloya (terme d'introduction récente, apparu vers 1930) offre cependant, chez les jeunes répondants, quelques relations d'occurrence avec le Séga (« Tchega » vers 1750). Cette autre danse traditionnelle réunionnaise dont l'histoire est cependant originellement liée au Maloya va s'en démarquer par l'influence des musiques festives des danses européennes (scottish, quadrille, mazurka, polka) du XIX^{e} siècle pour devenir, à partir du Second Empire (1852-1870), le « nouveau Séga » (La Selve, 1984).

En ce sens, le Séga ne sera jamais associé à des représentations de militantisme culturel ni à des revendications identitaires politiques marquées, telles que le Maloya va les connaître au cours de son histoire. C'est pourquoi de nos jours, le Maloya est davantage associé, chez les jeunes, comme composante importante des représentations de l'identité Imaginaire et de l'identité Symbolique.

« *Si tu n'aimes pas [...] le Maloya, tu n'es pas réunionnais.* » (Laurent, 20 ans)

« *Le rythme va plus vite car les jeunes d'aujourd'hui mélangent le maloya avec le Dance Hall. On remarque cette évolution dans les groupes comme Salazel, Nout Kiltir, Lizea Maloya, Mélanz gayard, Kaloubadya, Kouler mon nasyon. Les anciens ne sont pas trop d'accord avec ce changement que les jeunes expriment dans cette accélération de la pulsation du Maloya.*

> *Moi, je pense que c'est normal car comme le monde change très vite, le Maloya évolue aussi. Il s'ouvre au Monde. Il ne faut pas oublier qu'à l'origine, le Maloya était obligé de s'exprimer dans la clandestinité, en cachette car il était interdit. Li té obligé viv' dan Fé nwar. Au départ, Maloya, c'est un rythme, une cadence de combat, de résistance, de refus de la soumission : A pas nous la rode Maloya, c'est le Maloya lé venu voir à nous.* » (Samia, 20 ans)

Le Maloya est, de nos jours, débarrassé d'une grande partie de sa dimension idéologique et militante des années 1960-80 véhiculée par le Parti Communiste Réunionnais et se retrouve désormais relié à la célébration festive de la libération de l'esclavage (Petit, 2015), comme l'exprime Célia, 20 ans : « *C'est par Le Maloya qui résonne partout dans l'île le 20 décembre, que l'on célèbre la fête de la liberté, elle doit nous rapprocher, nous tous, les réunionnais, sans exception, que l'on soit descendants d'esclaves ou pas.* »

A côté de ce Maloya festif ou « Maloya-podium », se déploie le Maloya-rituel, lequel est associé au « Service-Kabaré » avec de fortes dimensions Imaginaires et Symboliques de l'identité :

> « *Être réunionnais, c'est avoir dans le sang la capacité de retrouver instinctivement cette danse originelle qu'est le Maloya, issue de la souffrance des ancêtres des réunionnais soumis à la violence de l'esclavage. Longtemps interdit, le Maloya a survécu et de nos jours, ses traces vivaces sont inscrites dans le sang des réunionnais qui honorent l'esprit de leurs ancêtres malgaches dans les Services-Kabaré. Le Maloya est un héritage fort, puissant et profond, il est une forme de résistance, de combat et de revendication de la liberté et d'expression de l'âme réunionnaise.* » (Wendy, 20 ans)
>
> « *Des artistes ambassadeurs du Service-Kabaré, – comme Gramoune Lélé, le Roi Kaf, Danyel Waro et Gramoune Sello–, insufflent dans le Maloya cet esprit de révolte du maronnage, de l'expression de l'identité profonde des réunionnais.* » (Jordanne, 19 ans).

11.1.1 Le « Service-Kabaré »

Ce n'est pas un hasard si un tel travail de restauration spirituelle s'exprime chez ces jeunes adolescents à travers l'investissement des pratiques traditionnelles d'hommage aux ancêtres et esclaves du « Service-Kabaré » [21]. Il s'agit d'un rite religieux d'inspiration malgache, interdit durant la période de l'esclavage, et qui présente une forme originale à La Réunion. Le "Service Zansèt" consiste en une cérémonie complexe de regroupement familial et d'amis qui commence très tôt au petit matin (Ève, 1992). Le Service-Kabaré est fondé sur la danse rythmée aux percussions du Maloya, les chants de prière, le repas d'offrande aux ancêtres (préparé dans la matinée) et de demande

21. ... dont l'annonce s'effectue souvent par voie de presse en créole : « *Service Zansèt la kaz Madame Baba, Bois de Nèfles Coco Saint-Louis, i invit' a zot pou son kabaré zansèt. I komans ti fénoir ziska granmatin. Ariv'a zot par bonpé pou kraz kabaré dan lo respé bann zansèt. Vien voir sa –kabaré lé zoli dann fon-la* » (Journal de l'île de La Réunion, 17 août 2013, p. 22).

de protection, l'invitation à la manifestation d'esprits passant par un état modifié de conscience : la transe.

L'intérêt pour le Service-Kabaré s'explique également par l'expression de la nécessité d'une résurgence d'un contre-pouvoir et de résistance face à la culture dominante actuelle d'homogénéisation globale et mondialisée. Le Service-Kabaré peut aussi être compris comme une tentative d'expression et de rééquilibrage de la ternarité du Réel-Symbolique-Imaginaire lorsque, dans notre étude, Andjafati, 18 ans, précise sa présence à travers l'expression ternaire : « *avec le Service-Kabaré, l'esprit, le kèr, le corps lé là, le Maloya révèle son sens profond, car il fait vibrer les premières cordes qui sont à l'origine de l'âme réunionnaise* ». Transposons : « l'esprit » pour le Symbolique, « le kèr » pour l'Imaginaire et « le corps » physique du côté du Réel biologique.

> « *Être réunionnais, c'est être sensible au son du roulèr dans les services-Kabaré qui pousse irrésistiblement à bouger notre corps, à nous mettre à danser le Maloya, à connecter notre âme avec l'esprit de nos ancêtres.* » (Della, 17 ans)
>
> « *Être réunionnais, c'est faire partie des ascendants esclaves africains et malgaches dont la fibre de la mémoire des ancêtres frémit lors des Services-Kabaré*" (Célia, 20 ans)

Le Service-Kabaré contient aussi une dimension thérapeutique (Ève, 1992) psychogénéalogique et donc transgénérationnelle que relate à sa manière Della (17 ans) : « *au cours de la cérémonie du Service-Kabaré, la femme en transe est entrée en contact avec mon ancêtre ; elle a pu ainsi rétablir la bonne entente au sein d'une branche côté maternel de notre famille en partie déchirée et qui ne se parlait plus depuis longtemps* ».

11.1.2 Le « Moring »

Il constitue un autre aspect du réinvestissement esthétique récent de la culture réunionnaise qui vise une revalorisation de ses traditions par les jeunes réunionnais. Cet « art guerrier réunionnais » (Fuma, 1992) au rituel codifié, s'apparente à un art martial oscillant entre danse, jeu et combat, dont l'origine précise de l'introduction dans l'île de la pratique est encore en discussion : était-il réellement pratiqué parmi les esclaves et donc toléré par les maîtres ? Difficile de l'admettre car le Moring à l'origine était une pratique violente qui occasionnait des blessures pouvant entraîner la mort des combattants. Un maître ne pouvait pas se permettre de perdre une force de travail que lui rapporte son esclave. Peut-être faut-il évoquer ici l'effet de la tradition fantasmée qui favorise un embellissement glorieux et prestigieux du passé historique du Moring. Le Moring surgirait alors plus vraisemblablement à La Réunion, à partir de la période de la libération de l'esclavage.

Le Moring associe expression corporelle, rythme de percussions musicales traditionnelles (Djambé, roulèr), de frappements de mains et pratiques magico-religieuses transmises oralement de génération en génération. Le Moring a ainsi fortement imprégné l'histoire culturelle de la Réunion puisqu'il s'est étendu aux autres composantes de la population coloniale pour devenir un loisir sportif traditionnel depuis la fin du

XX^{e} siècle et être introduit à titre expérimental de nos jours comme activité d'EPS (Wallian, 2018) à l'école élémentaire.

Ce sont les esclaves d'Afrique mais surtout de Madagascar –appelés « moringay », terme de source malaisienne– qui ont amené avec eux la tradition de leur art de combat, devenu loisir viril privilégié, et dont l'administration coloniale tolérait la pratique tout en lui dénigrant sa valeur culturelle. Le Moringueur se connectait ainsi, l'espace d'un combat, fondé sur l'expression d'une violence maîtrisée et ritualisée, à la fois avec l'esprit de ses ancêtres et sa propre subjectivité tout en canalisant la violence ordinaire subie dans la société coloniale.

Le Moring avait pratiquement disparu au milieu du XX^{e} siècle en raison de la forte pression culturelle assimilationniste liée à la départementalisation (mars 1946). Il a été réintroduit dans l'île sous une forme originale à partir de 1995, sous l'impulsion de Dreinaza (2013), champion d'Europe et professeur de boxe française. Le Moring adopte ainsi la nouvelle forme sociale d'un sport de combat, lequel est reconnu officiellement depuis 1996 par le Ministère de la Jeunesse et des Sports. Très prisé par les jeunes qui le pratiquent au sein des clubs -ou des écoles dirigées par des maîtres- qui se sont créés dans l'île mais également en France, le Moring est un art martial dansé plus ou moins sportivisé et spectacularisé, apprécié et toujours associé aux manifestations de la fête de la libération de l'esclavage :

> « *Je fais du Moring dans une école, où il y a pas mal de filles qui pratiquent, cela me permet d'exprimer avec mon corps quelque chose de profond dans mon être : retrouver les pratiques de mes ancêtres selon des formes de lutte dansée africaines et les cultes afro-malgaches tout en étant reliée à la modernité. Mon mouvement préféré : le coup de pied circulaire Talon Zirondèl.* » (Floriane, 18 ans)
>
> « *J'ai choisi de m'adonner au Moring, notre art martial à nous, les Réunionnais. Il est notre Zarlor (trésor). Il m'inspire un art de vivre, je me réalise dans l'expression corporelle des mouvements qui est très belle à voir, la maîtrise technique des enchaînements me donne confiance en moi, je suis fier d'être le lien vivant avec nos ancêtres esclaves qui se sont battus pour que nous soyons libres aujourd'hui. Je le ressens comme ça pourtant ma famille est arrivée à La Réunion fin XIX^{e} siècle et n'a donc pas de lien direct avec l'esclavage. Le Moring est une partie de notre héritage, il a en lui la force de l'avenir de tous les Réunionnais.* » (Noor, 18 ans)

Le moring est parfois –à tort– associé au maronnage et produit alors un effet de tradition fantasmée :

> « *La révolte des "Marons" s'exprime aussi à travers le moring, cette danse de combat ritualisé qui remonte à l'esclavage et que nous, les jeunes réunionnais aimons pratiquer.* » (Méréline, 17 ans)

Lors d'une étude précédente sur les représentations de l'identité (Petit, 1995), les adolescents interviewés n'avaient pas vraiment intériorisé cette période de leur histoire. Ils n'évoquaient pratiquement pas l'esclavage ni le « service-Kabaré » ni le Moring, et

très peu le Maloya car l'éducation scolaire n'en parlait pas : le refoulement, le non-dit, la honte et le déni étaient encore puissants au sein des familles. Les responsables de la culture étaient seulement au début de la mise en place d'une politique favorable à une appropriation et à une reconnaissance positives de l'esclavage, et ce n'est que depuis quelques années qu'il est possible d'apprécier la réussite de ce processus de sublimation et d'esthétisation chez les adolescents -mais aussi les adultes réunionnais- à propos de leur relation à cette dimension de la mémoire collective de leur passé, longtemps refoulée et occultée.

12 Synthèse des résultats

Cette recherche confirme que l'élaboration et l'application du Code Noir ont constitué un dispositif juridique mortifère qui a généré un processus de dé-Référenciation symbolique d'une partie de l'humanité dont la présente étude a repéré les répercussions des blessures de l'esclavage étendues à l'ensemble de la société réunionnaise jusqu'à nos jours. D'où la nécessité de la mise en place d'un processus juridique de réparation de cette "dette désaffiliée" qui a compromis le lien symbolique transgénérationnel au sein des familles ayant des ascendants esclaves, réparation qui doit venir compléter le processus déjà engagé de reconnaissance de la dette symbolique et de devoir de mémoire.

En rapprochant les données centrales du métissage, de l'esclavage ainsi que des montages juridiques et religieux de la subjectivité, tels qu'ils ont pu s'établir dès l'origine de l'histoire de l'île, nous avons voulu évoquer un aspect souvent méconnu de la spécificité de la citoyenneté à La Réunion. En s'attachant à analyser les éléments symboliques présents sur le plan de l'économie psychique d'un sujet et de sa capacité de *perlaboration*[22], notamment à travers ses altérations au niveau de la mutilation généalogique et du processus de dé-Référenciation symbolique telles qu'elles ont pu se produire durant cette période de l'esclavage de l'île, nous tenons peut-être ici une des causes de la fragile élaboration de la dimension Symbolique du père à La Réunion.

Notre étude révèle que ces représentations liées au forçage de la genèse de l'identité ont eu des incidences sur l'économie psychique de certains sujets réunionnais descendants d'esclaves, mais aussi des affranchis, alors qu'ils ont paradoxalement été exposés à un puissant mécanisme de refoulement et de déni durant plusieurs générations pour s'étendre aux soubassements de la société réunionnaise. Ainsi privé de liberté, de généalogie et de statut d'être humain, l'esclave voit, malgré sa résistance naturelle, sa ternarité biologique, sociale et psychique altérée et disloquée par une normativité juridique aliénante et déstructurante. Cette problématique de la part originellement chaotique de négation de l'Autre que constitue la figure de l'esclave atteint son paroxysme lorsque l'on se réfère à la violence sadique et pourtant légale des pratiques de l'esclavage et de leur rapport ambigu à la pulsion de mort. En centrant l'interrogation psychanalytique sur l'institutionnalité et la clinique généalogique, notre investigation démontre que cette violence constitutive de l'esclavage compromet l'arrimage du biologique à l'institutionnel et la viabilité d'une partie de l'espèce humaine. Il y a lieu

22. La *perlaboration* désigne le travail de l'inconscient du sujet qu'il soit analysant ou pas, lorsqu'il remanie des affects et des représentations de certains événements de sa vie en vue d'élaborer une interprétation qui fasse sens pour lui, lui permettant notamment de dépasser certaines contradictions.

alors de prendre en considération la fréquence de l'inceste (Ayoun, 1997), de la violence conjugale, de la maltraitance de l'enfant au sein de la famille, qui déroutent parfois la lecture psychiatrique occidentale : celle-ci doit aussi faire face à des stratégies irrationnelles de thérapies, en partie compensatoires, qui reposent sur des rituels de syncrétisme magico-religieux, de sorcellerie et de pratiques traditionnelles d'hommage aux ancêtres très vivaces dans l'île.

Ainsi, nous comprenons mieux ce retour du refoulé de la « part sombre » de l'identité auquel on assiste sur la scène sociale insulaire, expressions du malaise dans la civilisation et de la psychopathologie de la vie quotidienne à La Réunion : abandonnisme, paternalisme au sein de l'entreprise, suicides, passages à l'acte violents imprévisibles et disproportionnés (Tchoulfayan, 1990). Dans le même temps, cette étude atteste le fait que l'on assiste de nos jours, chez les jeunes interviewés, à un net mouvement de réinvestissement pulsionnel et de réappropriation de la forte dimension du métissage dans les constructions de de certains aspects de la culture réunionnaise liés à l'esclavage, longtemps stigmatisés par la société coloniale, et dont on a vu qu'ils présentent parfois une tendance à la tradition fantasmée. Il s'agit de cet engouement pour la pratique du Maloya, du Service-Kabaré et du Moring. On note aussi l'apparition de tentatives de restauration symbolique à travers le dynamisme des recherches généalogiques chez les jeunes réunionnais portés par une profonde pulsion de savoir sur leurs origines et leurs ancêtres. Sur ce point, l'effort de résilience devrait davantage être centré sur l'acceptation et la reconnaissance de leurs ancêtres esclaves en tant qu'êtres humains.

13 Références

Albany, J. (1983). *Supplément au p'tit glossaire, le piment des mots créoles.* Paris : Chez l'auteur.

Aristote (trad. Tricot, J.) (1982). *La Politique.* Paris : éd. Vrin.

Ayoun, P. (1997). Inceste, violence et culture (p. 33-52). In M., Gabel (dir.). *Le traumatisme de l'inceste.* Paris : PUF.

Bazalgette, G. (2002). Dette, sur-moi et compassion (p. 41-54). *Topique, 2(79),* La dette. Paris : Éd. L'Esprit du temps.

Bardin, L. (1977). *L'analyse de contenu.* Paris : PUF.

Bessières, P. (2001). *Vingt décembre : le jour où la Réunion se souvient (1981-1998*). Paris : L'Harmattan.

Caillé, A. (1997). Sacrifices, don et utilitarisme (p. 29-49). *Sacrifice(s), enjeux cliniques.* Paris : L'Harmattan.

Daget, S. (1997). *La répression de la traite des Noirs au XIXe siècle. L'action des croisières françaises sur les côtes occidentales de l'Afrique, 1817-1850.* Paris : Karthala.

Dayot, E. (2012). *Bourbon pittoresque, 1839-1848.* Sainte-Marie : Azalées.

De Cauna, A. (2005). La fête kaf. De la Réunion à Maurice, tentative d'interprétation d'une manifestation à haute valeur symbolique (p. 341-352). In J., Weber, J., Benoist et S., Fuma (éds.). *Le monde créole. Mélanges offerts à Hubert Gerbeau.* Paris : Les Indes savantes.

Dorigny, M. (dir.) (1995). *Les abolitions de l'esclavage : de L.F. Sonthonax à Victor Schoelcher, 1793-1794-1848.* Saint-Denis/Paris : Presses universitaires de Vincennes/Unesco.

Dreinaza, J.-R. (2013). *Sport, culture, culte, réussite professionnelle. Le parcours atypique d'un réunionnais.* La Réunion : Océan Éditions.

Ève, P. (1992. *Île a peur. La peur redoutée ou récupérée à la Réunion des origines à nos jours.* La Réunion : Océan Éditions.

Ève, P. (2003). *Les esclaves de Bourbon. La mer et la montagne*. Paris : Karthala.

Ève, P. (2006). _A. Lacaussade. Chantre de l'interculturalité et de l'interdisciplinarit_é. La Réunion : Océan Editions.

Ève, P. (2010). *Le bruit du silence. Parole des esclaves du XVIIe au 20 déc. 1848*. Outre Mer. Rêve d'histoire.

Freud, S. (Trad. O. Mannoni) (1909/2014). Le roman familial des névrosés et autres textes. Paris : Payot.

Freud, S. (1915/1981). *Considérations actuelles sur la guerre et la mort. Essais de psychanalyse*. Paris : Payot.

Freud, S. (Trad. M. Bonaparte et E. Marty) (1919/1985). L'inquiétante étrangeté. *Essais de psychanalyse appliquée,* 164-210. Paris : Éd. Idées NRF Gallimard.

Fuma, S. (1992). *Le Moring, art guerrier réunionnais, ses origines afro-malgaches. Commentaires des techniques fondamentales*. In J.-R., Dreinaza. Université Réunion : FLSH Doc & Recherche en Histoire Régionales.

Fuma, S. (2004). Aux origines ethno-historiques du maloya réunionnais traditionnel (p. 207-218), *Kabaro, 2*, Université de La Réunion. Paris : L'Harmattan.

Gamaleya, B. (1986). *Vali pour une reine morte*. St-André : Imprimerie Graphica.

Gérard, G. (2012). *Famiy maron ou la famille esclave à Bourbon (île de la Réunion*). Paris : L'Harmattan.

Habsbawn, E., et Ranger, T. (Trad. C. Vivier) (1983/2006). *The invention of Tradition*. Cambridge : University press.

Houat, L. T. (1844). *Les Marrons*. Préface : Éric Dussert. Éd. Arbre Vengeur, Collection L'Alambic (2011).

Kaës, R. et Faimberg, H. (1993). *Transmission de la vie psychique entre générations*. Paris : Dunod.

Lacan, J. (1974/2003). *R.S.I. Le séminaire, Livre XXII*. Paris : Seuil.

Lacan, J. (1979). Le mythe individuel du névrosé, *Ornicar ?, 17/18*.

Lagarde, B. (2012). Réunion maloya : la créolisation réunionnaise telle qu'entendue depuis sa musique traditionnelle. *Cahiers d'ethnomusicologie, 26,* p. 338-339.

La Selve, J.-P. (1984/1995). Musiques traditionnelles de la Réunion. Saint-Denis : Azalées.

Legendre, P. (1983). *Leçons II. L'Empire de la vérité*. Paris : Fayard.

Legendre, P. (1985). *Leçons IV. L'inestimable objet de la transmission*. Paris : Fayard.

Legendre, P. (1990). *Leçons IV. Filiation*. Paris : Fayard.

Legendre, P. (1996). Anthropologie dogmatique. Définition d'un concept » in École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. Annuaire- Tome 105, 23-43.

Legendre, P. (2017). *Leçons X. Dogma : instituer l'animal humain*. Paris : Fayard

Maurin, H. et Lentge, J. (dir.) (1979). *Le Mémorial de La Réunion. Tome 1. Des origines à 1767*. Saint-Denis : Australes Éditions.

Mahé, M.-H. (1952). *Sortilèges créoles : Eudora ou l'île enchantée*. Saint Denis : Université de La Réunion. 1985.

Mauss, M. (1923-1924/ 2007). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris : PUF, Quadrige.

Ottino, P. (1987). *Essai de l'Ancien Madagascar. Tome I et II*. Paris : EAC.

Peabody, S. (2009). La question raciale et le « sol libre de France. *Annales. Histoire, Sciences sociales, 6*, p. 1305-1334.

Petit, C. (1995). *Essai sur l'identité à La Réunion. Thèse de doctorat de Psychologie*. Université de Strasbourg. Publication : Ladisis, Dimensions Sociales et Incidences Subjectives du Langage : CNRS-Proparlan ERS, Strasbourg.

Petit, C. (2015). Le transfert de graphie : contribution à une approche psychanalytique du créole dans la littérature et la poésie réunionnaises contemporaines, entre identité et patrimonialisation (p. 99-116). *Heritage and exchanges. Multilingual and intercultural Approaches in Training Context*. Cambridge : Scholars Publishing.

Petit, C. (2016). La question de l'origine et ses rapports avec l'identité chez l'adolescent. *Cliopsy, 16*, p. 71-86.

Pétré-Grenouilleau, O. (dir). (2008_). Abolir l'esclavage. Un réformisme à l'épreuve : France, Portugal, Suisse, XVIIIe-XIXe siècles_. Rennes : Presses universitaires de Rennes.

Prudhomme, C. 1984. *Histoire religieuse de La Réunion*. Paris : Karthala.

Sala-Molins, L. (1987). *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*. Paris : PUF, Quadrige.

Samson, G. (2006). Musique et identité à La Réunion. Généalogie des constructions d'une singularité musicale insulaire. *Cahiers d'ethnomusicologie, 20*, 362 p.

Samson, G., Lagarde, B. et Marimoutou, C. (2008). *L'Univers du maloya. Histoire, ethnographie, littérature*. La Réunion : La Dynamique de Recherche en ethnomusicologie de l'Océan Indien.

Schmidt, N. (2005). *L'abolition de l'esclavage. Cinq siècles de combat, XVIe – XXe siècles*. Paris : Fayard.

Tabouret-Keller A. (1987). Identités, Processus d'identification, Nominations. Présentation. *Revue Enfance, 40 (1-2),* 5-7.

Tabuteau, J. (1987). *La balance et le capricorne. Histoire de la justice dans les Mascareignes*. Saint Denis : Océan Éditions.

Tchoulfayan, G. (1990). Savoir ou pensée. Violence ou reconnaissance. In J-F., Reverzy, *L'espoir transculturel. Tome 1 : Cultures, exils et folies dans l'Océan Indien*. Paris : L'Harmattan.

Tisseron, S. (2000). *Le psychisme à l'épreuve des générations*. Paris : Dunod.

Vaxelaire, D. (1982). *Chasseurs de Noirs*. Paris : Éd. Flammarion. 2000.

Wallian, N. (2018). Cultures patrimoniales et contexture en EPS dans la fabrique des « traditions arrangées. In N. Wallian (éd.), *Intervention éducative et motivation(s). Contextes insulaires-Cultures diverses-explorations plurielles*. Bern : Peter Lang.

Wanquet, C. (1995). Diverses approches du suicide à La Réunion. In *Infostat, Bulletin d'informations sanitaires et sociales. Actes du Colloque de Saint-Gilles (23-26 avril 1991), Suicides et tentatives de suicide à La Réunion.* Paris : L'Harmattan.