

## 5. Entre stigmatisation et invisibilisation : les Mahorais de La Réunion sous l'angle des représentations et pratiques langagières

### 5.1. Présentation

Comme nous l'avons mentionné dans la partie introductive de la partie précédente, notre investigation scientifique du terrain réunionnais est intervenue tardivement. La question de la plus-value de notre recrutement, de l'apport scientifique que nous serions en mesure d'apporter pour éclairer des problématiques sociodidactiques locales avait pourtant été posée de manière forte lors de l'audition qui a conduit à notre recrutement. À la suite de notre présentation, l'un des membres du jury nous avait demandé ce que nous pensions pouvoir "apporter à La Réunion". La question, qui nous avait alors déstabilisé et mis mal à l'aise, a continué longtemps à nous traîner dans la tête, engendrant sous doute une forme d'inhibition, de peur paralysante de ne pas être à la hauteur d'une mission un peu trop ambitieuse, à nos yeux, consistant à "apporter quelque chose" à un territoire tout entier, à la fois département et région. Car si on peut aisément concevoir qu'un jeune chercheur, dans un processus de recrutement, ait à se projeter au sein d'une équipe, d'un laboratoire, d'une université, en indiquant en quoi son recrutement pourra enrichir une réflexion collective, éclairer des objets d'étude, il en va différemment, nous semble-t-il à l'échelle d'un territoire, *a fortiori* lorsqu'il n'y a jamais mis les pieds. Nous nous sommes longtemps demandé si une telle question pouvait être posée à un thésard candidatant à un poste à Caen, à Marseille ou à Nancy : que comptez-vous apporter au Calvados/à la Normandie, aux Bouches-du-Rhône/à la région PACA, à la Lorraine/au Grand Est ? Faut-il y voir une spécificité du recrutement dans un territoire ultramarin, dans un contexte post-colonial ? Ne peut-on percevoir dans cette question les réminiscences d'une vision paternaliste consistant à penser que l'enseignant chercheur tiers (pour poursuivre notre discussion sur la tiercité amorcée dans la discussion de la troisième partie), débarque frais émoulu de l'avion en ayant non seulement déjà tout compris des problématiques sociodidactiques locales mais également porteur d'un plan d'action pour faire progresser la recherche réunionnaise ? Nous n'avions en tout cas aucune prétention, en tant que jeune chercheur totalement étranger au territoire où nous allions être affecté, à apporter quoi que ce soit, en tout cas pas avant d'avoir pu nous fondre dans une société dont nous avons tout à apprendre et d'avoir pu nous plonger dans la production scientifique locale, en essayant de suivre le sillon que d'illustres prédécesseurs avaient creusé. Et cela, dans notre cas, allait prendre des années...

Nous ne débarquons en effet pas n'importe où. La Réunion est étroitement associée à l'émergence en France du champ des études créolophones. Celui-ci avait déjà fait l'objet de recherches extensives initiées par les "pères fondateurs" (Chaudenson, Barrat, Carayol, Cellier), auxquels sont ensuite venus s'ajouter d'autres créolistes (De Robillard, Prudent, Staudacher, Lebon-Eyquem, Souprayen-Cavery, et plus récemment : Adelin et Georger) regroupés, pour la plupart, au sein du laboratoire LCF (Laboratoire de recherche sur les espaces créoles et francophones), le même laboratoire qui nous a recruté, sans oublier d'autres linguistes (Beniamino, Simonin, Bavoux, Tupin, Wharton, Ledegen), qui sans être étiquetés comme créolistes, ont contribué, au sein du même laboratoire, à décrire le plurilinguisme

réunionnais<sup>170</sup>. Les concepts de “diglossie”, de “continuum” et d’“interlecte”, ou encore de “français régional” ont ainsi pu être réinvestis, revisités et réinterprétés à l’aune des recherches menées sur le terrain réunionnais. Cela ne signifie évidemment pas qu’il n’y ait plus rien à dire sur le sujet : les travaux de Gudrun Ledegen sur le “parler jeune” à La Réunion au début des années 2000, pour ne prendre que cet exemple, attestent, s’il était besoin de le démontrer, que les usages évoluent, et que les travaux pour décrire et analyser ceux-ci continueront à s’avérer nécessaires. Nous ne nous voyions pas cependant travailler sur des questions de créolistique, déjà parce que nous n’en avons pas les compétences que possèdent des chercheurs natifs, relevant d’une section disciplinaire spécifique (la 73e), ou en tout cas possédant la bivalence 7e/73e qui leur donne une légitimité dans ce domaine. Qui plus est, il ne s’agissait pas là d’un domaine d’études qui nous apparaissait comme prioritaire puisque justement très investi par des spécialistes créolophones. Il devait y avoir d’autres objets délaissés qui seraient à la fois plus “dans nos cordes” et qui, en même temps, nous permettrait réellement “d’apporter quelque chose”, un éclairage différent, sans avoir à marcher sur les plate-bandes de qui que ce soit.

En se focalisant essentiellement pour des raisons épistémologiques, nous y reviendrons, sur les problématiques liées à la description du créole réunionnais et à son utilisation conjointe et/ou concurrentielle avec le français, la recherche sociolinguistique menée à La Réunion avait, nous semble-t-il, délaissé ou laissé en jachère d’autres champs tout aussi importants, liés en particulier aux plurilinguismes portés par les migrants indocéaniques. La thématique des plurilinguismes générés par des situations migratoires nous a toujours passionné. Nous lui avons accordé une place de choix dans le cadre de notre thèse, en interrogeant les politiques linguistiques éducatives mises en place par l’institution éducative au XXe siècle vis-à-vis des élèves issus de l’immigration (voir à ce sujet l’article de 2012 issu de notre thèse sur “Les pratiques langagières des familles migrantes vues à travers l’enquête INED de 1953...” : **VOL3-16**). Il faudra attendre 2018 pour que le déclic se fasse et nous pousse à explorer ces questions en lien avec le contexte réunionnais et à nous permettre de trouver notre place dans la recherche locale. C’est à nouveau un élément extérieur qui a déclenché cette étincelle. Nous avons été sollicité à la rentrée 2017 pour donner des cours de FLE à la Maison des Langues (MDL), une structure transversale présente sur les campus Nord, à Saint-Denis, et Sud, au Tampon. La première année, nous intervenions sur le site du Tampon auprès de publics adultes FLE composés d’étudiants Erasmus et d’apprenants extérieurs à l’université de La Réunion. À la rentrée suivante, la directrice de la MDL nous contacte pour nous proposer une expérimentation dans le cadre d’un partenariat Maison des Langues/Université de La Réunion/Pôle insertion du Tampon. Il s’agissait de proposer une action de formation linguistique auprès d’un groupe de seize bénéficiaires du RSA, composé de quatorze adultes mahorais (treize femmes et un homme) et de deux femmes comoriennes. Ce public avait à la fois une problématique FLE et, ce qui était nouveau pour nous, une problématique alpha : les apprenantes, faiblement scolarisées, quand elles l’avaient été, se situaient sur un continuum allant de l’analphabétisme à l’illettrisme, de la non francophonie à un petit niveau de français, avec des compétences très variables à l’oral et à l’écrit. À cela s’ajoutait, comme c’est généralement le cas, un illettrisme tel que certaines femmes ne parvenaient même pas se servir d’une souris d’ordinateur, *a fortiori*, d’un clavier, sans même parler de l’utilisation de la bureautique et de la navigation sur *Internet*. Le volume horaire très réduit – 30 heures par semestre, réparties en 10 séances de 3 heures – était évidemment largement insuffisant compte tenu des besoins mais c’était une opportunité à saisir qui nous contraignait à sortir de notre

---

<sup>170</sup> À cette liste on ajoutera encore Paule Fioux, qui, sans appartenir au LCF, a notamment proposé, dans son ouvrage de 2007, extrait de son HDR, une analyse des débats sociolinguistiques à La Réunion, depuis les années 1970, autour du concept de diglossie.

zone de confort et qui allait nous conduire à revoir nos priorités en matière de recherche. Cette expérience de formation, reconduite plusieurs fois jusqu'au premier confinement de mars 2020, a en effet joué chez nous un rôle de catalyseur en déclenchant de nouvelles interrogations et investigations scientifiques dans deux directions distinctes, bien que complémentaires, que nous nous proposons de présenter ici :

- la réflexion sur une diaspora : les Mahorais de La Réunion, vue notamment sous l'angle des pratiques et représentations langagières ;
- les questions afférentes à la formation linguistique des adultes mahorais en situation d'analphabétisme et/ou d'illettrisme.

Lorsqu'en 2018, nous avons commencé à nous documenter sur la question des migrations mahoraises à La Réunion, nous avons été frappé de constater à quel point les travaux scientifiques portant sur cette communauté allophone, qui fait pourtant partie intégrante de la société réunionnaise dont elle pourrait représenter 5 % de la population, étaient rares. Nous le verrons dans la revue de littérature que nous proposons plus loin : à quelques exceptions près, seuls quelques étudiants, essentiellement dans des mémoires de fin de second cycle universitaire, se sont intéressés à cette population migrante. Ce désintérêt de la recherche locale contraste avec l'importance qu'occupe cette population dans les représentations collectives et les discours médiatiques à La Réunion. Bien que de nationalité française, les Mahorais incarnent, nous le verrons, la figure de l'immigré, au point que même les officiels s'emmêlent parfois les pinceaux en évoquant, comme l'a fait le fraîchement nommé ministre de l'Éducation nationale Gabriel Attal à l'occasion d'un déplacement à La Réunion à la mi-août 2023, lorsqu'il a évoqué "l'immigration importante des personnes d'origine mahoraise" sur l'île. Cette bourde a été rapidement corrigée par le ministre dans un tweet :

“Une phrase que j’ai prononcée hier a laissé penser que je voulais lier l’installation de Mahorais à La Réunion à une immigration. Évidemment ce n’était aucunement mon intention. Ma formulation était donc maladroite. Les Mahorais sont pleinement français.”<sup>171</sup>

L'incident qui a provoqué des réactions à La Réunion, à Mayotte comme en métropole<sup>172</sup>, illustre l'image que véhiculent les Mahorais, notamment auprès d'une partie significative de la population réunionnaise qui les considère comme des étrangers inassimilables, envahissants, profiteurs et fauteurs de trouble. Musulmans, pauvres, associés à une identité africaine jugée incompatible avec une société réunionnaise occidentalisée, porteurs de spécificités culturelles, religieuses et linguistiques qui peuvent déranger, les Mahorais sont les boucs-émissaires tout désignés d'une société qui n'échappe pas à une ethnicisation des rapports sociaux. Dans l'introduction d'un numéro de la revue *Faire Savoir* traitant de l'ethnicisation et racisation des relations sociales, Jean-Luc Primon (2007 : 3-4) écrit :

“Dans le discours médiatico-politique, l'ethnicisation de la vision (et division) du monde social s'opère généralement en attribuant la cause d'un fait divers, d'un événement ou d'un phénomène économique, social, culturel ou le plus souvent d'ordre public (délinquance, trafic, émeute, violence, insécurité, etc.) à des fractions de

<sup>171</sup> Article de *Libération* daté du 18 août 2023 : “Amalgame. Rentrée scolaire : Gabriel Attal s'excuse pour ses propos considérant les Mahorais comme des immigrés”. En ligne : [https://www.liberation.fr/politique/rentree-scolaire-gabriel-attal-sexcuse-pour-ses-propos-considerant-les-mahorais-comme-des-immigres-20230818\\_NSTLI3GEK5FZJOEXTKQUQBEEYE/](https://www.liberation.fr/politique/rentree-scolaire-gabriel-attal-sexcuse-pour-ses-propos-considerant-les-mahorais-comme-des-immigres-20230818_NSTLI3GEK5FZJOEXTKQUQBEEYE/)

<sup>172</sup> Marine Le Pen, soucieuse de caresser dans le sens du poil un électorat en grande partie acquis à sa cause (lors des élections présidentielles de 2022, 59,1 % des électeurs de Mayotte votaient pour elle, contre 40,9 % pour Emmanuel Macron) y est allé de son petit commentaire : “Il n’y a pas d’immigration mahoraise à La Réunion. Les Mahorais sont des Français à part entière.”

population identifiées préférentiellement, non par leur position ou condition sociale, mais par l'origine ou l'identité ethnique qui leur est dans le même temps attribuée : Noir, Maghrébin, Arabe, Africain, musulman, etc.”

Comme nous le verrons, la présence des Mahorais à la Réunion, de par les réactions de rejet qu'elle suscite, interroge et met à mal l'image d'Épinal d'une société pluriethnique volontiers décrite comme exemplaire par les guides touristiques qui vantent le “vivre-ensemble réunionnais”, celui-ci étant censé incarner un métissage apaisé. Même si les questions liées aux discriminations et inégalités subies par les Mahorais de La Réunion ne constituent pas l'objet principal de ce travail de recherches, elles seront toujours latentes, comme imprimées en filigrane, d'où la présence du terme “exclusion” dans l'intitulé de cette partie. Nous nous intéresserons ici tout particulièrement au/aux :

- représentations des Mahorais sur les langues en présence et à celles des Réunionnais sur les langues mahoraises ;
- catégorisations ethniques souvent réductrices auxquelles nous-même n'échappons pas, par exemple à travers l'opposition Mahorais/Réunionnais mentionnée précédemment : un enfant de seconde génération né à La Réunion est-il toujours “mahorais” ? À partir de quand peut-il être considéré comme “réunionnais” ? Comment se définit-il lui-même ?
- pratiques langagières intrafamiliales, à la transmission des langues premières d'une génération à l'autre, aux phénomènes d'acculturation et de réappropriation identitaire ;
- répertoire langagier des Mahorais et aux enjeux identitaires liés au degré de maîtrise des différentes langues composant celui-ci ;
- problèmes didactiques soulevés par la présence d'adultes non/peu francophones dans des dispositifs de formation de type associatif ;
- politiques territoriales menées à l'échelle de la Région vis-à-vis des migrants adultes dans ses actions de LCI (Lutte contre l'Illettrisme).

Le travail que nous proposons ici est essentiellement inédit. Seule la partie 5.5. consacrée aux pratiques langagières a fait l'objet d'une diffusion restreinte en 2021 dans le cadre du projet PRES-LAF<sup>173</sup> (Pratiques et REprésentations Socio-LAngagières des français en Francophonie) sous l'intitulé : *Pratiques et représentations linguistiques des Mahorais de La Réunion : exclusion, acculturation et reconfigurations identitaires*. L'aspect inédit de ce travail et le temps important que nous avons consacré à cette recherche (de 2018 à 2021) expliquent que cette partie est singulièrement plus longue que celles qui l'ont précédée.

---

<sup>173</sup> Recherche internationale financée par l'AUF (Agence universitaire de la Francophonie) et l'OIF (Organisation internationale de la francophonie) invitant à “étudier les pratiques langagières et les représentations dans différents contextes plurilingues impliquant la langue française et, d'autre part, d'en mesurer les effets sur l'apprentissage et la transmission du français, sur les usages et sur l'intercompréhension entre francophones (aux échelles locale, nationale, régionale et internationale.” L'équipe du LIDILEM/CUEF de l'université Grenoble Alpes, ayant remporté cet appel, a rassemblé des chercheurs de dix pays, essentiellement africains (Algérie, Bénin, Cameroun, Côte D'Ivoire, Ghana, Liban, Maroc, Madagascar, RDC et Tchad) auxquels est venu s'ajouter le “groupe” Réunion que nous avons piloté.

## 5.2. Les Mahorais de La Réunion : quelques données démographiques, historiques, sociologiques

Au cours des trente dernières années, La Réunion a connu un accroissement significatif de l'immigration indocéanique. Ces mouvements de population, depuis des îles en voie de développement de l'océan Indien, s'expliquent en grande partie par la forte attractivité sociale et économique de l'État-Providence incarné par ce territoire ultramarin. Cette même attractivité opère d'ailleurs dans l'autre département français de la zone, Mayotte, car, comme le soulignait une étude de l'INSEE de 2006,

“[...] dans le contexte régional, les territoires français de l'océan Indien font figure d'espaces privilégiés, malgré des indicateurs socioéconomiques qui restent en retrait par rapport à ceux de la métropole. Comparées aux États indépendants voisins, La Réunion et Mayotte disposent d'un niveau de richesse élevé et de services et d'infrastructures de bonne qualité, grâce à l'arrivée massive de transferts publics.” (Cité par Cherubini & al., 2009 : 4)

La proportion de non natifs de La Réunion, issus de la zone océan Indien, reste malgré tout assez faible, en tout cas si l'on s'en tient aux chiffres officiels. En 2006, selon l'INSEE (CESR, 2010 : 8), ils auraient ainsi représenté 3,6 % de la population de cette île, soient, pour l'essentiel, sur une population de 781 500 habitants à l'époque, 15 900 natifs de Madagascar, 5 900 de Mayotte, 4 800 de Maurice et 2 100 des Comores. Ces chiffres doivent toutefois être pris avec prudence dans la mesure où ils sont issus d'un recensement qui s'appuie sur des données déclaratives.

En outre, les chiffres qui circulent par exemple sur la communauté mahoraise de La Réunion, qui retiendra notre attention ici, sont extrêmement variables en fonction de la définition que l'on donne à l'adjectif “mahorais”. À partir de quel moment cesse-t-on d'être mahorais pour devenir réunionnais ? Vaste question... Les deuxièmes générations d'enfants d'origine mahoraise nées à La Réunion doivent-elles par exemple toujours être considérées comme “mahoraises”, sur la base de leur filiation, de leurs pratiques culturelles, culturelles, de leur visibilité<sup>174</sup> dans l'espace public réunionnais ? La stigmatisation dont ces “Mahoréunionnais”<sup>175</sup> sont souvent victimes (voir ci-dessous) ne leur permet en tout cas pas de s'acquiescer de cette identité, identité dont eux-mêmes peuvent par ailleurs se revendiquer.

<sup>174</sup> Les femmes de première génération portent la tenue traditionnelle, le “salouva”. On les reconnaît également au masque de beauté (“m'zindzano”) qu'elles arborent souvent et qui teinte leur visage d'une coloration jaune produite par le frottement de bois de santal sur un corail. Les hommes portent moins de signes distinctifs : on peut les reconnaître quand ils revêtent leurs tenues religieuses (“koffia” porté sur la tête, et “kandzou” : une tunique traditionnelle).

<sup>175</sup> Ethnonyme récent dont la première occurrence que nous ayons trouvée à ce jour est liée à l'organisation, en septembre 2019, par la délégation de Mayotte à La Réunion en partenariat avec le Conseil départemental de La Réunion d'un “Rendez-vous mahoréunionnais”. Johanne Chung To Sang (2019), qui rend compte de cet événement pour *Le Journal de l'île de La Réunion*, note : “La terminologie employée à travers ce néologisme, loin de toute naïveté, nomme et identifie pour la première fois la population mahoraise implantée et/ou native de La Réunion [...] aucune terminologie ne nommait jusqu'à présent les Mahorais de La Réunion. Cette fois c'est fait !” Paola Schierano (2020 : 50) reprend ce terme, indiquant qu'il “est de plus en plus employé par les agents de la Délégation du Conseil Départemental de Mayotte à La Réunion, ainsi que par d'autres acteurs sociaux et institutionnels, afin de désigner les jeunes “Mahorais nés ou ayant grandi à La Réunion.”” Elle ajoute qu'un autre néologisme, les “Mahopolitains”, désignant cette fois les jeunes Mahorais de la métropole, a également fait son apparition dernièrement, notamment dans cet article de *Mayotte Hebdo* du 22 mai 2019 : “Mahopolitains : Ce qu'ils pensent de leur île”.

Jean Kraemer, dans son mémoire (2012 : 141), recueille les témoignages de deux femmes mahoraises insistant sur l'étiquette d'étranger qui leur est accolée et dont ils ne peuvent se défaire : "on sera toujours des Comoriens ou Mahorais, pas des Créoles" ; "même si on est nées ici [...] nos enfants non plus ne seront pas créoles".

Wilfrid Bertile évoque une "surreprésentation de la communauté mahoraise dans la conscience collective de La Réunion". (Chassagne, 2016) Cet effet de loupe grossissante est notamment lié à la forte implantation des Mahorais dans un nombre limité de villes. En 1999, selon l'INSEE (2001), 85 % d'entre eux étaient concentrés dans les communes de Saint-Denis, Saint-André, Le Port, Saint-Louis et Saint-Pierre. La visibilité de cette communauté est encore accrue par sa relégation, dans ces villes, au sein de quartiers bien identifiables (Fayard, à Saint-André ; La Chaumière, à Saint-Denis, etc.), perçus par une partie de la population réunionnaise comme des enclaves ethnicisées faisant figure de repoussoirs, comme le montre Mélanie Mezzapesa (2018 : 154) pour la Chaumière. Au Port, toujours en 1999, ils représentaient 4,2 % de la population de la ville, à Saint-André : 3,8 %. (INSEE 2001)

Ce nombre d'environ 6 000 Mahorais ne rend ainsi pas compte de la présence réelle de cette communauté sur le sol réunionnais. L'INSEE est d'ailleurs le premier à le reconnaître en proposant, pour 1999, un chiffre surévalué de 8 950 personnes, obtenu en ajoutant aux "personnes nées à Mayotte, celles nées hors de Mayotte vivant dans le même logement que ces Mahorais. Il s'agit principalement des enfants nés après l'arrivée sur l'île, des maris, des femmes ou des concubins non mahorais." (INSEE 2001) Même avec ce calcul, on est sûrement loin du compte : les chiffres avancés par différentes sources oscillent entre des fourchettes de 20 000 à 30 000 (Cherubini & al., 2009 : 16), de 20 000 à 40 000 (Quentin, 2006) et même jusqu'à 60 000, selon la Fédération des associations mahoraises de La Réunion (CESR, 2010 : 8). Ces données sont d'autant plus invérifiables que, comme on le sait, les statistiques ethniques posent un problème en France. En se basant sur cette estimation moyenne de 20 000-30 000, on parviendrait ainsi, pour cette communauté, à un pourcentage de 3 % à 5 % de la population de La Réunion.

Si le nombre de Mahorais vivant à La Réunion est sujet à caution, l'augmentation des flux migratoires en provenance de Mayotte dans les années 1990 est attestée par plusieurs sources, dont les recensements de l'INSEE. On serait ainsi passé de 1 434 personnes nées à Mayotte en 1990 à 6 056 en 1999. Entre 1999 et 2006, un mouvement inverse semble toutefois avoir eu lieu, le solde migratoire (- 1 700 personnes) pour cette population étant négatif sur cet intervalle (CESR 2010 : 8), ce qui peut s'expliquer par la nature transitoire de la migration telle qu'envisagée par 80 % des foyers interrogés par l'enquête CREDOC/ODR (2004) qui indiquaient vouloir retourner vivre à Mayotte. De ce point de vue, les Mahorais se distinguent des autres migrants originaires de l'océan indien qui s'inscrivent plutôt dans une immigration d'implantation (Cherubini & al. 2009 : 23). Depuis dix ans, le nombre de natifs de Mayotte vivant à La Réunion se serait stabilisé (Breton & al. 2014).

L'étude (INSEE 2001), prenant appui sur le recensement de 1999 d'où sont extraits ces chiffres, permet de dresser le portrait type de l'exilé en provenance de "l'île aux parfums", qui se trouve être le plus souvent une exilée. Chez les adultes, 60,5 % de cette population était alors en effet féminine, la plupart du temps célibataire (74,3 % chez les plus de quinze ans, 85,5 % des femmes entre 20-24 ans) et au chômage (85,6 % mais 94 % pour les seules femmes, contre 35 % de la population réunionnaise). Une autre étude de l'INSEE (Monteil & Rallu, 2010), qui s'appuie notamment sur des données de 2006, permet d'affiner ce portrait en mettant en avant le très faible niveau d'étude de cette population. 95,2 % des femmes de 35-44 ans (85,2 pour

les hommes) n'avait aucun diplôme, les titulaires d'un bac ou + dans cette même catégorie s'élevant respectivement à 3,1 % et 3,4 %. Bien que meilleurs, ces chiffres étaient également bien en-deçà de la moyenne réunionnaise et nationale pour les 20-34 ans qui n'étaient par exemple que 10,9 % (femmes) et 24,6 % (hommes) à avoir obtenu un bac ou un diplôme universitaire. Alors que les hommes actifs occupent généralement des emplois précaires non déclarés, les femmes sont mères au foyer, le plus souvent à la tête de familles nombreuses. Avec une moyenne de 5,1 enfants (recensements de l'INSEE de 2004 et 2010), les Mahoraises de La Réunion ont un indicateur conjoncturel de fécondité (ICF) bien supérieur à celui des métropolitaines (1,9), des Réunionnaises (2,1), et même des Mahoraises natives de Mayotte vivant en métropole (3,4), et de celles qui n'ont pas quitté leur île (4,5) (Breton & al. 2014). À ces enfants peuvent d'ailleurs s'ajouter d'autres enfants dont ils ont la charge (ceux-ci peuvent d'ailleurs fausser quelque peu les données de l'ICF, dans la mesure où ils peuvent être comptabilisés à tort comme des enfants du foyer) (*Ibid.*). L'étude du CREDOC/ODR (2004), qui s'appuie sur les chiffres de l'INSEE de 1999 et ceux de la CAF de 2003 nous apprend ainsi que dans près de 20 % des foyers mahorais, certains enfants ne sont pas ceux des parents : ils leur ont été confiés par un membre de la famille. La même étude montre par ailleurs que la majorité des familles mahoraises sont monoparentales (52 %, contre 13 % pour les familles vivant à Mayotte) et qu'elles dépendent principalement, pour leur survie, des allocations familiales (pour 93 % d'entre elles) et des minima sociaux : RMI ou RSA (72 %).

Nous proposons de conclure cette présentation chiffrée sur les principales caractéristiques de la migration mahoraise à La Réunion par deux remarques.

La première est liée au caractère daté des données quantitatives qui ont été présentées ici, faute de mieux. En dehors de la contribution de Breton & al. (2014) qui s'appuie sur des chiffres de 2010, les études les plus récentes de l'INSEE sur ces phénomènes migratoires remontent à quinze ou vingt ans. Il serait important, pour une meilleure connaissance de cette communauté, de réactualiser les données dont nous disposons, ce qui suppose de lancer de nouvelles recherches. À notre connaissance, aucune étude chiffrée sur cette communauté n'a en effet été publiée après la départementalisation de Mayotte en 2011, évènement qui a pu avoir un retentissement sur les flux migratoires en provenance de cette île ainsi que sur la sociologie des migrants. Avec un alignement progressif des prestations sociales sur celles de La Réunion, même si on en est encore loin, on pourrait s'attendre, à terme, à un tarissement de cette migration (c'est ce que laisse souvent entendre un certain nombre d'observateurs, sans doute un peu naïvement, dans des publications antérieures à 2011) et à une modification du profil des Mahorais s'exilant à La Réunion avec, par exemple, moins de femmes seules peu éduquées et davantage d'étudiants venus poursuivre leurs études à l'Université de La Réunion. Comme le montre toutefois Bertile Wilfrid (2012), la départementalisation n'a pas suffi à gommer le retard de Mayotte en matière de revenus<sup>176</sup>, d'accès au soin, de droits sociaux et salariaux, pour ne citer que ceux-là. La situation sociale s'est même aggravée depuis, avec, ces dernières années, un accroissement de l'immigration en provenance des Comores et de l'Afrique des grands lacs, une montée de la délinquance et de l'insécurité, sans parler de la récente crise sanitaire qu'a connue Mayotte lors de l'épidémie de Covid, autant de phénomènes qui pourraient bien conduire les habitants de cette île à poursuivre leur exil vers La Réunion et la métropole.

---

<sup>176</sup> S'appuyant sur des chiffres de 2005 et 2009, Bertile Wilfrid (2012 : 50) indique que le PIB par habitant à Mayotte s'élevait alors à 5 238 euros, contre 17 720 et 30 368 pour la métropole.

La seconde remarque sera l'occasion de proposer une sorte de synthèse de cette petite sociologie des migrations mahoraises à La Réunion telle qu'elle a pu être décrite ci-dessus. Il ressort de ces données que les Mahorais ne sont pas des migrants comme les autres et que leur présence sur le sol réunionnais détonne par bien des aspects. On ne peut, par exemple, qu'être frappé par la différence des profils entre les Mahorais s'exilant en métropole et ceux optant pour La Réunion. Comme le résumait Didier Breton, Carole Beaugendre et François Hermet (2014),

“la métropole attire des personnes plutôt diplômées ou souhaitant faire des études, plus souvent en emploi et sans enfant tandis que La Réunion accueille davantage de femmes, souvent non diplômées, vivant seules et ayant des enfants, très rarement des actifs occupés ou au chômage.”

D'un côté, on pourrait voir ces flux de population comme de simples déplacements de ressortissants français d'un territoire ultramarin de l'océan indien vers un autre territoire ultramarin de l'océan indien. Après tout, un vol Mamoudzou-Saint-Denis peut presque être considéré comme un vol intérieur (même s'il survole le Nord de Madagascar) qui ne dépasse pas de beaucoup la durée de vols internes à la métropole : 2h10 contre par exemple 1h35 pour un Lille-Marseille.

D'un autre côté, bien qu'ils ne puissent pas être considérés comme des immigrés, puisque détenteurs de la nationalité française, les Mahorais en possèdent néanmoins toutes les caractéristiques aux yeux de la population réunionnaise : faible niveau d'éducation, importance des taux de chômage et de fécondité, forte dépendance aux minimas sociaux, spécificités culturelles, religieuses et linguistiques, relégation dans des quartiers difficiles, échec scolaire et délinquance souvent associés aux enfants mahorais, etc. Comme l'écrit un internaute dans un des forums de discussion que nous analysons ci-dessous, ce sont certes des Français, mais “des Français d'ailleurs” (*Freedom.fr*, 14/05/20), cet “ailleurs” renvoyant à un territoire mal identifié, associé davantage à un pays sous-développé plus proche culturellement de l'Afrique que d'une Réunion européanisée. Nous reviendrons dans la prochaine partie sur la mauvaise image associée à cette communauté et sur les difficultés d'intégration de celle-ci dans la société réunionnaise.

Avant cela, intéressons-nous brièvement aux motivations qui poussent ces familles mahoraises à s'exiler à La Réunion. Un micro-trottoir réalisé sur ce thème dans les rues d'une ville de La Réunion amènerait probablement à une majorité de réponses mettant en avant le seul attrait des prestations sociales. C'est bien sûr l'un des éléments de réponse, mais présenté ainsi, sans arrière-plan, il tend à enfermer les Mahorais dans une image négative d'assistés venus profiter du système, ce qui reflète les représentations souvent véhiculées à La Réunion sur ces populations. Afin de ne pas céder à la simplicité en réduisant les motifs de la migration à une monocausalité forcément réductrice, il est nécessaire à la fois de se pencher sur la complexité des parcours migratoires et sur les mutations de la société mahoraise. C'est ce qu'ont fait Bernard Cherubini, Abdallah Combo et Nicolas Roinsard (2009) dans un rapport consacré notamment aux stratégies migratoires des Mahorais s'exilant à La Réunion.

Dans la typologie des motivations que les sociologues dressent, ce qui ressort avant tout c'est la volonté de fuir la pauvreté de leur île, dont l'acuité s'est accrue à la suite des profondes modifications sociologiques que Mayotte a traversées au cours des dernières décennies. Le passage d'une économie de subsistance, basée sur l'agriculture vivrière, à une économie de marché, impliquant une monétarisation des activités et poussant à la consommation, ainsi que la généralisation de l'enseignement, a généré de nouveaux besoins et de nouvelles dépenses



qui ont contribué à fragiliser l'équilibre financier des familles, comme en témoigne cette informatrice :

“[...] avant y avait de l'eau collectif, et tout le monde s'allumait au pétrole, s'éclairait au pétrole, et maintenant tout le monde a des factures, et quand y a des factures, on peut pas juste se contenter d'emmener les enfants aux champs, ça suffit plus, il faut qu'il rentre de l'argent. [...] Les enfants vont à la maternelle, ce qui ne se faisait pas avant. Il faut un goûter, il faut des habits tous les jours, avant y avait qu'à partir de 6 ans qu'on se souciait d'un vêtement tous les jours [...]” (Cherubini & al., 2009 : 73)

Deux termes et concepts issus de la culture mahoraise sont mobilisés par les chercheurs pour expliquer cette quête d'un avenir meilleur à l'abri du besoin qui les pousse sur la route de l'exil : “taambu” et “mariziki”. Le mot “taambu”, tout d'abord, renvoie aux problèmes du quotidien, notamment aux difficultés financières pour faire face aux dépenses :

“À Mayotte, c'est vrai qu'il y a des taambu mais on a nos champs de manioc, de banane, de coco... Le vrai taambu, ce sont les factures. Il faut payer la facture d'eau, la facture d'électricité alors que le salaire de l'homme à lui tout seul ne suffit pas.” (*Ibid.* : 131)

“C'est à cause des taambu. Même si je travaillais, je n'avais pas d'argent. Tu te trouves sans rien. Je n'avais pas d'argent pour m'acheter des habits. Je n'avais pas d'argent pour... je n'arrivais même pas à acheter les couches de mon enfant. Je n'arrivais même pas à m'acheter mes propres habits. Je me suis dit qu'il valait mieux quitter Mayotte et venir voir ce qui se passe à La Réunion.” (*Ibid.* : 132)

Fuire les “taambu” est ainsi l'un des principaux arguments avancés par les informateurs contactés par les sociologues pour quitter leur île. À cela, s'ajoute la recherche de “mariziki”, dont les chercheurs donnent cette définition :

“Le mot mariziki vient du mot riziki, d'origine swahili, qui veut dire : “part qui échoit à chacun, portion (de nourriture, de biens, de temps de vie, etc.)”. Le mot riziki vient du mot rizk en arabe ; il s'est introduit dans la langue mahoraise pour devenir mariziki qui signifie les vivres, la nourriture. [...] les mariziki désignent, dans le premier sens, tout ce qui est en accès libre comme la nourriture des récoltes dans les champs ou l'argent donné aux plus démunis par charité. Le second sens introduit l'idée de mouvement, de sacrifice, de prise de risques pour aller chercher les mariziki. La notion de mariziki offre ainsi un cadre d'interprétation pour expliquer la migration des familles mahoraises vers La Réunion.” (*Ibid.* : 127-128)

L'exil à La Réunion permet aux Mahorais de bénéficier de meilleures conditions matérielles à travers le versement de prestations sociales (RMI puis RSA, allocations familiales, allocation pour parents isolés, allocation de rentrée scolaire, allocation adulte handicapé, SMIC, indemnités chômage, etc.) plus avantageuses que celles proposées dans leur île, quand elles y existent. Wilfrid Bertile (2012 : 50-51) met ainsi en avant le décalage qui continue à se manifester en matière de justice sociale, après la départementalisation de Mayotte, entre ce territoire et le reste de la France :

“Plus de 35 ans après son choix de rester française, Mayotte est encore loin du droit commun en matière sociale. Toutes les aides et prestations sociales servies en Métropole et dans les autres départements d'outre-mer n'y sont pas encore étendues et celles qui le sont souffrent de conditions d'éligibilité restrictives et de montants minorés. En conséquence, alors qu'il existe au moins neuf minima sociaux au plan national, Mayotte n'en dispose que de trois. Les montants servis sont très inférieurs au niveau réglementaire : ainsi, pour une famille de cinq enfants, le montant des prestations familiales est quatre fois moins élevé à Mayotte qu'à La Réunion.”

En 2011, le quotidien mahorais *Albalad*, s'appuyant sur le témoignage de l'un de ses informateurs, présente ainsi les femmes mahoraises exilées à La Réunion comme "[gagnant] des sommes importantes pouvant aller jusqu'à environ 2 000 euros en cumulant les allocations pour famille nombreuse, les allocations en tant que femme seule et les autres indemnités type RSA selon les situations." Et l'article de poursuivre :

"Ainsi une femme seule sans activité avec trois enfants de moins de treize ans ne bénéficiant d'aucune autre source de revenus, peut prétendre à un RSA estimé à 1260 €. Une aide à laquelle peuvent s'ajouter d'autres allocations ; pour le logement, pour la scolarisation des enfants, pour les crèches, ou l'allocation parent isolé. Une mine d'or comparée aux quelques [sic] 120 euros versés par la CAF à Mayotte pour trois enfants. Au final ces femmes disposent en moyenne d'un portefeuille plus important que la femme au foyer ou femme active mahoraise résidant à Mayotte." (Said Ali, 2011)

La réussite éducative de leurs enfants constitue un motif également souvent mis en avant par les mères mahoraises dans le choix de l'exil. Les résultats des évaluations nationales dans le premier degré font de Mayotte le département français le plus confronté à l'échec scolaire de ses élèves avec en particulier, des taux de maîtrise du français particulièrement faibles. Les pourcentages de réussite au bac sont, eux aussi, en-deçà de la moyenne nationale. Les établissements scolaires de La Réunion sont considérés comme proposant un enseignement de meilleure qualité avec du personnel mieux formé et dans un environnement plus favorable, notamment sur un plan sociolinguistique. Dans son mémoire, Christian Doussaint (2015 : 67) cite ainsi ces deux témoignages de mères de familles mahoraises :

"À Mayotte, les maîtres d'école sont pas bons. Ils parlent mal le français et ont un faible niveau et il y a encore peu de maternelles. Alors je reste ici à cause de mes enfants. Quand l'école sera meilleure à Mayotte, je rentrerai."

"Depuis que je suis à La Réunion, mes enfants savent bien parler et écrire le français et moi, je les comprends mieux. Tant mieux, ils auront une bonne situation plus tard."

L'augmentation des flux migratoires vers La Réunion dans les années 1990 s'explique également par le fait que l'entrée en 6<sup>e</sup> était alors conditionnée par la réussite à un examen "couperet" qui ôtait tout espoir à ceux qui ne le réussissait pas de pouvoir accéder à une forme de promotion sociale par les études. Seuls 34 % des élèves auraient ainsi réussi cet examen à la session de juin 1996, selon Christian Doussaint qui souligne "que les perspectives restantes pour ces recalés sont extrêmement limitées : pas d'enseignement technique, pas de structures d'apprentissage ou de formation d'adultes, pas de possibilités d'emploi !" (*Ibid.* : 31)

Une autre motivation importante, qui explique la forte présence féminine dans ces flux migratoires, est liée au désir d'émancipation des femmes qui fuient souvent des situations de violence et/ou de domination conjugales. Le recueil de récits de vie, effectué en particulier auprès de migrantes mahoraises de plus de 40 ans, révèle souvent des passés douloureux faits de mariages forcés dès l'adolescence, de grossesses précoces, de situations subies de polygamie (ce sont souvent des premières épouses qui n'acceptent pas la/les nouvelles femme/s du mari), de répudiation, de dépendance, notamment financière, vis-à-vis d'un mari autoritaire, parfois violent. Les prestations familiales versées aux mères à La Réunion permettent à celles-ci d'acquérir une forme d'autonomie financière et de reconnaissance sociale dont elles ne disposaient pas à Mayotte. C'est ce qui apparaît dans des témoignages recueillis par Nicolas Roinsard (2014 : 112) :

"Ici, c'est la femme qui est le capitaine de bateau. C'est la femme mahoraise qui est le capitaine de bateau ici à La Réunion. Si on te dit de t'allonger (ulala : s'étendre,

s'allonger) et que tu ne le fais pas, on te fout dehors. Tu es remplacé sur le champ. Un autre vient prendre ta place". (Homme mahorais)

"À cause de l'argent, les femmes ont le pouvoir ici à La Réunion. À Mayotte, ce sont les hommes qui ont le pouvoir. [...] Lorsqu'il est le seul à gagner de l'argent, il me mène la vie dure, il me fait subir tout ce qu'il veut. [...] Il y a des femmes qui se faisaient manipuler par les maris à Mayotte, une fois à La Réunion elles reprennent leurs esprits. Et elles ne se laissent plus manipuler. L'homme ne voit pas un centime. Il ne voit même pas sa couleur !" (Femme mahoraise)

Citons enfin, parmi les motifs mis en avant, la possibilité de pouvoir accéder à un meilleur système de soins, en particulier pour les malades chroniques ou les parents d'enfants handicapés.

La recherche d'un emploi qui, généralement, dans les parcours d'exil, apparaît comme une motivation importante, semble secondaire en ce qui concerne le cas de figure qui nous occupe, principalement en raison de l'"inemployabilité" (Cherubini & al. 2009 : 59) de personnes peu éduquées, sous-qualifiées, non ou peu francophones. Comme le soulignent les auteurs de l'étude sociologique à laquelle nous nous sommes référés dans cette partie, le seul projet d'insertion auquel la plupart des femmes mahoraises peuvent prétendre à leur arrivée à La Réunion est une insertion sociale tournée vers l'éducation des enfants. (Cherubini & al. 2009 : 59)

### 5.3. Rejets et discriminations : la difficile intégration des Mahorais à La Réunion

Il y a souvent loin entre les projections et fantasmes des candidats à l'exil sur la nouvelle vie à laquelle ils aspirent et les conditions d'accueil souvent rudes auxquelles ils sont confrontés à leur arrivée. À La Réunion, les Mahorais doivent souvent faire face à l'hostilité d'une partie de la population et au manque d'empathie des services administratifs avec lesquels ils sont en contact. L'étude conduite par le CREDOC (Centre de Recherche pour l'Étude et l'Observation des Conditions de Vie) et l'ODR (Observatoire de la Réunion) en 2004, évoque ainsi le "processus de stigmatisation [...] et de relégation" (CREDOC/ODR, 2004 : 3) dont sont victimes les populations migrantes originaires de l'océan Indien, en particulier les Mahorais. Ainsi 42 % des migrants interrogés considèrent la population réunionnaise comme "peu accueillante", voire franchement hostile, ce rejet se manifestant par des comportements racistes, dénoncés surtout par les Mahorais (44 %). Ceux-ci sont également les plus nombreux (60 %) à se plaindre de leurs conditions d'hébergement, le mal-logement dont ils souffrent se manifestant notamment par "le regroupement dans de véritables bidonvilles et dans les poches les plus dégradées et insalubres de l'habitat ancien." (*Ibid.* : 12) Le 6 décembre 2004, dans un dossier consacré à la difficile intégration des migrants à La Réunion, *Le JIR (Journal de l'Île de La Réunion)*, publie une série d'articles, mettant notamment en exergue la discrimination dont sont victimes les Mahorais. L'un d'entre eux relate les conditions d'hébergement déplorable d'une Mahoraise de 35 ans :

"Elle s'entasse avec ses six enfants et deux autres membres de sa famille dans un appartement immonde, rue de la Source, qu'un marchand de sommeil lui loue 700 euros par mois. Pas d'électricité, des chambres sans volets ni fenêtres, inondées à la moindre averse, une cuisine totalement hors normes, les eaux usées qui se déversent dans le salon :

Salimani n’aurait pas pu rêver pire endroit. “Mais je n’ai pas eu le choix. Tous les autres propriétaires que j’ai rencontrés ne voulaient pas louer à une Mahoraise” [...] “J’ai parfois l’impression que l’on est traités comme des sous-Français. On nous appelle “bann’ Comores”, des enfants réunionnais à l’école ont ordre de ne pas parler à nos enfants, les employés des administrations ne font aucun effort” [...] “Ici je n’ai pas grand-chose mais là-bas je n’avais rien.””<sup>177</sup>

Dans les années 1990 et jusque dans les années 2000, faute de pouvoir justifier des pièces exigées par des propriétaires dans le privé pour établir un contrat de bail, en raison également, nous venons de le voir, du refus de loger des Mahorais, à cause, enfin, des délais d’attente nécessaires pour obtenir un logement social, les nouveaux arrivés se rabattent souvent sur des habitations de fortune, bricolées à partir de tôles et de matériaux de récupération, dans des bidonvilles à Saint-André, au Port (quartier Oasis), à La Rivière des Galets ou encore à Saint-Louis. (Cherubini & al., 2009 : 149) Si ces poches d’insalubrité ont pu progressivement être résorbées, les migrants ayant progressivement intégré le logement social se retrouvent souvent relégués dans des quartiers ou des ensembles urbains qui apparaissent comme de véritables enclaves ethniques. C’est par exemple le cas de La Chaumière, à Saint-Denis, connue sous un ensemble d’appellation péjoratives – “Le Bronx”, “Mamoudzou”, “Kaweni”, “Moroni” (Mezzapesa, 2018 : 151) –, renvoyant à l’idée de l’existence d’un ghetto mahorais implanté dans un quartier périphérique du chef-lieu de La Réunion. La Chaumière, comme le souligne Mélanie Mezzapesa, dans la thèse qu’elle a consacrée aux habitants de ce quartier, est souvent perçue comme une zone de non droit, où règnent incivilités et délinquance, impression négative amplifiée “par la présence régulière de dépôts sauvages, la présence constante des saletés jonchant le sol dans le grand espace vert ainsi que par le délabrement physique des bâtiments extérieurs et des voiries” (*Ibid.* : 153).

La forte visibilité culturelle, culturelle, linguistique de cette communauté à La Réunion, couplée à la situation de concurrence – en matière d’attribution d’aides sociales, d’accès au logement et à l’emploi – dans laquelle elle est placée, de manière souvent fantasmée, avec les Réunionnais les plus défavorisés, expliquent en grande partie le processus de stigmatisation dont elle est l’objet. Le Mahorais, ou le Comorien – les ethnonymes péjoratifs de “Comor” ou “Bann Comor” étant utilisés en créole pour désigner, de manière indifférenciée, tout individu, français ou non, issu de l’archipel des Comores – devient le bouc émissaire, comme l’est ou a pu l’être la figure de l’Arabe en France métropolitaine.

Les stéréotypes véhiculés à leur encontre peuvent notamment s’observer dans les médias réunionnais. Sans avoir procédé à une analyse approfondie ou exhaustive de la presse réunionnaise sur la question de la migration mahoraise, analyse qui serait sûrement éclairante, nous nous sommes contentés de consulter les articles disponibles en ligne, les plus anciens remontant au début des années 2000, essentiellement sur *clicanoo.re* (version en ligne du *JIR*<sup>178</sup>), *freedom.fr*, *zinfos974.com*, et *ipreunion.com*. Nous avons également parcouru, lorsqu’ils étaient accessibles, pour l’ensemble du corpus (constitué d’environ 50 articles), les forums de discussions qui leur étaient associés, constitués des réactions des lecteurs. Ce corpus permet d’accéder au discours ordinaire véhiculé à La Réunion sur les Mahorais, tel qu’on peut par exemple l’entendre régulièrement sur *Radio Freedom*, “la radio de l’événement, du lien social et de l’expression” (Simonin & Wolff, 2010 : 47), dans les émissions de libre antenne

<sup>177</sup> “On est traités comme des sous-Français”. Dans : *Le JIR*, 06/12/2004. En ligne : <https://www.clicanoo.re/node/436384>

<sup>178</sup> *Journal de l’Île de La Réunion*.

qui s'enchaînent toute la journée sur des sujets de société imposés ou laissés à l'appréciation des auditeurs. Dans l'un et l'autre cas, à l'oral dans les conditions du direct, ou à l'écrit, en asynchrone dans des forums de discussions, le discours se veut volontiers décomplexé, ce d'autant qu'il se fait sous couvert d'anonymat (avec tout de même l'obligation dans le cas de *Freedom* d'appeler depuis un numéro non caché) et que la modération (au sens de régulation), que ce soit à l'antenne de *Radio Freedom* ou dans les forums de discussion, est inexistante ou presque, ce qui ouvre la voie à tous les dérapages. Dans son édito du 17 avril 2011, "L'occasion de se regarder en face"<sup>179</sup>, David Chassagne dénonce ainsi la "déferlante de haine et de racisme" à laquelle il a assisté sur *Radio Freedom* en écoutant les réactions des auditeurs réagissant à propos de la visite du président comorien Sambi :

"Disons-le clairement : il y a du vrai, du franc, du puant racisme à la Réunion. En accusant les "komor" de voler travail ou logements, voire de s'habiller différemment, ou les suspecter de pratiquer autrement leur religion, on brandit exactement les mêmes arguments que Le Pen, Mégret et consorts, aux plus sinistres heures du FN. Mais surtout, haïr à ce point une constituante de la population réunionnaise, c'est raisonner à l'envers de l'histoire. C'est ne pas avoir retenu que les ancêtres de presque tout le monde, ici, ont subi les mêmes attaques racistes de bas-étage. À n'en point douter, les "komors" d'aujourd'hui sont les Zarabs ou les Chinois d'il y a un peu plus d'un siècle, lorsqu'ils sont venus, de plus en plus nombreux, s'installer à la Réunion puis y faire des enfants, qui sont aujourd'hui des Réunionnais sans que personne n'y trouve à redire." (Chassagne, 2011)

L'analyse du corpus d'articles relevés sur Internet à partir du mot clé "mahorais", peut aboutir, après sélection des seuls textes traitant de la présence de cette population à La Réunion, à une classification en trois catégories.

La première rassemble des écrits, publiés essentiellement entre 2000 et le début des années 2010, faisant état d'incidents racistes et traitant, plus largement de la discrimination et de l'exclusion dont les Mahorais de La Réunion sont victimes, ce dont rend bien compte la une du *Quotidien* du 2 novembre 2011 : "Pas facile d'être mahorais". Racisme, mal-logement, chômage". Ces articles, factuels, sont empathiques vis-à-vis d'une population rejetée :

- "Nou vé pas prof komor !" Incident raciste au collège Hubert-Delisle à Saint-Benoît" (*Clicanoo*, 04/10/2002)
- "On est traités comme des sous-Français" (*Clicanoo*, 06/12/2004)
- "Migration : situation explosive" (*Clicanoo*, 06/12/2004)
- "Intégration des Mahorais. La Réunion, terre hostile" (*Imazpress*, 20/10/2010)
- "Il ne fait pas bon s'appeler Bacar" (*Le Quotidien*, 02/11/2010)
- ""Pas facile d'être mahorais". Racisme, mal-logement, chômage" (Une du *Quotidien*, 02/11/2010)
- "Mahorais, ces Français à part" (*Clicanoo*, 17/02/2011)
- "La ghettoïsation des Mahorais à La Réunion" (*Zinfos974* - 13/03/2018)

Les articles de la seconde catégorie, rédigés à la fin des années 2010, notamment en 2019, témoignent d'une forme de dédramatisation et de normalisation de la présence des Mahorais à La Réunion. La seconde génération, qui est née et a grandi sur cette île, cherche à s'y intégrer et la migration mahoraise tend à changer de visage, un nombre croissant de jeunes venant de Mayotte pour faire leurs études à l'université de La Réunion. Comme le résume *Le JIR*, en date

---

<sup>179</sup> <https://www.clicanoo.re/node/388256>

du 4 septembre 2019, "de plus en plus de Mahorais trouvent leur place dans la société réunionnaise" :

- "Les Mahorais de La Réunion sont moins nombreux que l'on croit" (*Clicanoo*, 16/11/2016)
- "Un local mis à la disposition de la délégation mahoraise par le CCAS de St-André" (*Freedom.fr*, 03/09/2019)
- "La fédération des associations mahoraises actives à La Réunion se renouvelle" (*Clicanoo*, 22/05/2019)
- "De plus en plus de Mahorais trouvent leur place dans la société réunionnaise" (*Clicanoo*, 04/09/2019)
- "Le CROUS Réunion et le Département de Mayotte concrétisent leur partenariat" (*Zinfos974*, 01/12/2019)
- "Un forum pour une meilleure insertion des jeunes Mahorais" (*Clicanoo*, 09/09/19)

Si la troisième catégorie correspond à la même périodisation que la précédente, le ton des articles qui la composent change radicalement. Les Mahorais, cantonnés dans la rubrique des faits divers, y sont dépeints, sous un angle volontiers populiste et sensationnaliste (la plupart de ces écrits ont été publiés dans *Freedom.fr* et *Zinfos974*). Ils n'apparaissent plus comme des victimes (première catégorie), ou comme des individus cherchant à s'intégrer (deuxième catégorie) mais sont dépeints sous la figure du délinquant, de l'agresseur, du terroriste potentiel ou du parent irresponsable, en un mot d'un problème sociétal, véritable épine dans le pied de la société d'accueil que celle-ci peine à extirper. Si dans certains des articles mentionnés ci-dessous, le terme "mahorais" n'apparaît pas de manière explicite, en lisant entre les lignes, il apparaît clairement que l'agresseur, le délinquant ou le mauvais parent relèvent bien de cette origine, comme en témoignent les commentaires souvent rageurs des forums (cf. plus loin) :

- "Terrorisme : "Il y a des foyers infectieux à St-André" selon Jean-Paul Virapoullé" (*Zinfos974*, 16/11/2015)
- "Le FN revient et veut régler le "problème mahorais"" (*Clicanoo*, 31/08/16)
- "Cité Fayard : la "guerre des gangs" s'achève dans le sang, mais "ce n'est pas fini"..." (*Freedom.fr*, 06/10/2017)
- "Y a-t-il un problème comorien à La Réunion ?" (*Le Quotidien*, 14/12/2017)
- "Sa petite fille de 3 ans placée, elle l'arrache de force et s'enfuit !" (*Freedom.fr*, 06/04/2018)
- "Vols répétés à Cambuston : des milices en préparation" (*Freedom.fr*, 10/05/2018)
- "Saint-Louis : Les six agresseurs terrorisant un quartier condamnés" (*Freedom.fr*, 27/09/2018)
- "St André : interpellation d'un agresseur de 17 ans ZAC Fayard" (*Freedom.fr*, 26/02/2019)
- "Un petit garçon de 3 ans retrouvé à Vauban" (*Freedom.fr*, 02/03/2019)
- "Un petit garçon de 2 ans retrouvé seul en centre-ville de Saint-Louis" (*Freedom.fr*, 01/10/2019)
- "Jugé pour avoir braqué la station essence Vito au Tampon" (*Freedom.fr*, 24/10/2019)
- "Malartic : un petit garçon âgé de 5 ans retrouvé au Moufia" (*Freedom.fr*, 28/09/2019)
- "Saint-Denis : une femme retrouve une fillette de 3 ans seule en pleine rue" (*Freedom.fr*, 08/01/2020)

Cette typologisation "à la louche", à partir d'un nombre limité d'articles de presse, mériterait bien sûr d'être affinée à travers une analyse systématique de la presse sur la période allant de 1990 à nos jours. Il en ressort néanmoins que "le" Mahorais, bien que français, tend à incarner la figure paradoxale de l'étranger inassimilable. Le discours médiatique, souligne Marc Franck

(2013), “à travers un répertoire sémio-discursif consacrant les éléments d’une mise au ban social”, fait du groupe “mahoro-comorien” “l’antithèse de l’idéal social, différencié, différenciateur, qui constitue les “limes” de l’ethnicité globale réunionnaise et marque le début de l’altérité, l’étrangeté négative.”



Entre folklorisation, misérabilisme, empathie et injonctions à s’intégrer : les Mahorais de la Réunion à la une des deux quotidiens réunionnais. À gauche : *Le Quotidien* du 02/11/10. À droite : le *JIR* du 15/06/21<sup>180</sup>.

L’analyse des forums de discussion<sup>181</sup> associés aux articles mentionnés ci-dessus confirme la mauvaise image de cette communauté qui continue à être véhiculée à La Réunion. Le choix des pseudonymes est éclairant. Certains (“Mamoudzou”, “mabawa party”, “Rabdoulila”) visent à tourner en dérision les Mahorais, quand d’autres (“jean Mary”, “RN”) laissent peu de doutes sur les orientations politiques de certains internautes, comme en témoigne également ce slogan posté par l’un d’entre eux, qui en rappelle un autre ayant longtemps servi de mot d’ordre au Front National, aujourd’hui Rassemblement National :

“Mayotte est aux mahorais  
Les comores aux Comores  
La réunion aux créoles” (*Zinfos974*, 08/02/19)

Le ton adopté dans ces forums, nous allons le voir, est souvent agressif, haineux, parfois ironique :

“Les Mahorais sont une chance pour la RUN, ils garantissent certains emplois dans les domaines suivants : santé, justice, sécurité sociale, pôle emploi.” (*Freedom.fr*, 24/10/19)

Une grande partie des critiques adressées aux Mahorais, dont nous présentons ci-dessous une sélection, portent sur leurs spécificités culturelles et linguistiques qui sont perçues comme un obstacle à leur intégration. Pointée du doigt en particulier, leur allophonie est perçue comme

<sup>180</sup> À signaler d’ailleurs que cette photo n’a visiblement pas été prise à La Réunion mais à Mayotte ce qui est sans doute révélateur d’une couverture journalistique assez superficielle sur la communauté mahoraise de La Réunion.

<sup>181</sup> Nous restituons les extraits de fils de discussions tels quels, avec les fautes de français, les problèmes de ponctuation et de mise en page. On constatera à ce propos que les mêmes qui reprochent aux Mahorais de mal maîtriser le français maltraitent souvent eux-mêmes cette langue...

l'une des caractéristiques les plus manifestes de leur communautarisme, voire comme une véritable agression. Curieusement, le créole (qui nous le verrons plus loin peut être considéré comme la langue maternelle de beaucoup de jeunes Mahorais de seconde génération) n'est pas mentionné explicitement comme l'une des langues permettant de s'intégrer. Il n'est question ici que du français :

“99% DE mahorais "se" ne parle pas français” (Imazpress, 20/10/2010

“ils s'excluent eux-mêmes... en refusant, en particulier, d'apprendre à leurs enfants à parler français.” (Zinfos974 - 13/03/18)

“Et ceux qui sont ici et qui ne parlent pas du tout le français est-ce qu'ils sont étrangers ou français ?” (Zinfos974 - 08/02/19)

“à la Réunion on ne parle ni le mahorais, ni le kibouchi, la langue est le premier vecteur d'intégration. L'entre-soi n'a jamais favorisé la compréhension, c'est au visiteur de s'adapter” (Zinfos974 - 08/02/19)

“Des fois je m'assois sur les places ou les mahorocomoriens s'asseyent et je vous écoute insulter les passants et ça vous amuse tellement que c'est triste. [...] d'autant plus que vous avez un avantage à la Réunion c'est que les réunionnais ne comprennent pas votre langue et je sais que pour vous c'est une jouissance extrême quand vous le faites devant les personnes avec votre petit geste de la main et votre sourire narquois.” (Clicanoo, 22/05/2019)

“Quand on vient quelque part, on s'adapte, ce qui implique de commencer à parler français et à arrêter de faire comme au bled.” (Clicanoo, 04/09/2019)

“les nouveaux venus pourraient faire un effort linguistique car nous ne comprenons pas ce qu'ils disent en nous regardant et en "causant"...!?(politesse!)” (Clicanoo, 04/09/2019)

“Ils ne parlent pas français ou très mal, les enfants ne savent pas lire et écrire correctement quand ils arrivent ici à l'école” (Clicanoo, 04/09/2019)

Plus globalement, certains internautes dénoncent un ensemble de traits culturels, allant de l'habillement aux pratiques religieuses, considérés comme “archaïques”, voire “moyen-âgeux”, et incompatibles avec les valeurs de la société d'accueil. À noter qu'une grande partie de ces réactions, toutes celles que nous publions immédiatement ci-dessous, fait suite à l'article du JIR du 4 septembre 2019 : “De plus en plus de Mahorais trouvent leur place dans la société réunionnaise.” Thierry Malbert y dénonce les préjugés racistes dont sont souvent victimes les Mahorais en raison d'une méconnaissance que les Réunionnais ont de leur culture. Le forum qui suit l'article ne contient pas moins de 75 commentaires. Une bonne partie de leurs auteurs se révèlent peu sensibles, c'est le moins que l'on puisse dire, à l'ouverture d'esprit et au dialogue des cultures que Malbert appelle de ses vœux :

“leur mode de vie communautaire, leur manière de penser l'éducation, leur rapport à l'hygiène, leur rapport au travail, leur rapport à l'idée de patrie, leur rapport à la filiation, leur rapport aux relations conjugales...etc..sont totalement incompatibles avec nos valeurs.” (Clicanoo, 04/09/2019)

“ils sont dans leurs habits comme ils sont encore dans leurs coutumes et comme dans leur mentalité, empêtrés dans des schémas archaïques” (Clicanoo, 04/09/2019)

"De plus en plus de Mahorais trouvent leur place dans la société réunionnaise" loool^^Ah bon? Ou ça!? Non, parce que dites nous qui et où si vous avez des exemples concrets svp! Parce que moi je ne les croise jamais vos "exemples positifs d'intégration" et je ne suis pas le seul créole à constater plutôt l'inverse” (Clicanoo, 04/09/2019)

“Il n'y a aucun racisme de ma part, mais l'intégration passe aussi par un changement de tenues vestimentaires et de mode de vie.” (Clicanoo, 04/09/2019)

“eux ont tous les droits même ceux de nous imposer leur culture et leur mentalité moyenâgeuse.” (Clicanoo, 04/09/2019)



“Il y a un proverbe qui dit à Rome fait comme les Romains, et à la Réunion ça devrait être pareil, mais le propre de cette "communauté" c'est qu'ils ont tous les droits, ils ont toujours raison et tout leur est dû.” (*Clicanoo*, 04/09/2019)

“C'est à eux de faire des efforts mais pas nous, de s'habiller à l'occidentale, de parler français quand ils sont en groupe, ne pas dormir n'importe où dans les lieux publics et aussi ne pas cracher n'importe où, de respecter son voisin” (*Clicanoo*, 04/09/2019)

“leur vision de la société n'est pas la même que nous (école, hygiène, culture, rapport au travail)” (*Clicanoo*, 04/09/2019)

“Je travaille dans le milieu médical et je les côtoie tous les jours, je peux vous assurer qu'ils sont très différents de nous. Ils n'aiment pas les réunionnais car ils ne comprennent pas notre façon de vivre. Notre culture est très différente de la leur” (*Clicanoo, Le JIR*, 04/09/2019)

“Sans être raciste, la culture maho-musulmane de masse est difficile à intégrer à une culture judéo-chrétienne. Il faudrait qu'ils fassent des efforts vestimentaires et apprennent les valeurs laïques de la République.” (*Clicanoo, Le JIR*, 04/09/2019)

L'insolubilité des Mahorais dans le creuset réunionnais serait également liée, selon certains intervenants, à leurs mauvaises manières :

“vous avez déjà vu les mères dans le bus? Elles mettent leurs pieds sur les sièges, ne déplacent pas leur poussette quand on veut passer, ne demandent pas à leurs enfants de laisser leur place aux personnes plus âgées. Les réunionnais ne se comportent pas ainsi dans les bus et vous osez dire qu'ils ont la même éducation que nous?” (*Clicanoo*, 04/09/2019)

“jamais un Merci ni un bonjour. C'est l'Eldorado ici avec les allocations, tout leur est dû.” (*Clicanoo*, 04/09/2019)

“Il y a une mahoraise dans un petit studio avec 6 personnes, ils parlent fort, mettent le bouton de leur télé sur le plus haut volume, courent crient et quand on leur dit de se calmer, s'en fichent ils ne respectent aucun règlement de l'immeuble et disent qu'on est racistes [...]” (*Clicanoo*, 04/09/2019)

“Les mahorais se sont donné une mauvaise image, sa crache partout, sa parle leur langage, la ou les autres ne comprennent pas, sa vols les gens, sa agresse en groupe, sa vie en regroupement et s'intègre pas, sa crée des zones de non droits, Fayard, St Louis, le port, St Denis” (*Freedom.fr*, 14/05/20)

Plusieurs internautes fustigent la mauvaise éducation qui serait donnée aux enfants mahorais par des parents irresponsables ou démissionnaires, ce qui engendrerait une montée de la délinquance. En 2019, *Freedom.fr* publie ainsi une série d'articles (nous en avons dénombré quatre) où il est question de jeunes enfants, souvent décrits comme étant “de type mahorais” retrouvés errant seuls dans les rues, ce qui soulève l'indignation d'internautes :

“Est-ce qu'une famille réunionnaise y laisse zot zenfant de 2 ans sans surveillance (lé vréman rare)? [...] Zot y trouve pas ke cé une question de mentalité (& mi diré mêm' de mauvaise mentalité)? & plus y sa va plus nora, alors attendons nous au pire, lé pas fini, y fé ke commencer. Attention, à la Réunion nou néna aussi des ordures, comme partout, mais y faut se mettre à l'évidence, bana y augmente (& mi diré, largement) not taux de délinquance dans les statistiques.” (*Freedom.fr*, 01/10/19)

La montée de la délinquance et de l'insécurité à La Réunion, dans les quartiers sensibles, comme à Fayard, à Saint-André, serait ainsi la conséquence directe de l'absence de cadrage donné aux enfants et adolescents mahorais :

“ras le bol des pondeuses justes pour bénéficier de toutes les allocs que nos vrais français travaillons pour payer! et leurs caniarads de marmailles qui pourrissent la vie des gens qui bossent!” (*Freedom.fr*, 28/09/19)

“Vous n’ignorez pas que des bandes de mahorais venus de l’est sévissent dans nos rues la nuit” (*Zinfos974*, 13/03/18)

“Franchement faut avouer ST ANDRÉ c’est la ville la plus Racaille ou il y’a beaucoup mahorais comore etc qui font la violence qui fume leurs joint et qui passe du temps à agresser non mais ou est le respect dans cette ville de merde !!” (*Freedom.fr*, 26 février 2019)

“st andré? Fayard? mayotte City?” (*Freedom.fr*, 26 février 2019)

“le boubou gangrène Saint-André” (*Freedom.fr*, 26 février 2019)

“La ville ST ANDRÉ il y’a beaucoup comore et mahorais c’est grâce à eux si toultant il y’a des agressions et des vols après venez pas vous plaindre en plus il sorte de Mayotte trafic de papier pour venir sur notre terictoire franchement c’est abuser. Faut dire qu’il domine les reunionais et qu’il touche plus d’argent que nous discrimination franchement dégoûter de cette ville” (*Freedom.fr*, 26 février 2019)

Si les Mahorais font l’objet d’un tel rejet c’est également qu’ils sont considérés avant tout comme africains, un internaute (*Zinfos974*, 08/02/19) les désignant d’ailleurs comme la “communauté africaine de la Réunion” :

“Mayotte, c’est l’Afrique, Mayotte c’est le coran, et les prières ne se font pas en français, Mayotte, c’est une société matriarcale aux mains des "bouénis" dans la plus pure tradition africaine” (*Zinfos974*, 13/03/18)

Comme les Africains, les Mahorais se distinguent des Réunionnais par un taux de natalité important moqué dans certains commentaires :

“A PEINE SI i RAPPELLE LE PRÉNOM !!!....C EST VRAI...ENTRE LES Y.....LES A.....ET LES M....EUH ....LES POULES PONDEUSES....OH PARDON LES MÈRES DOIVENT ELLES MÊME S Y ..... PERDRE.....PAR CONTRE, IL Y A UNE CHOSE QU ELLES NE DOIVENT PAS OUBLIER.... C EST L ADRESSE DE LA CAF....ET LEURS DROITS.....LE MOT DEVOIR ZOT I CONNAIS PAS ÇA !!!” (*Freedom.fr*, 02/03/19)

À la suite d’un article relatif au renouvellement de la fédération des associations mahoraises actives à La Réunion, “Kapor” persifle :

“Certes, ils se renouvellent mais surtout ils se reproduisent !” (*Clicanoo*, 22/05/19)

De l’africanité à l’animalité, il n’y a qu’un pas que certains franchissent allègrement. Que leurs propos tombent sous le coup de la loi, pour apologie à la haine raciale, ne semble pas gêner *Freedom.fr* qui annonce pourtant (avertissement publié au-dessus du forum), malgré “le choix d’un participatif sans modération a priori”, “[se] réserve[r] le droit de supprimer tout commentaire hors sujet, répété plusieurs fois, promotionnel ou grossier ” :

“Va voir comment vive cette tribu [...] L’homme descend du singe mais bcp sont rester des singes malheureusement” (*Freedom.fr*, 14/05/20)<sup>182</sup>

Dans sa thèse, Mélanie Mezzapesa, relève également chez certains de ses interlocuteurs réunionnais des représentations liées à “l’africanité et à la vie tribale” (Mezzapesa, 2018 : 167)

---

<sup>182</sup> Commentaire à rapprocher de celui dont fait état David Chassagne (*Clicanoo*, 17/04/11), tel que diffusé sur *Radio Freedom*, qui comparait les Comoriens à des “termite vêtues de robes blanches”.

et des discours “renvoyant à un phénotype africain” (*Ibid.* : 165), à “une identité africaine péjorative” (*Ibid.* : 167) qui apparaît par exemple dans les propos qu’elle rapporte d’un homme d’une cinquantaine d’années :

“Dans leur sac poubelle, y’a toute leur identité dedans : des bananes, du manioc et des couches sales.” (*Ibid.*)

La présence des Mahorais à La Réunion est régulièrement dénoncée comme une forme de colonisation, d’invasion. Comme le note également Mélanie Mezzapesa, “les représentations autour des Mahorais sont souvent associées au discours d’envahissement” (*Ibid.* : 154) :

“Quand il est déclaré: "La Réunion est une terre de mélange" comprenez que le tout doit prendre en final la couleur et l’odeur mahoraises...” (*Zinfos974*, 08/02/19)

“Moi je suis consterné quand je pense qu’ils sont en train de nous coloniser ,ils font aux créoles ce que les comoriens leur font à Mayotte et qu’ils ne cessent de dénoncer . La solution , leur proposer d’aller vivre en métropole car ici il n’y a plus de place ,pas assez de logements , de travail et la vie est chère pour vivre avec des minimas” (*Clicanoo*, 04/09/2019)

“Nous subissons tous une nouvelle forme de colonisation plus insidieuses qui nous monte les uns contre les autres...” (*Clicanoo*, 04/09/2019)

Les Mahorais peuvent ainsi être présentés comme des parasites qui profitent du système :

“Combien de fois j’ai entendu à Mayotte, on vient à la Réunion pour l’argent, ils s’en fichent du reste, ils nous détestent, disent que les réunionnais sont des racistes, mais ils viennent quand comme des profiteurs opportunistes.” (*Clicanoo*, 04/09/2019)

Si la présence des Mahorais est perçue comme un problème par certains internautes, c’est qu’ils sont censés représenter une menace pour la population locale avec laquelle ils entreraient en concurrence sur les questions liées à l’emploi, au logement, aux études. Il s’agit en quelque sorte d’une variante de l’immigré qui vient manger le pain des locaux :

“ne trouvez vous qu’il y a d’abord suffisamment comme ça à en faire avec les réunionnais qui naissent à la Réunion et qui triment chaque jour pour décrocher un petit emploi ou une formation en alternance et avoir un logement décent aussi sur leur terre natale ; faut arrêter de pointer du doigt le réunionnais qui se bat pour garder son biftek et celui de sa famille au lieu de le jeter à la première mère mahoraise célibataire qui débarque chez lui et qui fait plusieurs enfants pour vivre d’alloc !” (*Imazpress*, 20/10/2010)

“Seriez vous d’accords qu’un mahorais occupe votre emploi, celui de vos enfants, frères, soeurs ou parents...” (*Clicanoo*, 04/09/2019)

“Pendant ce temps les étudiants réunionnais tirent la langue pour joindre les deux bouts !!!! Étudiants étrangers et Mahorais ont plus d’aide que les étudiants réunionnais ! il n’ont pas aller s’insérer en métropole . Nous Réunionnais nous sommes obligés d’aller à l’étranger pour dégorger le Pôle emploi et on nous submerge de Mahorais . Après on va dire que la Région et le département investissent dans l’université et ces dortoirs pour les Réunionnais alors qu’il y a 1050 Mahorais qui ponctionnent notre fric . Ils sont Département Français ils ont pas se battre pour avoir leur université à Mayotte et arrêter d’envahir la Réunion .” (*Clicanoo*, 09/09/2019)

“Figure de la dissemblance identitaire négativisée” (Franck, 2013), le Mahorais cristallise ainsi toutes les peurs, tous les fantasmes associés à la figure de l’étranger inassimilable et dangereux qui constitue une menace pour la paix et la cohésion sociale de la société d’accueil.

Dans un souci de relativiser notre propos, nous finirons cette partie sur l'analyse de notre corpus par deux remarques liées à la représentativité des avis qui apparaissent dans celui-ci. D'une part, nous ne prétendons pas que la xénophobie qui transparait ici est majoritaire dans l'opinion publique à La Réunion, même si nous pensons qu'elle ne peut pas non plus être sous-estimée. D'un forum à l'autre, et même parfois au sein d'un même forum, les commentaires racistes peuvent avoir été rédigés par un nombre limité d'individus (il suffit de modifier son pseudonyme). Par ailleurs, il convient également de signaler l'existence dans certains forums de débats, souvent houleux (les noms d'oiseaux et insultes fusent) entre des internautes fustigeant les Mahorais et d'autres prenant leur défense. Parmi leurs défenseurs, on trouve notamment des Réunionnais et des Mahorais de seconde génération (en tout cas se présentant comme tels), sans doute également des métropolitains. Ils commencent par rappeler que la délinquance et l'incivisme ne sont pas l'apanage d'une communauté :

“Moi réunionnais pure souche, j'habite dans un logement social et il y a des mahorais et des réunionnais...devinez qui est ce qui fait le plus de raffu (musique à fond etc...)...et ben les réunionnais...tout est question de comportement individuel alors faut éviter de généraliser...dans toutes les communautés il y a des personnes qui sont irrespectueuse des autres...” (*Freedom.fr*, 06/10/17)

“Mwin le pas raciste mais toultemp mahorai mahorai laisse bana respiré non creol aussii ii sava mayotte et si on parle un peu des fait divers le papa la tuè son bonne propre enfant dans port c'est un creol non, pareil pou le femme la tue son bb ou cette ii totes son maman na pire le boug ii totose femme tt sa zote ii vois pas donc arrête un peux tt demain na défaut su prima na un femme creol la perde son enfant aussii et na plain d'autre cas a siter . Alor ocupe aou et laisse demain trankil” (*Freedom.fr*, 01/10/19)

“Vous croyez que les créoles sont mieux éduqués ? Mes voisins font du bruit sans cesse et mettent de la musique à fond le week-end pourtant ils ne sont pas mahorais. Partout il y a des gens bien élevés comme pas alors laissez les mahorais tranquille ils ne vous ont rien demandé. Et ils resteront ici autant qu'ils le voudront car ils sont français comme les créoles ne vous en déplaisent.” (*Clicanoo*, 22/05/2019)

D'autres insistent sur les ressemblances qui existent entre Réunionnais et Mahorais, en raison de l'histoire du peuplement de La Réunion et du métissage de sa population. Comme ils le soulignent, l'essor économique important qu'a connu La Réunion au cours de ces trente dernières années ne doit pas faire oublier que ce département a, lui aussi, longtemps été considéré comme sous-développé. Ainsi les taux de natalité à La Réunion, pour ne prendre que cet aspect, n'étaient, il y a simplement une génération, pas fondamentalement différents de ceux qu'ils sont pour les Mahorais aujourd'hui. Enfin, ces commentaires rappellent que si les Mahorais sont stigmatisés et discriminés à La Réunion, les Réunionnais ont eux aussi souvent connus ce sort en dehors de leur île, ce qui devrait les conduire à plus d'empathie et de retenue :

“Ils ont oublié que nos grd parents avaient beaucoup d'enfants [...] mais c plus facile de montrer du doigt que de se regarder dans un miroir.” (*Freedom.fr*, 02/03/19)

“Je connais des familles créoles qui ont 10 enfants alors ne dites pas que ça n'existe plus c'est faux.” (*Clicanoo*, 22/05/2019)

“areter un peut vos commentaire raciste,vous avez du sang comorien qui coule dans vos veine surtout les cafres,cafrine” (*Clicanoo*, Le JIR, 03/09/2019)

“J'ai entendu des compatriotes réunionnais se plaindre d'avoir été victimes de racisme en France et tenir face aux Mahorais les mêmes propos que ceux dont ils affirmaient avoir été victimes..alors... L'humanité est ainsi faite ,hélas, on est toujours le "Juif" ou le "Noir"ou l"Arabe" de quelqu'un, à croire que les gens ont besoin de sentir qu'il ya encore plus malheureux, plus pauvre, plus en danger qu'eux pour se rassurer!!!” (*Imazpress*, 20/10/2010)

Depuis l'analyse de ce corpus médiatique des années 2010, rien ne semble avoir changé dans le regard que porte une partie de la société réunionnaise sur les Mahorais de La Réunion. En 2021, deux événements de l'actualité locale témoignaient encore de la stigmatisation dont cette communauté fait toujours l'objet à La Réunion. Le premier concerne l'agression filmée et diffusée sur les réseaux sociaux d'une élève de 6e par une collégienne d'origine mahoraise le 3 février 2021. L'article du *JIR* qui relate l'incident<sup>183</sup>, fait part du déchaînement de propos racistes visant la communauté mahoraise qui s'en est suivie et dont il propose un échantillon (sans toutefois préciser la source du corpus) :

"Renvoyé a zot dans zot pays soit disant zot le français, mais quand i arrange a zot pour les allocation des gens n'apportent rien à la Réunion".

"Dit Macron envoie un avion spécial pour renvoi tout".

"Il faut les mettre sur des radeaux comme ça s'ils tombent à l'eau, ça fait de la nourriture pour les requins".

"On est envahi de cette peste" .

Le forum qui faisait suite à cet article, dans sa version électronique publiée sur le site *clicanoo.re*, comportait un tel nombre de propos xénophobes que la rédaction a apparemment décidé de fermer celui-ci, nous empêchant ainsi d'effectuer un relevé de corpus des quelques 70 ou 80 commentaires que nous avons pu parcourir dans les jours qui ont précédé cette fermeture. Se faisant l'écho de cet événement et des réactions xénophobes qu'il a entraînées, *Flash Infos Mayotte*, quotidien mahorais d'information numérique, proposait le 19/02/21 un article (p. 7) intitulé "Discrimination et racisme, la triste réalité des Mahorais à La Réunion". On peut notamment y lire le témoignage de Mahorais installés sur cette île, ou d'étudiants mahorais y ayant séjourné, qui dénoncent le rejet dont ils sont ou ont été victimes quotidiennement, comme cette mère de famille qui explique se faire insulter chaque jour quand elle passe devant un bar.

Le second événement concerne l'afflux de malades mahorais du Covid hospitalisés dans les hôpitaux de La Réunion dans le cadre d'évacuations sanitaires (EVASAN) depuis Mayotte. *Zinfos974*, un site de presse réunionnais qui donne volontiers dans le sensationnalisme, titre le 16 février 2021 : "Evasan : Bientôt plus de place pour les Réunionnais en réanimation ?" S'en suivent, dans la partie forum, les habituelles prises de positions hostiles aux Mahorais, comme les deux suivantes que nous reproduisons telles quelles :

"Zot la pa compri la situation zot la. I fé ni de moun don nous citera pa le nom contaminateur a nous. En plus si nous lé malade nous va crévé parceque mi de place pour nous et cerise su le gâteau c nous lé en confinement un jour là guerre va pété"

"Franchement n'importe koi 🤔 a nous créole créve si la point la place pour ou , dans out propre pays, a zot Mayotte viens prend toute la place et infecte créole en même temps. Nous t trop tranquille ici. Faut nout ban maires et préfet gagné pas prend un décision sérieux et sécuritaire pour nous créole ???"

Quand les points de vue stigmatisants n'émanent pas des Réunionnais, on peut les trouver, ce qui est plus surprenant, sous la plume de Mahorais, comme c'est le cas dans ce curieux essai au titre peu évocateur : *C'est qui mon voisin ?*, publié à compte d'auteur par Andinani Saïd Ali. La quatrième de couverture nous apprend que l'auteur, après être arrivé à La Réunion à 21 ans, a exercé différents métiers ("formateur en langue, informateur social et expert en interprétariat, langues mahoraise et comorienne, auprès des instances judiciaires et sociales de la Réunion"),

<sup>183</sup> *Clicanoo*, 12/02/21 : "Agression d'une collégienne. La communauté mahoraise se mobilise.

qu'il est un "militant associatif aguerri". Après avoir assuré la présidence de la Maison de Mayotte à La Réunion, il est rentré à Mayotte en 2012 où "il travaille à la Direction des Affaires Européennes et de la Coopération Régionale au sein du Conseil Départemental." Quand nous nous sommes procuré cet ouvrage à la bibliothèque universitaire de Saint-Denis, nous pensions y trouver une présentation factuelle de la communauté mahoraise de La Réunion et un regard critique sur les discriminations subies par celle-ci. Telle semblait être l'intention présentée, à la fois :

- dans le quatrième de couverture :  
 "[...] loin d'être intégrée, cette minorité est difficilement tolérée, voire rejetée par des Réunionnais qui ne la comprennent pas [...] Andinani Saïd Ali livre dans cet essai une analyse fine et lucide d'une diaspora mahoraise en pleine crise identitaire [...]"
- et dans la préface signée du "Docteur Baco Mambo Abdou" "écrivain et romancier" :  
 "[...] C'est qui mon voisin ? fait entendre un son nouveau qui, à tout instant et à tout moment, sans complaisance, glorifie la culture mahoraise, réhabilite l'image du Mahorais dans une société réunionnaise qui semble avoir perdu ses repères identitaires. Au mythe de la Mère-Réunion, de la terre primordiale où le pied de l'étranger vient trouver refuge, l'auteur substitue l'image de la mer vénale, déchue, meurtrie, abjectement soumise à des sentiments d'intolérance, voire parfois de xénophobie, laissant ainsi paraître au grand jour toutes les blessures d'une patrie toujours en quête de son authenticité." (Saïd Ali, 2011 : 8)

En lieu et en place d'une défense et réhabilitation des Mahorais de La Réunion, on assiste au fur et à mesure que les chapitres s'enchaînent, à une présentation stéréotypée extrêmement négative "du" (toujours présenté au singulier, dans une généralisation réifiante) Mahorais de La Réunion, lequel apparaît comme une version primitive non aboutie du Réunionnais qu'il est conduit à devenir par la force des choses. Avant cela, il devra renoncer à ses mauvaises habitudes décrites par le détail dans trois chapitres : "Comportement dans les lieux publics", "Tenue vestimentaire" et "Vie communautaire." On y apprend ainsi que les femmes mahoraises resquillent systématiquement dans les files d'attentes, s'interpellent bruyamment en shimaoré dans les bus et s'allongent dans les espaces publics : comportement que "les Réunionnais assimilent à celui des SDF" (*Ibid.* : 87), qu'elles continuent à porter leurs tenues traditionnelles, ce que l'auteur oppose curieusement à l'aspect extérieur soi-disant irréprochable des Réunionnais, lesquels accorderaient une importance particulière au fait "d'être bien coiffés et bien habillés" (*Ibid.*). Tous ces écarts aux règles de la bienséance seraient susceptibles d'être perçus par les autochtones comme un "comportement périmé" (entre guillemets dans le texte), et "alimentent le sentiment de rejet et l'idée que les Mahorais ne font aucun effort pour s'adapter à une vie "civilisée"." (*Ibid.*) En bref, ajoute l'auteur :

"le Mahorais [qui] représente ce que le Réunionnais était il y a plusieurs années [...] devrait se faire violence en faisant évoluer ses manières propres vers les manières réunionnaises." (*Ibid.* : 101-102)

Pour cela, il n'a qu'à suivre à la lettre le programme qu'il lui a concocté dans un chapitre intitulé "Qu'attend-on du Mahorais ?" :

- "Qu'il fasse un effort particulier pour son intégration dans la vie réunionnaise, en respectant les attitudes et les manières de leur île d'accueil, tout en respectant les manières imposées par la société ;
- qu'il s'habille et se chausse correctement, même avec ses habits traditionnels, quand il sort ou quand il part dans les bureaux ;

- qu'il fasse un effort particulier d'expression en s'adressant aux autres ;
- qu'il ne converse pas trop fort en mahorais devant un public qui ne comprend pas ; cela éviterait une mauvaise interprétation de l'entourage ;
- qu'il n'exhibe pas ses manières mahoraises sans tenir compte de l'appréciation des autres ;
- qu'il s'investisse un peu plus dans tout ce qui est civique : respect de la propreté, à la manière réunionnaise, des parties publiques et des lieux communs, etc." (*Ibid.* : 99-100)

Ce passage se passe de commentaires... Il en dit long sur les généralisations abusives et essentialistes auxquelles l'auteur procède et l'opposition caricaturale, dans une généralisation toute aussi abusive, à des Réunionnais qui seraient tous bien coiffés et habillés, propres, respectueux, civiques et discrets. Faut-il voir dans cette présentation distordue un phénomène du type retournement ou intériorisation du stigmaté, une sorte de syndrome de Stockholm du dominé qui incorpore et s'approprie le discours du dominant ? Ou s'agit-il du point de vue surplombant d'un Mahorais de Mayotte sur une diaspora qui lui fait honte et dont il souhaite se désolidariser ?

#### 5.4. État de la recherche (notamment sociolinguistique) sur la communauté mahoraise de La Réunion : un inventaire restreint de publications confidentielles

Si, comme nous l'avons vu, les Mahorais constituent désormais une composante à part entière de la population de La Réunion, aisément identifiable et souvent pointée du doigt pour son altérité, interrogeons-nous pour savoir si ce phénomène migratoire relativement récent a suscité l'intérêt de chercheurs, notamment de linguistes, et donné lieu à des publications scientifiques. Commençons par constater qu'il est difficile d'avoir accès à une bibliographie thématique spécialisée sur ce sujet : une telle recension n'existe pas, ou de manière parcellaire dans des publications difficiles d'accès.

Pour débiter notre recherche, nous avons dans un premier temps consulté les catalogues en ligne du SCD (Service commun de la documentation) de la bibliothèque universitaire de La Réunion<sup>184</sup>. Même si quelques publications sur le sujet ont pu être produites hors département (voir ci-dessous), on peut effectivement s'attendre à ce que la littérature consacrée à la présence des Mahorais à La Réunion ait été pour l'essentiel rédigée localement. Paule Fioux (2011) a effectué un travail de recension similaire en 2010, mais de manière moins ciblée puisqu'elle visait alors à dresser un inventaire "des recherches concernant Mayotte menées ou publiées à l'université de La Réunion", ce qui englobait donc tous les travaux sans lien direct avec La Réunion. Elle relevait en tout 386 références, bien au-delà de la petite vingtaine de documents que nous avons peiné à rassembler de notre côté, même si notre recherche n'est pas exhaustive, un certain nombre de ressources produites localement n'étant pas recensées, notamment les plus anciennes. Il s'agit de mémoires d'étudiants, publiés essentiellement depuis les années 2000, consacrés à la présence des Mahorais à La Réunion, parfois étudiés conjointement à celle des Comoriens en tant qu'originaires de l'archipel des Comores.

---

<sup>184</sup> <https://bu.univ-reunion.fr/>

Ces travaux peuvent globalement être classés dans deux catégories. La première a trait aux questions liées à l'accompagnement social de cette population (Payet 2001) et plus largement à sa présence et son intégration, au sens large, dans la société réunionnaise. On y trouve notamment des mémoires de Master 2, de DEA ou de DESS en Géographie, Sciences de l'Éducation, Sciences de l'Information et de la Communication :

- *Les émigrés du sud : les "komors" du Port de l'île de la Réunion.* (Laope-Cerneaux, 1995)
- *Les émigrés de l'archipel des Comores : statuts et intégration.* (Rajaonah, 1998)
- *Accompagnement de la population mahoraise de Terre-Sainte dans une démarche de mieux être.* (Payet, 2001)
- *L'intégration des Mahorais à la Réunion : une question de représentation ?* (Cazal, 2003)
- *Pratiques sociales des objets techniques de communication en milieu domestique : étude de cas de quelques familles comoriennes et mahoraises à la Réunion.* (Zouhouria, 2005)
- *Approche sur l'intégration des immigrés mahorais à La Réunion.* (Payet, 2004)
- *Les jeunes Mahorais et Comoriens à la Réunion : Stratégies d'adaptation et moyens de communication.* (Kraemer, 2012)
- *La communauté mahoraise à La Réunion : intégration ou adaptation.* (Doussaint, 2015)

La seconde catégorie, qui est la plus fournie, interroge (généralement sous l'angle des difficultés d'apprentissage) l'intégration et la réussite scolaires des élèves ou étudiants (une seule publication) mahorais dans les établissements de La Réunion. Il s'agit de mémoires de fin d'études (Master 2, Maîtrise) en Sciences de l'Éducation et en Didactique du FLE/FLS :

- *La scolarité des élèves originaires de l'Archipel des Comores à la Réunion : entre paradoxes et stigmatisation.* (Bédier-Roux, 2000)
- *L'intégration des élèves d'origine mahoraise à l'école primaire.* (Gogalsing, 2001)
- *Contribution à l'étude du processus d'intégration des élèves mahorais à La Réunion.* (Beldjilali, 2005)
- *Enquête auprès de l'éducation nationale : scolarité et psychopathologie des enfants issus de migration mahoraise et comorienne à La Réunion.* (Selod, 2006)
- *Une approche systémique de l'intégration dans le cadre scolaire : les élèves d'origine mahoraise face aux attentes de l'école.* (Buisson de Larichaudy, 2009)
- *Émergence et représentations des difficultés d'apprentissage scolaire chez des élèves mahorais : cas d'étude sur trois écoles élémentaires de Saint-Denis.* (Magnola, 2008)
- *L'intégration sociale des collégiens mahorais dans le système éducatif réunionnais : étude d'une représentation sociale interindividuelle élève-enseignant.* (Marché-Rat, 2008)
- *Processus d'intégration des étudiants d'origine mahoraise à l'université de La Réunion.* (Moraïda, 2011)
- *La réussite scolaire des élèves d'origine mahoraise en classe de sixième.* (Pascal, 2011)
- *L'intégration socio-éducative des enfants mahorais à La Réunion.* (Said Omar, 2011)
- *Les populations migrantes de l'archipel des Comores à l'île de La Réunion : état des lieux des dispositifs d'intégration sociale pour la maîtrise du français.* (Sansig, 2012)
- *L'influence de la culture sur une tâche de catégorisation dans une approche comparative entre l'enfant créole et l'enfant mahorais à l'école maternelle.* (Hoareau, 2012)
- *La scolarisation des élèves mahorais récemment arrivés sur le territoire réunionnais. Mémoire de Master 2.* (Chane-Kai, 2017)



À ces productions d'étudiants de La Réunion, d'une qualité assez inégale il faut bien l'avouer, il convient d'ajouter deux travaux soutenus dans des universités de métropole (Bordeaux II et Normandie Université) qui permettent, cette fois sous un angle sociologique, d'éclairer de manière intéressante la problématique qui nous occupe ici. Il s'agit du mémoire de M2 d'Abdallah Combo (2006) : *La problématique des familles mahoraises qui émigrent à l'île de La Réunion. Vers une migration d'assistance sociale* (qui sera en partie repris dans le rapport co-écrit avec Bernard Cherubini et Nicolas Roinsard que nous citons ci-dessous), et, plus récemment (2018), de la thèse de Mélanie Mezzapesa : *Mahorais à La Réunion : entre dynamiques migratoires, stratégies d'adaptation et recompositions identitaires dans le quartier de La Chaumière*. Citons enfin les travaux de Paola Schierano, doctorante en Anthropologie culturelle et sociale à l'Université des Études de Milan-Bicocca. Elle est l'auteure :

- d'un article publié en 2020 : ““Être Mahorais” à La Réunion. Assimilation, résistance et dynamiques ethnogénétiques d'une communauté en transition”.
- en 2021, d'une thèse, rédigée en italien (que nous n'avons pas encore lue pour cette raison), accessible en ligne (cf. bibliographie) : *Da Mayotte a La Réunion. Mobilità, convivenze e fratture in due Oltremare europei (Oceano Indiano)*<sup>185</sup>.

Parmi les rares enseignants-chercheurs qui se sont intéressés à la présence des Mahorais à La Réunion, citons Nicolas Roinsard qui, en collaboration avec Bernard Cherubini et Abdallah Combo, mentionné ci-dessus, a publié en 2009 un rapport intéressant (mais non diffusé) : *Stratégies migratoires et enjeux de la protection sociale à La Réunion et à Mayotte : conflits et concurrences dans les espaces sanitaires et sociaux*. Du même Nicolas Roinsard, on peut également citer le chapitre publié en 2014 dans l'ouvrage de Philippe Vitale (*Mobilités ultramarines*) qui porte en partie sur les migrations des Mahorais à La Réunion : “Des inégalités aux mobilités Outre-mer : une sociologie des migrations dans la France de l'océan Indien (Mayotte, La Réunion)”.

Enfin, on aura à peu près fait le tour de la littérature disponible après avoir évoqué, ou rappelé, quatre rapports sur lesquels nous avons pu nous appuyer au début de notre présentation :

- *Les Mahorais vivant à la Réunion en 1999*. (INSEE, 2001)
- *Les originaires de l'archipel des Comores à La Réunion*. (Valli, 2001)
- *Les Mahorais à La Réunion : de l'accueil à l'écueil. Changer de regard*. (CESR, 2010)
- *La population mahoraise des quartiers prioritaires...* (CR-CSUR, 2011)

Au final, lorsqu'on analyse l'ensemble de ce corpus, on s'aperçoit que le bilan est plutôt maigre, à la fois quantitativement et qualitativement. La grande majorité de ces publications sont des mémoires d'étudiants, la plupart du temps de niveau Master 2. Leur diffusion est restreinte : toutes n'apparaissent pas dans le catalogue en ligne, certaines sont téléchargeables mais, pour les mémoires soutenus à l'Université de La Réunion, il est nécessaire de disposer d'un compte (ce qui sous-entend d'être inscrit dans cette université où d'y travailler), d'autres ne sont disponibles que sous format papier à la BU de La Réunion. Aucun enseignant-chercheur en poste à l'université de La Réunion (ni même ailleurs, en dehors de Nicolas Roinsard qui s'y est intéressé vers 2010) n'en a fait un champ d'investigation et on notera que les Sciences du langage figurent aux abonnés absents des disciplines mobilisées dans cet inventaire (même si quelques mémoires ont été encadrés par des linguistes et didacticiens du FLE/FLS). Le désintérêt local de la recherche, en général, et de la recherche en sociolinguistique en

---

<sup>185</sup> *De Mayotte à La Réunion. Mobilités, coexistence et fractures dans deux territoires européens d'outre-mer (Océan Indien)*.

particulier, sur ces questions migratoires, qui interrogent pourtant fortement le rapport aux identités et aux langues (voir à titre de comparaison la somme de travaux conduits en métropole, notamment à Grenoble au LIDILEM sur les questions de migration et de plurilinguisme), s'explique en grande partie par des raisons d'ordre épistémologique liées d'une part à l'absence (en tant que filières constituées) au sein de l'Université de La Réunion de disciplines – en particulier la sociologie et l'anthropologie – qui s'intéressent traditionnellement aux phénomènes migratoires, d'autre part au quasi-monopole qu'occupe la créolistique dans la recherche linguistique menée localement. Nous rejoignons Paule Fioux (2011), lorsqu'elle souligne, à propos des “courants épistémologiques dominants lors de la naissance du centre universitaire” de La Réunion :

“Ceux-ci ont privilégié le terrain réunionnais. À partir des années 1974, les recherches de l'université de La Réunion se sont constituées sur des questionnements concernant la description du créole réunionnais, puis les usages de ce créole en relation avec ceux du français à La Réunion. En sciences du langage, le premier groupe de chercheurs “réunionnais”, R. Chaudenson, C. Barrat, M. Carayol et P. Cellier sont identifiés comme “pères fondateurs” de cette créolistique. Dans un second temps, en sociolinguistique, les positions dominantes des recherches sur la thématique de la diglossie ont conduit vers une focalisation créole/français. À La Réunion, les autres langues pratiquées sur l'île ne figuraient pas comme objets d'étude. Les schémas diglossiques, de plus, resserraient les terrains d'observation à une société bien modélisée où pouvaient être décrits strictement les rapports entre dominants et dominés, laissant peu de place à la mobilité des acteurs et aux modifications des fonctions des langues, dans des périmètres voulus clos pour en préciser les contextes à un temps T de l'histoire, en synchronie.”

À cela s'ajoute le fait

- 1) que la migration des Mahorais à La Réunion, avec l'ampleur qu'on lui connaît aujourd'hui, est un phénomène relativement récent, plus par exemple que celle des Comoriens implantés sur l'île depuis longtemps (ce qui explique sans doute en partie qu'il existe davantage de travaux, notamment sociolinguistiques, traitant de cette communauté) ;
- 2) qu'il y a peu de chercheurs locuteurs experts des langues mahoraises, que ce soit à Mayotte et *a fortiori* à La Réunion, intéressés et en capacité de conduire des travaux sociolinguistiques sur le terrain réunionnais. Il faudrait pour cela que des Mahoréunionnais, pour reprendre cette terminologie émergente, se saisissent de ces questions, ce qui implique qu'ils aient un niveau de formation universitaire approprié et, dans la mesure du possible, une maîtrise suffisante du shimaoré et/ou du shibushi, les deux principales langues de Mayotte.

Concernant ce dernier point, il est certes possible de faire des enquêtes sociolinguistiques sur les pratiques langagières des Mahorais de La Réunion sans être locuteur de ces langues, c'est ce que nous avons nous-mêmes commencer à faire. Cependant, cette connaissance constitue une vraie plus-value notamment 1) pour accéder à la population adulte non ou peu francophone, qui, nous allons le voir ci-dessous, peut difficilement être approchée sans cela et 2) également pour être en capacité d'analyser des énoncés oraux ou écrits produits intégralement ou partiellement (alternance codique) en shimaoré et shibushi. Par ailleurs, le fait d'appartenir soi-même à la communauté auprès de laquelle on se propose d'enquêter facilite l'accès au terrain et permet d'envisager une approche de type ethnographique. L'observation participante implique en effet de pouvoir se fondre rapidement dans le paysage, ce qui est plus aisé lorsqu'on est identifié comme membre de la communauté observée. L'interprétation des

données est également facilitée par la connaissance que l'on peut avoir des codes des locuteurs. Apportons toutefois quelques précisions ici sur les difficultés propres à notre terrain (mais que l'on trouve sûrement sur des terrains similaires, dans des communautés migrantes précarisées à La Réunion ou en métropole). La communauté mahoraise n'est pas d'un abord facile pour un chercheur mzungu (blanc) qu'on suspectera d'être un travailleur social ou un policier venu "fourrer son nez" dans leurs affaires pour leur chercher querelles. Nemat, médiatrice culturelle employée par une ville abritant une forte communauté de ses "compatriotes" mahorais, nous indiquait cette méfiance qu'elle ressent quand elle arrive accompagnée d'un travailleur social à leur domicile :

"Pour eux une assistante sociale est là pour placer leurs enfants. [...] Quand j'arrive, elles me disent : tu nous as amené un mzungu, pour eux ça veut dire des problèmes, ça leur fait peur, il y a un danger : pourquoi il est là, qu'est-ce qu'il nous veut, c'est pour nous prendre les enfants ? [...] C'est un travail très difficile que je fais, pour certains, s'il y a un enfant placé c'est à cause de moi, s'il y a des allocations suspendues, c'est à cause de moi. Quelque part je suis mal vue par la population." (Némati, 19/01/20)

La même difficulté d'approche du terrain est notée par Bernard Cherubini, Abdallah Combo, et Nicolas Roinsard (2009 : 116) qui notent l'existence d'"un climat de suspicion" autour de leur projet de recherches sur les "stratégies migratoires et enjeux de la protection sociale" dans les familles mahoraises de La Réunion, en raison de l'aspect particulièrement sensible du sujet. Les chercheurs racontent deux anecdotes pour illustrer leurs propos. La première est liée à la propagation d'une rumeur au sein de la communauté dont ils ont pris connaissance à l'occasion d'un entretien avec un de leurs informateurs au Port :

"[...] nous étions en réalité envoyés par les autorités de Mayotte pour enquêter sur les familles mahoraises à La Réunion. Nous allions filmer les personnes, et les images allaient être diffusées sur RFO Mayotte. Les auteurs de ces rumeurs déconseillaient fortement aux Mahorais de répondre à ce type d'enquête." (*Ibid.* : 116-117)

La seconde anecdote a eu lieu à Saint-André, où un entretien avait été conduit avec une femme qui, tout en s'étant déclarée célibataire, vivait en réalité avec son conjoint. À la fin de la rencontre à laquelle avait participé l'homme, arrivé entretemps, Abdallah Combo a dû faire face à un "comité d'accueil" alors qu'il s'appretait à partir :

"[...] une délégation d'hommes l'attendait à la sortie. Ils l'ont questionné : qui était-il ? Pourquoi cette enquête ? D'où venait-il ? Ils ont d'abord pensé que Combo Abdallah avait été envoyé par la CAF de la Réunion pour enquêter sur les Mahorais. À force d'explications et de bonne volonté (il a ainsi dû montrer sa carte d'étudiant en signe de bonne foi), ils ont fini par le croire." (*Ibid.* : 117)

Ainsi, le fait d'être un chercheur "insider" ne suffit pas non plus à faire tomber toutes les barrières. Bien qu'identifié comme mahorais, Abdallah Combo s'est vu

"[...] reprocher qu'en tant que Mahorais, par ses écrits, même universitaires, il était susceptible de fournir aux mzungu (ses collègues chercheurs, le gouvernement, etc.) des informations sur leurs pratiques (licites ou illicites)." (*Ibid.*)

Et les chercheurs de souligner :

"[...] ce que nous pensions être un atout – à savoir la présence d'un Mahorais au sein de notre équipe de recherche, qui parle le shimaoré, qui a vécu à Mayotte, qui a toujours de la famille et des connaissances là-bas, etc. – ne permet pas de lever tous les obstacles inhérents à ce type d'enquête, au sujet si sensible..." (*Ibid.*)

Cette analyse est corroborée par Zakia Ahmed (2020) dans un article où elle présente les difficultés auxquelles elle a été confrontée dans son terrain de thèse auprès de femmes mahoraises à La Réunion. C'est ce qu'elle nomme "les paradoxes d'une posture : être une chercheuse locale "imbriquée"". (*Ibid.* : 10) Bien qu'étant elle-même d'origine mahoraise et adoptant les marqueurs socioculturels propres à cette communauté (port du salouva, la tenue traditionnelle, respect des codes de salutations, entretiens réalisés en shimaoré, etc.), elle indique avoir été renvoyée à une extranéité la catégorisant comme "blanche" pour un ensemble de raisons : son statut de chercheuse et ses choix de vie caractérisés par une volonté d'émancipation en rupture avec les traditions (mariage avec un blanc non musulman, études supérieures en métropole, autonomie financière, mode de vie occidental, etc.). "Objet d'assignations identitaires et sociales particulières en raison de [s]on capital culturel et socio-économique" (*Ibid.* : 14), elle doit faire face à des commentaires "acerbes" de ses enquêtées :

"Pour elles, j'avais choisi le camp des "Blancs" (eux) contre celui des Mahorais (nous). Mes enquêtées ont largement fait usage de la distance sociale qu'elles établissaient ainsi. Cela s'accompagnait de remarques qu'elles m'assénaient régulièrement : "Tu te conduis comme les Blancs sales là !" (wawé mori wazungu wa rotro walé) [...]" (*Ibid.* : 13)

À cela s'ajoute le fait que son sujet de recherche (les pratiques socioculturelles de la grossesse et de la maternité) la conduit à poser des questions jugées intrusives à des femmes plus âgées, ce qui la plaçait dans un rapport de force intergénérationnel. L'auteure explique ainsi qu'"occuper un statut de chercheur au sein de son milieu d'origine est [...] complexe, nécessite des choix inconfortables et génère des situations ambivalentes." (*Ibid.* : 2)

Il n'existe pas à notre connaissance, nous venons de le voir, de recherches sociolinguistiques portant spécifiquement sur les pratiques et représentations langagières des Mahorais de La Réunion. Pour une première approche sur ces questions, il est nécessaire de procéder de manière indirecte, soit en consultant des études, notamment sociolinguistiques 1) portant sur une population migrante de La Réunion présentant apparemment des similitudes avec les Mahorais, par exemple les Comoriens, ou 2) traitant plus largement de questions sociolinguistiques liées au terrain réunionnais créolophone, soit 3) en parcourant des mémoires d'étudiants, mentionnés précédemment, qui abordent la population cible sous différentes approches disciplinaires (sociologie, géographie, histoire, sciences de l'éducation, didactique du FLE/FLS, etc.).

Concernant la première piste, il existe trois mémoires, soutenus à l'Université de La Réunion en Lettres modernes et Linguistique, consacrés aux pratiques langagières des Comoriens de La Réunion :

- *Les langues des familles comoriennes de la Réunion.* (Ahamadi, 1998)
- *Représentations linguistiques d'une population migrante : les grands Comoriens de la Réunion.* (Rozenn, 2004)
- *Les pratiques langagières de jeunes Comoriens vivant à La Réunion.* (Ali Zaki, 2013)

Quelques allusions rapides aux pratiques langagières de cette population apparaissent également dans le mémoire de Shânaz Cassam-Sulliman (1992) – *De la réécriture des identités : premier essai d'appréhension de la communauté grande comorienne à La Réunion* – ainsi que dans la thèse de Fouad Ali Abdallah (2017) : *L'immigration comorienne à La Réunion de 1900 à nos jours.*

Pour ce qui est de la deuxième source mentionnée, on trouvera par exemple quelques références aux pratiques langagières de jeunes élèves mahorais dans la thèse de Séverine Rapanoël (2007) – *Les langues à l'école primaire de La Réunion : des représentations diglossiques aux pratiques interlectales* – ainsi que dans l'article qu'elle en a tiré la même année – “Triade langagière d'enfants migrants à la Réunion : Langue d'origine, langue de socialisation, langue scolaire” –, co-écrit avec Gudrun Ledegen, sa directrice de thèse. Dans sa thèse – *Créole et français à La Réunion : une cohabitation complexe* –, Fabrice Georger évoque très rapidement les pratiques langagières de ses élèves d'origine mahoraise.

Enfin, dans la troisième catégorie de sources possibles sur la question, on pourra par exemple se référer à la thèse, déjà mentionnée ci-dessus, de Mélanie Mezzapesa sur les Mahorais vivant dans le quartier de La Chaumière, qui comporte près de vingt pages (295-313) sur les “Stratégies langagières comme adaptation au contexte réunionnais”. On trouve également des éléments de réflexion sur les pratiques langagières des Mahorais de La Réunion dans les mémoires de Jean Kraemer (2012) – *Les jeunes Mahorais et Comoriens à la Réunion : Stratégies d'adaptation et moyens de communication* – et de Zahiya Saïd Omar (2011) : *L'intégration socio-éducative des enfants mahorais à La Réunion*.

Nous nous essayons ci-dessous à une synthèse des observations proposées dans ces différents travaux qui portent sur les pratiques langagières d'enfants, d'adolescents ou d'adultes mahorais ou comoriens telles qu'elles peuvent avoir lieu dans la sphère privée, au sein de la famille ou avec des amis, ou dans l'espace public, à l'école ou dans la rue.

Commençons par noter une spécificité importante des contacts de langues en contexte ultramarin créolophone : à leur arrivée à La Réunion, les migrants allophones sont confrontés non pas à une mais à deux langues, avec la répartition fonctionnelle bien connue dans les contextes diglossiques (même si des débats existent pour savoir si ce concept est toujours opérationnel pour décrire la situation réunionnaise) : le créole, utilisé essentiellement à l'oral pour les échanges informels en famille, avec les amis, dans la rue, les commerces de proximité, etc. ; le français, à la fois langue de l'écrit et langue orale utilisée notamment dans les contextes plus formels de l'administration (écoles, services publics, etc.). Le créole, langue maternelle de la majorité des Réunionnais, utilisé de manière exclusive dans la vie quotidienne par plus de la moitié d'entre eux (Monteil & Rallu, 2010), est une réalité incontournable à laquelle les Mahorais ne peuvent d'autant moins échapper qu'il existe une corrélation entre appartenance sociale et pratiques langagières. En raison de leur faible niveau de vie et de leur dépendance aux minimas sociaux, les Mahorais sont appelés à vivre au contact des Réunionnais les plus défavorisés, qu'ils côtoient quotidiennement, dans leur habitat (logements sociaux), les transports en commun (beaucoup de femmes mahoraises, en raison notamment de leur analphabétisme et illettrisme, ne possèdent pas le permis de conduire), les commerces et écoles de leur quartier, et même au travail, dans les emplois peu qualifiés (manutentionnaires, manœuvres, etc.) que les hommes peuvent exercer. Or, les classes populaires à La Réunion sont majoritairement créolophones. Le français n'en reste pas moins une autre langue incontournable à laquelle ils sont notamment confrontés dans leurs démarches administratives. Dès lors, on peut se demander si, pour ces populations, l'intégration à la société d'accueil n'implique pas la maîtrise de ces deux langues : nous y reviendrons.

La question du créole, le rôle qu'il joue dans le processus d'intégration dans la société réunionnaise, la manière dont il est perçu et maîtrisé par les populations migrantes, mahoraises ou comoriennes, occupe une place importante dans l'ensemble du corpus que nous avons rassemblé.

C'est même l'un des sujets principaux du mémoire de Rozenn Henry qui lui consacre la quatrième partie de son travail, intitulée "Le fait créole". Les représentations vis-à-vis du créole qui émergent des entretiens conduits auprès des dix informateurs retenus dans le cadre de l'enquête sont ambivalentes. D'une part, le créole est perçu comme n'étant pas tout à fait une vraie langue, contrairement aux variétés comoriennes ou au français : "C'est un français auquel on a enlevé le sujet ou le verbe, le verbe est mal dit ou le sujet est mal placé [...]" (Henry, 2004 : 64). Le créole est considéré comme facile à apprendre en raison de son apparente absence de régularité : "On peut dire un peu n'importe quoi en créole, il n'y a pas de règles [...]" (*Ibid.*) Pour autant, la plupart des personnes enquêtées indiquent n'avoir du créole qu'une compétence passive, être simplement en mesure de connaître quelques mots ou expressions de cette langue qu'ils utilisent pour "casser la blague" et établir une relation de connivence avec des créolophones. Jugé peu utile pour l'intégration dans le monde professionnel, le créole est en revanche valorisé pour le rôle facilitant qu'on lui reconnaît dans l'insertion sociale en créant "un sentiment d'appartenance [...] à la communauté réunionnaise" (*Ibid.* : 75). Il ne souffre toutefois pas de la concurrence du français qui reste investi des fonctions prestigieuses : c'est la langue qui permet d'accéder à la réussite scolaire et professionnelle. Rozenn Henry établit une corrélation entre l'âge d'arrivée à La Réunion, le niveau d'études, le niveau de maîtrise du français et la catégorie socioprofessionnelle à laquelle appartiennent les locuteurs et les représentations et pratiques que ceux-ci ont du créole. Plus les migrants sont arrivés tardivement, plus ils ont fait d'études, plus ils appartiennent à des catégories socioprofessionnelles élevées, mieux ils maîtrisent le français, et moins ils recourent au créole. De ce point de vue, le panel de locuteurs réuni dans cette enquête est très peu représentatif des migrants originaires de l'archipel des Comores, en particulier des Mahorais tels que nous les avons définis au début de ce travail. En effet :

- Le choix des dix informateurs retenus dans l'enquête s'est fait sur la base de leur maîtrise du français, afin qu'ils puissent participer à l'entretien mené dans cette langue. Cela écarte donc d'emblée les migrants peu ou pas francophones, plus représentatifs de la population adulte qui nous intéresse dans le cadre de cette étude, qui n'ont pas le même rapport au créole et au français, que ce soit dans les représentations ou les pratiques.
- Les participants sont âgés de 21 à 50 ans, ce qui exclut les catégories d'âges les plus jeunes, notamment les secondes générations nées à La Réunion, qui sont les plus susceptibles de pratiquer le créole, acquis au contact des camarades d'école et de ceux du quartier où ils grandissent.
- La moitié d'entre eux sont à La Réunion depuis moins de trois ans et l'un des informateurs a vécu longtemps en métropole. Seuls quatre enquêtés sur dix vivent à La Réunion depuis plus de dix ans, mais aucun n'y est né. Sans surprise, les plus créolophones du panel se retrouvent parmi ces derniers.
- La quasi-totalité du panel a fait ou fait des études supérieures au moment de l'enquête : quatre sont étudiants, trois travaillent dans la fonction publique (l'un d'entre eux y occupe un "poste important"), un autre est cadre dans une structure médicale. Nous n'avons pas de renseignements sur les deux derniers. De ce point de vue également, les données obtenues manquent de représentativité puisque notre population cible occupe souvent, au mieux, quand elle n'est pas sans activité (c'est généralement le cas des femmes mahoraises à la tête de familles monoparentales), des emplois peu qualifiés qui la met en contact avec des locuteurs réunionnais recourant quasi-exclusivement au créole.

L'ensemble de ces biais induits par la constitution du panel ne rend pas les conclusions du mémoire transférables à la population qui nous intéresse. Par ailleurs, peu de données sont

fournies par l'auteure sur les pratiques langagières intrafamiliales, si ce n'est cette affirmation que le créole est bien présent dans les foyers comoriens, sa pénétration s'effectuant à la fois par les jeunes enfants et par les adultes quand ceux-ci occupent un emploi qui les amène à côtoyer des créolophones.

L'influence du créole dans le répertoire langagier des jeunes d'origine comorienne et mahoraise ainsi que, sous l'influence de ces derniers, dans les interactions familiales, est unanimement attesté par les différents travaux de notre corpus. Dès 1992, dans son mémoire sur les Grands-Comoriens de La Réunion, Shânaz Cassam-Sulliman (97) écrivait :

"La plupart de ces jeunes s'expriment en créole et répugnent à parler comorien. Au sein des maisons, il est fréquent de voir les mères se mettre à parler en créole pour pouvoir communiquer avec leurs enfants scolarisés très jeunes à La Réunion".

C'est dans le mémoire d'Ahamadi Issoufi de 1998 sur *Les langues des familles comoriennes de la Réunion* que l'on trouve le plus de témoignages attestant de la vitalité du créole chez les deuxièmes générations. L'intérêt de ce travail réside dans la diversité sociologique et sociolinguistique des familles enquêtées, dans le soin que l'auteur a pris, au sein de chacune d'entre elle, de recueillir systématiquement les déclarations de pratiques et les représentations linguistiques des parents et des enfants, et dans le fait qu'il n'ait pas écarté d'emblée des locuteurs non francophones, ce qui permet d'éviter le biais signalé dans l'étude précédente. Le mémoire porte sur une douzaine de familles comoriennes vivant pour l'essentiel à Saint-Denis et au Port qui présentent des profils assez différents en termes d'origine (familles venant de Madagascar, de Mayotte ou des autres îles de l'archipel), d'appartenance socio-professionnelles (chômeur ; salariés appartenant à la classe moyenne : instituteur, infirmier, à des milieux plus modestes : garagiste, tailleur, maître coranique), et du point de vue de l'histoire de la migration familiale à La Réunion (répartie de la fin des années 1960 à la fin des années 1990). L'auteur étant lui-même locuteur du "comorien" (il faut sans doute entendre par là le shingazidja, la variété de la Grande Comore), il indique avoir conduit certains entretiens dans cette langue. Le premier élément à souligner est le caractère fortement plurilingue (français, créole, arabe, malgache, comorien, shimaoré, swahili) des profils langagiers de ces familles. Il ressort également de cette enquête un lien important entre appartenance sociale et pratiques/représentations linguistiques. Les familles de classe moyenne ont souvent fait du français la langue de communication intrafamiliale alors que la présence du créole est plus importante et mieux acceptée dans des familles plus modestes, avec des parents ayant un niveau d'éducation moindre, maîtrisant, de ce fait, moins le français, et exerçant des métiers, généralement manuels, les mettant en contact quotidien avec des créolophones. Si quasiment tous les parents déclarent parler créole en dehors de leur foyer, et même pour certains d'entre eux au sein de celui-ci, nous verrons que les représentations qu'ils ont de cette langue sont assez mitigées, pour plusieurs raisons que nous expliquerons plus loin. Leurs enfants indiquent, de manière quasi unanime, un attachement très fort au créole qui apparaît comme leur langue maternelle ou en tout cas, l'une de leurs langues maternelles, dans le sens que nous avons donné à ce concept plus haut :

"Le créole est une langue très importante pour nous qui sommes nés ici car c'est aussi une langue maternelle pour nous. Nous parlons le créole depuis que nous sommes tout petits." (Issoufi, 1998 : 155)

"Le créole est une langue très importante pour notre intégration dans la société réunionnaise. C'est la langue que tout le monde parle dans la rue et il faut donc savoir bien parler le créole." (*Ibid.* : 171)

“Je préfère parler en créole puisque c’est en créole que je trouve les mots justes très facilement pour exprimer ce que je veux dire. Je suis beaucoup plus à l’aise en créole qu’en français et en comorien.” (*Ibid.* : 202)

S’ils considèrent que le français est une langue utile, notamment pour leur réussite scolaire et leur future intégration professionnelle, c’est aussi une langue qui peut générer chez eux une forte insécurité linguistique, à la différence du créole, une langue moins normée qui s’acquiert sur le tas et qui autorise plus de libertés, dans laquelle on a moins peur de “mal” parler :

“Le créole est aussi très facile parce qu’on n’a pas besoin de consulter des livres pour bien parler le créole.” (*Ibid.* : 156)

“Pour moi la langue la plus facile c’est le créole puisque quand je parle en créole personne ne me dit si j’ai fait une faute ou pas. Je parle bien créole sans problème. En français ça m’arrive de faire des fautes.” (*Ibid.* : 179)

Appris, ou plutôt acquis, dans la rue au contact de leurs amis, le créole est introduit dans les familles et devient généralement la langue de la fratrie, et celle également qui est utilisée pour communiquer avec les parents, quand bien même ceux-ci s’adressent à eux dans leurs langues maternelles :

“Avec mon père, je parle en créole. C’est la même chose aussi avec ma mère. Avec mes frères et sœurs nous avons l’habitude de nous parler en créole, mais parfois on utilise le français quand on fait nos devoirs et le comorien en présence de nos parents. Avec mes amis je parle toujours en créole et en français à l’école.” (*Ibid.* : 153)

Les jeunes recourent au comorien parfois à contrecœur, faute de choix, sous la pression parentale :

“À la maison, je parle le créole et le comorien car parfois mon père se fâche quand on lui parle en créole tout le temps.” (*Ibid.* : 190)

Leur niveau de maîtrise dans cette langue et les représentations positives associées à celle-ci apparaissent souvent comme inversement proportionnels avec ceux qui ont cours pour le comorien. Certains n’ont d’ailleurs qu’une connaissance passive de celle-ci, comme le souligne cette mère : “[...] ils ne savent pas parler en comorien même s’ils comprennent bien quand leur papa leur parle en comorien.” (*Ibid.* : 168)

Le discours que tiennent ces jeunes sur la langue de leurs parents est souvent très négatif et reflète, de ce point de vue, les discriminations dont sont victimes les locuteurs des langues de l’Archipel des Comores dans la société d’accueil : nous en avons eu un aperçu plus haut à travers le discours médiatique et les réactions xénophobes de lecteurs sur des forums. C’est un peu comme si ces jeunes, notamment pour se protéger, souhaitaient se fondre dans la masse, apparaître comme plus créoles que les Créoles en incorporant le stigmaté associé à leurs origines et en effaçant les traces les plus manifestes de celles-ci. Ainsi que l’indique l’auteur du mémoire (*Ibid.* : 113), cette distanciation prise avec la langue ancestrale peut être considérée comme une forme de refoulement. En témoignent les extraits suivants :

“Le comorien est utile pour les Comoriens. Mais franchement, ce n’est pas bien de parler le comorien partout. Ceux qui ne comprennent pas n’apprécient pas du tout. Je pense que l’usage de la langue comorienne dans la rue peut nous marginaliser. On est Comoriens mais on devrait parler le comorien uniquement chez nous.” (*Ibid.* : 156)

“Le comorien n’est pas du tout une langue utile à La Réunion. Je pense que les gens ne nous aiment pas parce qu’on parle le comorien même devant des personnes qui ne



parlent pas comorien. À la maison, mon père sait que je ne parle pas comorien mais il continue quand même à me parler en comorien. Je ne trouve pas ça juste.” (*Ibid.* : 169)  
 “ [...] il ne faut pas parler le comorien dans la rue comme le font certains. Je trouve pas ça bien et en plus les gens te regardent d’un œil méchant quand tu parles en comorien dans le bus ou dans un autre lieu public.” (*Ibid.* : 178)

“Je ne pense pas que le comorien soit une langue aussi importante ici à La Réunion. Quand tu parles comorien dans la rue, les autres ne comprennent pas et n’apprécient pas du tout.” (*Ibid.* : 182)

“Le comorien n’est pas du tout utile à La Réunion. Je pense que ce n’est pas bien pour nous de parler le comorien dans la rue. Certaines personnes n’aiment pas les Comoriens et en parlant comorien on risque de se faire emmerder. Si on parle le comorien dans la rue ou à l’école, on risque de se retrouver uniquement entre Comoriens et de nous marginaliser nous-mêmes. Je pense qu’il faut parler le comorien seulement à la maison.” (*Ibid.* : 186)

“Le comorien est utile dans la famille, mais en dehors de la famille ce n’est pas bien de parler le comorien parce qu’il ne faut pas se détacher des autres. Parfois on trouve de vieux messieurs comoriens qui parlent le comorien partout et très fort. Je ne trouve pas ça bien et en plus les gens autour n’aiment pas entendre les Comoriens parler le comorien.” (*Ibid.* : 198)

“Je ne parle presque jamais en comorien parce que je ne sais pas bien parler en comorien et en plus je préfère parler le créole. Ce n’est pas bien de parler le comorien partout. Si les gens ne nous aiment pas ici c’est en partie parce qu’ils ne comprennent pas quand on parle en comorien et pensent qu’on est en train de se moquer d’eux.” (*Ibid.* : 200)

Nous l’avons souligné plus haut, les parents, bien que généralement créolophones eux-mêmes, expriment une certaine réserve vis-à-vis de cette langue en raison de la concurrence qu’elle représente à la fois pour le français et pour le comorien. Sans surprise, les plus inquiets sur les influences potentiellement néfastes de la pratique du créole sur la maîtrise du français sont les parents de classe moyenne. Ainsi ce couple, exerçant l’un et l’autre comme infirmier/ière :

“Le fait que tous les enfants comoriens nés à La Réunion parlent souvent ou exclusivement en créole est une très mauvaise chose. Je comprends leur souci de parler avec leurs camarades en créole mais le fait qu’ils parlent créole partout, même avec leurs parents, m’inquiète beaucoup. D’ailleurs les enfants qui parlent le créole parlent mal le français. En ce qui me concerne, mes enfants ne parlent jamais le créole. Je préfère qu’ils parlent plutôt le français. C’est la langue la plus importante pour leur avenir.” (*Ibid.* : 158)

“Je n’ai rien contre le créole, mais je trouve que ce n’est pas bien pour nos enfants de parler le créole tout le temps. Les jeunes passent tout leur temps à parler en créole et à l’école quand on leur demande de s’exprimer en français, beaucoup d’entre eux ont des difficultés. Je pense que le fait de parler créole très souvent peut amener les enfants à mélanger le créole au français. Pour les études, ils ont besoin du français mais non le créole. Je suis persuadée que les mauvais résultats scolaires des enfants d’origine comorienne proviennent du mélange qu’ils font du français et du créole.” (*Ibid.* : 160)

Les parents de condition plus modestes, nous l’avons dit, ont une vision positive du créole, qu’ils pratiquent parfois eux-mêmes au quotidien dans un cadre professionnel, comme ce père :

“Le créole est la langue la plus utile pour moi car je travaille au marché et là-bas tout le monde parle le créole.” (*Ibid.* : 165)

Pourtant, ils perçoivent également cette langue comme une menace pour le maintien de leur langue et, au-delà de celle-ci, de leur culture et identité :

“C’est bien qu’ils parlent en créole car c’est une langue très utile mais je m’inquiète beaucoup pour la langue comorienne car les enfants n’aiment pas parler en comorien.” (*Ibid.* : 166)

“Je comprends bien le fait que les enfants comoriens nés à La Réunion parlent le créole. Ce qui est grave, c’est lorsqu’ils refusent de parler le comorien et parlent en créole avec tout le monde et même chez eux avec leurs parents. Je connais des enfants qui parlent le créole même si on leur parle en comorien. Ils parlent toujours en créole et ne parlent jamais le comorien. C’est très grave tout ça.” (*Ibid.* : 174)

“C’est bien pour les enfants de parler le créole avec leurs amis créoles. C’est une langue très importante pour tout le monde ici à La Réunion. Par contre ça m’énerve quand je parle shimaoré et que les enfants me répondent systématiquement en créole. Parfois ça me met mal à l’aise car je considère ça comme un refus de parler notre langue.” (*Ibid.* : 177)

“Cette mobilité linguistique vers le créole”, souligne Issoufi Ahamadi, “marque le point de rupture entre les deux générations” (*Ibid.* : 115) qui se manifeste parfois par une forme de mutisme des enfants, d’absence de communication entre enfants et parents, comme dans cette famille :

“À la maison ce n’est pas facile pour les enfants, moi je leur parle en comorien, leur mère en malgache et eux ne parlent que le créole. Parfois il y a un manque de communication assez inquiétant et je me demande si vraiment mes enfants savent parler notre langue comme il faut. On ne se parle pas très souvent. Quand ils reviennent de l’école, ils posent leurs sacs et vont jouer avec leurs camarades. Ils reviennent juste pour manger ou dormir. Ils n’aiment pas trop parler avec nous.” (*Ibid.* : 166)

“Mes enfants ne parlent pas trop. Je leur parle en malgache et très souvent ils se contentent de me répondre par oui ou par non en créole.” (*Ibid.* : 167)

La fille de l’une des familles insiste d’ailleurs sur l’importance de la transmission de la langue ancestrale qui permet le maintien du lien intergénérationnel, surtout entre petits-enfants et grands-parents :

“C’est aussi important de savoir parler le comorien car on ne peut pas parler à sa grand-mère en créole ou en français.” (*Ibid.* : 198)

Les conclusions de l’auteur sur la pratique du comorien par les deuxièmes générations sont, à notre sens, contradictoires. D’un côté,

- le chapitre 7 est intitulé “La perte du comorien chez les jeunes de la deuxième génération : essai d’explication” (*Ibid.* : 108) ;
- le corpus met en évidence la défiance des enfants envers le comorien pouvant aller jusqu’au refus de recourir à cette langue, y compris dans la communication intrafamiliale ;
- Issoufi Ahamadi, se référant au concept développé chez Hamers et Blanc (1983 : 446), évoque “une alternance codique d’incompétence” mêlant comorien, français et créole, “pour les jeunes de la deuxième génération, qui maîtrisent mal la grammaire du comorien et qui n’ont pas une bonne base lexicale” (Ahamadi, 1998 : 108).

Malgré ces éléments, l’auteur indique que “beaucoup de ces adolescents parlent assez bien le comorien” (*Ibid.* : 137) et que la majorité possède “une compétence minimale” dans cette langue, que “très peu de jeunes [sont] incapables d’aligner quelques mots en comorien et [...]

n'ont aucune compétence en langue comorienne comorienne.” (*Ibid.* : 140) Il ne met cependant pas en place un protocole de recherches permettant d'étayer ses propos et minimise le rejet et la mauvaise maîtrise du comorien par ces jeunes en les mettant sur le compte de la “crise de l'adolescence” ou de l'exagération des parents qui céderaient ainsi à une forme de dramatisation (*Ibid.*).

Si ces conclusions nous semblent sujettes à caution, nous retiendrons en revanche son analyse (même si celle-ci ne fait pas non plus l'objet d'une recherche documentée) sur la différence sexuée dans l'utilisation et la maîtrise du comorien. Les filles, souligne-t-il, parlent cette langue davantage et mieux que les garçons, essentiellement en raison d'une présence plus importante au sein du foyer et d'une plus grande contribution aux tâches domestiques :

“Cela s'explique en grande partie par le fait que les filles restent souvent à la maison pour aider les parents dans les travaux ménagers quotidiens, tandis que les garçons, qui très souvent osent se rebeller contre l'autorité parentale, passent leur temps dehors avec leurs camarades de quartiers pour s'amuser.” (*Ibid.* : 139)

À cette explication, on peut ajouter le fait que les mères comoriennes ont peu l'occasion de sortir, elles n'exercent généralement pas d'activités professionnelles à l'extérieur et sont donc moins exposées aux langues de la société d'accueil que leurs maris. Par ailleurs, ces femmes sont souvent moins éduquées que leurs maris : elles appartiennent à une génération où il n'était pas habituel, dans les îles de l'Archipel des Comores, de scolariser les filles. Elles sont donc plus exclusivement locutrices de langues comoriennes (sur 12 familles, seule une femme parlerait français) et la relation plus étroite qu'elles entretiennent avec leurs filles, à travers notamment la réalisation des tâches domestiques, contribue à exposer davantage ces dernières au shikomori, ou à d'autres variantes des langues comoriennes, que leurs frères.

Les auteurs/res des autres mémoires consultés font les mêmes constats sur l'importance du créole et la faible appropriation des langues parentales dans le répertoire langagier des jeunes de seconde génération. Fatuma Ali Zaki (2013 : 58) note ainsi, à propos d'une jeune d'origine comorienne née à La Réunion :

“Dans sa famille, ses parents se sont toujours exprimés en comorien avec leurs enfants, même si ces derniers répondent en créole. Le père a une préférence pour le créole quand il parle à ses enfants. Il a tendance à croire que ces derniers auront du mal à comprendre quand il parle comorien.”

Jean Kraemer (2012 : 133) va dans le même sens quand il rapporte ces propos d'une jeune comorienne : “Ma mère nous parle comorien de temps en temps, elle aimerait bien qu'on lui réponde en comorien, mais nous c'est surtout créole et français”.

Le créole apparaît comme la langue privilégiée de communication au sein de la fratrie, ce que note Séverine Rapanoël dans sa thèse (2007 : 353) lorsqu'elle souligne :

“Dans les familles mahoraises, malgaches ou comoriennes, les langues d'origine sont moins employées par les membres de la fratrie. 8% des élèves interrogés utiliseraient le mahorais, le malgache ou le comorien pour communiquer avec leurs frères et sœurs. Généralement, c'est le créole qui sert de moyen de communication entre eux [...]”

Définie comme “langue d'intégration” et d'“acceptation” (par les locuteurs créolophones) (Ali Zaki, 2013 : 77), “langue de l'intégration sociale”, “facteur d'intégration”, “vecteur d'intégration” (Ahamadi, 1998 : 109, 110), “première langue de socialisation” (Mezzapesa : 304), “première langue de communication affinitaire” (Kraemer, 2012 : 131) “langue

véhiculaire pour les relations de proximité dans le quartier” (Georger, 2011 : 188), le créole apparaît ainsi chez beaucoup de jeunes originaires de l’Archipel des Comores nés à La Réunion, comme la langue dominante, celle dans laquelle ils se sentent le plus à l’aise, ce qui pourrait correspondre à la, sinon à l’une des définition(s) de la langue maternelle. Des parallèles peuvent, de ce point de vue, être dressés avec la seconde génération d’origine maghrébine en métropole vis-à-vis du français. C’est lors de la socialisation scolaire dès l’école maternelle que ces jeunes grandissent au contact de cette langue parlée par leurs camarades créolophones. En réalité, les plus jeunes de la fratrie y avaient déjà été sensibilisés avec les frères et sœurs plus âgé(e)s. Les observations faites par les enseignants, dont le témoignage a pu être recueilli par les auteurs/res de différentes études (Rapanoël, 2007 ; Rapanoël & Ledegen 2007 ; Georger, 2011 ; Said Omar, 2011) témoignent du fait que le créole est la “langue principalement utilisée entre pairs à l’école” (Georger, 2011 : 188). La récréation, en particulier, est un moment privilégié pour prêter attention aux pratiques langagières des élèves. Interrogés par Zahiya Said Omar pour savoir si les enfants mahorais parlaient “le mahorais” pendant la classe ou la récréation, les enseignants sont unanimes dans leur réponse, en écartant d’emblée toute possibilité de parler autre chose que le français en classe – “Dans la classe bien sûr non” (Said Omar, 2011 : 157), “Non jamais, mais c’est la même chose avec le créole, c’est-à-dire qu’un enfant ne parle jamais créole en classe.” (*Ibid.* : 141) –, et en soulignant la prédominance du créole dans les interactions entre pairs :

- “[...] même entre eux, je ne les entends jamais parler mahorais.” (*Ibid.*)
- “Souvent ils parlent carrément créole mais pas spécialement mahorais.” (*Ibid.* : 157)
- “Dans la cour de récréation non plus, ils parlent plus créole [...]” (*Ibid.* : 162)

Sans remettre en cause le bien-fondé de telles observations empiriques, celles-ci doivent cependant être considérées avec une certaine prudence. Les réponses surprenantes de deux professeurs des écoles interrogés par Zahiya Said Omar laissent à penser que, quand bien même ces enfants pourraient, dans l’enceinte scolaire, recourir au shimaoré ou au shibushi dans leurs échanges entre locuteurs de ces langues, ils ne le feraient probablement pas à proximité d’enseignants peu sensibilisés aux bienfaits du plurilinguisme. L’étudiante obtient ainsi ces deux réponses à la question mentionnée ci-dessus :

- “Non ils n’ont pas le droit, ils le savent d’ailleurs, ils le savent très bien puisque c’est une langue qui n’est pas comprise par l’ensemble des enfants, par les maîtres non plus, donc, ils parlent français ou créole.” (*Ibid.* : 123)
- “Dans mon expérience non, et si j’avais observé quelque chose comme ça, je l’interdirais. Puisqu’il n’y a pas des enfants qui s’expriment comme ça dans une langue qui n’est pas comprise par les enfants, ni des autres élèves.” (*Ibid.* : 147)

Ces déclarations sont corroborées par une jeune de 15 ans dont nous avons recueilli le témoignage. Elle note, de manière malicieuse que certains enseignants créolophones, tout en imposant une règle langagière aux élèves allophones, ne la respectent pas eux-mêmes :

- “Enquêteur : Ça t’arrive de parler mahorais à l’école ?
- Asma : Oui avec une copine, parfois on se dit des mots en mahorais. Mais les professeurs n’aiment pas, ils pensent qu’on parle sur eux.
- Enquêteur : Et ce n’est pas vrai ?
- Asma : Non on parle de nos vies.
- Enquêteur : Et ils disent quoi les profs alors ?
- Asma : Ben que à l’école on doit parler français, c’est le règlement. Pourtant eux ils parlent créole.” (Famille Tampon, 15/01/20)

Le témoignage d'un étudiant d'origine mahoraise, rapporté par Jean Kraemer (2012 : 131) permet de nuancer cette vision unanime de locuteurs allophones ne recourant qu'au créole dans leur communication entre pairs, y compris entre pairs partageant une même origine :

“Dans ma classe (de BTS) il n'y a que des Créoles, je parle donc créole, dans la cour je retrouve parfois des amis avec qui je parle mahorais.”

Dans ce dernier cas, il faudrait toutefois savoir 1) si ce locuteur est né à La Réunion ou s'il y est arrivé plus tardivement 2) ce qu'il entend par “parler mahorais” (s'agit-il simplement de recourir à quelques mots mahorais, dans une discussion conduite essentiellement en créole et/ou français ?).

Il ressort de plusieurs de ces mémoires que les jeunes Comoriens et Mahorais nés à La Réunion possèdent un répertoire langagier constitué

- d'une langue dominante : le créole, qui peut être considéré, pour nombre d'entre eux comme leur langue maternelle ;
- d'une langue dont ils n'ont parfois qu'une connaissance passive ou qu'ils utilisent de façon limitée, majoritairement voire presque exclusivement dans le cercle familial : la langue de leurs parents. Mélanie Mezzapesa note toutefois avoir observé une évolution, entre 2013 et 2017 (la durée de sa thèse), chez les jeunes de la Chaumière qui auraient, dans cet intervalle, accru leur recours au shimaoré dans leurs interactions entre eux, mais sans documenter cette impression, ce qui lui aurait été difficile dans la mesure où elle n'est pas elle-même locutrice de cette langue ;
- et du français dont on ne sait pas très bien comment, quand, avec qui, pour dire quoi ils l'utilisent, ni avec quel degré de maîtrise ils le font : les différents mémoires et thèses explorent peu cette dimension. Retenons néanmoins les quelques éléments suivants, qui apparaissent explicitement ou en filigrane de certains mémoires :
  - Il existe une corrélation entre la pratique de cette langue dans le cadre des interactions intrafamiliales et le niveau social et, mais cela est généralement lié, le niveau d'éducation des parents. Ces derniers, conscients de l'utilité du français pour la réussite scolaire et l'insertion professionnelle, tendent à imposer cette langue dans les échanges avec leurs enfants, au détriment du créole. Il s'agit toutefois d'une configuration minoritaire dans la mesure où la plupart des familles auxquelles nous nous intéressons sont de condition modeste.
  - Des jeunes d'origine mahoraise indiquent que leur pratique du français se limite pour l'essentiel à l'usage qu'ils en font dans la salle de classe. Dès qu'ils en sortent, que ce soit dans la cour de récréation, ou dans leurs déplacements, ils communiqueraient entre eux, ou avec des élèves créolophones, essentiellement en créole. C'est par exemple ce qui ressort des témoignages recueillis par Zahiya Said Omar auprès d'étudiants réunionnais :
 

“Une fois j'ai entendu, ils parlaient un créole bizarre, un créole des hauts, c'était marrant, le français même je n'ai jamais entendu. Le français comme on apprend à l'école, c'est vrai que c'est rare que j'aie déjà entendu des Mahorais parler français, ils se sont tournés vers le créole, c'est plus créolisé que vraiment du français à cent pour cent.” (Said Omar, 2011 : 223)

“[...] c'est rare de rencontrer un Mahorais parler le français, ils parlent plus créole comme les Réunionnais eux même.” (*Ibid.* : 226)
  - La pratique du français génère chez beaucoup d'enfants de deuxième génération, notamment ceux des milieux défavorisés, un sentiment d'insécurité linguistique qu'ils n'ont pas quand ils parlent créole.

On ne peut évoquer le répertoire langagier de ces jeunes sans évoquer une caractéristique propre aux locuteurs bi- ou plurilingues, à savoir le mélange des langues, dans les deux formes sous lesquelles se manifestent le phénomène que les sociolinguistes nomment à la suite de Gumperz le “code-switching”, en français l’“alternance codique”, à savoir, selon la distinction opérée par Ndiassé Thiam (1997 : 32-33) :

- l’alternance “intraphrastique” qui se manifeste par la coexistence au sein d’une même phrase de structures syntaxiques relevant de deux langues ;
- l’alternance “interphrastique” qui se caractérise par “une alternance de langues au niveau d’unités plus longues, de phrases ou de fragments de discours, dans les productions d’un même locuteur ou dans les prises de parole entre interlocuteurs.”

Ce phénomène est cité par Mélanie Mezzapesa (2018 : 306), qui évoque notamment une alternance “entre le créole, le shimaore, et de l’argot issu du français” pratiquée à l’écrit sur les réseaux sociaux : “Souvent, les mots français sont shimaorisés en ajoutant des i à la fin des mots (dégeulassi, ékoli ...) et écrits de manière très phonétique.” On en trouve quelques exemples sous la forme de transcriptions de l’oral chez Fatuma Ali Zak (2013). Étant lui-même probablement locuteur du shingazidja, la variété comorienne parlée dans la Grande Comore, ses informateurs s’adressent parfois à lui en produisant des énoncés mélangés. À propos de l’un d’entre eux, âgé de 20 ans, il écrit :

“Il lui arrive de commencer ses énoncés en créole pour ensuite rajouter un ou deux termes comoriens si la situation le requiert [au] besoin, mais c’est rare : “non/ mi pens pa/ tsoudjouwa hata. (non je ne pense pas, je ne sais pas du tout).” (*Ibid.* : 72)

Plus loin, il retranscrit un énoncé produit par un autre locuteur d’origine comorienne, âgé de 18 ans, qui illustre l’alternance intraphrastique dont il a été question ci-dessus :

“Après ngapvo wawo wazaloi hounou (ceux qui sont nés ici c’est à dire à la Réunion), ou en métropole/ i coz pas en comorien/ ou i veu pas cozer/ haou kwatsoutsaha wa rongowe (ou ne veulent pas parler).” (*Ibid.* : 76)

Si ces différents travaux nous renseignent sur les pratiques langagières des enfants, adolescents ou jeunes adultes d’origine mahoraise et comorienne, nés à La Réunion ou arrivés jeunes sur cette île, nous avons peu de données (en lien avec les pratiques et représentations langagières en français/créole) sur des locuteurs plus âgés, arrivés tardivement à La Réunion, non ou peu francophones/créolophones. La seule situation d’interaction langagière impliquant des adultes allophones qui est décrite fréquemment est celle de parents, dans leur communication avec leurs enfants. Le cas de figure le plus fréquent, nous l’avons vu, est celui de parents communiquant entre eux en L1, s’adressant à leurs enfants dans cette même langue, ces derniers leur répondant principalement en créole, ou en français, ou dans un mélange des deux. Encore faut-il préciser que cette configuration implique probablement que les parents soient arrivés à La Réunion à l’âge adulte et n’aient pas subi l’acculturation que connaissent les migrants arrivés dans leur enfance ou les deuxièmes générations nés dans la terre d’accueil. Dans ces deux derniers cas, et dans celui également d’une union mixte (avec un conjoint créolophone et/ou francophone n’appartenant pas à la communauté comorienne ou mahoraise) c’est le français et/ou le créole qui domine comme langue véhiculaire intrafamiliale. Ce dernier cas peut être illustré par l’échange ci-dessous (effectué d’ailleurs pour l’essentiel en créole) rapporté par Séverine Rapanoël et Gudrun Ledegen (2007) :

" E : En fait, vous parlez plus créole que <+

T1 : Que comorien [komorj\_n]

E : Que comorien/OK/donc tout le monde quoi ?/toute la famille ?

T1 : Komor lé rar/i ariv in moman pou di in mo/mé ou voi kan ou di èn mo/lot i réponde >+ i réponde an kréol/alor là/la mézon i koz rienk kréol/sauf si j'ai une copine ou une voisine/un grand/là i koz [komorj\_n] (comorien)/mais avec les enfants et la famille non/i koz pa [komorj\_n] (comorien)<sup>186</sup>."

Mélanie Mezzapesa (2018 : 297) note l'existence de véritables "stratégies langagières" mises en place par certaines familles mahoraises de La Chaumière, se manifestant notamment par la décision de recourir au français pour élever les enfants (quand bien même les parents peuvent parler shimaoré entre eux ou avec des amis) dans le but de "favoriser leur insertion sociale, professionnelle et scolaire dans le territoire d'accueil". Cela n'est bien sûr possible que dans des foyers composés au moins d'un parent maîtrisant bien cette langue, ce qui implique que celui-ci ait par exemple grandi en métropole ou qu'il soit arrivé jeune à La Réunion et ait fait des études relativement poussées. L'auteure donne l'exemple suivant :

"Jusqu'à leurs deux ans, Tama leur a parlé en shimaore. Ensuite, c'est en français qu'elle s'est adressée à eux afin qu'ils puissent être locuteurs francophones au moment de leur première scolarisation à l'école. Par exemple, elle a particulièrement insisté auprès de ses autres enfants pour qu'ils s'adressent exclusivement en français au petit dernier, même après sa première rentrée scolaire (2016). C'est ainsi que son fils de 10 ans reformule en français, même encore maintenant, les phrases du plus petit, et lui corrige ses constructions syntaxiques afin de lui offrir de meilleures chances de réussite scolaire. Lorsqu'elle a estimé que l'apprentissage était confortablement installé, Thama a de nouveau réintroduit le shimaore, mais en alternant avec le français." (*Ibid.* : 301-302)

## 5.5. Recherche exploratoire sur les pratiques langagières des Mahorais de La Réunion

L'état des lieux auquel nous venons de procéder sur les questions sociolinguistiques que pose la présence des Mahorais à La Réunion montre qu'il s'agit là d'une problématique émergente qui, bien qu'ayant suscité l'intérêt de quelques étudiants ces dernières années, n'a jamais été l'objet d'une recherche linguistique approfondie qui lui soit spécifiquement dédiée. C'est ce à quoi nous avons voulu nous atteler dans le cadre du projet PRES-LAF (Pratiques et REprésentations Socio-LAngagières des français en Francophonie) que nous avons présenté au début de cette partie. La constitution d'une équipe d'enquêteurs fin 2019 devait notamment nous permettre de conduire des entretiens au sein de familles mahoraises et auprès des professionnels en contact avec cette population (enseignants, services sociaux, Pôle Emploi, etc.). Notre centre d'intérêt portait sur l'intégration langagière de ces populations à La Réunion, avec toutes les questions afférentes liées :

- à leurs représentations sur les langues en présence (shimaoré/shibushi, français, créole) ;
- à leur niveau de maîtrise de celles-ci et aux enjeux sociaux et identitaires en découlant ;
- aux pratiques langagières à l'œuvre dans les familles (notamment chez la seconde génération née sur la terre d'exil) ;

---

<sup>186</sup> Traduction des auteures : "En comorien c'est rare/ça arrive des fois pour dire un mot/mais tu vois quand tu dis un mot/l'autre te répond >+ il te répond en créole/alors du coup/à la maison on parle que créole sauf si j'ai une copine ou une voisine/un grand/là on parle [komorj\_n] (comorien)/mais avec les enfants et la famille non/on parle pas [komorj\_n] (comorien)."

- aux questions didactiques soulevées par la présence de ces populations allophones dans des dispositifs d'enseignement formels (élèves/étudiants dans les premier degré/collège/université) et non formels (adultes illettrés/analphabètes dans des structures de type associations ou organismes de formation).

La crise sanitaire et le confinement qui s'en est suivi en mars 2020 ont provoqué l'interruption brutale de cette dynamique de recherche : les contrats des enquêteurs, qui étaient en cours de signature, sont devenus caduques, l'équipe PRESLAF Réunion a été démantelée. Dès lors, il ne nous a plus été possible de mener à bien cette étude avec les moyens et les méthodes qui devaient lui être consacrés.

Concernant les trois premiers points énumérés ci-dessus, nous avons seulement été en mesure de conduire quelques entretiens exploratoires que nous nous proposons d'exploiter ci-dessous. Pour ce qui est du dernier point, nous nous appuyerons d'une part sur la recherche conduite en 2018 dans le cadre du projet RALIMARE sur les dispositifs d'alphabétisation à La Réunion, d'autre part sur une recherche similaire, menée pour PRESLAF lors d'une mission en février 2020 (juste avant le début de la crise) à Mayotte.

Des entretiens exploratoires, conduits auprès de deux femmes mahoraises de première génération, parents d'enfants nés ou arrivés jeunes à La Réunion et surtout auprès d'une jeune femme de deuxième génération ayant vécu son enfance sur l'île, confirment le rôle prédominant joué par le créole comme langue de socialisation et d'intégration chez les jeunes d'origine mahoraise.

Némati<sup>187</sup> est arrivée à La Réunion en 2002 avec deux enfants nés à Mayotte, puis a eu trois autres enfants sur place. Pendant l'entretien, elle dresse le constat de l'acculturation linguistique de ses enfants qui ne parlent quasiment pas shimaoré (voir ci-dessous) et ont adopté le créole comme principale langue de communication au sein de la fratrie, ce qu'elle semble regretter. On pourrait résumer son opinion de la manière suivante : tant qu'à recourir à une langue autre que le shimaoré, autant que ce soit une langue utile, qui les aide dans leur scolarité et facilite ensuite leur insertion professionnelle :

“Le pire, le comble c'est que les enfants ils ne parlent pas non plus français, c'est le créole, créole, créole, créole. Moi je dis à mes enfants : si vous voulez pas parler le mahorais, parlez au moins le français. Ici, au lieu de parler votre langue, vous parlez le créole : à quoi sert le créole ? Ça vous sert à quoi, ça vous amène où ? La plupart du temps c'est le créole : aou, aou (rires). Par respect, quand je suis avec des Créoles, je parle créole, mais bon.” (Némati, 19/01/20)

Saniati a huit enfants, dont quatre nés à Mayotte arrivés en bas âge à La Réunion. Les autres sont nés sur cette île. Locutrice du shibushi, langue qu'elle utilise pour communiquer avec ses enfants, elle confirme cette asymétrie dans les interactions langagières intrafamiliales :

“Je parle pas créole avec eux mais eux ils parlent beaucoup créole. Je leur parle shibushi, eux ils répondent en créole, mais je comprends ce qu'ils disent.” (Saniati, 15/01/20)

Lors d'une mission à Mayotte en février 2020, à Mamoudzou, nous avons fait la connaissance de Siti, une jeune femme de 32 ans. Un an après sa naissance à Mayotte, elle part vivre à La

---

<sup>187</sup> Tous les prénoms que nous utilisons dans cette partie sont fictifs afin de préserver l'anonymat de nos informateurs/trices.



Réunion, dans la ville du Port, avec sa famille. Elle y restera onze ans, jusqu'à la fin de ses études primaires, avant de déménager pour Marseille. Le témoignage de Siti sur les pratiques langagières de sa famille rejoint celui de Némati et Saniati : ses parents parlaient uniquement en shimaoré à leurs cinq enfants, ces derniers leurs répondaient essentiellement en créole, langue de la fratrie :

“[...] c'est comme si c'était ma langue maternelle parce que je réfléchissais en créole, donc à l'école le français c'était difficile donc je pensais en créole pour ensuite basculer en français et j'ai eu ce même problème quand je suis arrivée à Marseille à 12 ans : je pensais en créole. J'ai abandonné le fait de penser en créole mais très très tard hein, peut-être quand j'avais 20 ans parce qu'avec mes frères et sœurs, certains ont commencé à partir de la maison, on a commencé à enfin introduire un peu de français parce qu'avec mes frères et sœurs, on a toujours parlé créole, pas mahorais.”

Siti explique que sa créolophonie a constitué “un frein” à son intégration en métropole, lors de son arrivée à Marseille :

“Les gens nous disaient : oh mais vous êtes en France, il faudrait peut-être penser à vous intégrer un peu plus. On était intégrés mais c'est dans la langue, ils trouvaient que c'était comme si on s'excluait du fait de tout le temps parler créole [...]”

La jeune femme décrit une situation d'insécurité linguistique qui se manifestait notamment au collège, lorsqu'elle était confrontée aux remarques de ses professeurs et moqueries des autres élèves liées à l'influence de sa créolophonie :

“[...] j'étais perçue vraiment comme une extra-terrestre, j'utilisais des mots créoles. [...] comme on mettait tout au masculin [...] ça faisait une barrière déjà donc il fallait qu'on fasse des efforts. Par exemple un jupe, un robe et même l'écharpe, pendant très longtemps j'arrivais pas à me dire une écharpe, ça c'était très problématique parce que ça sonne pas faux pour moi, une écharpe c'est bizarre encore maintenant. [...] on me disait que je parlais trop lentement, en plus je faisais des fautes et j'avais pas leurs expressions à l'époque donc c'était marrant. Par exemple, griffer, je disais : ah quelque chose m'a graffiné, et moi j'étais persuadé que c'était du français. Graffiner mais ça veut dire quoi ? Ils me disaient : non mais on dit pas comme ça. il y a plein de petits trucs comme ça qu'on a dû réapprendre.”

Le créole qui lui avait permis de se sentir parfaitement intégrée dans la société réunionnaise, est ainsi devenu une source de problèmes à son arrivée à Marseille, engendrant stigmatisation, exclusion et rejet. Siti explique avoir mis des années avant de pouvoir penser en français et communiquer dans cette langue avec ses frères et sœurs. Aujourd'hui, même si elle indique avoir gardé des “séquelles de tous ces accents”, la jeune femme s'exprime habituellement en français, ce qu'elle vivra à nouveau, comme nous allons le voir plus loin, comme un frein à son intégration, cette fois dans la société mahoraise, lorsqu'elle viendra s'installer à Mayotte avec son mari et ses enfants. Même si elle considère avoir “un peu perdu” en créole – “[...] je pourrais pas tenir à 100 % un langage en créole [...]” –, il lui arrive encore de recourir à cette langue, notamment dans une visée cryptique, afin de ne pas se faire comprendre de francophones.

Comme nous l'avons vu dans la synthèse des travaux universitaires menées sur les populations allophones originaires de l'Archipel des Comores, le français est souvent décrit comme absent ou quasiment absent des pratiques langagières des jeunes de deuxième génération et lorsque son utilisation est mentionnée, c'est toujours en association avec le créole, dans une pratique interlectale. Dans les interactions parents de première génération-enfants de seconde génération, la situation généralement décrite est la suivante : parents communiquant entre eux

en shimaoré ou shibushi, enfants communiquant entre eux en créole, ou en créole et français, et répondant aux parents dans ces mêmes langues, avec, nous le verrons, quelques bribes de langues mahoraises, illustrant ainsi le phénomène d'alternance codique.

Les entretiens conduits dans une famille mahoraise du Tampon nous ont permis d'approcher sous un regard nouveau et inattendu cette position, généralement décrite comme marginale ou secondaire, du français dans les interactions langagières des jeunes locuteurs. Nous connaissions les parents, âgés de 55 ans pour la mère, un peu plus de 60 ans pour le père, pour leur avoir donné des cours d'alphabétisation. Ni l'un, ni l'autre n'ont jamais été scolarisés, ils parlent très difficilement le français, bien qu'ils vivent à La Réunion depuis quatorze ans, et éprouvent de grandes difficultés à lire et écrire, sans pour autant pouvoir être considérés comme analphabètes, dans la mesure où ils écrivent et lisent l'arabe dans le cadre de leur pratique religieuse (la mère, appelée "fundi"<sup>188</sup> par d'autres femmes mahoraises ayant fréquenté mon cours d'alphabétisation, semble être impliquée dans l'enseignement religieux aux enfants), ou pour signer des documents administratifs. Ils ne travaillent pas, en dehors de cette fonction religieuse qui serait assurée par la mère (donne-t-elle lieu à une rémunération ?), leur seule source de revenus, en tout cas dont nous ayons connaissance, est constituée des prestations sociales. Ils indiquent<sup>189</sup> avoir dix enfants : cinq garçons et cinq filles, dont sept nés à Mayotte et trois à La Réunion. Les trois aînés ont quitté le foyer familial, sept enfants, âgés de 22 à 6 ans, vivent encore sous leur toit, dans une maison jumelée de plein pied. Sur une surface exiguë ne devant pas dépasser 70 ou 80 m<sup>2</sup>, la famille se partage deux chambres, l'une pour les parents, l'autre pour les enfants (cette dernière étant meublée de lits superposés à la manière d'un dortoir), d'une cuisine, d'un espace à vivre avec un coin salon, d'une salle de bain et de toilettes. L'habitat, sans pour autant être insalubre, est très modeste à l'image d'une famille qui peut être qualifiée de défavorisée, voire de très défavorisée.

Si nous insistons ici pour définir le niveau social et le cadre de vie de cette famille, c'est qu'on pourrait s'attendre, à la lecture de ces données, à ce que la précarité qui définit celle-ci ait une incidence sur les pratiques langagières intrafamiliales, notamment en ce qui concerne l'utilisation du créole. Nous l'avons souligné plus haut : la pratique de cette langue est d'autant plus forte, notamment dans sa forme exclusive, que les origines des locuteurs sont modestes. Or, les premières observations réalisées lors de nos visites à cette famille nous ont conduits à ne percevoir, dans les interactions au sein de la fratrie, que des échanges en français, sans réelle trace de créole, ce que nous confirmera par la suite Asma, l'une des filles âgée de 15 ans : "On comprend le créole mais on n'a pas l'habitude de parler créole." Quand nous lui demandons pourquoi, elle nous répond, sans plus d'explications : "Parce qu'on n'a pas envie." Elle indique parler cette langue uniquement au contact de créolophones, notamment de copines de son âge, à l'extérieur de son domicile : "Tu t'alignes par rapport à la personne, si elle parle créole, je parle créole."

Nous décidons de ne pas nous contenter de ces déclarations de pratiques, ni de ces observations rapides dont le résultat, comme l'a montré Labov dans ce qu'il a appelé le "paradoxe de

---

<sup>188</sup> Terme utilisé pour désigner une personne reconnue par la communauté, détenteur d'un savoir, qu'il transmet à des élèves, notamment dans le domaine religieux. C'est l'appellation qui est donnée aux maîtres d'école coranique.

<sup>189</sup> Nous apprenons plus tard que l'une de leur fille aînée, n'est pas leur fille biologique. Il s'agit peut-être d'une de leurs nièces qui leur a été confiée quand ils sont venus à La Réunion, comme cela arrive souvent dans les familles mahoraises. On peut également émettre des doutes, au vu de l'âge de la mère, sur le fait qu'au moins les deux benjamins, âgés de 6 et 9 ans et demi, soient réellement leurs enfants.

l'observateur"<sup>190</sup>, peut être influencé par la présence du chercheur. Pour savoir si le français domine réellement les échanges au sein de la fratrie, il faudrait pouvoir analyser des interactions spontanées, produites dans des situations courantes de la vie quotidienne, hors de la vue et de l'écoute de tiers, surtout si ces derniers présentent une trop forte dissymétrie avec le milieu observé, rendant ainsi difficile l'observation participante. Pour résoudre ce problème méthodologique, nous avons eu l'idée de confier à Asma, après lui avoir expliqué la démarche et obtenu l'autorisation de ses parents, un dictaphone en lui donnant comme consigne d'enregistrer des moments de vie, lorsque des membres de la fratrie sont réunis autour d'un repas, d'une activité ou à l'occasion d'un simple échange. Nous passons récupérer le dictaphone deux semaines plus tard. Le bilan quantitatif est plutôt mince : trois enregistrements ont été réalisés dont un seul est exploitable. Les deux autres sont rendus inaudibles par la juxtaposition de voix et de bruits parasites générés par la télévision et une console de jeux. L'enregistrement, dont nous retranscrivons un extrait ci-dessous, a été effectué dans la pièce à vivre. L'interaction a lieu entre trois enfants : Ismaël (ci-dessous "I"), 11 ans, son frère, Aboudou ("A"), 6 ans et l'un de leur neveu, Kadir ("K"), 10 ans, alors en vacances chez ses grands-parents. Kadir, fils d'une de leurs sœurs aînées, est né de l'union entre celle-ci et un père créole. Les enfants manipulent le téléphone d'Ismaël, un vieil appareil rafistolé que lui a donné sa mère : le bouton pour allumer/éteindre est cassé et maintenu de manière artisanale par du scotch. Pendant la discussion, ils jouent à un jeu sur le téléphone<sup>191</sup> :

- K : Est-ce qu'elle a acheté la puce ?
- I : Je sais pas mais quelqu'un m'a appelé, une copine de ma mère m'a appelé sur Whatsapp.
- K : Ben j'veux dire peut-être t'as la puce hein. Regarde si t'as la puce.
- I : Comment ?
- K : Ah ben tu peux pas regarder parce que c'est scotché.
- I : Mais non parce que ça c'était sorti et j'ai pas envie de regarder.
- K : Pourquoi ?
- I : Parce qu'après le scotch va moins coller parce que ça c'était sorti.
- A : Tu connais pour éteindre on appuie ici.
- I : Ben on sait.
- K : Ben on sait c'est logique.
- I : Ah je vais prendre un vélo, j'vais prendre un vélo. Et regarde mon vélo mauve. Ah regarde t'as un chapeau, moi j'ai pris un vélo mauve.
- K : Ben, y a que ça comme choix en fait. Moi je vais prendre la moto cross.
- I : Mais pourquoi un vélo a une porte ?
- K : Il a pas de porte.
- I : Mais pourquoi, regarde il lui dit : ouvrez la porte.
- A : (rires) Moi aussi j'ai dit pourquoi un vélo a une porte.
- I : (ronronnements de chat) Ah c'est qui qui ronronne ? Ah le chat.
- K : (rires) Pourquoi tu crois que c'était qui ?
- I : Ah j'avais pas vu le chat.
- K : Regarde bien hein.

Dans cet extrait, l'influence du créole n'apparaît qu'à un seul moment, dans l'utilisation de la structure "tu connais pour éteindre" (pour "tu sais comment éteindre") employée par Aboudou,

<sup>190</sup> "To obtain the data most important for linguistic theory, we have to observe how people speak when they are not being observed." (Labov, 1973 : 113).

<sup>191</sup> Ces détails sur "la scène" de l'interaction m'ont ensuite été communiqués par Asma que j'ai recontactée notamment pour qu'elle m'aide à comprendre qui parlait et dans quel contexte.

le benjamin de la famille. Le reste de l'échange pourrait tout à fait avoir eu lieu entre des enfants élevés dans des familles francophones à Toulouse, Paris ou Poitiers. Ces interactions semblent donc confirmer l'importance du français comme langue véhiculaire au sein de cette fratrie, et l'exclusion ou presque, du créole même s'il serait bien sûr nécessaire de procéder à d'autres enregistrements pour confirmer ces tendances. C'est en tout cas une situation à laquelle nous ne nous attendions pas, compte tenu des lectures que nous avons eues sur le sujet et du niveau social de cette famille.

À ce stade, on peut s'interroger pour savoir pourquoi, à niveau social égal, les fratries de certaines familles mahoraises, comme celle de Nemati ou de Siti ont fait du créole leur langue maternelle, quand d'autres, comme dans l'exemple qui nous occupe, semblent avoir plutôt opté pour le français. Nous retiendrons ici deux variables qui pourraient nous apporter un début d'explication :

- 1) Le niveau de mixité ethnique dans le lieu de résidence. Siti nous a expliqué avoir grandi au Port, dans un quartier où vivaient essentiellement des familles créoles et n'avoir, de ce fait, presque pas fréquenté d'autres familles mahoraises. Elle ne se souvient par exemple pas avoir eu de copines mahoraises pendant son enfance. Dans le cas de la famille observée au Tampon, celle-ci est implantée dans un quartier où vivent de nombreuses familles mahoraises, dont les voisins immédiats. Lors d'une de nos visites, deux enfants mahorais habitant à proximité étaient ainsi présents chez eux.
- 2) Le niveau d'intégration langagière et professionnelle des parents dans la société d'accueil. Siti nous a expliqué que son père "a accumulé de petits emplois précaires" qui l'ont mis en contact avec des créolophones, ce qui fait qu'il parlait couramment cette langue qu'il pouvait même parfois utiliser avec ses enfants à l'extérieur de la maison, notamment lorsqu'ils étaient en présence de créolophones. Sa mère, moins avancée dans la maîtrise de cette langue, parlait "un créole un peu hésitant, pas trop sûr d'elle", mais elle avait néanmoins des bases dans cette langue. Le créole faisait donc partie, à un degré plus ou moins abouti, du répertoire langagier de l'ensemble de la famille, parents y compris. Alors que dans la famille du Tampon, aucun des deux parents ne travaille, en tout cas au contact de créolophones si on prend le cas de la mère qui enseignerait le Coran, et aucun des deux ne maîtrise une langue de La Réunion, que ce soit le créole ou le français, ce qui contribue à une forme d'isolement de la famille au sein de la société réunionnaise créolophone. On peut se demander dans quelle mesure cet isolement social, engendré par leur allophonie, n'explique pas en grande partie la relative imperméabilité de la famille au créole.

Nous l'avons vu dans les témoignages ci-dessus : un processus d'acculturation linguistique est bien à l'œuvre chez les jeunes de seconde génération dont la langue maternelle, au sens de langue la mieux maîtrisée et la plus utilisée dans les situations de la vie quotidienne, celle dans laquelle ils pensent habituellement, n'est plus celle de leurs parents. Un hiatus est ainsi apparu entre des parents shimaoréphones ou shibushiphones nés à Mayotte et des enfants créolophones et/ou francophones nés à La Réunion ou arrivés jeunes sur cette île. Comment les intéressés, leur famille et leur entourage perçoivent-ils ce phénomène de transfert ou de conversion linguistique ("language shift") ? Qu'est-ce que cela implique en termes d'identité : peut-on continuer à se considérer comme mahorais alors que les langues mahoraises n'apparaissent qu'à la marge dans son répertoire langagier ? Ces jeunes continuent-ils à parler la langue de leurs parents parallèlement au créole et/ou au français ? Dans quelles circonstances, avec qui et avec quel degré de maîtrise ?

Les parents dont nous avons recueilli le témoignage sont unanimes pour constater que leurs enfants, bien que comprenant leur langue maternelle, ne la parlent quasiment jamais, si ce n'est par bribes :

“[...] en une heure de temps, ils vont parler une fois pour dire quelques mots en shimaoré, après c'est tout. Jamais des phrases entières. Par exemple, si tu leur demandes en shimaoré : “T'as pas vu mon téléphone ?”, ils te répondent : “tsiji”, ça veut dire : “je ne sais pas”.” (Némati, 19/01/20)

Au sein de la fratrie, le recours aux langues mahoraises est rare et se limite à l'utilisation épisodique de quelques mots :

- “Enquêteur : Vous vous débrouillez en shimaoré ?
- Asma : On ne parle qu'avec ma mère et mon père. Avec mes frères et sœurs, on n'arrive pas : on est habitués à parler français.
- Enquêteur : Vous ne parlez pas du tout shimaoré entre vous, même des mots ?
- Asma : Si on utilise des mots mais c'est tout, c'est pas des phrases.
- Enquêteur : Mais vous les utilisez pour dire quoi ?
- Asma : Quand on veut faire des blagues des fois et aussi il y a des mots qu'on ne peut pas traduire en français. Par exemple, quand on veut dire “J'sais pas”, on dit “tsiji”.” (Famille Tampon, 15/01/20)

À l'extérieur, nos jeunes informateurs indiquent ne pas recourir non plus aux langues mahoraises pour communiquer entre pairs : “Quand c'est des jeunes de notre âge, on ne communique jamais en mahorais, jamais.” (Siti, 12/02/20)

Les circonstances dans lesquelles ils peuvent être conduits à les utiliser, telles qu'elles apparaissent dans notre corpus, se limitent aux situations suivantes :

- Dans les échanges avec leurs parents, *a fortiori* lorsque ceux-ci sont non francophones et non créolophones, comme nous l'avons vu dans le cas de la famille du Tampon. Lorsque leurs parents maîtrisent le français et/ou le créole, ils n'ont plus à faire l'effort de recourir au shimaoré/shibushi. Quand bien même leurs parents leur parlent dans ces langues, leurs enfants, sachant qu'ils les comprendront, leur répondent généralement essentiellement en créole et/ou français, en dehors de quelques mots et expressions.
- Dans les contacts avec des amis de leurs parents, notamment ceux ayant un certain âge : “[...] c'est plutôt avec les personnes âgées parce que là on n'a pas trop le choix. Quand on a le choix, on n'utilise JAMAIS le shimaoré en fait.” (Siti, 12/02/20)
- Avec les membres peu ou non francophones de leur famille élargie lors de leur retour à Mayotte pour les vacances ou lorsque leur projet de vie les conduit à s'installer ou revenir s'installer sur la terre de leurs ancêtres (cf. témoignage de Siti ci-dessous).

Nos informateurs indiquent leurs difficultés à communiquer dans ces langues dont ils ont une connaissance et une maîtrise limitées. Asma, 15 ans, nous confiait ainsi :

“[...] je suis pas à l'aise en mahorais, je ne sais pas trop parler mahorais, juste des mots de base. [...] je fais des phrases mais je suis en galère, je trouve pas toujours les mots.” (Famille Tampon, 15/01/20)

Quand elle va à Mayotte pour les vacances, Asma fait part du sentiment d'insécurité linguistique qu'elle éprouve quand elle est amenée à échanger avec ses cousins/cousines :

“[...] eux ils parlent trop bien tu vois, sans bégayer, ils parlent mahorais comme moi je parle français, et moi non [...] je comprends mais je suis pas à l'aise.”

Lorsqu'elle est seule avec ses cousins/cousines, la discussion se fait en français. Lorsque des interlocuteurs shimaoréphones, des amis vivant à Mayotte, se mêlent à la discussion, la discussion se déroule en shimaoré, et en français lorsqu'ils s'adressent à elle.

Siti, quant à elle, explique faire “un blocage” par rapport au shimaoré :

“[...] j'ai beaucoup de lacunes et c'est pas naturel parce que je sais par exemple que quand je suis fatiguée et que je fais pas d'effort, le mahorais ça vient pas, ce n'est qu'une succession de mots français qui va venir et pas le shimaoré. Ça me demande un effort intellectuel, le shimaoré.” (Siti, 12/02/20)

Quand, dans son enfance/adolescence, elle essayait de parler mahorais, notamment avec ses parents, c'était, nous dit-elle, “toujours en mode bricolage, toujours”, “en mode construction galère” :

“On a essayé de faire une espèce de bricolage pour se faire comprendre avec les parents, juste avec eux parce que les frères et sœurs c'était en créole. [...] on essayait de répondre en shimaoré, quand on n'avait pas les mots on continuait en créole donc on mixait les deux, on parlait jamais parfaitement mahorais.” (Siti, 12/02/20)

Afin de confronter les déclarations de pratiques aux pratiques réelles, nous décidons de tester une technique d'enquête. L'idée est la suivante : prétexter une demande d'informations auprès de parents peu/non francophones/créolophones afin de demander aux enfants de servir d'interprètes. Il ne s'agit pas d'une situation inhabituelle qui apparaîtrait comme inauthentique puisque les enfants sont régulièrement sollicités dans les services publics pour servir de médiateurs linguistiques dans des situations où leurs parents doivent effectuer des démarches administratives, se rendre chez le médecin, ou à l'école pour rencontrer des enseignants. Cela pose d'ailleurs problème dans la mesure où il est difficile de s'assurer de la fidélité de la traduction, en raison du degré de maîtrise des langues mahoraises qui n'est pas toujours optimal chez les enfants (cf. ci-dessous) et de la rétention possible d'informations à laquelle le jeune interprète peut procéder dans son intérêt (exemple d'un élève-interprète dont les parents sont convoqués par des enseignants pour évoquer ses résultats peu satisfaisants ou des problèmes de comportement).

Avec cette approche, on peut ainsi espérer, à condition bien sûr d'être soi-même locuteur du shimaoré/shibushi (ce qui n'est pas notre cas), ou de faire ensuite appel, dans la phase de transcription et d'analyse des enregistrements, à un locuteur expert (notre choix), être en mesure 1) d'observer la fidélité des traductions depuis le français vers les langues mahoraises et inversement ; 2) d'appréhender le niveau de maîtrise en shimaoré/shibushi de l'enfant-interprète sur les plans morphosyntaxique, lexical, prosodique. Nous expérimentons, pour le shimaoré, cette méthodologie dans la famille du Tampon, dont la configuration sociolinguistique autorise sa mise en œuvre puisque, comme nous l'avons déjà souligné, les parents sont presque exclusivement shimaoréphones.

Pour effectuer ce travail, nous avons fait appel à Lavie Maturafi<sup>192</sup>, une jeune linguiste mahoraise qui a soutenu en décembre 2019 à l'université de Montpellier 3 une thèse intitulée *Le français et le shimaoré à Mayotte : influences réciproques*. Son travail porte sur les

---

<sup>192</sup> Elle est l'auteure des transcriptions de locuteurs shimaoréphones que nous proposons ici. Nous en profitons ici pour la remercier pour cette précieuse collaboration qui a abouti à une communication lors du symposium international “Politique Linguistique Familiale” organisé à l'INALCO les 29-30 novembre 2021 : “Quelle maîtrise du shimaoré pour les enfants de seconde génération issus de la migration mahoraise à La Réunion ?”

“pratiques mêlées de locuteurs” shimaoréphones que ce soit à l’oral ou à l’écrit, à travers un corpus d’entretiens enregistrés à Mayotte et de commentaires recueillis sur *Facebook*. Afin de “dégager les fonctions de l’alternance codique shimaoré-français”, elle s’intéresse aux transferts (morphosyntaxiques, sémantiques, phonétiques et phonologiques) qui s’opèrent entre les deux langues, ce qui lui permet d’“établir une typologie des emprunts et des manifestations d’alternance codique (intra-phrastique, inter-phrastique)”<sup>193</sup>. La jeune chercheuse met notamment en évidence l’existence d’un “shimaoré francisé” et d’un “français shimaorisé”. Le recours à ces formes hybrides se manifesterait dans l’usage d’une “langue d’interaction” métissée qu’elle a baptisée le “shimahozungu” et qu’elle définit comme

“une pratique langagière qui consiste à mélanger le français et le shimaoré dans une même interaction verbale. Le –shi est un morphème bantu qui signifie “à la manière de”, –maho fait référence à la langue mahoraise, et le –zungu renvoie à la dénomination de la langue française à Mayotte, à savoir le shizungu.” (Maturafi 2019a : 339).

Avec son aide, nous allons analyser quatre extraits des enregistrements réalisés, un même jour, entre un père et ses filles :

- Les deux premiers (1:52 et 1:12) constituent une sorte d’entrée en matière pour expliquer notre démarche de chercheur, ce que nous attendons de cette famille. Il s’agissait également de proposer en contrepartie d’aider celle-ci à régler des problèmes administratifs. Pour le premier extrait, nous faisons appel à la médiation d’Asma, 15 ans, scolarisée en troisième. L’enregistrement est interrompu par la sonnerie du téléphone fixe. Lorsque nous reprenons l’enregistrement, Asma a quitté la pièce : c’est sa petite sœur Roukaya, 9 ans ½, scolarisée en CM1, qui sert d’interprète.
- Dans le troisième extrait (8:17) nous interrogeons le père pour savoir pourquoi il n’a jamais été scolarisé. L’interprétariat est assuré par Roukaya, puis face à une difficulté devant laquelle elle se trouve à traduire un mot, le père va se tourner d’abord vers Asma puis vers Mariama, leur sœur aînée de 18 ans, étudiante en première année à l’université.
- Lors du quatrième extrait (6:24), nos questions portent sur les difficultés de maîtrise du shimaoré, des deuxièmes et troisièmes générations de la famille et leur impact en termes de communication. C’est à nouveau Roukaya qui sert ici d’interprète.

Le fait que ce soit essentiellement Roukaya, l’une des plus jeunes de la fratrie, qui effectue l’essentiel de l’interprétariat relève du hasard, ses sœurs ne se trouvaient alors plus dans la pièce principale dans laquelle nous nous trouvions avec le père. Nous ne sommes pas en mesure de dire si les autres membres de la fratrie ont un niveau de maîtrise en shimaoré inférieur, supérieur ou équivalent à celui de Roukaya : il aurait fallu pour cela recourir à leurs services d’interprète de manière systématique.

Le premier élément sur lequel nous nous sommes penchés dans l’analyse de ces verbatim a été la fidélité de la traduction du shimaoré au français, lorsque la jeune interprète nous restitue les réponses de son père. Lors de l’échange, nous avons noté les difficultés auxquelles Roukaya semblait être confrontée. Celles-ci se manifestaient en particulier par :

- un déséquilibre entre des interventions longues du père en shimaoré et des retours laconiques, hésitants et parfois incompréhensibles de sa fille en français ;
- le fait que le père, à plusieurs reprises, semblait répéter ou reformuler une réponse, comme s’il voulait aider sa fille à comprendre le sens de celle-ci ;

<sup>193</sup> Résumé de sa thèse : <http://www.theses.fr/s95599>

- l'utilisation par le père de mots français ou de mots mahorais qui semblaient avoir été francisés, soit dans le but que sa fille comprenne mieux, soit afin de nous permettre, en tant que non shimaoréphone, de comprendre la conversation ;
- les réactions amusées (éclats de rire) ou agacées (haussement de voix, mouvements de tête ou des bras pour marquer une dénégation) du père face aux traductions apparemment approximatives ou erronées de sa fille, ce qui nous a d'ailleurs permis de constater qu'il possédait une compréhension du français meilleure que nous l'aurions imaginée au vu de ses compétences limitées en production orale ;
- l'incompréhension d'un terme en shimaoré qui a conduit le père à "appeler à la rescousse" deux de ses sœurs.

L'analyse des transcriptions traduites par Lavie Maturafi nous a permis de confirmer ces difficultés. Même en connaissant les parents, le fait d'entrer ainsi dans leur intimité, muni d'un dictaphone, avait quelque chose d'intrusif qui nous mettait mal à l'aise. Nous avons donc tenu à expliquer notre démarche pour avoir l'accord du père et lui avons par ailleurs proposé la possibilité de l'aider à notre tour plus tard, si l'occasion devait se présenter, comme un échange de bons services. Nous attendions donc de la part de l'interprète un retour encourageant montrant que le père comprenait l'objet de notre visite et était disposé à nous aider. Or, lors de l'intervention d'Asma (extrait 1) ou de Roukaya (extrait 2), aucun feedback encourageant ne nous est restitué. Aucune des deux sœurs ne nous traduit la discussion qu'elles ont avec leur père. L'échange se termine avec le père, répondant à la question que nous posions à sa fille "il dit il dit quoi", par "c'est difficile". Comment interpréter cette réponse ? Ça va être compliqué de vous aider ? Je n'en ai pas trop envie ? Nous débutons donc l'entretien sans que le malaise initial ait pu être dissipé, sans savoir si le père nous donne réellement son assentiment, s'il le fait par simple politesse, parce qu'il s'y sent contraint du fait de notre présence chez lui (nous nous étions mis au préalable d'accord avec sa femme pour lui indiquer que nous passerions ce jour-là, dans l'après-midi) ou parce qu'il se sent redevable par rapport aux cours d'alphabétisation que nous lui donnions. Pourtant, lorsque nous prenons connaissance des interventions du père en shimaoré, qui ne nous ont pas été traduites par sa fille, celles-ci ne laissent aucun doute sur sa bonne volonté à vouloir nous apporter son aide dans nos travaux de recherches, comme en témoignent les deux extraits ci-dessous :

**Père** : umm (.) ((bruit de respiration)) ramu-aidé trwo\ bbe vavo problemu\ tsisijuwa mwedeli ritsomu-aidé ritso:: (.) ((bruit de tchip)) (.) <((en riant))c'est difficile>=  
 [oui (.) nous allons vraiment l'aider\ mais le problème\ je ne sais pas comment nous pouvons l'aider nous (.) c'est difficile]

**Père** : tsisijuwa rimu-aidé kalite jeje/ mufano:: rihire watru\ awu rimwenedze vahano vuliyo wamawore::\ awu:: waye asitsaha kalite jeje/=  
 [je ne sais pas comment nous pourrions l'aider/ par exemple que nous fassions venir des gens\ ou nous pourrions lui montrer des endroits où habitent les mahorais\ ou lui il veut faire comment exactement/]

Placée dans ce contexte, son "c'est difficile" est plus compréhensible : il n'apparaît pas comme une fin de non-recevoir formulée poliment mais comme l'expression de son incompréhension sur nos attentes précises. Aux propositions d'aide concrètes qu'il formule dans le second extrait, que nous aurions acceptées avec enthousiasme, Roukaya se contente de lui répondre par un lapidaire "non" en shimaoré ("âhâ"), ce qui coupe court à toutes nouvelles propositions de sa part. Pourquoi ne nous a-t-elle pas traduit ces réponses ? Les a-t-elle bien comprises ? Ou a-t-elle considéré que ce n'était pas la réponse que j'attendais de son père ?



Souvent, lorsque des traductions sont proposées elles sont partielles, imprécises ou carrément erronées. Nous en donnerons ici trois exemples.

Exemple 1. Nous demandons à Roukaya pourquoi ses parents ne sont pas allés à l'école pendant leur enfance à Mayotte. Le père explique :

**Père** : <wami dde nakofanya zihazi ddagoni:\ wami dde nakodra malavuni>  
[c'est moi qui faisais les tâches ménagères de la maison \ c'est moi qui allais notamment à la campagne \]

Ce passage est traduit, de manière peu compréhensible, par Roukaya par : "il allait partout pour ses parents".

Exemple 2. Nous demandons ce qu'il faisait comme travaux à la maison pour aider ses parents et obtenons la réponse suivante :

**Père** : â nakondra malavuNI\ wondro li lima\ endra bbaharini yani ttu =justi::lima (.) trini yile nakondro-  
[ah j'allais à la campagne \ pour aller labourer le champ \ j'allais à la pêche c'est-à-dire tout simplement labourer (.) quoi donc ce truc j'allais-]

La traduction proposée par sa fille est, cette fois, erronée. La "campagne" est devenue la "forêt", "labourer le champ" est traduit par "couper du bois" et "j'allais à la pêche" par "il allait chercher de l'eau dans la mer" :

**Roukaya** = il allait ah il allait euh vers la forêt pour couper du bois et il allait chercher de l'eau dan::s la mer

Exemple 3. Le père continue à expliquer les tâches qu'il effectuait pour ses parents, en mettant en avant son travail d'éleveur de vaches. De son explication, Roukaya nous restitue simplement "les vaches", sans nous préciser ce qu'il faisait avec ces vaches, d'où notre question de relance. Le père précise à nouveau qu'il élevait des vaches. Il simplifie la forme verbale, en ne recourant qu'à l'infinitif (utsunga : élever), sans doute pour mettre l'accent sur ce verbe que la fille n'a semble-t-il pas compris dans sa forme conjuguée au passé (nakotsunga : j'élevais). Roukaya propose alors une traduction surprenante ("il coupait les bœufs") et qui montre qu'elle n'a toujours pas compris, ce qui provoque le rire de son père qui indique dans son français approximatif : "non on ne comprenait pas le français", pour dire "tu ne sais pas le dire en français" :

**Père** : nakotsunga nyombe namuna yile les les trini utsunga nyombe utsunga trini  
[j'élevais des vaches par exemple les les quoi encore j'élevais des vaches élever quoi encore]

**Roukaya** : = les vaches

**Père** : les vaCHI les (.) c'est compris\

**Enquêteur** : les vaches/ il gardait ça veut dire quoi les vaches\ il faisait quoi avec les vaches/

**Père** : utsunga nyomBE trini

[j'élevais des vaches quoi]

**Roukaya** : il il coupait les bœufs

**Père** : âhâ:: tsi u-coupé udrontsu- AS- non on ne comprenait pas le français ((rires))

[non ce n'est pas couper aller- non vous ne savez le dire en français]

Nous nous sommes posé la question de savoir pourquoi elle avait ainsi transformé “élevait des vaches” en “coupait des bœufs”, ce qui *a priori* ne fait pas beaucoup de sens, sauf à considérer que son père travaillait également comme boucher. Mais est-ce une activité qui peut être confiée à de jeunes enfants ? “Les bœufs” se comprend aisément sous l’influence du créole : c’est le terme qui est couramment utilisé par les créolophones pour désigner les vaches. Pour ce qui est de “couper”, nous avons, dans un premier temps, émis l’hypothèse d’une confusion entre “couper” et “s’occuper de”, mais même si la forme de ces deux verbes présente des similitudes, le sens est tellement différent qu’il est peu probable qu’une francophone (ce qui est le cas des enfants de la famille) fasse une erreur aussi grossière. L’explication est à chercher ailleurs. Devant l’incapacité de sa fille à traduire ce terme, le père fait appel à Asma qui rencontre les mêmes difficultés (“comment on dit utsunga en français”) et produit la même traduction erronée (“couper”) du verbe “Utsunga/élever” qu’elle n’a pourtant pas pu entendre de sa sœur, dans la mesure où elle était alors absente de la pièce dans laquelle l’échange avait eu lieu. Elle indique ne pas comprendre le sens du verbe “utsunga” :

**Père** : = mtru atsungawo mtru atsungawwo nyombe yani nakotsunga\ mlimizi quelque yani tsirongowa jawu\ yani akonidzisa hazi yangu nakoyifanya hale/ [quelqu’un qui élève quelqu’un élève des vaches c’est-à-dire j’étais éleveur \ un laboureur quelqz c’est-à-dire je disais ainsi\ c’est-à-dire il me demandait quel travail je faisais avant/]

**Asma** : comment on dit utsunga [élever] en français/

**Père** : nakotsunga\ la pêchi pêCHER na wuliMA ulimizi  
[j’étais éleveur\ la pêche pêcher et labourer un laboureur \]

**Asma** : =urongowa trini/ [tu as dit quoi/]

**Père** : utsunga nyombe [élever des vaches]

**Asma** : couper/

**Père** : NO::N walima wale watsungawo nyombe hule  
[non ceux qui labourent ceux qui élèvent des vaches là-bas]

L’explication de l’origine de la confusion apparaît dans le passage ci-dessous, lorsque le père reprend le verbe couper en shimaoré (utsindza) pour expliquer à sa fille Asma qu’elle se trompe mais il contribue lui-même à entretenir une certaine confusion en associant à son tour la formulation de Roukaya (“c’est LES <couper les vaches>”) même si ensuite il précise bien, toujours en français, que cette traduction est fautive (“non ce n’est pas COUpe:r”). Le quiproquo est en fait probablement lié à la proximité morphologique entre les verbes couper (utsindza) et élever (utsunga) en shimaoré. Le père a beau expliquer, sa fille ne comprend toujours pas. Elle finit par lâcher en créole : “mi connais pas l’animal” (je ne connais pas cet animal), ce qui fait réagir son père (“layila”). Nous savions, en effet, tous depuis le début que la discussion tournait autour des vaches, là n’était pas le problème...

**Père** : si:: \ ou après- utsindza lawu yani c’est\ ((bruit)) wanyu kamusishindra mwayelewa shimawore yiyo/ wawo ils comprennent pas le shimawore <((en riant)) kawa- kawasiyelewa> shimaoré

[si \ ou après- couper c’est-à-dire c’est \ vous vous n’arrivez pas à comprendre le shimaoré ils ne comprennent pas le shimaoré]

**Enquêteur** : t’a t’a est-ce que ta grande sœur sait/ c’est quoi tsiNdza/

**Père** : c’est LES <couper les vaches>

**Asma** : <utsindza [couper] c’est couper bbe>

**Père** : non ce n’est pas COUpe:r\ utsunga nyombe na ma- <mtsungiZI>

[ non ce n’est pas couper\ élever des vaches et des- l’élevage \]

**Asma** : <utsunga> [élever]

**Père** : utsunga\ kuji mtru atsungawo nyombe/ wale:: watsungawo\ wakanawo na maVAAla\ wale:: watsungawo walelawo zinyombe zile vale

[ élever\ tu ne sais pas ce qu'est un éleveur de vaches/ ce sont des éleveurs\ ils construisent notamment des enclos\ ceux qui élèvent s'occupent des vaches là]

**Asma** : mi connais pas l'animal

**Père** : layila [interjection en arabe qui indique l'étonnement]

L'échange qui tourne rapidement au dialogue de sourds engendre une scène tragi-comique entre trois acteurs :

- un père de plus en plus excédé qui s'évertue par de multiples reformulations et exemplifications à expliquer le sens du verbe “utsunga/élever” ;
- une fille désemparée qui passe en revue différents verbes pouvant être utilisés pour décrire une action en lien avec un animal (“tondre”, “dompter” qui n'apparaît pas ci-dessous mais sera proposé plus loin dans l'échange), ce qui démontre d'ailleurs sa méconnaissance du milieu agricole (on imagine mal tondre ou dompter une vache...);
- et un enquêteur confus qui tente lui aussi de s'accrocher à ce qu'il croit saisir de l'échange et contribue ainsi à entretenir, sinon accroître la confusion générale. Ainsi quand Asma propose le verbe “tondre”, son père enchaîne en français sur “mouton” (soit pour indiquer qu'il s'agit là d'un animal que l'on peut élever comme la vache, soit dans le but de dire à sa fille que le verbe “tondre” ne peut être utilisé qu'avec le mouton), et l'enquêteur que nous sommes, pensant enfin tenir là la clé de l'énigme, effectue le geste de tondre avec une tondeuse électrique en imitant le bruit de l'appareil (“VROOMMM”), interprétation aussitôt rejetée par le père (“non non non...”). La confusion se poursuit avec le verbe “traire” que le père utilise pour illustrer l'une des activités possibles de l'éleveur : l'enquêteur, estimant qu'il s'agit peut-être là du verbe mystérieux, mime avec les deux mains l'action de traire les pis d'une vache. Il reçoit dans un premier temps l'assentiment du père (“ihî uyelelewa utsunga nyombe” : “oui tu as compris élever des vaches”) qui pense avoir enfin été compris avant finalement de se voir probablement indiquer par celui-ci que le métier d'éleveur ne se réduit pas seulement à cette action (“ah NON/”). L'enquêteur reprend au passage la fille (“<traire: traire:>”) qui, faute de connaître le terme “traire” en français, recourt au pantonyme “truc”, transformé pour l'occasion en verbe (“il a truvé le lait des vaches”) :

**Asma** : <tond- euh tondre>

**Père** : <watru watsungawo>

[ceux qui élèvent des vaches]

**Enquêteur** : <tondre>

**Père** : <mouTON> trinini [quoi encore]

**Asma** : xxx

**Enquêteur** : tondre le le mouton vou:::s VROOMMM

**Père** : non non non tsirongowa la vache watsugizi nyombe wale wa::: hamawo zidziya les les wale trinini-

[non non non je disais la vache les éleveurs de vaches ceux-là ceux qui traient les vaches les les ceux quoi encore-]

**Asma** : <ah les xxx vaches il a truvé le lait des vaches>

**Enquêteur** : <traire: traire:>

**Père** : <xxx>

**Enquêteur** : TRAIre les vaches

**Père** : ihî uyelelewa utsunga nyombe

[oui tu as compris élever des vaches]

**Asma** : xxx

**Enquêteur** : mais il-

**Père** : nakotsunga

[j'étais éleveur]

**Enquêteur** : et les moutons/ pourquoi les moutons/ ah les-

**Asma** : <ah non mais les vaches> vaches/

**Père** : â (. ) o:::

**Enquêteur** : c'est trai- traire les vaches/

**Père** : ah NON/

**Enquêteur** : ce n'est pas ça/

Les fausses pistes s'enchaînent. En désespoir de cause, le père fait appel à une troisième de ses filles, Mariama. En proposant "fermier", c'est celle qui s'approche le plus du terme recherché même si "fermier" et "éleveur" ne recourent pas précisément les mêmes activités, l'activité du second étant centrée plus spécifiquement sur l'élevage animal, quand le premier peut être à la fois éleveur et cultivateur. Le père, tout en citant différents animaux (vaches, cabris, poules) dont peuvent s'occuper les éleveurs à Mayotte, contribue néanmoins à entretenir cette confusion éleveur/cultivateur en faisant appel à des définitions dont certaines ne se réfèrent pas à l'élevage mais à la culture des champs ("wale wakawo nawulima" : "ceux qui labourent les champs" ; "malimizi watru walimawo" : "les laboureurs ceux qui labourent"). De ce point de vue, la proposition de Mariama est cohérente. L'échange se termine néanmoins en laissant chacun des protagonistes sur sa faim : le père et l'enquêteur accueillent la proposition de Mariama avec scepticisme, Mariama doute elle-même de sa réponse :

**Père** : ari watsugizi watsunga nyombe wawo hirwa jeje shizungu/ [comment on dit éleveurs ou les éleveurs de vaches en français/]

**Mariama** : trini/ [quoi donc]

**Père** : wale watsungawo mbuzi na nyombe\ wale wakawo nawulima\ watsungawo kuhu mtru rongowo jeje/ [ceux qui élèvent des cabris et des vaches\ ceux qui labourent les champs\ qui élèvent des poules comment on dit/]

**Mariama** : ((rires))

**Père** : watsungizi wale wale: watsungawo zimbuzi ((son de la télé)) wale wakawo malavunu hule\ ata ridrotsaha lidziya\ malela nyombe na malela mbuzi walela/ (.) kuji mwedeli wahirwa shizungu/ (.) [les éleveurs là ceux qui élèvent les cabris ceux qui sont dans les champs là-bas\ que même on y achète du lait\ les éleveurs des vaches et les éleveurs de cabris ceux qui s'en occupent/ tu ne sais pas comment on les appelle en français/]

**Mariama** : xxx

**Père** : watru matsungizi wale watsungawo nyombe wazilelawo\ wapawo ata wahundzawo ripare li- [ceux qui font l'élevage ceux qui élèvent des vaches qui s'en occupent]

**Mariama** : fermier/

**Père** : Â [interjection exprimant l'étonnement]

**Enquêteur** : c'est quoi/ fermier /

**Mariama** : oui

**Enquêteur** : fermier/

**Mariama** : oui

**Père** : wale watsungawo nyombe mbuzi\ ata riparawo rihamawo lidziya\ rivingawo rivingawo ata riparawo zinyama ridyawo\ malimizi watru walimawo\ [ceux qui élèvent les vaches et les cabris\ que même on y trouve on trait le lait des vaches \ on y amène on y amène que même on a de la viande pour manger\ les laboureurs ceux qui labourent]

**Mariama** : non

**Père** : =kuyiji/ [tu ne le sais pas]

**Enquêteur** : = elle ne sait pas/ tu ne sais pas en fait

**Père** : ari kayiJI (.) kuyiji dzina/ [paraît-il elle ne sait pas (.) tu ne sais pas le nommer/]  
**Mariama** : moi je pense à fermier mais je ne sais pas

Nous retiendrons de ces trois séquences d'interprétariat shimaoré-français les deux éléments suivants :

- La difficulté de filles citadines nées à La Réunion à comprendre du vocabulaire spécialisé renvoyant à une réalité agricole telle que vécue par leur père dans le contexte mahorais. La confusion couper/élever (utsindza/utsunga) est à ce titre révélatrice : le premier relève d'un lexique familial lié à la vie domestique (préparer à manger, faire le ménage, etc.) qu'elles vivent notamment dans la langue de leurs parents au contact de ceux-ci. Leur shimaoré se limite probablement en grande partie à cette sphère des tâches ménagères et domestiques, puisqu'elles n'ont pas l'occasion de recourir à cette langue dans un autre contexte. En dehors de ce cadre restreint, face à un lexique plus spécialisé utilisé pour décrire le monde agricole ou pour tout autre sujet, le shimaoré des filles leur permet difficilement d'appréhender et de rendre compte d'autres réalités. On peut ainsi s'interroger sur la fiabilité de l'interprétariat effectué par des enfants de seconde génération lorsque ceux-ci sont mobilisés dans le cadre d'une médiation avec des services sociaux/publics : enseignants, assistantes sociales, etc.
- La frustration du père qui, à de multiples reprises et en recourant à des éléments linguistiques et extra-linguistiques (rires, bruit de tchip caractéristique de l'agacement, recours à des interjections, langage corporel qui ne transparaît pas dans la transcription mais dont nous avons été témoin), pointe du doigt les difficultés de ses filles en shimaoré, que ce soit pour comprendre ce qui est dit dans cette langue ou pour restituer l'information en français ("kuyiji dzina" : "tu ne sais pas le nommer" ; "wanyu kamusishindra mwayelewa shimawore yiyo/ wawo ils comprennent pas le shimawore" : "vous vous n'arrivez pas à comprendre le shimaoré ils ne comprennent pas le shimaoré"). On voit ainsi se profiler un fossé générationnel entre des parents, non locuteurs des langues (français/créole) de la société d'accueil qui sont également les langues dans lesquelles leurs enfants s'expriment habituellement et des enfants dont la maîtrise du shimaoré connaît des limites.

Pour une meilleure compréhension du niveau de maîtrise des enfants en shimaoré, il convient également de se pencher sur le mouvement inverse à celui que nous venons d'analyser, à savoir l'interprétariat du français au shimaoré. Nous aurons ainsi un aperçu, non seulement de la compréhension orale qu'ils ont de cette langue, mais de leur niveau en production orale. Ce qui frappe à la lecture des transcriptions, c'est l'importance du phénomène d'alternance codique intraphrastique. On pouvait s'y attendre pour les filles mais l'influence du français dans les énoncés produits en shimaoré est également très marquée pour le père. Cela peut se manifester de différentes manières :

- 1) par le recours à des mots français (surlignés en gras ci-dessous) :
  - “wakofanya trini **par exemple**” (fille : “tu faisais quoi par exemple”)
  - “uka ufanya amba- **à quel âge** dde wakofanya piya shitru zizo” (fille : “tu avais fait que- à quel âge tu as commencé à faire tous ces trucs”)
  - “**quand** rasa kwakana **quatorze ans**” (fille : “quand tu n'avais pas encore quatorze ans”)
  - “kayaka **obligatoire**” (père : “ce n'est pas obligatoire”)
  - “kasiyelewa **français**” (père : “elle ne sait pas le dire en français”)
  - “**pauvres tellement** rika” (père : “nous étions tellement pauvres”)

- 2) par la shimaorisation de mots français, obtenue de deux manières en fonction de la catégorie grammaticale des mots concernés :
- a) Pour les substantifs, adjectifs, adverbes : ajout d'un [i] ou d'un [u] en finale :
    - “nakodrolima upara **BAnani: maniocu:**” (père : “ je labourais le champ pour avoir des bananes du manioc”)
    - “rika maskini\ **toujouru toujouru::** rika-” (père : “nous étions pauvres\ toujours toujours nous étions-”)
    - “nori **exemplu langui** kayiji” (“comme par exemple une langue que tu ne connais pas)
 Parmi les autres termes construits sur ce principe dans le corpus, on peut notamment citer : “facili”, “difficili”, “vachi”, “problèmu”, “des familli”, “presqui”, “justi”, “peut-êtri” (Nyagu).
  - b) Pour les verbes, recours au français pour le radical, précédé de la désinence en shimaoré : “tsi-essayé” (“j’essaye”), “usi-pensé” (“tu penses”), “usi-regretté” (“tu regrettes”), “risimu-aidé” (“nous l’aidons”)
- 3) par l’utilisation de ces deux procédés dans des phrases à la syntaxe simplifiée, ne respectant pas celle du mahorais, ni totalement celle du français, bien que s’en approchant :
- “wami **toujouru essayé**> bbe **toujouru c’est difficile**” (père : “moi j’essaye toujours mais toujours ça reste toujours difficile”)
- 4) et par le recours dans un même énoncé d’un terme en shimaoré, et du même terme en français ou en français shimaorisé, consécutivement ou non : “non âhâ”, “peut-êtri labda”; “non non non tsirongowa **la vache** watsugizi **nyombe**” (“non non non je disais la vache les éleveurs de vaches”)

La francisation du shimaoré à travers le recours à des formes hybrides n’est pas spécifique à la diaspora des Mahorais de La Réunion, puisque, nous l’avons dit plus haut, Lavie Maturafi (2019a ; 2019b) a pu observer ce phénomène à Mayotte. Ces pratiques mêlées, qu’elle a nommées “shimahozungu” semblent toutefois encore plus poussées dans un contexte migratoire caractérisé par le processus de transfert linguistique, caractérisé par une francisation/créolisation, que connaissent les deuxièmes générations à La Réunion. Nous nous posons la question de savoir pourquoi le père qui, *a priori*, parce que moins exposé que ses filles à l’influence du français et du créole, devrait recourir à un shimaoré proche de celui parlé à Mayotte, utilise autant de formes hybrides quand il s’adresse à ses filles. La première hypothèse, qu’on ne peut bien sûr pas écarter, c’est qu’il a subi lui-même une forme d’acculturation, notamment sous l’influence de ses propres enfants qui ont fait du français leur langue habituelle de communication. La seconde hypothèse, qui n’exclut pas la première, est qu’il a recours volontairement à ces procédés pour pouvoir mieux se faire comprendre de ses filles qui ne possèdent pas un lexique suffisant en shimaoré pour s’exprimer uniquement dans cette langue. Pour ne prendre que cet exemple, le fait qu’il utilise les mots francisés de “banani” et de “maniocu”, alors que ces deux termes, intimement liés aux traditions culinaires mahoraises, possèdent évidemment leur équivalent en shimaoré (respectivement “trovi” et “mhogo”), pourrait servir cet objectif. De la même manière, le recours fréquent à des désinences verbales mahoraises accolées à des radicaux français pour construire des formes verbales hybrides – “usi-pensé” pour “tu penses”, au lieu de “usifikiri”, usi-regretté (“tu regrettes”) pour “usijutsa”, etc. – pourrait viser à suppléer un lexique insuffisant chez ses filles. À ce titre, il est d’ailleurs intéressant de noter que lorsque Mariama prend le relai de l’interprétariat, son père utilise très peu de formes hybrides, sa fille de 18 ans ayant semble-t-

il une meilleure maîtrise du shimaoré que ses sœurs cadettes. La troisième hypothèse qu'il ne faut pas écarter est que sa production ait pu être influencée par notre présence : certains des énoncés du père nous étaient adressés directement, le père voyant les difficultés dans lesquelles se trouvaient ses filles à retranscrire sa pensée, essaye de court-circuiter l'interprétariat, avec le peu de français en sa possession, comme dans les exemples ci-dessous, pour nous dire que ses filles ne l'ont pas compris :

“non on ne comprenait pas le français ((rires))”

“ils comprennent pas le shimawore <((en riant))”

“c'est vraiment <((en riant)) il n y a pas> le shimaoré non”

Afin de pouvoir mesurer la validité de ces hypothèses, il faudrait pouvoir enregistrer le père lorsqu'il échange avec un shimaoréphone natif, comme sa femme.

Concluons cette analyse en indiquant que malgré les difficultés que nous avons exposées ici, dont les filles sont pleinement conscientes<sup>194</sup>, celles-ci possèdent néanmoins des compétences en shimaoré, qui, même limitées aux domaines de la vie quotidienne, ont le mérite d'exister. Le shimaoré fait indiscutablement partie de leur répertoire langagier, ce qui n'est pas nécessairement le cas de tous les enfants d'origine mahoraise de leur âge. Le niveau de maîtrise de la langue parentale est en effet très variable d'une famille à l'autre, comme nous allons le voir dans l'exemple ci-dessous.

Si la prise de conscience par les enfants de seconde génération de leurs difficultés à maîtriser la langue de leurs parents peut apparaître dans le cadre des interactions familiales, c'est surtout à l'extérieur qu'elle devient évidente, lorsqu'ils sont confrontés à des tiers shimaoréphones/shibushiphones moins enclins à tolérer, comme le font leurs parents, le bricolage conversationnel qu'ils déploient pour communiquer avec eux. La confrontation avec des locuteurs natifs intransigeants, garants de la norme, peut renforcer chez ces jeunes un sentiment d'insécurité linguistique qu'ils peuvent vivre comme une remise en cause de leur “mahorité”.

Le témoignage de Siti permet de bien comprendre ce phénomène d'acculturation linguistique pouvant aboutir à un sentiment de perte ou de questionnement identitaire. Dans le travail d'introspection qu'elle conduit au cours de l'entretien sur sa biographie langagière, la jeune femme met plusieurs fois en avant la responsabilité de ses parents, notamment de sa mère, dans la mauvaise transmission du shimaoré à sa génération. Le “bricolage” langagier mis en œuvre par les enfants pour communiquer avec leurs parents se manifestait par le recours à une construction syntaxique en français et/ou en créole, dans laquelle intervenaient des termes empruntés à ces deux langues et parfois au shimaoré. Ce sabir familial qui suffisait à se faire comprendre des parents n'a pas permis aux enfants d'acquérir une réelle compétence en shimaoré, malgré les demandes dans ce sens que Siti affirme avoir adressé régulièrement à sa mère :

“J'ai vraiment un problème de vocabulaire, à plusieurs reprises quand j'étais jeune j'ai demandé à ma mère de corriger, elle l'a pas fait et quand je lui demande : pourquoi tu me corriges pas, elle me dit toujours : non mais je te comprends, c'est pas grave, avec le temps tu apprendras mais elle m'a pas appris [...]” (Siti, 12/02/20)

<sup>194</sup> Nous avons cité ci-dessus le témoignage d'Asma qui nous déclarait : “[...] je suis pas à l'aise en mahorais, je ne sais pas trop parler mahorais, juste des mots de base. [...] je fais des phrases mais je suis en galère, je trouve pas toujours les mots.” (Famille Tampon, 15/01/20)

Siti indique avoir commencé à prendre conscience de ses lacunes en shimaoré à Marseille, lorsque, adolescente, elle fréquente des relations de ses parents, des Mahorais mais aussi et surtout des Comoriens. La communication avec ces derniers dans un shimaoré approximatif était rendue d'autant plus difficile que les langues parlées dans l'Archipel des Comores peuvent présenter, d'une île à l'autre, des variations importantes :

“[...] on se comprenait pas, donc nous on ne comprenait pas la langue comorienne, c'était un nouvel apprentissage, eux ne nous comprenaient pas trop parce qu'on faisait beaucoup d'erreurs.”

Ces difficultés à communiquer dans la langue de leurs parents leur valaient régulièrement de la part de leurs interlocuteurs des remarques désobligeantes questionnant leur identité :

“[Les réflexions auxquelles on avait toujours droit c'était :] Ah mais quel genre de Mahorais vous êtes ? En gros on nous reprochait soit d'essayer d'oublier nos origines, sinon des fois ils blâmaient nos parents en disant : vos parents vous ont pas bien appris, bien évidemment pas quand ils sont là. Quand ils sont là ils disent : “Ah, faites un peu plus d'efforts, essayez de vous investir un peu plus en shimaoré parce que là, c'est pas bien, c'est comme si vous mettez de côté une autre culture, c'est bien beau d'apprendre le français et tout ça mais n'oubliez pas que le mahorais c'est votre langue.””

Face à ces reproches, Siti et sa fratrie, se retournent alors vers leurs parents qu'ils rendent responsables de leurs lacunes en shimaoré :

“Au début ça nous affectait, on demandait à nos parents : pourquoi nous on parle pas bien mahorais, pourquoi il y a des Mahorais qui parlent mieux mahorais que nous ?”

Mais c'est surtout à l'âge adulte, après que Siti, son mari et ses deux enfants, un an avant qu'elle nous accorde cet entretien, ont décidé de quitter la région parisienne pour venir vivre à Mayotte dans le cadre d'un projet professionnel, que la question de la maîtrise du shimaoré s'est posée avec une acuité particulière. Depuis qu'elle est à Mayotte, Siti indique devoir se justifier en permanence de mal parler cette langue. Par manque de confiance, elle dit préférer recourir au français, ce qui peut être interprété comme une forme d'arrogance : “[...] pour eux tout de suite c'est : elle se la pète parce qu'elle a été en métropole”. Ces incidents langagiers arrivent dans des situations ordinaires de la vie quotidienne, comme lorsqu'elle fait les courses :

“[...] quand je vais dans un commerce, j'ai une tête de Mahoraise, on va vouloir me parler en mahorais, je vais pas tout de suite répondre parce que je vais d'abord bloquer, peut-être je vais répondre Assalamu alaykum, ok et je vais enchaîner en français après on va me regarder, on va bloquer, dès fois on me demande : Wawe kujilaguwa shimawore ? Mais tu sais pas parler shimaoré ?”

Lorsqu'elle ose se lancer en shimaoré face à des inconnus, on ne manque jamais de lui notifier ses erreurs :

“[...] je vais faire une faute, on va me le faire remarquer ou quelqu'un va me regarder bizarrement, bloquer, voilà ils vont avoir une réaction étrange et je suis toujours obligée de me justifier : oui je sais, je ne parle pas bien mahorais, vous inquiétez pas, je suis en train d'apprendre, après tout de suite ils sont étonnés en fait.”

Cette situation d'insécurité linguistique dans laquelle elle se retrouve lorsqu'elle est confrontée à des locuteurs shimaoréphones se manifeste également en présence de sa famille élargie qui a toujours vécu à Mayotte. Les progrès en shimaoré de Siti sont jugés trop lents, trop fragiles. Ses propres parents, qui vivent désormais à Mayotte, lui en font également le reproche, ce que la jeune femme juge particulièrement injuste dans la mesure où elle estime que si elle en est là,



c'est en grande partie de leur responsabilité. Siti se plaint de ne pas arriver à penser en shimaoré, de recourir abusivement à la traduction littérale, ce qui engendre incompréhensions, quiproquos et moqueries :

“Par exemple je disais souvent à ma grand-mère : Usinirenge shitswa, je voulais dire : arrête de me prendre la tête [...] et elle m'a déjà demandé : tu veux prendre ma tête pour faire quoi ? Et moi je comprenais pas pourquoi elle me demandait ça, elle me dit : Usitsaha ufanye trini na shitswa yangu ? Tu veux faire quoi avec ma tête ? Et après coup j'ai compris, je me suis dit : même les expressions, il faut que je fasse attention et c'est souvent des fautes comme ça que je fais. [...] eux ils disent : Usinipasuwe yishitswa, Ne me détruis pas la tête, quelque chose comme ça. Pasuwa c'est détruire, casser.”

Quand sa grand-mère lui fait une réflexion vexante, ou qu'elle juge comme telle, sur ses fautes en shimaoré, Siti n'hésite pas à mettre en cause la responsabilité de la fille de celle-ci, c'est-à-dire sa propre mère : “[...] tu as qu'à dire ça à ta fille, c'est de sa faute.”

Siti se rend compte que même sa propre fille de trois ans parle mieux shimaoré qu'elle, en tout cas en ce qui concerne la maîtrise de la prosodie de cette langue, qu'elle a elle-même tant de mal à acquérir :

“[...] elle va chantonner quand elle va parler shimaoré alors que moi j'ai le même accent que quand je parle français et ça qui est étonnant pour les Mahorais, le fait que j'arrive pas à faire les intonations, j'arrive pas à vraiment me mettre dans le bain, parce qu'ils vont voir, en gros c'est comme si c'est une torture pour moi alors que elle, je vois elle va voir sa grand-mère, elle va faire : koko (= “Grand-mère”, prononcé en exagérant l'intonation) [...]”

Du témoignage de la jeune femme sur son rapport difficile au shimaoré, se dégage un sentiment général de malaise, une frustration face à la mise au ban d'une communauté linguistique à laquelle, sous la pression de son entourage, on l'enjoint d'appartenir pleinement et rapidement, ce qu'elle ne parvient pas à faire malgré ses efforts. Elle dit vivre cette situation comme une sorte de répétition de l'histoire dans sa biographie langagière. Le rejet dont elle estime être victime à Mayotte n'est, en effet, pas sans lui rappeler le sentiment d'exclusion dont elle avait souffert lors de son passage de La Réunion à Marseille, dans cette transition difficile d'une créolophonie moquée à une francophonie maîtrisée, garante de son intégration en métropole.

On retiendra également de ce témoignage la difficulté pour des jeunes adultes de seconde génération à se réappropriier la langue de leurs parents. C'est d'autant plus vrai lorsqu'il s'agit d'une langue à tradition orale, de moindre diffusion, peu ou pas enseignée, en cours de standardisation ou standardisée de fraîche date, mais avec des débats toujours en cours sur les normes de transcription, comme c'est le cas pour le shimaoré (Maturafi 2019b). Dans ce contexte fortement diglossique, Siti se retrouve dans la position de devoir apprendre le shimaoré quasiment comme une langue étrangère, ce qui la conduit à s'interroger sur le fonctionnement morphosyntaxique, prosodique, lexical de celle-ci, comme le fait un apprenant face à une langue non maternelle dont il tente de saisir les mécanismes. Or, elle n'a généralement face à elle pour l'aider que des locuteurs natifs qui ont une connaissance intuitive et non experte de leur langue, qui n'ont donc ni la compétence, ni forcément la patience, pour lui en expliquer les rouages :

“[...] eux ils sont pas trop dans la logique, c'est la pratique sauf que moi je pratique pas et quand je demande la logique, ils savent pas spécialement me répondre. Après moi je suis perçue comme Madame qui a tout le temps besoin de comprendre pourquoi et des

fois pour eux c'est agaçant. Je demande : pourquoi tu dirais ça comme ça et pas comme ça ? Ah mais apprends ça comme ça c'est tout, c'est comme ça que ça se dit point barre."

La jeune femme saisit toutes les occasions qu'elle a de suivre des cours lui permettant de progresser en shimaoré mais cela se présente rarement. Nous avons d'ailleurs rencontré Siti, lors de l'un de ses cours, dans une formation sur "la structure des langues locales" (notre entretien a été enregistré à la suite de celle-ci), proposée par un organisme de formation à Mamoudzou. Même dans le petit groupe de Mahoraises qui suivait cette formation, elle se sentait mise à part, les autres participantes étant des locutrices natives qui ne pouvaient s'empêcher, face à ses lacunes linguistiques, de lui faire des réflexions vexantes, remettant en cause, une nouvelle fois, sa "mahorité" :

"Encore tout à l'heure pendant la formation, il y a beaucoup de mots qui m'échappent, je ne connais pas, et j'ai ma camarade qui me disait : mais tu ne connais pas ce mot, tu es une Mahoraise comment ? Mais quel genre de Mahoraise tu es, ah mais fais un peu plus d'efforts. Et par exemple elles vont parler en mahorais entre elles, je vais les écouter mais je sais que si je vais faire une erreur elles vont me reprendre donc je participe à la conversation en français, je participe systématiquement aux conversations en français et je suis obligée d'annoncer la couleur : je préfère pas parler en shimaoré parce que je vais casser votre shimaoré, vous allez pas être contents donc si ça vous dérange pas je vais continuer en français, c'est comme ça que je communique avec eux."

Ses efforts pour apprendre le shimaoré dans une démarche d'apprentissage structuré, comme le proposait cette formation, ne convainquent pas sa famille pour laquelle, seule une acquisition en milieu naturel, un "apprentissage" sur le tas, est efficace :

"[...] donc pour toutes les personnes qui me critiquent ouvertement, ben je prends un malin plaisir à leur dire : ah c'est bon, maintenant vous allez être contents parce que j'apprends la structure des langues. Ah mais pourquoi tu vas apprendre ça, tu dois apprendre sur le terrain. Ben non justement, pour toutes les questions que je vous pose et que vous êtes pas en mesure de me répondre, peut-être j'aurai mes réponses là-bas."

En dehors de ces rares moments d'enseignement-apprentissage structurés, la jeune femme en est réduite à progresser par autodidaxie, en observant *in situ* les shimaoréphones : "j'écoute quand ils parlent, j'essaie de comprendre la syntaxe, le vocabulaire", également en écoutant la radio "parce qu'à la radio c'est un mahorais soutenu alors que beaucoup de jeunes n'ont pas de mahorais soutenu". Elle se fait aider par son mari, qui malgré un parcours migratoire similaire au sien, a une bonne maîtrise du shimaoré qu'il doit à un retour à Mayotte lors de ces études au lycée :

"[...] quand j'arrive à me souvenir du mot, je le retiens et je demande à mon mari : ah qu'est-ce que ça veut dire wakazi (= auditeur), et il me dit et maintenant à force d'entendre, je commence à voir mes erreurs [...]"

L'appui de son mari ne va toutefois pas au-delà de ces aides ponctuelles, malgré la demande qu'elle lui avait formulé de pouvoir échanger avec lui en shimaoré :

"Je lui ai posé la question parce que je lui ai dit que j'aimerais bien progresser en shimaoré, est-ce que ça te dit qu'on parle shimaoré. Il me dit : ça te plaira pas que je te reprenne beaucoup parce que t'as quand même de grosses lacunes. Il n'y a pas de soucis si on revoit des règles mais on n'a jamais poursuivi en ce sens parce qu'il a peur que ça casse quelque chose parce que lui il a un niveau plus soutenu que moi."

De la même manière, lorsqu'elle propose à son mari de parler en shimaoré à leurs enfants, celui-ci n'est pas d'accord pour être le seul à assumer ce rôle : "Il a refusé : il a dit non ça doit être dans les deux sens, si tu fais pas d'efforts, je ferai pas d'efforts [...]".

Siti regrette ces tentatives avortées d'introduire le shimaoré au sein de sa famille. Le recours au seul français dans les interactions langagières intrafamiliales a notamment eu pour effet, nous indique-t-elle, de faire perdre à son mari et à elle-même toute "crédibilité" en tant que locuteurs du shimaoré auprès de leurs filles : "la grande, quand j'essaie de faire semblant de parler en shimaoré, elle me regarde, elle est étonnée, même cette démarche de vouloir lui parler en shimaoré, elle est étonnée." Siti semble être celle qui souffre le plus de cette situation : son absence de maîtrise de la langue de ses parents, de la langue de son nouvel environnement, tend à l'isoler et à la marginaliser, à l'extérieur, aux yeux des Mahorais qu'elle est amenée à côtoyer dans son quotidien, comme à l'intérieur, au sein de sa famille élargie et même d'une certaine manière, nous venons de le voir, de sa famille nucléaire. Dans ces différentes configurations, elle subit une injonction permanente à se conformer au modèle langagier dominant qui est attendu d'elle en tant que Mahoraise. Cette pression permanente est difficile à supporter : à plusieurs reprises au cours de l'entretien, Siti fait part d'une profonde lassitude, d'un découragement qui la conduisent à envisager, d'ici quelques années, de quitter Mayotte pour rentrer en métropole ou partir à l'étranger :

"J'en ai marre de Mayotte, les Mahorais ne prennent pas en charge mon background, mon parcours."

"J'encaisse, j'encaisse mais au bout d'un moment j'en peux plus."

"Les Mahorais, entre guillemets, me rendent fou parce qu'ils vont pas être indulgents, en plus je fais des efforts, ils le voient même pas c'est ça."

Pour conclure cette partie, nous ferons ici un certain nombre de remarques sur le phénomène d'acculturation linguistique que nous avons observé chez les générations arrivées jeunes à La Réunion ou nées sur cette île, phénomène qui s'accompagne d'une acculturation culturelle plus vaste. Ce qui est déjà flagrant chez les secondes générations, l'est encore davantage à la génération suivante. Cela peut conduire à l'érosion puis à la perte des langues mahoraises qui cessent d'être considérées comme des langues maternelles par les jeunes d'origine mahoraise : c'est ce qu'on appelle la "conversion linguistique" ("language shift"). Cette acculturation engendre également une forme de reconstruction identitaire, de syncrétisme culturel : on ne conserve que certains traits de la culture d'origine, on en rejette d'autres tout en s'identifiant partiellement à la culture de la société d'accueil. La prise de conscience de cette perte peut parfois, nous le verrons, provoquer une sorte de réveil, de sursaut identitaire et enclencher un processus de réappropriation identitaire, passant notamment par une volonté de ré-apprendre la langue ancestrale.

L'érosion des langues mahoraises, déjà bien entamée à la seconde génération, continue à progresser inexorablement à la génération suivante (souvent pour s'y achever), ce qui peut engendrer un véritable fossé communicationnel intergénérationnel entre des grands-parents presque exclusivement shimaoréphones/shibushiphones et des petits enfants presque exclusivement francophones/créolophones. L'une des filles aînées de la famille du Tampon a eu six enfants avec un Créole réunionnais. Lors d'une de nos visites à cette famille, deux des petits-enfants nés de cette union mixte – Fadel, 12 ans et Kadir, 10 ans – passaient leurs vacances chez leurs grands-parents en compagnie de leurs oncles et tantes qui sont d'ailleurs de la même génération qu'eux (certains, comme Aboudou, sont même plus jeunes !). Interrogé pour savoir s'il parle shimaoré, Fadel répond : "Moi je comprends un P'TIT (accentuation

expressive) peu mais pas vraiment, je peux dire un petit résumé mais voilà.” Si Fadel indique avoir seulement une petite compétence passive dans cette langue, limitée à la seule compréhension partielle d’énoncés en shimaoré, son frère affirme pour sa part qu’il ne parle, ni ne comprend la langue de ses grands-parents. L’accélération de l’acculturation linguistique d’une génération à l’autre, qui s’observe classiquement dans tous les contextes de migration, est ici accrue par le métissage dont les enfants sont issus. Sa mère est en effet la seule locutrice du shimaoré dans la famille et l’utilisation qu’elle fait de cette langue semble limitée à quelques ordres lancés pour régler des questions liées aux tâches ménagères ou l’organisation de la vie domestique. Fadel nous indique ainsi qu’elle leur parle mahorais “des fois” “pour nous demander de vider la poubelle et pour nous dire “Venez manger”, des choses comme ça.””

Cette rupture dans la transmission du shimaoré suscite l’incompréhension et la désapprobation du grand-père, qu’il manifeste au cours de l’entretien en shimaoré, ou dans une alternance codique français-shimaoré (sans doute dans le but de pouvoir être mieux compris de l’enquêteur francophone). On retiendra notamment ce “shimaoré zéro”, formulation on ne peut plus explicite, utilisé pour décrire le niveau de compétence dans cette langue qu’il attribue à ses petits-enfants :

“[...] ça bizarre [...] =justi wolaguwa dde shifarantsi tta:: [...] wamolaguwa\ wasilaguwa  
justi le français\ bbe le shimaoré zéro  
[c’est bizarre\ils parlent juste le français\quand ils parlent\ ils expriment juste en  
français\ mais leur niveau en shimaoré, c’est zéro]”

Interrogé pour savoir s’il regrette cette rupture de la transmission du shimaoré, le grand-père peine à cacher sa déception, qu’il minimise dans un premier temps, avant de parler de “honte” (“yâyibbu”) :

“[...] âhâ non justi\ SI bbe shitrû niyirongowawo ttu amba yilazimu mtru asilishe luha  
yahe muhalasi\ mana yiyo:: \ yiyo yâyibbu\ mtru neka kasijuwa français\ amba on n’est  
pas français (.) yiyo bizarre  
[non non juste\ si mais ce que je dis simplement c’est qu’il faudrait ne pas laisser  
complément sa langue de côté \ parce que ça\ ça c’est une honte\ si on ne connaît pas le  
français\ genre on est français\ c’est bizarre]”

Cette question de la non-transmission du shimaoré est d’ailleurs visiblement sensible, comme en témoigne le recours au terme “yikondro” (“guerre”) qu’il emploie dans l’extrait ci-dessous pour évoquer un “sujet qui fâche”. Interrogé pour savoir pourquoi la mère de Fadel et Kadir ne leur parlent pas davantage en shimaoré, le grand-père répond :

“a:h tsijuwa:: (.) wo laguwa bbe paka yiyo rari\ pako yiyo dde yikondro yiliyo vani\  
yani tsi-essayé riwambiye walagudze bbe wawo dde kawasikiri::  
[ah je ne sais pas (.) ils parlent mais très rare\ c’est d’ailleurs le sujet qui fâche ici\ c’est-  
à-dire j’essaye de leur dire qu’elle leur parle mais eux ne veulent pas]”

Le grand-père, avec le peu de français qu’il connaît, dit essayer parfois de leur enseigner quelques mots de shimaoré :

“SI wami essayé\ wami essayé uwalagudza wami wayâbiya amba:: viens en shimaoré  
ko\ xxx exemplu\ ha ketsi assis français  
[si moi j’essaye\ moi j’essaye de leur parler moi je leur dis que viens en shimaoré c’est  
ko\ xxx par exemple\ et ketsi c’est assis en français\”

Cela ne suffit évidemment pas à permettre qu'un réel échange s'instaure entre les générations, la communication est sérieusement entravée, comme en témoigne le recours au termes "difficile" et "problème" dans cet énoncé :

“nisiwona bbe nisitsaha nironkowa nne tsiji\ vavo yiyo problèmu\ nisi-essayé mwana-pavi nifundrihe bbe raha\ tsi:: (.) bbayâda yiliyo difficili <((en riant)) wami toujouru essayé> bbe toujouru c'est difficile\ mana vwa ata tsakosijuwa nne nisizijuwa\ uyelewa\ vwa ziliyo amba::- zika::-

[je le vois bien mais j'essaye de le dire mais je ne sais pas\ donc c'est un problème\ j'essaye un peu d'apprendre mais ce n'est pas encore ça\ je (.) vu que c'est difficile moi j'essaye toujours mais toujours ça reste toujours difficile\ parce que il y a des choses que je ne savais pas que maintenant je sais\ tu comprends\ il y a des choses qui sont-qui étaient-]

Les petits-enfants témoignent de cette même difficulté à communiquer avec leurs grands-parents. Fadel explique ainsi : “Ils comprennent pas bien des fois ce qu'on dit, et nous on comprend pas vraiment ce qu'ils nous disent.” Ils doivent faire appel à leurs oncles et tantes pour entrer en communication avec eux, ce qu'ils regrettent :

- “Enquêteur : Et qu'est-ce que vous pensez de ne pas parler mahorais ?
- Kadir : Ça me dérange.
- Fadel : Ça n'a aucun avantage.
- Enquêteur : Pourquoi ?
- Kadir : Parce que je ne peux pas parler avec eux directement.”

L'acculturation linguistique s'accompagne généralement d'une acculturation culturelle plus vaste. Lorsque je demande à Fadel et Kadir s'ils se sentent mahorais ou réunionnais, aucun des deux ne répond directement à la question. Le premier indique simplement : “Je suis métis” quand le second me dit : “Je ne me pose pas la question”. Et lorsque je creuse le sujet en demandant à Fadel s'il a des copains mahorais à l'école, il me répond qu'il y a bien des Mahorais dans son école mais qu'il ne “les fréquente pas”. Quand je lui demande pourquoi, il me répond : “Je sais pas parce que les gens que je vois avec qui je traîne ils ont les mêmes goûts que moi, on aime les mêmes choses.” Il estime par exemple que les Mahorais de son âge n'aiment ni les mangas, ni les Pokémons, ses deux passions, et conclut : “ça sert à quoi d'être copains si on n'a pas les mêmes goûts ?” Dans d'autres familles, comme celle de Némati, les enfants de seconde génération revendiquent clairement (en tout cas dans la cellule familiale) une identité réunionnaise qu'ils opposent à l'identité mahoraise incarnée par leurs parents :

“Mes enfants qui sont nés ici se considèrent comme des Réunionnais. De temps en temps ils disent : nous on est des Réunionnais, mais vous, vous êtes nés à Mayotte donc vous êtes des Mahorais. Vous pouvez partir si vous voulez mais pas nous.” (Némati, 19/01/20)

Le retour “au pays”, le temps des vacances, ne se passe pas toujours bien pour ces jeunes. Confrontés à une société dont ils ne maîtrisent ni les langues, ni les codes, habitués également à un certain confort de vie qu'ils ne retrouvent pas à Mayotte, ils s'y sentent souvent étrangers :

“Mon deuxième qui est né à Mayotte, je l'avais amené une fois à Mayotte quand il avait 14 ans pour découvrir son île mais ça ne lui a pas plu, donc il m'a dit : “Maman, si tu retournes un jour à Mayotte, vas-y toute seule mais nous on ne veut pas venir avec toi.” (Némati, 19/01/20)

Cela vaut également bien sûr pour des enfants d'autres origines nés à La Réunion. Némati cite ainsi l'exemple d'une amie comorienne rentrée elle aussi en vacances sur son île avec sa famille :

“Ses enfants lui demandaient : “Maman c'est où ici ? Pourquoi on est venus ici ? Tu nous a dit qu'on allait en voyage mais le voyage c'est ça ? (rires) C'est comme s'ils étaient dans la forêt en train de camper. Ils étaient déçus : il n'y a pas la lumière, y a pas ça, y a pas ça, les routes sont pas comme ça, les maisons sont pas comme ça.” (Némati, 19/01/20)

Ce sentiment de décalage avec la culture des parents apparaît également de manière très forte dans le témoignage de Siti qui, tout au long de l'entretien, pose une distance discursive nette entre elle-même et “ils” “eux” “les Mahorais” qui sont souvent étrangers à sa manière de vivre et de penser : “J'ai du mal avec la mentalité mahoraise”, “Je les trouve pas ouverts d'esprit”. Elle indique vivre à l'occidentale, lire des histoires à ses enfants, jouer avec eux, ce que, nous dit-elle, “les Mahorais ne font pas”. Par provocation et aussi, nous dit-elle, par esprit de “résistance”, elle refuse de porter le salouva, la tenue traditionnelle des femmes mahoraises, et de s'apprêter comme une femme mariée doit le faire selon les coutumes locales, ce qui lui vaut d'ailleurs régulièrement des remontrances de sa famille :

“Ah mais t'es négligée, pourquoi tu t'habilles comme ça ? Ok tu peux porter tes habits mais fais un effort avec le salouva. Mets un peu plus d'or, sois un peu plus maquillée, on ne voit même pas que t'es mariée, t'as même pas de bagues.”

Chez Siti, le décalage est également culinaire :

“Tout ce qui est à base de coco, j'aime pas, donc ici je vais faire un effort des fois mais ici j'ai remarqué quand on refuse, tout de suite ils pensent qu'on veut pas s'intégrer. Ah j'aime pas ça, mais ça c'est la nourriture d'ici ! Et ils voient, chez moi je cuisine des pâtes, ils me disent : ah mais c'est très mzungu<sup>195</sup> tout ça.”

La religion apparaît comme l'un des héritages culturels les plus préservés chez la seconde génération, c'est en tout cas un aspect de leur culture que les Mahorais mettent généralement un point d'honneur à transmettre à leurs enfants, comme nous l'indiquait Némati :

“Même si on vit réunionnaisement, on explique aux enfants que nous on est musulmans, on a le droit de faire certaines choses comme on n'a pas le droit de faire d'autres choses.”

Bien que ce ne soit pas là l'objet de notre travail, il y aurait des études à mener pour savoir s'il n'existe pas non plus, sur ce point, une forme d'aggiornamento mis en œuvre chez des jeunes qui, tout en se réclamant musulmans, refusent de se rendre à la madrasa, pratiquent très librement la religion et ne respectent pas les interdits, liés en particulier à la consommation d'alcool. Ce sont là en tout cas les plaintes que l'on peut entendre régulièrement chez les parents, dans un discours global mettant en exergue la difficulté de maintenir l'autorité parentale auprès des jeunes nés à La Réunion. Siti, tout en s'affirmant musulmane, juge ainsi “très problématique” la conception de la religion telle qu'elle peut l'observer à Mayotte : “[...] j'ai une autre vision de la religion. Quand j'entends des âneries, je ne peux pas m'empêcher de réagir.”

---

<sup>195</sup> Terme employé en shimaoré pour désigner les populations blanches, non mahoraises, l'équivalent de “vazaha” à Madagascar.

Pour clore cette partie, il nous semble important de mentionner que l'acculturation, notamment linguistique, à l'œuvre chez les enfants de seconde génération peut parfois provoquer chez ceux-ci, à l'adolescence ou à l'âge adulte, une prise de conscience, activer des questionnements identitaires et enclencher un processus de réappropriation. Nous en donnerons un exemple ici, à travers le témoignage de Zaihati, une jeune étudiante d'origine mahoraise née à Mayotte en 1999 et arrivée à La Réunion trois ans plus tard. Ce témoignage est extrait d'un travail universitaire en FLE réalisé dans le cadre d'un cours en sociolinguistique. La consigne était d'enregistrer un podcast audio sur le thème de la variation langagière et du rapport à la norme :

“C’est le créole réunionnais et le français qu’on a développé, mes frères et moi, au détriment du shimaoré à tel point qu’on s’est un jour rendu compte que notre aptitude à parler le shimaoré, notre langue maternelle, s’est presque envolée. Nous comprenions toujours parce que nos parents nous parlaient en shimaoré, pourtant nous étions incapables de tenir une conversation avec qui que ce soit dans cette langue. C’est à l’adolescence que j’ai commencé à me poser beaucoup de questions sur mon identité. Je me suis rendu compte qu’à chaque fois qu’on me demandait d’où je venais, la réponse était systématique : je viens de Mayotte, je suis mahoraise. Pourtant quand j’y réfléchissais bien, je me suis aperçue que je ne parlais pas la langue et que je ne pratiquais pas la culture et que je ne portais pas les vêtements traditionnels, à tel point qu’on me disait même que je n’avais pas les traits caractéristiques d’une mahoraise et on m’attribuait plusieurs autres origines. Alors je me suis demandé : qu’est-ce qui fait réellement de moi une Mahoraise ? En échangeant avec des amies de la même origine que moi, je me suis rendu compte que, contrairement à moi, elles pratiquaient leur langue maternelle : chez elle, dehors, et qu’elles étaient tout à fait capable de la parler. J’étais presque la seule qui avait perdu cette aptitude autour de moi alors je me suis dit que c’était ma faute : c’est moi qui ai décidé de la supprimer de ma vie. Je devais y remédier. Je n’ai pas tout de suite recommencé à la parler mais j’ai appris à l’aimer, j’ai appris à me refamiliariser avec ses sonorités et j’ai alors décidé de me réapproprier cette langue qui m’est aujourd’hui très chère parce que je sais qu’elle fait partie de mon identité. Et bien qu’actuellement mon accent laisse toujours à désirer et que cela peut provoquer des frustrations et parfois même empêcher des gens de me comprendre, je sais qu’elle fait partie de mon identité et que tant que je ne me serais pas réappropriée cette langue, je ne serai pas moi car c’est dans cette langue que je vais échanger avec mes parents, avec les anciens et même avec les gens qui m’entourent, qui ont mon âge, qui comprennent le français. Je veux quand même échanger avec eux dans cette langue car c’est ma langue. Et puis un jour, quand j’aurai des enfants, c’est cette langue que j’aimerais leur transmettre car, d’une manière ou d’une autre, ils apprendront le français mais c’est de moi qu’ils apprendront cette langue qu’est le shimaoré. Ça fait partie de l’héritage que je souhaite leur léguer plus tard.”

Du passage retranscrit ci-dessus, nous retiendrons les points suivants :

- L’attachement à une identité mahoraise : “[...] à chaque fois qu’on me demandait d’où je venais, la réponse était systématique : je viens de Mayotte, je suis mahoraise.” ;
- Le constat paradoxal d’une distanciation avec les éléments culturels intimement associés à cette identité : “[...] je me suis aperçue que je ne parlais pas la langue et que je ne pratiquais pas la culture [...]” ;
- Le questionnement presque existentiel que cette situation de dissociation génère chez Zaihati : “[...] qu’est-ce qui fait réellement de moi une Mahoraise ?” ;
- Le rôle primordial accordé à la réappropriation du shimaoré dans cette quête identitaire : “[...] tant que je ne me serais pas réappropriée cette langue, je ne serai pas moi.” ;

- La volonté de ne pas rompre la transmission de cette langue à la génération suivante :  
“Ça fait partie de l’héritage que je souhaite leur léguer plus tard.”

À la suite de ce travail exploratoire conduit en 2019 et début 2020, nous avons souhaité, après la reprise post-Covid de 2021, poursuivre ces enquêtes sociolinguistiques en recourant à la même technique du dictaphone confié à un membre de la communauté linguistique, pour un relevé de corpus *in situ*. Le recueil de données écologiques, envisagé de manière plus étendue, visait à nous permettre de valider, nuancer ou invalider certaines de nos hypothèses sur la nature du répertoire langagier des locuteurs de cette communauté, notamment pour ce qui est de l’influence du créole, du français, des phénomènes d’alternance codique et d’hybridation. D’un point de vue méthodologique, il nous paraissait effectivement important de continuer à explorer la piste du recueil de pratiques langagières ordinaires effectuées en situation écologique, afin d’éviter les imprécisions, biais et approximations liées au recueil de pratiques déclarées. Que ce soit dans des mémoires d’étudiants ou d’autres types d’écrits, on peut ainsi parfois voir de claires (mais douteuses sur le plan de l’exactitude des données) représentations graphiques de données statistiques sous la forme de jolis fromages colorés nous indiquant que tels enfants d’une école parlent créole pour x %, français pour y %, shimaoré (quand ce n’est pas “mahorais” sans plus de précisions) pour z %, etc. Comme le rappelle Paule Fioux (2007 : 99), de tels

“[...] états des lieux des langues parlées font abstraction de l’hétérogénéité des compétences des locuteurs et du fait que la spécificité sociolinguistique d’une société multilingue provient de l’alternance de l’usage de différentes langues en discours.”

Françoise Gadet (2000), citant Cukor-Avila et Bailey, nous rappelle par ailleurs l’aspect inauthentique des interactions se produisant lors d’entretiens, y compris quand toutes les précautions sont prises pour que ceux-ci se déroulent dans des conditions aussi informelles que possible :

“Even the most sophisticated sociolinguistic interviews are only surrogates for everyday, unmonitored linguistic interactions among community members: they are recreations of linguistic events, not the naturally occurring events themselves.”<sup>196</sup>

De ce point de vue, le recours à la technique de l’enregistreur confié à un membre de la famille, qui se rapproche de l’observation participante, présente des avantages. Celle-ci permet en effet à la fois de contrer le biais du paradoxe de l’observateur généré par la présence d’un enquêteur étranger au milieu et de réduire la violence symbolique, décrite par Bourdieu, causée par la dissymétrie sociale et culturelle qui sépare l’enquêteur de l’enquêté. Cela renvoie à la question de l’éthique de la recherche qui, souligne Françoise Gadet (2000) :

“[...] implique de se préoccuper avant tout de la qualité de la relation à l’observé, en traitant ce dernier non seulement comme un locuteur-producteur-de-données, mais comme l’agent social et moral qu’il est.”

Au-delà de cette position éthique, se pose également la question de l’implication de l’informateur dans la recherche, à la fois pour des raisons très prosaïques liées à l’exploitabilité des enregistrements et aussi pour des raisons plus nobles à mettre en lien avec la responsabilité politique et sociale du chercheur. Concernant le premier point, comme nous avons l’occasion de le souligner dans l’expérimentation menée dans une famille du Tampon, la transcription de

---

<sup>196</sup> “Même les entretiens sociolinguistiques les plus sophistiqués ne sont que des substituts aux interactions linguistiques quotidiennes et non contrôlées entre les membres de la communauté : ce sont des créations d’événements linguistiques, pas les événements naturels eux-mêmes.” (*Google traduction*)



l'enregistrement obtenu par l'une des filles de cette famille a soulevé un ensemble de problèmes (interrogations sur l'identité des locuteurs, le cadre de l'interaction, l'objet de la discussion et sur certains passages peu compréhensibles) qu'il nous aurait été difficile de résoudre sans l'intervention de notre informatrice. Nous sommes donc retourné la voir, muni de la transcription et de l'enregistrement, et elle a pu très rapidement éclaircir ces différentes zones d'ombre. Chady Shimeen-Khan qui a également recouru à cette technique dans le cadre de sa thèse sur les "interactions entre jeunes Mauriciens plurilingues" (2018 : 85) relate une situation comparable :

"J'ai par ailleurs décidé de confronter les jeunes aux enregistrements effectués, ces moments m'ont permis d'en savoir plus sur les relations entre les participants aux conversations. [...] Une fois l'enregistrement effectué, je le récupérais pour l'écouter et effectuer une transcription des passages sur lesquels je souhaitais revenir avec eux et notais les questions à poser. Il s'agissait parfois du contenu discursif (discours épilinguistiques ou sur la situation sociolinguistique, etc.), de formes langagières utilisées ou de passages incompréhensibles ou de locuteurs non identifiés/identifiables. Il y avait en effet parfois des interruptions par d'autres personnes dans les conversations ou il était parfois difficile de distinguer les personnes qui parlaient. Je les revoyais ensuite dans un café pour leur faire écouter le passage et leur poser les questions."

Pour ce qui est de la prise en compte des dimensions politiques et sociales des enquêtes, ce positionnement, souligne Françoise Gadet (2000)

"conduit à une atténuation de la dichotomie fait/valeur, puisqu'il ne s'agit pas seulement de restituer la parole dans son état naturel, mais de donner aux locuteurs un contrôle sur l'information collectée, son usage et son évaluation."

Dans un projet porté avec Aboubakry Kebe sur l'alternance des langues français/pulaar et français/wolof, Fabienne Leconte (2011 : 102) mentionne également le "parti-pris éthique" qui a été le leur, "induisant une co-construction des recherches avec les personnes auprès de qui elles sont menées [...]" Ils ont confié des enregistreurs aux aînés des fratries pour qu'ils effectuent des enregistrements à des moments où parents et enfants étaient réunis : pendant les repas et avant de partir à l'école.

L'extension de ce projet d'enquête sociolinguistique s'est concrétisée, d'abord, sur la période juin-août 2021 où nous avons pu recruter huit informateurs mahoréunionnais. Inscrits à l'Université de La Réunion (UR), ceux/celles-ci préparaient un DU CPESIP<sup>197</sup> au cours duquel ils devaient accomplir un stage. En accord avec les responsables de cette formation, les étudiants volontaires avaient la possibilité de valider l'enquête sociolinguistique en tant que stage. Nous avons procédé à une seconde session de recrutement en septembre-octobre de la même année, en lançant cette fois un appel à l'ensemble des étudiants mahoréunionnais inscrits à l'UR (message posté sur le groupe FB "Étudiants de la Réunion promo 2021-2022"), quel que soit leur parcours. Nous avons ainsi pu recruter cinq autres informateurs, qui ont pu valider cette expérience comme un stage volontaire, celui-ci n'étant pas inscrit dans leur maquette d'enseignement. Chaque étudiant-informateur se voyait remettre, au terme de l'enquête-stage, une gratification de quatre-vingt euros prise sur le reste d'un budget de recherche obtenu dans le cadre du projet PRES-LAF<sup>198</sup>. Équipés chacun d'un dictaphone qu'ils pouvaient conserver

<sup>197</sup> "Cycle Préparatoire aux Études Supérieures et à l'Insertion Professionnelle" : dispositif d'orientation destiné à lutter contre les décrochages en première année universitaire. Il s'agit d'une année post-bac proposant une remise à niveau afin d'accompagner de jeunes étudiants dans un projet d'études supérieures ou un projet professionnel.

<sup>198</sup> "Pratiques et REprésentations Socio-LANGagières des français en Francophonie". Pour une présentation de ce projet, se reporter à ce que nous en disons dans une note de bas de page de la présentation de cette partie.

pendant deux mois, chaque informateur se voyait confier pour mission de procéder à des enregistrements de moments de vie au sein de leurs familles ou lorsqu'ils étaient avec des amis. Il ne s'agissait pas d'enregistrements sauvages : chacun devant au préalable obtenir l'autorisation de leur famille pour pouvoir procéder à ce travail d'enquête. Au terme de ces deux sessions, nous avons pu recueillir, auprès de ces 13 enquêteurs, un corpus de 134 enregistrements aux durées variables, allant de quelques minutes à une durée supérieure à une heure, même si la consigne était d'éviter les enregistrements trop longs. Une première écoute de ces supports fait apparaître la richesse des répertoires langagiers, avec une pratique étendue du code-switching chez des locuteurs alternant entre shimaoré, créole et français. En fonction des configurations familiales, on note également une maîtrise très variable du shimaoré chez des secondes générations parfois très créolisées. L'analyse de ce corpus très riche n'a malheureusement pas été possible à ce jour : nous nous sommes heurté à la fois aux limites de nos compétences plurilingues et à la difficulté de pouvoir travailler en collaboration avec des linguistes spécialistes du shimaoré (pour le créole c'est moins compliqué) qui constituent une denrée rare. Nous y reviendrons dans la discussion finale.

## 5.6. Analphabétisme et non francophonie des adultes mahorais : les impensés des politiques régionales de lutte contre l'illettrisme

Nous l'avons vu précédemment, les migrants/tes mahorais/es à La Réunion possèdent des profils sociologiques spécifiques, qui les distinguent à la fois de ceux/celles en provenance des autres îles de l'océan Indien et de leurs "compatriotes" qui choisissent la métropole comme terre d'accueil. Il s'agit souvent de femmes isolées, à la tête de familles monoparentales, peu qualifiées, pas ou peu scolarisées, ce qui explique à la fois leur non francophonie et les situations d'analphabétisme ou d'illettrisme dans lesquelles beaucoup d'entre elles se retrouvent. Il est difficile de quantifier ce phénomène. À notre connaissance, il n'existe pas d'études portant sur la maîtrise des langues et le niveau de littératie de cette population spécifique. Deux enquêtes menées au début des années 2000 sur les migrants ne distinguent pas (pour la première), pas toujours (pour la seconde) Mahorais et Comoriens dans les résultats qu'elles proposent. La première, publiée en 2001, a été menée auprès de 1594 familles mahoraises et comoriennes par l'association "La Maison de Mayotte" et l'organisme "DEFI océan Indien". On y trouve les données suivantes à la rubrique "Connaissances linguistiques" :

- 30,5 % ne connaissent ni le français, ni le créole ;
- 37 % ne connaissent pas le français ;
- 33 % ne comprennent pas le créole.
- 45 % des chefs de famille disent souhaiter apprendre ou améliorer le français, 13 % ne sont pas intéressés, 26 % le connaissent déjà et 14 % ne savent pas." (Valli, 2001 : non paginé)

De l'étude publiée par le Crédoc et l'ODR en 2004 auprès de 1000 familles mahoraises, comoriennes et malgaches, nous extrayons les données suivantes :

- 43 % des Mahorais/Comoriens du panel n'ont jamais été scolarisés, 33 % ne sont pas allés au-delà du primaire ;
- 32 % des Mahorais déclaraient "comprendre" et "parler facilement" le français (contre 41 % des Comoriens et 70 % des Malgaches) ;
- 27 % des Mahorais/Comoriens indiquaient comprendre le créole ;

- 32 % des Mahorais et Comoriens déclaraient bien maîtriser la lecture et l'écriture (contre 71 % pour les Malgaches) ;
- 28 % des Mahorais indiquaient avoir des enfants présentant des difficultés scolaires (contre 16 % des Comoriens et 10 % des Malgaches) ;
- 17 % des familles mahoraises avaient des enfants bénéficiant d'un soutien scolaire ou d'un "rattrapage de français" (contre 14 % des familles comoriennes et 8 % des familles malgaches).

Il est difficile de pouvoir tirer des conclusions précises de telles données, d'abord qu'elles sont datées, ensuite parce que d'un point de vue méthodologique, elles ont été obtenues sur la base de simples déclarations. Que veut par exemple dire "connaître" ou "parler facilement" le français ? Comment estimer à partir de quel niveau de compétence on maîtrise "bien" la lecture et l'écriture ? On pourra néanmoins retenir quelques tendances que confirmeront nos observations personnelles et recherches complémentaires exposées ci-dessous. Beaucoup de femmes mahoraises nées jusque dans les années 1970 n'ont jamais été scolarisées. Certaines, bien qu'installées à La Réunion depuis parfois 10 ou 20 ans, ont les plus grandes difficultés à parler français et ne savent ni lire, ni écrire dans cette langue, bien qu'elles puissent avoir par ailleurs des compétences en arabe, langue culturelle associée à la pratique religieuse qu'elles utilisent, par exemple, pour signer. Les Mahorais, de ce point de vue, se distinguent assez nettement des autres migrants originaires de l'océan Indien, y compris des Comoriens. La principale explication est liée au développement tardif des infrastructures scolaires à Mayotte, comme le rapporte cet informateur :

"En fait, la promotion née en 1961, 1962, 1963 en descendant vers les années 50, pour cette époque, à Mayotte, il n'y avait pas d'école. Si je fais appel à mes souvenirs, les seuls endroits où il y avait des écoles c'étaient dans les grands villages. [...] En revanche, dans les petits villages reculés entourés par les forêts, il était difficile de partir à l'école. Si je prends mon exemple, je viens du village de Kahani (centre) c'était difficile pour moi d'aller jusqu'à Ouangani. C'était difficile que j'aille jusqu'à Chiconi pour trouver une école. Ce n'est pas comme aujourd'hui où il y a des routes. [...] C'est pour cette raison que nous n'avons pas été scolarisés. Ce n'était pas facile pour notre génération. Ce qui nous restait c'était d'aller à l'école coranique et de partir travailler dans les champs. [...] C'est pour cette raison que la majorité d'entre nous ne parlent pas français parce que nous n'avons pas été scolarisés. Donc, notre génération qui est née en 1963, 1964... ceux qui ont l'âge de 40 ans, tu comprends. [...] En revanche, à partir de 1975, ceux qui sont nés à partir de cette année, à partir de 1975, on peut dire que 90 % parlent français." (Cité par Cherubini, Combo, Roinsard, 2009 : 120-121)

À cela s'ajoute le fait que, même dans les villages pourvus d'écoles, les parents refusaient souvent d'y scolariser les filles qui restaient à la maison pour aider aux tâches ménagères.

Les grandes difficultés dans lesquelles ces femmes se trouvent à La Réunion pour écrire, lire ou communiquer en français constituent un facteur important d'isolement social qui nuit fortement à leur intégration, les place dans une situation de dépendance et leur cause de multiples tracas dans leur vie quotidienne. Maesha, la femme dont nous livrons le témoignage ci-dessous vit à La Réunion depuis 2006. Elle n'a jamais été scolarisée, n'a jamais suivi de formation. Nous l'avons rencontrée en avril 2019 dans une petite association de quartier à Saint-Pierre vers laquelle la CAF l'avait dirigée pour suivre des cours de français et d'alphabétisation. Comme elle nous l'explique, prendre connaissance d'un courrier administratif, décrypter une facture, lire un sms envoyé par l'école, ou encore comprendre un

enseignant qui l'appelle sur son téléphone pour l'alerter sur le comportement d'un de ses enfants, tout est source de difficulté pour elle :

“La CAF m’a envoyé ici sauf que pour moi il y a rien parlé, il y a rien li [rires] mais courageux parce que moi je suis il faut parler français il faut lire parce que les aller bureau et tout ça moi tout seule il faut courageux pour venir ici. Pour les quelqu’un comme moi qui a pas parlé français bien quand il est rendez-vous la CAF, comme moi il est donné rendez-vous, il faut parler mais a pas parlé bien français la CAF faut envoyer pour lire l’école parce que c’est pas bon pour rester La Réunion après y a pas rien li y a pas rien français parler écrit c’est pas bon. Avant moi je n’a rien li, quand mes enfants il a pas chez moi, même les factures, les lettres, jusqu’à les enfants rentrent à la maison mais après quand les enfants il fait n’importe quoi à l’école, là l’école il téléphone moi, moi il arrive pour, mais après quand l’école il a envoyé message sur mon téléphone moi je essayé lire un peu, c’est pas beaucoup mais toujours un petit peu.” (Maesha, 03/04/2019)

Sans aide, elles ne sont pas non plus en mesure de respecter des convocations administratives qui leur sont adressées par courrier ou voie électronique par les services sociaux dont elles dépendent pour leur survie. Cela peut conduire à des sanctions lourdes de conséquences : allocations coupées, radiations, etc. Leur analphabétisme/illettrisme se double la plupart du temps d’un illettrisme : à l’heure de la généralisation des démarches administratives en ligne, elles ne possèdent généralement pas de mails, ne savent pas utiliser un ordinateur. Nous l’avons vu lors de séances d’alphabétisation, le simple fait de manipuler une souris leur pose des difficultés en termes de coordination que l’on peut difficilement s’imaginer si on ne connaît pas ce public. N’ayant souvent pas de mari pour les seconder, ces femmes recourent parfois à des voisins pour les aider dans leurs démarches, mais cela a pour conséquence gênante d’exposer leur vie privée. Elles s’appuient également sur leurs enfants, mais ceux-ci n’ont pas toujours le recul et la maturité nécessaire pour saisir des situations et des enjeux qui les dépassent. Cela pose également le problème de l’autorité parentale, avec des situations de responsabilités inversées dans lesquelles les enfants doivent se substituer à leurs parents pour prendre des décisions liées à des problèmes de la vie quotidienne. Les enfants de deuxième génération sont régulièrement mis à contribution en tant que médiateurs linguistiques, pour permettre qu’une communication puisse s’établir entre des services administratifs et des parents non francophones. Le service d’interprétariat qu’on leur demande d’effectuer peut poser des problèmes en raison, nous le verrons plus loin, d’une maîtrise insuffisante que ces jeunes peuvent avoir de la langue de leurs parents, ce qui peut conduire à des traductions approximatives ou erronées susceptibles d’engendrer quiproquos et incompréhensions.

Autre situation compliquée pour ces femmes : la communication avec le monde médical. Comment être en mesure d’expliquer des symptômes au médecin, de comprendre ses questions, ses explications ? Certaines se font accompagner par une de leur fille mais d’autres s’y refusent, par pudeur ou en raison de l’indisponibilité des enfants :

- Maesha : Le médecin c’est un grand problème. Pour parler quand j’ai mal ici le dos.
- Enquêteur : Pour expliquer ?
- Maesha : Ça c’est dur (rires). Ça c’est problème, grand problème.
- Enquêteur : Et vous y allez seule ?
- Maesha : Oui.
- Enquêteur : Mais vous arrivez quand même à vous faire comprendre ?
- Maesha : Si, je fais dessins (rires).” (Maesha, 03/04/2019)

En aval de la visite médicale, il y a également la difficulté de suivre une posologie. Une incompréhension sur le dosage du traitement peut parfois conduire à des conséquences dramatiques. Mariama, une jeune femme comorienne qui a vécu plusieurs années à Mayotte nous raconte ce qui est arrivé à l'une de ses amies, en nous expliquant que cet évènement a été pour elle un déclencheur qui lui a fait comprendre l'importance de l'éducation et de la maîtrise du français, ce qui l'a poussée sur la route de l'exil, vers Mayotte (en kwasa-kwasa) dans un premier temps, vers La Réunion ensuite :

“Moi, j'étais aux Comores, j'étais mal. J'avais une amie à moi, ma maman elle m'a dit qu'elle l'avait mis au monde le même jour, la même heure avec moi et on était amies, j'étais amie avec elle. Après à 14 ans, elle a eu un choc, elle a eu une maladie, elle a commencé maigrir, sa maman l'a envoyée à Madagascar, elle s'appelle Tina. Elle a fait opération, c'était réussi et elle a arrivé à la maison là-bas pour rester quelques jours avant qu'elle retournait aux Comores mais le médecin il a inscrit un médicament, une fois par jour, et elle, elle a prendre le médicament deux le matin, deux le midi, deux le soir, dans trois jours elle a fait hémorragie elle est morte. Et quand sa maman m'a appelé elle m'a dit : ton amie elle est morte, la quantité que le docteur il a dit, ce n'était pas là. Depuis ce jour-là j'étais en quête de moi-même, parce que je disais la deuxième c'est moi, qu'est-ce qu'une vie ? Moi j'étais mariée, j'étais mère de famille et depuis ce jour-là, j'ai eu peur, je disais qu'il va arriver à moi et j'ai décidé, j'ai dit à mon ex-mari que moi je pars, il m'a demandé : où tu vas, j'ai dit je vais au bord de la route, je ne sais pas où, et tout le monde me voit comme je suis folle, j'ai dit je vais voyager, je sais pas où mais je ne vais pas rester là pour me tuer moi-même, ça a été choc pour moi, c'est pour ça je venue à Mayotte [...]” (Mariama, 19/04/19)

Arrivée à La Réunion avec sa fille en bas âge qu'elle élève seule, Mariama est confrontée à la difficulté, dans le suivi médical de celle-ci, de parvenir à communiquer avec les professionnels de santé. C'est ce qui la conduira à entreprendre une démarche de formation pour apprendre à lire :

“Là je me suis dit, je vais apprendre à lire pour elle parce que ce n'est pas facile non plus pour expliquer le docteur combien de fois elle a vomi, ou combien de elle a fait caca, ou la température il est à combien et c'est ça que je m'inscrire à la Case à Lire.” (Mariama, 19/04/19)

La quête de l'autonomie pour ces femmes passe également par l'apprentissage de la conduite qui leur permet une plus grande liberté de mouvement, facilite leur vie quotidienne, et leur permet parfois d'envisager une activité professionnelle. Or, pour ne prendre que cette première étape, comment réussir l'épreuve du code quand on ne sait pas bien lire et que l'on a une connaissance partielle du français qui permet difficilement d'accéder à une terminologie spécialisée. Moïnaecha, âgée de 42 ans, à La Réunion depuis 2016, élève seule ses trois enfants. Son rêve est d'avoir une voiture à elle, ce qui lui permettrait notamment d'alléger la corvée des courses qu'elle doit effectuer à pied ou en bus :

“Faut que j'ai mon code parce que j'en ai marre, je suis fatiguée prendre des courses tous les jours, monter, monter, jusqu'à la tour des Azalées jusqu'à Leclerc, monter là bas. Fatiguée, mais j'ai pas le choix, faut que je fais, je peux pas laisser mes enfants mourir ou avec le vêtement sale. Parce que moi, c'est le papa, c'est le maman.” (Moïnaecha, 10/12/19)

Si elle possède une bonne compréhension du français et si elle se débrouille à l'oral, Moïnaecha éprouve de grandes difficultés à l'écrit. Elle n'a jamais été scolarisée et peut être considérée comme analphabète même si elle a suivi des formations en alphabétisation. Elle

parvient ainsi difficilement à déchiffrer et quand elle y arrive, elle ne comprend souvent pas ce qu'elle lit. Le passage obligé par l'écrit qu'implique la passation du code constitue pour elle un obstacle insurmontable :

“[...] j'ai autoécole, donc autoécole j'ai commencé depuis à Mayotte, mais je comprends que tu parles comme ça, c'est là que je parle la leçon qui parle de l'écoute. Mais quand faut que je lire pour comprendre, non. J'ai comprends, et quand j'ai entendu qu'ils parlent “réponse A - réponse B comment on va faire” après je regarde, je me mets réponse A. Mais je vais pas comprendre à cause que je lire. [...] je le comprends comment il a parlé “comment je vais passer ? Est-ce que je vais céder le passage à gauche ou à droite ?” J'ai entendu le mot comme ça, j'ai analysé, j'ai regardé “ah non, il faut pas que tu céder à gauche, faut céder à droite.” Mais comme je dois lire pour dire et mettre le réponse, je peux pas parce que je sais pas.” (Moinaecha, 10/12/19)

À la lumière de ce qui précède, la formation linguistique de ces publics, qui sous-entend à la fois alphabétisation et cours de FLE, apparaît comme une priorité sociale afin de rompre leur isolement et de faciliter leur autonomie et intégration à La Réunion. Or, les Mahorais font face à un paradoxe : bien qu'étant souvent, de l'ensemble des migrants des îles de l'océan Indien, ceux qui ont le niveau scolaire le plus faible, ceux qui sont les plus en difficulté et en demande sur les plans de la maîtrise de l'écrit, de l'oral, des savoirs de base, ils sont les seuls exclus des dispositifs officiels visant les publics allophones étrangers, précisément parce qu'ils ne sont pas étrangers. Le Contrat d'Intégration Républicaine (CIR) mis en place par l'OFII pour les étrangers primo-arrivants de plus de 16 ans prévoit ainsi un parcours de formation linguistique, pouvant s'étendre de 100 à 600 heures en fonction du niveau en français, lequel est évalué lors de tests diagnostiques puis en cours de formation. Les ressortissants de l'Union Européenne, *a fortiori* des personnes de nationalité française, n'ont toutefois pas la possibilité de bénéficier de ce dispositif.

Les travailleurs sociaux et les personnels exerçant dans l'accompagnement à l'insertion sociale et professionnelle des publics défavorisés, qui figurent aux premières lignes pour recevoir, conseiller et guider les Mahorais de La Réunion, se trouvent souvent démunis dès lors qu'il est question de les orienter vers des structures de formation adaptées à leurs besoins de formation : les outils de détection sont inadaptés et les orientations possibles, limitées ou inexistantes. Nous prendrons ici le cas du Pôle Insertion qui prend en charge une partie des bénéficiaires du Revenu de Solidarité Active (RSA) que perçoit beaucoup de femmes mahoraises isolées. Bien que difficilement quantifiables en raison de l'interdiction française liée au recueil de données sur des bases ethniques, elles pourraient représenter de 10 à 15 % des bénéficiaires du RSA (BRSA) suivis par le Pôle Insertion, soit entre 1 000 et 1 500 personnes sur l'ensemble de La Réunion<sup>199</sup>.

Les conseillers insertion recourent à un outil nommé OISIS pour “Outil d'Identification des Situations d'Illettrisme Simplifié” (simplifié car il existait auparavant un OISI proposant un test plus complet, permettant notamment d'évaluer la lecture, ce qui n'est désormais plus possible), conçu en 2013 par le CIRILLE (Centre Interinstitutionnel de Ressources sur l'Illettrisme) basé au Carif-Oref Réunion (Centre d'Animation et de Ressources de l'Information sur la Formation - Observatoire Régional Emploi-Formation). Il s'agit d'administrer un test à tout BRSA consistant à remplir une fiche d'accueil fictive à partir d'une

<sup>199</sup> Extrapolation effectuée à partir d'estimations fournies par une conseillère insertion du Pôle insertion d'une ville du Sud de La Réunion (entretien du 12/10/18) sur la base du bassin “Tampon – Saint-Louis – Saint-Pierre – Saint-Joseph”.

liste “d’indices” permettant d’identifier des personnes illettrées “en déterminant si les besoins linguistiques de [celles-ci] relèvent de l’alphabétisation, de post alphabétisation ou du Français Langue Étrangère” (CARIF-OREF - CIRILLE 2013 : 5). La production est ensuite analysée à l’aide une grille d’interprétation/orientation proposant de classer les BSRA dans six catégories identifiées par des codes chiffrés :

- “400 : a été scolarisé en langue étrangère, jusqu’au secondaire au moins, a déjà le mécanisme de codage/décodage de sa langue d’origine (lecture et écriture) ;
- 100 : étranger n’ayant pas été scolarisé ou très peu (2 à 3 ans au primaire) dans sa propre langue ; n’a pas le mécanisme de codage/décodage de sa langue d’origine (lecture et écriture) ;
- 111 : Français n’ayant pas été scolarisé ou très peu (2 à 3 ans au primaire) ;
- 222 : Français ayant été scolarisé et ayant rencontré des difficultés à remplir la précédente fiche d’accueil ;
- 333 et 555 : Français ayant été scolarisé et n’ayant pas rencontré des difficultés à remplir la précédente fiche d’accueil (333 = relève d’une remise à niveau ; 555 = relève d’une pré-qualification ou d’une qualification)” ; (*Ibid.* : 10)

À chacune de ces six catégories, correspondent les propositions d’orientation différenciées suivantes :

- “400 : action FLE (Français Langue Étrangère), action FLI (Français Langue d’Intégration), action CAI (Certificat d’Accueil et d’Intégration) ou hors CAI, ateliers sociolinguistiques ;
- 100 : action Alpha FLE (Alphabétisation en Français Langue Étrangère), action FLI Débutants (Français Langue d’Intégration), action CAI Débutants (Certificat d’Accueil et d’Intégration) ou hors CAI, ateliers Sociolinguistiques ;
- 111 : action d’Alphabétisation ou de de Post Alphabétisation ;
- 222 : ateliers d’acquisition des compétences clés LCI, ateliers de remédiation Lecture Écriture ;
- 333 : action de RAN (Remise à niveau) ;
- 555 : Action de pré-qualification ou de qualification.” (*Idem*)

Le problème de ces catégorisations c’est qu’elles ne prennent pas en compte les spécificités du public mahorais qui ne rentre dans aucune des “cases” de cette grille (nous écartons ci-dessous les codifications 222, 333 et 555, puisqu’elles concernent des BRSA sans difficultés particulières du point de vue de la maîtrise de la langue) :

- 400 : les Mahorais n’ont pas été scolarisés en langue étrangère, quand ils l’ont été c’est en français ;
- 100 : les Mahorais ne sont pas étrangers ;
- 111 : les Mahorais sont bien français et n’ont souvent pas été scolarisés ou très peu mais ils présentent une problématique FLS/FLE qui n’apparaît pas dans cette catégorie.

La conseillère insertion consultée à l’occasion d’un entretien nous indique que ce public est systématiquement classé en 400 et 100,

- à la fois sur la base des analyses de l’outil OISIS, ce qui n’est pas logique puisque, comme nous venons de le voir, la classification proposée par la grille ci-dessus ne leur permet normalement pas d’entrer dans ces catégories ;
- et également (et peut-être surtout), de manière officieuse, sur celle de leurs patronymes (“Il suffit de lire leurs noms pour savoir où on va les mettre”).

On peut considérer en outre que ce classement opéré par Pôle insertion (il faudrait vérifier s'il s'agit de pratiques que l'on retrouve chez les autres conseillers insertion des autres pôles) répond de manière déguisée à une forme de classement à connotations ethniques dans la mesure où :

- les Mahorais relevant de la problématique alpha et/ou FLS seraient systématiquement classés en 400 et 100. Il pourrait y avoir là une confusion Comoriens/Mahorais puisque seuls les premiers correspondent effectivement à la description de ces deux catégories même si logiquement les Comoriens, puisque de nationalité étrangère, devraient plutôt bénéficier des dispositifs de formation linguistiques prévus par l'OFII dont nous avons parlé ci-dessus ;
- les Français non mahorais (métropolitains et réunionnais) seraient systématiquement classés en 111 quand bien même une partie d'entre eux, les créolophones, possèdent bien cette double problématique alpha et FLS (publics illettrés présentant des difficultés dans la maîtrise du français du fait de la prédominance dans leur pratiques langagières du créole). Cette distinction, non explicitée dans le guide OISIS peut s'expliquer par le fait que les créolophones ont, vis-à-vis du français, une connaissance/maîtrise supérieure (du fait de la proximité des deux langues, de la présence également du français dans leur environnement quotidien : école-médias-administrations, etc.) comparativement aux Mahorais qui relèvent plus du FLE que du FLS. Néanmoins, il est étonnant qu'aucune mention ne soit faite à cette dimension FLS pour les BRSA 111 créolophones qui, pour certains d'entre eux, possèdent bien, en plus des problèmes liés à la maîtrise des savoirs de base (notamment au niveau du codage/décodage) des difficultés linguistiques liées à la maîtrise du français.

De fait, les BRSA 111 sont généralement orientés vers des structures du type "Cases à lire", considérées comme étant les plus appropriées (nous allons voir ci-dessous que cela pose d'ailleurs question) pour répondre à leurs besoins. Les BRSA 400 et 100 peuvent également l'être, mais essentiellement par défaut, en raison de l'absence d'une offre de formation possédant cette double caractéristique Alpha/FLE.

Cette absence de prise en considération du public mahorais dans les catégorisations utilisées dans OISIS pose question. S'agit-il d'un oubli ou d'une volonté délibérée de ses concepteurs d'écarter de sa réflexion et de la prise en charge institutionnelle ces migrants français particuliers qui ne cochent pas les cases habituelles des étrangers allophones ? Un premier élément de réponse peut être donné en indiquant que le CARIF-OREF/CIRILLE, à l'origine de ce test de positionnement, bien qu'ayant longtemps été le fer de lance des politiques de lutte contre l'illettrisme à La Réunion (cf. ci-dessous), jusqu'à sa dissolution récente en 2018, n'a jamais intégré la problématique de la migration (des Mahorais ou d'autres Indocéaniens) dans ses réflexions et actions. C'est ce que montre par exemple une lecture attentive des Actes du séminaire "Réunir pour mieux agir contre l'illettrisme", organisé par le CARIF-OREF en novembre 2003, où à aucun moment de cette rencontre la situation de migrants adultes allophones à La Réunion n'est abordée par les intervenants. C'est symptomatique d'une vision locale de la lutte contre l'illettrisme qui s'est construite historiquement en visant de manière exclusive les seuls Réunionnais créolophones. Si le cadre de cette publication ne nous permet pas d'aborder l'histoire de l'alphabétisation et de la lutte contre l'illettrisme à La Réunion (Latchoumanin 2010), nous pouvons ici en poser quelques jalons qui permettront de mieux développer notre point de vue. Nous retiendrons d'abord la date de 1970 qui correspond à la naissance de l'ARCA (Association Réunionnaise de Cours pour Adultes) qui a longtemps été (jusqu'à sa disparition en 1996) l'organisme phare dans le domaine. Citons parmi ses missions, celles :



- “de sensibiliser l’opinion publique en général et les Pouvoirs Publics en particulier au grave problème de l’analphabétisme à La Réunion.
- de promouvoir les actions d’alphabétisation et de préformation en vue de permettre aux personnes dont l’instruction est insuffisante ou nulle d’acquérir le minimum de connaissances à leur promotion sociale et professionnelle.
- D’organiser à titre expérimental des actions de formation en vue de la production d’outils pédagogiques et de propositions de structures d’accueil adaptées aux publics sous-qualifiés, sous-actifs.
- de promouvoir la réflexion et les actions visant à la formation et à la qualification des formateurs d’adultes.” (Gonfalone, 1983 : 277)

Les actions de formation destinées à la “population analphabète et de bas niveau d’instruction” (*Ibid.*) estimée alors à 100 000 personnes (“100 000 exclus du système” selon Denis & Gonfalone, 1982 : 73) prenaient notamment la forme de cours bénévoles ouverts à tous ou de cours visant plus spécifiquement des salariés (bâtiment, agriculture, pêche, artisanat) dans le cadre de la formation continue. La lecture des deux guides méthodologiques publiés par l’ARCA (Denis & Gonfalone, 1982 ; Gonfalone, 1983) permet de constater que ces 100 000 bénéficiaires potentiels d’actions de formation ne sont alors constitués que de Réunionnais créolophones, comme en atteste la typologie suivante proposée sur la base de leurs pratiques langagières orales :

- “K1 : personnes ne s’exprimant qu’en créole.
- K2 : personnes s’exprimant en créole et s’exprimant dans un langage interféré non compréhensible pour un non-créolophone.
- K3 : personnes s’exprimant en créole et s’exprimant dans un français régionalisé.
- K4 : personnes s’exprimant indifféremment en créole et en français.” (Denis & Gonfalone, 1982 : 160)

Nous effectuons à présent un saut dans le temps de vingt ans qui nous propulse au début des années 2000. On ne parle désormais plus d’analphabétisme, considéré comme trop connoté, mais d’illettrisme (néologisme dont la paternité reviendrait à ATD Quart Monde) et la lutte contre ce “fléau” (selon l’appellation consacrée) mobilise désormais aussi bien les acteurs de la formation pour adultes que les responsables administratifs et politiques de l’île. Cette évolution est à mettre en lien avec l’institutionnalisation nationale de la lutte contre l’illettrisme intervenue dans les années 1980. On retiendra ainsi, pour l’année 1984 :

- l’adoption d’un ensemble de mesures ministérielles destinées à aider “plusieurs millions de Français [...] gravement gênés, dans leur vie quotidienne et dans l’exercice de leur activité professionnelle, par une insuffisante maîtrise de la lecture et de l’écriture”<sup>200</sup> ;
- la mise en place du Groupe Permanent de Lutte contre l’Illettrisme (GPLI) par le ministre des Affaires Sociales et de la Solidarité Nationale.

Au militantisme et bénévolat de l’ARCA, succède la structuration et professionnalisation d’un secteur qui prend notamment la forme de

- la création (en 1988 pour le CARIF, en 1990 pour l’OREF) du CARIF-OREF (Centre d’Animation et de Ressources de l’Information sur la Formation-Observatoire Régional

---

<sup>200</sup> “La politique de lutte contre l’illettrisme” : discours du premier ministre Pierre Bérégovoy le 11 janvier 1984. En ligne : <https://www.vie-publique.fr/discours/157025-cm-11-janvier-1984-la-politique-de-lutte-contre-lillettrisme>

Emploi Formation) dont l'une des missions est d'accompagner la politique publique en matière de prévention et de lutte contre l'illettrisme ;

- l'adossement en 1995 du CIRILLE (Centre interinstitutionnel de ressources sur l'illettrisme) au CARIF-OREF ;
- la signature en 1998 par l'État (préfecture et rectorat), le Conseil Régional et le Conseil Général de l'accord cadre "Agir contre l'illettrisme" ;
- la signature en 2002 d'une Charte partenariale multipartite (État, Région, Département, CAF) de lutte contre l'illettrisme pour les années 2000 à 2006 ;
- l'ouverture en 2003 d'une délégation nationale de l'ANLCI (Agence Nationale de Lutte Contre l'illettrisme) à La Réunion ;
- l'organisation en 2003 d'un séminaire, "Réunir pour mieux agir contre l'illettrisme", réunissant la Directrice générale de l'ANLCI, le préfet de La Réunion, le recteur d'Académie et les vice-présidentes des Conseil Régional et Général ;
- la création (2000-2005) d'Ateliers Permanents de Lutte contre L'Illettrisme (APLI) en direction des jeunes inscrits dans les Missions Locales, les bénéficiaires de minima sociaux et les chômeurs.

Si des modifications majeures sont donc intervenues en l'espace de deux décennies pour ce qui est de la prise en charge de l'illettrisme, deux éléments ont peu évolué, voire n'ont pas changé du tout :

- le nombre estimé d'illettrés : au début des années 1980, on mentionnait le nombre de 100 000, il est désormais estimé à 120 000, soit 23 % des 16-65 ans, dans une enquête menée par le CIRILLE en 1996-1997, et 110 000 en 2007-2008 dans une enquête de l'INSEE, soit 22 % de cette même population ; (CESR 2010 : 3)
- le profil ethnique du public illettré à La Réunion qui, bien que rarement explicité dans les discours officiels, les documents administratifs, et également la littérature scientifique (cf. ci-dessous), sinon par la désignation générique de "Réunionnais", semble exclure les migrants. Ceux-ci ne sont en tout cas jamais mentionnés explicitement. On sait pourtant que les migrations en provenance des îles de l'océan Indien et notamment de Mayotte ont connu un accroissement important dans ces années 1990-2000 et qu'une grande partie de ces populations originaires des îles de l'océan Indien, en particulier les femmes mahoraises isolées, relevait de cette problématique de l'analphabétisme et/ou de l'illettrisme.

Comme au début des années 1980, les actions de lutte contre l'illettrisme semblent ainsi viser exclusivement les Réunionnais créolophones. Lors d'un symposium en 2000, Paul Soupe, alors représentant local de l'ANLCI et chargé de mission au CARIF-OREF, déclarait ainsi à propos des dispositifs pédagogiques de lutte contre l'illettrisme :

"[...] il va sans dire qu'une prise en compte du créole constitue une nécessité pédagogique ; ce qui suppose de la part du formateur, non seulement une connaissance pratique des deux langues concernées (ici créole réunionnais et français) – ne serait-ce que pour établir une communication minimale entre formateur et formé – mais aussi de faire preuve d'une expertise linguistique des points d'interférences syntaxiques, lexicales, phonologiques et plus largement communicationnelles dans ces deux langues." (Gautier-Moulin, 2000 : 253)

En février 2005, le CARIF-OREF CIRILLE publie, avec le concours de l'Agence Départementale d'Insertion, un "outil pédagogique fonctionnel", baptisé d'un intitulé en créole : *Ti chemin grand chemin*. Le classeur, composé d'un ensemble de "fiches-outils de référence" destiné aux "bénéficiaires du RMI en situation d'illettrisme", débute par une partie

intitulée “Lire la CAF”. Il s’agit de permettre aux “bénéficiaires” “d’analyser et de traiter les situations de communication relevant de la CAF”. Les situations problèmes proposées à cette fin mettent en scène des prototypes de Réunionnais, comme on pourrait le faire en France métropolitaine en se référant à la famille Dupont ou Durand. Ainsi la séance 4, où il s’agit de définir le montant des allocations dont peut bénéficier la famille Hoarau :

“La famille Hoarau est composée de :

un père

une mère

un garçon de 14 ans

une fille de 20 ans

Le père et la mère ne travaillent pas, le garçon va au collège.

La fille ne travaille pas et elle est handicapée.”

Dans la séance 9, les stagiaires sont invités à “décrire les démarches que doit faire Madame Grondin née Boyer” auprès de la CAF :

“Situation 1 : Madame Boyer a reçu un virement de 1500 euros de la CAF alors que ces allocations mensuelles sont de 1200 euros.

Situation 2 : Madame Boyer s’est mariée au mois d’avril 2004 et est allée vivre avec son mari Monsieur Grondin.

Situation 3 : Madame Grondin a pris un emploi en novembre 2004, elle est maintenant secrétaire de son mari.”

Aucune étude de cas n’est proposée, par exemple, sur la situation de Mme Saïd ou de Mme Ahamadi, mères isolées à la tête d’une famille nombreuse... Cette focalisation sur les Créoles réunionnais s’explique par cette dissociation, évoquée précédemment, opérée par le CARIF-OREF et tous les acteurs de la lutte contre l’illettrisme à La Réunion entre publics autochtones et publics migrants.

On retrouve ce même constat d’une absence de vision globale intégrant tous les publics illettrés/analphabètes de La Réunion, lorsqu’on se penche sur les écrits universitaires réunionnais publiés sur la question de l’illettrisme entre la fin des années 1990 et le milieu des années 2010, essentiellement sous la plume de Michel Latchoumanin. Alors qu’il exerçait comme professeur en sciences de l’éducation et qu’il assurait par ailleurs la direction du CIRCI, (Centre Interdisciplinaire de Recherche sur la Construction Identitaire), Michel Latchoumanin a consacré la plupart de ses travaux et écrits à la question de la recherche en illettrisme. Nous décidons de parcourir le corpus (cf. ci-dessous), constitué de ses ouvrages, rédigés seul ou co-écrits, sous la forme de monographies ou d’actes de colloque, à la recherche d’éléments de réflexion liés à la prise en charge de publics migrants analphabètes/illettrés :

- Latchoumanin Michel & Viracaoundin Jean (1996) : *La population dite illettrée ou analphabète à La Réunion : quelques repères*, CAFOC.
- Latchoumanin Michel (2010) : *Illettrisme ou littératie : états des lieux et perspectives à l’île de la Réunion*. Saint-André, Océan Éditions.
- Latchoumanin Michel & Naëck Vassen (Éds.) (2011) : *Illettrisme à Maurice et à La Réunion : état des lieux et perspectives*, Travaux & documents - Université de La Réunion, Faculté des lettres et des sciences humaines, n° 38, juin 2011.
- Latchoumanin Michel (Éd.) (2012) : *Recherches et pratiques de littératie dans l’Océan Indien*, Saint-André, Océan Éditions.
- Latchoumanin Michel (Éd.) (2014) : *La littératie pour prévenir et lutter contre les situations d’illettrisme dans l’Océan Indien*, Saint-André, Océan Éditions.

Les deux publications les plus récentes, des actes de colloque, ne comportent aucune référence à ces publics. Dans l'ouvrage co-écrit avec Jean Viracaoundin en 1996, tout en précisant à la page 17 que "le primat [a été] accordé à une meilleure connaissance du public adulte réunionnais engagé dans un processus d'alphabétisation", les deux chercheurs évoquent une enquête conduite "auprès de demandeurs d'emploi d'un secteur urbain" qui a permis de mettre en évidence des situations d'analphabétisme chez "des personnes originaires de pays voisins, nouvellement installées à La Réunion." Et les auteurs de poursuivre :

"Il s'agit le plus souvent de Malgaches ou de Comoriens de nationalité française qui n'avaient pas fréquenté l'école publique payante, faute de moyens ou qui avaient été scolarisés à l'école coranique, surtout aux Comores, pour apprendre les préceptes de l'Islam." (*Ibid.* : 75)

Dans son ouvrage de 2010, qui propose une histoire de la lutte contre l'illettrisme à La Réunion, l'auteur se contente de références indirectes à ces publics quand il cite deux dispositifs : les APLI (Ateliers Permanents de Lutte contre l'Illettrisme) (2000-2005) et les formations "compétences clés-lutte contre l'illettrisme" (2010-11). Concernant le premier, l'auteur mentionne un rapport d'audit critique publié en 2007 par la société INGENIORS qui dénonce en particulier la présence dans le dispositif de publics analphabètes et migrants non conformes au cahier des charges et dont la présence, souligne Michel Latchoumanin (2010 : 172), "justifie le terme *"fourre-tout"* auquel recourent certains acteurs pour qualifier les APLI." Le chercheur ajoute :

"L'étude montre que les APLI, spécifiquement destinées à accueillir des personnes illettrées, sont ouvertes à des publics analphabètes et à des migrants que l'on peut répartir dans deux grandes catégories : ceux qui relèvent d'un enseignement en français langue étrangère et qui maîtrisent les savoirs de base dans leur langue maternelle (FLE) et ceux qui ne maîtrisent ces savoirs ni dans leur langue maternelle ni en français (Alpha FLE)." (*Ibid.*)

Pour ce qui est du second dispositif, l'auteur précise :

"Ne relèvent pas de ces actions, les personnes ayant des besoins de formation nécessitant une réponse de type "français langue étrangère" ou alphabétisation." (*Ibid.* : 72)

Dans le dernier ouvrage de notre corpus, des actes de colloque co-édités avec Vassen Naëck en 2011, la seule allusion qui est faite au public migrant apparaît dans la contribution de René Squarzoni : "Lutte contre l'illettrisme des adultes à La Réunion : passer des constats à une littéraction expérimentale." (103-110). Le chercheur écrit :

"Il faut en finir avec la confusion des publics dans des groupes hétérogènes. C'est bien établi maintenant : des Réunionnais illettrés (donc ayant été scolarisés) ont d'autres besoins et recevront d'autres appuis que ceux dus à des Indocéaniens scolarisés mais non francophones, et il en va de même avec des Indocéaniens jamais scolarisés et non francophones. Les publics non francophones, relevant d'une pédagogie dite "français langue étrangère", sont maintenant assez nombreux de deux ou trois origines distinctes pour justifier un traitement spécifique." (Squarzoni, 2011 : 107)

Quelques remarques s'imposent pour clore cette analyse de corpus. La moisson est plutôt maigre : les allusions aux publics migrants sont fugaces (quelques paragraphes épars qui, mis bout à bout, ne feraient même pas une page) et ne donnent pas lieu à une prise de position particulière. Il s'agit pour l'auteur de constater la présence de ce public et de souligner que les dispositifs de lutte contre l'illettrisme qu'il passe au crible écartent d'emblée celui-ci. On peut

s'interroger sur les raisons pour lesquelles un universitaire, connu pour son franc-parler, et sa posture de chercheur critique, n'interroge pas ce traitement institutionnel différencié. La quatrième de couverture nous annonçait pourtant la couleur :

“C'est dans un style décapant et sans complaisance que l'auteur nous invite à ouvrir les yeux sur une situation qui frise le scandale. Personne n'est épargné dans un propos qui dénonce entre autres la dérive qui alimente le regard négatif de plus en plus partagé, porté sur une population devenue otage d'une lutte par slogans interposés entre les penseurs et acteurs qui trouvent sans doute un intérêt à entretenir une situation dont ils semblent être les seuls vrais bénéficiaires.”

Il n'est bien sûr pas question ici de remettre en cause la probité d'un chercheur impliqué dans ce qu'il qualifiait lui-même “d'accompagnement en littératie” (plutôt que de “lutte contre l'illettrisme”), qui apparaît chez lui autant comme une “cause” que comme un simple objet de recherches, ce d'autant que n'étant plus de ce monde, il n'est plus en mesure de nous apporter la contradiction (ce qu'il n'aurait sans doute pas manqué de faire à la lecture de ces lignes !). Mais nous ne comprenons pas pourquoi les principes humanistes qu'il décline ci-dessous en trois priorités et qui valent, a priori, pour l'ensemble des exclus, toutes origines confondues, ne l'ont pas conduit à adopter un point de vue critique vis-à-vis de ce qui pourrait apparaître comme une forme de discrimination et de stigmatisation, à savoir l'attribution au niveau régional de toute l'attention et de tous les moyens aux illettrés réunionnais, et la mise au ban des populations migrantes originaires des îles voisines, sous prétexte qu'elles relèveraient de problématiques différentes :

“Lutter contre les vraies inégalités que dénoncent les associations caritatives (chômage, précarité, pauvreté, sans abris...) est, nous le répétons, la priorité qui mettra notre société sur la voie d'une réelle démocratie solidaire. Respecter les aspirations de chacun à devenir par le travail ce qu'il souhaite devenir, peut être une seconde priorité susceptible de mettre un frein à la catégorisation stigmatisante, source de bien des maux. Créer enfin les conditions qui respectent les droits à l'éducation de tous et pour tous en permettant à chacun de suivre la trajectoire compatible avec ses aspirations, peut être une troisième priorité.” (Latchoumanin 2010 : 247)

Enfin, la partition établie par René Squarzoni entre Réunionnais et migrants appelle quelques commentaires. Tout d'abord, le chercheur oublie dans sa typologie les Indocéaniens scolarisés ET francophones qui partagent, de ce point de vue, des similitudes communes avec les Réunionnais illettrés : pourquoi devraient-ils dès lors systématiquement faire l'objet d'un “traitement spécifique” ? On trouve dans cette population des Mauriciens, des Malgaches, et même parfois des Comoriens et des Mahorais, qui ont pu fréquenter l'école jusqu'à la fin du primaire, qui sont installés depuis parfois longtemps à La Réunion, qui, pour certains, parlent créole et français comme les Réunionnais. Le fait que René Squarzoni classe les migrants en francophones et non francophones sans interroger le niveau de francophonie des Réunionnais créolophones en situation d'illettrisme pose également question. Les choses sont-elles toujours aussi tranchées ? Un migrant en situation d'illettrisme ne peut-il pas être aussi ou plus francophone qu'un créolophone illettré ?

Cette absence de remise en cause du traitement différencié entre autochtones et migrants se reflète dans les travaux des étudiants lorsque ceux-ci interrogent leurs terrains. En 2017, au moins quatre mémoires de Master en “Ingénierie Didactique et Pédagogie. Parcours Recherche : Politiques et Pratiques éducatives” sont soutenus sous la direction de Michel Latchoumanin :

- *L'illettrisme et les actes quotidiens de santé.* (Savriama, 2017)

- *Enquête de littératie à l'île de La Réunion : des causes de l'illettrisme à sa remédiation.* (Païniaye, 2017)
- *Les représentations sociales de l'illettrisme : point de vue des formateurs.* (Riou, 2017)
- *Les adultes en situation d'illettrisme : motivation et projet en cours de formation en APLI.* (Fontaine, 2017)

Lorsqu'ils présentent l'échantillon de la population, les étudiants détaillent les variables liées en particulier au sexe et à l'âge, sans jamais préciser les critères liés à l'origine ethnique des bénéficiaires de ces actions, comme si cela allait de soi qu'il ne pouvait s'agir que de Créoles réunionnais. Seule l'auteure du dernier mémoire apporte cette précision :

“Notons aussi que tous les stagiaires sont des Créoles et qu'ils parlent tous le créole, ce qui expliquera par la suite le déroulement des entretiens exclusivement en créole.” (67)

Cette focalisation sur les seuls Réunionnais créolophones, dans les discours, les documents administratifs, les écrits scientifiques pourrait laisser à penser que

- 1) soit les populations migrantes n'étaient pas concernées par cette problématique de l'illettrisme, ce qui n'était bien sûr pas le cas comme nous l'avons rappelé à plusieurs reprises dans ce rapport ;
- 2) soit celles-ci étaient d'emblée exclues des dispositifs régionaux de lutte contre l'illettrisme, ce qui semble surprenant surtout pour les Mahorais qui, en raison de leur nationalité française, n'auraient normalement pas dû en être écartés ;
- 3) soit leur présence au sein de ces dispositifs n'était pas souhaitée et pouvait constituer une sorte de gêne pour des responsables administratifs, acteurs et observateurs peu enclins à en faire la publicité.

Sur le terrain, surtout à compter des années 1990, les travailleurs sociaux sont pourtant confrontés quotidiennement aux difficultés d'insertion des migrants de l'océan Indien que posent leur “illittératie” et non francophonie. Comme le notent Bernard Cherubini, Abdallah Combo et Nicolas Roinsard (2009 : 38), si des actions d'alphabétisation ont bien été mises en place pour ces populations, cela s'est fait à l'échelle locale, de manière isolée, non concertée :

“Ces actions sont menées par quelques municipalités (via les Centres Communaux d'Action Sociale et les politiques de la ville), par quelques assistantes sociales (AS) du Conseil Général (sous la forme notamment de groupes de parole), par des associations de développement social (et notamment les associations fortement ancrées dans le paysage local de l'action sociale telles que l'ARAST, l'AREP, la FEDAR ou encore la Délégation régionale de la Fondation Abbé Pierre qui agit beaucoup en direction des migrants en luttant contre l'habitat insalubre) et par des techniciens sociaux de l'ADI.”

Bien que considéré comme un “public à part” avec des besoins spécifiques (pour ce qui est de la formation linguistique, de l'accès au logement, aux soins, de l'ouverture de droits sociaux, etc.), les migrants ne suscitent pas une mobilisation concertée à l'échelle du département et de la région comme celle que la cause de la lutte contre l'illettrisme a pu générer. Cette absence de politique globale se traduit sur le terrain par une difficulté à monter des projets, à trouver des partenaires prêts à les financer, à en assurer la pérennité. Les financements en provenance de l'ADI (Agence départementale d'insertion), alors en charge de la gestion du RMI, qui ont permis de lancer des cours d'alphabétisation dans des quartiers défavorisés regroupant des populations migrantes, comme à Saint-Louis, se sont progressivement taris lorsque les missions de cet organisme ont été recentrées sur l'insertion professionnelle au détriment de l'accompagnement social confié au Conseil Général. Faute d'une source de financement fiable et constante, ces actions d'alphabétisation se révèlent fragiles car conduites au coup par coup,

souvent de manière informelle. Elles reposent souvent sur la seule initiative de travailleurs sociaux qui se démènent pour en assurer le montage financier en puisant dans “différentes sources mobilisables (CUCS, PRE, DRASS, subventions des communes...) [...] mises en œuvre à partir d’un partenariat qualifié unanimement d’insuffisant.” (*Ibid.* : 69)

Comment interpréter cette dissociation dans les politiques publiques entre

- d’une part, la profusion de moyens, humains et financiers, déployés à l’échelle du territoire de manière ostentatoire pour la lutte contre l’illettrisme, laquelle vise comme nous l’avons vu, sans que cela soit jamais dit de manière explicite, la population réunionnaise créolophone ?
- d’autre part, l’absence d’investissement des autorités administratives dans la prise en charge, l’accompagnement et le suivi de populations migrantes analphabètes, illettrées, peu ou non francophones, reléguées dans des quartiers sensibles, marginalisées, invisibilisées ?

Ce traitement à deux vitesses s’explique sans doute en grande partie par des raisons d’ordre politique, comme l’explique Bernard Cherubini, Abdallah Combo et Nicolas Roinsard qui se font l’écho des échanges qu’ils ont eus, dans le cadre de leur enquête, avec des travailleurs sociaux :

“La question de l’intégration de la population mahoraise est une question très délicate et très sensible du point de vue politique : les élus ne semblent pas en effet vouloir prendre le risque de se mettre à dos toute une partie de la population réunionnaise qui affiche ostensiblement une certaine hostilité vis-à-vis de ces migrants [...] beaucoup d’élus considèrent – à tort ou à raison, l’avenir nous le dira – que les Mahorais sont en transit à La Réunion. Ils attendent la départementalisation de Mayotte pour retourner y vivre. Partant, à quoi bon traiter cette question sociale qui, d’ici quelques années, ne sera plus d’actualité ?” (*Ibid.* : 70-71)

C’est cette même idée d’une présence temporaire des populations originaires de l’Archipel des Comores que l’on retrouve dans un Almanach Vermot à la sauce réunionnaise publié en 1999 : *La Réunion humoristique : z’échos la case ! Z’histoires, humour et traditions créoles*. Si le ton de cette publication, comme le laisse paraître son titre, se veut léger et décalé, la présentation stéréotypée des différentes communautés composant l’île, proposée sûrement dans un esprit de bienveillance, fleure bon le paternalisme<sup>201</sup>. Ainsi, concernant les Mahorais et les Comoriens, on apprend que ce “sont des travailleurs courageux, infatigables et d’une fidélité exemplaire”, qu’“affables et malicieux, ils sont aussi d’une grande convivialité” et que “pour beaucoup d’entre eux, La Réunion n’est qu’une étape prolongée avant l’envol vers l’Europe.”<sup>202</sup> (Bénard, 1999 : 83)

<sup>201</sup> On n’est pas loin de la vision de l’indigène véhiculée à l’époque coloniale, comme ici la description proposée de l’Annamite en 1895 : “L’Annamite est sobre, laborieux, très attaché à sa famille, à sa maison, à son champ, naturellement doux et timide comme ses buffles, mais courageux et très dédaigneux de la mort, au-devant de laquelle il va presque toujours sans faiblesse. Jusqu’ici, nous n’avons eu qu’à nous louer de son attitude dans les expéditions militaires et de sa fidélité dans nos armes.” Cité par Dalançon, 2014 : 23.

<sup>202</sup> À la page 85, Les Malgaches n’échappent pas à la caricature : “Le Malgache est paré (avec raison) de toutes les vertus : beau, intelligent, délicat, souriant, convivial. Il possède l’esprit de finesse, parle le français mieux que nous, est gastronome, fêtard (qualités éminemment appréciées ici), et est un chanteur de gospel d’une extraordinaire finesse. Les femmes malgaches sont souvent appelées Malgachines, avec une nuance affectueuse. Les épouses malgaches sont d’une habileté psychologique époustouflante.”

On connaît la suite : lors du référendum de 2009, les Mahorais ont approuvé à une large majorité la départementalisation, faisant de Mayotte le 101<sup>ème</sup> département français. Une décennie plus tard, le “mythe du retour” des populations mahoraises de La Réunion, auquel s’accrochaient les pouvoirs publics comme les migrants de première génération eux-mêmes, se heurte à la réalité de l’acculturation des secondes et troisièmes générations. Nées à La Réunion, celles-ci n’ont en effet pas l’intention de retourner sur la terre de leurs ancêtres, sinon pour de courtes périodes de vacances. Les Mahoréunionnais apparaissent désormais comme une composante incontournable de la population réunionnaise avec laquelle les pouvoirs publics devront composer.

La position des autorités locales consistant à exclure les migrants, et notamment les Mahorais, des dispositifs de lutte contre l’illettrisme semble de plus en plus difficile à tenir. Interrogé à ce sujet, un responsable longtemps impliqué dans la lutte contre l’illettrisme nous indiquait avoir été alerté récemment sur un “nouveau phénomène” (qui ne date pourtant pas d’hier comme nous l’avons vu) dont il n’avait alors jamais pris conscience (ce qui illustre la dissociation entre les actions de lutte contre l’illettrisme et celles conduites pour l’alphabétisation des populations migrantes) : l’existence d’un “illettrisme d’importation” (entretien du 29/04/2019). Cette difficulté devant laquelle se trouvent désormais des élus et responsables administratifs au Département ou à la Région de nier l’évidence doit beaucoup aux dysfonctionnements des “Cases à lire” dont nous allons à présent dire quelques mots.

En 2011, le Conseil Régional lance un appel à projets auprès d’associations dans le but d’ouvrir des “Cases à lire” (désormais CAL). De ce dispositif, conçu comme “un outil d’éducation populaire et un moyen de lutte contre l’illettrisme”<sup>203</sup>, nous retiendrons les caractéristiques suivantes :

- Sont visés de manière prioritaire les jeunes de 18-35 ans en situation de décrochage scolaire, de “rupture avec les apprentissages classiques”, présentant des difficultés en lecture-écriture ;
- L’action vise à “réconcilier” ces “usagers avec le monde de l’écrit par la pratique d’une activité-support de type loisirs” ;
- L’approche pédagogique est décrite comme “souple, ludique, dynamique et éloignée le plus possible de toute approche scolaire”, les outils utilisés comme “innovants, diversifiés, attractifs pour des adultes” ;
- La fréquentation des CAL, pour être efficace, doit se faire “*a minima* 6 h par semaine, sur une période de 12 mois, soit environ 150 h” ;
- L’objectif, à terme, est de favoriser l’insertion professionnelle de ces jeunes en leur permettant notamment d’“intégrer une formation d’amélioration des savoirs de base” ;
- Les associations de quartier retenues par le Conseil Régional obtiennent une labellisation leur permettant de s’afficher comme CAL.

Le site de la Région annonce le nombre de 39 CAL réparties sur l’ensemble de l’île, mais les données n’ont pas été actualisées : lors de notre consultation du 11 février 2021, la date qui apparaît en haut de la page (premier lien de la note de bas page citée plus haut) est celle du 19 septembre 2016. Selon les derniers renseignements que nous avons réussis à nous procurer pour l’année 2019-20, le nombre de CAL serait en fait descendu à 20, alors que le nombre

---

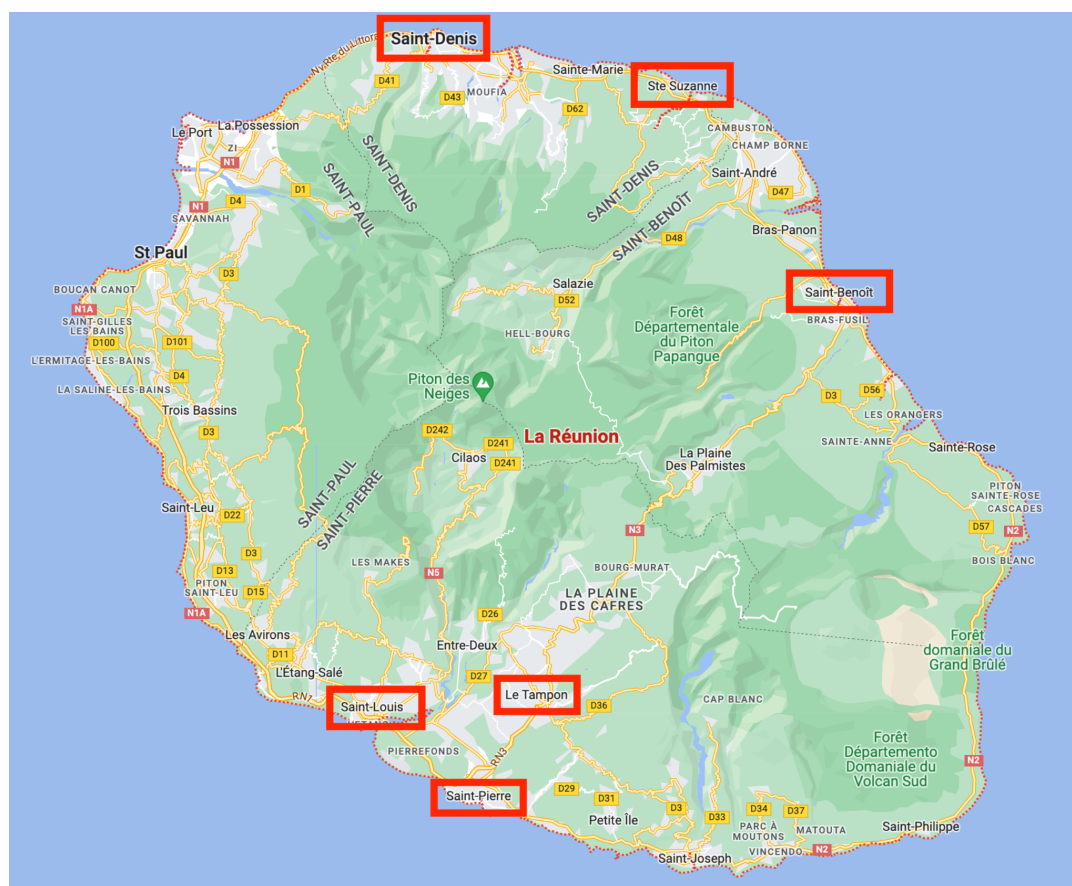
<sup>203</sup> Cette citation ainsi que celles qui apparaissent ci-dessous sont extraites du site du Conseil général, plus précisément de cette page : <https://regionreunion.com/aides-services/article/des-cases-a-lire-partout-dans-l-ile> et de celle-ci : [https://regionreunion.com/IMG/pdf/1\\_-\\_cahier\\_des\\_charges\\_-\\_appel\\_a\\_projets\\_cases\\_a\\_lire\\_2019\\_-\\_2020\\_-\\_2.pdf](https://regionreunion.com/IMG/pdf/1_-_cahier_des_charges_-_appel_a_projets_cases_a_lire_2019_-_2020_-_2.pdf)



d'animateurs intervenant dans ces structures pour cette même année était estimé à une petite trentaine.

Le dispositif s'est rapidement heurté à une difficulté majeure : le public qui s'est mis à fréquenter les CAL n'était pas du tout celui escompté. En lieu et en place des jeunes pour lesquels le dispositif avait été créé, ce sont souvent des adultes d'âge moyen et des seniors auxquels les animateurs ont été confrontés. Alors qu'ils s'attendaient à encadrer des adultes réunionnais en situation de décrochage scolaire, mais disposant néanmoins de bases en lecture/écriture, ils ont également dû faire face à un afflux d'adultes migrants, en particulier des femmes mahoraises, pas ou peu francophones, jamais scolarisées, plus proches de l'analphabétisme que de l'illettrisme. Dans le cadre du projet de recherche RALIMARE (Recherche-Action sur l'accompagnement LInguistique des adultes allophones à MAyotte et à la RÉunion), nous entreprenons en 2019 de visiter neuf CAL réparties dans six villes dans le Nord, l'Est et le Sud de l'île (cf. liste et carte ci-dessous) pour effectuer des entretiens avec les animateurs/trices et observer des pratiques d'animation :

- Saint-Denis, Camélias ;
- Saint-Denis, Chaudron ;
- Sainte-Suzanne ;
- Saint-Benoît, MJC ;
- Saint-Benoît, Maison des Associations ;
- Saint-Louis ;
- Saint-Pierre, Ravine Blanche ;
- Saint-Pierre, Jolifond.



Carte de La Réunion montrant les villes (cadre rouge) dans lesquelles nous nous sommes rendu pour notre enquête sur les CAL.

La méthodologie de cette enquête est similaire à celle mise en œuvre dans nos précédentes enquêtes en Guyane, en Flandre et à Madagascar : entretiens qualitatifs enregistrés qui donnent ensuite lieu à une analyse de contenu. Lors de nos visites, nous constatons l'importance parmi les bénéficiaires de ce dispositif des femmes mahoraises qui constituent, dans certaines CAL, le public majoritaire, ce qui n'a d'ailleurs pas manqué d'étonner les intervenants :

“Le public m’a surpris, je ne m’attendais pas à ça. J’ai que du public mahorais. Les difficultés sont très claires, j’ai fini par les interroger : je suis tombée des nues. Ce sont des gens qui ne sont soit pas allés à l’école, pas du tout, soit ils ont fait CP, CE1. Donc je suis tombée des nues parce que j’imaginais que Mayotte étant française, tout le monde allait à l’école et que l’école était obligatoire.” (CAL4<sup>204</sup> - 03/04/2019)

L'afflux de femmes mahoraises dans les CAL s'explique essentiellement par le vide qui existe à La Réunion en matière d'offre de formation de type alphabétisation/FLE à destination de publics migrants. Nous l'avons dit plus haut : en raison de leur nationalité française, les Mahorais sont exclus des dispositifs linguistiques proposés par l'OFII dans le cadre du Contrat d'Intégration Républicaine (CRI). Par ailleurs, beaucoup de petites associations de quartiers qui existaient dans les années 1990 et jusqu'au milieu des années 2000 ont cessé leurs activités ou se sont tournées vers des marchés plus rémunérateurs et plus stables de la formation professionnelle. D'autres n'ont pas résisté à la libéralisation du marché de la formation intervenue au début des années 2000 et ont déposé le bilan. Le changement de paradigme, d'une logique de subvention à une logique de marché, a, en effet, eu comme effet pervers de favoriser les structures rodées au montage de projets inscrits dans des logiques financières de “mieux-disant”, sans considération pour les aspects qualitatifs liés au pédagogique qui ne font jamais l'objet d'évaluation de la part des financeurs. Pour ne prendre qu'un exemple, l'Association ICARE (implantée à Saint-Pierre) possédait une structure à Saint-Louis spécialisée dans l'accueil du public migrant, avec une entrée à la fois sur l'alphabétisation et le FLE. Elle a fonctionné pendant environ 10 ans et employé jusqu'à 10 à 15 formateurs, dont une formatrice référente en FLE. Suite à la perte de marchés (des associations concurrentes se sont mises à “casser les prix”), l'association connaît une liquidation judiciaire en 2013. Depuis, seule la CAL implantée dans le quartier de La Palissade propose une alternative (mais avec les problèmes liés aux CAL que nous décrivons ci-dessous) aux publics migrants. Dans certaines villes, par exemple à Saint-Denis, il existe des associations non labellisées CAL qui proposent des actions d'alphabétisation. Mais en dehors des rares structures inscrites dans une optique humanitaire, avec un encadrement bénévole (CIMADE, Association Française des Gujratis de La Réunion - AFGR), les autres, pour des raisons financières, répondent à des appels d'offres (limités dans le temps), notamment ceux de la préfecture, qui concernent généralement des publics migrants étrangers, dont sont exclus les Mahorais. Les acteurs de l'insertion (CAF, Pôle emploi, Pôle Insertion), confrontés à des migrants non/peu francophones et analphabètes/illettrés, surtout quand il s'agit de Mahorais, n'ont souvent pas d'autres alternatives que d'orienter, par défaut, ces publics vers les CAL, quand bien même ils sont conscients que celles-ci ne répondront pas, ou seulement partiellement, à leurs besoins.

Cet afflux de migrants dans les CAL est plus ou moins bien accepté par les bénéficiaires réunionnais. Certains, refusant d'être associés à cette population, cessent rapidement de

---

<sup>204</sup> Afin de garantir l'anonymat des intervenants, nous avons procédé à une numérotation aléatoire des CAL sans lien avec l'ordre dans lequel nous les avons présentées plus haut.

fréquenter les structures, quand ils ne décident pas de tourner les talons avant même d'y pénétrer :

“Au Port, le public c'était uniquement des femmes mahoraises. Quand il y a un Créole qui arrive, il dit “Ah c'est pour les Mahorais ça, c'est pas pour nous”, et il referme la porte et il s'en va.” (CAL7 - 29/04/19)

“- Enquêteur : Et pourquoi, il n'y a pas plus de Créoles qui viennent ici ?

- Animateur : Le problème ici c'est que les gens disent qu'il y a trop de Mahorais, trop de Comoriens, du coup ils ne viennent pas (rires). Ils viennent une première fois et dès qu'ils voient le public qu'il y a, ils ne restent pas. Je leur explique comment ça se passe. Il y en a qui restent une journée pour essayer mais la plupart dès qu'ils voient, bon ils trouvent toujours une excuse : je dois aller à la CAF, ou faire à manger.

- Enquêteur : Et vous ne les revoyez plus ?

- Animateur : Jamais, jamais [rires]. ” (CAL2 - 15/03/19)

Ces adultes allophones ne cadrent visiblement pas avec les attendus du cahier des charges tel que conçu par la Région qui précise clairement :

“Tout public de l'association ne répondant pas à ces critères ne peut émerger à la Case à Lire. **Afin de s'assurer de la validité de ses publics en tant que public-cible, l'association utilisera les fiches “outil de repérage Case à Lire” de la Région qui lui seront communiquées après validation de son projet.**” (nous reproduisons ici la typographie)

Même si nous n'avons pas été en mesure de consulter cet “outil de repérage”, les échanges avec les animateurs nous ont permis d'apprendre qu'un test de positionnement fourni par la Région, sous la forme d'un OISIS (Outil d'Identification des Situations d'Illettrisme Simplifié), devait être administré aux candidats. L'objectif est d'écarter les non francophones et analphabètes : pour faire clair les populations migrantes, même si évidemment cela n'est jamais mentionné de manière explicite. Dans une des CAL visitées, l'animatrice nous a indiqué appliquer scrupuleusement ce principe :

“- Animatrice : Le Pôle Insertion nous oriente du public, on travaille en partenariat avec eux et souvent on leur a dit que telle personne ne peut pas rentrer dans le dispositif CAL parce qu'elle ne maîtrise pas la langue. On va dire à minimum que s'ils comprennent ce qu'on dit et si nous aussi on peut les comprendre, on les prend.

- Enquêteur : Et s'ils savent parler français mais qu'ils ne savent pas lire, vous les prenez ?

- Non.

- Donc, du coup vous ne pouvez pas prendre en charge les publics qui ont le plus besoin d'aide ?

- Voilà, eux ils ont envie de venir mais on ne peut pas. Par rapport au cahier des charges, la personne, elle doit avoir été scolarisée et savoir au moins déchiffrer et écrire le nom et prénom. C'est ce qu'on déplore : pour les gens qui relèvent de l'analphabétisme, on n'a rien à proposer, et pour les personnes de profil FLE non plus.” (CAL1 - 21/12/19)

Dans la plupart des CAL néanmoins, ce principe de sélection n'est pas appliqué, soit pour des raisons que l'on pourrait qualifier d'humaines (comment refuser d'aider quelqu'un qui en a besoin ?), soit pour des raisons purement pragmatiques (sans ce public, certaines CAL en seraient réduites à fermer leurs portes). Comme on peut le voir dans le second témoignage ci-dessous, le discours de la Région, dans les années qui ont suivi le lancement du dispositif, a été de refuser les migrants allophones, jamais désignés comme tels, mais sous des formulations plus allusives, comme “les FLE” ou “le public FLE” :

“Dès le départ, on nous avait dit que les Cases à Lire c’était pour les gens illettrés, pas analphabètes, mais nous on les a toujours pris.” (CAL7 - 29/04/19)

“- Animateur : Il y a une petite Malgache qui n’a pas été scolarisée à Madagascar, qui ne parle pas, elle a un problème de langue et de lecture/écriture. Quand elle a passé le test, elle a pu juste mettre son nom.

- Enquêteur : Et dans ce cas, vous ne la refusez pas ?

- Animateur : Normalement, ce n’est pas dans le cahier des charges mais nous on refuse pas parce que c’est Pôle Emploi qui l’envoie donc. C’est un partenariat qu’on a avec Pôle Emploi, je ne me vois pas refuser quelqu’un qui est en désir d’évoluer.” (CAL6 - 28/02/19)

“- Animateur : Au début, c’était très très compliqué, heureusement qu’on avait quand même quelques Créoles, pour les bilans c’était pratique mais les collègues animateurs disaient : on ne peut pas refuser ces gens-là, ils viennent de leur plein gré, c’est même l’ADI qui les envoie, du coup ils acceptent comme nous et là à la Région, ils commencent un peu à changer de politique : on n’a pas trop le choix, donc faut faire avec quoi mais ils voulaient rien entendre hein, c’était : non on n’a pas le droit d’accepter les FLE, c’est pas bon, l’ancienne coordinatrice contrôlait et tout : comment ça se fait que vous acceptez les FLE, c’est pas normal. Avant c’était compliqué avec l’ancienne équipe. Pendant les réunions, dans les séances de formation, on nous disait : il faut éviter le public FLE parce que c’est pas le but de la CAL.

- Enquêteur : Et du côté des animateurs, la réaction c’était quoi ?

- Animateur : Ben on n’a pas le choix, sinon on n’a personne (rires).” (CAL2 - 15/03/19)

L’animateur dont nous venons de citer le témoignage nous indique avoir cessé de recourir à ces tests diagnostiques :

“[...] je ne fais pas du tout le test de positionnement parce qu’on ne sait pas comme il y a un flou sur qui doit faire la formation si on doit accepter pas accepter, du coup j’utilise plus de test de positionnement [...] Si on faisait le test de positionnement, il n’y aurait plus personne ici, il n’y aurait plus que Marie-Pierre [la seule dame créole du groupe].” (CAL2 - 15/03/19)

La présence de ce public, en décalage complet avec le profil établi par la Région, fait apparaître au grand jour les incohérences du dispositif, à commencer par l’appellation de Cases “à lire”. Celle-ci pourrait laisser penser que les intervenants sont des pédagogues spécialisés dans l’enseignement-apprentissage de la lecture, quand ils sont en réalité définis comme des animateurs socio-culturels, et formés comme tels. Alors que le cahier des charges se focalise sur des techniques d’animations centrées sur des activités de loisir et rejette toute approche formelle de type scolaire, les besoins et attentes des publics migrants portent précisément sur de l’apprentissage. Leurs représentations sont d’ailleurs très imprégnées par le modèle scolaire qu’ils recherchent, faute souvent de l’avoir jamais vécu dans leur enfance :

“Il y a certaines femmes mahoraises qui me disent : “ben je viens à l’école”, alors que je les ai déjà reprises, je leur ai dit : “non c’est pas l’école ici, c’est la Case à Lire”, mais non (rires) eux quand ils parlent entre eux, on les entend au téléphone : “ben demain je suis à l’école, je ne peux pas venir.” (CAL3 - 14/03/19)

“Déjà ici, ils ont l’impression de venir à l’école. Tu vas leur demander : “Tu es où ?” Ils vont dire : ils vont à l’école automatiquement.” (CAL8 - 11/03/19)

Dès lors, se pose la question de la compétence professionnelle des encadrants qui n’ont pas été recrutés pour être formateurs mais animateurs. Afin de vérifier où ils se situaient sur ce curseur “formateur-animateur”, je leur posais systématiquement la question de l’appellation qu’ils

donnaient à leur public. Les réponses apportées témoignent de l'ambiguïté des postures, oscillant entre la logique de l'animateur socio-culturel ("usagers", "bénéficiaires"), et celle du formateur pédagogue ("stagiaires", "apprenants"). La majorité des réponses s'inscrivent dans le premier pôle qui réduit le public au rôle passif de prestataire et d'assisté social, quand le second pôle inscrit plutôt celui-ci dans une démarche proactive de formation, ce qui n'a longtemps pas été le positionnement attendu par la Région :

"Moi je dis "stagiaires", j'ai du mal à les appeler "usagers", pour moi "usagers" c'est quelque chose qu'on a utilisé, qui n'est plus bon et qu'on jette donc j'ai du mal. Mais bon quand je suis face à la Région, je fais un effort et je dis "usager". (CAL7 - 29/04/19)

"[...] ils disent qu'ils sont là pour apprendre, mais nous on explique que notre but c'est pas de vous apprendre mais de vous aider et ensuite de vous pousser à aller apprendre dans une structure qui est plus adaptée. [...] On les appelle des usagers. La dernière fois, en formation Case à Lire, ils nous ont dit qu'on ne peut pas les appeler des apprenants parce qu'ils ne viennent pas pour apprendre réellement." (CAL3 - 14/03/19)

Confrontés à un public en demande d'apprentissage, les animateurs prennent rapidement conscience des insuffisances d'une démarche centrée sur les seules activités de loisir. L'incompatibilité qui apparaît entre les approches d'animation demandées par le Conseil Régional et les attentes de formation linguistique des femmes allophones est unanimement pointée du doigt par les animateurs que nous avons rencontrés :

"[...] il faut forcément passer par des ateliers écrits, même s'il faut s'éloigner du système scolaire mais (rires) on va pas par exemple passer par la couture pour apprendre à lire et à écrire, c'est compliqué, vous êtes d'accord ?" (CAL3 - 14/03/19)

"On peut apprendre à lire avec la couture mais c'est compliqué. Les termes ça va être dans le champ lexical de la couture, c'est trop restrictif. Donc autant partir des besoins des personnes." (CAL7 - 29/04/19)

"[...] faire la cuisine, des trucs de couture et tout ça, ça c'est pas le problème mais à partir des activités de loisir, passer aux activités d'apprentissage c'est là qu'on n'arrive pas à faire le lien." (CAL2 - 15/03/19)

"Je ne comprends pas comment on peut lutter contre l'illettrisme en faisant que de la couture. [...] ils font de la couture, ben pourquoi on appelle ça une "Case à Lire" à ce moment-là ? [...] si je ne touche pas à un stylo ou à un cahier où si l'activité n'est pas associée à de la lecture, je ne comprends pas comment on va lutter contre l'illettrisme." (CAL9 - 08/03/19)

"D'accord, on travaille sur les activités mais il ne faut pas oublier que ces personnes sont venues pour apprendre à lire et à écrire, c'est ça les objectifs quand on regarde la pub de la Région : on met les Cases à Lire, lire, écrire, compter mais on doit pas faire ça. On n'explique pas ça. On dit : par le biais des activités de cuisine, allez de broderie, de ceci, de cela, amener la personne à lire et à écrire. Alors effectivement, supports cuisines, on crée des petits exercices, par exemple on est partis avec les gens faire les courses donc on a appris à gérer un petit budget là, donc on attend la monnaie, etc. Mais après va faire du macramé avec les personnes, avec des crochets, tu amènes comment à la lecture écriture ? Tu amènes RIEN là, en fait tu occupes le temps de la personne. [...] Mais non c'est pas ça du tout, la personne si elle vient à la CAL C'est pour apprendre à lire écrire, point barre. Quand la personne quitte la CAL, il faut qu'elle reparte avec un minimum de compétences solides, c'est tout ce qui m'intéresse." (CAL8 - 11/03/19)

Face à cette situation quasi-schizophrénique dans laquelle les placent des directives et attentes contradictoires, les animateurs réagissent de deux manières. Certains, se raccrochant au cahier des charges, font ce que la Région attend d'eux : de l'animation, sur la base d'activités de loisirs, au risque de ne pas répondre aux besoins de leur public migrant. Farida, une femme comorienne d'environ 40 ans a été inscrite cinq mois dans une CAL avant de rejoindre notre cours d'alphabétisation. Lorsque nous l'interrogeons pour savoir pourquoi elle a arrêté d'y aller, elle nous fait part de sa déception quand elle s'est rendue compte qu'elle n'apprendrait pas à lire et à écrire comme elle l'espérait :

“[...] mon objectif, je veux savoir lire et écrire mais là on était là-bas ce n'était pas comme je voulais moi. Je voulais comprendre les mots, je voulais savoir m'exprimer, comment m'exprimer parler. Je voudrais par exemple moi je n'ai pas allée à l'école c'est difficile je connaissais pas le verbe je connaissais pas le truc comme ça et je voudrais apprendre à lire et à écrire. Mais là-bas c'est pas comme je voulais, c'est différent de qu'est-ce que je cherche moi, parce que là-bas, par exemple que quelqu'un il était à l'école et ils comprennent, c'est juste si on parle, mais il y a pas, [soupon] comment je vais expliquer [silence, tape sur la table avec sa main] là c'est Case à Lire, là qui inscrit que quelqu'un qui connaissait un peu, t'as compris, quelqu'un qui connaissait un peu, qui était un peu à l'école, qui l'a arrêté les études mais ils ne rentraient pas au fond pour que je prende comment faire les mots, comment faire à dire, comment c'est pour dire les gens, où je me parle, où je peux parler quelqu'un.”  
(Farida - 19/04/19)

Quand nous lui demandons de nous expliquer comment se déroulaient les activités auxquelles elle assistait, Farida nous explique, avec les difficultés morphosyntaxiques (“Le frit comme le frit manger, banane.”), phonologiques (“fruits” prononcé comme des “frites”) et lexicales (confusion entre “allergie” et “énergie”) qui sont les siennes comment, en lieu et en place de cours d'alphabétisation auxquels elle s'attendait, elle a eu droit à un ensemble d'interventions inscrites dans ce qu'on pourrait qualifier d'éducation à l'alimentation, centrées essentiellement sur le bienfait des fruits, lesquels ne lui avaient pourtant pas échappés... Alternant entre exaspération et rires, Farida met en évidence à quel point l'apport cognitif de ces séances a été, sinon nul, tout au moins, très pauvre. On a du mal à croire que cinq mois de fréquentation de la CAL se résume à un contenu si peu varié, mais c'est en tout cas tout ce que Farida semble avoir retenu de cette expérience :

- Enquêteur : Qu'est-ce que vous faisiez à la Case à Lire comme activités ?
- Farida : Si on parle, comment on forme le frit.
- Enquêteur : Le ?
- Farida : Le frit.
- Enquêteur : Le frit c'est quoi, le frit ?
- Farida : Le frit comme le frit manger, banane.
- Enquêteur : Ah les fruits.
- Farida : Oui les oranges, comment ça fait le banane, ça fait comment quand tu manges, ça fait quoi, mais je n'étais pas intéressée avec ça.
- Enquêteur : Par exemple, si c'est sucré, c'est salé ?
- Farida : C'est sucré, c'est des vitamines mais moi je connaissais que tu prends une orange ce matin si tu cherchais l'allergie (rires), je sais que c'est une vitamine pour prendre le banane et je sais aussi que quand (rires) tu t'as fini manger tu prends un frit c'est la dessert et c'est pas ça que je cherche moi.
- Enquêteur : Tu n'as rien appris de nouveau ?

- Farida : Non, je n'ai pas vu rien nouveau. En fait, ils ont nous proposé pour faire, [soupir] comment dire [silence], je pensais qu'on va faire information, il ont inscrit que il faut faire des activités, des cuisines mais je n'ai pas vu ça.
- Enquêteur : Il n'y avait pas d'activités de cuisine ?
- Farida : Non, c'est que là, ils nous dire le banane, on parle de banane, comment fait, tu manges le banane pour faire quoi, tu manges le orange pour faire quoi, ça fait comment quand tu manges, le goût, le vitamine.
- Enquêteur : Mais pendant cinq mois, vous n'avez fait que les fruits ? Il y avait quand même autre chose ?
- Farida : Non, on parle frit, on parle, c'est ça. C'est ça qu'est-ce que j'ai vu le période quand j'étais là.
- Enquêteur : Mais vous n'avez quand même pas parlé que de bananes pendant cinq mois ?
- Farida : C'est que les frit, c'est pas le banane tout seul mais quand aujourd'hui on a parlé d'ananas, demain c'est les oranges et demain c'est quelque chose comme ça.
- Enquêteur : Et ils parlent aussi d'autres aliments ?
- Farida : Oui tous les frits qui existent ici à Mayotte, à La Réunion.
- Enquêteur : Mais que les fruits, pas la viande, le pain ?
- Farida : Que les frits, que les frits, non non, que les frits.” (Farida - 19/04/19)

D'autres animateurs tentent, comme ils le peuvent, de répondre aux besoins et attentes de leurs publics migrants en privilégiant une approche pédagogique axée sur l'apprentissage des savoirs de base plutôt que sur une démarche d'animation prenant appui sur des activités de loisirs. Par crainte des reproches qui pourraient leur être adressés par les responsables du dispositif à la Région, certains le font en catimini, presque de manière clandestine, parfois en dissimulant l'intitulé de leurs actions dans les bilans. L'animatrice dont nous présentons le témoignage ci-dessous met par exemple en place des activités axées sur l'enseignement d'un français fonctionnel (consistant essentiellement à apprendre à compléter des documents administratifs), même si officiellement elle fait de la couture ou confectionne des embrases de rideaux :

“La CAL c'est un APLI déguisé [...] Moi je fonctionne beaucoup plus comme les ateliers de lutte contre l'illettrisme qu'on faisait avant. À la CAL, on dit toujours qu'on doit partir des activités manuelles pour aller vers les apprentissages mais moi je trouve ça compliqué et puis c'est pas intéressant. La personne quand on lui dit ça, elle dit : “je suis pas venu là pour faire de la couture, moi je suis venu là pour apprendre à lire et à écrire”. Donc moi je réponds aux besoins des gens. Ma directrice va me flinguer si elle entend ça (rires). [...] Ce matin on est censés faire un atelier couture. Je me suis bagarré avec Mme X [la responsable de l'association] pour qu'on puisse mettre autre chose parce que ça me gêne de mettre “couture” alors qu'on ne fait pas du tout ça. Alors elle a ajouté “vie quotidienne”. “Vie quotidienne” c'est selon les demandes des personnes, la dernière fois c'était sur le gabier<sup>205</sup>. Mais par contre je ne vais pas annoncer que je fais un atelier lecture ou écriture, je suis obligée de suivre une trame [“confection d'embrases de rideaux”, “couture”, etc.] que je dois rendre à l'association. Même si aujourd'hui, je n'ai pas fait couture, ben je suis obligée de mettre “couture”, d'inventer.” (CAL7 - 29/04/19)

Cette autre animatrice, qui a pris le parti d'une démarche scolaire plus classique, axée, pour la partie lecture, sur l'apprentissage des phonèmes du français d'après une méthode syllabique,

<sup>205</sup> Terme utilisé à La Réunion pour désigner le distributeur de billets.

explique à quel point l’ambiguïté des attentes de la Région la place dans une situation inconfortable :

“Moi je ne veux pas faire que de l’animation parce que c’est mentir aux gens. Je ne veux pas me mettre à dos mes financeurs non plus mais je trouve que le positionnement de la région n’est pas clair. Soit je suis hors sujet dans ce que je fais, soit ce sont les autres qui sont hors sujet, je ne sais pas. [...] Je vous avoue être tiraillée entre le discours du financeur et la réalité du terrain. Je suis un peu tenue d’aller dans le sens de leur cahier des charges. Donc je suis un petit peu partagée, j’y vais mais pas trop sur l’accélérateur de peur de me faire taper sur les doigts.” (CAL9 - 08/03/19)

Quand bien même les intervenants s’engagent, de manière plus ou moins ouverte, sur des actions d’alphabétisation, ils ont rarement les compétences pédagogiques requises pour cela, faute d’avoir reçu une formation appropriée. Les profils des animateurs sont hétérogènes : certains possèdent un niveau bac + 3 ou bac + 4, d’autres sont titulaires d’un BTS ou d’un simple bac professionnel. Si les plus anciens bénéficient d’un CDI, les plus jeunes ont été recrutés en CDD sur la base de contrats aidés. Leur présence temporaire dans les associations qui les ont recrutés explique le turn over important des animateurs de CAL, ce qui ne facilite pas la pérennisation des actions entreprises.

Nous prendrons ici l’exemple d’un jeune de 22 ans, tout juste diplômé d’un BTS dans le bâtiment en “aménagement et finitions”. Il a été engagé pour un an dans une CAL comme “éducateur socioculturel” sur un contrat PEC (Parcours Emploi Compétence) et envisage plus tard de devenir gendarme ou éducateur spécialisé. Sans formation pédagogique, il se retrouve, du jour au lendemain, à devoir gérer un groupe composé d’une quinzaine d’adultes, essentiellement des femmes mahoraises et quelques comoriennes analphabètes, semi-analphabètes ou illettrées, à qui il doit enseigner le français, l’écriture et la lecture. L’échange que nous avons avec lui, puis la séance à laquelle nous assistons, laissent apparaître une grande insécurité professionnelle. Il recourt à des supports hétéroclites, fait feu de tout bois en puisant essentiellement dans des exercices scolaires conçus pour un contexte métropolitain et destinés à de jeunes enfants :

“Généralement, je les [les supports] prends sur des sites, comme le site Soutien67<sup>206</sup>. Il y a pas mal de choses : il y a des poésies, il y a des syllabes, homonymes, il y a beaucoup de ressources. Il y a aussi des petits livrets qu’on trouve en librairie, CP, CE1, CE2, etc., j’essaie de piocher là-dedans. La région met aussi à disposition des petits livres de primaire ou de maternelle, après j’ai aussi des amis professeurs qui me donnent des conseils : toutes les ressources sont bonnes à prendre.” (CAL3 - 14/03/19)

Le cahier d’un des apprenants adultes que nous feuilletons reflète l’éclectisme des supports. S’y enchaînent pêle-mêle, comme on pourrait le trouver dans des cahiers d’élèves de primaire : des séries d’opération, des lignes d’écriture, des exercices d’orthographe grammaticale (homonymes a/à, est/et ; accents : aigu, grave, circonflexe ; consonnes doubles ; lettre m devant m, b, p), des problèmes mathématiques, des copies de textes sans mention de leur provenance. L’animateur n’a visiblement pas cherché à contextualiser ces supports en les adaptant à un public adulte allophone, étranger à toute culture scolaire, vivant dans l’océan Indien. En témoignent ce problème (photocopie collée dans le cahier) puis cette comptine enfantine recopiée :

“En descendant de récréation, Alain a 24 billes. Au cours de la première partie il perd 4 billes mais à la seconde, il en gagne 7. Combien a-t-il de billes maintenant ?”

<sup>206</sup> <http://soutien67.free.fr/>



“Les feuilles dansent en cadence dans le vent de l’automne. Les vacances sont terminées. J’ai rangé mes coquillages et mon bermuda de plage. Tous mes crayons sont taillés. Mon cartable est plein de cahiers. Aujourd’hui, c’est la rentrée !<sup>207</sup>”

Une fiche, collée dans le cahier et intitulée “Les noms” propose pour consigne : “Relie pour former des couples masculin/féminin”. On y trouve deux listes, avec des éléments à apparier à l’aide de traits. La liste de gauche est composée de noms d’animaux au masculin et, perdus au milieu de celle-ci, un peu comme un cheveu sur la soupe : l’oncle, le neveu, le héros. À droite, dans le désordre, figurent les équivalents au féminin. Si l’apprenant dont nous avons consulté le cahier est parvenu à apparier correctement quatre couples (“sanglier/laie, neveu/nièce, héros/héroïne, canard/cane”), il propose en revanche, pour les six autres, des unions improbables (oncle/oie, lièvre/tante, taureau/jument, cerf/hase, cheval/vache, jars/biche) qui, dans la perspective (peu probable) d’un accouplement fécond, donneraient naissance à des créatures mutantes et autres êtres thérianthropes susceptibles de venir enrichir le bestiaire de la mythologie grecque ou égyptienne. Plus sérieusement, ce que ces réponses erronées montrent c’est l’absence de sens que génère ce type d’activité. On se demande bien quelle peut être l’utilité d’enseigner à un migrant adulte allophone vivant dans l’océan Indien un contenu lexical aussi spécifique d’autant que celui-ci renvoie à une forme d’exception dans la différenciation du genre pour les animaux. L’attribution de dénominations différentes pour le mâle et la femelle ne concerne en effet que quelques rares animaux, peu fréquents ou absents de l’environnement des populations indo-océaniques. Alors que bien des francophones natifs seraient incapables de dire ce qu’est une “hase”, un “jars” ou une “laie”, on peut se demander 1) s’il n’y a pas d’autres priorités langagières à privilégier avec ce public ; 2) s’il n’existe pas de supports ou de sujets plus proches de leur vécu et davantage susceptibles de retenir leur intérêt.

Citons enfin, pour clore l’analyse (non exhaustive) de ce cahier, une photocopie, collée sur une autre page, sur laquelle est proposée une activité inspirée d’une approche plus fonctionnelle avec le classique formulaire à remplir (nom, prénom, adresse, etc.) “pour recevoir le catalogue ?” Lequel ? Cela n’est pas précisé.

Cet inventaire à la Prévert de supports et d’exploitations pédagogiques hétéroclites est un bon résumé de ce que nous avons pu observer dans les différentes CAL mais également dans des associations non labellisées accueillant le même public que nous ne mentionnerons pas ici dans la mesure où cela nous obligerait à effectuer un trop long développement. Les pratiques pédagogiques (quand elles ne sont pas cantonnées à des activités de loisirs) sont le plus souvent inadaptées, ce qui peut d’ailleurs se comprendre : sans formation, on a tendance à reproduire ce que l’on a soi-même connu lorsqu’on était élève. Nous retiendrons en particulier :

- un recours quasi-systématique à des supports infantilisans décontextualisés ;
- une approche de la lecture essentiellement syllabique envisagée à partir de manuels scolaires datés : *Méthode Boscher*, *Daniel et Valérie*, *Gaffi*, etc. ;
- l’inexistence de supports conçus localement et adaptés à des publics migrants adultes (“*Ti Chemin Gran Chemin*”, l’une des rares productions locales – mais que nous n’avons trouvée dans aucune des CAL visitées – vise, nous l’avons vu, un public créolophone et repose sur un fonctionnalisme étroit, en réduisant

---

<sup>207</sup> Une recherche rapide sur *Google* nous a permis d’en identifier la source : il s’agit d’une comptine intitulée “C’est la rentrée”, extraite d’un ouvrage publié en 1999 par Karine-Marie Amiot : *Mes comptines pour les jours d’école*.

en grande partie l'apprenant à n'être qu'un usager des services sociaux : cf. immédiatement ci-dessous) ;

- des approches oscillant entre normativité scolaire (exercices de grammaire, règles que l'on copie dans le cahier, recours à un métalangage hors de portée de l'apprenant, etc.), occupationnel infantilisant (coloriages, mots mêlés/fléchés<sup>208</sup>, etc.) et fonctionnalisme souvent réduit à son expression la plus étroite (formulaire de la CAF ou de la poste à remplir) ;
- une absence de prise en compte des besoins langagiers et des spécificités socioculturelles et éducatives du public : on propose rarement des situations pédagogiques variées s'appuyant sur des supports attrayants liés à des vécus d'adultes migrants ;
- un déficit global de sens, de cohérence, de connaissances sur ce qu'implique l'apprentissage du français et l'entrée dans l'écrit pour des publics adultes non francophones peu ou pas scolarisés ;
- une improvisation pédagogique (liée notamment au statut des animateurs qui, parce qu'ils ne sont pas considérés comme des formateurs, ne sont pas tenus de préparer des séances) qui rend caduque toute idée de progressivité dans les apprentissages ;
- une insécurité professionnelle de la part des animateurs, parfois un désarroi, souvent un appel à l'aide pour obtenir une formation adaptée et un suivi sur le terrain.

Notons que ces caractéristiques ne s'appliquent pas qu'aux seules CAL : nous les avons également retrouvés dans des structures non labellisées qui accueillent ce même public. Face à l'ensemble des difficultés, ambiguïtés et dysfonctionnements mis au jour par l'afflux de publics migrants, notamment mahorais, dans le dispositif, les responsables de la Région essaient, bon an mal an, de "redresser le tir" à partir de la moitié des années 2010. Des formations, proposées en interne dans les locaux de l'ISFEC (Institut Supérieur de Formation de l'Enseignement Catholique de l'océan Indien) et au CARIF-OREF, visent à professionnaliser les animateurs de niveau bac + 2. On peut néanmoins s'interroger sur le contenu et l'efficacité de celles-ci au vu de ce que nous avons pu observer lors de nos visites. Par ailleurs, un nouveau document de cadrage est publié par la Région en 2014 : *Les cases à lire de La Réunion. Guide de démultiplication des pratiques*. On y retrouve cette centration sur les activités de loisirs, et la croyance quasi-magique que la pratique de celles-ci suffira à réconcilier les publics accueillis avec le monde de l'écrit :

"Les activités de loisirs sont entièrement à même de redonner le goût de la lecture. Elles ont l'avantage de proposer une rupture évidente avec les méthodes scolaires. Plus attractives et bien utilisées, ces activités mèneront à la réussite et, n'en doutons pas, à une intégration bienvenue !" (Région Réunion, 2014 : 10)

On note toutefois une évolution du discours sur deux points. D'une part, on peut lire dans ce document une timide reconnaissance de la pluralité des publics accueillis, même si la formulation employée ("son pays") exclut *a priori* les Mahorais, dont le pays, au sens national,

---

<sup>208</sup> Dans une CAL, nous observons une séance composée de deux activités. La première consiste à effectuer différents exercices où il est demandé de ranger des lettres par ordre alphabétique. Le groupe, essentiellement constitué de femmes mahoraises, éprouve les plus grandes difficultés à réaliser les exercices proposés. Par la suite, l'animateur leur remet des mots mêlés, sans plus d'explications. L'un d'entre eux porte principalement sur l'univers de la moto avec des mots à retrouver tels que : fourche, antivol, plaque, béquille, pneu, roadster, goudron, Honda, Kawasaki, etc. Difficile de proposer un support plus éloigné de l'univers des apprenantes...

n'est pas différent des Réunionnais, à moins qu'il faille entendre par là une définition plus localisée de ce terme ("petit pays") :

"La CAL est un point d'échanges culturels (cuisine, musique, littérature de différents pays de la zone de l'océan indien, histoire...). Chaque participant partage **la culture de son pays**, ce qui demeure un enrichissement des uns et des autres." (Nous soulignons ; *Ibid.* : 13)

Les exemples de projets qui sont proposés n'exploitent pourtant pas cette piste prometteuse de l'interculturalité. Il y est notamment question de "découverte de l'histoire du café à La Réunion", d'une "exposition sur l'histoire de la femme réunionnaise" (*Ibid.* : 13) et d'"un projet autour de la créolité, mettant en avant la culture et le savoir-faire de la Réunion, permet[tant] à chacun d'exprimer sa singularité." (*Ibid.* : 15) On a du mal à comprendre comment un projet centré sur la créolité pourrait permettre à des publics migrants dont ce n'est pas la culture d'exprimer leur "singularité"...

L'autre évolution concerne la définition du rôle de l'intervenant qui ne se cantonne désormais plus à la seule fonction d'animation. Les auteurs du guide restent néanmoins prudents sur la double casquette animateur/formateur qu'ils semblent désormais vouloir accorder aux intervenants des CAL. Ils usent en particulier d'un procédé rhétorique amusant consistant à faire suivre ou précéder chaque pas en avant vers la formation, d'un pas en arrière ramenant à l'animation, qui reste le cœur du métier de l'intervenant. Ils recourent pour cela à des procédés de modalisation, comme on peut le voir avec l'utilisation du "même si" souligné ci-dessous par nous-même pour introduire une concession :

"**Même si** les CAL ne sont pas stricto sensu un lieu de formation formelle, elles doivent être un moment privilégié pour faire le point sur ses acquis." (*Ibid.* : 16)

"Lorsqu'elle est capable de se dire, de verbaliser sa progression, de mettre des mots sur ce qu'elle est capable de faire aujourd'hui, et lorsqu'elle est capable de se projeter dans l'avenir, on pourra dire alors que la case à lire est un lieu de formation à part entière, **même si** les méthodes employées sont aux antipodes d'une approche académique." (17)

"C'est avant tout un animateur, mais qui devra avoir les qualités requises pour intervenir auprès des adultes en difficulté de lecture-écriture, **même s'il** est particulièrement chargé des activités ludiques." (*Ibid.* : 20)

Ces réticences de la Région à vouloir s'engager trop dans la voie de la formation, au détriment de l'animation, se lit encore quand, à propos, de l'animateur, il est précisé que celui-ci n'est "ni animateur culturel ni formateur de la lutte contre l'illettrisme (mais un peu des deux !)" (*Ibid.* : 21). Plutôt que de considérer ainsi qu'il n'est ni l'un, ni l'autre, comme cela est indiqué ici, n'aurait-il pas fallu plutôt envisager qu'il puisse être l'un ET l'autre (et non seulement "un peu des deux"), comme le laisse d'ailleurs apparaître l'intitulé de la partie 10 : "Une double compétence "animation culturelle **et** LCI" pour les animateurs des cases à lire." (Nous soulignons ; *Ibid.* : 20) Les contenus de formation envisagés se basent en grande partie sur cette approche formelle, qui est pourtant présentée ailleurs comme un repoussoir. Il est ainsi notamment fait mention de l'"acquisition d'un premier socle de connaissances sur la lutte contre l'illettrisme", d'"ingénierie de formation et pédagogique". (*Ibid.* : 21).

Citons enfin, parmi ces propositions de professionnalisation, la mention qui est faite à la création d'un "référentiel métier", d'un "référentiel compétences" et d'une "réflexion sur la certification professionnelle." À notre connaissance, seule la seconde proposition a donné lieu à une réalisation concrète, sous la forme d'un livret de compétences, baptisé *Passeport Confiance*. Quelques aspects de ce document méritent qu'on s'y arrête. En 2014, cette même

année où paraissait le *Guide de démultiplication*, la Région Réunion faisait appel à l'IFRAESS (Institut de Formation et de Recherche des Acteurs de l'Économie Sociale et Solidaire), un organisme privé, implanté en métropole, spécialisé, comme son nom l'indique, dans le montage d'actions en lien avec l'économie sociale et solidaire. Il s'agissait de construire un outil "d'évaluation qualitative" qui a pris la forme d'un livret de compétences censé pouvoir être rempli, tout au long du parcours de formation, "conjointement par l'animateur (formé à cette méthodologie) et le participant"<sup>209</sup>. Les concepteurs se sont, pour cela, inspirés des compétences clés européennes, dont ils ont retenu les six éléments suivants :

- 1A : Communiquer en langue maternelle.
- 1B : Communiquer en langue française.
- 2 : Compétences mathématiques.
- 3 : Compétences numériques.
- 4 : Apprendre à apprendre.
- 5 : Compétences sociales et civiques.
- 6 : Sensibilité et expression culturelle.

La compétence 5 a été complétée par deux sous-compétences qui ne figurent pas dans le référentiel européen mais qui ont été "retenue[s] par la Région Réunion en lien avec des problématiques repérées sur le territoire" et "faisant sens au regard des objectifs visés par le dispositif CAL" :

- 5B : Mobilité.
- 5C : Appréhender l'espace et le temps.

Chacune de ces familles de compétences est subdivisée en une série de "capacités" (le livret en compte plus de 70 en tout), et chacune d'entre elles donne lieu à trois évaluations, en début de parcours, à mi-parcours et à la sortie selon les trois critères suivants : "maîtrisée", "maîtrisée avec aide", "non évaluée". Cela revient donc à effectuer pour chaque personne inscrite en CAL plus de 210 points d'évaluation sur la durée de sa prise en charge. On imagine aisément la lourdeur de la tâche d'autant :

- qu'aucune précision complémentaire n'est apportée quant aux critères précis devant être utilisés pour évaluer ces capacités ;
- qu'un certain nombre d'entre elles semblent difficilement évaluables, compte tenu du niveau du public, surtout lorsqu'on sait qu'une bonne partie de celui-ci est composé de personnes analphabètes ou illettrées, non francophones, très éloignées de la culture française, et de toute culture numérique (cf. capacité 3.3 ci-dessous) ;
- qu'on ne voit pas bien comment, sur la base d'activités de loisir (tricot, couture, macramé, cuisine, etc.), les animateurs pourront être en mesure de permettre aux participants, d'"avoir conscience du patrimoine culturel national, européen" (capacité 6.3), "d'avoir une connaissance élémentaire des œuvres culturelles majeures" (6.4), de "connaître les principes de base de la démocratie et de citoyenneté (élection, les différents régimes politiques, les fonctions des représentants" (5.13) ou encore, pour ne prendre que ces seuls exemples, de "connaître les risques et potentiels de l'internet et de la communication au moyen de supports électroniques (courriers électroniques, réseaux sociaux, fiabilité des informations, recherche d'informations) pour les loisirs, la vie personnelle" (3.3).

Tout aussi "inévaluables", mais pas pour les mêmes raisons, on trouve une liste de capacités surprenantes dans les compétences sociales et civiques, notamment celles qui ont été ajoutées en "Mobilité", sur demande de la Région, par rapport à des "problématiques repérées sur le

<sup>209</sup> <http://ifraess-association.fr/realisations/>

territoire” (problématiques concernant quel public ? cf. nos hypothèses ci-dessous). Nous retiendrons celles-ci :

- “Se présenter dans une tenue vestimentaire adaptée à la situation” (5.1). Remarques : comment évaluer cette capacité ? Une femme mahoraise qui arrive en cours, comme cela se fait habituellement, en salouva (tenue traditionnelle), et le visage parfois recouvert du msindzano (masque de beauté obtenu à partir du frottement de bois de santal sur un morceau de corail) porte-t-elle une “tenue vestimentaire adaptée à la situation” ?
- “Se déplacer dans son quartier de manière autonome” (5b3), “Repérer les points stratégiques du quartier (commerces, médecins, institutions...) et s’y rendre de manière autonome (5b2)”, “Se déplacer hors de son quartier de manière autonome” (5b4), “Se déplacer en groupe et accompagné en dehors de la Région Réunion” (5.8), “Se déplacer de manière autonome en dehors de la Région Réunion” (5.9). Remarques : ici aussi, on se demande bien comment les animateurs vont être en mesure d’évaluer ces capacités ? Comptent-ils suivre les participants dans leurs déplacements quotidiens, physiquement ou avec un moyen de géolocalisation ? S’agit-il simplement de les interroger pour savoir s’ils savent se rendre à la pharmacie et s’ils ont compris où il fallait faire leurs courses ? À moins de considérer que ces personnes sont porteuses d’un handicap mental ou physique ou qu’elles soient atteintes d’une maladie invalidante (de type Alzheimer), comment émettre des doutes sur leurs capacités à se déplacer de manière autonome dans leur quotidien ? Les mêmes questions se posent pour ce qui est de quitter La Réunion. Les Mahorais ont l’habitude de se déplacer entre La Réunion et Mayotte et nous n’avons jamais entendu parler de situations dans lesquelles certains d’entre eux auraient pu se perdre en cours de route...
- “Utiliser de manière autonome différents modes de transport (marche, bus, taxi, vélo, ...) (5b5). Remarques : même questionnement sur les modalités d’évaluation et la pertinence de ce critère. On imagine quand même, *a minima*, que tout le monde, sauf handicap, sait marcher.

À noter également la contradiction qui apparaît dans l’importance accordée à des capacités liées à l’apprentissage de savoirs de base quand, dans le même temps, la Région affiche un positionnement hostile à toute approche scolaire et académique. Il paraît pourtant difficile d’arriver à maîtriser les compétences suivantes, pour ne prendre que ces exemples, par le biais d’une démarche strictement récréative :

- “Savoir argumenter de manière convaincante”<sup>210</sup> (1b5) ;
- “Identifier les lettres de l’alphabet français” (1b7) ;
- “Reconnaître et déchiffrer les sons, syllabes” (1b8) ;
- “Représenter par l’écrit, de façon lisible, tous les signes de l’écriture en français (signes de ponctuation, accentuation)” (1b13) ;
- “Identifier et nommer les unités de mesure (longueur, masse, volume) (2.2).

Dernier élément intéressant à noter concernant la compétence 1A : communiquer en langue maternelle. Nous retombons à nouveau ici sur le travers, mentionné à plusieurs reprises, qui consiste à partir du présupposé selon lequel les publics en situation d’illettrisme en général, et ceux qui fréquentent les CAL en particulier, sont forcément des créolophones natifs. Car même si ce n’est pas explicité dans le livret, ce qui est entendu ici par “langue maternelle” se réduit au créole réunionnais. Sinon, on imagine mal des animateurs créolophones devoir évaluer les

---

<sup>210</sup> Il s’agit là en plus d’une compétence particulièrement complexe qui n’apparaît dans le CECRL qu’au niveau B2, quand le public visé oscille en A1 et A2.

capacités suivantes en shimaoré, shibushi, shikomori, malgache, etc. : “S’exprimer clairement à l’oral en utilisant un vocabulaire approprié” (1a1), “S’exprimer clairement à l’oral devant un groupe” (1a2), “Savoir adapter son langage en fonction des situations, s’adapter au destinataire du message” (1a3).

Au final, quand on fait le bilan des incohérences qui apparaissent dans ce livret, on peut se poser la question du public que ses concepteurs avaient en tête quand ils ont conçu cet outil. Il ne s’agit visiblement pas de la tranche 18-35 ans visée initialement par le dispositif (on peut imaginer que ces jeunes ne présentent pas de difficultés particulières en termes de mobilité). Il ne s’agit probablement pas non plus des migrants allophones, pour les mêmes raisons et parce qu’on considère que la langue maternelle du public visé est le créole, ce qui n’est pas leur cas. Alors cet outil a-t-il été créé pour des créolophones âgés, lesquels pourraient avoir ces problèmes de mobilité ? Cela paraît surprenant à première vue puisque, même si ce public est bien présent dans les CAL, il n’est pas majoritaire et n’a jamais constitué la cible de l’action. Pourtant, c’est ce à quoi peut faire penser la page de garde du *Passeport Confiance*, sur laquelle figure une “gramoune”<sup>211</sup> réunionnaise tout sourire, qui pose, un cahier ou un livre sous un bras. Aucune des autres photos utilisées à des fins d’illustration dans le livret ne montre des femmes mahoraises ou comoriennes, aisément reconnaissables, ne serait-ce que par leur manière de s’habiller.



Page de couverture du *Passeport Confiance*.

Sur le terrain, cet outil est unanimement décrié, car jugé inutilisable et non adapté au public. Quand les animateurs disposent du livret, ce qui est rarement le cas (seule une CAL en possédait, c’est d’ailleurs de cette source que nous tenons l’exemplaire qui nous a permis de faire cette analyse, car il est également introuvable en ligne), ils ne l’utilisent pas :

“La région a un livret où c’est écrit les compétences à travailler mais nous, nous ne l’avons pas [...] mais c’est pas adapté non plus, parce que ce qu’on leur demande ce n’est pas adapté aux gens face à qui on se trouve. [...] C’est trop difficile, les items sont incompréhensibles. Moi quand j’ai vu ça, j’ai protesté. J’ai dit : “Ça correspond pas à ce qu’on fait. Je fouille, je trouve pas. S’il y a un item qui convient sur dix, c’est beaucoup quoi.” (CAL6 - 28/02/19)

<sup>211</sup> Personne âgée en créole réunionnais.

“Ce Passeport Confiance, je ne l’utilise même pas. Je l’ai dit à tout le monde : je ne peux pas l’utiliser. Pourquoi ? Parce que ce n’est pas en adéquation avec mon public, ça ne ressemble pas à mon public, mon public quand il arrive il a besoin de ça, il n’a pas besoin de ça, donc je ne peux pas le faire rentrer dans un cheminement spécifique qui est lié à ton passeport, ce n’est pas possible. [...] comment veux-tu que l’apprenant puisse gérer son passeport ? Il n’arrive pas.” (CAL8 - 11/03/19)

Seul un intervenant, parmi ceux rencontrés, a bénéficié d’une formation sur le *Passeport Confiance*. Il note lui aussi la complexité de l’outil et indique qu’il ne fait l’unanimité ni chez les animateurs, ni chez les responsables du dispositif à la Région, ce qui explique sans doute pourquoi il est si difficile à trouver :

“On a fait deux formations sur le livret. Ah c’est une galère ce truc. Donc en fait ils ont fait venir deux personnes de la métropole, on a fait deux jours de formation avec eux sur Saint-Paul, c’était il y a au moins deux ans. Donc on a fait deux jours de formation pour les fiches pédagogiques et pendant la formation CAL on nous a fait un petit topo sur les trucs et là pour nous dire que c’est pas bon. Deux ans de trucs pour au final nous dire : c’est pas bon, c’est pas comme ça qu’il faut faire, il faudra refaire le livret, faudra refaire les fiches pédagogiques, c’est pas bon, c’est trop compliqué, pourquoi ils ont fait comme ça.” (CAL2 - 15/03/19)

Citons enfin le témoignage de cette animatrice qui soulève la contradiction que nous mentionnions nous-même plus haut, à savoir que tout en ayant un discours critique vis-à-vis des approches scolaires, la Région promeut un outil qui s’inscrit pourtant pleinement dans une démarche formelle de type académique :

“Le discours qu’ils [la Région] tiennent aux animateurs c’est qu’ils rejettent tout ce qui relève du format scolaire mais en même temps ce que je ne comprends pas c’est qu’ils ont sorti un livret de compétences, je suis désolé c’est ce que nous on utilise en tant qu’enseignants pour les compétences de base, donc c’est contradictoire. On ne peut pas dire : il ne faut pas être scolaire tout en concevant un livret de compétences qui ressemble entièrement à ce que les enseignants ont. [...] La première fois que j’ai vu ce passeport confiance, je me suis dit : ben je comprends pas, c’est un truc de l’éducation nationale [...]” (CAL9 - 08/03/19)

Pour conclure cette partie, notons que les responsables du dispositif des CAL à la Région étaient, au moment où nous réalisons cette enquête, conscients des faiblesses et dysfonctionnements que nous avons mentionnés ici, notamment en ce qui concerne la prise en charge de publics ayant des besoins à la fois en alphabétisation et en FLE. Nous avons eu, à plusieurs reprises, l’occasion d’échanger avec eux à ce sujet. Une réflexion, toujours en cours, a été initiée sur la prise en compte de cette problématique dans le cadre de la formation initiale et continue de leurs personnels. Cette prise de conscience marque-t-elle la fin de ce processus d’invisibilisation du public migrant dans les politiques régionales de lutte contre l’illettrisme ? Les choses semblent en tout cas progresser comme en témoigne *Le Magazine des Cases à Lire*<sup>212</sup> publié en septembre 2020 par la Région, dans le cadre des Journées Nationales d’Action contre l’Illettrisme (JNAI) organisées par l’Agence nationale de lutte contre l’illettrisme (ANLCI). Première remarque : les termes autrefois tabous d’“apprenants” et d’“apprentissage” sont à présent revendiqués : les auteurs de la publication justifient celle-ci en indiquant avoir voulu “donner la parole à leurs **apprenants**, animateurs et partenaires” (nous soulignons). Plus

<sup>212</sup> <http://www.anlci.gouv.fr/Actualites/Agir-ensemble-contre-l-illettrisme/Magazine-special-Cases-a-lire-elabore-dans-le-cadre-des-JNAI-2020>

loin, nous pouvons lire que “l’enjeu principal de la Case à Lire est de donner du sens aux **apprentissages**” (nous soulignons). La centration sur les seules activités de loisirs ne semble plus d’actualité, le dispositif étant notamment présenté comme “un lieu d’initiation à l’écrit, à la lecture, au calcul et à l’outil informatique”. Enfin, la diversité des publics est mise en avant à travers différents témoignages, comme celui de l’association *Inseranoo* :

“Parmi ces bénéficiaires, certains sont originaires des pays voisins de l’Océan Indien et même s’ils vivent à La Réunion depuis plusieurs années, le français n’est pas leur langue maternelle. Ceux-là viennent dans un premier temps pour acquérir les bases orales et écrites en langue française.”

Plusieurs photos de groupes montrent des femmes mahoraises ou comoriennes dans les tenues traditionnelles. Certaines témoignent, comme Dama, inscrite à la CAL du Chaudron à Saint-Denis :

“Aux Comores, l’école était payante et comme nous étions nombreux, mon père a scolarisé les garçons et les filles sont restées à la maison pour s’occuper du ménage. À l’âge adulte, mon père m’a envoyée à Mayotte pour tenir le ménage d’un de mes frères. Là-bas, j’ai connu une association qui m’a enseigné un peu à lire et à écrire. Depuis quelques années, je vis à La Réunion et je fréquente la Case à Lire depuis deux ans pour améliorer mes connaissances.”

Ou comme Hadidja, inscrite à la CAL des Camélias, qui raconte sa visite au Salon du Livre à Saint-Leu :



Je vais vous décrire ma visite avec le groupe LIV LA KAZ au Salon du livre.  
J’étais à Saint-Leu, une ville située dans l’ouest de l’île de La Réunion.  
Pendant le trajet, j’ai vu la mer, cela m’a vraiment émerveillé.  
Au Salon, j’ai visité les stands, il y en avait beaucoup : stand des artistes,  
stand des livres, stand des auteurs... J’ai acheté deux livres.  
C’était vraiment agréable, j’ai passé une belle matinée !

**Hadidja**  
Case à Lire des Camélias

*Le magazine des Cases à Lire*, septembre 2020. Région Réunion.



Enfin, alors que l’invisibilisation de ce public se manifestait notamment par une absence de prise en considération de ses spécificités langagières, seule la créolophonie des bénéficiaires du dispositif étant mise en avant, cette dimension apparaît clairement dans une campagne promotionnelle sous la forme d’affiches proposées par les responsables de la CAL dans le cadre des JNAI de 2020, associant quelques participants à des adjectifs les mettant en valeur. Une des affiches, la première de la série ci-dessous, donne la vedette à une femme mahoraise qualifiée d’ambitueuse” ou de ”tenace”, à travers le recours au terme shimaoré “djitihadi” :



Campagne de sensibilisation menée en 2020 par les CAL, lors des JNAI (Journées Nationales d’Action contre l’Illettrisme) de 2020.

Cette campagne faisait suite à celle de 2019 pour laquelle nous avons été personnellement sollicité (cf. ci-dessous) alors que nous assurions une formation linguistique auprès de femmes, essentiellement mahoraises, dans le cadre du partenariat Maison des Langues/Université de La Réunion/Pôle Insertion du Tampon, mentionné dans la présentation de cette partie.



Femmes mahoraises inscrites dans notre cours d’alphabétisation. Les photos que nous avons prises sur le campus du Tampon ont servi à la campagne nationale des JNAI (Journées Nationales d’Action contre l’Illettrisme) de 2019.

Notons que cette évolution vers une prise en compte assumée de la diversité des publics pouvait également s’observer dans le nouveau plan de formation continue des animateurs mis en place par la Région à partir de début février 2021. Un responsable associatif, formé et rôdé à la didactique du FLE, qui est longtemps intervenu dans des formations de formateurs à l’université de La Réunion, proposait ainsi un module intitulé “Accueil et accompagnement du public allophone”, “public allophone” s’entendant ici comme public migrant, pas ou peu francophone et en situation d’analphabétisme ou d’illettrisme. C’est suffisamment novateur pour devoir être signalé ici : jusqu’à présent, à notre connaissance, aucune des formations de formateurs en lutte contre l’illettrisme mises en œuvre à La Réunion<sup>213</sup> n’a intégré cette problématique. Cela s’explique, comme nous l’avons indiqué précédemment, à la fois par le traitement différencié des publics et sûrement également par l’absence, au sein des acteurs de la LCI, de professionnels possédant des compétences en FLE. À l’appui de ce qui précède, nous citerons un extrait du texte – “Alphabétisation, formation, développement, lutte contre l’illettrisme : ce qui demeure, ce qui a changé, ce qui est à changer” – signé par Jean-Marie Catherine, qui fait partie des formateurs historiques impliqués dans la LCI à La Réunion depuis ses débuts et qui a également longtemps été impliqué dans les formations de formateurs proposées en interne dans les CAL. Publié en 2015 sur son blog, l’article marque une prise de conscience, pouvant certes être considérée comme tardive, de la diversité et diversification des publics concernés par la LCI. Il peut également être interprété comme un aveu d’ignorance/impuissance (cf. les trois questions finales) face à des publics habituellement non pris en compte dans le cahier des charges associé au niveau régional aux actions de LCI :

“Le public migrant : investir le champ de l’apprentissage du français langue étrangère. Il existe aujourd’hui un nouveau public : les migrants (Mahorais, Comoriens, Malgaches, notamment) qui, pour s’intégrer dans l’environnement réunionnais

<sup>213</sup> Cela vaut pour les formations internes proposées dans les CAL comme pour les différentes formations professionnalisantes et certifiantes proposées à l’université de La Réunion : à la fin des années 1990, le FPB (Formation Pédagogique de Base) et le DUFA (Diplôme Universitaire de Formation d’Adultes), en 2006 le DU *Prévention et lutte contre l’illettrisme*, en 2013 le DU *ILLETTRISME Lire, écrire, calculer en milieu créolophone*.

souhaitent apprendre à lire, à écrire et à parler. Ont été créés alors deux catégories “FLE” et “alpha FLE”. La première catégorie désigne des personnes qui maîtrisent les savoirs de base dans leur langue et la seconde désigne des personnes qui ne maîtrisent pas les savoirs de base ni dans leur langue ni en français. Quelle est la pédagogie pratiquée en direction de ces personnes ? Est-ce qu’elle leur est adaptée ? Quelle formation proposer aux intervenants ?”<sup>214</sup>

Peu à peu donc, l’idée selon laquelle la lutte contre l’illettrisme à La Réunion n’implique pas que des publics créolophones se fait jour dans la société réunionnaise. En témoigne encore cette une récente du *JIR*, qui pour illustrer la 10ème édition des JNAI, du 8 au 15 septembre 2023, a choisi de mettre en avant une femme mahoraise ou comorienne participant à une formation, sous l’intitulé “Lire pour être libre” :



Une du *Jir* du 11/09/23.

Les deux premières pages du quotidien, illustrées de photos et d’un commentaire sans ambiguïté sur l’origine des apprenantes (“La majorité d’entre elles sont originaires des Comores”), couvrent une formation proposée à Saint-Denis par l’AMAFAR<sup>215</sup> à treize mères de familles comoriennes et mahoraises. Cette action s’intègre dans “Familire”, co-financé par l’ANLCI, destiné à

“accompagner des jeunes parents en situation d’illettrisme dans le réapprentissage des compétences de base à travers une approche centrée sur la parentalité et l’accès aux compétences de base.”<sup>216</sup>

<sup>214</sup> En ligne : <https://gayarsite.wordpress.com/2015/03/27/alphabetisation-formation-developpement-lutte-contre-lillettrisme-ce-qui-demeure-ce-qui-a-change-ce-qui-est-a-changer> (18/02/21)

<sup>215</sup> “Association des MAisons de la FAMille de la Réunion” : organisme spécialisé dans l’aide à la parentalité qui propose également des formations linguistiques à des publics adultes allophones, majoritairement féminins.

<sup>216</sup> Source : Diaporama de l’ANLCI intitulé “FAMILIRE. Les actions éducatives familiales comme levier pour lutter contre l’illettrisme et l’illectronisme des jeunes ultramarins.”



Photos des pages 2-3 montrant des apprenantes participant à “Familire”. Légende du *JIR* pour la photo en bas, à gauche : “Soidafati et Nasra en plein exercice en français, sur le thème “faire les courses”.”

Ce qui n’a malheureusement pas changé c’est la xénophobie de certains internautes qui peut se lire dans le forum du compte *FB* du *JIR-Clicanoo* faisant suite à la présentation de l’article. Le corpus recueilli le 14/09/23, soit trois jours après cette publication, comporte 153 commentaires.

Si certains sont bienveillants :

“Je souhaite du courage à ces jeunes mamans peut un porte leur origine, leur réussite sera motivant pour leur enfants.”

“[...] c’est très bien que ces jeunes femmes puissent enfin apprendre le français et se débrouiller.”

“Magnifique on et tous humains et y a pas de moment précis dans une vie pour reprendre un parcours et s améliorer”

“Soyons solidaires et encourageons ces femmes. Il est important de se cultiver, alors bon courage et bonne chance a toutes.”

D’autres témoignent de la bêtise et de la xénophobie ordinaires, les mêmes que nous avons évoquées en détail dans la partie 5.3. :

“remplacement de population”

“apprendre a utilisé la pilule et les capotes c’est utile [...]”

“Nena de creole en dans la ?”

“Eu sait sa la réunion Lol”

“Sa la réunion sa quand ou regarde la photo.??!!! En dirait pas.”

“Ôter ? C’est à la Réunion ça ? Non pcq mi voit pas un créole”

“Question : i apprend pas français Mayotte ? Bana lé obligé dni la réunion”

“Trop facile fait enfants en stock po gagner le SMIC le mois avec la CAF comment zote i veux la réunion i avance nous les pa assez inpesté deuxième enfant coupe le RSA alé travail aulieu gratte zote ki sinplemen po fait enfants po gagner l’argent si moin té Président la plus part té fini retourner ousa zote l’étai é interdiction venir la réunion”

Les échanges que nous avons eus avec la formatrice, que l’on aperçoit sur deux des photos ci-dessus, nous ont appris que dans les jours qui ont suivi l’apparition de ces commentaires, il lui

a fallu gérer le mécontentement des jeunes femmes qui en avaient pris connaissance. Elles étaient particulièrement remontées par les remarques racistes les visant, avec un sentiment de trahison vis-à-vis du *JIR* pour son absence de politique de modération des messages inappropriés. Sur nos conseils, nous lui avons suggéré de contacter le journaliste qui s'était déplacé pour couvrir le sujet afin de lui demander la désactivation des commentaires. Malgré des demandes réitérées de sa part, au moment où nous écrivons ces lignes, cela n'a toujours pas été fait et aucune modération n'a été mise en place.

Pour clore cette partie, signalons que les CAL ont depuis cessé d'exister. La défaite de Didier Robert aux élections régionales de 2021 a fini d'enterrer un dispositif critiqué de toute part qui avait été mis en place sous sa présidence. Depuis le 1er janvier 2023, la Région expérimente<sup>217</sup> un nouveau dispositif, appelé "Lespass'Clés", qui s'inscrit dans le cadre du Plan régional pour la maîtrise des compétences-clés (PR2C). Pas grand-chose n'a filtré dans la presse, ni dans la communication de la Région à ce sujet, si ce n'est que ses concepteurs ratissent très large puisque le public cible, qui doit avoir plus de 16 ans, inclut les "jeunes, parents, allocataires du RSA, salariés en contrat de travail de droit commun, salariés en insertion, demandeurs d'emploi, seniors, etc."<sup>218</sup> Une place sera-t-elle accordée dans ce dispositif aux adultes allophones faiblement qualifiés et faiblement scolarisés, notamment aux Mahorais qui, depuis, la fermeture de CAL, se retrouvent sans alternative de formation linguistique ? Si tel est le cas, il faut espérer que la Région s'entoure de formateurs réellement formés, et non de simples animateurs, disposant d'une expérience de ces publics et tournés vers l'amélioration de compétences linguistiques plutôt que vers des activités récréatives occupationnelles.

## 5.7. Synthèse et discussion

Comme nous l'avons vu dans cette partie, les questions migratoires, notamment celles ayant trait à la diaspora mahoraise, constituent jusqu'à présent un angle mort de la recherche sociolinguistique sur le terrain réunionnais. Toute l'attention des linguistes et sociolinguistes s'est centrée sur le créole et les relations que celui-ci entretient avec le français. La diglossie, focalisée sur la dualité créole-français, a, jusque dans les années 2000, constitué le seul cadre théorique de référence qui, rappelle Paule Fioux (2007 : 24), a "fourni[] une "clef presque universelle" d'interprétation du vécu des Réunionnais." Or, comme le souligne la chercheuse, "la diglossie conforte aussi une certaine lecture de l'histoire" (*Ibid.* : 25), celle d'un passé colonial esclavagiste, d'une identité réunionnaise aliénée, de l'oppression de locuteurs créolophones face aux pressions assimilatrices incarnées par l'idéologie du français standard. Sans nier l'existence de ces rapports de domination, se contenter d'une grille de lecture réduite à cette seule dimension ne permet pas d'aborder la complexité des "pluralités linguistiques inégalitaires" (Bretegnier, 2016), notamment celles incarnées par les plurilinguismes des migrants. Car le dominé n'a pas nécessairement vocation à n'endosser qu'un rôle de victime : il peut dans certaines circonstances, face à des populations encore plus minorées que lui, comme celles que constituent les migrants, devenir lui-même dominant et passer ainsi du rôle d'opprimé à celui d'opresseur. Dans un emboîtement de poupées gigognes, on trouverait ainsi à un premier niveau, les Réunionnais créolophones victimes du colonialisme jacobin français, à un second niveau, des migrants mahorais stigmatisés par les mêmes Réunionnais, et, si l'on quitte le terrain réunionnais pour Mayotte, à un troisième niveau, une poupée encore plus petite

<sup>217</sup> Dans les communes de Saint-Joseph, Saint-André, l'Entre-Deux et Cilaos.

<sup>218</sup> Document interne que nous avons pu nous procurer.

au sein de laquelle les migrants comoriens illégaux sont eux-mêmes rejetés par la population mahoraise. “Changer de regard” vis-à-vis d’une communauté mahoraise ostracisée, comme le suggérait le Conseil Économique et Social Régional de La Réunion en 2010<sup>219</sup>, implique d’être lucide sur cette construction en abyme qui met en évidence des inégalités de traitement en chaînes, se traduisant notamment par des discriminations linguistiques (glottophobie) et une relégation dans le traitement accordé pour les pouvoirs publics territoriaux, comme celles évoquées par rapport aux actions de lutte contre l’illettrisme. La minoration du public mahorais à La Réunion est d’autant plus forte que, nous l’avons vu, pour les premières générations, il s’agit bien souvent de femmes à la tête de familles monoparentales, fragilisées par des parcours de vie souvent compliqués, pas ou peu éduquées, ne maîtrisant pas les codes de la communication, qu’elle soit écrite ou orale, peu armées pour se défendre ou revendiquer leurs droits, ne disposant pas d’une représentation politique à l’échelle locale, et n’intéressant pas particulièrement des élus, soucieux de caresser dans le sens du poil une opinion publique souvent hostile à leur présence. La figure du Mahorais à La Réunion nous est souvent apparue comme celle de l’immigré (qu’en tant que Français, il n’est pourtant pas) rasant les murs.

Cette communauté mahoraise de La Réunion, comme d’ailleurs d’autres populations migrantes, présente, comme nous avons essayé de le démontrer, un intérêt particulier pour la recherche en sciences sociales, notamment la sociolinguistique. Elle constitue en effet un observatoire privilégié pour mettre en lumière un certain nombre de phénomènes linguistiques et de positionnements et évolutions identitaires à l’œuvre dans la société réunionnaise. Le corpus limité sur lequel nous nous sommes appuyé nous a permis d’esquisser quelques hypothèses et d’ouvrir quelques pistes pour une recherche approfondie. Nous en retiendrons trois ici.

Il y a d’abord toutes les questions sociolinguistiques que soulève l’étude des pratiques langagières intrafamiliales. De ce point de vue, les recherches menées localement auraient tout intérêt à établir des ponts avec les travaux français et internationaux menés en politique linguistique familiale (PLF) qui, nous rappelle Suat Istanbulu (2017 : 95), traite particulièrement de trois domaines :

“[...] les croyances et idéologies linguistiques (ce que les familles pensent des langues et de leurs usages) ; les pratiques langagières (ce qu’elles font et en particulier les choix de langues parmi plusieurs possibles) et enfin la gestion des langues (comment elles gèrent les langues et tout effort pour modifier ou influencer cette pratique par une intervention linguistique quelconque, organisation ou gestion).”

Comme nous l’avons indiqué, nous avons recueilli un corpus important d’interactions plurilingues enregistrées en situation écologique dans des familles mahoraises. L’exploitation de ce corpus pourra être l’occasion de revisiter, sur ce terrain particulier, un ensemble de concepts sociolinguistiques : communauté linguistique, vitalité linguistique, insécurité linguistique, diglossie, légitimité/illégitimité linguistique, marquages/démarquages identitaires, maintien/transfert/mobilité/changement linguistique, acculturation/assimilation linguistique, etc. Le défi auquel nous sommes confronté pour le moment réside dans notre capacité à mobiliser une équipe de linguistes autour de ce corpus et, plus largement, autour de problématiques sociolinguistiques soulevées par la présence de locuteurs de langues de l’archipel des Comores, (en particulier, pour ce qui nous occupe, le shimaoré et le shibushi). Sans eux, l’analyse et l’exploitation scientifique des données ne sera pas envisageable. Cela soulève la question de la formation universitaire de chercheurs réunionnais issus de migrations

---

<sup>219</sup> *Les Mahorais à La Réunion : de l’accueil à l’écueil. Changer de regard.*

qui, en tant que natifs, issus de cette diaspora, seraient les plus à même de conduire ce type de recherche sociolinguistique. La focalisation de la recherche sociolinguistique locale sur le créole, pour des raisons que l'on peut bien sûr aisément comprendre, n'a pas permis à ce jour l'éclosion d'une génération de chercheurs locuteurs natifs de langues de migration. Il faut donc, pour travailler sur ces questions, faire appel à des linguistes extérieurs, très peu nombreux et déjà accaparés par d'autres terrains. Pour pallier ce déficit de connaissances, il serait bien sûr envisageable que de jeunes chercheurs, non issus de ces communautés, se forment à leurs langues, à l'image de ce qui s'est passé en Guyane, où l'étude des langues amérindiennes et businenge s'est faite à travers la formation de docteurs d'origine métropolitaine qui se sont "mis" à ces langues, dont ils sont devenus spécialistes. Mais dans le cas guyanais, cela a été rendu possible par le soutien d'un laboratoire et d'une équipe consacrés aux langues d'Amérique du Sud. Une telle structure n'existe pas à La Réunion, la difficulté risque donc de perdurer.

Le deuxième chantier que nous entrevoyons concerne l'analyse des politiques publiques territoriales conduites à l'égard des Mahorais et ce que celles-ci nous disent du vivre-ensemble réunionnais, ou de la citoyenneté réunionnaise. Même si ces questions sortent du champ de compétence du didacticien des langues et du sociolinguiste, elles se posent néanmoins avec acuité dès lors qu'on s'interroge sur l'intégration d'une population migrante sur un territoire donné. Nous l'avons vu dans la dernière partie de notre rapport : les politiques publiques de lutte contre l'illettrisme, menées à grand frais et avec force publicité, ont longtemps exclu les populations migrantes allophones adultes. Si les migrants étrangers peuvent bénéficier des dispositifs linguistiques mis en place par l'OFII dans le cadre du Contrat d'Intégration Républicaine (CIR), ce n'est pas le cas des Mahorais qui, en raison de leur nationalité française, en sont écartés. Leur faible niveau scolaire ne leur permet pas davantage d'intégrer des formations diplômantes. Par défaut, ils se sont tournés, nous l'avons vu, vers le dispositif des CAL, non conçu pour ce public et ne répondant donc pas à leurs besoins. À présent que ce dispositif n'existe plus et que celui qui pourrait le remplacer en est encore dans sa phase expérimentale, il leur reste donc, pour seule alternative, des associations bénévoles, (quand elles existent) avec les travers que l'on sait (personnel non formé, supports/méthodes inadaptés, etc.). La sociologie des relations interethniques, très active pour décrire les questions migratoires en France métropolitaine, pourrait être mobilisée pour nous aider à mieux comprendre l'ethnicisation des rapports sociaux, voire des politiques territoriales telles qu'elles peuvent s'observer à La Réunion. Ne peut-on pas ainsi parler à propos de la focalisation des politiques de lutte contre l'illettrisme sur les Réunionnais créolophones d'une préférence régionale qui ne dit pas son nom ? Il y aurait en tout cas tout intérêt à ce qu'une réflexion globale impliquant État, Région, Département et Préfecture, puisse être envisagée de manière concertée sur la question des formations aux savoirs de base pour les populations migrantes non francophones, et que celles-ci ne soient pas laissées pour compte sans accès à un dispositif de formation linguistique adéquat qui est la condition de base pour envisager une bonne intégration dans la société d'accueil. De la même manière, la lutte contre l'illettrisme devrait, nous semble-t-il, cesser d'être envisagée de manière parcellaire et cloisonnée : les Réunionnais d'un côté, les migrants de l'autre. La complexité de la problématique impose une vision globale des politiques à conduire, même si, à des fins de cohérence, des actions ciblées peuvent ensuite être envisagées sur des publics présentant une certaine homogénéité dans leurs profils et besoins langagiers.

Évoquons enfin le dernier chantier qui pourrait se centrer sur les questions didactiques soulevées à la fois par les processus de réappropriation identitaire (apprentissage ou réapprentissage des langues d'origine par les générations nées à La Réunion) et les processus

d'intégration langagière (formations linguistiques en français et alphabétisation des adultes de première génération). Concernant le premier point, certains témoignages exposés dans cette partie montrent cette volonté de se réappropriier "sa" langue dans un cheminement identitaire de retour aux racines qui peut intervenir à l'âge adulte chez les secondes générations. Il serait intéressant de connaître les modalités selon lesquelles ces jeunes parviennent à apprendre ou réapprendre le shimaoré ou le shibushi (recours à des associations culturelles, apprentissage sur le tas auprès de la famille, auto-apprentissage en recourant à des supports authentiques accessibles sur Internet, etc.) Pour ce qui est du second point, nous envisageons de poursuivre la recherche-action menée dès fin 2018 dans le projet RALIMARE (Recherche-Action sur l'accompagnement Linguistique des adultes allophones à MAyotte et à la RÉunion), laquelle visait à :

- cartographier l'offre de formation pour ces publics à La Réunion et à Mayotte ;
- analyser les pratiques d'enseignement-apprentissage et les outils/méthodes pédagogiques utilisés par les formateurs ;
- identifier les besoins de formation des formateurs.

D'un point de vue méthodologique il s'agit de procéder à des entretiens qualitatifs avec des formateurs et des apprenants, et à des analyses de pratiques de classe, d'outils/de supports pédagogiques. Ce travail doit permettre à terme de produire des connaissances et des outils qui pourront servir à la formation initiale et continue des intervenants en alphabétisation. Il existe en effet, sur le terrain, un besoin criant de formation et d'outils pour ces publics auxquels nous avons été sensibilisé lorsque, en 2018, nous avons nous-même eu à encadrer une formation de ce type auprès de femmes mahoraises. Les questionnements didactiques qui sont nés de cette expérience nous ont conduit à interroger l'histoire de la didactique de la formation linguistique aux adultes allophones pour nous apercevoir que des chercheurs avaient déjà réfléchi à ces problématiques il y a un demi-siècle (cf. article co-écrit en 2021 avec Hervé Adami et Virginie André : **VOL3-25**). En poussant nos investigations à travers des recherches archivistiques, nous avons pu "mettre la main" sur un corpus de littérature grise inédit qui nous révéla l'existence d'un dispositif dont nous n'avons jamais entendu parler : les cours du soir aux travailleurs nord-africains en France métropolitaine après la Libération, ce que nous traitons dans le deuxième volume de ce travail. On peut donc dire que les Mahorais de La Réunion, une population migrante allophone et à la fois française, nous a fait faire un bond dans le passé en nous renvoyant vers une autre population migrante allophone et à la fois française (en tout cas jusqu'en 1962) : les travailleurs algériens exilés en France métropolitaine pour contribuer à l'œuvre de reconstruction de l'après-guerre.

Pour clore ce rapport, il nous semble important de souligner qu'il existe une forte demande sociale pour une meilleure connaissance de la communauté mahoraise de la part d'éducateurs, de travailleurs sociaux et de l'ensemble des personnels qui sont en contact quotidien avec une population dont ils peinent à cerner le fonctionnement et les codes culturels. Quelques formations existent déjà : elles sont proposées de manière ponctuelle à certains de ces professionnels, que ce soit en formation continue, ou initiale, comme cela se fait à l'IRTS (Institut Régional du Travail Social) de Saint-Benoît<sup>220</sup>. Toute connaissance nouvelle pouvant être produite et diffusée sur ce public ne pourra que constituer une plus-value pour parvenir à mieux le comprendre et à proposer des interventions ciblant mieux ses besoins.

---

<sup>220</sup> Dans leur rapport de 2009, Bernard Cherubini, Abdallah Combo et Nicolas Roinsard mentionne ainsi l'existence d'une formation à l'IRTS intitulée "Approche culturelle et anthropologique des familles migrantes (Mahoraise et Comorienne)".



## Bibliographie

### Sources primaires

Bénard Jules (1999) : *La Réunion humoristique : z'échos la case ! Z'histoires, humour et traditions créoles*, Éd. Jacaranda.

CARIF-OREF - CIRILLE (2013) : *Outil d'identification des situations d'illettrisme simplifié. Guide d'utilisation de l'outil de repérage*. En ligne : [http://www.cdri-idf.ac-versailles.fr/IMG/pdf/oisis\\_sao\\_2013\\_1\\_.pdf](http://www.cdri-idf.ac-versailles.fr/IMG/pdf/oisis_sao_2013_1_.pdf)

Catherine Jean-Marie (2015) : "Alphabétisation, formation, développement, lutte contre l'illettrisme : ce qui demeure, ce qui a changé, ce qui est à changer". En ligne : <https://gayarsite.wordpress.com/2015/03/27/alphabetsation-formation-developpement-lutte-contre-lillettrisme-ce-qui-demeure-ce-qui-a-change-ce-qui-est-a-changer>

CESR (Conseil Économique et Social Régional) de La Réunion (2010) : *Pour une île lettrée. Rapport de la commission "Développement humain"*. Assemblée plénière du 15 septembre 2010. En ligne : <https://www.ceser-reunion.fr/2010/09/15/rapport-intitule-pour-une-ile-lettree/>

CESR (Conseil Économique et Social Régional) de La Réunion (2010) : *Les Mahorais à La Réunion : de l'accueil à l'écueil. Changer de regard*. La Réunion : CESR. En ligne : <https://www.ceser-reunion.fr/2010/10/18/note-intitulee-les-mahorais-de-laccueil-a-lecueil-changer-de-regard/>

Denis Jacques & Gonfalone Rémy (1982) : *Alphabétisation - Formation et développement à La Réunion. Tome I*. ARCA (Association Réunionnaise de Cours pour Adultes).

Gautier-Moulin Patricia (2000) : *La formation professionnelle au service du développement local*. Actes de la première université de la formation professionnelle dans les régions d'Outre-Mer. 2, 3 et 4 octobre 2000, Cayenne, Guyane. Centre INFFO. En ligne : <https://www.yumpu.com/fr/document/read/24654353/la-formation-professionnelle-au-service-du-centre-inffo>

Gonfalone Rémy (1983) : *Méthodologie de l'alphabétisation et de la formation de remise à niveau générale et technique. Alphabétisation - Formation et développement à La Réunion. Tome II*. ARCA (Association Réunionnaise de Cours pour Adultes).

Latchoumanin Michel (2010) : *Illettrisme ou littératie : états des lieux et perspectives à l'île de la Réunion*. Saint-André, Océan Éditions.

Latchoumanin Michel (Éd.) (2012) : *Recherches et pratiques de littératie dans l'Océan Indien*, Saint-André, Océan Éditions.

Latchoumanin Michel (Éd.) (2014) : *La littératie pour prévenir et lutter contre les situations d'illettrisme dans l'Océan Indien*, Saint-André, Océan Éditions.

Latchoumanin Michel & Naëck Vassen (Éds.) (2011) : *Illettrisme à Maurice et à La Réunion : état des lieux et perspectives*, Travaux & documents - Université de La Réunion, Faculté des lettres et des sciences humaines, n° 38, juin 2011.

Latchoumanin Michel & Viracaoundin Jean (1996) : *La population dite illettrée ou analphabète à La Réunion : quelques repères*, CAFOC.

Païniaye Stéphane (2011) : *Enquête de littératie à l'île de La Réunion : des causes de l'illettrisme à sa remédiation*. Mémoire de master recherche 2e année Ingénierie et didactique en formation. Politiques et pratiques éducatives, Université de La Réunion. En ligne : [http://tel.univ.run.elgebar.univ-reunion.fr/M/NeduM2\\_25\\_Panaiyie11.pdf](http://tel.univ.run.elgebar.univ-reunion.fr/M/NeduM2_25_Panaiyie11.pdf)

Région Réunion (juin 2014) : *Les cases à lire de La Réunion. Guide de démultiplication des pratiques*. En ligne : [http://www.anlci.gouv.fr/content/download/5294/116536/version/1/file/Guide+R%C3%A9union\\_Web.pdf](http://www.anlci.gouv.fr/content/download/5294/116536/version/1/file/Guide+R%C3%A9union_Web.pdf)

Squarzoni René (2011) : “Lutte contre l'illettrisme des adultes à La Réunion : passer des constats à une littéraction expérimentale.” Dans : M. Latchoumanin & V. Naëck (Éds.) : *Illettrisme à Maurice et à La Réunion : état des lieux et perspectives, Travaux & documents* - Université de La Réunion, Faculté des lettres et des sciences humaines, n° 38, juin, 103-110.

### Sources secondaires

Ahamadi Issoufi (1998) : *Les langues des familles comoriennes de la Réunion*. Mémoire de maîtrise Lettres modernes. Université de La Réunion.

Ahmed Zakia (2020) : “Étudier la maternité de femmes mahoraises à la Réunion et à Mayotte : une chercheuse locale face aux enjeux genrés et ethnicisés de la proximité”. Dans : *Cahiers de l'Urmis*, n° 19, novembre. En ligne : <http://journals.openedition.org/urmis/2102>

Ali Abdallah Fouad (2017) : *L'immigration comorienne à La Réunion de 1900 à nos jours*. Thèse de doctorat en Histoire. Université de la Réunion. En ligne : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01761246/document> (22/01/20)

Ali Zaki Fatuma (2013) : *Les pratiques langagières de jeunes Comoriens vivant à La Réunion*. Mémoire de master recherche 2e année Langues, cultures et communications. L'océan Indien en ses langues. Université de La Réunion. En ligne : [http://tel.univ.run.elgebar.univ-reunion.fr/M/lingM2\\_7\\_Alizaki13.pdf](http://tel.univ.run.elgebar.univ-reunion.fr/M/lingM2_7_Alizaki13.pdf) (22/01/20).

Bretegnier Aude (2016). *Imaginaires plurilingues en situations de pluralités linguistiques inégalitaires. Vingt ans “au cœur et aux marges” de la sociolinguistique*. Synthèse d'Habilitation à diriger des recherches. Le Mans Université.

Breton Didier, Beaugendre Carole & Hermet François (2014), “Quitter Mayotte pour aller où ?”. Dans : *Informations sociales*, n° 6, 186, 59-66. En ligne : <https://www.cairn.info/journal-informations-sociales-2014-6-page-59.htm>

Cassam-Sulliman Shânaz (1992) : *De la réécriture des identités : premier essai d'appréhension de la communauté grande comorienne à La Réunion*. Mémoire de Maîtrise en ethnologie, Université de La Réunion.

Chassagne David (2011) : “Édito : L'occasion de se regarder en face”. Dans : *Clicanoo, Le JIR*, 17/04/11. En ligne : <https://www.clicanoo.re/node/388256>

Chassagne David (2016) : "Les Mahorais de La Réunion sont moins nombreux que l'on croit". Dans : *Le JIR*, 16/11. En ligne : [https://www.clicanoo.re/Societe/Article/2016/11/16/Les-Mahorais-de-La-Reunion-sont-moins-nombreux-que-lon-croit\\_6628](https://www.clicanoo.re/Societe/Article/2016/11/16/Les-Mahorais-de-La-Reunion-sont-moins-nombreux-que-lon-croit_6628)

Chung To Sang Johanne (2019) : "De plus en plus de Mahorais trouvent leur place dans la société réunionnaise". Dans : *Le JIR*, 04/09. En ligne : <https://www.clicanoo.re/Societe/Article/2019/09/04/De-plus-en-plus-de-Mahorais-trouvent-leur-place-dans-la-societe>

Cherubini Bernard, Combo Abdallah & Roinsard Nicolas (2009), *Stratégies migratoires et enjeux de la protection sociale à La Réunion et à Mayotte : conflits et concurrences dans les espaces sanitaires et sociaux*, rapport à la MiRe-DREES, programme “Migrations et protection sociale”.

CREDOC (Centre de Recherche pour l'Étude et l'Observation des Conditions de Vie) / ODR (Observatoire de la Réunion) (2004) : *La situation des populations migrantes originaires de l'océan Indien*. Synthèse. En ligne :

<https://www.credoc.fr/publications/la-situation-des-populations-migrantes-originaires-de-locean-indien-synthese>

Dalançon Alain (2014) : “La Société de Géographie de Rochefort et l'Indo-Chine de 1879 à 1914”. Dans : *Roccafertis*, n° 53, janvier, 6-28. En ligne : [http://socgeo-rochefort.fr/documents/fichiers/741\\_attach.pdf](http://socgeo-rochefort.fr/documents/fichiers/741_attach.pdf)

- Doussaint Christian (2015) : *La communauté mahoraise à La Réunion : intégration ou adaptation*. Mémoire de DESS des Sciences de l'Éducation : "Responsable de formation d'adultes en insertion sociale et professionnelle". Université de La Réunion. En ligne : [http://tel.univ.run.elgebar.univ-reunion.fr/M/faDESS\\_14\\_Doussaint.pdf](http://tel.univ.run.elgebar.univ-reunion.fr/M/faDESS_14_Doussaint.pdf)
- Fioux Paule (2007) : *Bilinguisme et diglossie à l'île de La Réunion. Contribution à l'histoire d'un débat sociolinguistique (1974-2006)*. Paris, L'Harmattan.
- Fioux Paule (2011) : "Aspects des recherches concernant Mayotte menées ou publiées à l'université de La Réunion". Dans : F. Laroussi & F. Liénard (Éds.), *Plurilinguisme, politique linguistique et éducation : Quels éclairages pour Mayotte ?* Mont-Saint-Aignan : Presses universitaires de Rouen et du Havre. En ligne : <http://books.openedition.org/purh/5218>
- Gadet Françoise (2000) : "Derrière les problèmes méthodologiques du recueil des données". Dans : M. Bilger (Éd.), "Linguistique sur corpus. Études et réflexions", *Cahiers de l'Université de Perpignan*, n° 31, Presses Universitaires de Perpignan. En ligne : [http://icar.cnrs.fr/ecole\\_thematique/idocora/documents/Gadet\\_Derriere\\_le\\_probleme\\_methodologique.pdf](http://icar.cnrs.fr/ecole_thematique/idocora/documents/Gadet_Derriere_le_probleme_methodologique.pdf)
- Georger Fabrice (2011) : *Créole et français à La Réunion : une cohabitation complexe*. Thèse en Sciences du Langage. Université de la Réunion. En ligne : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01279041/document>
- Henry Rozenn (2004) : *Représentations linguistiques d'une population migrante : les grands Comoriens de la Réunion*. Mémoire de maîtrise Lettres modernes. En ligne : [http://tel.univ.run.elgebar.univ-reunion.fr/M/lmMAI\\_239\\_Henry04.pdf](http://tel.univ.run.elgebar.univ-reunion.fr/M/lmMAI_239_Henry04.pdf)
- Istanbulu Suat (2017) : *Pratiques langagières intergénérationnelles : le cas de familles transnationales plurilingues (Antioche, Île-de-France, Berlin)*. Thèse de doctorat en Sciences du langage - Linguistique et didactique des langues. Université Sorbonne Paris Cité. En ligne : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01726026/document>
- Kraemer Jean (2012) : *Les jeunes Mahorais et Comoriens à la Réunion : Stratégies d'adaptation et moyens de communication*. Mémoire de master 2. Sciences de l'Information et de la Communication. Université de La Réunion. En ligne : [https://www.academia.edu/4794333/Laboratoire\\_UNIVERSITE\\_de\\_LA\\_REUNION\\_MASTER\\_Lettres\\_Sciences\\_Humaines\\_et\\_Sociales\\_Mention\\_Langues\\_Cultures\\_et\\_Communications\\_LES\\_JEUNES\\_MAHORAIS\\_et\\_COMORIENS\\_de\\_LA\\_REUNION\\_STRATEGIES\\_DA DAPTATION\\_et\\_MOYENS\\_DE\\_COMMUNICATION](https://www.academia.edu/4794333/Laboratoire_UNIVERSITE_de_LA_REUNION_MASTER_Lettres_Sciences_Humaines_et_Sociales_Mention_Langues_Cultures_et_Communications_LES_JEUNES_MAHORAIS_et_COMORIENS_de_LA_REUNION_STRATEGIES_DA DAPTATION_et_MOYENS_DE_COMMUNICATION)
- Labov William (1973): "Some principles of linguistic methodology". Dans : *Language in Society*, n° 1, 97-120.
- Leconte Fabienne (2011) : *Appropriation des langues et construction des identités en contextes plurilingues et pluriculturels*. Dossier présenté pour l'Habilitation à diriger des recherches. Volume 1. Synthèse de l'activité de recherche. Université de Rouen.
- Marc Franck (2013) : "Les discours ethnicisés, médiatiquement dicible et implicite : cas du modèle réunionnais dans la presse écrite". Dans : *Cahiers internationaux de sociolinguistique*, vol. 3, n° 1, 87-106. En ligne : <https://www.cairn.info/revue-cahiers-internationaux-de-sociolinguistique-2013-1-page-87.htm>
- Maturafi Lavie (2019a) : *Le français et le shimaoré à Mayotte : influences réciproques*. Thèse de doctorat en Sciences du Langage. Université de Montpellier 3. En ligne : <https://www.theses.fr/2019MON30116>
- Maturafi Lavie (2019b) : "Le hors-norme à Mayotte. Productions écrites sur Facebook et sur les panneaux publicitaires". Dans : A. Steuckardt & K. Collette : *Écrits hors-norme*, Sherbrooke, EDUS, 65-78. En ligne : [https://savoirs.usherbrooke.ca/bitstream/handle/11143/15573/06\\_Maturafi.pdf](https://savoirs.usherbrooke.ca/bitstream/handle/11143/15573/06_Maturafi.pdf)
- Mezzapesa Mélanie (2018) : *Mahorais à La Réunion : entre dynamiques migratoires, stratégies d'adaptation et recompositions identitaires dans le quartier de La Chaumière*. Thèse

de doctorat en Sociologie. Normandie Université. En ligne : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-01932434/document>

Monteil Christian & Rallu Jean-Louis (2010), “Migrations : l’impact démographique et économique”. Dans : *Revue Économie de La Réunion*, INSEE, n° 136. En ligne : <https://www.insee.fr/fr/statistiques/1294658>

Primon Jean-Luc (2007) : “Ethnicisation, racisation, racialisation. Une introduction”. Dans : *Faire savoir*, n° 6, Aix-en-Provence, AMARES, 3-14. En ligne : <http://faire-savoirs.mmsch.univ-aix.fr/n/Pages/FS-6-2007-090.aspx>

Rapanoël Séverine (2007) : *Les langues à l’école primaire de La Réunion : des représentations diglossiques aux pratiques interlectales*. Thèse de doctorat en Sciences du Langage. Université de Grenoble III.

Rapanoël Séverine & Ledegen Gudrun (2007) : “Triade langagière d’enfants migrants à la Réunion : Langue d’origine, langue de socialisation, langue scolaire”. Dans : *Diversité Ville école Intégration (VEI)* : “Les enjeux de l’apprentissage de la langue française”, n° 151, décembre, 161-169. En ligne : <http://www.educ-revues.fr/DVST/AffichageDocument.aspx?iddoc=37808>

Roinsard Nicolas (2014) : “Des inégalités aux mobilités Outre-mer : une sociologie des migrations dans la France de l’océan Indien (Mayotte, La Réunion)”. Dans : P. Vitale, *Mobilités ultramarines*. Paris : Éditions des Archives contemporaines, 95-117.

Said Ali Sitti Batoule (2011) : “La Réunion : La femme est le porte-monnaie de l’homme”. Dans : *Albalad Mayotte*, n° 148, 15 février. En ligne : <https://wongo.skyrock.com/2977523025-LA-REUNION-La-femme-est-le-porte-monnaie-de-l-homme.html>

Said Omar Zahiya (2011) : *L’intégration socio-éducative des enfants mahorais à La Réunion*. Mémoire de master recherche 2e année Ingénierie et didactique en formation. Politiques et pratiques éducatives. Université de La Réunion. En ligne : [http://tel.univ-run.elgebar.univ-reunion.fr/M/NeduM2\\_57\\_Said11.pdf](http://tel.univ-run.elgebar.univ-reunion.fr/M/NeduM2_57_Said11.pdf)

Schierano Paola (2020) : ““Être Mahorais” à La Réunion. Assimilation, résistance et dynamiques ethnogénétiques d’une communauté en transition”. Dans : *Carnets de Recherches de l’océan Indien*, Université de La Réunion, “Mayotte : entre contraintes et défis, à l’heure du bilan”, 37-57. En ligne : <https://hal.univ-reunion.fr/hal-02921510/document>

Schierano Paola (2021) : *Da Mayotte a La Réunion. Mobilità, convivenze e fratture in due Oltremare europei (Oceano Indiano)*. Dottorato di Ricerca in Antropologia Culturale e Sociale - Ciclo XXXIII. Università degli studi di Milano-Bicocca. Dipartimento di Scienze Umane per la Formazione “Riccardo Massa”. En ligne : <https://boa.unimib.it/handle/10281/329921>

Shimeen-Khan Chady (2018) : *Des marqueurs aux mouvements discursifs dans des interactions entre jeunes Mauriciens plurilingues*. Volume 1. Thèse de doctorat en Sciences du Langage. Université Paris Descartes. En ligne : <https://tel.archives-ouvertes.fr/tel-02515899>

Simonin Jacky & Wolff Eliane (2010). “Radio FreeDom : un processus de coproduction de l’information”. Dans : *Communication & langages*, vol. 165, n° 3, 47-60. En ligne : <https://doi.org/10.4074/S0336150010013050>

Thiam Ndiassé (1997) : “Alternance codique”. Dans : M.-L. Moreau (Éd.), *Sociolinguistique. Les concepts de base*. Sprimont, Mardaga, 32-33.

Valli Gilbert (Éd.) (2001) : *Les originaires de l’archipel des Comores à La Réunion*, DEFI Océan Indien pour la Maison de Mayotte.

### Nos publications citées dans cette partie et consultables dans le volume 3 de notre dossier

Dans le tableau ci-dessous, le numéro à gauche renvoie vers le classement des publications du volume 3. Pour la consultation de la référence (article, chapitre, coordination de revue ou d'ouvrage, monographie), nous renvoyons le lecteur vers le sommaire proposé au début de ce dernier volume.

n° 16	Puren Laurent (2012b) : “Les pratiques langagières des familles migrantes vues à travers l’enquête INED de 1953 sur “l’adaptation des Italiens et des Polonais””. Dans : <i>Les Cahiers du GEPE</i> , n° 4, “Les langues des enfants ‘issus de l’immigration’ dans le champ éducatif français”. En ligne : <a href="https://www.ouvroir.fr/cpe/index.php?id=490">https://www.ouvroir.fr/cpe/index.php?id=490</a>
n° 27	Puren Laurent, Adami Hervé & André Virginie (2021) : “L’intégration langagière des adultes migrants allophones dans les travaux du CRAPEL : une didactique fonctionnelle et impliquée. Rétrospective et perspectives”. Dans : <i>Mélanges Crapel</i> , n° 42/3, 141-177. En ligne : <a href="https://www.atilf.fr/wp-content/uploads/publications/MelangesCrapel/Melanges_42_3_8_Puren_et_al.pdf">https://www.atilf.fr/wp-content/uploads/publications/MelangesCrapel/Melanges_42_3_8_Puren_et_al.pdf</a>