

Le créole ou la grandeur domestique : rhétorique de la réparation

• **Adolphe Maillot** *

*Docteur en Ethnologie, chercheur associé au CRLHOI,
Université de la Réunion*

« *Le véritable lieu de la culture, ce sont les interactions individuelles* »
E. Sapir (1971)

Carrefour de valeurs

Le spot de surf est un espace marin où le déferlement des vagues est suffisamment régulier pour permettre à un individu muni d'une planche de les "chevaucher"¹, juste avant qu'elles ne se brisent tout à fait. Au-delà de cette définition "technique", on peut voir le spot comme un carrefour social idéal pour étudier les logiques plurielles de la société actuelle. Observer de près ce qui se passe sur cette scène flottante permet d'avoir une idée de la structure dramaturgique d'une société. Comme le dit Simmel (1981, p. 89), « *il existe un nombre infini de formes de relation et de sortes d'actions réciproques entre les hommes, de médiocre importance, et parfois même futiles si on consi-*

Cet article se propose d'aborder un aspect singulier de la Réunion à travers le surf, sport qui connaît un essor fulgurant depuis ces dix dernières années. Ce succès, largement encouragé par les médias, a provoqué un afflux massif de nouveaux pratiquants, créant quelques tensions sur les lieux de pratique. Plusieurs visions du monde s'y affrontent, révélant des enjeux sociétaux qui dépassent le cadre strict des jeux aquatiques. Dans ces conflits, un certain nombre d'arguments sont avancés pour justifier une appropriation de l'espace public des vagues. La thématique principale tourne autour de la créolité, arme rhétorique très efficace dans la mesure où elle a la morale de son côté.

dère les cas particuliers, qui contribuent cependant à constituer la société telle que nous la connaissons ». Au-delà du caractère ponctuel et éphémère d'une rencontre, on observe que des mécanismes structurels sont à l'œuvre, notamment lorsqu'ils relèvent d'une "routine" (Giddens, 1987, p. 33). Il est particulièrement fécond d'étudier de près quelles sont les valeurs mises en avant par les individus, pour être en accord avec les normes de l'espace-temps propre au contexte dans lequel ils interagissent. Ainsi, à partir de l'anodin du quotidien, on peut envisager une appréhension plus ou moins globale de la société. De ce point de vue, il semble possible de faire une *sociologie (partielle) de la*

* *Centre de Recherches Littéraires et Historiques de l'Océan Indien, E.A. n°11, (Contacts de littératures, de cultures, de civilisations), Université de la Réunion, 15 avenue René Cassin, BP 7151, 97715 Saint-Denis cedex 9 amailot@univ-reunion.fr*

Réunion à partir des interactions qui ont lieu sur ses spots.

Les formes de relation que retiendra cet article sont de type conflictuel. Pour Goffman (1973, p. 40), l'interaction doit être conçue « *non pas comme une scène harmonieuse, mais comme la poursuite d'une guerre froide* ». L'expression est sans doute un peu forte. On y sent l'influence sartrienne – « *l'enfer c'est les autres* ». Certes, l'individu-acteur vit et agit sous le regard d'autrui, ce qui d'une certaine manière l'emprisonne (il doit sans cesse faire attention aux impressions qu'il produit, et surveiller les signes qu'on lui envoie). Mais il ne devient pas espion pour autant. De la métaphore de la "guerre froide", retenons seulement l'horizon d'objectivation vers lequel tend l'acteur pour avoir raison en toute situation. Le plus souvent, il n'y parvient qu'au prix d'une certaine mauvaise foi.

Par le biais d'une rhétorique particulière, il pare sa subjectivité des atours de l'objectivité. Il a recours à ce que Boltanski et Thévenot (1991, p. 86) appellent un « *principe supérieur commun* », qui est censé transcender les cas particu-

liers. Ces auteurs en ont repéré six, qui sont régulièrement convoqués en France par les personnes souhaitant défendre un point de vue litigieux. Ces six modes de justification renvoient à autant de « *mondes* » respectifs : « *domestique* », « *civique* », « *industriel* », « *marchand* », « *inspiré* », « *de l'opinion* ».

La cohabitation de ces *mondes* est au cœur de la problématique du lien social. En observant comment ces différents principes s'articulent au quotidien dans des situations conflictuelles, on peut avoir une idée de la construction de l'être-ensemble d'une société à une période donnée. Par ailleurs, il est intéressant de voir comment les personnes observées « *sont obligées de glisser d'un mode d'ajustement à un autre, d'une grandeur à une autre en fonction de la situation dans laquelle elles s'engagent* » (*ibid.*, p. 30). Pour saisir ces glissements à l'instant même où ils se produisent, il paraît indispensable d'être présent lors de l'interaction. C'est pourquoi nous avons opté pour la méthodologie de l'observation participante, les entretiens étant pour notre objet beaucoup moins porteurs de

Des mondes et des hommes

Les « *mondes* » ou « *cités* » de Boltanski et Thévenot (1991) s'inscrivent dans une sociologie de l'action. Ces auteurs partent du principe que dans notre société plurielle, il existe différents registres de justification, que les individus activent ou laissent en sommeil selon les situations conflictuelles. Chaque registre s'articule autour d'une certaine idée du bien et de la justice, qui renvoie à une cité idéale dont les auteurs ont dressé le portrait grâce à une synthèse des "classiques" de philosophie politique. Ils ont ensuite adapté ces conceptions à la vie ordinaire contemporaine. Au sein de chaque monde ou cité, ils ont repéré une « *grandeur* » spécifique permettant d'évaluer les individus.

Monde	<i>domestique</i>	<i>civique</i>	<i>industriel</i>	<i>marchand</i>	<i>inspiré</i>	<i>de l'opinion</i>
Grandeur	relations de confiance, solidarité	action collective, égalité	performance, compétence	concurrence, marché, désir	singularité, créativité	reconnaissance, notoriété

Bien entendu, ce modèle n'est pas à prendre au pied de la lettre. Il sert juste de guide théorique aux investigations empiriques. En ce qui concerne l'objet surf, il s'avère particulièrement pertinent. Tous ces mondes s'y retrouvent à différentes échelles, dans des proportions variables. Il importe alors de voir de quelle manière ils se combinent entre eux.

données empiriques.

Notre présence sur les lieux du “drame” est facilitée par le fait que nous pratiquons le surf depuis l’adolescence. Sur ce terrain particulier que sont les vagues, nous ne nous présentons pas en tant qu’ethnographe mais évoluons en tant que surfeur moyen, totalement impliqué dans les “règles du jeu” qui sont celles de la lutte pour la vague (être le mieux placé pour avoir la priorité par rapport à un autre surfeur). C’est un “déguisement” idéal pour observer les acteurs sans qu’ils se sentent traqués par un regard institutionnel, et qui nous place de fait au cœur des conflits.

Logique du “spot-maison”

Cet article se focalisera principalement sur la *C* *grandeur* du surf en tant que *monde domestique*. Celle qui est attachée à la figure du surfeur “local”, et qui est au fondement du “localisme”. Bien qu’elles fassent partie de l’espace public, les vagues deviennent propriété des surfeurs locaux, mus par une sorte “d’instinct du territoire”. Leur appropriation se matérialise parfois par un graffiti (« *Locals only*² ») sur le parking du *spot* ou sur les rochers à l’entour. Concrètement, les locaux ont un “droit de cuissage” sur toutes les vagues. Ils sont au-dessus des règles de priorité qui, en théorie, s’appliquent à tout le monde³. Dans le milieu du surf, le localisme est une forme d’idéologie tacite qui favorise l’Autochtone par rapport à l’Étranger. Il apparaît lorsque des surfeurs, se sentant liés corps et âme à leur *spot*, finissent par le considérer comme leur maison. Ainsi avons-nous proposé le terme de « *spot-maison* » (Maillot, 2006) pour caractériser ce type d’appropriation du territoire⁴.

Le “*spot-maison*” est animé par une forte logique hiérarchique. Cette hiérarchie est solidaire d’une trame narrative : l’histoire d’un groupe de surfeurs et l’histoire du *spot* sont intimement liées. Dès lors, ce *spot* devient un espace « *vraiment habité* » qui « *porte l’essence de la notion de maison* » (Bachelard, 1983, p. 24). Notre démarche ethnographique a consisté à essayer de « *déterminer la valeur humaine des espaces de possession, des espaces défendus contre des forces adverses, des espaces aimés* »

(*ibid.*, p. 17). Il s’est avéré que le “*spot-maison*” avait, pour les locaux, valeur de lieu-refuge, d’ultime abri contre une modernité souvent considérée comme porteuse de non-lieux. Dans cette relation privilégiée entre l’homme et son environnement, l’imagination joue un rôle majeur. C’est elle qui « *construit des “murs” avec des ombres impalpables* » (*ibid.*, p. 24). Le localisme relève, en ce sens, d’une *poétique de l’espace*. Sur cette base poétique se développe ensuite une revendication plus prosaïque : « *C’est ma vague !* ». Les locaux se comportent ainsi comme des colonisateurs de la mer. Dans l’eau ils se sentent chez eux, et ne sont vraiment à l’aise qu’“en famille”(entre locaux).

L’analogie familiale s’appuie ici non pas sur les liens du sang, mais sur « *l’appartenance à une même maison, comme territoire dans lequel s’inscrit la relation de dépendance domestique* » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 116). Dans l’eau, lorsqu’un surfeur dont le visage ne leur est pas familier s’approche de trop près, les locaux lui font sentir que sa présence est indésirable : il ne fait pas partie du “cercle intime”. C’est cette “intimité” du *spot* qui échappe au surfeur néophyte, lequel n’a aucune idée de l’arrière-fond narratif qui se cache derrière les vagues. Pour parer à l’afflux massif de nouveaux pratiquants peu au fait du *genius loci*, les locaux se mobilisent – parfois violemment – pour faire sentir le poids du passé, du moins d’un certain passé (le leur).

Gardiens de l’“âme” du *spot*, ils seraient les plus aptes à capter et se souvenir de ces moments de vérité où le lieu parle aux hommes. Toute présence étrangère menace l’“harmonie” identitaire du groupe, celle où le local arrive à se retrouver – à pressentir “qui” il est au contact de “ses” vagues et surtout des siens. Le local n’est rien ou presque sans la famille des locaux. Il relève bien du *monde domestique* en tant qu’il appartient à un « *corps* » et une « *lignée* » (*ibid.*). Autrement dit, tous les locaux forment une seule et même personne. Malgré ses qualités individuelles, le local se définit surtout par rapport au lieu et au groupe, qui coiffent son identité singulière. Quoi qu’il fasse, prouesse ou maladresse, son *spot* lui “colle à la peau”. Être local du “Pipe” (Hawaï), de Jeffrey’s Bay (Afrique du Sud) ou de Saint-Leu (Réunion)

donne au surfeur un prestige particulier, quel que soit son niveau technique. Il jouit comme d'un titre honorifique aux yeux des autres pratiquants dont l'identité se résume à leur seule personne. Il récupère pour son propre compte toute la *grandeur* de la "localité".

Bien que certains locaux abusent des privilèges de leur "statut" (non contents de s'accaparer toutes les vagues, ils prennent plaisir à humilier – verbalement et/ou physiquement – les autres surfeurs), le localisme est un phénomène considéré comme normal par la majorité des pratiquants. On le retrouve sur tous les grands *spots* de la planète, avec toutefois des degrés d'intensité variables selon les régions.

La base de l'argumentation n'est pas l'unité de la société dans son ensemble, mais la *souveraineté du spot indépendant*. Puisque la notion de "droit" ne se fonde pas ici sur un idéal général, mais en référence à un être humain culturellement situé, les locaux s'inscrivent pleinement dans la logique de l'individualisme moderne⁵. Pour organiser la mini-*polis* du *spot*, le "contrat local" fait office de constitution. Les locaux s'associent pour se porter garant de l'intégrité territoriale, et rester les maîtres des lieux⁶. Ce contrat est artificiel, unilatéral et arbitraire. Il dresse une hiérarchie basique : "nous" en haut, et le "reste du monde" en bas. Ce qui suppose « l'acception relationnelle de plus grand que... ou de plus petit que... » (Boltanski et Thévenot, 1991, p. 206). Cette hiérarchie symbolique se retrouve concrètement dans l'organisation spatiale du *spot*. Le « *peak* » (zone où commence à déferler la vague) est généralement situé tout en haut du *spot*. C'est là qu'il faut se positionner pour être prioritaire sur la vague. Sur un "*spot-maison*", cette zone est considérée comme "sacrée" par les maîtres des lieux. Les "profanes" (non-locaux) ne doivent pas y pénétrer, ou alors sur la pointe des pieds. Tant que cette vision pyramidale est respectée, tout est pour le mieux dans le meilleur des mondes. Mais il suffit qu'un néophyte ou un effronté nie cette évidence en montant plus haut que les locaux – revendiquant une grandeur déplacée –, et la dynamique répressive se met en branle.

À la Réunion, la violence des locaux est plutôt modérée par rapport à d'autres régions du monde comme Hawaï, où les « *Black Shorts* »

sont connus pour être de redoutables bagarreurs. Il y a eu des phases plus ou moins dures dans les années 1980-1990, mais aujourd'hui les locaux réunionnais vivent "sur leurs acquis". Certains d'entre eux ayant déjà dû s'expliquer devant la justice pour leurs coups de colère récurrents, ils doivent désormais se tenir tranquilles. Ils jouent donc beaucoup sur l'intimidation, et la diffusion d'une « *propagande irrationnelle* » (Berger et Luckmann, 1986, p. 122) destinée à effrayer les profanes. Saint-Leu est considéré comme le *spot* le plus "chaud" de l'île. De nombreuses histoires de bagarre circulent entre surfeurs. Que les rixes aient eu lieu dans l'eau ou sur le parking, la rumeur publique amplifie leur dimension épique. Les vertus guerrières des locaux font ainsi l'objet d'une glose hyperbolique. Profitant de cette aura narrative, ces derniers n'ont plus qu'à se composer un visage de « *bad boy* » pour susciter la crainte.

Assurément le sang coule de temps en temps, mais jamais en grande quantité. Les coups de poings sont si bien annoncés par les mots que généralement ils n'ont pas le temps de faire mouche. Un ton vindicatif et une mine patibulaire, avec le soutien du collectif à proximité dont la présence affermit la résolution, ont un certain effet préventif.

Localisme et créolité

Pour être considéré comme local à la Réunion, on pourrait penser qu'il faut obligatoirement être créole. En fait, cela dépend des *spots*. Il convient alors de préciser que le surf constitue un « *champ* » au sens de Bourdieu, c'est-à-dire un espace social plus ou moins autonome avec des enjeux qui lui sont propres. Tantôt ce champ est en parfaite adéquation avec la culture du pays ou de la région (Hawaï, Polynésie, Californie)⁷, tantôt il y a un décalage comme c'est le cas à la Réunion. Car si le surf fait bien partie de la façade touristique et sportive (« *L'île intense* »), il n'est pas encore pleinement intégré au paysage culturel étant donné qu'il est assez peu pratiqué par les créoles.

L'histoire du surf réunionnais a débuté timidement vers la fin des années 1960. Les premiers surfeurs de l'île venaient d'Australie et

d’Afrique du Sud. Il n’y a donc pas de tradition créole du surf comme à Hawaï ou en Polynésie, dont les peuples vivent davantage au contact de la mer et surfent depuis plusieurs siècles. A la Réunion, le surf a surtout séduit les « *zorèy* » (originaires de la France métropolitaine)⁸. Le « *surf way of life* » a répondu aux aspirations nées de la départementalisation. Ce style de vie « *cool* » coïncidait avec l’émergence d’une « *société pseudo-industrielle*⁹ » (Benoist, 1999, p. 24) et d’une « *civilisation du loisir* » (Dumazedier, 1972).

Le profil sociologique des surfeurs métropolitains est le même que celui des pratiquants des activités de « *glisse nature* » recensés au niveau national (Mignon et Truchot, 2002, pp. 63-67) : jeune, de sexe masculin, non licencié, diplômé, de classe moyenne et supérieure. Si l’on observe depuis environ une dizaine d’années une certaine créolisation du surf, cela concerne surtout le « *bodyboard*¹⁰ », variante du surf moins coûteuse et plus juvénile. Pour le moment, dans le rapport d’influence entre la culture créole et la « *surf culture* », la balance penche en faveur de la seconde. Le global a raison du local. Sauf à Saint-Leu¹¹, où les Créoles font de la résistance. Sur les vagues de Saint-Leu, la “créolité” – ou l’identité créole – est une arme rhétorique qui tend à renverser symboliquement l’ordre social, et s’en prend aux “dominants” *zorèy*¹². Elle renvoie moins à une spécificité ethnique qu’à une position socio-économique. Chinois, Cafre, Malbar ou Yab : tout se dilue dans la “condition créole”. En situation de précarité, la couleur est secondaire. Comme le dit Champion (1999, p. 164) : « *Dans la nuit de la servitude, tous les hommes sont gris* ». Sur un plan socio-historique, la pluriethnicité “à la réunionnaise” réunit un groupe d’individus venus d’ailleurs autour d’un même stigmate, celui du “dominé”. L’identité créole réunionnaise serait une sorte d’identité “par dépit” dans la mesure où elle « *pourrait bien être cette cotte qui va à tous, puisqu’elle consacre la part d’histoire commune, mais qui ne sied véritablement qu’à ceux qui n’ont pas les moyens économiques d’une autre identité* » (*ibid.*, p. 165). Sauf que, dans notre contexte sportif, le Créole n’est pas forcément le plus démuné. C’est pourquoi, selon nous, la référence à la créolité relève plus ici du prag-

matisme que de l’engagement militant. Il ne s’agit pas d’un “état” constant. Dans un autre contexte ou une période biographique différente, cette créolité peut être complètement étouffée. Enfin, quelle que soit sa position actuelle (qui est parfois dominante), le surfeur créole d’aujourd’hui demande “réparation” au nom du Créole (non-surfeur) d’hier. Et le dédommagement se comptabilise en nombre de vagues.

Ainsi, on peut voir le *spot* de Saint-Leu comme un espace plus ou moins utopique, où les “petits” (créoles) prennent une revanche symbolique sur les “grands” (métropolitains) en se réappropriant leur territoire. Ils “rattrapent” les injustices du passé. On y retrouve bien « *cette dialectique du lien et du lieu qui organise les rapports sociaux et l’imaginaire* » (Marimoutou, 2005, p. 132) caractéristiques des sociétés créoles de l’océan Indien. L’occupation du *spot* par les locaux créoles – leur manière (poétique ?) d’habiter l’espace – dépasse la logique interne du surf. Le localisme participe d’une justification culturelle et sociale¹³.

Exaspérés par l’attitude jugée un peu trop conquérante des « *métros* » dans l’eau, les locaux de Saint-Leu crient à la spoliation générale : « *Zot i vol nout travay, nout fanm, nout tèrin, astèr zot i vé pran nout vag*¹⁴ ! ». Si ce genre d’argumentation est développé par des Créoles dont la situation sociale est relativement précaire, elle est aussi le fait de Créoles qui appartiennent aux catégories moyennes et supérieures (qui possèdent emploi, femme et maison). La position sur l’échelle sociale n’expliquant pas tout, une vision strictement bourdieusienne du localisme ne serait pas satisfaisante. Derrière la façade idéologique (la revanche de l’opprimé), il n’y a souvent que de l’“opportunisme” ou de l’intelligence pratique. L’idéologie du localisme, sous couvert de nobles sentiments, sert en réalité à justifier une motivation purement égoïste : se réserver les plus belles vagues. L’agression en bonne et due forme d’un “étranger” (envahisseur) peut alors s’abriter derrière une posture morale. La violence pure et dure bénéficie de l’aura de la “culture”. En vérité, l’acteur “compétent” choisit l’argument qui sur le “moment” est susceptible de lui donner un avantage objectif sur son vis-à-vis. Réel ou non, le statut de “dominé” dans la

vie sociale permet de légitimer celui de “dominant” sur le *spot*. En tout cas, à Saint-Leu, la créolité ouvre les portes du paradis des vagues. C’est le lieu où les derniers sur terre deviennent les premiers sur l’eau.

Le *zorèy* créolisé

Comme la “condition créole” donne droit à des privilèges, le surfeur métropolitain installé depuis longtemps à la Réunion a intérêt à montrer qu’il a su s’imprégner de la culture locale. Surfant à Saint-Leu depuis quinze ou vingt ans, s’il entretient des bonnes relations avec les locaux, il peut prétendre lui aussi au statut de local¹⁵. Mais son physique (surtout s’il est blond aux cheveux longs et qu’il a les yeux bleus), et parfois ses signes extérieurs de richesse, jouent contre lui. L’extériorisation de sa créolité – partielle¹⁶ – passe donc par la parole. L’usage du créole lui procure un « *profit de distinction* » (Bourdieu, 1979). Son identité personnelle éclipse momentanément son identité sociale. Si l’interlocuteur est créole, il lui signifie qu’il entretient un rapport sincère avec l’île (je ne suis pas né ici, mais la culture locale fait désormais partie de moi – je suis donc à ma place ici). Si c’est un *zorèy* de passage, il lui montre qu’il y a un fossé culturel qui les sépare, fossé qui lui donne la priorité sur les vagues.

Les conflits qui éclatent dans l’eau entre le *zorèy* créolisé et le *zorèy* de passage sont particulièrement intéressants dans la mesure où le premier reproduit le même schéma de domination activé par les locaux créoles à son égard, avant que le temps et l’expérience ne le parent de l’immunité autochtone. Le plus souvent d’ailleurs, dans les diverses interactions du quotidien, les Créoles qui ne le connaissent pas et qui se basent sur sa seule apparence continuent à le considérer comme un “envahisseur”. Il y a un “délict de faciès inversé”.

Le *zorèy* créolisé a une dent contre le *zorèy* non-créolisé parce qu’il pense que ce dernier, par son mépris ou son manque de respect (notamment lorsqu’il monte directement au *peak*, alors que lui a mis plusieurs années avant d’y gagner sa place¹⁷), contribue à entretenir la haine des autochtones vis-à-vis des métropolitains en général. La partie contamine le tout. En lui par-

lant créole, il remet les points sur les *i*. Il montre qu’il est au-dessus de son statut de *zorèy*, « *souvent défini en termes de “ni-ni”* » (Duret et Augustini, 2003, p. 440). Mais, en sollicitant cette « *grandeur* », il a intérêt à en être réellement pourvu. S’il parle un créole “petit-nègre”, il s’expose au ridicule, et se retrouve dans la position de l’« *individu discrédité* » dont parle Goffman (2001). L’information qu’il veut donner sur sa personne est contredite en direct. L’écart entre le virtuel et le réel crève les yeux (ici les oreilles). L’individu n’est pas ce qu’il prétend être : quelqu’un venu d’ailleurs mais “habité” par la culture du pays. Ou du moins les preuves qu’il avance – la langue – ont un piteux effet. C’est l’humiliation en situation.

Telle fut l’expérience vécue par Lucien (30 ans, métropolitain) à l’Etang-Salé, spot situé à dix minutes de Saint-Leu où le localisme est beaucoup plus modéré. Vivant sur l’île depuis deux ou trois ans à peine, il se sentait déjà pleinement Réunionnais. Dans l’eau, il évoluait avec l’assurance du propriétaire, n’hésitant pas à pénétrer dans l’enceinte sacrée du *peak*. Ce jour-là, Marcel un local *zorèy* était déjà sur les lieux. Sans lui prêter la moindre attention, Lucien se plaça d’emblée dix mètres plus haut. D’un niveau très moyen, il parvint quand même à prendre plusieurs vagues, remontant à chaque fois au *peak* sans complexe (comportement arrogant au regard du savoir-vivre propre au surf). Marcel lui fit alors la remarque suivante : « *Maintenant que tu t’es fait virer de Saint-Leu, tu te rabats sur l’Etang-Salé ?* ». Lucien nia la supposée expulsion, puis affirma qu’il était cosmopolite, et que le monde était sa maison. Enfin il conclut par cette phrase : « *Je surfe partout moi, mounoir !* ». Par ce « *mounoir*¹⁸ », il revendiquait une certaine “réunionnité”. Mais il l’avait prononcé avec l’accent français. Flagrant délit d’imposture. Le local l’avait reconnu dès le début : « *C’est toi qui l’autre fois a pris une baise [branlée] par Hector à Saint-Leu*¹⁹ ! ». Sur cette terrible révélation, Lucien s’éloigna vers un *peak* lointain. Isolé dans une zone peu propice au déferlement, il ne prit plus aucune vague et finit par sortir de l’eau à la rame. Même quand la culture créole est mieux assumée, elle ne se suffit pas toujours à elle-même. Le *zorèy* créolisé a besoin de s’appuyer sur

d'autres grandeurs. C'est ce qui ressortit notamment de l'interaction observée à Saint-Leu entre Maurice (40 ans) et Antoine (20 ans), deux *zorèy* originaires de Saint-Gilles. Le premier est un surfeur amateur qui fréquente régulièrement Saint-Leu. Quand les locaux sont absents, il prend la relève du pouvoir. Le second est un "bodyboardeur" professionnel, qui vient à Saint-Leu de manière épisodique. La scène a lieu au crépuscule, au moment où le lieu se vide peu à peu.

Maurice coupe²⁰ Antoine, et se justifie en ces termes : « *Tu montes, tu montes, et après tu t'étonnes qu'on te coupe !* ». Un *zorèy* habitué du *spot* lui apporte son soutien : « *Tu leur donnes la main, ils te prennent le bras. Ah, ils ont du culot ces jeunots !* ». Maurice continue son argumentation en créole (avec le bon accent) : « *Mwin la zamé vi a ou tèrla* ». « *Moi non plus je t'ai jamais vu* », répond Antoine. Maurice active ensuite le registre de la virilité sportive (entre-temps il est revenu au français). Il lui demande où il était la veille quand les vagues étaient énormes. Antoine était présent, mais pas à la même heure que Maurice. Ce dernier élargit alors le champ géographique : « *Tu surfes l'Hermitage²¹, toi ?* ». Antoine dit en rigolant : « *Oui, et alors ?* ». Maurice se voit contraint d'activer un troisième registre, celui de l'infériorité instrumentale : « *Avec ton bug [bodyboard], tu restes allongé, tu te foules pas trop au take-off [démarrage sur la vague]* ». Au cours de la conversation, Antoine n'a pas précisé que quelques mois plus tôt il s'était classé dans les meilleurs mondiaux à Hawaï. Il n'a pas convoqué la grandeur « *industrielle* » du sport de haut niveau²². Les enjeux de cette discussion ne l'intéressent guère. Il est là juste pour surfer. Pas pour se justifier. La rhétorique importe moins que l'action. Il est d'une autre génération, d'une autre logique. Cette querelle pseudo-idéologique ne fait pas partie de son "monde".

Conclusion

Si l'on suit la perspective goffmanienne, le *Spot* est bien une scène symbolique où les surfeurs-acteurs prennent acte de la fragilité des liens sociaux. Fragilité liée à la pluralité des « *mondes* » qui s'y retrouvent comme au milieu

d'un carrefour, dont les règles de priorité ne sont pas clairement édictées par une instance supérieure qui fasse l'unanimité. Qui est prioritaire sur la vague ? Le plus âgé ? Le plus habile ? Le plus courageux ? Le plus costaud ? Le plus pauvre ? Le plus bronzé ? Le plus cool ? Celui qui habite le plus près ? Celui qui est placé le plus haut par rapport au déferlement ? Cette question pratique renvoie en fait à des enjeux d'ordre existentiel. Sans aller jusqu'à la « *guerre des dieux* » annoncée par Weber, lors d'un litige chaque surfeur se retranche derrière les valeurs de son "monde" dans la mesure où l'ordre de grandeur auquel il renvoie lui permet d'avoir raison *ici et maintenant*.

Sur le "spot-maison", ce sont les principes du « *monde domestique* » qui sont prégnants. Et, à Saint-Leu, la créolité y occupe une place centrale. Loin de la considérer sous l'angle de la vérité ou de l'authenticité, nous l'avons observée en tant que régime de légitimité. Si un surfeur montre – par la parole – que la culture créole a bien été incorporée, sa démarche d'appropriation du territoire, aussi injuste soit-elle, s'en trouve justifiée. Encore faut-il que son interlocuteur partage son univers de référence. Lorsque les personnes en désaccord ne parviennent pas à se rejoindre sur un principe supérieur commun, et que l'on a affaire à deux ego qui tiennent absolument à avoir le dernier mot, l'interaction se termine aux poings. On ne délibère plus, on cogne. La virilité pugilistique tient lieu de verdict ultime. La grandeur du rhéteur cède la place à la grandeur du bagarreur. Dans ce glissement de sens, on peut alors se demander où est passée la morale.

- 1 Surf est le raccourci de *surfriding* (*to ride* : chevaucher).
- 2 La version créole est *Zorèy déor*. Pour l'anecdote, nous avons vu un jour ce slogan détourné par un plaisantin qui avait rajouté un *t*, ce qui donnait : *Zortèy déor*. Le message d'exclusion était ainsi transformé en invitation à un art de vivre "cool" (vivre en "savate-deux-doigts").
- 3 En principe, une vague ne peut être surfée que par un seul surfeur. L'objectif étant de faire des figures sur la vague, la présence d'un autre surfeur gêne nécessairement la glisse. Est prioritaire le surfeur qui est le plus haut placé par rapport au sens du déferlement, celui qui est plus près de la

- zone où la vague commence à dérouler.
- 4 Le « *spot-maison* » (logique domestique) se distingue du « *spot-café* » (logique démocratique) et du « *spot-cosmos* » (logique mystique).
 - 5 « *Lorsqu'il n'y a plus rien d'ontologiquement réel au-delà de l'être particulier, lorsque la notion de "droit" s'attache non à un ordre naturel et social, mais à l'être humain particulier, cet être humain particulier devient un individu au sens moderne du terme* » (Dumont, 1991, p. 89).
 - 6 Les propos entendus dans l'eau font souvent écho au slogan autonomiste « *La Rényon nout péi* » (formule régionale de « *La France aux Français* »), parfois relayé par l'autocollant « *Mikoz kréol* » (revendication pour une plus grande visibilité de la langue créole) placé sur la vitre arrière ou le coffre de la voiture.
 - 7 Pour les deux premiers, le surf renvoie à une culture traditionnelle ancestrale. Le troisième inscrit le surf dans une perspective moderne et hédoniste.
 - 8 Les Créoles représenteraient seulement 10% des surfeurs (Bessy et Naria, 2003).
 - 9 Cette expression souligne que la Réunion s'est calquée sur le modèle social importé de la métropole, sans qu'il y ait eu une véritable dynamique de production. Grâce à l'économie de transferts, elle a reçu des biens et des valeurs propres à une société industrielle en pleine expansion, alors qu'elle avait la structure d'une société de plantation.
 - 10 Planche beaucoup plus petite que la planche de surf "normale" appelée *shortboard* (elle-même plus petite que le *longboard*). On surfe en position allongée (parfois à genoux, en *drop knee*). Comme il n'y a pas à se mettre debout, sa pratique est plus facile.
 - 11 Saint-Leu (Ouest) n'est pas le seul "bastion" créole. On peut citer aussi Saint-Benoit (Est) et Manapany (Sud "sauvage"), mais ces *spots* sont beaucoup moins fréquentés que ceux de l'Ouest, région où l'on compte le plus de surfeurs métropolitains. Comme la qualité des vagues est très moyenne et leur position géographique excentrée, il n'y a pas vraiment de "lutte" comme à Saint-Leu.
 - 12 Pour le sens commun, le *zorèy* est, dans un contexte post-colonial, une sorte de néo-colonisateur.
 - 13 Lorsque cette justification se déroule à l'occasion d'un événement sportif médiatisé – une épreuve de championnat du monde durant laquelle le *spot* est réservé aux compétiteurs (Maillot, 2005) –, le « *monde domestique* » du «*spot-maison*» bascule plus ou moins dans le « *monde civique* », puisque les locaux perdent leur singularité intime pour devenir une personne publique. On notera que le « *monde civique* » précède ici le « *monde domestique* » dans la mesure où il fait référence au respect des cultures locales. Ainsi, le localisme pourrait être caractérisé par une logique hybride, et relever du monde "civico-domestique".
 - 14 « *Ils nous volent nos femmes, nos terrains, et maintenant c'est au tour des vagues !* » (Propos d'un local recueilli au cours d'une observation participante).
 - 15 Mieux vaut parler de "demi-local" puisqu'il est local surtout en l'absence des "vrais" locaux. Dans la logique du «*spot-maison*» en tant que « *monde domestique* », ce statut dépend des relations avec les "grands". Seul un local peut vous reconnaître comme local.
 - 16 Pour le cas du *zorèy* créolisé, le terme de "réunionnité" serait plus juste que celui de "créolité" (que l'on réservera aux natifs de l'île).
 - 17 Cette récompense n'est pas toujours liée à la compétence sportive. C'est davantage la sociabilité et la diplomatie – l'art de s'acoquiner avec les locaux – qui prime.
 - 18 *Mon noir* (synonyme de *mon vieux*) : expression qui marque une relation amicale.
 - 19 Ce jour-là, il avait en effet reçu une claque d'Hector (prénom – modifié – d'un local très connu à la Réunion) après lui avoir pris "sa" vague par mégarde.
 - 20 *Couper* (ou *taxer*) : prendre la vague d'un surfeur déjà engagé.
 - 21 L'Hermitage est l'un des *spots* les plus craints de l'île, à la fois par la puissance de la vague et la férocité du récif. Dans l'esprit de Maurice, surfer un *spot* réputé dangereux donnerait des droits sur un *spot* jugé plus facile.
 - 22 Cette grandeur ne fait cependant pas l'unanimité aux yeux des surfeurs, qui ont du mal à admettre le prestige d'un bodyboarder quel qu'il soit (champion du monde ou non). Le discrédit qui pèse sur la pratique freine toute possibilité d'estime (sauf pour les grosses vagues, où le prestige de l'instrument importe peu). Ainsi, *couper* un bodyboarder leur paraît tout à fait légitime, surtout s'ils ne l'ont jamais vu et qu'ils l'ont classé dans la catégorie "étranger".

Références

- Bachelard, G. (1983). *La poétique de l'espace. Essais sur l'imagination de la matière*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Benoist, J. (1999). Anthropologie à la Réunion. Quelques acquis et nouvelles questions. In B. Chérubini (dir.), *La recherche anthropologique à la Réunion* (pp. 19-32). Paris : L'Harmattan.
- Berger, P. & Luckmann, T. (1986). *La construction sociale de la réalité*. Paris : Méridiens Klincksieck.
- Bessy, O. & Naria, O. (2003). *Loisirs et tourisme sportif de nature à la Réunion*. Saint-Denis : Rapport au Conseil de la Culture de l'Education et de l'Environnement.
- Boltanski, L. & Thévenot, L. (1991). *De la justification. Les économies de la grandeur*. Paris : Gallimard.
- Bourdieu, P. (1979). *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris : Minuit.
- Champion, B. (1999). Vingt ans après. In B. Chérubini (dir.), *La recherche anthropologique à la Réunion* (pp. 147-184). Paris : L'Harmattan.
- Dumazedier, J. (1972). *Vers une civilisation du loisir ?* Paris : Seuil.
- Dumont, L. (1991). *Essais sur l'individualisme*. Paris : Seuil.
- Duret, P. & Augustini, M. (2003). Sans l'imaginaire balnéaire, que reste-t-il à la Réunion ? *Ethnologie française*, 32, 439-446.
- Giddens, A. (1987). *La constitution de la société*. Paris : Presses Universitaires de France.
- Goffman, E. (2001). *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*. Paris : Minuit.
- Goffman, E. (1973). *La mise en scène de la vie quotidienne, 1. La présentation de soi*. Paris : Minuit.
- Maillot, A. (2006). *Vagues-à-l'âme : ethnographie du « surf way of life »*. Thèse de doctorat en Ethnologie (Dir. : B. Champion & P. Duret), Laboratoire CRLHOI, Université de la Réunion.
- Maillot, A. (2005). « Roulage-cari-sous-derriz » : le localisme au creux de la vague. *Médiamorphoses* n°15, 66-70.
- Marimoutou, J.-C.C. (2005). Littérature, imaginaire, créolisation : textes et intertextes. In L. Labache, L. Médéa & F. Vergès (dir.), *Identité et société réunionnaise*. Paris : Karthala.
- Mignon, P. & Truchot, G. (dir.) (2002). *Les pratiques sportives en France*. Paris : Enquête INSEP/MJS.
- Sapir, E. (1971). *Anthropologie*. Paris : Minuit.
- Simmel, G. (1981). *Sociologie et épistémologie*. Paris : Presses Universitaires de France.

Faire Savoirs

Sciences humaines et sociales en région PACA

n°7 - juillet 2008



L'île de la Réunion : regards contemporains

Coordination : Philippe Vitale

thèses

Lionel Dany

La drogue et le cannabis : approche psychosociale

Laurence Nicolas

Beauduc : l'utopie des gratte-plage

lecture

Philippe Langevin & Jean-Claude Juan

Marseille, une métropole entre Europe et Méditerranée