Réfléchir la science du social.
ESPACESTEMPS

Le jardin humain : l'insularité tropicale comme modernité locale à La Réunion.

Par David Picard. Le 4 avril 2011

Illustration : Rémi Bridot, « 696 reunion », 21.10.2009, Flickr, (licence Creative Commons).

L'économie touristique crée des formes de relations sociales entre des sociétés géographiquement séparées. Elle met en contact des contextes et des acteurs sociaux qui précédemment demeuraient dans des mondes séparés, ou dont les relations avaient été définies par des hiérarchies économiques et politiques particulières. Dans le contexte postcolonial, ces hiérarchies paraissent souvent symboliquement inversées : beaucoup des anciennes périphéries coloniales sont devenues l'objet de fantasmes (touristiques) collectifs dans les anciens centres coloniaux. Satisfaire ces fantasmes est devenu l'objet principal de l'économie touristique. À l'inverse des anciennes économies coloniales focalisées sur l'exploitation de matières premières, cette économie se concentre ainsi essentiellement sur la production de mondes imaginaires. Elle est une économie hautement théâtrale basée sur la mise en scène de mondes et d'histoires fabuleuses – la « nature sauvage », l'« humanité primitive », la « préhistoire », mais aussi la « créativité humaine », l'« histoire », l'« âge classique », le « progrès social », la « rencontre des peuples », la « créolisation » – qui donnent corps a différentes conceptions modernes du temps et de l'être dans le monde (*Dasein*) (Greenblatt, 2005, Clifford, 1996, Sahlins, 1994).

L'objectif de cet article est d'explorer les principes et les paradoxes de cette économie. Les îles tropicales fournissent ici un terrain particulier que je vais approcher à travers l'étude du cas du développement touristique de l'île de La Réunion. La Réunion est une île volcanique d'une superficie de 2 512 km^2 située dans le sud-ouest de l'Océan Indien. Ancienne colonie française principalement affectée à la production de canne à sucre et port de ravitaillement sur la route des Indes orientales, l'île fut, en 1946, transformée en département d'outre-mer (Dom) français – statut politique qu'elle conserve encore aujourd'hui. Depuis la fin des années 1980, l'État français et les collectivités locales dans l'île ont entamé une réorientation stratégique de la politique de développement locale désormais focalisée, notamment, sur l'activité touristique. Cette réorientation stratégique intervient dans un contexte de crise économique et démographique qui marque la société locale depuis les années 1960. Les anciens secteurs agricoles voient alors

d'importantes modernisations qui se traduisent en particulier par une réorganisation des processus d'exploitation de la terre – dorénavant plus intenses en capital et se consacrant à des surfaces d'exploitation plus grandes – ainsi que par une transformation des relations sociales qui caractérisent la société de plantation. Une large partie des parcelles moins productives, surtout dans les « hauts » (les zones montagneuses) et à l'intérieur de l'île sont abandonnées et la majorité de la population rurale s'établit dans les zones urbaines du littoral. Ceci induit un phénomène d'urbanisation rapide, amplifié par la croissance démographique de la population locale (350 000 en 1961 pour 750 000 en 2003), la dernière étant principalement imputable à l'amélioration des conditions de vie et à la mise en place d'un système de santé publique moderne. Plus de 250 000 personnes nées à La Réunion, en majorité des jeunes entre 20 et 35 ans, vivent actuellement en France métropolitaine[1], en particulier en zone parisienne (Insee, 2010). La France reste aujourd'hui la principale référence en termes de lois, de politique ainsi que de culture.

Depuis la fin des années 1980, le développement touristique de l'île, promu par des plans d'action stratégiques au niveau du département et de la région, se matérialise par une augmentation notable du nombre des arrivées de touristes (420 000 en 2010 contre 150 000 en 1990), de la capacité d'accueil (2 090 chambres d'hôtel homologuées ou de chaînes non classées en 2010) et de l'emploi direct dans le secteur (6 000 emplois en 2010) (Insee, 2010). Le développement touristique encourage également une importante restructuration de l'espace public. Une large partie des zones rurales peu rentables pour l'exploitation agricole, surtout dans les hauts et l'intérieur, sont réaffectées et proclamées « patrimoine naturel ». En 2010, une vaste zone couvrant 40 % du territoire de l'île est inscrite sur la liste du patrimoine universel de l'Unesco. Appelé « Pitons, cirques et remparts de l'île de La Réunion », ce projet est basé dans une large mesure sur la zone des « hauts » définie par le *Plan d'aménagement des Hauts* de 1978 (dont le but principal était une relance des activités agricoles dans les zones montagneuses et à l'intérieur de l'île). Le site de l'Unesco est géré par un parc national créé en 2007.

À travers ces projets, le tourisme et l'économie du patrimoine contribuent à la création d'une culture nouvelle – une « culture touristique » selon une formulation inventée par Michel Picard (1992) – permettant aux Réunionnais de participer à une forme de modernité locale émergente. Cette modernité locale consiste en l'adaptation et la mise en scène d'un théâtre du monde (*Weltheater*) dans les sphères publiques du tourisme et de la conservation. L'identité et la vie quotidienne des populations y sont cultivées comme une partie de la scène – variablement comme « populations archaïques rurales », « bons sauvages » et « victimes de l'histoire coloniale ». L'île devient ainsi un large « jardin humain » qui perpétue une fonction essentielle du jardin : concentrer dans un espace limité des modèles microscopiques du macrocosme (Berque, 1995 ; Baridon, 1998). À travers ces mises en scène, elle permet au sujet moderne – le touriste – d'invoquer, d'expérimenter et de réadapter les fondements moraux et ontologiques du temps et de l'être dans le monde. En même temps, pour les populations insulaires, cultiver ce jardin et y jouer un rôle actif, deviennent moyens économiques et symboliques de participation dans cette modernité globale. Mettre en scène des facettes particulières d'insularité tropicale, à travers l'aménagement de l'espace et la performance publique de certaines pratiques sociales forme alors un cadre de vie local nouveau.

Participer : observer la réalité.

Les données, à la base de mon argumentation, ont été recueillies d'une part, à partir d'observations directes d'acteurs et de pratiques touristiques et, d'autre part, à partir de l'analyse des discours

sous-jacents à divers textes légaux, poétiques, artistiques, commerciaux et de politique publique. Afin d'observer des faits et phénomènes sociaux tels qu'ils se produisent de manière habituelle et journalière, j'ai adopté la méthode ethnographique de l'observation participante. Entre 1998 et 2000, j'ai ainsi participé à diverses activités touristiques, dans différents contextes sociaux dans plusieurs lieux de l'île : le service d'un musée écotouristique préparant une exposition dans le village de Hell-Bourg ; le travail quotidien de différents accompagnateurs touristiques dans la vallée de Salazie ; le projet d'aménagement d'un site touristique sur les bords de la rivière Saint-Gilles par une association locale sur la cote Ouest ; les programmes d'action et d'éducation du Parc Marin de La Réunion ; la vie quotidienne du travail de l'équipe d'animation d'un hôtel de luxe sur le littoral ouest ; la préparation et organisation de fêtes populaires par une association locale dans le quartier de l'Hermitage sur le littoral ouest. Cette approche participative a permis d'établir une étude à partir de la perspective subjective des acteurs et des dynamiques inhérentes au champ touristique. Les données ethnographiques ainsi collectées ont été complétées par des analyses de données statistiques (démographie, cartographie, poids économique et historicité des activités) et qualitatives (rapports techniques de développement, plans d'aménagement, articles de journaux, catalogues de voyagistes, brochures éducatives, programmes d'excursions, publicité touristique, etc.). L'analyse des données qualitatives s'est faite par des méthodes linguistiques : analyse des contenus visuels et textuels, délimitation de champs sémantiques et analyse de structures sémiotiques sous-jacentes[2]. Cette approche a permis l'observation d'une similitude significative, à travers une large variété de textes, des types de champs sémantiques mobilisés pour rendre compte de la réalité insulaire. Cette similitude indique l'existence d'une forme largement hégémonie de l'imaginaire de l'insularité tropicale parmi des acteurs sociaux appartenant à des champs sociaux très variés.

Dans la première partie de cet article, je propose d'abord une lecture historique de l'ancrage de cet imaginaire dans l'idéologie moderne. Ensuite, je propose de montrer comment cet imaginaire est mobilisé par un ensemble hétéroclite d'acteurs sociaux pour organiser et qualifier l'espace géographique et social de La Réunion. Je m'appuie ici en particulier sur l'analyse de brochures touristiques. Dans la seconde partie, je me focaliserai davantage sur les processus de transculturation de cet imaginaire touristique particulier de l'insularité tropicale dans les zones de contact qui émergent avec le développement d'activités touristiques à La Réunion. « Transculturation » est un concept initialement développé par Fernando Ortiz (1947) pour décrire les processus d'appropriation et de re-signification de concepts et de matières venant de l'extérieur dans le contexte colonial de Cuba. Pour Mary Pratt (1990, p. 34 ; traduction par l'auteur), transculturation est un concept de la zone de contact qui défini un espace social dans lequel « des cultures se rencontrent, se heurtent et se confrontant les unes avec les autres, souvent dans des contextes de relations de pouvoir asymétriques, comme le colonialisme ou l'esclavage ». Dans le contexte postcolonial de La Réunion, il s'agit donc d'analyser comment différents acteurs locaux s'approprient l'imaginaire de l'insularité tropicale apporté par des instances extérieures, notamment par la France « métropolitaine ».

Imaginaires de l'insularité tropicale et idéologie moderne.

Durant les années 1990, l'industrie touristique dans les principaux marchés touristiques de La Réunion – la France, l'Allemagne, l'Angleterre – était marquée par un processus de concentration, avec la création d'un marché mondial largement dominé par un petit nombre de très grands

voyagistes. L'analyse des catalogues « monde » des principaux voyagistes français et allemands à la fin des années 1990 indique qu'il n'y avait presque plus de pays dont les attractions touristiques n'étaient pas commercialisées. Le monde entier semblait intégré dans une cartographie proprement touristique du monde. Celle-ci était principalement basée sur des catégories géographiques telles qu'océans ou continents. L'analyse des catalogues indique l'existence de trois entités régionales comprenant des îles tropicales : les Caraïbes, l'Océan Indien et l'Océan Pacifique. Dans le cas de quelques-uns des voyagistes, les îles Canaries formaient une quatrième entité régionale basée sur un produit « île tropicale ». Dans la plupart des cas, ces entités régionales étaient regroupées dans des chapitres thématiques, chacun avec un texte introductif, des visuels variés ainsi que des sous-titres souvent riches en adjectifs. L'analyse systématique de ces visuels et textes a permis de délimiter des champs sémantiques mobilisés par chaque catalogue pour rendre compte des différentes destinations, ainsi que des dénotations sous-jacentes aux qualificatifs verbaux et visuels utilisés.

L'étude révélait que les trois grandes entités régionales touristico-tropicales du monde – les Caraïbes, l'Océan Indien et l'Océan Pacifique – étaient largement interchangeables. Chacune était construite à partir d'un imaginaire générique ; un ensemble de signes à partir desquels s'articulait un modèle généralisé de l'insularité tropicale. Ainsi, cette dernière se concevait invariablement à partir de représentations visuelles de lagons bleus, de plages de sable blanc vides, d'un ciel azur, de palmiers, de huttes en matière végétale sur la plage, de voiliers et yachts, de buffets multicolores de fruits divers, d'espaces hôteliers avec piscines, de beautés métisses en petites jupettes et de groupes folkloriques. Cet imaginaire visuel commun était accompagné, de manière tout aussi constante, de qualificatifs textuels évoquant la « pureté », la « force transformatrice », la « magie », la « beauté », la « nature sauvage » et « paradisiaque » des îles tropicales ainsi que de leurs populations. L'insularité tropicale était ainsi signifiée par un ensemble récurrent de thèmes et de figures romantiques : un Orient sensuel, insouciant et coloré (Said, 1978), une nature sauvage, pure et abondante, une société de « bons sauvages » – incarnée entre autres par les populations du Sud pacifique – la vie simple, mais heureuse, du pauvre pêcheur, ou encore l'évocation de la belle Créole, symbole de la beauté issue du mélange des mondes. Ces thèmes et figures de l'imaginaire romantique moderne demeuraient jusqu'alors associés à des espaces géographiques distincts. L'innovation esthétique apportée par les textes de ces catalogues touristiques réside dans le fait que ces thèmes et figures imaginaires sont mobilisés de manière à créer un modèle générique et délocalisé de l'insularité tropicale.

Ce modèle apparaît comme une variation du thème classique des « îles fortunées », une des figures les plus importantes et résilientes des imaginaires collectifs du monde occidental depuis 4 000 ans (Delumeau, 1992). Imaginée comme lieu circonscrit – jardin dans l'océan colonisé de sources d'eau, d'arbres fruitiers, d'une nature immaculée et d'habitants perdurant dans un état d'innocence première, de printemps éternel – cette figure évoque les descriptions du paradis terrestre de l'Ancien Testament. Pendant les 4 000 ans qui séparent l'écriture originelle du livre de la Genèse du monde actuel, elle n'a jamais disparu. Périodiquement réaffirmée, réactivée, réinterprétée, réadaptée par les découvreurs, utopistes, artistes et scientifiques (Crick, 1989 ; Clifford, 1995), elle s'est vue élevée comme un modèle de société idéale, un territoire allégorique pour donner forme aux rêves et désirs des humains, jardin du paradis promis dans l'au-delà par l'Église, jardin proclamé par les réformistes comme modèle utopique de la société dans l'ici. À partir de la Renaissance, les paysages des îles tropicales rencontrés par les découvreurs dans l'Océan Indien et en Amérique latine servaient de modèle esthétique pour représenter cette figure à travers poésie, écriture et peinture (Grove, 1995). En même temps, l'espérance de trouver des traces matérielles du paradis originel dans les océans du sud conférait une qualité particulière aux îles tropicales

éloignées. Elles étaient pensées comme lieux avec un « lien authentique » (Stewart, 1984) avec le paradis originel, considéré perdu, mais dont auraient perduré des traces (Delumeau, 1992). Protéger et cultiver la nature des îles tropicales, pensée comme métonymique du paradis originel, devenait ainsi une manière particulière de perpétuer la qualité de ce paradis dans l'ici (Grove, 1995). Les nouveaux jardins d'acclimatation cultivant cette nature tropicale permettaient de transporter la qualité du paradis originel dans les centres mêmes du pouvoir colonial. Jardiner les îles tropicales *in situ* et la nature tropicale transportée ailleurs devenaient alors des moyens de se rapprocher d'un pouvoir métaphysique de la nature, d'une force inconditionnelle de vie, d'un dieu.

La majeure partie des îles tropicales a connu d'importantes altérations depuis sa colonisation humaine. Celles-ci sont certainement dues à différentes dynamiques. L'idée de conserver l'insularité tropicale comme image métaphorique et fragment métonymique du paradis en est une. Cette idée était informée par les descriptions d'îles tropicales ramenées par les voyageurs et, simultanément, informait par la suite la perception d'îles tropicales par d'autres voyageurs. Ce processus herméneutique permettait d'introduire de nouveaux éléments esthétiques (comme des cocotiers) dans l'imaginaire de l'insularité tropicale. Cependant, malgré l'émergence de ces nouveaux éléments esthétiques, les valeurs morales généralement associées à l'espace tropical – pureté, beauté, authenticité, légèreté, éternité – perdurent à travers les époques. De même, lors du voyage touristique actuel, l'espace rencontré est configuré au travers d'une disposition esthétique particulière, « culturelle », qui contraste ce qui est perceptible et ce qui reste « anesthétique » (Roger, 1997). Ainsi se construit une réalité touristique de l'espace tropical insulaire à partir de modèles de l'insularité tropicale qui la précèdent. Le paysage touristique se configure à partir d'un regard qui est largement indépendant de l'espace visité. L'étranger-touriste transforme le pays en paysage en lui imposant un ordre esthétique et moral préexistant.

L'insularité tropicale permet ainsi d'évoquer un espace de fantaisie, l'univers mythique d'un Éden, mais aussi le moment de la séparation entre nature et culture, l'opposition du premier humain à la condition inconditionnelle, le début de l'histoire et des séparations sociales qui l'accompagnent. Ainsi, le voyage touristique rend tangibles des « récits-maîtres » qui définissent la logique du temps et de l'histoire (Bruner 2005) ainsi que la structure des valeurs morales de l'idéologie moderne (MacCannell 1976, Graburn 1989, Turner et Turner 1979). Le concept de « récits-maîtres » (les *meta-narratives* en anglais) décrit une idée abstraite qui sert comme un modèle explicatif de référence pour rendre compte de la multitude d'expériences et de savoirs qui circulent dans une société. Si un récit organise des événements dans un ordre séquentiel, un récit-maître décrit la structure esthétique et morale à partir de laquelle cet ordre séquentiel du récit s'établit. Un récit-maître implique ainsi en quelque sorte une recette ou une technologie pour organiser l'expérience du vécu social et les savoirs qui en découlent. Le récit-maître par excellence de la modernité est la science. Celle-ci implique une forme particulière de « recette » pour rendre compte de la réalité, basée sur l'idée historique de cause et effet, mais aussi, selon les écoles, sur l'idée que la nature est régie par des lois. Les écoles psychologiques et sociologiques positivistes considèrent que de telles lois régissent aussi la vie humaine ; elles cherchent alors à découvrir des formes et archétypes « élémentaires » sous-jacents au vécu humain. La philosophie et la sociologie évolutionnistes du 19e siècle intégraient les deux idées dans un récit-maître commun sur l'évolution (historique) humaine, qui reste hautement influent à ce jour. Cette évolution était vue comme une loi historique qui mènerait l'humain, progressivement, d'une condition archaïque (marquée par la croyance dans le magique) vers une condition illuminée (marquée par la croyance dans la science). Les critiques historiographiques par Nietzsche, Wittgenstein, Husserl, Lessing, Fink, Heidegger, et Benjamin du début du 20e siècle et postmoderniste par Lyotard, Foucault et Harvey à partir des

années 1970 proposent que ces supposées « lois » historiques n'ont pas de fondement positif, mais sont des constructions sociales. Selon ces auteurs, ces « lois » sont gouvernées par un récit-maître particulier qui ancre la pensée et les réalités sociales modernes dans une ontologie séquentielle du temps. Le présent et les projets du futur sont alors pensés à travers une logique qui progressivement mène du passé vers le futur. Le passé est alors d'abord un imaginaire qui sert à légitimer l'action dans le présent et l'ordre souhaité du futur.

Pour les anthropologues du tourisme cités plus haut, le voyage touristique, similaire au rite religieux qui évoque l'espace d'un mythe fondateur, représenterait alors une instance liminale qui permet l'invocation de cet imaginaire du passé moderne – un âge d'or biblique, un temps premier, une condition archaïque prémodernes. Le voyage permet ensuite de réarticuler les séparations symboliques et sociales qui définissent l'ordre du monde, entre hommes et femmes, nature et culture, ici et ailleurs. Les réalités sociales de l'ici se conçoivent ainsi au travers d'une relation à un ailleurs. Sémantiquement et socialement séparés dans la vie quotidienne, ici et ailleurs sont, de fait, mutuellement co-constitutifs. Ils sont mis en contact durant le voyage touristique. En ce sens, l'insularité tropicale (qui est d'abord un modèle), pensée symboliquement et socialement séparée – « ailleurs » – des contextes de la vie quotidienne de la modernité, en fait partie. Elle est une forme symbolique et spatiale produite par l'idéologie moderne. Elle est ensuite mobilisée à travers la projection de signes touristico-insulaires dans l'espace géographique concret d'îles tropicales comme La Réunion. Elle est aussi mobilisée par le rythme spatio-temporel du voyage qui semble suivre le récit-maître du paradis retrouvé (l'espace liminal « hors temps » des vacances dans l'île) et du paradis à nouveau perdu (le départ de l'île et le retour dans l'histoire, la vie quotidienne). Elle paraît ainsi un espace de fête (Caillois, 1950) qui permet aux touristes une recréation personnelle d'un monde imaginaire collectif. Développer des îles tropicales pour des activités touristiques induit alors une division de tâches, une économie nouvelle au sein de la société mondiale où ces dernières se voient attribuer un rôle quasi spirituel, lieu de ressourcement symbolique et de recréation de l'ordre moral, de l'être dans le monde touristique.

La dialectique de l'intérieur et de l'extérieur dans la constitution de l'espace touristique réunionnais.

L'analyse plus approfondie des catalogues de voyagistes indique que les îles et archipels qui constituent l'Océan Indien touristique sont marqués par des identités commerciales distinctes. Les Seychelles y sont typiquement représentées à travers des images de plages de sable blanc encadrées de rochers basaltiques et de cocoteraies. Les textes publicitaires mettent l'accent sur la pureté, la tranquillité et l'aspect paradisiaque de la nature de l'archipel. Pour l'Ile Maurice, par contraste, c'est la qualité et le confort des hôtels et des plages qui sera mis en avant ; la majorité des images de catalogue montrent des personnes en train de s'amuser dans la mer, des buffets ostentatoires ainsi que des établissements hôteliers avec bars et piscines fantaisistes. La publicité pour La Réunion, quant à elle, met l'accent sur les paysages « sauvages » de l'île ainsi que sur l'« authenticité » et les « traditions » de la population créole. Les images utilisées montrent le volcan, des montagnes, des villages montagneux, des maisons créoles, des personnes en vêtements folkloriques. Ainsi, l'image d'insularité tropicale pour ce qui est de la « destination » Océan Indien est produite à partir d'un ensemble de signes qui combine des attributs associés à différents archipels et îles. L'île de La Réunion semble y « contribuer » pour deux types de signes en particulier. Le premier est la « nature sauvage » (matérialisée par des montagnes, forêts, cascades, volcans) et le second est la « tradition » (représenté par des maisons anciennes, des savoir-faire

populaires, des produits et des mises en scène folkloriques). Cette « identité commerciale » définit non seulement La Réunion comme un élément du produit « Océan Indien », mais aussi comme une destination « à part entière », en concurrence directe avec des destinations proposant une offre similaire dans d'autres régions du monde : la Nouvelle-Zélande, Hawaii, Lanzarote, Madère, le Costa Rica (Pauchant et Pitollet, 1993 ; Mauriès, 2000). Cependant, non seulement cette « identité commerciale » dépend des relations entre l'île et ses voisins géographiques ou des espaces avec une offre touristique similaire, elle est aussi marquée par un ordre spatial particulier à travers lequel la géomorphologie de l'île et sa colonisation humaine sont rendues signifiantes. L'analyse comparative de reportages de télévision et d'articles de presse médiatisés en France pendant les années 1990 (Picard, 2011) montre l'existence d'un modèle assez stable mobilisé par la plupart des journalistes pour rendre compte de l'espace de l'île. Ceci se définit par deux perspectives spatiales, l'une dirigée vers les vallées, sources et petits villages de l'intérieur de l'île, l'autre vers la côte et l'infinitude de l'Océan. Ces deux perspectives démarquent alors deux espaces distincts, l'intérieur et l'extérieur de l'île, respectivement associés à un ensemble de signes particuliers. L'intérieur – l'espace, mais aussi les populations qui y vivent – est signifié par des adjectifs comme « original », « authentique », « enraciné » et « sauvage ». L'extérieur, par contraste, est défini par des termes comme « ouverture », « historique », « créolisée », « largeur ».

La spatialité particulière de l'île qui en émerge, basée sur une dialectique de l'intérieur et de l'extérieur, définit aussi les flux et activités des touristes qui visitent l'île. L'analyse de la distribution des lits d'hôtels, des locations de voitures ainsi que des circuits, sites et itinéraires touristiques proposés par les voyagistes locaux et les livres de guides montre que la grande majorité des touristes loge dans des hôtels sur la côte Ouest. C'est ici que se trouvent les meilleures plages de l'île. Lors de leur séjour, une partie significative de ces touristes entreprend des excursions vers les grandes villes, le volcan et les vallées à l'intérieur de l'île. Une portion non négligeable d'entre eux suit des circuits, en randonnée ou en voiture, dormant ainsi dans un hôtel ou une auberge différents chaque nuit. Lors de leurs excursions, et aussi pendant les circuits, les touristes suivent, habituellement, des itinéraires similaires. Dans les régions montagneuses de l'intérieur, ils passent par des musées agricoles, des jardins privés ouverts à la visite touristique, des points de vue sur les vallées, des restaurants « typiques » et des sites de « nature sauvage ». Sur le littoral, à l'inverse, ils visitent des marchés créoles, des sites coloniaux, des lieux religieux, des jardins botaniques, des ports d'embarcation, des sites mémoriaux de pirates, de guerre, d'esclavage. Ainsi, la distribution des attractions touristiques de même que les mouvements touristiques dans l'espace produisent-ils un concept spatial significativement similaire à celui qui émerge au travers des écrits journalistiques. L'excursion touristique du littoral vers l'intérieur et le retour vers le littoral peut ainsi se lire comme un voyage allégorique. Il part d'un lieu historique, marqué par le mélange et l'effervescence de la vie (la vie multiculturelle de la côte, l'histoire de la société) et pénètre ensuite dans l'authenticité d'un lieu d'origine (l'intérieur, sa nature sauvage, sa population agricole), pour retourner le soir, de nouveau, sur la côte et regarder le soleil se coucher derrière l'horizon. Une légende fréquemment racontée aux touristes rend cette spatialité touristique signifiante. Il s'agit d'une histoire située avant l'abolition de l'esclavage (1848). Le héros est un esclave qui fuit son domaine de plantation de canne à sucre sur la côte et se cache dans une vallée de l'intérieur de l'île. En ce lieu, protégé par une nature quasi personnifiée, il recouvre la liberté[3]. Cette légende implique la projection d'un monde « pur » et « vrai » dans l'intérieur de l'île et l'oppose à un monde extérieur historique, lourd et violent.

Ainsi, l'imaginaire projeté par les écrits journalistiques, les spatialités concrètes engendrées par les flux touristiques dans l'île ainsi que l'espace poétiquement conçu par cette légende partagent une forme d'ordre moral qui met en contraste un monde intérieur « authentique » par rapport à un

monde extérieur « mélangé ». La dialectique entre intérieur et extérieur évoque une idée du temps comme un processus moral qui prend source dans des « traditions » (localisées dans son intérieur), témoins de l'effort humain de travailler une nature première, d'habiter le monde, et qui aboutit à une condition de beauté de la vie quotidienne (localisée dans le bouillonnement de la vie sur les côtes). Pour les touristes, voyager dans l'île est alors aussi un moyen pour évoquer un point de départ imaginaire (une nature inconditionnelle) à partir duquel peuvent se repenser et se reconstituer les séparations qui marquent l'existence – une réflexion sur l'être dans le monde.

L'économie du soi dans le champ touristique.

Si nous adaptons maintenant la perspective des acteurs touristiques réunionnais, il est clair que la mise en scène de signes de tradition, de nature, etc. devient un moyen pour rendre l'espace touristique visible. La tradition, entre autres, devient un signe échangé dans le champ touristique, signe du temps qui passe, signe aussi de l'effort humain de travailler le temps comme acte social. La tradition définit ainsi une manière particulière pour La Réunion d'être dans le monde. Ainsi, certaines personnes et populations, mais aussi des enfants dans la rue ou des femmes au marché deviennent, souvent malgré eux, l'objet du regard touristique. La particularité du champ touristique comme espace économique réside alors dans le fait que la qualité esthétique et morale associée par le tourisme à des acteurs et espaces sociaux locaux particuliers constitue en soi une finalité, un « produit » échangé. Pour illustrer l'ambivalence des échanges au sein de cette économie touristique, je vais, par la suite, exposer un cas d'étude, celui de la personne d'Orom[4], guide touristique dans une vallée à l'intérieur de l'île dont j'ai suivi le travail pendant plusieurs mois entre 1999 et 2000.

Orom travaille comme guide touristique dans un village du cirque de Salazie où il a grandi. La société « paysanne » de ce cirque est historiquement structurée par une économie agricole vivrière exploitée selon un système de colonage (Benoist, 1983). Orom est issu de la classe des travailleurs et journaliers agricoles sans propriété foncière. Depuis les années 1960, l'agriculture locale est en crise. Les anciens travailleurs et journaliers agricoles ne trouvent plus assez de travail pour pouvoir en vivre. Jusque dans les années 1990, Salazie a connu un important exode rural. À l'instar d'une grande partie de la population, Orom a alors quitté le cirque pour travailler dans un restaurant à Saint-Denis sur le littoral. Quelques années plus tard, avec l'émergence du tourisme au début des années 1990, des agents de développement locaux lui proposent de suivre une formation de guide touristique. Lors des cours, Orom élabore un circuit dans l'ancienne habitation de son oncle Laslo. Laslo est aussi originaire de Salazie. Ancien travailleur des services des forêts, puis du port de La Réunion, il rentre dans le cirque à la fin des années 1990 pour y prendre sa retraite. Il construit une maison nouvelle et garde son ancienne habitation comme un jardin pour cultiver des fruits et légumes. Orom lui suggère de transformer ce jardin en un site de « patrimoine ». Il y reconstruit une paillote et arrange des sentiers de visite.

L'observation de cet espace ainsi que des visites pluri-hebdomadaires ont fourni une donnée surprenante. Orom et Laslo se livraient à une mise en scène théâtrale! Les explications, blagues et « scènes » suivaient une sorte de « scénario » plus ou moins stable. Ainsi, ils jouent une « pièce » avec deux personnages principaux : l'un ayant réussi à sortir de la misère, faisant visiter un espace de vie traditionnel, l'autre représentant cet espace traditionnel. Orom interprète le premier personnage, médiateur entre « tradition » et « modernité », pendant que son oncle, Laslo, joue l'homme authentique. Derrière la spontanéité apparente des mises en scène se dessine un modèle qui fait intervenir, à tour de rôle, les deux « acteurs ». À travers ses explications qui souvent

utilisent des fleurs et plantes comme métaphores de la vie, Orom construit un double cadre signifiant de la vie actuelle. D'un côté, il oppose le présent à un passé « cruel » illustré par des histoires d'esclavage et de misère. Le présent apparaît alors comme un espace-temps « humanisé », illustré par sa propre ascension sociale en tant que « Noir » et les possibilités, pour ses enfants, de pouvoir s'instruire. De l'autre côté, le passé est présenté sous la forme d'un souvenir nostalgique, un état de « pauvreté heureuse » opposé à un monde actuel dicté par l'argent, la vitesse et la déshumanisation. À travers ces deux cadres signifiants, Orom semble capable d'intégrer les contradictions non seulement de sa vie personnelle, mais aussi du temps moderne. Les histoires racontées deviennent en quelque sorte des métaphores de sa propre réalité sociale, faisant de lui une figure tragique prise dans les forces de modernisation, cherchant à la fois progrès social et subissant la nostalgie d'une condition d'innocence perdue. L'émotion – parfois jusqu'aux larmes – ressentie par les touristes laisse penser qu'Orom a réussi à toucher l'essentiel des contradictions de la réalité humaine et à en faire de la poésie.

Le plus étonnant est le changement radical d'attitude après la fin de la mise en scène. Une fois que les touristes sont partis, Orom passe à autre chose. Dans ce contexte, il est rare que les touristes fassent l'objet de conversations. Parfois, une touriste particulièrement belle suscite quelques commentaires, mais le « théâtre » est terminé. Laslo, lui, souvent demande si les touristes étaient contents. Puis lui aussi semble heureux et retourne travailler dans ses champs ou dans son jardin. Et il rallume la radio qui restait cachée sous une couette pendant la présence des touristes – « pour faire plus authentique », selon son explication. Pour Orom et Laslo, cette mise en scène est un rôle, un acte professionnel permettant d'être reconnu comme acteur social au sein du milieu local et des familles. Quand La Réunion est (re)présentée, à une échelle plus large, comme un espace public touristique à visiter, le vécu quotidien des populations locales, ainsi que son espace, est potentiellement soumis à des processus similaires à ceux observés ici. La section suivante approchera les paradoxes de la mise en scène d'un « soi » dans un espace public local plus large, celui d'une fête locale dans une vallée de l'intérieur de l'île.

Cérémonialiser la valeur du patrimoine.

La fête est organisée au début de la saison touristique par différents acteurs locaux impliqués d'une manière ou d'une autre dans l'activité touristique. Pour la majorité des participants, le but de la fête n'est pas de faire des profits commerciaux par la vente de produits touristiques, mais plutôt de se représenter et de se faire (re-)connaître – précisément en tant qu'acteur touristique – dans l'espace local. Les employés et bénévoles de l'association pour le développement touristique, le « Pays d'Accueil », assurent la logistique de l'événement. Pendant la fête, les locaux de cette association, en temps normal quasi exclusivement utilisés par des touristes, sont ouverts au public local. De façon similaire, les prestataires touristiques invitent la population locale à s'initier aux activités sportives normalement proposées aux touristes. Par exemple, un prestataire de canyoning offrait d'essayer la traversée d'un « pont de singe » et d'une « tyrolienne », un guide montre son parcours de Vtt, et des artisans locaux exposent leur artisanat, vendu habituellement dans les boutiques touristiques. Orom, en uniforme de guide touristique – chapeau de paille, bottes de randonnée et shorts kaki – joue de la musique folklorique sur une scène. Les magasins de souvenirs autour de la placette centrale mettaient leur étalage à l'extérieur. L'espace touristique « privé » devient alors public pour un jour. En même temps, les populations locales essayent des pratiques et recettes typiquement touristiques. Des enfants s'initient à l'escalade, pendant que des adolescents participent à une course d'orientation dont le parcours suit les principaux lieux touristiques du village. Le *maloya*, musique à forte symbolique politique[5] est joué dans l'espace public. Elle est

ainsi affirmée comme musique locale « typique ». Des signes de « tradition », de « folklore » et de « nature » ; signes qui jusqu'alors appartenaient surtout à l'espace touristique, ainsi que les acteurs qui les manipulent lors de cette fête sont ainsi émancipés dans l'espace public local. Ils sont célébrés comme des valeurs sociales de la sociabilité locale. Dans le sens commun[6] du village apparait alors un terme nouveau pour résumer cet ensemble de signes : le « patrimoine ».

Dans le cadre de ma recherche, j'ai étudié des fêtes similaires dans des localités où les habitants n'avaient pas de liens professionnels directs avec le tourisme. Paradoxalement, une mise en cérémonie d'ensembles de signes similaires a pu être observée : ce qui y est désigné comme patrimoine local recouvre quasi systématiquement les mêmes objets, chansons, danses, histoires, repas, fruits et légumes. Un thème souvent évoqué dans les mises en scène de ces fêtes est l'idée d'un espace social « perdu » ; espace imaginaire d'une authenticité sociale du passé qui trouve dans les hauts et l'intérieur de l'île un lieu d'élection par excellence. Ainsi, similaire aux textes touristiques et journalistiques étudiés plus haut, l'intérieur géographique de La Réunion est conçu comme un territoire allégorique. Son invocation à travers des cultures matérielles, la nourriture, la musique, la poésie et la mise en scène festive permet à différents acteurs sociaux de faire sens du contexte et des contraintes de leurs vies sociales. Dans une de ces fêtes, dans un quartier « populaire » du littoral ouest, les acteurs principaux construisent même un « jardin du passé » (Picard, 2011). Celui-ci est constitué de paillotes, d'objets de maison (moulins à maïs, cafetières, pilons, boucans), de fruits et de plantes agricoles. Différents membres du quartier théâtralisent, à travers des danses sur l'esclavage et son abolition, une histoire du monde ; une histoire qui met en scène la vie de figures héroïques qui permettent de penser les ruptures de la vie actuelle. Cette fête permet la rencontre (réelle) des générations notamment autour de la narration de souvenirs personnels. Il permet également aux plus jeunes d'affirmer leur présence et leur participation dans l'espace social. En même temps, la fête s'adresse aussi à une audience extérieure. À la différence de fêtes plus intimes (baptêmes, mariages) qui se tiennent au centre du quartier, cette fête-ci a lieu dans un espace interstitiel entre le quartier et les parkings de la plage. Ceci peut se comprendre comme une revendication du quartier réclamant une reconnaissance dans une sphère sociale plus large de l'île. Le sens de cette « stratégie publique » peut se comprendre à travers une lecture plus fine des mises en scène, danses et décors de l'espace festif. La « danse de l'abolition » mise en scène par l'association des femmes du quartier révèle une trame narrative qui en effet exprime, retrace et béatifie l'histoire d'un « soi » collectif. Cette histoire se crée par l'articulation des thèmes de l'esclavage, du marronnage et de l'abolition dans un récit séquentiel. La première scène de la danse « montre » la violence des relations sociales au sein de la société de plantation. La deuxième scène développe l'histoire du marronnage à travers la figure d'un marron qui recouvre sa liberté à l'intérieur de l'île. La troisième scène se focalise sur la déclaration publique de l'abolition de l'esclavage par un fonctionnaire colonial français. La mise en scène se conclut par une danse collective des femmes (qui ont changé de robes, désormais fleuries) incluant les spectateurs. L'histoire mobilise des figures et des espaces de manière hautement métaphorique. La société de plantation y marque un point de départ localisé dans un passé, longtemps « archaïque », « violent », et « injuste ». Le marron, esclave fugitif, procure une figure héroïque qui oppose ce monde « initial », qui lutte pour la liberté. L'acte de marronnage définit la logique de l'histoire – de l'Histoire – qui consiste en l'émancipation sociale et la lutte pour la liberté. En même temps, cet acte définit un ordre géographie particulier, la société de plantation étant localisée sur le littoral, et la nature sauvage dans l'intérieur de l'île. L'on retrouve ici, une fois de plus, une dialectique de l'intérieur et de l'extérieur qui réapparaît quasi systématiquement dans les descriptions de l'île. D'une manière largement persistante, l'intérieur représente ici un espace de refuge, de nature préservée, de liberté. Le fonctionnaire colonial français qui déclare l'abolition de l'esclavage répète

l'acte métaphorique du marron : il transforme un monde « cruel » et « archaïque » en un monde de liberté et d'égalité (symbolisée par la danse collective finale). Les deux histoires mobilisent des figures héroïques avec lesquelles les membres du quartier s'identifient. Le marron représente la « petite société »[7] qui, fière, oppose les contraintes et injustices du monde actuel et qui cherche à préserver une forme de liberté (Ottino 1996). De l'autre côté, l'agent colonial représente des valeurs de la modernité – l'égalité, la liberté – qui sont associées à la « métropole » postcoloniale, la France. Ce sont ces valeurs qui sont pour la « petite société » un moyen d'accession sociale, notamment à travers les enfants qui vont à l'école. Elles sont aussi un moyen de contestation de l'injustice propre aux paternalismes et clientélismes qui gouvernent la société locale. Raconter cette histoire de l'abolition à travers l'espace matériel de la fête et des mises en scène du « patrimoine » local semble alors permettre d'exprimer des sentiments quant aux conditions de vie actuelles. En même temps, il permet d'affirmer la présence et la participation du quartier dans le présent. Adapter les catégories et la terminologie du « patrimoine » devient un vecteur de cette affirmation. Être capable d'afficher « son » patrimoine semble devenir un signe de « modernité » à cette échelle locale, qui permet à ces populations de se représenter et d'être représentées dans le monde actuel.

Dans un rapport d'étude, Martin, chercheur au Musée National des Arts et Traditions Populaires (Mnatp), affirme que « la présence d'une collection réunionnaise au sein du Mnatp [serait] un outil indispensable à la connaissance et à la reconnaissance de l'histoire et de la société réunionnaise en métropole » (Martin, 1998, pp. 1-3). Il conclut que la constitution d'une telle collection devrait « contribuer à l'intégration de La Réunion dans une politique culturelle globale respectueuse des spécificités ». Dans ce sens, pour « être » (reconnus) dans le monde, les Réunionnais sont invités à afficher des signes de spécificité historique et sociale : des « traditions ». Si la constitution de « traditions » s'inscrit initialement dans une logique de filiation dans le temps, comme une manière de « socialiser le temps » (Appadurai 1996), la mobilisation de « traditions » dans le contexte touristique semble articulée autour d'une économie différente, d'un autre système de filiation. Cependant il y a aussi une similarité. Comme l'ancêtre (projeté dans l'espace-temps incertain du passé), les touristes représentent eux aussi un autrui attaché à un espace-temps lointain, un monde réel et absent en même temps. Ils sont à la fois étrangers et intimes ; présents en tant que populations visibles et absentes en tant qu'individus. Les touristes rendent ce qu'ils consomment en affirmant l'existence du lieu, en donnant de l'argent, en apportant la « magie » de l'ailleurs, de la « modernité » qu'ils représentent et qui à son tour, donne valeur à ce qui leur est présenté.

La Réunion fournit un bon terrain pour étudier l'émergence de cette nouvelle économie. Dans ce contexte, la tradition comme filiation dans le temps, matérialisée par des objets pratiques et de formes diverses semble devenir, en elle-même, une « attraction » (MacCannell, 1976) pour le tourisme. À partir de là, cette tradition ainsi que d'autres signes constitutifs d'un imaginaire d'une insularité tropicale générique s'inscrit à la fois dans le système moral du regard touristique et celui du regard local sur soi-même. L'appropriation et l'assimilation locales du concept de l'insularité tropicale semblent ainsi engendrer un cadre économique et moral plus large, transnational, capable d'intégrer différents mondes au sein d'un même espace ontologique. À la fois produit touristique et patrimoine local, ce concept devient à la fois interface conceptuelle et objet d'échange. Être « insularité tropicale » y devient signe non plus de différence, mais de « différenciation » (selon une formulation de Baudrillard, 1970, p. 78), au sein d'un même espace social, au sein d'une nouvelle forme de modernité émergente.

Un problème – peut-être le problème majeur, contraignant actuellement la durabilité de cette économie à l'échelle locale – concerne la rémunération des échanges. La principale attraction du tourisme – le regard sur la beauté d'un paysage, une tradition, une histoire, une population – est le plus souvent considérée comme un bien public. Sa consommation n'est habituellement pas directement rémunérée. La réciprocité des échanges n'est alors obtenue que grâce à un système complexe de taxation des opérateurs touristiques ainsi que par la redistribution de ces taxes par l'État et par des associations professionnelles. Dans bien des cas, la complexité et l'opacité de ce système économique empêchent une rémunération effective des attractions, qu'elles soient humaines (telles certaines populations visitées), immatérielles (contes, légendes, performances), ou constituées d'espaces physiques (quartiers urbains, espaces naturels, lagons et plages).

Bibliographie

Arjun Appadurai, *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.

Michel Baridon, *Les jardins. Paysagistes, jardiniers, poètes*, Paris, Laffont, 1998.

Jean Baudrillard, *La société de consommation*, Paris, Denoël, 1970.

Jean Benoist, *Un développement ambigu*, Saint-Denis, Frdoi, 1983.

Augustin Berque, *Les raisons du paysage. De la Chine antique aux environnements de synthèse*, Paris, Hazan, 1995.

Edward M. Bruner, *Culture on Tour: Ethnographies of Travel*, Chicago, University of Chicago Press, 2005.

Roger Caillois, *L'homme et le sacré*, Paris, Gallimard, 1950.

James Clifford, *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au xxe siècle*, Paris, Ecole Nationale Supérieure des Beaux-Arts, 1996.

Eric Cohen, « Authenticity and Commoditization in Tourism » in *Annals of Tourism Research*, n° 15, 1988, pp. 371-386.

Malcolm Crick, « Representations of International Tourism in the Social Sciences : Sun, Sex, Sights, Savings, and Servility » in *Annual Review of Anthropology*, n° 18, 1989, pp. 307-344.

Jean Delumeau, *Une histoire du paradis*, Paris, Fayard, 1992.

Nelson Graburn, « Tourism : the Sacred Journey » in Valene Smith (dir.) *Hosts and Guests. The Anthropology of Tourism*, Philadelphia, Upp, 1989, pp. 22-36.

Stephen Greenblatt, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, Chicago, U Chicago Press, 2005.

Richard Grove, *Green Imperialism : Colonial Expansion, Tropical Island Edens, and the Origins of Environmentalism*, 1600-1860, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

Insee ,« De plus en plus de réunionnais en métropole », consulté le 1er décembre 2010.

Insee, *Économie de La Réunion*, n° 136, Mai 2010.

Dean MacCannell, *the Tourist: a New Theory of the Leisure Class*, New York, Schocken, 1976.

Arnold Martin, *Mission Mnatp à La Réunion (Juillet-Août 1998). Contexte, objectifs et méthodologie*, Saint-Denis, Ecomusée Salazie, 1998.

Jean Mauriès, *Les potentialités de la destination « Réunion » sur les marchés européens*, Saint-Denis, Comité du Tourisme de La Réunion, 2000.

Laurent Médéa, *Identité et société réunionnaise : nouvelles perspectives et nouvelles approches*, Paris, Karthala, 2005.

Nigel Morgan et Annette Pritchard, *Tourism Promotion and Power: Creating Images, Creating Identities*, Chichester, Wiley, 1998.

Fernando Ortiz, *Cuban counterpoint: Tobacco and sugar*, New York, Knopf, 1947.

Paul Ottino, « Quelques réflexions sur les milieux créoles réunionnais » in *Droit et anthropologie de la complexité*, Paris, Economica, 1996.

Etienne Pauchant et Yvan Pitollet, *Le plan stratégique du marketing touristique de l'île de La Réunion*, Saint-Denis, Comité du Tourisme de La Réunion, 1993.

David Picard, « The Tourist as a Social Fact » in Graham Dann (dir.) *The Tourist as a Metaphor of the Social World*, London, Cabi, 2002.

David Picard, *Tourism, Magic and Modernity: Cultivating the Human Garden*, Oxford et New York, Berghahn, à paraître en 2011.

Michel Picard, *Bali : Tourisme Culturel et Culture Touristique*, Paris, Harmattan, 1992.

Mary Louise Pratt, « Arts of the Contact Zone », *Profession*, n° 91, pp. 33-40,1990.

Alain Roger, *Court traité du paysage*, Paris, Gallimard, 1997.

Edward Said, *Orientalism*, London, Routledge & Kegan Paul, 1978.

Marshall Sahlins, « Goodbye to Tristes Tropiques: Ethnography in the Context of Modern World History », in Robert Borovsky (dir.), *Assessing Cultural Anthropology*, New York, McGraw Hill, pp. 377-395, 1993.

Guillaume Samson et Monique Desroches, « La quête d'authenticité dans les musiques réunionnaises » in Christian Ghasarian (dir.) *Anthropologies de La Réunion*, Paris, Archives Contemporaines, 2008.

Georges-Elia Sarfati, « La sémantique : de l'énonciation au sens commun. Éléments d'une pragmatique topique » *Revue Texto !* (consulté le 17 Mars 2011), 2004.

Susan Stewart, *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1984.

Victor Turner et Edith Turner, *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, New York, Columbia University Press, 1978.

Note

[1] En tant que Dom, La Réunion fait partie de la France. Cependant, pour faciliter la lecture et pour

reprendre des concepts utilisés à La Réunion, le terme « France » fait référence ici à la France continentale ou « métropolitaine ».

[2] Cette méthode a été adaptée de Nigel Morgan et Annette Pritchard (1998).

[3] L'histoire se termine tragiquement. À l'approche d'un chasseur d'esclaves en fuite, il se jette d'une falaise et se transforme alors en oiseaux. Dans une autre version, il est capturé et exécuté sur la côte. Dans un autre texte, j'avais suggéré que la différence des versions pouvait dépendre des intentions politiques de leurs auteurs (Picard, 2002).

[4] Afin de protéger l'identité des sujets, les noms propres ont été remplacés par des pseudonymes. Un chapitre plus élaboré de ce cas d'étude se trouve dans mon livre (Picard, 2011).

[5] Dans sa politique d'assimilation culturelle et de lutte contre les mouvements autonomistes de l'île, l'État colonial français, à travers ses représentants locaux, tentait d'interdire la musique et la danse de *maloya* qui, d'abord musique populaire, devenait l'objet de polémiques et de résistance politiques (Samson et Desroches, 2008).

[6] Sens commun désigne une forme de connaissance considérée comme « allant de soi » parmi un groupe de personnes. Le concept implique un consensus à la fois par rapport aux règles d'appréhension d'une réalité quelconque ou d'un sujet et par rapport a la signification d'une telle réalité. Pour une discussion plus compréhensive du concept, voir Sarfati (2004).

[7] C'est une expression utilisée par l'anthropologue Paul Ottino (1996) pour décrire les milieux économiquement modestes issus de la société de plantation.

Article mis en ligne le lundi 4 avril 2011 à 00:00 –

Pour faire référence à cet article :

David Picard, »Le jardin humain : l'insularité tropicale comme modernité locale à La Réunion. », *EspacesTemps.net*, Traverses, 04.04.2011
https://www.espacestemps.net/articles/le-jardin-humain/

© EspacesTemps.net. All rights reserved. Reproduction without the journal's consent prohibited. Quotation of excerpts authorized within the limits of the law.