



HAL
open science

Imaginaire, tourisme et exotisme

Rachid Amirou

► **To cite this version:**

Rachid Amirou (Dir.). Imaginaire, tourisme et exotisme. Presses universitaires de la Méditerranée, 206 p., 2001, Les cahiers de l'IRSA, 2-84289-469-4. hal-03266683

HAL Id: hal-03266683

<https://hal.science/hal-03266683>

Submitted on 22 Jun 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Les Cahiers de l'IRSA

Institut de Recherches Sociologiques et Anthropologiques

(Université Montpellier III)

Imaginaire, Tourisme et Exotisme

Sous la direction de Rachid Amirou

Les Cahiers de l'IRSA

Institut de Recherches Sociologiques et Anthropologiques

Université Paul-Valéry, Montpellier III

Route de Mende

34199 Montpellier Cedex 5

isse.daher@univ-montp3.fr

Numéro 5

Mai 2001

SOMMAIRE

<i>Vers une herméneutique du voyage</i> , Rachid Amirou	5
Mythes et Mythologies	
<i>Des Amazones aux animaux-totems : les Romains et l'exotisme</i> , Joël Thomas	17
<i>Autour du modèle insulaire : de la promiscuité à la sainteté</i> , Lucian Boia	27
<i>Imaginer Tombouctou</i> , Simona Corlan-Ioan	39
<i>Le mythe comme métaphore de différentes formes contemporaines d'itinérance : le Voyage des Argonautes du Brandebourg d'Elisabeth Langgässer</i> , Dorle Merchiers	47
L'expérience touristique	
<i>L'exotisme de l'intime : Vacances et valeur d'épanouissement personnel</i> , Rachid Amirou	69
<i>De l'imprévu du voyage à l'usage du monde</i> , Régis Airault	85
<i>Tourisme, ski et imaginaire</i> , Charles Amourous	93
<i>Comprendre l'expérience touristique : une reconstruction critique de l'esthétique touristique</i> , Alain Girard	99
L'altérité dans tous ses états	
<i>Vêtement, mode et exotisme</i> , Frédéric Monneyron	129
<i>L'imaginaire colonial d'une société exotique : Les Sénoufo</i> , Marianne Lemaire	139
<i>Remarques sur l'exotisme en direction du Mexique</i> , Philippe Schaffhauser	149
<i>Tourisme sans frontières. Imaginaire et pratiques du touriste en Provence</i> , Sophie Bousot-Ranchon	157
Lectures	
<i>Bibliographie de référence</i>	175
<i>Comptes rendus</i>	185

Vers une herméneutique du voyage

Rachid AMIROU

Tout livre de voyage, ou à propos du voyage, n'est réellement réussi et ne porte ses « fruits », que s'il se double d'un traité d'herméneutique, nous disent les grands écrivains voyageurs. L'interprétation constitue elle-même un voyage dont l'auteur inculque progressivement les principes à son lecteur, tout en le mettant en garde contre ses dangers. (Se chercher à la surface du monde, errant de port en port ou de ville en ville, participe, et du voyage romantique et du voyage pathologique au sens psychiatrique du terme. Si la pensée est le dialogue de l'âme avec elle-même, nous dit Platon, cela « fait aussitôt apparaître la proximité qu'il y a entre l'herméneutique et la psychiatrie » estime GADAMER¹).

Le voyage comme symptôme

Danger du voyage, qui est rupture, qui est un entre-deux², qui expose l'individu à l'inconnu et à l'inorganisé (au sens du non ordinaire) et à l'étrange étrangeté (S. FREUD), mais danger qui peut s'avérer structurant. Car, nous disent quelques psychiatres, « les vacances agiraient alors à des degrés de profondeur insoupçonnés permettant un nouvel équilibre entre

¹ Hans-Georg Gadamer, *Philosophie de la santé*, Trad. Marianne Dautrey, Paris, Grasset, 1998, p. 175.

² Proche d'un espace « potentiel » au sens de Winnicott — voir R. Amirou, « Le tourisme comme objet transitionnel », *Espaces et Sociétés*, n°76, 1994.

la vie rêvée et la vie réelle, peut-être par un retour à quelque chose comme la notion de rythme originel »³.

Par une forme inattendue de pensée magique, on guérit ainsi le déséquilibre par un nouveau déséquilibre : le trouble mental par le trouble lié au dépaysement, se perdre encore plus pour mieux (enfin) se retrouver, en quelque sorte. Enseignement que maints poètes ou mystiques avaient maîtrisé bien avant les médecins. En cela il participe du jeu — notion qui tend à disparaître regrettent certains⁴.

On ne soulignera jamais assez l'importance heuristique du voyage pathologique, non pas tant parce que tout voyage en soi entraînerait un trouble psychique, mais parce qu'il renseigne, en creux, et d'une manière paroxystique, sur les composantes psychiques de l'imaginaire du voyage. C'est un révélateur, ou un analyseur si l'on préfère. J'ai déjà abordé⁵ ce thème, en particulier les pathologies liées au transport aérien, notamment grâce à Philippe BARGAIN, chef du Service d'urgence et de soins de l'aéroport de Roissy, qui m'a permis une rapide enquête dans son service. Bien souvent, nous dit ce médecin, les passagers qui se présentent au centre médical pour réclamer un calmant, le font à défaut d'exprimer clairement leur peur du vol⁶. En général, un entretien rassurant suffit à les calmer, sinon un traitement anxiolytique leur est administré. Cette

³ Voir entre autres textes J. C. Chanseau, F. Gosse, G. Robino, « Vacances des psychotiques, vacance de la psychose », in Michel Soulé (dir.), « Vivent les vacances ? » *Les temps libres dans la dynamique des enfants, des familles et des institutions*, Paris, E. S. F. Éditions, 1995, pp. 51-61. Et J. Ducros, « Les cures thermales en psychiatrie », *L'Omnipraticien français*, 1970.

⁴ Voir Christopher Lasch, *La Culture du narcissisme*, Trad. M.L. Landa, Paris, Robert Laffont, 1981, chap. 5, « Le Déclin de l'esprit sportif ». Et aussi, Richard Sennett, *Les Tyrannies de l'intimité*, Trad. A. Berman, R. Folkman, Paris, Seuil, 1979.

⁵ Voir le chapitre 8, R. Amirou, *Imaginaire touristique*, Thèse de doctorat, Paris v - Sorbonne, 1992.

⁶ Philippe Bargain, *Psychopathologie aéroportuaire. Troubles psychiatriques et urgences psychosociales présentés par les usagers de l'aéroport Charles De Gaulle*, Mémoire de C.E.S. en psychiatrie, Faculté de médecine X. Bichat, Paris VII, 1991, 94 p. René Digo, « Aperçus sur les problèmes psychologiques du passager », Conférence prononcée aux journées de Médecine Aéronautique et Tropicale, Lomé (Togo), 23-26 février 1981, in *La Nouvelle Presse Médicale*, n°22 et 23, 1981.

émotivité précédant le départ est plus répandue qu'on ne l'imagine. Les enquêtes d'opinions faites par les compagnies aériennes révèlent qu'un passager sur quatre reconnaît avoir peur en avion⁷. (Régis AIRAULT note également une forme de voyage pathologique chez quelques voyageurs occidentaux se rendant en Inde)⁸.

Évidemment, les troubles émotionnels sont vécus différemment selon les individus, mais ils se manifestent, à un degré ou à un autre, chez tous. Ce qui semble acquis est le fait que les « aéroports exercent un véritable pouvoir d'attraction sur les sujets désorientés (tels que les malades mentaux dont certains ont quitté depuis peu l'hôpital psychiatrique). Ils viennent là joindre leurs phantasmes de voyage, d'évasion avec la réalité du mouvement qui règne sur la plate-forme aéroportuaire »⁹.

Aussi, surprendre le voyage dans ses effets et ses « fruits amers » ou exquis, aux confins de la folie ou du mysticisme, ne me semble-t-il pas déplacé dans un travail sociologique. Pour tout dire, négliger ces marges et cette dimension paroxystique de l'errance humaine, c'est plus qu'une faute de goût, c'est une erreur méthodologique.

Les fruits du voyage

Ibn ARABI, en commentant ses différents voyages, « convainc progressivement son lecteur que l'herméneutique constitue le modèle par excellence du voyage, puisqu'elle fait passer ('abara-i'tibâr) de la parole ou du symbole à sa compréhension, à travers tous les degrés de l'être et les niveaux de l'écriture. L'interprétation, aussi bien des rêves que du Livre (ta'wîl), signifie littéralement : faire parvenir à son terme (ma'âl)¹⁰ ».

⁷ *Idem.*

⁸ Voir *infra* son article « De l'imprévu du voyage à l'usage du Monde », *Psychiatrie française*, vol. xxx, juillet 1999, et *Fous d'Inde. Délires d'Occidentaux et sentiments océanique*, Paris, Payot, 2000.

⁹ J.-C. Bellot, Ph. Bargain, M. Clerel, C. Pruvost, « Aspects des urgences psychiatriques sur les aéroports de Paris », *Médecine Aéronautique et Spatiale*, Tome xxiv, n°94, 1985 pp. 127-130.

¹⁰ Préface de D. Grill au livre de Mohyedine Ibn Arabi, *Le Dévoilement des effets du voyage*, trad. D. Grill, Paris, Editions de l'Eclat, (1232), 1994, p. 15.

Le voyage appartient à une forme d'archétype culturel : se mouvoir, aller, partir, quitter signifient apprentissage et initiation. L'errance, le vagabondage, malgré l'opprobre suscitée parmi ceux qui demeurent, ceux qui restent, évoquent une dimension spirituelle, une forme d'appétence sémantique. La demeure, celui qui demeure, le demeuré dit-on pour stigmatiser, mots qui excluent toute allusion ou connotation héroïque, toute admiration. À moins d'être Blaise PASCAL, qui ne s'accordait comme escapade divertissante que quelques séjours à Port Royal des Champs, et de regretter comme lui que tout le malheur de l'homme vient de ce qu'il est incapable de rester en paix dans une chambre¹¹, force est de constater que le voyage n'est pas simple divertissement, il peut être initiation, éveil, apprentissage, découverte, conversion ou diversion, et même retour et souci de soi (*In te redi* — rentre en toi-même — écrit SAINT-AUGUSTIN).

Partir, un impératif catégorique

Notons que depuis quelques siècles, « en élaborant une conception libérale de l'éducation, orientée vers "l'art de vivre", et en faisant du voyage éducatif un article essentiel du programme de l'éducation libérale, les humanistes introduisirent une motivation nouvelle dans cette forme de voyage. Le voyage devint presque une fin en soi et comme le couronnement de l'éducation¹² ». Cela est en écho avec MONTAIGNE qui dit que nous devons voyager « pour en rapporter principalement les humeurs de ces nations et leurs façon, et pour froter et limer nostre cervelle contre celle d'autrui¹³ »

C'est une norme sociale, le refus de départ ou de vacances paraissent étranges et hors normes. Si Claude LÉVI-STRAUSS pouvait dire, non sans

¹¹ « Tout le malheur des hommes vient d'une seule chose, qui est de ne savoir pas demeurer en repos, dans une chambre. Un homme qui a assez de bien pour vivre, s'il savait demeurer chez soi avec plaisir, n'en sortirait pas pour aller sur la mer ou au siège d'une place. » Pascal, « *Divertissement* », *Pensées*, Bordeaux, Éditions Delmas, 1967, p. 139.

¹² Brewster Smith, « Le voyage éducatif », *Bulletin international des sciences sociales*, Unesco, vol. III, n°4, 1956, pp. 598-612.

¹³ Michel de Montaigne, *Les Essais*, 1, xxvii, « De l'instruction des enfants ».

raison si l'on relit bien son texte¹⁴, qu'il n'aimait pas les voyages et les explorateurs tant la vie en Amazonie correspondait peu aux clichés exotiques répandus parmi le grand public par les conférenciers de son époque, un individu ordinaire qui dirait sa haine des vacances déclencherait incrédulité et scepticisme.

Cela indique l'existence d'une série de mots, de phrases et de ressources disponibles (de stock de connaissances allant de soi) dans un système culturel pour exprimer cette nécessité de migration saisonnière en un langage significatif pour soi et pour les autres.

L'enfance comme terre exotique

Robert Louis STEVENSON peut être considéré à juste titre comme l'un des grands voyageurs de la modernité¹⁵, non tant par le nombre de ses escapades, mais par une certaine sagesse relative aux moyens de locomotion, qui le poussa à voyager avec un âne. On pourrait segmenter et classer les voyageurs selon leurs motivations, leurs appartenances sociales, et même le moyen de locomotion utilisé, avion, bus, voiture, vélo, etc., mais où dans quelle case mettre Robert Louis STEVENSON qui choisit un âne comme véhicule ? Et plus précisément, une ânesse, choix hautement symbolique. L'ânesse, plus que l'âne nous disent les connaisseurs mythologues, est symbole de paix, de pauvreté, d'humilité, de patience et de courage. Elle est présente à son avantage pourrait-on dire dans les écrits bibliques : Samuel part à la recherche des ânesses perdues, Joseph emmène Marie et Jésus à dos d'ânesse en Égypte pour

¹⁴ « L'aventure n'a pas de place pour la profession d'ethnologue. Elle est une servitude. Elle pèse sur le travail efficace du poids de semaines et de mois perdus en chemin. Des heures oisives pendant que l'information se dérobe. La faim, la fatigue, parfois la maladie et toujours mille corvées qui rongent les jours en pure perte et réduisent la vie dangereuse au cœur de la forêt vierge à une imitation du service militaire. Je hais les voyages et les explorateurs. » Claude Lévi-Strauss, *Tristes Tropiques*, Paris, coll. « 10/18 », 1955, p. 5. De là certains ont déduit trop hâtivement à mon sens que l'auteur détestait le voyage en soi...

¹⁵ voir Gilles Lapouge « Stevenson, son style et l'âne », préface à R. L. Stevenson, *Le voyage dans les Cévennes avec mon âne*, reprise in *Bruits de la neige*, Paris, Albin Michel, pp. 87-115.

fuir les persécutions d'Hérode et le Christ fait son entrée triomphante à Jérusalem sur le dos d'une ânesse. Dans la scène des Rameaux, il s'agit en fait d'une ânesse, distinction qui n'est pas sans importance, nous disent les déchiffreurs des symboles¹⁶.

L'exotisme intérieur

Ce banal voyage de STEVENSON dans le sud de la France constitue, en y méditant bien, une sorte de modèle, d'idéal type si l'on veut, du voyage. L'écrivain écossais qui entreprit une simple randonnée, très paisible comparée à d'autres épopées plus mouvementées avec des ânes — pensons à l'Âne d'or d'Apulée de MADAURE — ébauche ainsi une forme de figure « mystique » du voyageur. (Mystique est utilisé selon l'acception que lui donne Gilbert DURAND, à savoir « son sens le plus courant en lequel se conjuguent une volonté d'union et un goût de la secrète intimité¹⁷ ». Rien donc d'ésotérique, ni d'obscur, dans ce qualificatif qui renvoie ici à un régime « nocturne » de l'imaginaire : à savoir aux symboles de l'intimité, du secret, de la quiétude, du raffinement et du bien-être.)

Le livre de STEVENSON relate en fait deux voyages, nous dit Gilles LAPOUGE : « le périple proprement dit dans les Cévennes, et, lové à l'intérieur de ce parcours, un autre parcours, plus secret, invisible, discret, comme replié dans les méandres du premier récit, un parcours sentimental pour dire que les géographies de l'amour sont aussi rudes que les chemins escarpés des montagnes cévenoles ». Serait-ce le récit du débat interne qui anima STEVENSON dans son périple : Modestine serait ainsi sa part pure et innocente, sa part d'enfance et de sensualité, la partie nocturne et intime de son être, laquelle, à l'image de Modestine, ne se laissa pas domestiquer, ni utiliser ? Une des épreuves du voyage est justement ce face-à-face avec soi-même — et avec son désir diraient les psychanalystes — cette tentative de se retrouver, de se refaire une unité.

¹⁶ Jean Chevalier, Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont, 1989.

¹⁷ Gilbert Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod, 1984 (1960), p. 308.

Certains y réussissent par le voyage, d'autres avec d'autres moyens, mais STEVENSON semble faire le deuil de ces retrouvailles avec l'enfance, c'est la recherche nostalgique et sans illusion d'une unité perdue que nous présente l'auteur du voyage dans les Cévennes.

La quête de l'unité est un des archétypes importants de l'imaginaire¹⁸. L'unité renvoie à l'idée de continuité de l'existence, à l'idée que nos expériences, nos différents moments de rupture par rapport à cette ligne constante que représente une vie, finissent toujours par fusionner et s'harmoniser en un flux constant et continu, en une unité de sens. Le voyage, à l'instar de l'expérience esthétique d'après Hans G. GADAMER, comme rupture momentanée, comme expérience hors de la vie ordinaire (l'art, le voyage, relèvent toujours de l'extraordinaire), serait ainsi un moyen de renforcer la cohérence, la continuité, l'unité de la vie individuelle¹⁹.

Gilles LAPOUGE estime que le véritable auteur du voyage dans les Cévennes n'est pas STEVENSON, mais en réalité Modestine. Celle-ci aurait une science du voyage qu'elle tenta vainement de transmettre à STEVENSON. Pour elle, le voyage c'est d'abord une certaine lenteur. En cela elle est confortée par BALZAC, qui juge sans hésitation que « la lenteur [...] annonce un homme qui a du temps à lui, du loisir, conséquemment un riche, un noble, un penseur, un sage, [...] Tout mouvement saccadé trahit un vice, ou une mauvaise éducation »²⁰.

La vie comme voyage

Tout voyage véritable est forcément une sortie du temps, de l'histoire, sortie métaphorique, quand elle n'est pas pathologique dans certains cas. Cependant l'errance, le vagabondage, ne sont pas synonymes de nomadisme : le nomade suit depuis longtemps les mêmes étoiles, les mêmes traces et les mêmes points d'eau. Il ne cherche pas à se perdre, mais à retrouver un ami, un pâturage, une oasis. Les transhumances, les

¹⁸ Lucian Boia, *Pour une histoire de l'imaginaire*, Paris, Belles Lettres, 1998, p. 33.

¹⁹ Hans-Georg Gadamer, *Philosophie de la santé*, *op. cit.*

²⁰ Honoré de Balzac, *Théorie de la démarche, et autres textes*, Paris, Albin Michel (Librairie Paul Ollendorf, 1908), 1990, p. 59.

saisons, les parentèles et les alliances scellent rigoureusement son parcours. L'espace du voyage d'agrément génère quant à lui une géopsychologie (A. MOLES) et une temporalité spécifiques. Le temps se transfigure en espace esthétisé : une simple promenade dans une forêt, un paysage sauvage, ou sur le lieu de son enfance donnent la nette impression de remonter le temps (individuel ou collectif). Tout l'exotisme est là : Victor SEGALEN pose bien cet exotisme dans le temps et dans l'espace comme constitutifs de l'expérience du dépaysement chez l'exote moderne.

Seule la maîtrise lente et ritualisée du temps, la lenteur, la patiente cour faite au chemin et au périple donne du plaisir : le voyage conçu comme une satisfaction précoce, le *fast travel* si je puis dire, contrarie fortement Modestine. STEVENSON avait calculé qu'un parcours qui eût demandé une heure et demie à un marcheur ordinaire, Modestine l'accomplissait en plus de quatre heures. En cela elle adhère à la phrase de GIONO qui recommandait de construire des routes calculées « exprès pour aller lentement »²¹. Le voyage est la métaphore d'une vie, de la vie, de la finitude, dès lors rares sont ceux qui sont pressés d'arriver au port. Serait-ce l'amer savoir que l'on tire du voyage ?

Rachid AMIROU
Maître de conférences, HDR
Département de sociologie
Université Paul-Valéry, Montpellier

²¹ Voir aussi P. Sansot, *Eloge de la lenteur*, Paris, PUF, 1999.

Mythes et mythologies

DES AMAZONES AUX ANIMAUX-TOTEMS : LES ROMAINS ET L'EXOTISME

Joël THOMAS

Devant un sujet comme celui-ci, l'antiquiste que je suis est d'abord embarrassé : car la notion d'exotisme au sens où nous l'entendons ici n'existe pas, étymologiquement parlant, pour les Grecs et les Romains. *Exotikos* veut dire seulement « qui est de l'extérieur ». On sait que le mot « exotique » est employé pour la première fois par RABELAIS en 1548 ; le mot « exotisme » apparaît seulement en 1845.

J'utiliserai donc le mot « exotique » en tenant compte de ces prémices, dans un sens proche d'« étranger », je dirai, dans ce contexte, que les Romains ont une relation à l'exotisme très différente de la nôtre.

Les Romains, comme les Grecs, ont toutefois connu ce que nous appelons la perception de l'exotisme. On peut se référer utilement pour cela au livre de Jean-Marie ANDRÉ et Marie-Françoise BASLEZ, *Voyager dans l'Antiquité*¹, qui met bien en évidence une forme d'attrait du monde gréco-romain pour l'étrangeté des pays lointains ; en particulier, on connaît le goût des Romains pour les animaux exotiques, lors des Jeux du Cirque, mais aussi dans des élevages domestiques. Mais je remarquerai surtout que ces manifestations de *curiositas* (dont on retrouve une variante dans le goût pour la cuisine savante du Festin de Trimalcion) apparaissent tardivement, en Grèce comme à Rome. Il ne faut pas non plus se méprendre sur le sens de ces emprunts à l'étranger :

¹ Paris, Fayard, 1993.

plus qu'une véritable attraction, ce sont souvent des impératifs utilitaires qui poussent les Romains, peuple pragmatique s'il en est. En ce qui concerne les coutumes vestimentaires, par exemple, on sait que beaucoup de Romains s'habillaient à la mode gauloise avec le sayon, *sagum*, et les braies ; mais s'ils choisissent ce vêtement, c'est avant tout parce que, dans la vie quotidienne, il est plus commode que la toge ; de même, la cuisine romaine ne recherche pas un exotisme revendiqué en tant que tel ; elle est un syncrétisme qui assimile des saveurs et des recettes différentes, et qui les fond dans la *koïnê* de la pratique culinaire romaine. Lorsqu'OVIDE, ce Romain dans l'âme, est exilé à Tomes, sur les rives de l'actuelle Roumanie, et aux limites du monde romain connu, il aurait pu porter un œil sur cet autre monde, qui commençait sur l'autre rive du Danube, le charger d'une puissance de fascination, ou au moins d'un pouvoir de curiosité. Mais ce n'est pas le cas : alors qu'OVIDE pouvait s'ouvrir à l'altérité, au *tout autre* (comme l'a imaginé David MALOUF, dans un beau roman, *l'Enfant du pays barbare*²). Il ne voit rien, que le fantôme de Rome disparu, il est tourné tout entier vers le paradis perdu, qui est en même temps le centre du monde représenté par Rome.

Ainsi, à l'origine, et dans un premier état de leur imaginaire, les Romains ont plutôt une relation centripète à l'étranger (ils le perçoivent par rapport à l'axe fort d'un système du monde centré sur eux). Mais c'est beaucoup plus complexe que de conclure qu'ils sont fermés sur eux-mêmes. Beaucoup de récits grecs ou romains mettent en évidence une vision souvent sereine de l'altérité : par exemple, les Ethiopiens sont l'objet de sympathie évidente, chez HOMÈRE, pour qui ils sont « les plus pieux des hommes » (*Odyssée*, XIX, v. 244-47), et dans le récit historique d'Hérodote (III, v. 17-25), qui situe en Ethiopie la « Table du Soleil », où, chaque nuit, sortent de terre des nourritures et des viandes bouillies toujours renouvelées, ce qui fait de ce pays le lieu d'un Âge d'or perpétué, un endroit plus proche des forces primordiales que l'*oikouménê*.

Pour rendre compte de cette complexité, je dirais volontiers que le regard des Grecs et des Romains sur l'Autre correspond assez bien à ce que FRANCISCO VARELA décrit comme un système en clôture opérationnelle, qui

² Paris, Lieu Commun, 1983.

n'est spécifié ni exclusivement de l'extérieur (ouvert) ni exclusivement de l'intérieur (fermé).

Ainsi, il n'y a pas, dans l'imaginaire gréco-romain, un mode de représentation de l'Autre comme étranger, différent ; mais on constate la convergence complexe de plusieurs approches « croisées » : il y en a au moins trois : une approche mythique, une approche anthropologique, une approche politique³.

C'est le croisement de ces approches variables suivant les circonstances historiques, qui va déterminer, au coup par coup, le jugement porté sur l'étranger, l'être ou le pays exotique : favorable ou défavorable ; et l'on ne peut parler d'un comportement univoque des Romains dans ce domaine.

Mais avant de prendre un exemple, il convient de faire encore quelques mises au point. Il faut bien distinguer la structure de Rome et la structure de l'Empire. Rome, l'*Urbs*, la Ville, est, à partir du 1^{er} s. av. J. C., une mégapole cosmopolite, hypercomplexe au sens où Edgar MORIN utilise cette notion, et dont l'exotisme n'est pas absent, comme nous le montrent les récits de Juvénal. Quant à la structure de l'Empire, elle est polarisée entre un centre et une périphérie, et se signale comme un symbole matriciel et exportable de la puissance de Rome, qui est à la fois au centre de l'Empire, et partout dans l'Empire (puisque chaque forum, chaque Capitole de n'importe quelle petite ville d'Afrique du Nord ou des provinces d'Orient reproduisent fidèlement le forum et le Capitole romain, sont ce forum et ce Capitole, dans une structure totalement réversible de type holiste.

C'est pour cela que, dans Rome même, il y a deux villes dans la ville : la Rome monumentale, ordonnée, géométrisée, qui est comme l'archétype de l'image exportable de Rome ; et, dans les interstices laissés par ce maillage géométrique, se développe une deuxième Rome, labyrinthique, sinueuse, qui « digère » de façon beaucoup plus souple et complexe les races, les peuples du Bassin méditerranéen venus à Rome, et qui, dans sa confusion métissée, est, elle, colorée et exotique. Cette

³ Cf. sur ce point l'intéressant article de R. Lonis, « Les trois approches de l'Ethiopien par l'opinion gréco-romaine », *Ktêma*, 6, 1981, pp. 69-87.

Rome « chaude » et vivante s'oppose à la Rome plus « froide » des monuments ; non pas que l'une soit plus vivante que l'autre ; mais elles représentent deux formes de vie, dont l'une est organisée autour d'une structure ordonnée, et dont l'autre est beaucoup plus anarchique. Il est certain que la distinction de G. DURAND entre régime diurne, structures « héroïques » de type « schizomorphe » d'une part, et régime nocturne, structures « mystiques » de type « digestif », trouve là un champ d'application et de vérification extrêmement intéressant. Pour paraphraser deux ouvrages fondateurs dans la bibliographie latine, les livres de A. GRENIER, *Le Génie romain*⁴, et de H. BARDON, *Le Génie latin*⁵, je situerais volontiers la Rome ordonnée sous le signe du « génie romain » et la Rome métissée sous le signe du « génie latin », ces deux Rome se superposant et coïncidant pour composer un espace complexe « tissé » qui est la réalité socio-culturelle de Rome.

Pour illustrer et expliciter mon propos sur la complexité de la perception de l'étranger comme exotique, je prendrai comme premier exemple un mythe qui a fasciné les Anciens : la légende des Amazones.

Chez les Grecs, les Amazones relèvent bien d'un imaginaire de l'exotisme, en même temps qu'elles sont toujours liées à l'animalité.

Elles sont des êtres exotiques, car elles vivent toujours dans des contrées lointaines : en Asie Mineure, chez les Hittites ; ou en Russie du Sud, chez les Scythes (avec aussi une tradition libyenne possible) ; elles ont des mœurs étranges, effrayantes (comme la coutume de se couper un sein) ; par leur situation géographique comme par leur comportement, elles vivent à la limite du monde civilisé, l'*oikouménè*, et de l'autre monde ; un peu plus loin, et nous trouverions le monde des Rêves, des animaux fabuleux et fantastiques. C'est le moment de se souvenir que dans « exotisme », il y a *exo*, « à l'extérieur » : cette notion de non-appartenance est dans l'étymologie même du mot, pour un Grec ou un Romain.

D'autre part, elles sont toujours liées à l'animalité. Leur vêtement traduit cette identification. Au XI^e livre de l'*Enéide* (v. 577), VIRGILE nous

⁴ Paris, Albin Michel, 1969.

⁵ Bruxelles, Latomus, 1963.

montre l'Amazone Camille vêtue de la peau d'une tigresse, animal exotique, qui fait partie du cortège de Bacchus, le dieu lointain et exotique par excellence. C'est là que la psychanalyse et les analyses structurelles nous aident. Après des hésitations interprétatives (BACHOFEN croyait à la réalité d'un matriarcat ; un autre courant, avec KLÜGMANN, insistait sur la réalité historique du peuple des Amazones⁶), les interprétations structurelles (TYRRELL) considèrent d'abord le mythe des Amazones comme un problème de représentation, et comme une inversion de l'image de la cité athénienne et de la structure de l'*oikos*.

Donc, l'homme grec se donne à voir l'Amazone comme l'Autre, sous la forme du radicalement différent. Pour mieux expliciter les forces intérieures du régime féminin de l'imaginaire, il les « sort » de sa psyché et les localise géographiquement, physiquement, en fait un paradigme identifiable, en les habillant d'un exotisme qui les rend acceptables à son imagination.

En même temps, cet exotisme ancre ce peuple féminin dans des forces cosmiques, une nature sauvage et forte dont la société masculine se méfie. Il est révélateur que, dans les récits des historiographes, en particulier HÉRODOTE, les contrées exotiques sont peuplées de monstres, d'êtres fantastiques, de tribus féminines, mais rarement de sociétés d'hommes « classiques » : l'exotisme est associé à la différence, et à une différence potentiellement dangereuse pour le processus civilisateur.

En ceci, l'exploration de la contrée exotique ressemble beaucoup à la chasse dont Pierre VIDAL-NAQUET nous a si bien décrit le processus⁷ : le chasseur blanc est un civilisateur, qui se comporte comme un guerrier, un hoplite : il chasse de jour, en ligne, sans piège. Mais la guerre que conduisent les Amazones, comme la chasse de Diane-Artémis, leur déesse tutélaire, participent à la fois de l'imaginaire du chasseur blanc (ce sont des guerrières, concurrentes des hommes) et du chasseur noir (elles ressemblent de façon inquiétante au gibier qu'elles chassent ; elles en ont la souplesse, les mœurs nocturnes, la dimension insaisissable).

⁶ Cf. J. Thomas, article « Camille » du *Dictionnaire des Mythes féminins*, (P. Brunel dir.), Paris, Rocher, 1999.

⁷ P. Vidal-Naquet, *Le Chasseur Noir*, Paris, Maspero, 1981. Cf. aussi A. Schnapp, *Le Chasseur et la Cité. Chasse et érotisme dans la Grèce ancienne*, Paris, A. Michel, 1997.

Mais, vis-à-vis des Amazones, de l'Autre décrit comme lointain et exotique, l'imaginaire gréco-romain va avoir une deuxième stratégie. Dans un premier temps, il les pose en face de lui, comme concurrentes, différentes, il dit, par là même, la peur qu'elles lui inspirent. Dans un deuxième temps, la stratégie va être celle d'une assimilation. La peur, une fois dite, va être dépassée. On apprivoise le matriarcat, on le piège ; et, en même temps, on assimile aussi l'exotisme de l'Autre.

À ce stade, on remarquera que l'imaginaire gréco-romain joue les cartes de l'adversaire : il utilise, vis-à-vis des forces féminines, la stratégie du chasseur noir, celle qui consiste à contourner, ruser et piéger.

Des ponts vont s'établir entre les deux sociétés, à mesure qu'on avance dans les récits. Déjà, Achille tombait amoureux de Penthésilée, après l'avoir tuée. Mais il ne la rejoignait que dans la mort. Tout change avec Alexandre, et les récits qui nous rapportent que Thalestris, reine des Amazones, veut avoir des enfants de lui, mais non le combattre⁸. Après la guerre, voici le stade de l'alliance : dans ce contexte, les Amazones n'existent plus, elles deviennent, si je puis dire, des femmes comme les autres. Alexandre — et avec lui la société d'hommes — triomphe des Amazones en brouillant dans une forme tardive (hellénistique) ce que les cités ont d'abord cherché à distinguer et à spécifier.

La stratégie des sociétés gréco-romaines — et surtout de la civilisation romaine —, c'est donc d'apprivoiser l'Autre, le différent, pour en faire le Même. On voit l'incidence par rapport à la notion d'exotisme : comme je le disais, la force paradigmatique est centripète, et non centrifuge. Le détail exotique ne se charge pas alors tellement d'une puissance de séduction vers ce qui fait la différence (même si, nous l'avons dit, la *curiositas* a été un des moteurs de la société romaine du I^{er} et du II^e s. ap. J. C., et cela dans des perspectives particulières et relativement marginales), mais il est symboliquement signifiant d'une charge quasi magique de forces que l'on n'a pas, que l'on doit acquérir. En une formule, pour les Romains, l'exotisme n'est pas ornemental, il est organique.

⁸ Cf. J. H. Blok, *The Early Amazons. Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth*, Leiden, Brill, 1995, p. 442.

D'où le lien constant de nos Amazones avec la *feritas*, les bêtes sauvages. Camille est élevée parmi les fauves ; et Diane est la Dame des Fauves. L'animal sauvage est d'abord le symbole de ces forces « féminines » nocturnes que l'on doit s'approprier pour être complet. Cette recherche de l'*aequilibratas*, de l'équilibre d'instances opposées pour atteindre à l'harmonie et l'être et du cosmos, est, on le sait, la première préoccupation de l'homme gréco-romain. C'est ce qui le conduit, dans ses représentations du monde, à identifier l'*oikouménè* à la zone tempérée, prise entre deux zones inhabitables, l'une glaciale, et l'autre torride. Les Amazones, celles du Nord ou celles du Sud, ont en commun d'être toujours à la limite de ces zones où l'on sort de l'*humanitas* ; mais, par cette promiscuité même, comme Orphée et Dionysos, les dieux de Thrace, elles détiennent des forces qui n'en font pas seulement des ennemies à détruire, mais une image des forces qui manquent à la « société d'hommes », et qu'elle doit s'approprier. Sur ce point, on le verra, les Romains seront plus audacieux que les Grecs.

Dans l'*Enéide*, la reine Didon, qui est une figure amazonienne, s'écrie : « Il ne m'était pas permis de mener, comme les bêtes sauvages, une vie sans reproche en dehors du mariage » (VI, v. 550-551) : à travers ce discours, c'est le mythe de l'Âge d'or, de l'harmonie édénique entre l'homme et les forces du cosmos qui sollicite l'imaginaire des Romains, dans une dimension dont ils ne peuvent faire l'économie, mais dont l'approche représente un sérieux danger pour eux : ils sont pris entre la nécessité d'intégrer ces forces différentes, et le danger de perdre leur identité.

Il faut donc à la fois dominer et intégrer ces forces de l'exotisme et de l'animalité. Par l'harmonie de ses chants, Orphée charme les tigres de Thrace, pays des Amazones (*Géorgiques*, IV, v. 510) ; et Dionysos chevauche symboliquement les tigres attelés à son char (*Enéide*, VI, v. 805), imité en cela par son disciple Daphnis (*Bucolique*, V, v. 29).

L'imaginaire gréco-romain a donc deux stratégies relationnelles avec l'Autre :

- le processus civilisateur, qui est aux antipodes de l'exotisme : il consiste à exporter toujours plus loin une image lisse et ordonnée de l'*imperium*, à l'image des pratiques de labourage et d'élevage qui domestiquent la Nature, dans les *Géorgiques*.

- une autre stratégie, plus dangereuse et mouvementée : les péripéties de la chasse, ou du voyage, où le voyageur, le chasseur, affrontent les forces non canalisées de l'Autrement (c'est ce que commémorent les très nombreuses mosaïques de chasse, qui ont cette charge parainétique. C'est dans la même logique d'imaginaire que les guerrières sont aussi chasseresses, à l'image de Diane).

Mais on remarquera qu'après s'être fait peur, l'imaginaire gréco-romain se ressaisit et se rassure : comme on l'a vu, les Amazones deviennent séductrices avec Thalestris, c'est-à-dire qu'à mesure que Vénus remplace Diane, elles meurent, symboliquement ou réellement.

Et, perfidement, dans son rôle de défenseur et de promoteur de la société d'hommes voulue par Auguste, VIRGILE nous dit que l'amazone Camille meurt par la faute d'une passion féminine : le goût de la parure, qui fait que, fascinée par la contemplation de l'habit de Chlorée, elle ne voit pas venir la flèche qui la tue. Le problème de Camille, comme celui de Didon, c'est qu'elles n'ont pas dominé en elles les forces de la *feritas*, associée à l'exotisme, qui fait si peur aux Romains, parce qu'elle est la manifestation visible d'un désordre pulsionnel caché, que l'homme gréco-romain cherche justement à canaliser.

Une des originalités des Romains sur les Grecs est sans doute qu'ils ont été plus audacieux dans les rapports qu'ils établissaient avec cet Autre féminin. C'est paradoxal, par rapport à l'image machiste des Romains ; mais, alors que les Grecs cherchent surtout à éviter le déséquilibre de la *feritas*, les Romains pensent que, pour asseoir leur force, il leur faut s'appropriier ces forces féminines auxquelles accède spontanément Camille, mais qu'elle ne sait pas canaliser. Ce qu'elle rate, c'est ce que réussit Romulus, nourri, allaité par la Louve, et auteur de la ruse féconde de l'enlèvement des Sabines, comme de la partie féminine indispensable à la communauté.

Redisons-le : dans ce rapport à l'Étranger, nous sommes dans la complexité d'une stratégie d'assimilation centripète, qui ne peut bien se décrire, comme je l'ai dit, qu'à travers la notion de clôture opérationnelle. Ainsi, la relation des Romains à l'exotisme est régie par un mouvement de *feed-back* entre le centre et la périphérie, reliés

indissociablement, dans un processus où le développement de chacune des deux entités est indispensable à la croissance de l'autre. La pratique du droit de cité, l'arrivée au pouvoir des empereurs provinciaux, l'extraordinaire irrigation par le réseau routier, la conception, jusqu'à l'orée du Bas-Empire, du *limes* comme un lieu d'échange et comme une sorte de « peau » de l'Empire, s'expliquent dans ce contexte et dans cette logique. Et les dysfonctionnements sont de deux types :

- en mégapole (Rome), par problèmes de cohabitation dans un espace clos et trop restreint ;

- avec le temps, parce que la structure relationnelle à l'Autre se transforme en structure clivée opposant le Sanctuaire et les Barbares.

On repèrera un exemple de cette double stratégie de relation aux forces du Tout-Autre (processus civilisateur d'assimilation ; processus guerrier ou chasseur de combat) dans l'ambivalence des animaux-totems qui sont associés à la fondation de Rome. Que ce soit la truie découverte par Enée sur le futur site de Rome, ou la louve qui nourrit les jumeaux fondateurs, ils sont très peu exotiques ; mais ils s'inscrivent, par leur relation au monde sauvage, dans la logique de notre propos.

Car le mot *sus* désigne aussi bien une truie, un animal domestique, et une laie, un animal sauvage ; ainsi, en la sacrifiant, Enée établit une double relation, vers le sauvage et vers le civilisé ; il prend possession du territoire par un acte ambigu, qui consacre le sacrifice de la laie comme appropriation de la sauvagerie, et qui, en même temps, intègre le sacrifice de la truie comme un acte civilisateur qui désamorce ce que les forces sauvages pouvaient avoir d'inassimilable pour une cité en fondation⁹.

De même, la louve des jumeaux Romulus et Rémus est par excellence l'animal antipolitique, celui qui s'oppose en tous points à la vie de la cité ; mais en même temps, elle est nourricière, et procure aux jumeaux cette force de la nature sauvage qui relie Rome aux énergies fondamentales du cosmos, et fait qu'elle sera — au contraire de Carthage — une cité complète. Romulus le magicien avait capté les

⁹ Cf. J. Thomas, « La truie blanche et les trente gorets dans l'Enéide de Virgile », in *Mythologies du porc*, Actes du colloque de Saint-Antoine l'Abbaye (avril 1998), Grenoble, Jérôme Million, 1999, pp. 51-72.

forces de la Grande Mère italienne, et en ceci, il était prolongé et complété par Numa, le deuxième roi de Rome, le législateur et l'ordonnateur, plus serein, plus « lisse ».

À travers ces exemples empruntés à ce que nous appellerons le totémisme primitif sur lequel s'élaborent les mythes fondateurs de Rome, il y a un discours symbolique qui, nous semble-t-il, prolonge de façon intéressante et « croisée » notre propos, et montre l'importance génétique, formatrice, de cette figure amazonienne dans un imaginaire romain où elle est loin d'être seulement un repoussoir, et s'intègre dans une logique beaucoup plus complexe.

Joël THOMAS

Professeur de Langue et littérature latines

Université de Perpignan

AUTOUR DU MODÈLE INSULAIRE : DE LA PROMISCUITÉ À LA SAINTETÉ

Lucian BOIA

Rien n'est plus médiocre que la condition humaine. Au moins si on prend en considération les innombrables stratégies mises en œuvre par l'homme même, afin de la dépasser. En montant ou en descendant vers l'état de nature, état d'innocence antérieur aux règles et aux tabous de toutes sortes inventés par la civilisation, ou en montant, toujours plus haut, suivant les marches sans nombre d'un processus de spiritualisation infini, toujours plus loin de la matière, avec comme objectif le monde supérieur des dieux. L'évolutionnisme et l'idée de progrès ont ouvert, depuis deux siècles, des perspectives insoupçonnées vers un avenir peut-être très différent du présent ; on peut imaginer n'importe quoi au sujet de l'homme de demain ou de son héritier lointain. Il suffit de croire aux promesses, séduisantes et effrayantes à la fois, de la génétique contemporaine, ou d'attendre, tout simplement, l'issue de cette restructuration radicale de civilisation qui se passe déjà sous nos yeux.

Mais dans les phases précédant l'ère scientifique et technologique, le temps présentait une signification beaucoup plus limitée. La condition humaine différente était à chercher plutôt dans l'espace que dans le temps. Au-delà du noyau de civilisation, du « centre du monde » où doit se trouver, évidemment, le type normal d'humanité et de société, des cercles successifs d'altérité multipliaient dans l'imaginaire des solutions biologiques et morales plus ou moins insolites. Pour les Anciens et pour les hommes du Moyen-Âge tout devenait possible dans l'espace (tandis que nous misons de plus en plus sur le temps, mais sans renoncer à l'espace, par la projection de nos fantasmes ou solutions alternatives dans l'Univers infini).

Et on arrive ainsi aux îles. Rien n'est plus convenable qu'une île si on s'applique à imaginer un monde différent. Dans de nombreuses traditions, l'Océan figure le Chaos originel, d'où la création surgit, sa manifestation étant la terre ferme, l'île. Chaque île apparaissait comme le résultat d'une création particulière. Notre monde habité, l'Oecoumène (l'ensemble Europe-Asie-Afrique), n'était, selon les Anciens, qu'une grande île entourée par l'Océan. Ainsi, tant d'îles, tant de mondes, de mondes parfois en miniature, des mondes condensés. Des lieux où l'interdit n'existe pas, où tout peut se passer.

La promiscuité et la sainteté sont les degrés ultimes d'un très large éventail de solutions. Pour l'Antiquité classique, par exemple, les îles Britanniques figuraient par excellence la sauvagerie. Et, parmi les Britanniques, les plus sauvages étaient les Irlandais, du moins d'après le témoignage de STRABON, dans sa Géographie. Selon lui, ces insulaires « sont anthropophages en même temps qu'herbivores et les enfants se font une vertu de dévorer leur père après sa mort. Les hommes s'accouplent à la vue à n'importe quelle femme, même à leur mère et à leur sœur ». Précisons déjà, parce qu'il s'agit d'un cliché, que la promiscuité sexuelle, associée à la nudité, et le cannibalisme vont généralement ensemble.

Mais ce sont toujours les Anciens qui ont imaginé les paradisiaques îles Fortunées, et toutes sortes d'autres formules de sociétés justes, morales et harmonieuses. Les Hyperboréens habitent la région polaire mais — miracle climatique — la plus douce température règne dans leur île : un printemps perpétuel. « Leurs demeures sont des forêts, des bois sacrés. Les arbres leur fournissent leur nourriture journalière. Ils ne connaissent ni discorde, ni chagrins, et sont naturellement portés au bien » (d'après SOLIN, auteur latin du III^e siècle).

Et puis, même les variantes contradictoires peuvent se combiner, parce qu'il n'y a que nous, les hommes civilisés, qui dissociions strictement l'animalité de la sainteté. Dans des synthèses situées en dehors de la civilisation, celles-ci peuvent très bien fusionner. L'île de Thulé — dernière terre vers l'extrême nord — présente à la fois des mutations climatiques et morales. Elle « abonde en fruits que l'on recueille presque en tout temps ». Les habitants ne consomment que du

lait et des végétaux. En plus, « chez eux, les femmes sont à la disposition de tous ; le mariage n'existe pas » (SOLIN).

Et pourtant l'imaginaire insulaire de l'Antiquité gréco-romaine — si on prend l'*île* dans son sens propre — était en quelque sorte limité. C'était un monde plutôt fermé, centré sur la Méditerranée, mer chargée de mystères à l'époque d'HOMÈRE, mais déjà bien connue et plus ou moins banalisée à l'époque classique. L'Âge d'or de l'imaginaire insulaire allait devenir le Moyen-Âge et ses derniers siècles en particulier. Ce fut l'époque d'ouverture vers les deux océans, Atlantique et Indien, chacun avec sa propre collection de fictions géographiques, biologiques et morales. Les Vikings dans une certaine mesure, mais les Celtes d'une manière décisive, ont intégré l'Atlantique dans l'imaginaire médiéval. L'océan Indien est particulièrement médiéval. L'océan Indien est particulièrement redevable aux Anciens, bien que ceux-ci aient exploité plutôt l'Inde continentale que l'espace maritime environnant. Mais la contribution essentielle fut apportée par les Arabes, particulièrement séduits par les îles et les aventures en haute mer, puis par les voyageurs partis de l'Occident vers les Lieux Saints ou, plus loin, vers l'Extrême-Orient. Le fait est que l'océan Indien connut un processus très remarquable de « dilatation », finissant par s'appropriier tout l'inconnu du monde oriental (à ce sujet une référence obligatoire est l'article de Jacques LE GOFF : « L'Occident médiéval et l'océan Indien : un horizon onirique »). Des fictions généralement continentales chez les Anciens tendent à devenir insulaires. Marco POLO (vers 1300) nous transmet le nombre précis des îles : douze mille sept cents ! Tout à fait extraordinaire. Cela signifiait non moins de douze mille sept cents mondes, des mondes en puissance, plus ou moins différents de notre monde. La séduction de ces mondes autres a stimulé énormément l'imaginaire occidental ; ce fut une des causes — et pour nous une clef d'interprétation — du lancement, à un certain moment, d'une civilisation continentale plutôt intimidée par la mer à ses débuts, vers les espaces maritimes inconnus, plus loin, toujours plus loin.

Le christianisme contribua à son tour à préciser, amplifier et délimiter toute une série de tendances. Il y a des îles qui concentrent l'essentiel des valeurs et des vertus chrétiennes, figurant un itinéraire, idéal sous doute,

mais inséré aussi dans une géographie concrète, conduisant vers le paradis terrestre, lui aussi un espace insulaire, île *quasi* inaccessible située aux limites du monde. D'autres îles, par contre, concrétisent les fantasmes les plus insolites — sexuels en premier lieu — réprimés par la morale courante et d'autant plus par la morale chrétienne. Vues sous cet angle, les îles offrent la possibilité d'une liberté sans limite, au moins dans l'imaginaire, par l'intermédiaire de l'autre.

Au chapitre (liberté sexuelle), la contribution des Arabes fut probablement la plus brillante. Leurs îles se présentent souvent comme des espaces permettant l'épanouissement des plus diverses solutions érotiques imaginables. Voici quelques exemples extraits d'une riche collection :

– sur une île, le roi vit entouré par quatre mille femmes, un arbre aux propriétés aphrodisiaques se trouve à portée de main, son utilité étant hors de doute ;

– sur d'autres îles, promiscuité absolue : « Ils vont tous nus, hommes et femmes, sans se voiler en aucune manière, et ne se cachent pas même au moment de la copulation ; ils ne trouvent aucun inconvénient à ce que cet acte ait lieu publiquement. Quelquefois, un homme l'accomplit avec sa fille ou avec sa sœur, sans que personne ne trouve la chose blâmable ou honteuse ».

L'homosexualité n'est pas non plus absente; sur une île, dans la mer de Chine, « le roi n'est entouré ni servi, soit pour boire soit pour manger, que par des jeunes gens prostitués... Dans ce pays, on épouse les hommes au lieu des femmes ».

Ni le registre insolite des rapports sexuels entre l'homme et l'animal ne manque d'être évoqué (et même assez fréquemment). Une espèce d'amphibie serait née de ce genre de rapports contre nature (mais, finalement, paraît-il, non repoussés par la nature) entre êtres humains (hommes et femmes) et êtres marins proches des poissons. *Le Livre des merveilles de l'Inde* (anthologie arabe du X^e siècle, réunissant des récits considérés comme authentiques, de voyageurs et de marins) raconte l'histoire mélodramatique d'un hybride de ce genre, une femme-poisson devenue esclave et puis épouse d'un négociant arabe. Six enfants naquirent de cette union. L'homme la tenait attachée, car autrement elle

n'aurait pas résisté à l'appel de la mer. Après la mort du mari, ses fils, respectueux, la détachèrent. Elle en profita pour se jeter dans la mer, disparaissant à jamais.

Mais que dire de ce marin qui, resté seul sur son bateau avec mission de le garder, eut la surprise de se voir courtsié, et avec insistance, par une dame-singe. On devine la suite. Après quelques temps, le marin constata que sa compagne était enceinte. Effrayé, il s'enfuit. Il devait apprendre plus tard qu'il était devenu père d'un ou deux petits singes à visage humain, la poitrine sans poil et la queue un peu plus courte que celle des singes communs !

Une préoccupation non moins intéressante concerne les communautés strictement féminines ou dominées par les femmes : des mondes à l'envers, où la femme est libre, souvent en position de commande, et où l'érotisme et les pratiques sexuelles sont loin des coutumes courantes ou admises, mais proche de certains fantasmes, soit masculins, soit féminins (la mythologie européenne des Amazones exprime des pulsions similaires). Voici l'histoire d'un groupe de naufragés, racontée dans *Le Livre des merveilles de l'Inde*.

« Tout à coup de l'intérieur de l'île arrive une cohue de femmes dont Dieu seul pourrait compter le nombre. Elles tombent sur les hommes, mille femmes ou plus pour chaque homme. Elles les entraînent vers les montagnes et les forcent à devenir les instruments de leurs plaisirs. C'est entre elles une lutte sans cesse renouvelée, et l'homme appartient à la plus forte. Les hommes mouraient d'épuisement l'un après l'autre... »

Ce monde insulaire débridé, capable de faire vivre les tentations les plus inavouables, est tout aussi présent, peut-être sous des formes un peu atténuées, dans les textes européens. Le *Voyage autour de la Terre* de Jean de MANDEVILLE, daté de 1356, sorte de *best-seller* médiéval (deux cent cinquante manuscrits conservés ; à comparer avec un autre *best-seller*, le livre de Marco POLO — cent quarante-trois manuscrits, ou avec les cinquante manuscrits de la chronique de FROISSART), offre l'expression accomplie de l'imaginaire des îles. L'Orient se prolonge et se disperse chez MANDEVILLE dans une infinité d'îles, chaque île avec sa physionomie spécifique, et en particulier avec ses hommes différents,

parfois très différents des êtres humains ordinaires, et se remarquant par des comportements sur mesure.

Le jeu des comportements sexuels hors norme aboutit chez MANDEVILLE à des solutions d'une variété inouïe. Sur une des îles, les hommes « prennent pour femmes leurs filles, leurs sœurs et toutes leurs autres parentes. Et s'il y a dix ou douze hommes ou plus dans une demeure, la femme de chacun sera mise en commun par tous ceux de la maison et chacun couchera avec celle qu'il voudra, une nuit avec l'une, une nuit avec l'autre. Et si un enfant est engendré dans quelque endroit de cette île, on le donne à celui qui couchera le premier avec la dame, de sorte que nul ne sait à qui est l'enfant. Si on leur dit qu'ils élèvent les enfants des autres, ils répondent que les autres élèvent les leurs ».

L'abandon des règles, l'éclatement des tabous, ne se limitent pas à la morale sexuelle. Dans toute société, réelle ou imaginaire, celle-ci n'est qu'un signe, le plus sensible sans doute, de normalité, d'altérité, ou de déviation. Ainsi que les glissements dans le domaine du sexe sont accompagnés par des glissements similaires dans tous les autres compartiments.

Voilà une île particulièrement exotique : « En cette terre la chaleur est très grande et la coutume est que les hommes et les femmes aillent tous nus et ils se moquent quand ils voient quelque étranger vêtu, disant que Dieu qui créa Adam et Eve était nu et qu'Adam et Eve furent créés nus et que l'homme ne doit pas avoir honte de se montrer tel que Dieu l'a fait, car rien n'est laid de ce qui est de nature. [...] Aucune femme n'est épousée, mais toutes les femmes du pays sont en commun et ne se refusent à aucun. Elles disent qu'elles pécheraient si elles se refusaient aux hommes et que Dieu l'ordonna ainsi à Adam et à Eve et à ceux qui descendraient d'eux quand il dit : "Croissez et multipliez-vous et remplissez la terre". C'est pour cela que nul en ce pays ne peut dire : "C'est ma femme" et nulle femme ne peut dire : "C'est mon mari" ; quand elles ont des enfants, elles les donnent comme elles le veulent à l'un de ceux qui a eu des relations avec elles ».

« La terre aussi est tout entière mise en commun ; un la possède un an, l'autre, un autre et chacun prend la part qu'il veut. Les biens du pays

sont aussi mis en commun, le blé et les autres choses, car rien n'est clos, rien enfermé et chacun prend ce qu'il lui plaît sans empêchement. Ainsi l'un est aussi riche que l'autre. Mais ils ont une mauvaise coutume, car ils mangent plus volontiers la chair humaine qu'aucune autre chair. Et le pays abonde en blé, viande, poisson, or et argent et autres biens. Les marchands vont là pour vendre les enfants aux gens du pays, qui les achètent. S'ils sont gras, ils les mangent aussitôt, s'ils sont maigres, ils les font engraisser et disent que c'est la chair la meilleure et la plus douce du monde. » Remarquable passage : nudisme, liberté sexuelle illimitée, cannibalisme et communisme, un monde complètement renversé, alternativement absolu à la société réelle.

Dans l'autre direction, nous avançons vers le Paradis. Il existe des îles habitées par des justes, et même par des saints dans une gamme pourtant plus restreinte que celle des déviations biologiques et morales. Ce qui est d'ailleurs très compréhensible : le péché présente d'autres visages que la vertu, il y a plusieurs manières d'être pécheur ou d'être saint. On peut le constater aussi dans l'imaginaire de l'au-delà : l'Enfer est plus diversifié, finalement plus intéressant, que le Paradis.

Écoutons toujours MANDEVILLE (nous nous trouvons cette fois-ci sur une île appelée la Terre de foi) : « En général — nous dit le voyageur — tous les gens des îles des alentours sont plus loyaux et plus droits qu'ailleurs. Il n'y a dans cette île ni larron, ni meurtrier, ni femme légère, ni pauvre mendiant et personne ne fut jamais tué en cette terre. Ils sont aussi chastes et mènent une vie aussi saine que des religieux et ils jeûnent tous les jours. Comme ils sont si loyaux et droits et mènent une si bonne vie, ils n'ont jamais été tourmentés par la foudre, le tonnerre, la guerre, la famine, la peste ou autre tribulation, comme nous le sommes souvent par-deçà pour nos péchés. Il est donc manifeste que Dieu les aime et agrée leur foi et leurs bonnes œuvres. Ils croient en un Dieu qui créa et fit toutes choses et ils l'adorent. Ils méprisent tous les avoirs terrestres, sont très droits et servent Dieu dévotement. Ils sont très sobres pour le manger et le boire et vivent donc plus longtemps. Plusieurs meurent sans avoir de maladie, c'est leur nature qui s'affaiblit à cause de la vieillesse ».

Quelle leçon pour les chrétiens, donnée en plus par des gens qui n'avaient pas bénéficié, comme eux, de la parole du Christ ! Il s'agit en

fait d'une vieille tradition, celle concernant la perfection morale des brachames, déplacés et installés par MANDEVILLE — toujours fidèle à sa méthodologie — dans un univers insulaire.

L'Orient se présente en fait comme jalonné par des solutions dans ce genre, proches de la perfection, liées dans un itinéraire symbolique conduisant au paradis terrestre. C'est sur ce chemin que se trouve le fabuleux royaume du Prêtre JEAN, et puis toute une série de communautés chrétiennes réelles ou imaginaires, dispersées dans le monde oriental, et même des phénomènes naturels qui attestent la proximité du paradis, comme la miraculeuse fontaine de jouvence. Objectif que MANDEVILLE ne pouvait pas rater : « Au pied de cette montagne, il y a une belle source abondante qui a l'odeur et la saveur de toutes sortes d'épices et change d'odeur et de saveur à chaque heure. Quiconque boit, à jeun, trois fois de cette source est guéri de sa maladie quelle qu'elle soit. Et ceux qui, habitent là et en boivent souvent n'ont jamais aucune maladie et semblent toujours jeunes. J'en ai bu trois ou quatre fois et il me semble que je m'en porte mieux. Certains l'appellent *la fontaine de Jouvence*, parce que celui qui en boit souvent semble toujours jeune et passe sa vie sans maladie. On dit que cette source vient du paradis terrestre, tant elle a de vertu ».

Des étapes insulaires de toutes sortes jalonnent aussi le périple de Saint Brendan, le moine irlandais qui, au VI^e siècle, aurait traversé l'Atlantique à la recherche du Paradis terrestre. Les îles qu'il rencontre n'ont rien de la vitalité exubérante de l'espace indien ; leur marque est le mystère, le sacré, le contenu symbolique... Sur une de ces îles s'élève un château inhabité, « bâti sur un rocher que l'eau assaillait de toutes parts » ; ici, un repas attendait les voyageurs, servi par des mains invisibles dans une vaisselle d'or et d'argent. Une autre île abritait un couvent ; elle était peuplée uniquement de moines. Plus loin, une île figurait l'Enfer ; les pèlerins sont effrayés par le spectacle des flammes et des cris des damnés ; les démons jettent sur eux des roches ardentes. Enfin, l'île du Paradis est atteinte, mais les moines n'y pourront pas pénétrer ; ce lieu suprême est entouré par un grand mur lisse et resplendissant gardé par des dragons enflammés ; on entend de l'intérieur le chœur des anges ;

Des images évidemment contrastées. D'une part, les îles sont intégrées dans l'espace spirituel chrétien et mises au service d'un discours théologique (qui prolonge en fait et adapte un archétype particulièrement tenace, celui de la sacralité insulaire), mais d'autre part — et cette tendance reste forte, en dépit des préceptes chrétiens et de la morale prêchée — elles concentrent des tentations qui viennent des profondeurs, endiguées mais jamais annihilées par la religion chrétienne. En pleine époque de dévotion religieuse, les îles offrent des alibis à l'expression des pulsions et des désirs, transférés, prudemment, sur des sociétés imaginaires.

Les pôles opposés peuvent d'ailleurs se combiner dans des formules paradisiaques pas tout à fait chrétiennes, plus proches de l'Âge d'or traditionnel. À la différence du paradis chrétien, les festins, l'érotisme et d'autres jeux bien terrestres se trouvent ici à l'honneur. C'est au moins l'image donnée par certaines visions celtiques à un au-delà toujours insulaire : « Là, les siècles sont des minutes, les habitants ne vieillissent plus, les prés sont couverts de fleurs éternelles, l'hydromel coule dans le lit des fleuves. Festins et batailles sont les passe-temps favoris ; les guerriers mangent et boivent mets et breuvages féeriques, ils ont pour compagnes des femmes d'une beauté merveilleuse ».

Le Paradis sécularisé — et nous allons en ce point brûler quelques siècles — devient à l'époque des Lumières un thème philosophique privilégié. Les deux pôles sont parfaitement réunis ; c'est le monde d'avant le bien et le mal, un monde encore non affecté par la civilisation et par nos principes intellectuels et moraux qui nous semblent d'une rationalité à toute épreuve, mais justement par ce que nous ne sommes plus capables de penser et de nous comporter autrement. *Le bon sauvage* (et il suffira de mentionner à cet égard ROUSSEAU, mais aussi VOLTAIRE et DIDEROT) participe pleinement à la critique de la société en place. Les îles, en tout cas, ne manquent pas. Au moment où l'océan Indien s'essouffait un peu, un autre océan offrait généreusement ses services : le Pacifique. Un océan avec des îles, des milliers et des milliers, parsemées un peu partout, et non seulement dans l'imaginaire, mais aussi dans la plus stricte réalité géographique. Aux philosophes de trouver la meilleure manière de les faire parler. « C'est dans les îles de cette mer —

écrivait MAUPERTUIS — que les voyageurs nous assurent qu'ils ont vu des hommes sauvages, des hommes velus, portant des queues, une espèce mitoyenne entre les singes et nous ». Pour conclure sur cette superbe boutade : « J'aimerais mieux une heure de conversation avec eux qu'avec le plus bel esprit de l'Europe ».

C'est l'époque où prend contour toute une mythologie polynésienne, trouvant sa plus haute expression dans le mythe tahitien (mythe qui — diminué, certes — survit même de nos jours, au moins dans les prospectus publicitaires et l'imaginaire touristique). Le voyage le plus influent à cet égard fut celui effectué par BOUGAINVILLE autour du monde (de 1767 à 1769). Et ceci non parce que le navigateur français aurait résolu quelque énigme géographique ; en fait, il ne fit aucune découverte majeure dans l'espace géographique réel. Il découvrit, par contre, pas mal de choses dans l'espace imaginé par les Européens, attachant ainsi les Polynésiens au projet philosophique occidental. La mission assignée à ces êtres exotiques était de devenir les enfants d'une nature non corrompue, et ils le devinrent. Le naturaliste de l'expédition, Philibert de COMMERSON eut sur ce sujet un mot important à dire ; en homme de science et en philosophe, il savait déjà ce qu'il trouverait sur ces îles : « des hommes bons, humains et nullement encore pervertis par la société ».

Et voilà donc — en vision européenne — ces Tahitiens qui passaient leur vie sans se soucier de rien. Ils vivaient en Paradis et en paradis au moins on ne travaille pas. Un paradis évidemment sans Dieu (des libres-penseurs les Tahitiens, comme nos philosophes), et sans norme morale gênante (bon modèle pour les libertins européens). L'amour se pratiquait sans la moindre retenue, les voyageurs prenant soin à décrire en détail ces spectacles inoubliables. « Il n'est pas question — note BOUGAINVILLE — de mystères ni de cérémonies cachées : c'est en public qu'on le célèbre et la joie de ce peuple ne se peut dépeindre toutes les fois qu'il assiste aux transports d'un couple entrelacé dont les soupirs sont la seule offrande agréable à leur Dieu. Chaque jouissance est une fête pour la nation. » « L'amour — nous assure toujours BOUGAINVILLE — est le seul Dieu auquel je crois que ce peuple sacrifie. »

C'est l'état naturel de l'homme : l'absence des normes contraignantes, de l'hypocrisie, et même de la croyance religieuse (qui

n'apparaît donc plus comme inhérente à la condition humaine, mais comme une autre invention stupide de la civilisation). L'inexistence de l'esprit de propriété conduit directement à des solutions communistes, à un communisme radical, voire anarchique. Tout appartient à tous. Il s'agit d'un très vieux rêve (nous l'avons déjà remarqué chez MANDEVILLE). MARX n'a rien inventé d'essentiel. Le communisme aussi a vu le jour sur les îles. L'absence de tout sens de propriété sur les femmes a enchanté nos Européens. Citons LA PÉROUSE, l'infortuné successeur de BOUGAINVILLE dans l'exploration du Pacifique : « Il est certain qu'aucun Indien ne paraissait avoir sur aucune femme l'autorité d'un mari, et si c'est le bien particulier de chacun, ils en sont très prodigues ». Il fallut un certain temps aux voyageurs pour comprendre que ceux qui ne connaissaient pas la propriété offrent facilement, mais prennent non moins facilement. LA PÉROUSE raconte une histoire illustrée par une gravure amusante. Tandis que quelques Européens entretenaient une conversation galante avec des indigènes appétissantes et sommairement vêtues, les maris de ces dames exploraient adroitement leurs poches, et subtilisaient mouchoirs, chapeaux et tout ce qui leur semblait digne d'intérêt. Curieuse mais efficace division de travail.

Les Polynésiens volent sans vergogne, toutes les relations convergent vers cette conclusion. Ne nous hâtons pas, tout de même, de les nommer vulgairement « voleurs ». Ils ne sont pas des voleurs, et c'est COMMERSON qui nous explique pourquoi : « Je ne les quitterais pas, ces chers Tahitiens, sans les avoir lavés d'une injure qu'on leur a faite en les traitant de voleurs. Il est vrai qu'ils nous ont enlevé beaucoup de choses, et cela même avec une dextérité qui ferait honneur au plus habile filou de Paris : mais méritent-ils pour cela le nom de voleurs ? Voyons — et en ce point COMMERSON prend un ton doctoral — ce que c'est le vol. C'est l'enlèvement d'une chose qui est en propriété à un autre, il faut donc que ce quelqu'un se plaigne justement d'avoir été volé, qu'il lui ait été enlevé un effet sur lequel son droit de propriété était préétabli, mais ce droit de propriété est-il dans la nature ? Non : il est de pure convention ; or, aucune convention n'oblige qu'elle soit reconnue et acceptée. Or, le Tahitien qui n'a rien à lui, qui offre et donne généreusement tout ce qu'il voit désirer, ne l'a jamais connu ce droit exclusif ! Donc l'acte d'enlèvement qu'il nous a fait d'une chose qui excite sa curiosité n'est,

selon lui, qu'un acte d'équité naturelle ». Proudhoniens avant la lettre, les Polynésiens préfiguraient le fameux adage : « La propriété c'est le vol ».

Promiscuité ou sainteté dans les îles polynésiennes ? Sainteté plutôt, une sainteté laïcisée, ce qui veut dire une manière de vivre accordée à la nature, parce que la nature seule est sacrée, et c'est l'homme moderne qui pêche, dans la mesure où il s'est éloigné de ses valeurs simples et éternelles.

Nous allons arrêter ici le défilé des solutions insulaires d'altérité. Mais leur histoire continue, continue de mille manières, peut-être moins dans l'espace insulaire proprement dit (trop bien connu de nos jours pour permettre des solutions aussi extravagantes qu'il y a quelques siècles), mais, suivant des découpages nouveaux, terrestres ou extraterrestres (les planètes et les galaxies ne seraient-elles en fin de compte que des îles et des archipels d'une vastitude toute autre que le complexe de douze mille sept cents îles de Marco POLO ?). L'imaginaire insulaire, c'est-à-dire le découpage et l'isolement de certains segments spatiaux ou sociaux, se constitue en constante archétypale. Et, ce qui concerne les figures que nous avons évoquées, au-delà de la part de jeu, incontestable sans doute (« le monde à l'envers », image carnavalesque bien connue) — mais précisons tout de même que rien n'est gratuit, le jeu étant aussi sérieux et significatif que toute autre activité humaine — au-delà donc du niveau strictement ludique, une double stratégie se dessine : en premier lieu le projet de définir notre propre humanité face à des solutions qui ne sont pas et éventuellement ne doivent pas être considérées comme humaines, et puis, inversement, le projet de dépassement de la condition humaine ordinaire par la transgression des normes, soit descendant vers la nature, soit nous élevant vers la divinité, ou les deux directions confondues. Le refus et la séduction se rejoignent par les îles, l'homme aspire à une meilleure connaissance de soi ; par les îles, il peut se permettre de vivre une longue série de vies, toujours autrement programmées. Un voyage à travers les archipels imaginaires dit l'essentiel sur les compartiments cachés de l'esprit humain.

Lucian BOIA
Professeur d'Histoire
Université de Bucarest

IMAGINER TOMBOUCTOU

Simona CORLAN-IOAN

Lorsque l'Autre n'existe pas, il faut l'inventer ; lorsque la réalité ne correspond pas à sa représentation, à son modèle ou intentions formulés à son propos, l'imaginaire la complète ou la remplace. Le cas de l'Afrique noire est exemplaire à cet égard¹. Comme le continent s'est dévoilé graduellement aux Européens, ceux-ci se sont trouvés autorisés à s'imaginer que les modes de vie y étaient des plus divers. L'imaginaire est dans ce cas fabulation, car si le topos qu'il édifie n'est pas toujours parallèle au réel, il en est au moins déconnecté. Dans l'espace inconnu de l'Afrique noire, l'Europe a projeté ses peurs, mais également ses rêves de perfection et de richesse ; elle n'a pas fini d'exercer son imagination même après que le continent noir ait été traversé en toutes directions. Les images de l'Afrique noire dans le mental collectif européen au cours des siècles ont été contradictoires : une Afrique noire, terre peuplée de bêtes infernales, de monstres et de cannibales et, en même temps, terre de Dieu où se « trouvent » des villes extraordinaires, des palais et des richesses inimaginables. Les villes non rencontrées « hébergées » en Afrique noire anticipent l'élan colonial ou en découlent ; elles constituent une méthode

¹ L'Afrique noire reste à la fin du XVIII^e siècle une terre presque inconnue. Dans les premières années du XIX^e siècle, l'exploration de l'Afrique noire a visé surtout les côtes occidentales c'était surtout une « affaire » individuelle. À partir des années 1830 et jusque vers 1870, on assiste à une considérable extension des zones parcourues, surtout vers le Soudan central, vers l'Afrique australe et orientale et vers la région des Grands Lacs. À partir des années 1870, la plupart des énergies et initiatives se sont concentrées dans le bassin du Congo.

efficace pour stimuler l'imagination des explorateurs-aventuriers, des commerçants, des scientifiques au service des gouvernements, des sociétés de géographie, des officiers des troupes coloniales.

Tombouctou est une telle ville. Au début du XIX^e siècle, les Européens ne l'avaient pas encore visitée. Son isolement a de multiples causes. Située au-delà du Sahara, désert considéré comme infranchissable, dans l'Afrique noire représentée dans le mental collectif européen ou comme le Paradis sur la Terre, ou comme incarnation terrestre de l'Enfer, Tombouctou était sous le contrôle des Touaregs imaginés comme le plus sanglant des peuples du désert ; la ville était donc interdite à la curiosité des Européens. L'imagination a cependant complété l'ignorance. Les attributs associés à la représentation de la ville constituent une histoire éloignée dans un espace unanimement jugé comme sans histoire : centre culturel de toute l'Afrique, Tombouctou aurait eu des universités et des bibliothèques au XIII^e siècle déjà, son architecture aurait été parfaite, son activité commerciale aurait réuni les deux Afriques séparées par le désert (l'or y aurait été le seul moyen de change). Même lorsque les Français sont devenus maîtres de la ville, lorsque celle-ci est donc sortie de l'isolement et semblait dévoiler tous ses secrets, les images formées *a priori* se superposaient aux images issues de l'expérience directe et empêchaient la destruction de la légende.

La légende de la ville de Tombouctou a commencé à être fabriquée autour des cartes et jusqu'à la découverte réelle, les cartes l'ont entretenue. Les représentations cartographiques de la région de Tombouctou sont d'ailleurs des plus fantaisistes. La ville « circule » sur la carte en fonction d'un trajet imaginé pour le fleuve Niger confondu parfois avec le Nil ou le Sénégal. IBN BATTUTA² est le premier voyageur qui a mentionné Tombouctou dans son récit. Il donne des renseignements concernant le fleuve qui coule à quelques distances de la ville et qu'il croit être le Nil, erreur datant de 1354 perpétuée par les géographes arabes jusqu'au XIX^e siècle et colportée par bien des géographes européens³. Dans d'autres cartes, le Niger figure comme un affluent du Nil où il aboutit dans un grand lac qui prend beaucoup de noms sans

² Ibn Battuta *et alii*, *Voyageurs arabes*, Paris, Gallimard, coll. «Bibliothèque de la Pléiade», 1995.

³ Yoro Fall, *L'Afrique à la naissance de la cartographie moderne*, Paris, Karthala, 1982.

avoir une détermination réelle. Certains géographes voient couler le fleuve tantôt vers l'Est, tantôt vers l'Ouest où il paraît se jeter dans l'Atlantique par le Sénégal ou la Gambie.

L'immense notoriété de Tombouctou s'appuie aussi sur les anciennes relations de voyage. La célèbre *Description de l'Afrique* de LÉON L'AFRICAIN où un chapitre est consacré à Tombouctou et un autre à Kabara est parue dans l'édition latine en 1556 et elle a connu une large diffusion. Le tableau dressé par Léon L'AFRICAIN va demeurer jusqu'au XIX^e siècle, la seule source digne de confiance qui va influencer le monde scientifique, politique qui va charger l'esprit des voyageurs. LÉON L'AFRICAIN évoque une ville très riche où l'or abonde et la vie quotidienne est magnifique. Cette image enrichie par l'imaginaire accompagnera le nom de Tombouctou dans les esprits des hommes de toute l'Europe.

Les souvenirs-informations plus ou moins déformés affluent en Afrique du Nord par le canal des marchands maghrébins, qui sont mieux placés que les occidentaux pour parvenir à Tombouctou et d'ici jusqu'en Europe, il n'y a qu'un pas. Géographes et savants, hommes avides de connaissances trop heureux d'y trouver les « indices » pour combler les vides de leur savoir.

Cachée et voilée, telle un objet de désir fantasmagique, la ville de Tombouctou a excité les esprits en les grisant par sa nature insaisissable. Ce rêve fut si puissant, si envoûtant, que l'Europe en arriva à modeler sa propre Tombouctou, donc à l'inventer. Sa conquête deviendra, au cours des premières années du siècle dernier, pour les grandes puissances européennes une question d'orgueil et de gloire politique. France, Angleterre et Allemagne entrent en compétition soutenue par l'imaginaire. L'Amérique n'acceptera pas de rester en dehors de la compétition. La difficulté d'atteindre Tombouctou ne fit qu'augmenter son mystère.

Si avant d'être visitée Tombouctou semblait avoir tous les attributs de la ville idéale, elle s'en voit peu à peu privée par les regards et l'esprit curieux des Européens. Ceux qui la visitent — le Français R. A. CAILLIÉ⁴

⁴ R. A. Caillié, *Voyage à Tombouctou*, Paris, La Découverte, 1982.

(1828), l'Allemand Heinrich BARTH⁵, au service de la Société Nationale de Géographie de Londres (1853), l'Allemand Oskar LENZ⁶ (1880) — ceux qui, au début du siècle, prétendent y être arrivés par hasard, après naufrage et chemin difficile ou initiatique — les Américains Robert ADAMS⁷ et J. W. MUGGS⁸, l'Arménien WARGEE — ou ceux qui déclarent l'avoir seulement imaginée à travers leurs écrits (LHEUREUX⁹ et Jules VERNE¹⁰) communiquent l'image d'une ville qui n'observait plus les règles de la ville utopique telles qu'elles avaient été établies au cours du XIX^e siècle. La ville utopique suppose nécessairement une dimension absolue, transcendante et, en quelque mesure, « trans-humaine », idéale. Elle représente l'instauration dans la réalité d'une culture et/ou d'une idéologie supérieure. Il y a une « recette » de la ville européenne idéale au cours du XIX^e siècle : à l'organisation géométrique, elle est l'apothéose de l'ordre formel ; dominée par un Centre (*agora* — place en tant qu'espace public —, respectivement la cathédrale et l'acropole comme espaces sacrés, se trouvant sur les plus importantes éminences des lieux), elle se ferme dans ses limites (les murs d'enceinte définissent la zone *intra muros*). Ainsi conçue, la ville idéale est l'apothéose du « bon » contrôle. L'identité individuelle est camouflée par la communauté, le subconscient individuel et/ou collectif est dominé par l'entendement, le pouvoir est à même de diriger l'évolution de la ville vers l'idéal, l'architecture rend compte de ce triomphe.

Le premier inventaire de la ville de Tombouctou présenté par R. A. CAILLIÉ est une immense désillusion : si le Paradis existait, il ne fallait plus le chercher sur Terre. Tombouctou, le centre commercial de toute l'Afrique noire, était en fait une ville de dimensions moyennes, sale et dominée par l'inertie économique. Les images créées en Europe sont

⁵ H. Barth, *Voyage et découvertes dans l'Afrique septentrionale et centrale*, Paris, A. Bohné, 1860.

⁶ O. Lenz, *Voyage au Maroc, au Sahara et au Soudan*, Paris, Hachette, 1886.

⁷ Robert Adams, *Nouveau voyage dans l'intérieur de l'Afrique fait en 1810, 1811, 1812, 1813, 1814*, Paris, L. G. Michaud, 1817.

⁸ J. W. Muggs, « Voyage à Tombouctou », *Journal de Voyages*, xxiv, 1824.

⁹ P. Lheureux, *Fantaisies géographiques : de Paris à Tombouctou*, Paris, Vanier, 1880.

¹⁰ J. Verne, *Cinq semaines en ballon*, Paris, Hetzel, 1893.

toutefois beaucoup plus fortes et Tombouctou commence à se transformer sous les yeux du voyageur pour s'approcher de l'idéal. Dans quelques pages du journal, la ville imaginaire apparaît sous la description de la ville réelle et le texte peut sembler contradictoire. Tombouctou s'oppose au chaos, est le symbole de l'ordre au milieu du sable, un ordre cependant différent de celui que l'esprit européen concevait comme modèle.

Ceux qui ont vu le plan de la ville y ont identifié un triangle irrégulier ; cette figure rend impossible toute tentative d'association symbolique de Tombouctou à la Sainte Trinité. Les observations sur l'architecture sont loin de l'innocence. Pour les voyageurs, la structure urbaine acceptée comme modèle est la structure européenne ; l'espace central renferme une place et des édifices monumentaux, éléments urbains capables de condenser la mémoire d'un lieu. Ce n'est pas un accident que, porteurs de telles représentations, les voyageurs européens cherchent les verticales et que, lorsque la place publique fait défaut, ils mentionnent le fait comme une anomalie.

La présence d'un palais à Tombouctou était l'une des certitudes du monde européen. Les dictionnaires et les ouvrages scientifiques parus à la fin du XVIII^e siècle présentaient un palais magnifique, leur source étant la description faite par LÉON L'AFRICAIN. Les voyageurs qui prétendaient être arrivés à Tombouctou par les caprices du sort affirmaient avoir « vu » le palais, même l'avoir « habité ». Selon Robert ADAMS, l'édifice avait la forme d'un carré et ses dimensions étaient impressionnantes : rien que le rez-de-chaussée avait huit ou dix salles. Les richesses qui s'y trouvaient étaient inimaginables. J. W. MUGGS, qui a associé la ville à l'anthropophagie, soutenait que le palais était majestueux, et qu'on y accédait en passant entre deux pyramides de crânes.

Les voyageurs ayant visité la ville n'ont pas décrit de palais. H. BARTH, possesseur de nombreuses informations sur la vieille ville, était convaincu qu'un palais avait été détruit par les Touaregs et que ses ruines devaient se trouver quelque part à la limite de la ville. Son successeur dans l'exploration de Tombouctou, l'Allemand LENZ, n'a pas vu lui non plus les ruines du palais, mais était certain que le symbole du pouvoir et de la civilisation n'aurait pas pu y être absent. Accorder du crédit à BARTH lui semblait la seule solution honnête.

L'espace construit est organisé autour d'édifices sacrés. Dans l'imaginaire européen, ceux-ci ont toujours été présentés comme la preuve la plus sûre de la force et de l'éclat d'une civilisation. Robert ADAMS a été le seul voyageur qui semblât détruire cette composante de la légende : il a affirmé que dans la ville il n'y avait ni mosquées, ni temples, ni prêtres. WARGEE a vu des mosquées ; il ne savait pas leur nombre exact, mais s'en rappelait trois, dont deux construites par le tsar et une par les commerçants arabes. CAILLIÉ soutenait qu'à Tombouctou il y avait sept mosquées (sept est un nombre sacré), mais n'en décrivait que deux : la grande mosquée d'Ouest et la grande mosquée d'Est. La description est complétée par l'aveu de l'expérience empirique, immédiate : « j'ai visité » est l'argument dernier, irréfutable, qui confère de l'authenticité. Les cinq autres mosquées ont trop peu d'importance pour retenir l'attention du visiteur. BARTH assurait les friands d'informations que Tombouctou avait en effet des édifices sacrés monumentaux, mais qu'il s'agissait de trois seulement. Il fournissait une explication pour la discordance entre les données que fournissaient lui-même et CAILLIÉ : selon BARTH, le Français n'était resté que peu de jours à Tombouctou et dans des circonstances défavorables, ce qui ne lui avait pas permis de voir absolument tout. Lors de sa visite, LENZ n'y trouvait qu'une seule mosquée. Scrupuleux, il ne pouvait cependant pas infirmer les deux autres descriptions ; aussi a-t-il choisi la solution inoffensive : un résumé des descriptions antérieures. L'explication pour la disparition des édifices sacrés restait sous-entendue : la domination destructive des Touaregs.

Les informations se trouvant dans les relations de voyage se combinent dans le processus de réception. En 1862, lorsque Jules VERNE « survolait » la ville en ballon, il concluait, en lévitation au-dessus de l'image présentée par CAILLIÉ, que Tombouctou aura vieilli. Sa célèbre « véridicité » lui a dicté le sort des mosquées de CAILLIÉ ; il fallait que quatre d'entre elles fussent disparues. Beaucoup plus tard, LHEUREUX dans son voyage imaginaire y en « voyait » sept, dont trois dominaient les parties sud, est et ouest de la ville, en leur donnant un caractère imposant.

Lors de son premier contact avec la ville, CAILLIÉ consignait avec déception le désordre qui y régnait ; les maisons étaient construites au hasard, les rues ne respectaient aucun plan. Quelques pages plus tard,

le lecteur découvre le tableau d'une autre ville, dont le système des rues est bien organisé. WARGEE décrit une ville traversée par une rue principale, pas tout à fait droite, à partir de laquelle se ramifient d'autres, dans un ordre implicite. BARTH y voit un système de rues partiellement régulier, ce qui n'empêche pas LHEUREUX de l'imaginer réalisé d'après toutes les règles de l'ordre qui devaient être propres à la ville idéale.

Il faut préciser que le regard du voyageur, même le mieux intentionné, sur un espace nouveau ne peut pas être neutre. Il est forcément une interprétation, une « lecture » de l'objet de connaissance à travers les grilles d'une culture autre. La perception de la ville s'opère plus en référence à la culture qu'à la ville « réelle ». Si l'écart est faible, le jugement sera indulgent, si l'écart est important, au contraire, bien des choses pourraient choquer et le jugement sera sévère. La perception s'opère en fonction de ce que nous sommes contraints de nommer de manière succincte un ensemble d'images ou d'idées préconçues. La nature et la valeur des remarques du voyageur peuvent se ramener en même temps à une capacité d'observation déterminée par sa propre personnalité et le milieu d'où il vient. Le voyageur sait, il doit savoir, que l'on ne découvre que ce que l'on s'attend à découvrir et il alimente sa propre vision avec ses préjugés et ses stéréotypes.

Il faut souligner en même temps que la représentation de la ville peut être superposée sur les trois temps propres pour un voyage :

- la préparation du voyage / les images *a priori* ;
- le contact avec « l'objet désiré » / les images nées dans la perception proprement dite ;
- le voyage raconté/ la représentation mentale.

L'expérience sensorielle, empirique, affective, intellectuelle posée sur une image « préfabriquée » et encore interprétée et stockée par le langage qui donne la cohérence intérieure, se constitue dans le discours/texte. Le discours est soumis à son tour, premièrement, à la pression de la vérité. Cette volonté de vérité est reconduite sans doute par la manière dont le savoir est mis en œuvre. Dans la transmission le discours souffre d'interdits dans ce qui se croise, se renforce ou se compose formant une

grille complexe. Les interdits plus familiers, soutient Michel FOUCAULT¹¹, sont le tabou de l'objet, le rituel de la circonstance et le droit privilégié ou exclusif de la censure du sujet qui parle ou écrit.

Au XIX^e siècle, des villes telles Tombouctou, qui n'observaient pas tout à fait les règles de l'utopie, mais étaient imaginées comme lieux de la richesse et de la tranquillité paradisiaque, étaient présentées comme possibles alternatives aux problèmes des villes européennes. Elles étaient recherchées partout dans le monde, mais l'Afrique noire ou l'Afrique au sud du Sahara, espace qui, jusque vers la fin du XIX^e siècle, n'avait pas éveillé la curiosité des Européens, avait les plus grandes chances de les cacher.

Simona CORLAN-IOAN
Maître de conférences
Université de Bucarest

¹¹ M. Foucault, *L'Ordre du Discours*, Paris, Gallimard, 1971, pp.17-20.

**LE MYTHE COMME MÉTAPHORE DE DIFFÉRENTES
FORMES CONTEMPORAINES D'ITINÉRANCE :**
Le Voyage des Argonautes du Brandebourg d'Elisabeth Langgässer

Dorle MERCHIERS

Elisabeth LANGGÄSSER (1899-1950) n'est sans doute guère connue du grand public. Née d'une mère catholique et d'un père juif, elle fut considérée comme « demi-juive » en vertu des lois raciales de Nuremberg et dut se réfugier dans le silence jusqu'à l'effondrement de la dictature nazie. Son dernier roman, *Le Voyage des Argonautes du Brandebourg*, illustre les différentes formes que peut revêtir l'itinérance de l'homme contemporain : itinérance choisie, délibérée, ou itinérance subie, imposée et arbitraire. En effet, l'écrivain y relate le pèlerinage entrepris librement par sept Allemands depuis Berlin jusqu'au monastère brandebourgeois d'Anastasiendorf, récit qui constitue l'essentiel du roman, mais elle évoque aussi la déportation des Juifs dans les camps de la mort, la fuite des populations allemandes devant l'Armée Rouge ou encore le transfert systématique de ces populations vers l'ouest au lendemain de la défaite nazie. Le recours au mythe permet à l'écrivain de conférer à son œuvre, tout en l'ancrant dans un contexte géographique et historique précis, une dimension universelle. Selon Elisabeth LANGGÄSSER, le voyage des Argonautes est en effet « la parabole de tous les voyages, de toutes les conquêtes et de toutes les pérégrinations »¹.

¹ [...] *das Gleichnis sämtlicher Fahrten, Eroberungen und Wanderzüge*. Elisabeth Langgässer, *Märkische Argonautenfahrt*, Claassen, Hambourg, 1950, p. 399. Nous nous référerons à cette édition sous l'abréviation MA. Le roman d'Elisabeth Langgässer a été traduit en français par Lucienne Foucrault sous le titre *Les Argonautes de Brandebourg*

Itinérance choisie : le pèlerinage des sept Argonautes brandebourgeois

La mythologie appelle Argonautes les quelques cinquante héros accourus de toute la Grèce pour accompagner Jason dans sa quête de la Toison d'Or, et parmi lesquels se trouvait Orphée. Leur nom provient du navire qui les transportait, l'Argo. Elisabeth LANGGÄSSER réduit le nombre des Argonautes à sept, chiffre symbolique qui suggère la totalité, la plénitude². Les sept personnages du roman sont en effet représentatifs de la société allemande de l'époque : Ewald Hauteville, architecte absorbé par l'immense tâche de reconstruction de Berlin en ruines, et Lotte Corneli, sa sœur, qui pleure l'absence de son mari porté disparu ; Albrecht Beifuß, acteur qui cherche à démasquer les faux prophètes auxquels il reproche d'avoir détourné leurs contemporains des chemins de la vraie connaissance³ ; le couple Levi-Jeschower, Florentine et Arthur, de leurs vrais noms Sara et Israel, qui se sont convertis au christianisme pour échapper aux persécutions menées par les Nazis à l'encontre des Juifs ; Friedrich, soldat démobilisé qui a assisté en Russie aux exactions commises par l'armée allemande ; enfin Irene von Dörfer, jeune noble qui, après le putsch de Munich, s'engagea dans la résistance, mais fut ensuite internée dans un camp de concentration.

Est-il permis de qualifier de pèlerinage le voyage entrepris par ces sept personnages depuis Berlin jusqu'au monastère d'Ansatsiendorf ? Si l'on définit le pèlerinage comme un « acte volontaire et désintéressé par lequel un homme abandonne ses lieux coutumiers et ses habitudes et même son entourage pour se rendre, dans un esprit religieux, jusqu'au sanctuaire qu'il s'est délibérément choisi ou qui lui a été imposé »⁴, il semble que l'on puisse considérer la démarche des Argonautes du

et publié chez Desclée De Brouwer, Paris, en 1958. Nous ne tiendrons guère compte de cette traduction que nous trouvons parfois trop éloignée du sens original.

² Cf. Philippe Seringe, *Les Symboles dans l'art, dans les religions et dans la vie de tous les jours*, Genève, Hélios, 1985, p. 397.

³ Il se lance notamment dans une violente diatribe contre Freud, stigmatisant « les maximes corrompues du vieux magicien du Danube bleu », *die faule Parole des altens Magiers von der blauen Donau*. [MA p. 58]

⁴ Raymond Oursel, *Sanctuaires et chemins de pèlerinage*, Paris, Cerf, 1997, p. 22. Citation empruntée à E.-R. Labande.

Brandebourg comme une véritable démarche de pèlerin. Chacun d'eux prend en effet individuellement la décision de partir pour Anastasiendorf et le motif qui préside à cette décision est propre à chacun. Ewald veut prendre le bâton de pèlerin et accomplir un acte de pénitence afin d'expié la faute qui l'accable : il n'a rien fait pour arracher sa jeune cousine, Vera, des mains de la Gestapo (MA p. 29 et p. 234). Lotte s'unit par solidarité à la démarche de son frère. Arthur et Florentine Levi-Jeschower désirent retourner à l'endroit où ils ont trouvé le salut pendant la persécution nazie, mais aussi restaurer et renforcer leur amour conjugal parfois blessé par les écarts d'Arthur (MA p. 84). Irene souhaite rendre visite à sa tante, la prieure du couvent ; elle se sent peut-être coupable de la mort de son père : en effet, elle n'était pas à la maison lorsque les Russes sont venus arrêter ce dernier, elle n'a donc pu servir d'interprète et l'innocenter (MA p. 42). Si Albert décide de partir pour Anastasiendorf, c'est pour restaurer son espérance et sa charité, charité à l'égard de lui-même et des autres (MA p. 67). Friedrich, quant à lui, veut surmonter l'expérience inhumaine et absurde des combats qu'il a dû mener sur le front russe (MA p. 34).

Les motivations diverses, plus ou moins conscientes, qui poussent ces personnages aussi différents à se mettre en route, traduisent une insatisfaction ou une détresse intérieures, liée au souvenir d'une faute personnelle, omission, lâcheté, trahison, infidélité, et accentuée par l'expérience cataclysmique, l'effondrement de l'Allemagne, que tous ces personnages viennent de traverser. C'est là une perspective humaine. Or, selon Elisabeth LANGGÄSSER, la véritable raison du voyage des Argonautes n'émane pas de la volonté des hommes, mais d'un choix divin. Même s'il s'en défend parfois, chacun d'eux a fait l'expérience de Dieu, expérience sans laquelle il ne se serait pas mis en marche : « Dieu est passé devant nous tous [...]. Nous avons entendu le bruissement et senti sur nos visages le vent que produisait son passage »⁵.

Le témoignage d'Albrecht renvoie à celui d'Élie, l'un des grands prophètes de l'Ancien Testament⁶ : la véritable rencontre avec Dieu ne se

⁵ *An uns allen ist Gott vorübergegangen [...] Wir haben das Rauschen gehört und den Wind, den sein Vorübergang machte, auf unseren Gesichtern gefühlt.* (MA p. 307)

⁶ Cf. *I Rois*, XIX, 9-14.

fait pas dans le vacarme de l'ouragan, ni au milieu des éclairs, qui ne sont tout au plus que les signes avant-coureurs de son passage ; la présence divine se manifeste à travers le murmure d'une brise légère, symbole de la spiritualité de Dieu et de l'intimité de la relation qu'Il veut établir avec sa créature.

Avant d'étudier le déroulement du pèlerinage entrepris par les sept Argonautes du Brandebourg, arrêtons-nous un instant sur le but qu'ils se proposent d'atteindre, le monastère d'Anastasiendorf.

Ce monastère, qui n'existe que dans la fiction, fut fondé autrefois par des fils et des filles de Saint-Bernard de CLAIRVAUX, les premiers Français à être venus dans le Brandebourg. Pendant la Deuxième Guerre mondiale, il accueillit en nombre croissant des blessés, des malades et des réfugiés, mais aussi des Juifs, tels les Levi-Jeschower. En 1945, l'occupant soviétique prit le monastère sous sa protection (MA pp. 92-95). *Interrogé par un médecin, chez qui les voyageurs font halte, sur le but de leur itinéraire, Ewald définit Anastasiendorf dans les termes suivants* : « L'île de la paix. L'ordre intact. Le but de l'Argo. La maison de la Toison d'Or »⁷. C'est d'ailleurs la réplique de son interlocuteur, « Alors vous êtes vous-mêmes les Argonautes ? »⁸ qui inspirera à Ewald le titre qu'il donnera à la photo prise un peu plus tard du groupe des sept voyageurs : « Les Argonautes avec leurs compagnes en route vers la Toison d'Or »⁹.

Le nom du monastère est d'une grande importance. Le terme grec *anastasis* désigne l'action de se dresser et, par extension, la Résurrection. Le motif de la Résurrection ouvre et clôt le roman. En effet, sur la première page, mis en exergue sous le titre, figurent deux versets de la lettre de Saint-Paul aux Éphésiens : « Montant dans les hauteurs, il a emmené les captifs et il a donné des dons aux hommes. "Il est monté", qu'est-ce à dire, sinon qu'il est aussi descendu dans les régions inférieures de la terre ? » (*Éphésiens*, IV, 8-9)¹⁰.

⁷ *Die Insel des Friedens. Die heile Ordnung. Das Ziel der Argo. Das Haus zu dem Goldenen Vliess.* (MA p. 270)

⁸ *Dann sind Sie wohl selber die Argonauten?* (MA p. 270)

⁹ *Die Argonauten mit ihren Damen auf dem Weg zu dem Goldenen Vliess.* (MA p. 8)

¹⁰ [...] *aufgefahren in die Höhe, hat er gefangen geführt die Gefangenschaft und Gaben den Menschen ausgeteilt. Daß er aber aufgefahren, was ist es anders, als daß er auch zuerst hinabgestiegen in die Regionen unter der Erde ?*

Cette même référence, *Éphésiens* IV, 8-9, est d'ailleurs le titre que l'aumônier du couvent, le Père Mamertus, donnera à la photo des Argonautes (MA p. 409). Le roman s'achève, comme il a commencé, sur l'évocation de la Résurrection. Le fils du forgeron d'Anastasiendorf, qui, après la défaite de Stalingrad, a passé plusieurs années en Russie, a assisté un jour, au petit matin, dans une forêt, à la célébration clandestine de la Pâque orthodoxe. Tout en embrassant les plaies du Crucifié, les fidèles chantaient le *Trisagion*, « le Trois fois Saint » (*Das Dreimalheilig*) : « Dieu saint. Dieu immortel. Dieu saint, Dieu fort. Dieu immortel, saint et fort. Fort, immortel »¹¹.

Le motif pascal est sous-tendu par le motif de la Semaine Sainte, préparation immédiate à la célébration de la Résurrection. C'est le sens qu'il faut donner aux mentions répétées de « la crécelle du Vendredi saint », *die Karfreitagsratsche*, (MA pp. 27-28, 323) et surtout au symbole récurrent de la croix (MA pp. 102, 208-209, 212, 270, 361, 385, 394, 403, 407, 411-412).

Le lecteur familier de la Terre Sainte ne manquera sans doute pas d'établir un parallèle entre le nom du monastère du Brandebourg et celui de l'« Anastasis » de Jérusalem, édifice sacré entre tous, qui comprend, dans un unique enclos articulé en deux parties distinctes, les deux mémoriaux éminents de la Passion du Christ (le Calvaire) et de la Résurrection (le Saint-Sépulcre, creusé à quelques mètres de là).

En faisant cheminer ses personnages vers le monastère d'Anastasiendorf, Elisabeth LANGGÄSSER veut souligner ce qui représente à ses yeux le but véritable de la destinée humaine : la participation à la mort et à la résurrection du Christ. Dans une lettre contemporaine de la rédaction de son roman, l'auteur écrit à une amie : « Peut-être comprends-tu aussi, désormais, pourquoi aux yeux du chrétien toute la conception du monde dépend de la Résurrection et de l'Ascension du Christ, de sa véritable résurrection d'entre les morts et de sa montée aux cieux »¹².

¹¹ « *Heiliger Gott. Unsterblicher Gott. Heiliger, starker Gott. Unsterblicher, heiliger, starker Gott. Starker Unsterblicher.* » (MA pp. 411-412)

¹² *Vielleicht verstehst Du jetzt auch, warum für den Christen das ganze Weltverständnis an Christi Auferstehung und Himmelfahrt hängt — an seiner realen Auferstehung von den Toten und seiner realen Auffahrt in den Himmel.* Elisabeth Langgässer : [...] *soviel berauschte Vergänglichkeit* – Briefe 1926-1950, Claassen, Hambourg, 1954, p. 183.

Le pèlerinage des Argonautes du Brandebourg peut à cet égard être considéré comme une métaphore de l'itinéraire suivi par tout chrétien sur la terre. Cet itinéraire est parsemé d'épreuves, tentations et chutes, mais aussi d'expériences cathartiques, purificatrices, qui libèrent l'homme de toutes les entraves du péché, obstacles qui empêchent sa sanctification.

Après avoir pris individuellement la décision de se mettre en marche vers Anastasiendorf, les sept Argonautes, en provenance de divers endroits, se rencontrent à la périphérie de Berlin, sur la route qui conduit vers le sud (MA p. 87). Le moment de leur départ est indiqué au début du roman : « un jour d'été après la conquête de la capitale du Reich en ruines » (MA p. 7), c'est-à-dire le début de l'été 1945. Les marqueurs spatio-temporels utilisés par l'écrivain sont assez discrets : certes, ils sont suffisants pour que le lecteur puisse replacer les événements narrés dans un contexte précis, celui de Berlin au lendemain de la défaite nazie et de l'arrivée des Soviétiques, mais leur relative imprécision empêche un réalisme qui nuirait à la perspective mythologique du récit ainsi qu'à la portée symbolique que revêt le voyage des Argonautes du Brandebourg.

La description qui suit montre comment une réalité concrète, celle d'une ville en ruines, peut être présentée sous forme de métaphore mythologique : « Le Tartare était apparu au grand jour, le royaume infernal se révélait, les chemins du monde infernal et les minéraux qui leur étaient propres : cartouches rouillées, boîtes de conserve, obus non éclatés, toutes sortes de débris de fer aux formes crénelées, et au milieu de tout cela s'étendait, putride et moirée, l'eau douceâtre du Léthé qui emplissait les trous de mines »¹³.

Tel est le paysage désolé que traversent les Argonautes aux portes de Berlin. L'évocation du Tartare, des eaux du Léthé et, un peu plus loin dans le texte, celle du Styx et de l'obole réclamée par Charon indiquent que les Argonautes doivent d'abord passer par un royaume où règne la mort pour se diriger ensuite vers le lieu de la Résurrection. Mais avant d'atteindre leur but ultime, il leur faut encore franchir d'autres épreuves.

¹³ *Der Tartarus war an das Licht getreten, das Reich der Unterwelt war offenbar, die Wege der Unterwelt, ihre Gesteinsart: verrostete Hülsen, Konservendosen, Blindgänger, allerlei Eisenbrocken in ausgezackten Formen, und dazwischen lag, faulig und schillernd, das süßliche Lethewasser, das die Minenlöcher erfüllte. (MA pp. 126-127)*

L'épreuve essentielle, c'est le combat spirituel que se livrent en chaque être humain les forces du mal et celles du bien, Satan et Dieu. Le péché qui guette les Argonautes est tantôt celui de l'esprit, tantôt celui de la chair. Le péché de l'esprit, c'est celui de la désespérance qui remplit l'âme d'Albrecht Beifuß ou la tentation du néant qui obnubile et fascine Friedrich.

L'évocation du péché de la chair occupe dans toute l'œuvre d'Elisabeth LANGGÄSSER une place plus importante que celui de l'esprit. L'une de ses premières nouvelles, *Mars*, qui ouvre le recueil intitulé *Le Triptyque du diable*, paru en 1932, dépeint le déchaînement des passions sexuelles qui aboutit à la mort brutale : *eros* et *thanatos* sont intimement liés. Dans *Le Voyage des Argonautes du Brandebourg*, il est question de viol, celui de femmes allemandes, notamment de religieuses (MA p. 311), par des soldats russes, et de prostitution dans des bars et des hôtels de Berlin. Mais c'est l'adultère, celui que commet Lotte Corneli, qui occupe une place centrale.

L'écrivain décrit avec minutie la naissance de la passion amoureuse qui s'empare du cœur et des sens de Lotte, puis d'Albrecht Beifuß, tandis qu'ils cheminent à travers les rues tortueuses des faubourgs de Berlin (MA p. 129-134). Prenant conscience de l'attirance qu'ils ressentent l'un pour l'autre, Albrecht déclare à Lotte : « Lorsque le démon a été chassé, il revient certainement avec sept autres et il trouve la maison balayée »¹⁴.

En fait, Albrecht cite ici trois versets de l'*Évangile de Luc*¹⁵, mais il les condense et souligne, par le recours au modalisateur *certainement*, le caractère inéluctable du retour du démon. L'écrivain établit un parallèle entre la première union de Lotte et d'Albrecht, qui a lieu dans une arrière-cour en ruine, et la chute des anges ainsi que l'*Enfer* de Dante (MA pp. 133-34). Elle clôt l'épisode par les paroles que prononcera quelques jours plus tard l'aumônier d'Anastasiendorf : « Le mystère de la chair est profond », « *Das Geheimnis des Fleisches ist tief* », jouant sur la polysémie antithétique du mot « chair » (*Fleisch*) qui renvoie aussi bien au péché qu'au mystère de l'Incarnation.

¹⁴ *Wenn der Teufel ausgetrieben ist, kommt er sicher mit sieben anderen wieder zurück und findet das Haus gekehrt.* (MA p. 131)

¹⁵ Lorsque l'esprit immonde est sorti d'un homme, il erre par des lieux arides en quête de repos. N'en trouvant pas, il dit : « Je vais retourner dans ma maison, d'où je suis sorti ».

Certes, la relation sexuelle qui unit Lotte et Albrecht ou Irene et Ewald, demeure aux yeux d'Elisabeth Langgässer une faute, mais « faute et Rédemption se conditionnent réciproquement », comme elle ne cesse de le répéter. Avec l'aide de la grâce, ses personnages seront ensuite capables de renoncer à la tentation et au péché.

Les limites de cet article ne permettent pas d'analyser l'évolution de chacun des Argonautes. Le passage du lac, relaté au milieu du roman, marque une étape importante de leur progression. On peut voir dans cet épisode la reprise d'un mytheme important de l'histoire des Argonautes antiques. Comme ces derniers, en effet, les Argonautes du Brandebourg doivent s'embarquer pour franchir une étendue d'eau. Mais ce passage nous semble aussi revêtir une dimension symbolique : il rappelle le passage de la mer Rouge, c'est-à-dire le début de l'exode du peuple de Dieu vers la Terre Promise ou encore le passage de la servitude à la liberté. Une fois de l'autre côté du lac, les Argonautes sont surpris par un orage qui les oblige à se réfugier tous ensemble sous un abri de fortune. Cette halte forcée, cette interruption provisoire du voyage, entraîne la confrontation de chacun avec son passé, véritable parcours labyrinthique, véritable descente aux enfers, mais aussi véritable catharsis indispensable à la conversion : « Ils étaient arrivés dans la ville de rêve du Minotaure, dans la ville des morts d'Eurydice, qui pour Ewald s'appelait Irene, pour Beifuß Lotte, pour Friedrich le non-être, pour Jeschower sa fiancée juive. Quelle mission que de ramener des enfers sa propre âme ! [...] Chacun d'eux était changé en Orphée et, sans autre secours que le chant qui émeut le prince des enfers, il devait aller chercher son cœur dans les profondeurs »¹⁶.

Elisabeth LANGGÄSSER recourt souvent au mythe d'Orphée, car elle y voit une sorte de préfiguration du mystère de la Rédemption. En effet, si

À son arrivée, il la trouve balayée, bien en ordre. Alors il s'en va prendre sept autres esprits plus méchants que lui ; ils reviennent et s'y installent. Et l'état final de cet homme devient pire que le premier. (*Luc xi, 24-26*)

¹⁶ *Sie waren in die Traumstadt des Minotaurus geraten, in die Totenstadt der Eurydike, die für Ewald Irene hieß; für Beifuß Lotte, für Friedrich das Nichtsein, für Jeschower die Judenbraut. Welch ein Auftrag, die eigene Seele aus dem Orkus heraufzuholen ! [...] Ein jeder war zum Orpheus bestellt und mußte ohne andere Hilfe als das Lied, das den Unterweltfürsten bewegte, sein Herz aus der Tiefe holen. (MA p. 275)*

Orphée osa s'aventurer au Royaume des enfers, ce fut pour y rechercher sa femme Eurydice, morte à la suite d'une piqûre de serpent. Dans la symbolique biblique (*Genèse* III, 15), la morsure du serpent désigne l'œuvre du démon, désireux de faire succomber l'homme à la tentation du péché. Comme Orphée, le Christ est descendu aux enfers pour y délivrer les âmes prisonnières.

À ce stade de leur itinéraire, chacun des Argonautes est appelé à devenir un autre Orphée pour libérer son propre cœur des liens du péché, mais aussi pour sauver l'être auquel il est plus étroitement lié. Nous retiendrons l'exemple d'Albrecht, particulièrement éclairant à cet égard, car il montre bien que le voyage des Argonautes n'est pas seulement un itinéraire géographique, mais un itinéraire spirituel qui mène à une conversion individuelle.

Après l'orage, la marche reprend. Tous ressentent une impression de détente et de profonde libération, même Friedrich (*MA* p. 280). C'est alors que se joignent à eux deux religieuses qui se dirigent également vers Anastasiendorf (*MA* p. 281). Sans faire véritablement partie du groupe, elles jouent auprès de chacun de ses membres le rôle de catalyseurs de la grâce. Ainsi l'une d'elles déclare sans ambages à Lotte que son comportement à l'égard d'Albrecht relève à la fois de la sorcellerie et de la prostitution, *Hexenkunst, Hurerei*, (*MA* p. 288) et soumet la jeune femme à une séance d'exorcisme. Désormais les rapports de Lotte et d'Albrecht changent radicalement. Non seulement Albrecht renonce à jouir de Lotte, mais il est prêt à offrir sa propre vie afin que le fils de Lotte, le petit Reginald, puisse retrouver son père. Son acte d'offrande est exaucé. Peu après, Albrecht s'interpose entre Lotte et un déserteur russe qui tente de la violer. Lotte parvient à se sauver, mais Albrecht meurt poignardé. Incontestablement, l'écrivain a voulu identifier le sacrifice d'Albrecht à celui du Christ. La description de l'apparition soudaine du Russe à travers les branches d'un saule s'achève par deux tirets suivis de la phrase suivante : « et le rideau de branches qu'on avait traversé se déchira en deux du haut en bas » (*MA* p. 327). Ces mots rappellent le signe qui se produisit au moment de la mort du Christ : « Et voilà que le rideau du temple se déchira en deux du haut en bas » (*Matthieu*, xxvii, 52). Peu avant, il avait été fait allusion à la « crécelle du Vendredi saint » (*MA* p. 323).

Albrecht a atteint le but de son itinéraire avant les autres. Par sa mort, il a mis en pratique les paroles du Christ à ses apôtres : « Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » (*Jean xv, 13*). La grâce a triomphé du péché qui le retenait prisonnier. Il en va de même pour les autres Argonautes, qui, chacun à sa manière, trouvent à Anastasiendorf la paix, mais aussi la lumière nécessaire à toute conversion. C'est ce qu'avait pressenti Florentine Jeschower avant son départ de Berlin : « Allons à Anastasiendorf [...] pour revenir changés » (*MA p. 85*). La conversion est le fruit principal du pèlerinage.

Au-dessus du maître-autel d'Anastasiendorf figurent en lettres capitales les paroles suivantes : *gratias agamus deo domino nostro*, « Rendons grâce à Dieu notre Seigneur ». Cette exhortation résume la vie des moniales d'Anastasiendorf, prière de louange qui se poursuit même au milieu des tâches manuelles qu'elles ont à accomplir pour assurer leur existence. L'écrivain qualifie le monastère de « bastion de la louange divine, forteresse imprenable, ceinte des murailles de la prière perpétuelle »¹⁷. Mais cette exhortation est aussi celle qu'adresse le célébrant au début de la prière eucharistique aux fidèles rassemblés autour de l'autel, par conséquent à tous les croyants qui, comme les Argonautes du Brandebourg, se sont mis en marche vers la sainteté¹⁸.

Le parcours entrepris par des Argonautes du Brandebourg s'inscrit dans le paradigme des itinérances choisies : démarche délibérée et individuelle, même si elle s'effectue de manière collective, démarche pénitentielle et purificatrice, ordonnée à une plus grande intimité avec Celui qui n'impose pas Sa présence, mais qui la propose à chacun à travers le murmure d'une brise légère, elle conduit à la libération et à l'épanouissement de la personne humaine. Notre époque, comme bien d'autres avant elle, ont malheureusement connu d'autres formes d'itinérances, des itinérances qui mènent l'homme à l'esclavage voire à l'anéantissement.

¹⁷ [...] die Bastion des Lobgesangs Gottes, eine unüberwindliche Festung, ummauert von ständigem Gebet. (*MA p. 94*).

¹⁸ On notera qu'Elisabeth Langgässer intervertit les termes de la formule liturgique : « Gratias agamus Domino Deo nostro ». L'a-t-elle fait intentionnellement pour souligner davantage la primauté de Dieu ?

Itinérance subie : le sort des prisonniers de guerre, des populations déplacées et des ressortissants juifs

Elisabeth LANGGÄSSER ne se contente pas de mettre en scène des personnages qui prennent librement en main leur destinée ; elle montre aussi comment l'homme contemporain a été victime à divers titres de l'injustice et de la cruauté de ceux qui ont décidé de son sort, qu'il s'agisse des prisonniers de guerre, des ressortissants allemands chassés de leur patrie au lendemain de la guerre ou des Juifs innocents emmenés dans les camps d'extermination.

À la différence des moines de Clairvaux qui, au Moyen-Âge, avaient choisi d'aller dans le Brandebourg pour y fonder des monastères, notamment celui d'Anastasiendorf, d'autres Français furent contraints, de nombreux siècles plus tard, à quitter leur pays pour se rendre dans cette région pauvre et aride. Il s'agit de prisonniers de guerre, originaires d'Arles, de Tours, de Limoges ou de Marseille (MA p. 95). Ils étaient destinés à remplacer les hommes envoyés sur le front (autre itinérance imposée !) et à assumer les tâches les plus diverses. Sans doute le sort de ces prisonniers français ne fut-il pas aussi dur que celui des prisonniers allemands retenus par les Soviétiques, tel Pachulke, le forgeron d'Anastasiendorf, capturé après la défaite de Stalingrad, en février 1943 (MA p. 411). Selon les historiens¹⁹, le nombre de ces prisonniers s'élevait encore à plus de deux millions au milieu de l'année 1948, c'est-à-dire au moment où Elisabeth LANGGÄSSER écrivait son roman. Beaucoup périrent de froid et de faim. Environ dix mille d'entre eux seulement survécurent jusqu'en 1955, date à laquelle Adenauer obtint leur libération.

Autres victimes des aléas de l'histoire et des enjeux politiques : les populations allemandes des provinces orientales. Certaines de ces provinces étaient peuplées d'Allemands depuis le Moyen-Âge ; la ville de Königsberg, par exemple, fut fondée en 1255. L'offensive de l'Armée Rouge jeta sur les routes, dès l'hiver 1944-45, des centaines de milliers de gens, pour la plupart des femmes, des vieillards et des enfants.

¹⁹ Cf. Alexander von Plato/Almuth Leh, « *Ein unglaublicher Frühling* »: *Erfahrene Geschichte im Nachkriegsdeutschland 1945-1948*, Bundeszentrale für politische Bildung, Bonn, 1997, pp. 15-17.

Repoussée le plus longtemps possible en raison de l'aveuglement et de l'entêtement des responsables politiques qui persistaient à croire et à faire croire en une victoire militaire finale, cette évacuation éperdue des populations allemandes devant l'ennemi s'effectua dans des conditions tragiques²⁰.

L'exode se poursuivit même après la fin de la Seconde Guerre mondiale. En effet, les Alliés vainqueurs réunis à Potsdam en juillet 1945 décidèrent que l'Allemagne vaincue devait renoncer à tous ses territoires situés à l'est de la ligne constituée par l'Oder et son affluent la Neisse : la Prusse-Orientale échut à l'Union Soviétique et à la Pologne, la ville de Danzig, la Poméranie et la Silésie furent confiées à l'administration polonaise. Tous les ressortissants allemands, plus de douze millions, qui habitaient depuis des générations dans ces provinces devaient être « transférés de manière organisée et humaine » — ainsi le prévoyaient les Accords de Potsdam — territoire allemand. La réalité fut bien différente. Les gens n'eurent souvent que deux ou trois heures, parfois moins, pour réunir quelques effets personnels, avant d'entreprendre une marche interminable, par tous les temps. Environ deux millions d'entre eux moururent en chemin de faim et d'épuisement. Quand ils arrivaient à l'Ouest, ces réfugiés trouvaient des villes dévastées et se heurtaient à l'hostilité de ceux qui n'avaient pas eux-mêmes de quoi se loger, se nourrir ou se vêtir. Leur itinérance se transformait alors en errance.

Comment décrire un tel déferlement humain ? Deux des Argonautes, Levi-Jeschower et Albrecht Beifuß, sont tentés de comparer aux grandes migrations des Goths « cette avalanche actuelle de corps humains, cette moraine de débris qui avançait lentement et inexorablement de l'est vers l'ouest et du nord vers le sud »²¹. Les métaphores géologiques soulignent le caractère déshumanisé de cette itinérance dans laquelle les êtres sont entraînés contre leur gré. Le pasteur du village où les pèlerins font halte interprète les

²⁰ Il a d'ailleurs fallu attendre plusieurs décennies pour que des écrivains allemands témoins de ces événements tragiques puissent les évoquer dans leurs œuvres. Citons à titre d'exemple : Arno Surminski, *Jokehnen oder Die lange Fahrt von Ostpreußen nach Deutschland*, Hambourg, 1977 et Siegfried Lenz, *Heimatmuseum*, Hambourg, 1978.

²¹ [...] *den heutigen Erdrutsch aus menschlichen Leibern, diese Schuttmoräne, welche sich langsam und unaufhaltsam von Osten nach Westen und von Norden nach Süden bewegte.* (MA p. 214)

événements actuels à la lumière des prophètes de l'Ancien Testament, Daniel et Ézéchiel, Isaïe et Jérémie, comparant ainsi le sort terrible subi par les Allemands à celui qui frappa les Hébreux déportés à Babylone (*MA* pp. 255-260). Mais, mieux encore qu'à travers les comparaisons historiques ou bibliques, c'est en recourant une fois de plus à la mythologie qu'Elisabeth LANGGÄSSER évoque la réalité tragique de l'exode.

Le récit majeur du voyage des Argonautes du Brandebourg est interrompu à deux reprises par un récit mineur ; le premier s'intitule « L'histoire de Sichelchen », nous y reviendrons un peu plus loin, et le second « Les enfants de Médée » (*MA* pp. 330-396). Médée, on s'en souvient, était la femme de Jason, le chef des Argonautes. Apprenant que son mari l'avait trahie pour épouser Créüse, la fille du roi Créon, elle décida de tuer sa rivale, le père de celle-ci, mais aussi les deux enfants que lui avait donnés Jason. Certes, Médée avait déjà commis d'autres meurtres dans le passé, mais cette fois elle tue ceux-là mêmes auxquels elle a donné la vie : la violence est gratuite, la cruauté atteint son paroxysme. C'est à la violence et à la cruauté que sont confrontés également les deux enfants dont l'écrivain relate l'histoire. Hellmuth, treize ans, et sa sœur Helga, douze ans, sont originaires de la Haute-Silésie. Leur père est tombé au front, leur mère a été assassinée par un soldat russe qui voulait la violer. Les deux enfants, ainsi que leur grand-mère, ont été chassés de leur pays natal et sont arrivés à Berlin avec un convoi de fugitifs. L'ancienne capitale du Reich, presque totalement détruite, n'a pu leur offrir de gîte. Les réfugiés ont dû s'entasser dans d'anciens wagons de chemin de fer. La pauvreté, la détresse de « ces arrivants en provenance de l'Est » est indescriptible. Pour la désigner, l'auteur recourt au vocabulaire du non-être : « La nullité se reflétait dans le néant ; le néant, tel un miroir aveugle, rejetait la nullité. La plupart des choses perdait alors leur nom d'origine, ou plutôt le nom perdait les choses qu'il avait autrefois signifiées »²².

En janvier 1946, la grand-mère d'Hellmuth et d'Helga meurt. Ces derniers, qui refusent d'aller dans un orphelinat, tombent entre les mains

²² *Die Nichtigkeit spiegelte sich in dem Nichts, das Nichts warf wie ein erblindeter Spiegel die Nichtigkeit zurück. Damals verloren die meisten Dinge den angestammten Namen ; vielmehr der Name verlor die Dinge, die er früher bezeichnet hatte.* (*MA* pp. 332-333)

d'un groupe de brigands qui se livrent à la contrebande, au trafic de drogue, au marché noir et au proxénétisme. Un prêtre qui s'est occupé des Allemands expatriés tente d'arracher les deux enfants au pouvoir des malfaiteurs : il parvient seulement à sauver Hellmuth, Helga est tuée par le chef du gang.

Elisabeth LANGGÄSSER recourt à Médée non pas pour désigner un personnage particulier, mais pour caractériser l'époque qui sert de cadre à son œuvre : « [...] elle était le temps sans miséricorde qui exige victime sur victime, sans jamais être rassasiée »²³.

Toutefois, il serait fallacieux de faire de la brutalité et de la cruauté les qualités intrinsèques d'une époque particulière. Les passions violentes émanent du cœur des hommes. C'est pourquoi l'écrivain ajoute : « Car le temps est en nous, il n'est pas en dehors de notre propre cœur. Il est comme tel, tout simplement, la grâce, et il peut être l'enfer aussi ; la transformation et le jugement »²⁴.

Tout homme a la liberté de se livrer aux forces du mal et de brutaliser les autres ou au contraire de répondre aux impulsions de la grâce et de devenir le bienfaiteur de ses frères humains. Cette vérité permet sans doute de comprendre pourquoi, au début et à la fin de l'histoire des « enfants de Médée », l'écrivain renvoie le lecteur à Mère CABRINI. Francesca CABRINI, religieuse italienne, fut envoyée par Léon XIII aux États-Unis pour soulager la détresse physique et morale des centaines de milliers d'émigrés italiens qui débarquaient chaque année dans le port de New-York. Obligés de fuir la faim qui régnait dans leur propre pays, tous rêvaient de faire fortune dans le Nouveau Monde ; mais bien vite, ils devaient se rendre compte que le libéralisme économique les jetait souvent dans une misère encore plus profonde que celle à laquelle ils avaient voulu échapper. Pour eux, comme pour les millions d'Allemands lancés sur les chemins de l'exode en 1945, l'itinérance devait s'avérer cruelle et inhumaine. Mère CABRINI sillonna le continent américain du

²³ [...] sie war die unbarmherzige Zeit, die Opfer um Opfer forderte, ohne gesättigt zu sein. (MA p. 331)

²⁴ Denn die Zeit ist in uns, nicht außerhalb unseres eigenen Herzens. Sie ist als solche die Gnade schlechthin und kann auch die Hölle sein ; die Verwandlung und das Gericht. (MA p. 331)

nord au sud pour y fonder écoles, hôpitaux, orphelinats et autres œuvres de bienfaisance. Morte en 1917, elle fut la première sainte américaine, canonisée en 1946, c'est-à-dire au moment où Elisabeth LANGGÄSSER rédigeait son œuvre. À Médée, la mère infanticide, l'auteur oppose Francesca CABRINI, « la mère des apatrides, des pèlerins, des orphelins » (*MA* p. 330), la mère qui veille sur tous ceux qui se trouvent bon gré, mal gré sur les chemins de l'itinérance et de l'errance.

Outre l'histoire des enfants de Médée, l'écrivain insère dans la trame de son récit principal une autre histoire, celle de Sichelchen, racontée par elle-même (*MA* pp. 166-190). Sichelchen était une amie d'enfance de Florentine Levi-Jeschower. Elle fut surnommée Sichelchen, c'est-à-dire « Faucillon », en raison de la bosse qu'elle avait dans le dos. Juive comme Florentine, elle fut baptisée comme elle. Ses parents observaient la discipline de l'Église avec le zèle des convertis : jeûne, repos dominical, pratique de l'aumône, lecture de l'Évangile (*MA* p. 175). Mais les nazis ne faisaient aucune différence entre les Juifs : convertis ou non, ceux-ci furent soumis dès 1933 à une discrimination croissante qui se transforma bientôt en une persécution officielle. Au lendemain de « la nuit de cristal » (9 novembre 1938), Sichelchen aida Florentine et Arthur Levi-Jeschower à fuir Berlin en leur donnant de faux passeports (*MA* p. 83). C'est ainsi que le couple fut accueilli à Anastasiendorf ; Florentine revêtit les habits d'une religieuse de son âge qui venait de mourir, et l'on fit passer Arthur pour le neveu d'un évêque polonais.

Responsable d'un des derniers établissements juifs de bienfaisance existant encore dans la capitale, Sichelchen aurait pu s'enfuir, elle aussi, mais elle préféra rester à son poste afin de sauver le plus grand nombre de vies : elle s'efforçait de retarder les déportations, permettant à tel ou tel d'échapper aux mailles du filet grâce à des listes incomplètes ou erronées, envoyant les malades à l'hôpital d'un médecin bienveillant, aidant des étudiants en attente d'un visa, fournissant un refuge à ceux qui étaient filés. Peut-être serait-elle encore restée un certain temps dans ce bureau si un jour deux orphelins démunis ne s'étaient présentés à elle : Deborah, une naine, et Markus, un hydrocéphale, qui devaient être déportés le lendemain. Sichelchen décida de les accompagner à Theresienstadt, puis à Auschwitz et Birkenau.

La destinée de Sichelchen rappelle étrangement celle de Cordelia, la fille aînée d'Elisabeth LANGGÄSSER, à ceci près que Sichelchen n'a pas pu comme Cordelia survivre à Auschwitz. Ce détail autobiographique explique la récurrence des allusions faites tout au long du roman aux enfants de Rachel pleurés par leur mère, figures de tous les êtres innocents qui furent précipités dans une mort infâme.

L'idéologie au nom de laquelle fut prise ce qu'on a appelé, par un terrible euphémisme, « la solution finale » n'a pas disparu avec l'effondrement de la dictature nazie. Elisabeth LANGGÄSSER tient à le souligner. Alors qu'ils cheminaient vers Anastasiendorf, les sept Argonautes rencontrèrent un vieil homme qui considère comme une profanation le vol d'un casque militaire posé sur la tombe d'un soldat. Florentine essaya de lui rappeler qu'il y a eu des profanations plus graves : femmes auxquelles on coupait les cheveux et enfants auxquels on arrachait leur poupée avant de les envoyer dans les chambres à gaz ou encore hommes gazés auxquels on ouvrait brutalement la mâchoire pour en extraire les dents en or. Le vieillard posa sur Florentine le regard fixe et orgueilleux des « inéducables » (*Unbelehrbare*) et déclara : « *Je n'en crois rien, Madame. Ce n'est pas à moi qu'on racontera des choses pareilles [...]. Ces photos d'Auschwitz sur tous les murs, l'homme de bon sens sait bien comment elles ont été fabriquées. C'est de la propagande, et rien de plus* »²⁵.

En grand nombre, les Allemands avaient cru pendant des années à une idéologie qui prônait la supériorité d'une seule race et justifiait l'asservissement ou l'extermination d'autres races. Ces convictions demeurent ancrées profondément chez certains qui, comme le vieil homme incorrigible, n'hésitent pas à les afficher, même après la défaite : « *Ma chemise est plus proche de ma peau que ma veste [...]. Et tant que je ne pourrai pas faire revivre nos héros morts, cela m'est égal qu'on ait fait gazer à Auschwitz quelques canailles. Bohémiens, Juifs, Polonais... et toute cette racaille* »²⁶.

²⁵ *Das glaube ich nicht, meine Dame. Das kann man mir nicht verkaufen. [...] Diese Bilder von Auschwitz an jedem Brett — jeder vernünftige Mensch kann sich denken, wie sie zustande kamen. Propaganda und weiter nichts.* (MA p. 160)

²⁶ *Mein Hemd ist mir näher als meine Jacke, ajoute le vieil homme, und ehe ich nicht unsere toten Helden lebendig machen kann, ist es mir einerlei, ob ein paar Lumpen in*

Dans une perspective humaine, la déportation subie par environ six millions d'êtres innocents à de quoi nous révolter, elle doit nous révolter. Le nom d'Auschwitz restera à tout jamais gravé dans la mémoire de l'humanité comme l'expression de l'inhumanité. La rampe qui, jour et nuit, conduisait jusqu'au cœur du camp des trains où étaient entassés comme des bêtes des gens en provenance de toute l'Europe signalera à tout jamais le terme d'une itinérance subie, absurde, cruelle entre toutes.

Cependant Elisabeth LANGGÄSSER refuse de laisser le dernier mot à l'absurdité et au néant. Sa foi chrétienne lui fait croire en un sens au-delà du non-sens, à une béatitude éternelle au-delà de la mort la plus cruelle. Elle fait dire à l'un de ses personnages : « Pour le croyant, la mort n'est pas un but, mais un passage [...]. Que la mort survienne dans la chambre à gaz, sur le champ de bataille, parmi les contagieux, en Allemagne ou en Amérique, cela revient au même »²⁷.

Ces paroles resteront sans doute incompréhensibles, voire inacceptables pour les descendants des victimes de la Shoah. Mais dans une perspective chrétienne, celle où se place l'écrivain, pourtant durement mise à l'épreuve lorsque sa fille Cordelia fut déportée sans espoir de retour, le but de toute pérégrination humaine, choisie ou subie, reste identique. Même si l'homme est confronté au néant, même s'il est réduit à néant, ce néant, ce *Nada*, n'est qu'une étape de son itinéraire, comme le souligne Sichelchen au moment où elle décide d'accompagner les enfants juifs dans la déportation : « Je m'en vais avec vous. Vers l'est, vers le *Nada*, à travers le *Nada* jusqu'à la Trinité »²⁸.

À travers ces paroles, qui renvoient à la mystique d'un saint Jean de la Croix, l'écrivain tente de rappeler à ses contemporains qui venaient de traverser la grande épreuve de la dictature, de la guerre, des déportations et des exterminations que l'absurdité de la cruauté humaine ne saurait

Auschwitz vergast worden sind. Zigeuner und uden, Polen, und solches... solches Zeug. (MA p. 161)

²⁷ *Für den Gläubigen ist der Tod kein Ziel, sondern ein Durchgang [...]. Ob es der Tod in der Gaskammer ist, auf dem Schlachtfeld, in einer Seuchenstation, in Deutschland oder Amerika ist vollkommen einerlei.* (MA p. 295)

²⁸ *Ich gehe mit euch. Nach dem Osten, nach Nada, durch Nada hindurch und in die Dreifaltigkeit.* (MA p. 189).

avoir le dernier mot, que la véritable dimension de l'existence est une dimension eschatologique.

L'œuvre d'Elisabeth LANGGÄSSER est le témoignage d'une époque où des millions d'hommes furent arrachés à leur foyer et contraints de sillonner l'Europe, soldats, prisonniers, expatriés ou déportés, avant d'être parfois gratuitement et sauvagement assassinés comme les enfants de Médée. Cette époque n'est malheureusement pas révolue, peut-être ne le sera-t-elle jamais. Mais l'écrivain montre aussi qu'à côté de cette itinérance forcée, subie, absurde, il existe une autre forme d'itinérance, celle où l'homme décide de se mettre en route vers un but choisi afin de retrouver son identité perdue ou aliénée : c'est le sens du voyage des Argonautes, en quête de la Toison d'Or. Le recours au mythe élargit la portée de l'œuvre, lui donne une valeur universelle qui dépasse un cadre géographique et historique précis. Mais le mythe n'est à son tour qu'une métaphore. Les Argonautes du Brandebourg renvoient à l'humanité en marche vers son salut. Selon la perspective chrétienne de l'auteur, le terme de la pérégrination humaine, c'est, au-delà de la mort et de la résurrection, la vision béatifique, la contemplation et la louange éternelles de la Trinité Sainte.

Dorle Merchiers

Université Paul-Valéry, Montpellier

L'expérience touristique

L'EXOTISME DE L'INTIME : VACANCES ET VALEUR D'ÉPANOUISSEMENT PERSONNEL¹

Rachid AMIROU

L'architecture et la disposition spatiale de certains villages et clubs de vacances évoquent fortement cette métaphore d'habitacle, de vaisseau fermé qui permet cette sensation de protection idéale, d'exclusion des éléments adverses par l'érection d'un mur (réel ou symbolique). Gaston BACHELARD, en méditant sur l'image de la barque, barque oisive, pense qu'elle évoque « une des plus mystérieuses voluptés de la nature, lieu clos, île miniature où le temps suspend son vol »². Le mytheme de l'insularité semble ordonner cette *utopie concrète*³ que sont les clubs et les villages de vacances. Ce que confirme Abraham MOLES, spécialiste de nissonologie (sciences des îles), quand il note que la nature peut être vécue comme un refuge contre la pression sociale, l'analyse du concept d'île révèle bien cette idéologie, nous dit-il⁴.

¹ Ceci est une version succincte d'un travail plus développé, « Eléments pour une sociologie qualitative du tourisme », à paraître en mars 2001, dans les actes du Colloque de Foix (*La Recherche en tourisme*, mai 2000, Ministère du Tourisme, Université de Toulouse II). Il est écrit à partir des premiers résultats d'une recherche sur les valeurs de l'intimité en vacances.

² G. Bachelard, *L'Eau et les rêves*, Paris, José Corti, 1949, p. 178.

³ Voir Henri Raymond, « Une utopie concrète. Recherche sur un village de vacances », *Revue Française de Sociologie*, n°1, 1960, pp. 323-333.

⁴ Abraham Moles, Elisabeth Rohmer, *Psychosociologie de l'espace*, Paris, L'Harmattan, 1998.

C'est à un camping, posé comme un îlot, ou une « aire de jeu », que nous allons nous intéresser. Ce qui suit est une étape d'un travail que je poursuis depuis quelques années sur les sociabilités ludiques, les vacances comme laboratoire d'expérimentation sociétale, la valeur d'ancienneté et celle d'authenticité, et depuis peu, sur la valeur d'intimité dans le tourisme.

Éloge du camping

Il est relativement rare de voir le thème du camping occuper une place de choix dans une rentrée littéraire. Sans mésestimer les pages de Pierre SANSOT⁵ sur les campeurs, la littérature dite sérieuse a peu parlé de cet univers.

Ce qui va suivre est tiré d'une enquête menée en août 2000, au sein de *l'Espace du possible*, camping alternatif situé près de Royan, après une première étude qualitative menée en 1999. Un questionnaire a été distribué à 283 personnes, alors que pendant la première enquête j'avais fait une observation participante et une observation quelque peu ethnographique. Cette fois-ci, j'ai inclus des questions portant sur la notion d'épanouissement personnel dans les questionnaires envoyés aux usagers du lieu. Ce thème de « développement personnel, de souci de soi, d'intimité⁶, etc. », paraît récurrent dans les écrits sur les motivations touristiques. Il est assez polysémique, aussi ce que je présente aujourd'hui est une étape d'une étude ; la deuxième se penchera plus attentivement, par des entretiens approfondis sur un échantillon réduit, sur les différentes acceptions de ce mot parmi la population des usagers de ce lieu, avant de tenter une généralisation à d'autres centres de vacances⁷.

⁵ Pierre Sansot, *Les Gens de peu*, Paris, PUF, 1991. « L'univers du camping », pp. 165-174.

⁶ Anthony Giddens, *The transformation of Intimacy. Sexuality, Love, Eroticism in modern societies*, Cambridge, Polity Press, 1992.

⁷ Nous travaillons dans ce sens avec un petit groupe informel de chercheurs (doctorants chargés de cours à Montpellier III). Yves Donnars, *Vacances aux nouvelles frontières de l'intime*, thèse de doctorat en sociologie, (dir. R. Amirou), Montpellier III, soutenance juin 2002. Bernard Réau termine actuellement une thèse sur les villages de vacances en utilisant ce concept d'« excitation » (Elias, Dunning), et celui de sociabilités ludiques (Amirou, Laurent). Bertrand Réau, *Évasions temporaires : les formes d'organisations du temps libre en vacances. Un village de vacances de l'entreprise associative VVF*, DEA de sciences sociales, ENS/EHESS, 1999, dir. G. Mauger. Aussi F. Morand, *L'économie*

283 questionnaires remplis ont été retournés par voie postale. Les réponses aux questions ont été saisies dans le logiciel de traitement d'enquête SPSS. Les réponses ouvertes ont été également codifiées et traitées dans ce logiciel. Les résultats bruts et statistiques m'ont été confiés très récemment, en croisant ces données et celle de l'étude qualitative on voit déjà se profiler quelques pistes de recherche et quelques résultats provisoires.

Le thème de l'épanouissement personnel, lié aux thèmes d'intimité et d'authenticité, revient le plus fréquemment dans les réponses. Comment cette notion est-elle vécue, et que mettent les individus se rendant à ce que camping derrière ce mot ? Bref, quelle est la perception des vacances des clients de l'*Espace du possible* ? Et plus globalement, peut-on raisonnablement étendre ces résultats et ces acceptions à une population plus large de vacanciers français se rendant dans des lieux ordinaires de vacances ? C'est dans ce sens que l'enquête se poursuivra.

En 1998, les amateurs de rentrée littéraire pimentée ont eu droit à un débat important, pour ne pas dire déterminant, entre un écrivain Michel HOUELLEBECQ et l'*Espace du Possible*⁸. La justice l'avait obligé à changer le nom d'un camping qu'il a longtemps fréquenté et qu'il tourne en dérision dans son livre *Particules élémentaires*.

Depuis, on note un certain regain d'intérêt pour ces formules de villégiatures, du moins chez les journalistes. On redécouvre le monde des campeurs, monde associé à 1936⁹, au Front Populaire, aux contestations sociales, ou, image véhiculée par quelques films humoristiques, aux vacances populaires, sans confort et sans style. Les vacances du « français moyen », dit-on d'un ton quelque peu condescendant. C'est cependant un univers assez peu connu, et qui mérite un intérêt sociologique tant il nous renseigne sur les sensibilités et les socialités du moment — nous

des conventions appliquée au développement agrotouristique héraultais ; cours de licence de sociologie (cours de R. Amirou), Université Paul Valéry, Montpellier III, 22 (Mai 1998).

⁸ *Libération*, 19 novembre 1998.

⁹ Même si J. Viard rappelle que les congés payés n'étaient pas la priorité des revendications de 1936, in *Court traité sur les vacances, les voyages et l'hospitalité des lieux*, Éditions de L'Aube, 2000, p. 52.

l'étudierons donc comme un indicateur parmi d'autres pour une meilleure connaissance des imaginaires sociaux contemporains en général.

Quête sophistiquée d'un plaisir simple

Véçu comme un village¹⁰ — avec quelquefois même élection d'un maire —, avec les avantages et les inconvénients spécifiques, convivialité et commérage, contacts multiples et liberté restreinte, le camping demeure l'expérience par excellence de la « vraie vie » pour de nombreux vacanciers à budgets limités. (Notons cependant que les campings sont de plus en plus confortables si ce n'est luxueux pour certains, et que des études statistiques montrent que la clientèle dispose d'un revenu confortable¹¹).

Rencontres discrètes ou officielles, mariages ou divorces, retrouvailles ou séparations, naissances ou décès, chaque année amène sa dose d'événements à raconter et à disséquer au coin du feu ou à l'angle du bar. Une vie plus humaine, conviviale, où les statuts et les rôles sociaux sont quelque peu mis entre parenthèses. La réalité peut, bien entendu, contredire cette aspiration, mais peu importe, ceux qui campent se veulent et se définissent comme plus altruistes que les autres, ceux des résidences gardées et protégées de vacances. Ce n'est pas vraiment une lutte de classe au sens fort, de nombreux campeurs sont aisés, c'est plutôt un combat entre deux sensibilités : ceux qui ont du « cœur », le sens de la fête et de la solidarité, et les autres, « qui ne sont pas du camping ». Un conflit entre deux systèmes de valeurs, l'un de partage et de communion, l'autre de distinction¹² se profile ainsi, du moins dans les discours et les représentations.

¹⁰ Pierre Sansot estime qu'il existe une différence entre un village et un camping. Cela est juste d'un point de vue ethnographique, mais il me semble que l'imaginaire du « village » fonde ce type de villégiatures.

¹¹ Une enquête de la fédération française de camping et de caravanning FFCC, montrait, en 1994, que le profil type du campeur est un citoyen disposant de plus de 217 000 francs de revenus annuels. Les industriels et les professions libérales sont massivement présentes (49 %) — ce type de vacances est associé à tort au tourisme social.

¹² J'ai parlé de ces deux « logiques » notamment dans « *Sociality and sociability* », *Current sociology* (3, 1988) et dans un article plus ancien, « Portrait de badauds en groupe par un badaud », *Sociétés*, n°8, Éditions Masson, 1986.

Le traditionnel village de toile, célébré dans les années cinquante comme expression de la générosité et de la culture populaire, puis vilipendé dans les années soixante-dix comme refuge du « dupont-la-joie » raciste, est perçu d'une manière plus neutre de nos jours. (« La haine de l'homme moyen et le vieux préjugé antipopulaire convergent, en effet, sur la figure du "campeur", véritable anti-héros de notre temps, synthèse méprisable du touriste et du congé » écrivaient il y a peu de temps P. BRUCKNER et A. FINKIELKRAUT¹³). Le campeur n'est plus perçu de cette manière.

Venons au fait : *L'Espace du possible*¹⁴, nom réel du camping dont parle HOUELLEBECQ, n'est pas un simple lieu de vacances « populaires », il se veut « différent », « alternatif », plus intelligent que les formules de vacances ordinaires. Face au camping traditionnel jugé trop commercial, il propose une forme de vacances « différente de l'esprit et de l'idéologie de la consommation », et qui veut « sensibiliser » les gens (*dixit* un habitué du lieu).

Il possède une charte qui affirme se soucier d'abord du bien-être des clients, et surtout, mot récurrent, de l'épanouissement personnel des participants. Au slogan des agences et des villages de vacances habituels, « Venez et nous ferons le reste » du Club Med par exemple, cet espace préfère la devise « Venez, nous vous aiderons à inventer le reste » lit-on dans le dossier de presse. Vacances à créer, être acteur de ses propres vacances, des vacances autogérées et auto-organisées, autant d'expressions qui se retrouvent dans toute la documentation de promotion.

Les responsables vont même jusqu'à qualifier leur formule de « recherche action » permanente sur les vacances du XXI^e siècle. Reconnaissons ici que ce type de remise en question et de réflexion sur les pratiques touristiques, de laboratoire des pratiques vacancières, est, à ma connaissance, unique en France. Il existe des associations qui promeuvent un tourisme « doux », alternatif, pacifique, humaniste, envers les populations visitées des pays chauds et pauvres, mais très peu d'initiatives du type de *L'Espace*, du moins à l'échelle française.

¹³ P. Bruckner, A. Finkielkraut, *Au coin de la rue l'aventure*, Paris, Seuil, 1979, p. 40.

¹⁴ Il se trouve à Meschers-sur-Gironde, près de Royan. Sur un territoire de treize hectares, ce centre a reçu plus de 25 000 personnes en vingt-trois ans d'existence.

La deuxième caractéristique est l'absence totale d'un discours « militant » au sens global et social, on ne veut pas changer la société, mais les individus. Pas de révolution sociale, juste un « travail sur soi » pour mieux écouter, connaître, aimer, l'autre : au-delà de l'aspect quelque peu *boy-scout*, que HOUELLEBECQ n'hésite pas brocarder, cette formule de vacances mérite mieux qu'une simple caricature tant elle détone de l'ensemble des propositions actuelles de vacances.

La charte est claire : « Nous vous proposons dans les ateliers d'épanouissement de privilégier les médiations aidant la personne à mieux utiliser ses propres ressources, soutenant davantage la dimension créative ou le bien-être, telles que l'argile, l'écriture, les jeux de rôles, etc. *Nous devons maintenir un cadre où la personne se trouve "positivée" et valorisée* ».

Il s'agit ici de s'occuper de son corps, éventuellement du corps du voisin ou de la voisine, d'apprendre à écouter et à s'écouter, bref à s'épanouir et à être heureux... Fréquenté en majorité par des personnes (majorité de femmes) plutôt sensibles aux discours des sciences humaines en général, de la psychanalyse, du développement personnel — d'où d'ailleurs notre questionnement sur la « réflexivité » (A. GIDDENS) de ces savoirs, maîtrisés ou pas, sur les pratiques vacancières —, il attire les classes moyennes et supérieures lettrées. Bon nombre viennent de l'univers de la formation, des métiers du social et de la communication¹⁵.

Les organisateurs de l'*Espace* veulent ainsi « changer » les vacances, et par-là changer les comportements supposés conformistes et consuméristes des vacanciers. L'*Espace* dit vouloir changer le « consommateur », terme exécré, en consommateur-acteur. (Les participants consacrent quelques heures de leur temps à des travaux d'utilité générale. Le camping ne recrute que peu d'employés — entre quatre dans l'année et dix en saison pour s'occuper de mille personnes en moyenne. Cette participation ne semble poser aucune réticence de la part des participants). Ceux-ci « participent » activement à nettoyer, ranger, etc.,

¹⁵ L'enquête de août 2000 montre que 24 % des usagers gagnent moins de 10 000 francs, 58 % de 10 à 16 000 francs, 18 % plus de 20 000 francs. Le revenu moyen est ainsi de 14 928 francs. Nous notons également une forte représentation des métiers du social au sens large (enseignants, corps médical, travail social, psychologues, etc.) ; 54 % de la population vient de Paris (ou d'Île-de-France, en général).

organiser des animations, et paient leurs séjours bien entendu. (Les tarifs sont relativement raisonnables).

Il ne s'agit pas de convertir le « participant », ou l'« espacien », ni de le psychanalyser, car, précise-t-on, le cadre de vacances de l'Espace « ne permet pas de travailler sur les nœuds du passé » (*dixit* un espacien). Ce n'est donc pas une psychothérapie même si la terminologie psychologique, les notions d'écoute de l'autre, d'échange, de besoins, etc., et même si les différents ateliers proposés bénévolement par des « proposant » (des campeurs) à des participants suggèrent le contraire.

Gestions des relations, la méditation par le rire, PNL, Méditation *Zen*, Sophrologie, *Tantra-Puja*, Théâtre et connaissance de soi, cuisine érotique, Réflexologie, *Tai Chi Qan* (gymnastique chinoise), *Sensitive Gestalt Massage*, Peinture et expression de soi, *Gestalt* et créativité, analyse transactionnelle, et la liste est longue, plus d'une trentaine d'ateliers gratuits, axés sur la relaxation, la créativité, l'expression de soi, la communication sont ainsi proposés aux « espaciens ».

Et aux dires des responsables, cette formule est assurément bénéfique pour les séjournants. Les prospectus et le journal interne (*L'Heur du Temps*) précisent que de nombreuses personnes témoignent de cela : « Qu'elles se sont appuyées sur leur expérience acquise à l'Espace pour être plus à l'aise dans leurs relations personnelles et même professionnelles, qu'elles se sont données plus de liberté pour créer, pour s'affirmer en ayant un plus grand sens de l'éthique, pour passer de l'idée à la pratique et vice versa... Pour développer un mieux-être avec les proches, pour affiner repères et critères d'existence ».

Une « révolution de l'intime »

« Ici, on a le droit de mettre en sourdine son moi social et d'exprimer son moi profond. La clientèle aussi a évolué, on a de plus en plus de gens «normaux» qui souhaitent simplement des vacances créatrices. Et je m'en félicite : *l'élite ne m'intéresse pas.* » déclare le responsable du camping¹⁶.

Notons que l'article 2 de la Charte de cet organisme stipule bien que : « Les activités se situent clairement dans le champ des loisirs et des

¹⁶ *Libération*, 4 septembre 1998.

sciences humaines. Elles tiendront compte de la dynamique propre aux vacances et de la grande diversité des individus (y compris des enfants), de façon à ce que chacun(e) soit respecté(e) *dans ses besoins, ses limites et son cheminement* ».

Pour donner une idée : notons par exemple que l'*Espace* a organisé un *Festival de « l'intelligence du toucher et des techniques corporelles »*, en août 1999. Durant toute une semaine, les participants sont invités à découvrir et à approfondir *de multiples techniques à médiation corporelle : massage, sophrologie, yoga, aikido...* lit-on dans l'annonce publicitaire.

Se définissant comme les « pionniers depuis plus de 20 ans d'approches corporelles et Culturelles », les responsables de l'*Espace du Possible* veulent ainsi initier « dynamique alliant le sérieux de l'université d'été et le ludique du festival ». La raison qui les a poussés à organiser un festival sur l'intelligence du toucher réside dans une volonté de *témoigner d'une culture en mouvement où le sujet demande qu'on s'adresse directement à lui, à son corps sensoriel, social, émotionnel, environnemental, dans un cadre de sécurité et de respect*, écrit le fondateur dans le bulletin interne. Ce festival est un autre indice de ce que l'on pourrait diagnostiquer comme un « besoin » actuel d'intériorité et d'échange.

Les fondateurs ont des préférences pour des auteurs tels que ROGERS, ILLICH, MASLOW, PAGÈS¹⁷, etc. Il est vrai que depuis la découverte de l'importance du groupe dans les comportements de ses membres, suite aux travaux de J.-L. MORENO, Elton MAYO, Kurt LEWIN, des initiatives diverses et quelquefois contestables ont vu le jour, toujours au motif de proposer une thérapie non plus individuelle, mais par le biais d'un groupe de rencontre. Cantonnés au départ aux cliniques, hôpitaux, services spécialisés, ces groupes ont été expérimentés en pédagogie, en entreprise, et dans notre cas, en loisir et tourisme. Même si le centre *Espace du possible* ne revendique aucunement cette structuration en « groupe de rencontre », le thème de l'échange et de la rencontre (quelquefois quasi thérapeutique) est présent dans le discours de promotion.

¹⁷ Voir par exemple Max Pagès, *La Vie affective des groupes*, Paris, Dunod, 1968. Carl Rogers, *Le Développement de la personne*, Paris, Dunod, 1966.

Certains animateurs placent leur activité sous l'autorité intellectuelle de la *gestalt*-thérapie. Inspirée de la psychologie de la forme (*gestalt*-psychologie), elle a été inventée par F. S. PERLS¹⁸ dont une des sentences consiste à dire « oubliez votre esprit au profit de vos sensations ». Aux dires d'une ancienne participante interrogée au téléphone, on y retrouve quelque chose d'assez proche de ce que l'on nomme depuis Kurt LEWIN les groupes de base, ou « dynamique de groupe », ou *Training Group (T-Group)*. Le *T-Group*, rappelons-le, consiste à réunir en séminaire résidentiel, souvent à la campagne, des gens qui ne se connaissent pas, et, si possible, issus de milieux différents. Un des objectifs est d'encourager le participant à prendre conscience de sa façon d'agir, de la manière dont les autres le perçoivent, bref, de faciliter le dialogue et la communication en faisant sauter les obstacles intérieurs et les défenses que chacun oppose aux autres.

Il y a une influence de Carl ROGERS sur la conception de la formule « espacienne » car, premier point, la non directivité est favorisée, c'est même proche d'une autogestion, ou auto-organisation des vacances, avec une nuance tout de même : le groupe n'est pas livré à lui-même sans consigne, il y a généralement une activité ou un thème définis au préalable.

En deuxième point, l'idée d'une maturation possible, d'une perfectibilité humaine, justifie cette technique qui consiste à aider le sujet « espacien » à prendre conscience de sa perception de lui-même, des autres et du monde. Cette information sur soi-même, ce *feed-back*, est censée suffire à changer et l'individu et les groupes¹⁹. (Notons qu'une activité proposée utilise explicitement ce procédé : « dans la boîte à outils relationnelle un instrument s'avère indispensable pour mieux communiquer. C'est le *feed-back*, un anglicisme récent qui se traduit par « retour d'information ». Le *feed-back* est à la convivialité ce que le plat de résistance est au festin, c'est-à-dire indispensable. (entre le latin et l'anglais nous avons de quoi nous régaler puisque *convivialis* veut dire *festin* et *to feed* nourrir) »).

¹⁸ F. S. Perls, *Rêves et existence en Gestalt thérapie*, Paris, Epi, 1969.

¹⁹ Avec les limites inhérentes à cette démarche : nombre de ces méthodes (inspirées de l'École des Relations humaines) ont été critiquées en raison de la manipulation sociale et psychologique qu'elle peuvent générer ou permettre.

Si nous continuons notre rapide présentation du discours espacien, nous relevons une différence forte avec l'expérience des *T-Group*, à savoir l'insistance sur l'importance du corps, des sensations, et du toucher (massage, intelligence du toucher et techniques corporelles dont nous avons parlé plus haut, etc.). Inspirée par une approche bioénergétique²⁰, les activités prônent un oubli de l'esprit (au sens intellectualiste) au profit des affects et du « ressenti » : sous-jacente à la philosophie globale de *l'Espace du possible* est cette hypothèse que pour mieux communiquer, il est primordial d'utiliser la communication non verbale, la possibilité de « sentir ». Le fondateur précise que le sujet d'aujourd'hui a besoin qu'on s'adresse à lui directement, « à sa sensibilité, à son vécu et cela passe par son corps global. C'est dans notre corps que nous vibrons, que nous nous motivons, que nous grandissons. Habiter son corps, établir des contacts directs, c'est une façon de résister à la machine mondiale qui *fabrique anonymat et flux statistiques* ».

Le thème du développement personnel semble être le critère premier dans la conception des animations. Influencé par ce que l'on appelle en sociologie des organisations, l'école des relations humaines²¹, *l'Espace* affirme un engagement humaniste. Les mots humanisme, action, échange, autonomie sont omniprésents dans les diverses publications éditées par ce centre. Les notions de réseaux, de « résilience » ainsi qu'on l'a noté plus haut, sont présentes et semblent suggérer un diagnostic sociétal et sociologique différent de ce qui se lit dans les hebdomadaires (montée de l'individualisme, etc.²²).

²⁰ Issu des travaux de W. Reich, cette école insiste sur la relation entre le corps et le mental, par le contact physique et le toucher l'individu libère son esprit. Certains théoriciens de cette mouvance prône le nudisme (A. Lowen), d'autres le contact physique comme outil de révolution des mœurs (cf. H. M. Ruitenbeeck, *Les Nouveaux groupes de thérapie*, Paris, Epi, 1973 (pour la traduction française ; éd. Originale 1970).

²¹ À la suite des travaux d'Elton Mayo sur la *Western Electric*. Voir B.-P. Lecuyer, « Deux relectures des expériences Hawthorne : problèmes d'histoire et d'épistémologie », *Revue de synthèse*, 1988. Et F. Seguin, J.-F. Chanlat, *Analyse des organisations, t. 1*, Montréal, Gaétan Morin, 1983.

²² La notion d'individualisme est-elle même l'objet de diverses acceptions : voir A. Bloom, *L'Âme désarmée, essai sur le déclin de la culture générale*, trad. de P. Alexandre, Paris, Julliard, 1987. Jacques Ellul, *L'Empire du non-sens*, Paris, PUF, 1980, Gilles Lipovetsky, *L'Ère du vide. Essai sur l'individualisme contemporain*, Paris, Gallimard, 1983

Cependant, estime le fondateur, « notre norme essentielle est de rester un lieu de liberté et de respect mutuel ». Il propose dans le dernier numéro du bulletin interne de l'organisation, *L'Heur du Temps*, n°14, de revenir sur l'expression *Espace du possible*, qu'il souhaite changer en espace de « résilience », terme qui signifie pour lui à la fois réseau, résistance et lien. Il souhaite revoir le « concept » du lieu et estime que l'on « devrait rebaptiser l'Espace du Possible en "*Espace de résilience*" qui signifie à la fois réseau, résistance et liens. Contrairement aux idées reçues où la notion de possible s'associe à une dimension de facilité, le véritable Possible est une obligation de dépasser les difficultés et la nécessité de résister, de s'adapter et transformer ».

Les valeurs de l'authenticité et l'appartenance sociale

J'ai montré dans un autre texte que le vacancier recherche souvent un espace relationnel et social d'expérimentation²³, une sociabilité, qui accepte, tolère les écarts de comportement de ses membres et qui garde sa cohésion²⁴. (L'expérimentation apparaît comme un concept très important, et globalement important pour 84 % des interviewés). Le vacancier souhaite un espace bienveillant de jeu (d'essai et d'erreur), où toute sanction est bannie²⁵. Cela se retrouve bien entendu d'autres formules de vacances; le vacancier est en vacances de valeurs, les écarts

(et aussi Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism* ; Daniel Bell, *Les Contradictions culturelles du capitalisme*, Paris, Seuil, 1976 ; M. Maffesoli, *Le Temps des tribus*).

²³ À la question « *L'Espace du possible* est-il un lieu où vous pouvez vous expérimenter, et vous essayer ? », 70 % des personnes interrogées sont plutôt d'accord. L'expérimentation apparaît moins importante pour les personnes percevant de faibles revenus. À noter également que notre question a été polysémique, à l'entretien certains nous ont dit comprendre que *l'Espace du possible* ne devait être qu'un lieu d'expérimentation, d'où leur réticence à répondre positivement; ainsi que d'autres qui ont associé expérimentation à d'autres items : sexuels, transgression, etc. Nous reformulerons les choses lors des entretiens.

²⁴ R. Amirou, *Imaginaire touristique et sociabilités du voyage*, Paris, PUF, 1995, 281 p.

²⁵ Appelé « un espace potentiel » par D. W. Winnicott, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard, 1975, voir aussi R. Amirou, « Le tourisme comme objet transitionnel », *Espace et Société*, n°76, 1994.

(codifiés et ritualisés néanmoins²⁶) sont autorisés sous la caution morale du tourisme comme système symbolique et idéologique. (Les vacances comme un « droit » consumériste). À l'*Espace du possible*, cette attitude se retrouve bien sûr, mais tempéré par le fait que cette aire de jeu est offerte et l'expérimentation encouragée. 26 % perçoivent le lieu comme un espace de jeu. L'*Espace* est vécu d'abord comme un lieu de rencontres (79 %), en mineur il est perçu aussi comme un espace de travail sur soi²⁷ et d'apprentissage (respectivement 69 % et 61 % des réponses).

En majorité, les répondants (plus de 56 %) accordent une grande importance à la notion d'expérimentation, entendue quelquefois comme travail sur soi, en général ils disent poursuivre trois objectifs : se sentir à l'aise dans sa peau, améliorer sa communication, et partager des sentiments, des moments et des émotions. En mode mineur, beaucoup ont une attente forte en termes de rencontres et d'épanouissement.

Au-delà du contenu précis que les espaciens associent à cette notion d'épanouissement, elle est devenue une valeur sociétale, une motivation prioritaire et revendiquée. La valeur « culturelle » de découverte et de rencontre (sous-entendu, avec d'autres cultures) n'apparaît plus comme motif principal parmi les motivations de vacances des Français²⁸. Ce qui importe actuellement, c'est le souci de soi, ce que j'ai nommé des valeurs de l'intimité. Bien entendu, cette notion est à expliciter : j'ai montré dans un autre texte²⁹, que l'intimité dont on parle ici est assez proche de la notion d'authenticité telle que la développent des auteurs comme Charles TAYLOR.

²⁶ Voir par exemple J.-Cl. Kaufmann, *Corps de femmes, regards d'hommes. Sociologie des seins nus*, Paris, Presses de la Cité, Pocket, 1998.

²⁷ À la question de savoir si les gens ont fait un travail sur soi (psychanalyse, psychothérapie, PNL, etc.) 40 % ont répondu favorablement pour le « travail sur soi », 20 % pour la psychothérapie, 10 % disent avoir été analysés, 8 % toujours en psychanalyses. Nous pensons reprendre ce thème et le croiser avec d'autres questions plus centrées sur le « travail sur soi » lors d'une prochaine enquête par entretiens.

²⁸ Jean Viard (dir.), *Réinventer les vacances*, Paris, La Documentation française, 1998, p. 214.

²⁹ R. Amirou, « Vers une sociologie qualitative du tourisme », *Actes du colloque de Foix*, université de Toulouse II, *op. cit.*

Ce thème de l'authenticité est abondamment invoqué depuis son introduction dans notre champ de recherche par Dean MACCANNELL et Erik COHEN³⁰. Il est d'usage de l'opposer au terme d'artificialité (la reproduction en série, W. BENJAMIN), bref, à ce qui est fabriqué par l'homme, ce qui est quelque peu « faux » (Umberto ECO), bref, touristique.

MACCANNELL³¹ propose de faire une « ethnographie de la modernité » à travers l'analyse des comportements touristiques basée sur des notions empruntées aux travaux de Karl MARX, Émile DURKHEIM, Claude LÉVI-STRAUSS, Edward SAPIR et Erwin GOFFMAN. Il estime, en réaction aux écrits de BOORSTIN, que, bien au contraire, le tourisme moderne est l'expression vivante d'une quête d'authenticité. (Il va même jusqu'à voir dans ce phénomène une version moderne de quête du sacré)³². Cependant comme l'homme moderne est « aliéné » et vit une vie inauthentique, il va chercher une expérience « authentique » sous d'autres cieux, ou d'autres époques historiques, d'où le voyage touristique. La véritable vie est ailleurs semble dire implicitement le comportement touristique. D'où l'intérêt pour les autres cultures censées être dans la « réalité » des choses, la « vraie vie ».

LÉVI-STRAUSS fait de la notion d'authenticité la caractéristique principale des petites communautés pré-capitalistes et l'objet même de l'anthropologie. Elle renvoie à « des d'activités sociales qui se définissent par une densité psychologique particulière, et où les relations interpersonnelles et le système de rapport sociaux s'intègrent pour former un tout »³³. Elle est ainsi fonction du degré d'intensité des relations interpersonnelles, selon LÉVI-STRAUSS et SAPIR, elle est le

³⁰ Erik Cohen, « Traditions in the qualitative sociology of tourism », *Annals of Tourism Research*, vol 15, n°1, 1988, pp. 29-46. Dean MacCannell, « Tourisme et identité culturelle », *Communications*, n°43, 1986, pp. 169-185.

³¹ Dean MacCannell, *The Tourist : A New Theory of the Leisure Class. Third Edition*, Berkeley, University of California Press, 1999.

³² « tourist attractions are precisely analogous to the religious symbolism of primitive peoples », *idem*, p. 2.

³³ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, coll. « Agora », 1985, p. 410. Cette acception a été originellement proposée par Edward Sapir.

propre des petites communautés ou des microsociétés, y compris modernes. La « quête de l'authenticité » serait ainsi, et ceci complète la thèse de MACCANNELL, une quête de relations interpersonnelles fortes³⁴ — antithèse de l'inauthenticité de la vie moderne —, un désir d'appartenance.

Elle constitue un concept clef chez les communautariens : TAYLOR³⁵ l'utilise pour caractériser la modernité (couplée avec le concept de « reconnaissance »). Contre les excès et les manifestations de l'individualisme, le communautarisme propose un retour vers les valeurs familiales, religieuses et culturelles ainsi que la reconstruction du lien social sur le modèle du lien intercommunautaire. Loin d'être limitée aux seuls cercles intellectuels, cette critique du modèle libéral a inspiré un certain nombre de mouvements de contestation aux États-Unis et dans le monde. Cela affecte le tourisme dit ethnique, mais aussi l'individu voyageur qui recherche une « vérité » (du monde, de soi, des autres) et une reconnaissance (en tant qu'individu, mais aussi en tant que minorité — voir le développement de tourisms communautaires — homosexuel, ethnique, confessionnel, professionnel, etc.³⁶

Assistons-nous à un retour du sensible³⁷, à une sensibilité sociétale à la nature, à la qualité relationnelle basée sur une forme de transparence ? D'autres études pourront le préciser, pour le moment ces pistes nous paraissent probantes, du moins d'après nos recherches limitées ici au

³⁴ En m'inspirant de Weber, j'ai nommé cela des sociabilités communielles.

³⁵ Charles Taylor, *Les Sources du moi*, Paris, Seuil, 1998. *Le Malaise de la modernité*, Paris, Éditions du Cerf, 1999.

³⁶ Taylor a montré comment l'image de soi, souvent résultante d'une négociation si ce n'est d'un conflit, est primordiale Pour l'estime de soi. F. Fanon avait déjà mentionné ce fait, et Norbert Elias et Eric Dunning montrent comment les interactions symboliques de groupes humains, ayant pour enjeu la reconnaissance, déteignent sur les psychologies des membres de ces groupes. Quitte à judiciariser le tourisme, comme d'autres secteurs, des groupes divers humains (des minorités, des genres, des cultures, ou selon l'orientation sexuelle) contesteront de plus en plus vigoureusement l'image qui est donnée d'eux par le tourisme. Voir N. Elias, E. Dunning, *Sport et civilisation. La violence maîtrisée*, trad. J. Chicheportiche, F. Duvignaud, Paris, Fayard, 1994.

³⁷ Voir les travaux de M. Augé, G. Balandier, M. Maffesoli et P. Sansot.

champ du tourisme — il semble que l'on retrouve ces items dans la sphère plus large de la sociologie de la consommation et celle des pratiques culturelles et de loisir.

Rachid AMIROU
Maître de conférences, HDR
Département de sociologie
Université Paul-Valéry, Montpellier

DE L'IMPRÉVU DU VOYAGE À L'USAGE DU MONDE

Régis AIRAULT

Comme le dit Nicolas BOUVIER, dans ses traités de « l'état nomade » : « on croit que l'on va faire un voyage mais bientôt c'est le voyage qui vous fait, ou vous défait » (BOUVIER, 1988). Cette phrase nous interroge sur la fonction structurante voire thérapeutique du voyage, mais aussi sur sa fonction pathogène dans le déclenchement de certains moments délirants comme nous avons pu le constater lors de notre activité de médecin du consulat de France à Bombay en Inde, dans les années 1985-1986 et par la suite lors de rapatriements psychiatriques pour les assurances (AIRAULT, 1991).

Si le voyage permet de se décentrer par rapport à sa culture, il met de fait dans une autre temporalité et peut faire vaciller la raison. C'est peut-être ce vertige que l'on recherche dans cette expérience maintenant banalisée mais qui reste cependant une épreuve. Dépouillés de nos repères, de notre fardeau social et familial, nous pouvons nous ouvrir au monde : « Le voyage fournit des occasions de s'ébrouer, mais pas, comme on le croyait, la liberté. Il fait éprouver une sorte de réduction ; privé de son cadre habituel, dépouillé de ses habitudes comme d'un volumineux emballage, le voyageur se trouve ramené à de plus humbles proportions. Plus ouvert aussi à la curiosité, à l'intuition, au coup de foudre » (BOUVIER, 1988). Cette dimension d'imprévu, d'aventure, attire les adolescents qui « s'auto-prescrivent » leurs voyages initiatiques.

La majorité des tableaux pathologiques que nous avons rencontrés chez des personnes au départ dites « normales » se trouvait dans les pays où la perte des repères est la plus importante, comme dans le sous-continent indien (AIRAULT, 2000).

Cependant si le voyage semble jouer le rôle d'un étrange révélateur « chaque culture paraît désigner à ses membres les endroits propices où le spectacle de l'autre est pour eux plus qu'ailleurs source de vertige » (QUIROT, 1994). Ainsi si les européens se perdent en Asie, les japonais s'égareront souvent à Paris (OTA, 1998).

En Inde, avec mes prédécesseurs, nous nous étions souvent posé la question : « est-ce l'Asie qui rend fou ou les fous qui vont en Asie ? », car nous étions surpris par la fréquence de ces épisodes psychiatriques sans lendemain, avec vécu d'étrangeté et idées de persécution à thématique le plus souvent mystique chez des personnes jusque là indemnes de tout trouble psychique : un véritable « syndrome indien ». Par ailleurs, nous avons constaté que tous les voyageurs qui arrivaient en Inde étaient soumis à ce « choc culturel » entraînant un sentiment de « vacillement intime d'identité ». « En Inde beaucoup de gens se perdent... c'est un pays qui est fait exprès pour cela » (TABUTCCHI, 1987).

Il faut rappeler non seulement le caractère particulier de ces décompensations mais aussi la surprenante efficacité thérapeutique des rapatriements sanitaires. « La nostalgie, variété particulière de mélancolie, se guérit le plus simplement du monde par un retour au pays natal » (STAROBINSKI, 1960).

Pourtant, effet paradoxal de l'imprévu, nombre de personnes « se soignent » en voyageant ou, tout au moins, évitent des dépressions. D'autres mettent entre parenthèses, pour quelques semaines, leur « malaise dans la civilisation ». Je pense en particulier à tous ces occidentaux qui partent au cours de l'hiver « sous les cocotiers », associant ainsi plusieurs fonctions « thérapeutique » du voyage : stimulation de l'imaginaire par la rencontre d'autres cultures, fuite du stress et du poids socio-familial, thérapie par la lumière comme nous pouvons l'utiliser dans certaines pathologies dépressives.

Nous citerons pour mémoire le voyage thérapeutique dans le sens des psychiatres du XIX^e siècle. À l'époque, le voyage était utilisé pour lutter contre la mélancolie, et certaines familles aisées envoyaient leurs enfants malades accompagnés d'un psychiatre, pour un long périple, le plus souvent en Italie ou en Orient.

Il faut noter que souvent les patients psychiatriques chroniques recherchent cette fonction thérapeutique du voyage. Nous avons ainsi rapatrié de nombreuses personnes qui se trouvaient en club de vacances « au soleil ». Une autre forme de voyage pathologique est celle où le déplacement fait partie des symptômes agis du délire : le patient est ainsi appelé à voyager par une idée délirante.

Nous parlerons plus loin du voyage initiatique (pour une tranche d'âge allant de quinze à vingt-cinq/trente ans, voire plus) et du voyage pathogène : le déplacement est à l'origine d'une décompensation psychiatrique aiguë chez un sujet sans antécédent.

Mais qu'est-ce qui pousse au voyage ? D'où vient cette nostalgie de l'ailleurs : fuite de la sexualité ? de la castration ? recherche du père ? retour à l'enfance ?

Les dimensions inconscientes du désir d'évasion selon FREUD sont marquées du double sceau de la quête et de la rupture. « Le désir ardent de voyager était certainement une expression de mon désir d'échapper à cette pression qui incite tant d'adolescents à s'en aller de la maison [...] une grande partie du plaisir de voyager consiste dans la réalisation de ces désirs précoces donc s'enracine dans l'insatisfaction de la maison et de la famille » (FREUD, 1936). En tentant de s'arracher à son passé, à son *fatum* le voyageur prend toujours le risque d'y replonger brutalement. Voyager « c'est fuir la figure paternelle pour ne pas l'affronter, sans pour autant abandonner l'espoir de la dépasser et de réaliser quelque chose d'œdipien en parcourant le monde » (QUIROT, 1994). Voyager, c'est fuir le monde sexué des adultes et sa propre finitude. C'est aussi, garder l'illusion infantile du sentiment d'éternité et de toute-puissance.

« Par ailleurs, personne n'est insensible à la dimension symbolique que revêtent les lieux ;, et l'expérience de l'imprévu favorise toujours un certain vacillement d'identité auquel ne peut pas échapper le sujet dit normal. Il faut donc considérer cette dimension inconsciente à l'œuvre dans toute évasion qui pourrait être à l'origine de ces décompensations liées à la rencontre d'une autre culture » (QUIROT, 1994).

FREUD décrit ainsi ce moment d'étrangeté qu'il avait ressenti lorsqu'il contemplait pour la première fois l'Acropole : « il me vint subitement

cette étrange idée, ainsi tout cela existe réellement comme nous l'avions appris à l'école » (FREUD, 1936).

Nous illustrerons le voyage sous son aspect pathogène comme facteur de déclenchement possible de psychose aiguë en prenant le cas du jeune F., vingt ans, qui a été hospitalisé en 1994, à la suite d'une bouffée délirante aiguë évoluant depuis une dizaine de jours, au cours d'un voyage en Inde.

Ce patient sans antécédent psychiatrique était parti pour six mois avec un ami, qui lui-même allait être rapatrié pour diarrhées aiguës ; le médecin d'Europe assistance en a profité pour raccompagner F. qui présentait des troubles psychiques.

Arrivé chez sa tante, il exprimait un délire riche à thématique mystique et persécutive. Celle-ci l'accompagne aux urgences et il accepte sans réticence l'hospitalisation. À l'admission, il se plaint d'hallucinations auditives permanentes (la voix de Kali) et présente un automatisme mental apparu selon lui à Bénarès, lors de la fête de *Dlwali* (fête des Lumières) ; il faut rappeler que Bénarès est la ville des morts et Kali la Déesse de la mort. Il a commencé à avoir l'impression que « tout le monde l'appelait Kali et entendait ses rêves ». Depuis cette période, il a présenté une insomnie totale.

Nous décidons son transfert dans une unité de crise à D. où il vit avec sa mère et sa petite sœur qui à quatorze mois. Il a déménagé peu de temps avant son voyage. Les parents sont divorcés. Il a cessé la scolarité en seconde et travaille comme barman. Nous le garderons dans le service de médecine en raison de l'absence de troubles du comportement. Bien qu'exprimant des idées délirantes : « j'ai un serpent de feu dans le ventre » par exemple, il a un bon contact et peut être maintenu à l'Hôpital général. L'interne aux urgences notait des troubles majeurs du cours et du contenu de la pensée avec un syndrome dissociatif modéré, des rires immotivés et des attitudes d'écoute : « Kali lui parle ». Son discours est interrompu lorsqu'« il lui arrive une vérité ». Il y a peu de diffluence dans le discours mais il a des difficultés à rester concentré. Il se considère « mort cliniquement », dit que « son *Ara* (centre d'énergie) est en train de s'étendre sur l'extérieur » et « qu'il a attrapé un sang de reptile et se refroidit ». Il est persécuté, en particulier par sa tante, qui soi-disant

« voudrait le tuer ». Le délire est peu systématisé et les thèmes mystiques sont prévalents : « il est l'envoyé de Kali et doit réunir une nation mystique ». Il dit avoir peur de rentrer chez lui, car « il a eu des visions où il touchait le sexe de sa petite sœur de quatorze mois ». L'émoussement affectif lorsqu'il évoque ses troubles et ses angoisses, la discordance majeure contrastent avec le peu de repli sur soi et l'humeur normale. Le diagnostic évoqué est une bouffée délirante aiguë chez un jeune homme de vingt ans, après un séjour d'un mois en Inde, sans antécédent psychiatrique, ni prise de toxiques.

Le retour en France a permis une amélioration rapide du délire. L'hospitalisation en psychiatrie a pu être différée : le médecin n'a pas jugé nécessaire de le garder et l'a suivi en ambulatoire. Ce patient va actuellement bien et ne présente plus de troubles de la lignée psychotique.

Nous constatons, comme dans la plupart de ces « syndromes Indiens », un délire riche et polymorphe mal systématisé, avec des hallucinations et un vécu persécutif ayant débuté par un sentiment d'étrangeté. Tous ces troubles régressent lors du retour dans le pays d'origine.

On peut parler d'une véritable expérience initiatique psychotique du voyage, le plus souvent sans lendemain comme j'ai pu le constater sur un suivi de dix ans de patients rapatriés.

Avant de partir, F. me dit « je voulais aller en Inde pour découvrir la dinguerie de l'Inde (ce qu'il a réussi...) et, là-bas, "c'était comme si on m'avait ouvert le cerveau et qu'on piochait dedans ; les pensées, les idées, on tire dessus, on les remet"».

On est loin du sentiment d'étrangeté qui fait vaciller FREUD sur l'Acropole, simple frémissement de l'esprit comparé à cette explosion psychotique. Et, pourtant, ces deux voyages ont valeur initiatique par l'imprévu de leurs effets, puis le retour au Réel. L'un a la sensation de perdre pied, l'autre bascule dans un véritable « cauchemar psychédélique ».

Peut-être y a-t-il, comme dans l'hypnose, une part de suggestion dans le voyage, et qu'il faut se laisser emporter par le courant sans résister en évitant d'être pris dans les rapides cependant. FREUD a-t-il eu peur de tenter l'expérience et d'éprouver cette « sensation océanique » qu'il avoue ne pas connaître dans ses lettres à Romain ROLLAND (AIRAULT, 1991) et, qui poussée à l'extrême, peut déclencher de réels troubles psychiatriques.

« Le voyage est mise en acte d'un fantasme » pour P. L. ASSOUN (ASSOUN, 1992) : le voyageur part dans la réalité à la recherche du parent imaginaire. Ne se sentant plus limité dans son désir, le sujet est absorbé par ce mouvement de quête fantasmatique. Ainsi le voyageur rapporte-t-il fréquemment un sentiment d'exaltation. « Mais ce sentiment d'élation, "véritable vertige subjectif" peut à l'extrême se transformer en troubles psychiatriques » (ZITTOUN, 1994). Le sujet ne se trouve plus « barré », par le regard de l'autre (dans sa culture) « regard auquel le sujet désirait précisément se soustraire en partant en voyage » (ZITTOUN, 1994).

Ce vertige n'est-il pas aussi la conscience soudaine que ce que l'on conçoit comme le Réel, n'est qu'illusion (ce que les Indiens appellent « Maya, l'apparence illusoire du monde ») et que vivre l'instant « éternel » renvoie au sentiment d'effroi que l'homme a devant la fuite du temps et son inéductable finitude. La question de la mort, c'est autour d'elle que le sujet se constitue, nous rappelle LACAN, et, face à elle, l'occidental est peut-être plus désemparé que les autres humains (lestés par leurs coutumes et la religion). Renvoyé à cette seule vérité, prévisible et inacceptable, la raison vacille. « En vivant des situations impermanentes, on domestique la grande impermanence dont la mort est l'expression achevée » (MAFFESOLI, 1997).

Le voyage ne serait donc qu'une allégorie de la vie, une dérive entre deux rives, un voyage du même au même... Cette recherche de vérité, si la vérité c'est ce qui arrive d'imprévisible, a toujours valeur initiatique. On cherche l'imprévisible pour fuir le seul prévisible : la mort. Ainsi le voyage (touristique, pathogène, voire pathologique) a toujours valeur initiatique.

Ce contact avec les hommes et avec la nature, s'il n'apporte pas toujours le changement intérieur espéré, est structurant. Ainsi les adolescents expérimentent depuis toujours d'autres rivages et d'autres manières d'être au monde en dehors du regard des proches. Pour répondre à l'appel de son destin, il faut savoir rompre les liens sentimentaux propres à l'enfance et à son monde limité, nous rappelle JUNG.

La première chose qu'il faut pour assumer « ses pulsions migratoires » c'est prendre le temps. Ce qui est précieux dans notre civilisation où le temps semble découpé en tranches horaires rythmées par une espèce de religion que l'on nomme le travail : « le travail doit être maudit comme

l'enseignent les légendes sur le paradis, tandis que la paresse doit être le but essentiel de l'homme. Mais c'est l'inverse qui s'est produit. C'est cette inversion que je voulais tirer au clair » (MAILÉVITCH, 1995). Les adolescents voyageurs découvrent une autre temporalité et d'autres repères « Il s'agit de lâcher prise et de marcher à l'étoile » (MAFFESOLI, 1997), car ouvrir les yeux sur le monde prend du temps et voyager, c'est aussi répéter l'expérience jubilatoire et silencieuse de l'enfance...

Cette perte ou ce gain de temps entre en résonance avec le « sentiment d'éternité » qu'ont souvent ces jeunes (AIRAULT, 1991). Prendre le temps, ce qui est la meilleure chose à faire en cette période de la vie. « L'essentiel en ce qui concerne l'adolescent, c'est son immaturité, le fait de ne pas être responsable. C'est l'élément le plus sacré de cet état qui ne dure que quelques années et c'est un bien que perd chaque individu une fois qu'il a atteint sa maturité. Le temps en constitue le meilleur remède » (WINNICOTT, 1971).

Longtemps dans la vie, enfouies au fond de lui, ces « madeleines de PROUST » que sont les rencontres fortuites, presque irréelles, que peuvent constituer les souvenirs de voyages permettront à l'adulte de faire face aux contraintes de la vie. Les nuits à la belle étoile, les moments de communion avec la nature, l'univers sont autant de moments structurants : « J'avais dix-sept ans lorsque j'ai franchi pour la première fois le cercle polaire, c'était l'été lapon avec son soleil de minuit et ses ruisseaux brillants de truites. J'étais monté avec des bergers qui suivaient leurs troupeaux de rennes jusqu'à la côte arctique ; je les ai lâchés au tiers du chemin parce qu'il fallait regagner le collège et Genève. Au retour j'ai marché deux ou trois jours dans la toundra sans rencontrer âme qui vive. L'air était très doux, les premiers oiseaux migrateurs faisaient des rondes dans le ciel avant de partir dans le Sud. Je dormais sur la mousse dans une grosse veste de feutre, je n'avais jamais imaginé que l'on puisse être aussi heureux. J'ai compris alors que "l'état nomade" avait quelque chose à m'apprendre. C'est cet été boréal qui a fait de moi un voyageur et m'a ouvert ensuite les autres axes de la boussole » (BOUVIER, 1993). L'homme a besoin de se sentir dans sa jeunesse, ne serait-ce que quelques instants, en résonance, en fusion avec l'univers. Un état de véritable bien-être avant « l'expulsion » dans la vie des adultes. « Le voyage pour faire apparaître le monde, pour connaître avec lui comme avec une femme de trop brefs instants d'unité

indicible et de totale réconciliation »... « Il nous ramène à l'essence de la vie et au minimum vital, c'est-à-dire à la relation dépouillée sur le plan matériel, à l'être plutôt qu'à l'avoir » (BOUVIER, 1988).

SEGALEN nous rappelle que : « Le voyage c'est la connaissance que quelque chose n'est pas soi-même » (SEGALEN, 1978) et le fait d'éprouver dans son vécu, dans son intimité la différence d'un monde qui n'est pas encore formaté à certains critères « modernes », peut nous faire perdre pied. Il faut donc apprendre à se mouvoir parmi les hommes et leurs imprévus, en deux mots faire ses humanités.

Pour finir, nous rappellerons que ce qui est important lors des rapatriements de ces psychotraumatismes du voyage, c'est d'essayer de transformer ce moment de crise en expérience enrichissante et structurante d'apprentissage de ses propres limites. C'est pour cette raison qu'il est nécessaire d'accompagner « psychiquement », le patient lors du voyage de retour et de ne pas le « shooter » comme ont pu le pratiquer systématiquement certains médecins des assurances, peu au fait des pratiques psychiatriques. On accompagne ainsi la personne dans un double voyage, réel et imaginaire, en étant soi-même acteur de ce déplacement physique (et soumis au vacillement dont nous parlions tout à l'heure) mais aussi psychique, avec l'énergie que cela demande pour cet « accordage ».

Là aussi, le vacillement est toujours possible et on peut se poser la question non seulement du « pousse au voyage » mais de ce qui nous, à écouter des années durant des patients. Peut-être une attirance secrète pour ces voyages imaginaires où, tel Henri MICHAUX, dans la position de l'exote, nous jouons le rôle (neutre et bienveillant) d'un « barbare en Asie » (MICHAUX, 1967).

Régis AIRAULT

Psychiatre des Hôpitaux

Responsable de l'Unité d'écoute, d'orientation et de situation de crises

Centre Hospitalier de Lonjumeau

TOURISME, SKI ET IMAGINAIRE

Charles AMOUROUS

Imaginaire, nomadisme et exotisme sont des thèmes très peu usités, mais riches de sens, pour aborder le ski, plus précisément le ski alpin. Cette pratique sportive est devenue un phénomène touristique d'importance qui va jusqu'à modifier nos calendriers des vacances et rendre les festivités de Mardi Gras flottantes quant à leur date.

Le tourisme, en lui-même, est imaginaire (R. AMIROU, 1995). Nul ne peut ignorer qu'images, symboles, rêves et mythes engendrent le « tour », le voyage.

Le ski est nomadisme (M. MAFFESOLI, 1997). Il naît comme phénomène touristique quand, devenus très majoritairement urbains, les Français ressentent la nécessité de se déplacer vers Dame Nature dont ils se sont éloignés de par l'exode rural et montagnard. Nous notons, dans les années 60 en France, le paroxysme de cet exode et en même temps le développement d'un nomadisme moderne vers la mer et la montagne (cf. les plans Neige et Languedoc-Roussillon en 1964). Il y a là un double mouvement paradoxal.

Le ski est exotisme sous un double aspect. En premier lieu, le ski alpin n'est pas un produit aborigène ; il est le fruit d'un métissage entre une pratique alpine ancestrale de la glisse et du portage d'une part, et l'automobilité à skis des Ouraliens et des Scandinaves d'autre part (Ch. AMOUROUS, 1998).

En second lieu, le ski alpin est exotique puisqu'il permet d'accéder à la montagne enneigée, espace vierge, non fréquenté jusqu'à l'émergence

des skieurs sur nos Alpes. Cet espace, que va découvrir puis aménager le ski, doit être situé quant à ses perceptions et ses représentations.

La montagne enneigée

Les sommets, la haute montagne, la montagne enneigée, jusqu'aux Anglais qui les découvrent et les visitent au XIX^e siècle, ne sont pas fréquentés. Jusqu'alors, seuls les pâturages d'été, le passage des cols et les pèlerinages sont une occasion de connaître les monts (qui ne sont guère élevés). Les domaines et sommets d'altitude sont les espaces du sacré et des dieux, de la hiérophanie et de la théophanie (J. CHEVALIER et A. GHEERBRANT, 1973 et 1974). Toponymies, croix sommitales, chapelles, autels romains en attestent.

Notons deux exemples, bien différents l'un de l'autre mais révélateurs :

- Au siècle dernier les arpenteurs n'ont jamais trouvé le Mont Iseran (entre Val d'Isère et Bonneval, en Savoie) ; c'était un Mont imaginaire (d'où jaillissait l'Isère ?). Le toponyme est devenu le nom donné au col reliant les deux vallées ;
- En 1902, en cette même région alpine, la commune de Bonneval organise un référendum pour répondre à la question fort embarrassante que lui pose le C.A.F. (Club Alpin Français) de Lyon : peut-il construire un refuge, sur la commune, au pied du glacier des Evettes ?

Pour les anciens, la montagne est admirée et crainte (on parle d'ailleurs de refuge). Elle est beauté et danger, univers grandiose et magnifique mais aussi domaine des risques et des dangers. C'est ce milieu naturel, à la fois proche et lointain, inconnu et exotique, que le ski va découvrir puis domestiquer.

Le ski

Le ski alpin est une conquête et une élaboration de l'homme moderne. Sa mécanique et sa technique y font merveille. La dure réalité de l'ascension est entièrement assumée par les remontées mécaniques. Le skieur se réserve le principe de plaisir.

Le soubassement technique est plus important qu'on ne le croit. Le sol, les pistes sont aménagés et retracés l'été. La neige est travaillée, toute la saison, telle la terre que cultivent laboureurs et jardiniers. L'équipement du skieur est très sophistiqué, tout droit issu de la haute technologie. L'homme moderne en est même à fabriquer de la neige après avoir construit des villes à la montagne.

Dame Nature est domestiquée. Il y a une sorte de profanation, au sens premier : on a construit et aménagé *pro fanum* (au-dessus du temple), sur l'espace mystérieux et sacré d'antan. Il y a euphémisation et aménagement ludique de la montagne ; les Alpes sont effectivement transformées en « terrain de jeu de l'Europe ». Nous noterons le déni du danger et des risques.

Mais une question se pose : la modernité, au sommet alpin de sa puissance, est-elle à même d'expliquer l'ensemble du « phénomène social total » qu'est le ski ?

Les symboles et le ski

« Le flocon, avant d'effacer la terre, est élément semi-aérien. Avant d'être lainage, coton ou manteau étouffant, la neige plane en duvet ou en plumage :

Il neige ! L'on dirait un filet mouvant.

Et fait d'un blanc duvet qui tourbillonne et tombe.

Quel est donc dans le ciel, cette chaste colombe.

Qui laisse dérober sa plume par le vent ?

murmure gentiment Emile REYNAUD. La neige est plume d'une colombe. Saint Esprit qui s'insurge contre toute matérialité trop lourde » (Gilbert DURAND, 1996, p. 23).

À la réflexion, les sports d'hiver sont sous le régime de Janus, d'une réalité à deux faces. La modernité ne peut dissimuler ni la féerie ni les symboles.

Accéder au domaine skiable, c'est entrer dans l'univers féerique du mont enneigé qui attire regards et contemplations : Mont Ventoux, Alpes Maritimes vues du Cap d'Antibes, Monte Cinto, Canigou... majestueux Mont Blanc (qu'on peut admirer depuis la maison forte qu'habite Gilbert DURAND !).

« La neige étend son blanc manteau ». La chanson populaire, le poète et le spécialiste des symboles célèbrent à l'unisson cet univers de rêve. Cette féerie, même circonscrite dans le domaine skiable, dépasse mécanique et technique, les oriente et les domine. Elle déploie et coordonne un ensemble à cinq symboles qu'alimente une force cyclique :

- La neige ;
- L'ascension et la verticalité ;
- Le sommet ;
- La descente et la glisse ;
- Le soleil.

La remontée mécanique — élément authentiquement cyclique de par la grande roue — assure l'alternance des contraires.

La neige (G. DURAND, 1953 et 1996). Enveloppe de la nature, métamorphose de la terre, elle recouvre les monts ; couvre-chef des sommets, elle est de la sphère ouranienne. Élément fondamental du ski, elle est glisse qui transforme le vertige en descente feutrée. Douce et malléable, elle est fluide qui amortit, matrice de formes et volumes potentiels multiples, propices aux jeux.

Blanc immaculé, symbole de l'aube, de l'originel et de l'initiation, elle est parure du pontifical et de l'impérial (G. DURAND, 1976). Source et protectrice de vie, elle est alliée et miroir du soleil, multipliant ses effets ; elle est *or blanc*, double symbole qui déborde et dépasse le point de vue étroitement économique.

Lumière et vie, *le soleil* est indispensable au ski. Héliotropisme et culte solaire motivent l'homme moderne pour la plage comme pour les sports d'hiver ; petite coquetterie, son épiderme doit être frappé du sceau distinctif du séjour ensoleillé.

L'ascension et la verticalité, même entièrement mécanisées, conservent leur force et valeur symboliques, traduisant la quête d'élévation que matérialise le *sommet*, verticalité pure qui touche le ciel et permet le regard sur le monde et l'infini.

Neige, mont et skis permettent *la glisse*, plaisir de *la descente* par la maîtrise du vertige. Technique alpine ancestrale de travail et de jeu, la glisse s'épanouit considérablement avec l'homme moderne, sur l'eau comme sur la neige, avec là aussi la complicité de matériaux techniquement très élaborés.

Ascension – sommet – verticalité, neige – glisse – descente sont antithétiques sur tout un ensemble de registres dont celui de la valence sexuée. *L'alternance des contraires*, à satiété, grâce au cycle des remontées mécaniques, est la spécificité du ski de piste. Il y a là une mine éthologique et symbolique inexploitée. Cette fréquentation alternative des sommets célestes pour très rapidement rejoindre la vallée ou le creux de la station est à étudier. Nous y percevons l'approche mythique d'Ouranos avec son alternance d'exaltation et de dépression, d'élan et de chute maîtrisée (J. CHEVALIER et A. GHEERBRANT, 1973 et 1974) mais en un système renversé, le plaisir est dans la descente glissée. En prolongement, nous pouvons en faire une lecture selon André VIREL : Ouranos – Cronos – Zeus illustrant la cosmogénie – la schizogénie – la psychogénie.

« S'éclater » dans la descente glissée, plaisir inversé de l'alpinisme, pourrait traduire une quête de notre temps mais aussi une contorsion moderne en regard de la symbolique traditionnelle où la montée est intériorisation et la descente dissipation dans le monde extérieur.

Le ski, phénomène touristique né de l'urbanité, entraîne une forme de nomadisme et constitue (ou a constitué) un exotisme.

L'homme moderne a domestiqué la nature, la montagne et la neige. Machine et technique sont ses adjuvants et ses médiateurs. Mais, dans sa dynamique profonde, le ski s'appuie sur les symboles qui constituent « la matière primordiale de la cosmogonie mythique » (A. ELIOT, 1976), comme ils permettent la psychogénie.

Croyant domestiquer à des fins ludiques la nature, la modernité du ski épouse, en même temps, l'imaginaire et s'y projette. L'éphémère d'un séjour au ski, l'éphémère d'une transhumance est un temps privilégié de quête dans l'imaginaire ; même si cela est un *surf* symbolique, la trace intériorisée en est constituée.

Charles AMOUROUS
Professeur de sociologie
Université de Savoie, Chambéry

COMPRENDRE L'EXPÉRIENCE TOURISTIQUE :
une reconstruction critique de l'esthétique touristique

Alain GIRARD

Dans le contexte de la recherche sociologique en France¹, deux grandes options antagonistes semblent s'imposer dans l'effort de connaissance des pratiques touristiques. La première est celle de la sociologie critique que l'on peut qualifier de « réductionniste » en ce qu'elle dévoile derrière le sens visé par les acteurs (tel qu'il se donne dans leurs comptes rendus narratifs et/ou argumentatifs) les intérêts non dits qui sont objectivement poursuivis par les acteurs. On peut ainsi dévoiler la « logique de la distinction » (P. BOURDIEU, 1979) comme étant la logique effective des pratiques touristiques. La sociologie classique s'est du reste peu attardée à le faire² : le schème de la logique de la distinction ayant déjà été développé pour une large gamme de « pratiques de consommation », c'est comme si l'on avait pu se contenter du principe évident de son application aux pratiques touristiques³. C'est un peu, nous semble-t-il, l'attitude de M.-F. LANFANT (1980, 1991) dans sa théorie critique de tourisme international et dans les travaux qu'elle a inspirés (notamment M. PICARD, 1992). La seconde option (qui, elle, a donné lieu à de véritables travaux sur l'expérience touristique — notamment J.-D. URBAIN 1991, 1994, 1998 et R. AMIROU 1995) est celle de la sociologie

¹ Excepté les essais de J. Viard notamment (1984, 2000).

² Nous avons proposé d'écrire une esquisse de cette page manquante (ou tableau manquant) de la sociologie classique dans la deuxième partie du second livre de notre thèse (A. Girard, 1996, pp. 282-409).

³ Celles-ci pouvant cristalliser les traits de la « société de consommation ».

de l'imaginaire⁴. Celle-ci, contre les multiples dépréciations « intellectualistes » des touristes et contre la sociologie réductionniste, propose de réhabiliter l'expérience touristique non seulement comme objet d'étude mais aussi comme expérience dotée d'une validité sociale méconnue. Le mépris largement développé dans notre société à l'égard des touristes (J.-D. URBAIN, 1991) relève d'un *ethos* rationaliste qui dénigre tout ce qui d'une façon ou d'une autre ne répond pas aux exigences de rationalisation des comportements (calculs d'intérêt et/ou exigences d'autonomie des sujets) et ignore l'imaginaire par quoi nous nous attachons au monde et nous nous lions à autrui. L'expérience touristique relève d'un imaginaire dont il s'agit alors de décrire les composantes et que l'on peut comprendre comme une manifestation de la logique fondamentale du lien social opposée aux logiques dissociatives (ou bien mécaniquement associatives) de la rationalité.

Plus économique du point de vue des inévitables choix métaphysiques (sur la définition de l'être du social) et plus apte à fonder une sociologie de la compétence des sujets, nous semble être la position qui consiste à reconnaître une pluralité de logiques d'action partiellement contradictoires comme constitutives du lien social sans limiter la liste à deux logiques (celle de la rationalité stratégique et celle de l'imaginaire) et sans postuler le caractère fondamental de l'une ou de l'autre. Le sociologue gagne alors à se contenter de décrire (reconstruire) les logiques d'action dans lesquelles s'engagent les sujets et leur travail de composition entre des logiques partiellement contradictoires.

Tout comme la sociologie de l'imaginaire, il nous paraît donc important de proposer une approche de l'expérience touristique basée sur la prise au sérieux des prétentions à la validité émises par les sujets faisant du tourisme. Mais son modèle dualiste de la compétence (l'imaginaire *versus* la rationalité) et sa métaphysique du social (c'est l'imaginaire qui est au fondement du social⁵) ne nous semble donc pas

⁴ J.-D. Urbain a proposé une approche de l'imaginaire qui s'inspire plutôt de la sémantique de A. J. Greimas (1966), cependant que l'approche de R. Amirou s'inscrit plutôt dans la tradition de G. Durand (1960).

⁵ Ou plutôt de la « socialité » pour reprendre la terminologie de M. Maffesoli (M. Maffesoli, 1988 notamment).

être le cadre théorique et méthodologique le plus approprié pour mener à bien ce projet.

C'est plutôt du côté de la sociologie de la compétence des sujets telle qu'on peut la voir se développer depuis une dizaine d'années notamment autour de la théorie pragmatique des régimes d'action de L. BOLTANSKI et L. THÉVENOT (1991), que nous avons essayé de définir un cadre pour sortir de la sociologie critique réductionniste⁶. Il nous a semblé qu'une sociologie qui prend pour objet les ressources et opérations symboliques utilisées par les sujets pour agir, coordonner leur action, structurer leur expérience et ce faisant structurer le monde social, peut s'intéresser à l'état de « touriste » comme un des modes d'engagement composant la « palette » des régimes d'action dans notre société. Nous ne sommes pas allés cependant jusqu'à faire l'hypothèse d'un « régime d'action touristique » à décrire-reconstruire : il nous est paru souhaitable de partir d'une anticipation moins forte en parlant d'« expérience touristique »⁷ dont il s'agit de mettre au jour le ou les régimes d'actions investis dans sa constitution.

C'est avec une enquête par entretiens où il s'agissait de recueillir des récits oraux de voyages touristiques à l'étranger (en dehors de l'Europe proche)⁸ que nous avons réuni un corpus (n=44) à partir duquel nous

⁶ La pertinence du libre usage qui est fait ici de cette théorie n'engage que l'auteur de cet article.

⁷ La qualification d'« expérience » met l'accent sur le fait que la pratique que l'on veut prendre pour thème de description renvoie à quelque chose qui est constituée par le sujet (en même temps qu'il se constitue dans ce travail), le sujet étant un pôle pertinent d'organisation et d'évaluation de sa pratique. L'expérience « touristique » désigne globalement (sans souci d'établir une classe exclusive qui ne rend pas compte du flou des frontières dans la pratique) les voyages et/ou les séjours que l'on effectue vers d'autre(s) lieu(x) à partir de son lieu d'habitat (point de départ et de retour du voyage). C'est une expérience dans laquelle le voyage (le déplacement vers un ou d'autres lieux) n'est pas un moyen pour une autre fin mais est à lui-même sa propre fin (il est en ce sens « gratuit », réalisé pour le plaisir, l'agrément que l'on peut en attendre).

⁸ Une distinction entre « expériences de vacances » et « expériences touristiques » était présumée dans notre choix d'enquête : frontière non pas entre l'itinérance, le circuit comme expérience touristique et le transfert de sédentarité comme expérience de vacances (choix de J.-D. Urbain, 1991 et 1994) mais entre l'itinérance et/ou le transfert de sédentarité dans des lieux étrangers et l'itinérance et/ou le transfert de sédentarité dans

avons proposé une reconstruction de l'expérience touristique. Nos entretiens cherchaient à s'appuyer sur la coutume qui fait qu'une partie importante de l'activité du touriste est celle du compte rendu de son voyage aux proches à son retour (moment du partage de son expérience)⁹.

EXPÉRIENCE TOURISTIQUE ET RÉGIME D'AUTHENTICITÉ : LES CATÉGORIES DE L'ESTHÉTIQUE TOURISTIQUE

L'état de touriste ou « l'état de disponibilité »

Dans les récits de voyages touristiques, l'état de vacances (« quand je suis en voyage je suis en vacances ») et « l'état de disponibilité » (« quand je suis en voyage je suis disponible ») qualifient le sujet voyageant, états qui le démarquent de ses états habituels.

Le sujet entre dans une autre temporalité, il sort du temps comptable, abstrait qui structure l'emploi du temps dans la vie ordinaire et entre dans un temps sensible. Il n'y a plus vraiment d'heure (de même que « l'actualité » est mise en suspens), c'est le « temps qu'il fait » (le « beau

des lieux relativement familiers. Notons aussi que la population enquêtée est essentiellement composée (pour parler dans le cadre de la sociologie classique) de membres de la « constellation centrale » (H. Mendras, 1994, 2^e éd.).

⁹ Le problème étant de réaliser les conditions pour qu'un tel partage avec un non-proche puisse se réaliser. La tension principale que l'on a pu relever (et avoir à gérer en situation) a résulté de la traduction de l'entretien comme une épreuve de connaissances (faisant basculer peut-on dire d'un régime de partage à un régime de connaissance) auprès d'un représentant d'une institution de connaissances (l'Université). La possibilité de reconnaître dans l'interviewer un *alter*-touriste a cependant permis de restituer les conditions d'une parole expressive. En dehors d'une recherche systématique des classes d'opposition et d'équivalence et d'un travail sur les connotations dans l'emploi des termes « touriste » et « touristique », notre démarche d'analyse ne s'est pas appuyée sur l'usage de techniques linguistiques et/ou informatisées. Il s'est agi par un nombre répété de lectures du corpus (prenant fin lorsque plus aucun élément d'analyse nouveau n'apparaissait (phase de saturation de l'information) d'établir peu à peu la liste des sujets, objets et qualités (et de leurs relations) présents dans les expériences de voyages touristiques relatées.

temps ») qui est le plus pertinent et plus structurant. Le « Là, j'ai le temps » (opposé au « ici je n'ai pas le temps ») ne signifie pas que le sujet dispose d'une plus grande quantité de temps mais qu'il entre dans un autre régime de temporalité.

Les unités de temps les plus pertinentes sont des « instants », des « moments présents » et non plus des coordonnées dans la chaîne passé-présent-futur (temporalité de l'action). Si les sujets qui voyagent en circuit organisé entrent dans un emploi du temps (souvent serré), il s'agit justement pour eux de se décharger de la gestion de l'emploi du temps sur les organisateurs¹⁰. D'autre part, la dénonciation récurrente dans les récits de voyage de la « course à la montre » dans les circuits organisés se fait justement depuis le point de vue de ce régime de temporalité où il est requis de ne plus être « pris par le temps et les soucis ».

Avec la suspension du temps compté, on a aussi une suspension des épreuves de classement ordinaires entre les sujets¹¹. En « vacances » les sujets¹² peuvent alors valoir en tant que « personne » (qualification d'un sujet en tant qu'appartenant à la commune humanité indépendamment de ses classements sociaux) qui partagent les mêmes « moments » et les mêmes « impressions ». Les sujets entrent dans un *régime de partage*¹³ qui peut cependant à tout moment basculer dans un *régime de distinction*, c'est-à-dire d'épreuve des statuts sociaux (mise en scène des statuts liés aux places acquises dans les épreuves de classement

¹⁰ Certains mettent aussi en œuvre des tactiques pour « *prendre le temps* » contre les temps de visite imposés.

¹¹ On retrouve ici certains des traits du « régime d'agapé » analysé par L. Boltanski (L. Boltanski, 1990).

¹² Lorsqu'il s'agit de sujets « en vacances » ; les *alter-ego* sont d'abord d'autres sujets en état de vacances. Mais cette importance de la suspension des épreuves de classement se retrouvera aussi dans la mise en avant des « *relations désintéressées* » avec les « *gens* » (les « habitants »).

¹³ Qui s'adosse souvent à un régime de familiarité (L. Thévenot, 1994) transféré en ce sens où l'on se retrouve ailleurs avec les « siens » (ses proches, ses amis). Nous reprenons la notion de « régime de partage » de D. Cardon, J.-P. Heurtin et C. Lemieux (1995). Elle nous paraît plus propre à rendre compte du régime d'action des expériences esthétiques que la « cité inspirée » (L. Boltanski et L. Thévenot, 1991) ou que le « régime de singularité » mis en avant par N. Heinich (1998) pour rendre compte de la logique de discours des artistes.

ordinaires). Notons que la sociologie classique s'est attachée à dévoiler derrière les activités qui se disent en régime de partage, des activités objectivement mues par la logique de distinction. Les sujets dans l'action, eux, gèrent une incertitude entre ces deux régimes d'action¹⁴. Ils savent (dans nos récits de voyages) dénoncer la logique de la distinction dans ceux qui sont « partis faire un safari au Kenya uniquement pour dire qu'ils avaient fait un safari au Kenya ». Plutôt que de faire peser le soupçon sur tous les touristes à la façon du sociologue classique, il est plus raisonnable de renoncer à vouloir qualifier la totalité de ces situations d'action à partir de l'un ou l'autre régime d'action (comme ultime) et de se contenter de décrire comment les sujets utilisent ces deux registres de qualification¹⁵.

Partir en vacances (voyager, aller séjourner ailleurs) c'est évacuer l'ordre du temps inscrit dans l'ordre des choses qui entoure habituellement le sujet. On comprend pourquoi partir c'est « être vraiment en vacances » (faciliter ou renforcer l'entrée dans l'état de vacances). L'absence de préoccupation pour l'heure est renforcée par l'absence de fixation d'un passé dans les objets (voire les sujets) rencontrés.

Cet « être en vacances » (accru par le partir en vacances-voyager) et « l'oubli »¹⁶ qui le caractérise ouvre un « état de disponibilité » du sujet. On peut relever trois formes de disponibilité exposées par les interviewés :

- être disponible pour « profiter du beau temps », pour cultiver le temps sensible en lui-même (la disponibilité permet ici notamment l'entrée dans des « paradis » où l'on profite « du beau temps et de la Mer ») ;

¹⁴ En employant un autre vocabulaire, R. Amirou (1996) a bien identifié cette dualité en thématissant les deux principales logiques de la sociabilité touristique : celle héritée de la « société de cour » (« qui a insufflé à la sociabilité touristique un côté agonistique de compétition statutaire » p. 244) et celle des « communautés fusionnelles » héritée notamment du pèlerinage.

¹⁵ Sachant que dans l'action, ce qui donne sens à la dénonciation de la logique de la distinction, c'est bien la possibilité même du régime de partage (le fait qu'il ne soit pas par définition entièrement réductible au régime de la distinction).

¹⁶ « On oublie les soucis le travail tout ».

- « la curiosité » (« l'envie de voir », « le plaisir des yeux »)¹⁷ ;
- la « disponibilité totale » ou « disponibilité de tous les sens »¹⁸.

Ces trois formes de disponibilité peuvent être cultivées alternativement par les sujets mais elles sont aussi en partie stabilisées en des façons opposées de faire du tourisme, oppositions qui traduisent au moins en partie des logiques contradictoires. L'état de curiosité est souvent opposé à une disponibilité qui s'en tient au seul « profiter du beau temps » dans un repos balnéaire cependant que depuis cette disponibilité-ci on peut dénoncer la « course » impliquée par la « curiosité » et qui fait que ce « n'est pas vraiment des vacances ». À l'intérieur de la curiosité se définit également une tension entre une curiosité limitée aux monuments et une curiosité qui s'étend à la « vie des gens » (et peut aller jusqu'à rejeter l'intérêt des monuments). Enfin « l'état de disponibilité totale » s'oppose à une canalisation de la disponibilité dans la « curiosité », dans le seul « voir » (les « choses à voir »).

La gamme des disponibilités ouvertes par l'état de vacances laisse donc place à une pluralité d'usages et d'identités touristiques (façons d'être « touriste »). Mais quelle que soit la combinaison de formes de disponibilité investie par le sujet voyageant, les « souvenirs » (au sens des « impressions » opérées par des qualités sensibles sur le sujet, le sujet voyageant étant au sens propre un sujet impressionné¹⁹) apparaissent dans les récits de voyages comme les unités pertinentes de l'expérience touristique.

¹⁷ Le sujet entre principalement ici dans l'Histoire (appréhendue à travers ses monuments) d'une part et les « paysages » et/ou la « vie des gens » d'autre part.

¹⁸ L'attention des sens qui ouvre une entrée dans « *La Nature* » et/ou dans la « *communication pure* », le « *contact* » avec autrui.

¹⁹ « *C'est impressionnant* » est une modalité de compte rendu très présente dans les différentes combinaisons de disponibilité déployées.

« Impressions » et « souvenirs » : les êtres pertinents de l'expérience touristique

Les « souvenirs » s'opposent d'abord aux actions²⁰ : ce ne sont pas vraiment des actions qui constituent la trame des voyages racontés mais des « souvenirs », des impressions imprimées dans la sensibilité du sujet par des agencements de qualités sensibles éprouvés comme beaux-agréables (d'où l'équivalence entre « voir » et « faire »²¹). Ils s'opposent aussi aux connaissances (médiatisées par le concept) et aux biens marchands d'autre part.

Les différentes disponibilités du sujet voyageant ne se réalisent pas par la médiation du concept mais dans une relation sensible, dans un « contact ». La suspension de l'ordre du temps compté est solidaire d'une non-pertinence de la connaissance conceptuelle pour « profiter » de la présence sensible (« profiter du moment présent », de « l'instant » — unité de temps qui vaut pour elle-même). En effet, la connaissance conceptuelle raccorde les éléments perçus dans le « moment présent » à des dispositifs d'ordre et à des chaînes de causalité référant à un passé connu et à un futur prévisible. Elle éloigne de la disponibilité au « moment présent », à « l'instant », temporalité de la sensibilité. Il est significatif que la connaissance ne soit pas seulement un régime qui n'est pas pertinent pour la disponibilité au temps sensible et pour la « disponibilité de tous les sens », mais également pour l'investissement dans la « curiosité » (disponibilité la plus souvent avancée comme structurante dans les récits de voyages). La « curiosité » cultivée dans l'expérience touristique n'ouvre pas (dans notre corpus) d'épreuves de connaissance, de démarche d'acquisition systématique de savoirs. Si la demande de récit de voyage a parfois été traduite comme une épreuve de guide (« raconter l'histoire de la Chine ») celle-ci a soit été rejetée comme irréalisable (« mais raconter l'histoire de la Chine non je ne vous parlerai pas de la Chine hein ») soit assumée au départ comme telle pour peu à peu faire émerger le caractère « fabuleux de se dire qu'on est là-bas quoi ».

²⁰ Les plans d'action qui s'inscrivent dans un temps compté (action téléologique) et même plus généralement dans une chaîne passé-présent-futur (temps de l'action pratique).

²¹ L'action pertinente est l'action de visite qui est une épreuve de la sensibilité au contact des cadres visités.

L'importance de la présence sensible pour le touriste (sujet en état de disponibilité ouvert aux « souvenirs »²²) explique le paradoxe apparent d'une expérience qui se rapporte en partie comme une « découverte » d'un « déjà connu » ou d'un « déjà vu ». Comprendre que ce sont des « souvenirs » (au sens spécifique que nous avons élucidé) qui constituent les unités de l'expérience touristique, c'est comprendre ce qui autrement apparaît comme une simple tautologie (habituellement dépréciée). Si les monuments et les sites que l'on va voir sont en règle générale déjà connus (notamment par les photos et les reportages), le contact sensible met le sujet devant quelque chose de « plus beau que ce que l'on pouvait se représenter ». C'est le « changement d'intensité » produit par la présence sensible relativement à ce que l'on savait déjà qui surprend plutôt que l'acquisition de contenus de représentation nouveaux. Si l'expérience peut être celle de la confirmation d'une valeur de beauté reconnue, c'est avant tout donc pour faire valoir l'incommensurabilité entre le connaître (ce que l'on sait déjà de ce que l'on va voir) et le « voir sur place ». C'est bien cette incommensurabilité²³ qui justifie l'expérience touristique et ne peut la réduire à une tautologie reproductrice des images déjà connues. On comprend comment il peut y avoir « découverte » (découverte sensible) dans la reconnaissance même d'un contenu de représentation déjà répertorié. C'est la présence sensible, le « contact » qui permet d'être « impressionné », de prendre la mesure à partir de son corps : si tout le monde connaît déjà la Muraille de Chine, « il faut y être monté et avoir descendu ces marches-là » pour se rendre compte « physiquement » de combien « c'est impressionnant ».

Cette importance de la découverte sensible du déjà connu concerne la curiosité orientée vers la visite des monuments. Pour ce qui est de la

²² Notons que le terme de touriste (dans notre corpus même de récits de voyage) est plus souvent utilisé dans des registres de connotation négatives pour désigner des modalités d'être adverses ou contraires à cette disponibilité (à des qualités marchandes et industrielles qui représentent ici des « misères »).

²³ Cette incommensurabilité est d'ailleurs exprimée comme concernant la relation même de compte rendu d'entretien qui consiste à rendre compte d'une expérience de présence sensible dans le langage de la représentation (incommensurabilité entre le langage de la représentation mobilisé pour construire le compte rendu de son expérience et la présence sensible, expérience touristique dont on rend compte).

curiosité orientée vers la « *vie des gens* »²⁴, c'est aussi une modalité de l'impression qui prévaut : « *mes petites impressions* »²⁵, « *j'avais l'impression que* », « *on a l'impression que* ». Les « *petites impressions* » collectées sur « *la vie des gens* » ne sont pas opposées à la « *réalité* » (même si c'est avant tout un côté pertinent de la réalité qui est cultivé pour lui-même : le « *côté agréable* »²⁶) mais sont présentées comme des connaissances « *par touches* », « *par flash* », la prise de « *quelques clichés* » de la vie des gens qui ne prétendent aucunement répondre aux exigences de l'élaboration d'un savoir systématisé. Le rejet fréquent de la lecture des livres avant le voyage montre aussi que les connaissances sont qualifiées d'a priori qui réduisent la disponibilité aux impressions (« *je préfère partir sans a priori* »).

Ainsi se déploie une expérience non pas centrée sur l'acquisition de connaissances (médiatisées par le concept) mais sur l'enregistrement de « *souvenirs* ». Et c'est aussi le sens des deux grandes coutumes habituellement dépréciées (depuis un régime de connaissance ignorant la logique esthétique de l'expérience touristique) qui s'éclaire : la prise de photographies (l'appareil photographique étant irrémédiablement attaché à l'image dépréciée du touriste) et l'achat d'objets qualifiés de « *souvenirs* ».

Les photographies de voyage sont aussi des « *souvenirs* » : dans les comptes rendus « *photos* » et « *souvenirs* » sont employés comme deux termes substituables²⁷. Ces « *souvenirs* » sont des traces objectivées des impressions ressenties, vécues par le sujet en contact avec ce que l'on peut appeler les cadres du monde touristique (les agencements de qualités sensibles auxquels s'ouvre la disponibilité du sujet). Les « *souvenirs-photos* » fixent les « *instants* », ces unités de temps qui

²⁴ La curiosité élargie.

²⁵ Les « *petites impressions personnelles* » en contact avec « *la vie des gens* » peuvent s'opposer à « *l'impressionnant* » des Monuments.

²⁶ Et pour connaître les autres côtés sans doute n'est-il pas nécessaire de se rendre « *sur place* » (on peut être sensibilisé à distance par les problèmes sociaux (voir L. Boltanski, 1993).

²⁷ Ainsi d'une personne commentant l'ensablement de la pellicule de son appareil photo peu avant la fin du voyage : « *on était démoralisés on allait revenir sans souvenirs sans rien* ».

prennent valeur en elles-mêmes du fait des impressions qui ont affecté agréablement ou intensément le sujet²⁸. Ainsi la photographie (trace, index, impression du référent sur un corps sensible) est bien prédisposée à fonctionner comme le langage d'une expérience esthétique ordinaire. Et l'importance extrême de la pratique photographique dans le voyage touristique (ce n'est pas partir avec un appareil photo qui constitue un acte mais celui de partir sans appareil photo²⁹) ne peut être réduite au symbole d'une aliénation culturelle du touriste qui serait comme détourné de sa présence au lieu par la médiation de son appareil photo. La photographie ne vient pas tant se substituer à une présence au lieu (sacrifice d'une présence momentanée afin de garder et de thésauriser des symboles de sa présence momentanée pour le retour³⁰) qu'accompagner et intensifier une modalité de présence au lieu. Elle est l'outil d'une expérience de présence sensible au monde.

Loin aussi de pouvoir fonctionner comme symboles d'une aliénation marchande des touristes, les objets qualifiés de « *souvenirs* » s'opposent aux biens marchands. Ils ne sont pas substituables et leur valeur n'est pas évaluable à partir de l'équivalent général de l'argent. Si on se les fait voler on ne peut les remplacer contrairement à un bien marchand³¹.

²⁸ Il existe un lien entre la photographie et une expérience constituée par des « souvenirs ». Pour ce qui appartient à la chaîne passé-présent-futur, Retenir les choses dans des photos n'est pas une action nécessaire. Ces choses sont là, mobilisables pour l'action, elles prennent sens en tant que ressources à mettre en œuvre dans l'ordre du temps de l'action. Dans « l'instant », rien n'est susceptible de rester sous la forme d'un ordre des choses objectivés, ni de dispositions incorporées du sujet mobilisées ordinairement pour agencer l'action. C'est pourquoi « *l'impression* » (« *le souvenir* ») sur soi de tel cadre à tel « *moment présent* » peut échapper, disparaître, si on ne le retient pas sous la forme d'un souvenir objectivé.

²⁹ Sur les quarante neuf personnes interrogées, quatre n'avaient pas emporté d'appareil photo mais deux d'entre elles étaient accompagnées d'une personne chargée de prendre les photos, la troisième en a finalement acheté un en cours de voyage et la dernière n'en avait pas pris à titre exceptionnel.

³⁰ Collection de signes distinctifs (qui ne peuvent donc valoir qu'au retour et non pas sur le moment) dans un régime d'épreuve des statuts.

³¹ « *Les objets que j'ai ramenés pour moi ils sont vivants voilà c'est ça hein y a quelque chose qui éveille un certain nombre de sensations et qui font que c'est pas simplement [...] j'ai pu ramener un objet qui avait une valeur marchande j'ai jamais ramené un objet pour sa valeur marchande [...] mais par contre je me dis souvent que si un jour on*

De même si les « *souvenirs* » ont été généralement achetés, ils l'ont souvent été dans le cadre d'un « *marchandage* » où le prix n'est pas préfixé selon des règles impersonnelles mais établi à l'issue d'une interaction médiatisée par la parole avec un commerçant « *typique* » (à l'issue d'un « *contact* »)³².

C'est donc du point de vue des « *souvenirs* » rapportés (au sens large que nous avons élucidé qui ne se limite pas aux objets qualifiés de « souvenirs ») et non pas des connaissances conceptuelles ou des biens marchands acquis que se constitue et s'apprécie la valeur d'un voyage touristique. L'expérience touristique est principalement constituée en expérience esthétique : elle se déploie depuis un régime de partage ou régime d'authenticité. La catégorie d'authenticité³³ est à comprendre dans une autre acception que celle mobilisée dans la « cité inspirée » (L. BOLTANSKI et L. THÉVENOT, 1991). L'authentique n'est pas ici le singulier, l'unique, l'ineffable : c'est avant tout ce qui à la fois impressionne la sensibilité d'un sujet et qui peut être partagé avec d'autres sans être mobilisé dans une visée instrumentale ni même pratique. L'authenticité ne désigne pas seulement la qualité de certains êtres mais aussi et surtout la possibilité pour le sujet d'éprouver ces qualités par le contact ouvert par la présence sensible. C'est cette possibilité d'éprouver par le contact (le corps à corps) que l'on peut appeler l'épreuve des souvenirs³⁴. Les marques de l'authenticité sont les

cambriolait ma maison pour moi ça serait terrible si on me piquait ces objets là je veux dire à la limite on me volerait une chaîne hi-fi ou une télé c'est toujours très désagréable parce que ça coûte de l'argent mais je m'en fous tandis que si on me volait mon truc balinais ou une marionnette que j'avais ramenée de Thaïlande ou même des trucs qui n'ont pas de valeur en soi mais qui pour moi ont une valeur ça serait vraiment ça l'objet du cambriolage ».

³² Ce n'est pas leur valeur monétaire mais leur caractère « *typique* » qui importe : « *c'était vraiment des objets un petit peu bon vraiment typiques de là-bas bon qui avaient aucune valeur quoi mais qui avaient été faits par eux par leurs mains quoi* ». Dire que ces objets-souvenirs « *n'avaient aucune valeur* » signifie que leur valeur ne se mesure pas en terme marchand, qu'elle est liée à une particularité (caractère « *typique* » du lieu, « *moment vécu* » par le sujet) qui éloigne de l'espace abstrait de l'équivalent général monétaire.

³³ Terme également utilisé dans les récits de voyage mais auquel nous conférons le statut d'une catégorie plus générale et explicite.

³⁴ Ce par quoi va être ressenti la grandeur des êtres dans l'expérience touristique.

qualités éprouvées par la présence sensible du sujet « *disponible* » en contact avec d'autres êtres (objets ou sujets) et qui font « *souvenirs* ». On les appellera aussi les catégories de l'esthétique touristique.

L'épreuve des « souvenirs » : les catégories de l'esthétique touristique

Est « grand » dans l'expérience touristique est ce qui est à même de constituer un « *souvenir* ». La grandeur³⁵ des êtres se définit par leur capacité à engendrer des « *souvenirs* », à impressionner agréablement et/ou intensément le sujet disponible.

Un grand voyage, c'est un voyage dont on revient « *avec un maximum de souvenirs* ». La grandeur du touriste (et l'auto-évaluation par celui-ci de son voyage) ne s'appréciera pas tant dans la quantité et/ou la systématisme des savoirs (connaissances médiatisées par le concept) acquis à son retour, ni dans la valeur marchande de son voyage, mais dans sa capacité à recueillir des « *souvenirs* »³⁶ et à pouvoir en rendre compte à autrui à son retour (d'où l'importance des photos et des souvenirs-objets dans cette épreuve comme soutien des comptes rendus oraux³⁷), à les faire partager³⁸.

Cinq marques d'authenticité reviennent dans les comptes rendus de voyage³⁹ : la beauté « *grandiose* » (le sublime⁴⁰), la beauté-« *pureté* », la beauté-« *typique* », « *l'insolite* » et enfin le « *contact* »⁴¹ avec « *les gens* »

³⁵ N'étant pas ici dans un « régime de justice » ce n'est que par analogie que nous employons le terme de « grandeur » (analogie par rapport au concept de « grandeur » proposé par L. Boltanski et L. Thévenot, 1991).

³⁶ Ce qui laisse place à différentes échelles d'appréciation étant donné la gamme des différentes disponibilités touristiques.

³⁷ Mais aussi leur possible dénonciation comme substitut à des comptes rendus oraux et à une « authentique » expériences de « souvenirs ».

³⁸ Là encore avec la possibilité de glisser d'un régime de partage des expériences vécues à un régime d'épreuve des statuts (régime de la distinction).

³⁹ Et constituent les ressources (mobilisables donc selon différentes modalités mises en œuvre par les sujets) à partir desquelles les sujets élaborent leurs jugements touristiques.

⁴⁰ La beauté qui dépasse ce que l'on pouvait se représenter.

⁴¹ La « *relation désintéressée* ».

qui se définit dans une opposition entre le « *touristique* » et le « *pas touristique* ». On peut dire qu'il s'agit des principales catégories qui équipent symboliquement la disponibilité touristique et constituent en cela les catégories de l'esthétique touristique.

La première catégorie est celle du « *sublime* » qui renvoie à une beauté dont la dimension ou l'intensité dépasse l'échelle de ce que l'on peut se représenter à distance. Il s'agit de quelque chose dont on ne peut rendre compte que par l'énonciation de l'intensité du sentiment du beau éprouvé. Ce sont notamment les monuments historiques et ce que l'on peut appeler les monuments naturels (paysages grandioses)⁴² qui, lorsque leur renommée est éprouvée comme justifiée, suscitent ce sentiment du beau que le langage ordinaire de la représentation est impuissant à décrire.

Le sublime se distingue d'une catégorie du beau qui reste dans l'échelle du représentable, à une « *échelle européenne* »⁴³ pour ce qui est des paysages, celle du « *beau-joli* » (du « *charmant* », de l'« *agréable* »⁴⁴ qui concerne les paysages façonnés par une activité humaine « *typique* ») qui est reléguée au second plan dans l'expérience touristique de voyages lointains⁴⁵. Le « *sublime* » ne concerne pas seulement la Nature sauvage opposée à la civilisation (comme lors de l'invention de l'esthétique du sublime dans la seconde moitié du XVIII^e en Europe) mais aussi les monuments anciens. Ce sont des cadres grandioses extérieurs au monde de la fabrication industrielle qui sont qualifiés de « *sublime* »⁴⁶ : la

⁴² Des lieux dont la beauté est célèbre et dont on va « *vérifier* »-éprouver « *sur place* » la grandeur.

⁴³ « *C'est très sympa la Suède c'est très agréable mais c'est beaucoup plus une échelle européenne* » dit une interviewée par opposition à « *la Nature* » aux États-Unis.

⁴⁴ On retrouve là, les deux catégories du « *sublime* » et du « *pittoresque* », schème d'esthétisation de la nature forgée dans l'art occidental du XVIII^e (I. Ousby, 1990).

⁴⁵ Pour ce qui est de l'appréciation des paysages, car le « *beau-joli* » peut être rattaché à la « *beauté-typique* » qui qualifie « *la vie des gens* », esthétique de la vie des gens qui tient une place centrale dans les récits de voyages lointains.

⁴⁶ Nous retenons « *sublime* » comme terme générique de la série des superlatifs de beauté employés (« *très très beau* », « *une beauté infinie* », « *tellement beau* », « *magnifique* », « *splendide* », « *superbe* », « *impressionnant* », « *grandiose* », « *extraordinaire* », « *fabuleux* », etc.) étant donné l'insistance faite par les sujets sur le caractère de dépassement de l'échelle de ce qui est « *représentable* » ou possible.

Nature (la nature non transformée par l'activité humaine — « industrielle » comme « typique ») et les monuments bâtis anciens⁴⁷ (précédant les méthodes de construction industrielles) se rejoignent dans cette catégorie.

La grandeur (comme étendue physique) des constructions industrielles (« modernes ») avec la figure des grandes villes apparaît plutôt dans notre corpus du côté du « monstrueux » (ici figure inversée du « sublime »). En effet, lorsque ce ne sont plus des cadres anciens ou naturels qui sont « impressionnants » par leur dimension mais des cadres industriels, on glisse alors de la beauté-sublime au « monstrueux ». Ainsi de Mexico vu depuis la Tour Latino Americana : l'association de la grandeur (« tellement c'est grand », « t'en vois pas la fin », « à perte de vue », « tu arrives pas à le matérialiser ») avec l'impureté (« vachement polluée », « tu vois plus le ciel ni rien c'est que la ville ») fait de Mexico un tableau « impressionnant »-« monstrueux »⁴⁸.

Dans la « beauté-pureté » ce n'est pas l'ancienneté (grandeur temporelle) qui confère valeur mais l'aspect « hors du temps », arrêt du temps. De même, ce n'est pas en premier lieu la grandeur spatiale qui fait valeur mais la pureté des éléments du cadre. Cette pureté se définit en opposition aux objets des mondes industriels et marchands (pollution, standardisation, intéressement). On peut à ce titre distinguer deux types d'objets (et dispositifs d'objets) dans le « monde touristique » : les « cadres » visés par la disponibilité touristique (comme susceptibles d'authenticité) et les « équipements » touristiques⁴⁹ dont on peut attendre (voire exiger) le confort et la facilitation de la disponibilité touristique mais qui sont aussi des éléments des mondes industriels et marchands menaçant la pureté et l'équilibre des cadres du monde

⁴⁷ À l'exception de l'*Empire State Building* tous les monuments « impressionnants » mentionnés sont des monuments anciens.

⁴⁸ On peut dire que le « sublime » au sens philosophique du XVIII^e aurait à se situer désormais dans la « contemplation » de la grande ville (et des sites industriels) et non plus dans celle de la nature sauvage.

⁴⁹ Nous employons le terme d'équipement pour sa proximité avec le langage des acteurs mais précisons qu'il ne s'agit pas de la notion d'« équipement » d'un monde (permettant des épreuves de grandeur) utilisée dans la théorie des régimes d'action de L. Bolanski et L. Thévenot (1991).

touristique. C'est ce qui explique la valorisation des lieux « *pas encore* », peu ou seulement nouvellement « *touristiques* »⁵⁰.

On peut distinguer deux figures de la beauté-pureté : celle du « *paradis* » et celle de la « *Nature* ». La beauté-pureté du « *paradis* », lieu idéal en dehors de « l'espace-temps », se définit par un cadre épuré de toute trace du monde industriel : « *y a dans le coin des îles où là y a personne y a pas un bout de béton où c'est resté tel quel et l'eau est superbe* ». Ce cadre s'incarne principalement dans le « *cliché* » « *sable blanc soleil cocotiers mer transparente* ». Si dans la beauté grandiose, le sujet est confronté à quelque chose qui dépasse ce qu'il pouvait s'imaginer, se représenter, ici le sujet trouve « *tel quel* » le lieu idéal « tel qu'on peut se l'« *imaginer* »-« *rêver* » et dont on ne savait pas « *si ça existait vraiment* » ». Il est face à la réalisation de « *la carte postale* » : « *au niveau des îles c'est la première fois que je découvre ce qu'on appelle les cartes postales [...] que ce soit en Grèce Ceylan tous ces coins là bon c'est très joli c'est très beau mais quand on est sur place y a toujours quelque chose*⁵¹ *qui fait finalement que le paysage ressemble pas à ce qu'on s' imagine dans les rêves* ».

La beauté-pureté de « la Nature » oppose la pureté de ses éléments à la pollution des villes (« *là on respire* », « *le silence* »), son « *côté sauvage* » à l'industrialisation (« *là y a rien* », c'est « *le bout du monde* »). L'accès à cette beauté-pureté, c'est-à-dire le fait de parvenir à être « *proche de la Nature* », « *en pleine nature* », « *complètement perdus dans la nature* », s'accompagne du sentiment d'être « *dans un autre monde* », du « *sentiment de on sait plus où on est et à quelle époque tout ça* ».

Ce ne sont pas que des éléments extraordinaires qui sont susceptibles de constituer des « *souvenirs* » : l'ordinaire dans ce qu'il a de « *typique* » tient une place centrale dans les cadres du monde touristique. Les touristes ne vouent pas seulement un culte à ce qui est « *grandiose* »

⁵⁰ Et constitue la trame de nombreux mini-récits de pourrissements des lieux et/ou de leurs habitants liés au tourisme : « *c'est devenu touristique* » (perte d'authenticité des cadres liés au développement des équipements touristiques).

⁵¹ L'irruption d'éléments des mondes industriels et/ou marchands (« *le béton* », *les relations commerciales intéressées* », etc.).

(dépasse, transcende les cadres du monde industriel et de la représentation) mais aussi au « *petit* », à ce qui est moins grand (moins riche, moins efficace) que les éléments du monde industriel mais qui a du « *charme* », qui est « *typique* ».

L'ordinaire, la « *vie des gens* » et ses productions sont valorisées dans le monde touristique par leur caractère « *typique* » ou bien pour leur côté « *insolite* ».

Le « *typique* » est une marque qui qualifie « *la vie des gens* » (scènes de la rue, personnages, fêtes) et ses objets (habit, habitat, cuisine, artisanat, moyens de transport, paysages façonnés par une activité agricole « *typique* »). Cette « *authenticité* » de la « *vie des gens* » qui se manifeste dans son caractère « *typique* », propre à un lieu, à une culture, à un peuple, s'apprécie par opposition aux normes et standards de production industrielle et marchande⁵², c'est-à-dire au marché des biens et à l'environnement d'objets auquel le voyageur est habitué dans son quotidien⁵³. La « *modernisation* », « *l'industrialisation* », « *la commercialisation* » sont incessamment avancées comme une menace pesant sur l'authenticité de la « *vie des gens* ». À l'instar des « *transports locaux* », ce qui est « *typique* » est moins efficace mais a justement du « *charme* ». L'habitat « *typique* » ne répond pas à des normes de confort mais il est là aussi doté d'un « *charme* » que n'ont pas les logements standardisés du quotidien des mondes industriel et marchand. On circule moins bien dans les rues mais elles sont « *animées* », il y a de « *la vie dans les rues* ». Les gens qui habitent ce « *quotidien exotique* » célébré par le regard touristique sont généralement identifiés comme « *pauvres* »⁵⁴ mais cette pauvreté est associée à une vie plus heureuse que celle menée dans le cadre du travail industriel et marchand. Le *typique* est « *coloré* » à l'image des vêtements portés ou des étals sur les marchés. L'« *expressivité* » et l'ouverture au contact des gens fait également partie des traits d'une forme de vie « *typique* ».

⁵² Qui peuvent par contre caractériser les équipements touristiques.

⁵³ Même si le voyage permettra de l'habiter de quelques « *souvenirs* ».

⁵⁴ Une ligne de séparation étant tracée entre la « *pauvreté* » (forme de vie façonnée par des activités de travail « *typiques* ») et la « *misère* » (perte de dignité, absence d'activité).

« *L'insolite* » renvoie à l'expérience du « *goûter à* » une forme de vie sans en connaître les tenants ni par l'habitude ni par la connaissance. Le sujet est attentif aux « *scènes rigolotes* » qui sortent de ses catégorisations et devant lesquelles il cultive un état d'incompréhension amusée, un étonnement (« *c'est amusant* », « *c'est marrant ça c'est vraiment curieux* »)⁵⁵ : il ne cherche pas à sortir de l'état de surprise pour accéder à une explication déterminante mais prend plaisir « *à être surpris* », « *étonné* »⁵⁶.

Avec l'attention au « *typique* » et à « *l'insolite* » se développe une esthétique de la « *vie des gens* » dont les photographies de gens (fortement valorisées dans l'album de photographies de voyages) sont l'outil ou la consécration.

La dernière catégorie de l'esthétique touristique est celle du « *contact avec les gens* », c'est-à-dire des moments⁵⁷ de relations interpersonnelles gratuites que l'on a pu entretenir avec des personnes durant le voyage, relations « *authentiques* » qui s'opposent aux relations dites « *commerciales* », « *intéressées* » que le touriste semble par ailleurs conduire avec lui et ce même malgré lui. D'où le fait que le « *contact* » se définit dans une opposition entre le « *touristique* » (ce qui a été dénaturé par l'industrialisation et la commercialisation apportée par les flux de touristes et les « *équipements* » touristiques) où le « *contact authentique* » avec la population n'est plus possible et le « *pas touristique* », ce qui est resté « *typique* » et « *sain* », qui n'a pas été dénaturé par le développement du tourisme et où « *il y a des possibilités de contact* » avec les gens.

⁵⁵ « *Kabuki on savait qu'on ne comprendrait rien mais c'est une expérience hein* », « *le marché de Canton c'est inhabituel pour nous [...] y a des tas de choses qui sont c'est indéfinissable de tout de tout ce qui peut y avoir à manger ou ce qui peut y avoir même en étalage on sait pas si finalement ça se mange si ça sert à graisser des produits on ne sait pas du tout* ».

⁵⁶ Cet étonnement se cultive par celui qui « *aime bien se tremper dans le climat d'une ville* », prend des « *bains de foule* », « *s'imprègne un petit peu* », prend un « *aperçu* » et collecte ainsi ses « *petites impressions* ».

⁵⁷ Sauf exception il ne s'agit pas de l'établissement d'une relation durable qui entrera dans le temps de l'action (personne-ressources dans la structuration de la vie de tous les jours, dans la chaîne passé-présent-futur) mais bien d'un moment en dehors du temps qui laissera un « *souvenir* » : celui d'un « *contact* ».

Les opérations du jugement touristique

Le jugement touristique s'opère essentiellement par attribution d'une des catégories de l'esthétique touristique à des agencements d'objets et/ou de sujets et ce sont les objets et/ou sujets susceptibles de donner prise à une telle attribution qui sont pertinents pour l'expérience touristique, c'est-à-dire constitutifs de ce que l'on peut appeler le « monde touristique »⁵⁸.

Bien que fortement établis dans les répertoires institués des « choses à voir » et « curiosités » des régions visitées, les jugements touristiques ne sont cependant pas comme programmés ou entièrement ritualisés : l'expérience de présence sensible permet des jugements de « *vérification* » des valeurs attestées (le sujet doit éprouver en quelque sorte, l'authenticité de ce qui est renommé⁵⁹). Ce faisant le sujet peut redéfinir partiellement les attributions touristiques établies, voire s'attacher aussi à révéler des cadres non reconnus⁶⁰.

Les « touristes »⁶¹ ont aussi à gérer une tension interne au « monde touristique » : celle de la double valence du « touristique » que l'on a déjà abordé avec la distinction entre les cadres touristiques (porteurs des marques d'authenticité) et les équipements touristiques (susceptibles de rendre inauthentiques les cadres⁶²). Le « *touristique* » est à la fois ce qui

⁵⁸ Ou plus précisément les « cadres » du monde touristique (qui ont tendance à s'opposer aux attributs industriels et marchands des « équipements » touristiques).

⁵⁹ Le « renom » et le « partage des sentiments » sont en partie liés dans le monde touristique : le jugement touristique consiste le plus souvent à éprouver le caractère justifié ou non du renom d'un site.

⁶⁰ Démarche qui renvoie à la perception d'une double strate (aux frontières toujours mouvantes) dans les cadres touristiques : celle de la façade souvent monumentale des cadres déjà répertoriés et celle des zones plus « *profondes* » non ou peu répertoriées dans l'ordre de la renommée touristique et qui dessinent pour beaucoup l'horizon d'une « découverte » plus personnelle, plus « *authentique* » (voir D. Mac Cannel, 1976).

⁶¹ Cette qualification pour désigner le sujet disponible de l'expérience touristique est d'ailleurs délicate car la qualification de « *touriste* » dans les récits de voyage est le plus souvent liée à une connotation négative (même si chacun se dit touriste, le statut de touriste est rapporté comme difficile à porter du point de vue d'un accès authentique aux cadres du monde touristique).

⁶² Et cependant, le plus souvent, moyen d'accès aux cadres.

renvoie aux marques de l'authenticité célébrées et ce qui met en péril l'authenticité⁶³. Dans le cas du « *contact* », c'est même une relation d'opposition qui s'établit avec le « *touristique* ». Aussi voit-on les sujets voyageant mettre en œuvre (à différents degrés) des tactiques de compromis pour s'accommoder de la double valence du « *touristique* » (concilier la valeur de visite établie de sites ou régions et la possibilité d'une relation authentique — « *contact* » — avec les gens, l'un étant en règle générale éprouvé comme fonction inverse de l'autre).

D'autre part, les « touristes » ont à composer avec d'autres logiques que celle esthétique que nous avons élucidée. Ils doivent notamment opérer des compromis (ou compositions) entre régime de partage (esthétique), où le partage des « impressions » et « souvenirs » concerne la communauté des touristes qui n'inclut pas toujours « *les gens* » (notamment dans les voyages lointains), et régime éthique où est requis une reconnaissance de la commune humanité (respect de la commune humanité dans la relation avec « *les gens* » qui ne partagent pas l'état de touriste). Ainsi, par exemple, les touristes ont à faire tenir ensemble l'esthétique de « *la vie des gens* » et la reconnaissance des gens comme *alter-sujet* : ils ont à mettre en œuvre des tactiques pour faire tenir ensemble une forme de satisfaction aux exigences de l'esthétique de « *la vie des gens* » (prendre des gens en photo) et le respect de la commune humanité (ne pas constituer l'autre en simple objet d'un tableau). Contrevenir à l'exigence éthique de commune humanité, ce n'est plus seulement être touriste, ce à quoi on sait ne pouvoir échapper, mais « *faire le touriste* »⁶⁴.

⁶³ Tout comme la qualification de « touriste », le terme de « *touristique* » est le plus souvent convoqué dans les récits de voyage dans sa connotation négative (liée aux éléments des mondes marchands et industriels).

⁶⁴ Plus généralement les formes d'interaction « je-nous » (touristes) / « ils-eux » (« *les gens* ») s'organisent autour d'un problème de définition commune de la situation entre « je-nous » et « ils-eux » qui se joue autour de l'acceptabilité et de l'acceptation de la visite et /ou du séjour « touristiques ». On peut distinguer trois logiques d'interaction mises en œuvre par les touristes : une logique de la naturalité de l'action de visite, une logique de l'accueil, une logique du contact. Dans l'interaction de « l'accueil », il s'agit pour « je-nous » d'être bien accepté (et facilité) par « ils-eux » (« *les gens* ») en tant que « touristes » (Étranger venant apprécier les cadres touristiques d'un lieu). Dans l'interaction de la naturalité (pour « ils-eux ») de l'action de visite, ce n'est pas

CRITIQUE DE L'ESTHÉTIQUE TOURISTIQUE À PARTIR D'UNE EXPLICITATION DE NOTRE GRAMMAIRE DU SENS ESTHÉTIQUE

Reconstruire l'expérience touristique dans sa logique sémantique (catégories mobilisées par les « touristes ») et pragmatique (mode d'engagement dans l'action et jugements en situation d'action réalisés par les touristes) comme nous nous sommes efforcés de le faire, permet de comprendre que les critiques disqualifiantes de l'expérience touristique qui se formulent notamment dans le champ des intellectuels (mais aussi des professionnels du tourisme s'adressant à des touristes de qualité) tendent à s'opérer depuis une erreur de jeu de langage. Une pratique qui se constitue dans le cadre d'un certain jeu de langage (un régime d'action esthétique) est évaluée à partir des règles d'un autre jeu de langage. C'est bien ce qui nous empêche de comprendre de façon discursive (mais non pas généralement de façon pratique) les deux grandes coutumes touristiques des photos de voyage et des souvenirs de voyage.

L'erreur la plus courante consiste donc à évaluer une expérience qui prend sens depuis un régime d'action esthétique (régime d'authenticité) comme s'il s'agissait d'une expérience s'opérant depuis un régime de connaissance.

Après avoir ainsi évité que la critique de l'expérience touristique ne nous aveugle sur la compétence des touristes et sur ce qu'est « faire du tourisme », il nous paraît cependant possible de réintégrer la « critique » comme une compétence des sujets faisant du tourisme⁶⁵.

l'acceptation ou la facilitation par « ils-eux » de l'action de visite de « je-nous » qui est attendue mais l'entrée de « ils-eux » dans l'état de touriste avec « je-nous » (la commune pratique touristique ou la reconnaissance de cette pratique comme naturelle). Dans l'interaction de « contact », le croisement de « je-nous » et « ils-eux » n'est pas recherché par une entrée dans le même état que « je-nous » (celui de « touriste ») mais dans une sortie de « je-nous » du statut de « touriste » qui permette une entrée chez « ils-eux » (ou une vie « *plus proche* » voire « *avec eux* »). Dans chacune de ces logiques d'interaction le problème de la commune humanité est identifié et géré de façon spécifique par les sujets engagés dans l'action (Voir A. Girard, 1996, pp. 722-767).

⁶⁵ Sans que la compétence critique à l'égard du « tourisme » soit entièrement réductible à une stratégie de distinction (pratique de dénigrement par les intellectuels des catégories moins bien dotées qui osent se livrer au voyage d'agrément).

La critique ordinaire opérée depuis le « régime de connaissance » (dénonçant la faible capacité de connaissance de l'expérience touristique, en général) peut prendre la forme d'une dispute sur le régime d'action le plus approprié à l'expérience de voyage en tant notamment qu'elle implique une relation à l'autre. Si critiquer les représentations touristiques comme n'étant que des images qui ignorent ou déforment la réalité peut bien être considéré comme une erreur de jeu langage, il n'en va pas de même pour la remise en question de la pertinence du régime d'action dans lequel tend à se « fixer » l'expérience de voyage touristique. Cet acte s'inscrit bien dans la grammaire pragmatique de l'action où la traduction d'une situation d'action dans un régime d'action reste toujours au moins en partie incertaine et sujette à négociations.

De nombreuses dénonciations du « touriste » et du « touristique » peuvent ainsi être comprises comme des conflits concernant quel est le régime d'action le plus pertinent pour qualifier et structurer l'expérience touristique. Plusieurs régimes d'action peuvent être ainsi avancés par les sujets contre le régime esthétique pour structurer l'expérience touristique : régime de connaissance (l'expérience touristique doit être principalement évaluée depuis sa capacité à former une connaissance des autres cultures et de soi-même en retour) ; régime de justice (le tourisme doit être évalué depuis l'égalité de l'accès aux pratiques touristiques et/ou depuis l'égalité des échanges entre « touristes » et « populations d'accueil »⁶⁶) ; régime éthique (l'expérience touristique doit être évaluée depuis le maintien ou la constitution d'une commune humanité entre « touristes » et « populations d'accueil » et non pas depuis le seul plaisir esthétique des touristes). Enfin des dénonciations s'effectuent également depuis le régime esthétique (ou d'authenticité) pour remettre en question la valeur de l'esthétique touristique du point de vue même du régime esthétique : si l'expérience touristique se constitue comme un jeu esthétique répond-elle aux critères qui font d'une expérience une expérience esthétique dotée de valeur ? C'est sur ce dernier type de dénonciation, où n'est pas remis en question la pertinence de la structuration de l'expérience de voyage touristique principalement à partir d'un jeu esthétique, que nous allons nous attarder ici.

⁶⁶ C'est ici que s'inscrit la question du tourisme comme facteur de « développement local ».

Nous allons proposer un modèle explicitant la grammaire du sens esthétique sur laquelle nous nous appuyons dans notre culture pour évaluer la valeur d'une œuvre et/ou d'une expérience esthétique. On utilisera les ouvrages de R. SCHUSTERMAN (1991) et d'A. ROGER (1978) comme des grammairiens de notre sens esthétique. À partir de ce modèle deux questions critiques pourront être adressées à l'esthétique touristique en tant qu'esthétique :

- n'est-elle pas une figure de la segmentation de l'expérience moderne instituant une séparation de la vie semblable à celle qui a pu être dénoncée dans « l'art de musée » (R. SHUSTERMAN) ? ;
- n'est-elle pas fondée sur un « schème d'artialisation anachronique » (A. ROGER, 1991) d'où son incapacité à exercer une « fonction transcendantale » c'est-à-dire institutrice de formes de l'expérience au principe des agencements de la vie de tous les jours ?

On peut donc d'abord interroger l'esthétique touristique à partir des contraintes auxquelles doit répondre une expérience esthétique pour être reconnue comme authentique. Nous nous appuyons ici sur les contraintes élucidées par R. SHUSTERMAN : on peut reconnaître une expérience esthétique authentique chaque fois que la perception pour elle-même d'une configuration conventionnelle (œuvre humaine) ou naturelle de qualités sensibles vivifie l'expérience de l'ego, intensifie son vécu⁶⁷ et entraîne dans cette vivification de la sensibilité (émotion, sentiment du beau) une retotalisation de l'expérience du sujet⁶⁸.

⁶⁷ L'expérience esthétique se distingue des flux monotones de la vie ordinaire par une concentration « des sens et des énergies qui aboutit à une qualité de la satisfaction émotionnelle particulière » (p. 51). Il y a expérience esthétique quand les « éléments et les qualités inhérents à une expérience quelconque sont élevés bien au dessus du seuil normal de la perception et sont appréciés pour eux-mêmes ». Elle renvoie à des « expériences remarquables » (ce qu'on appelle souvent des « *moments forts* » dans l'expérience touristique).

⁶⁸ L'expérience esthétique se caractérise par « l'intégration plus accomplie des éléments de l'expérience ordinaire à laquelle elle parvient et qui donne au sujet de l'expérience un sentiment puissant d'ordre et d'accord avec le monde » (p. 34), ou de désaccord nous paraît-il important d'ajouter (le projet de monde auquel aboutit la retotalisation de l'expérience peut entrer en conflit avec le monde tel qu'il est socialement structuré).

S'il y a bien dans l'expérience touristique un sentiment du beau, une intensité de « la satisfaction émotionnelle », on peut se demander si elle répond à l'exigence de la production d'un effet de retotalisation de l'expérience du sujet. Les « *souvenirs* » engrangés dans l'expérience touristique sont-ils en effet des ressources qui concernent la structuration de l'expérience ordinaire du sujet ? Ne sont-ils pas plutôt des éléments hors du temps de l'action ? Les « souvenirs » touristiques concernent un espace-temps distinct de l'espace-temps ordinaire de l'action⁶⁹ : comme dans « l'art de musée » critiqué par SHUSTERMAN à la suite de DEWEY, n'a-t-on pas une expérience esthétique séparée de la vie, c'est-à-dire des enjeux de l'agencement de l'existence et de la structuration du monde social pour répondre aux exigences d'une vie bonne ? Les « prétentions à l'authenticité »⁷⁰ en se déployant dans la parenthèse des vacances en dénonciation des traits du monde industriel et marchand qui structurent à titre dominant le quotidien (l'espace-temps habité), ne manquent-elle pas à valoir comme exigences adressées à la structuration de la vie de tous les jours excepté sous la forme de l'exigence d'octroi de temps de vacances et d'espaces de vacances (conservation de « monuments », d'espaces naturels, de « *coins de paradis* » et de cultures « *typiques* ») ?

On pourrait identifier, ici, un enjeu entre la fixation de l'esthétique touristique dans un imaginaire réactif et sa capacité à alimenter une imagination sociale (un imaginaire actif).

Par « imagination » ou « imaginaire actif » entendons le pouvoir d'invention de nouveaux possibles dans le monde de l'expérience, invention susceptible de modifier l'agencement ou certains agencements du monde social. L'invention de nouveaux possibles peut venir rectifier des agencements dont on dénonçait le caractère insatisfaisant ou venir enrichir les agencements présents d'une nouvelle option pour les sujets. Par « imaginaire réactif » désignons la référence à un ensemble typifié de possibles qu'une communauté de sujets partage mais qui est extérieur au champ des possibles du monde ordinaire et repose sur la suspension relative ou totale des « contraintes »⁷¹ du monde de l'action pour répondre à des angoisses ou des souffrances subies dans ce monde.

⁶⁹ Et de la construction de l'identité du sujet.

⁷⁰ J. Habermas, 1987.

⁷¹ Qui renvoient aux exigences pragmatiques de vérité-efficacité et de justice.

On peut se demander si l'esthétique touristique ne tend pas à se figer dans un imaginaire réactif inopérant pour le travail de coordination de l'action, d'où la critique que l'on pourrait lui adresser de n'être pas capable de nourrir un jeu de l'imagination constituant une ressource de structuration de l'espace-temps de la vie ordinaire.

C'est ici que l'on peut se demander si les catégories de l'esthétique touristique sont bien à même de fournir une ressource pour l'imagination sociale.

Pour examiner cette question, utilisons la notion de « fonction transcendante » que A. ROGER (1978) propose pour mettre au jour la fonction que permet de développer le « désintérêt » instrumental (la « gratuité ») au principe de l'expérience esthétique, de la disponibilité ouverte par la suspension de l'ordre du temps de l'action. La fonction transcendante ou fonction d'artialisation du monde renvoie à la production de modèles d'appréciation d'agencements de qualités sensibles ou de mises en intrigue de l'existence (schèmes de la perception, formes de l'expérience) qui permettent de sélectionner et/ou de construire dans le monde de l'expérience des agencements stylisés de qualités sensibles et/ou de sentiments et d'actions. Par cette fonction transcendante de l'expérience esthétique nous pouvons artialiser le monde c'est-à-dire y reconnaître et/ou y former des agencements « beaux », « authentiques » qui rendent le monde habitable. On peut percevoir dans le monde qui s'offre à nous des agencements agréables, authentiques mais aussi y dénoncer des aménagements comme inauthentiques, dépourvus de qualité esthétique et en appeler ainsi à certains réagencements du monde social.

L'esthétique touristique paraît fournir des ressources pour fonder une critique de la « mort du paysage » et de l'effacement des spécificités culturelles, pour dénoncer l'avènement d'un espace abstrait de la circulation des marchandises et de la normalisation industrielle des procédures de production (des biens) et de construction de l'habitat qui désagrègent les marques attachantes du monde sensible et constitutives de l'identité sociale (beauté-grandiose, beauté-pureté, modes de vie « typiques », relations interpersonnelles).

Mais si ces ressources tendent à se figer dans un imaginaire peu opératoire pour la structuration du monde social (qui ne joue pas comme une force de changement de notre modèle de développement mais plutôt comme une procédure d'accommodement avec celui-ci), n'est-ce pas parce que le schème d'artialisation que définit l'esthétique touristique est anachronique, impuissant à pouvoir artialiser le monde d'aujourd'hui (d'où son attachement aux artialisations des mondes préindustriels — monuments anciens, « *modes de vie* » « *typiques* » et leurs « *paysages* », « *La Nature* », les « *paradis* », etc.).

Ne serait-on pas en droit d'attendre d'une esthétique non pas qu'elle apprécie le monde d'aujourd'hui avec des schèmes d'artialisation pré-modernes mais qu'elle invente de nouvelles artialisations pour le monde d'aujourd'hui ? Dans ce cas, la crise du paysage et de l'habitabilité du monde⁷² ne renverrait pas tant à la détérioration effective des paysages qu'à une crise de notre regard. Et on comprendrait alors que l'esthétique touristique serait en quelque sorte vouée à rester un imaginaire réactif : l'attachement désespéré à des schèmes d'artialisation archaïques qu'elle entretient ne fait que traduire et, en même temps, renforcer notre incapacité à inventer de nouveaux schèmes de perception. Le regard touristique est à la fois le symptôme de notre absence d'imagination esthétique et un facteur de reproduction de cette absence.

Plusieurs réserves peuvent cependant être formulées à l'égard de cette thèse du caractère archaïque des schèmes d'artialisation de l'esthétique touristique (soutenue indirectement par A. ROGER 1991).

Tout d'abord, s'il faut distinguer « artialisation *in situ* » et « artialisation *in visu* » on ne peut les dissocier complètement. Autrement dit, si l'on accepte de reconnaître une crise de la schématisation esthétique moderne (incapable de nous faire percevoir une beauté dans l'environnement moderne), on est conduit à reconnaître que cette crise de l'artialisation *in visu* ne peut que se traduire par la production d'un environnement fortement dénué de qualité esthétique, donc bien par une

⁷² Nous n'employons pas l'expression « habitabilité du monde » dans le sens défini par A. Arendt mais plutôt dans celui suggéré par F. Choay (1992) : c'est « l'authenticité » (la possibilité d'une inscription corporelle et d'un attachement sensible au monde) qui confère une habitabilité au monde.

crise de l'artialisation *in situ*. L'environnement moderne ne serait pas pourvu d'une habitabilité que nous ne savons pas reconnaître mais il est plutôt peu habitable parce que nous n'avons pas inventé de nouveaux schèmes d'artialisation s'objectivant dans le monde (présidant à la construction de l'habitat, à l'aménagement de l'espace et à ses usages).

En cela, la critique du cadre de vie quotidien que peut alimenter l'esthétique touristique ne relève pas que d'une anachronie même si on pourrait lui reprocher d'être impuissante à proposer des schèmes d'artialisation nouveaux susceptibles de réagencer le quotidien⁷³.

On peut enfin se demander si le culte des « artialisations *in situ* » des époques préindustrielles ne renvoie pas à une nécessité, comme le suggère F. CHOAY (1992), de sortir de la thèse du pur arbitraire des schèmes d'artialisation. L'attachement à des artialisations anciennes (abandonnées par la fabrication d'un environnement selon les lois de l'espace abstrait et selon son allocation fonctionnelle) nous mettrait devant une limite à l'arbitraire de la schématisation selon F. CHOAY : celle qui lui impose de rester liée à une expérience du corps afin d'être apte à constituer une artialisation du monde de notre expérience.

Alain GIRARD

Maître de conférences en Sociologie

Université de Perpignan

V.E.C.T. - L.A.M.E.S. (Université de Provence - CNRS)

⁷³ Encore que les styles néorégiaunaux florissants depuis la fin des années 1970 par exemple pourraient attester de l'existence de tels schèmes.

*L'altérité
dans tous ses états*

VÊTEMENT, MODE ET EXOTISME

Frédéric MONNEYRON

Dans le réservoir d'images de vêtement dont dispose le couturier occidental, le vêtement ethnique a pris aujourd'hui une place importante.

Si, en matière de vêtement, les emprunts extérieurs ont certes toujours existé, jusqu'à une époque récente ces emprunts concernaient avant tout une matière brute : la soie, les cotonnades par exemple, plus tard le chinchilla ou la zibeline pour les fourrures, ou restaient limités à quelques accessoires ; ils ne touchaient pas en tout cas à l'essence même de l'habit européen, à ce qui faisait sa particularité et l'identifiait au premier coup d'œil : sa coupe, sa couleur, le dimorphisme sexuel sur lequel il repose. Et l'on sait que les tentatives de Paul POIRET au début du XX^e siècle d'imposer un pantalon d'origine orientale pour les femmes resteront infructueuses. Mais, depuis une trentaine d'années, ce sont des pans entiers du système vestimentaire de civilisations autres qui sont entrés dans le vestiaire occidental. Certains interpréteront ce phénomène comme la conséquence de l'avènement d'un prêt-à-porter destiné à la consommation de masse et seront tentés d'y voir une nouvelle frivolité de la mode qui, ayant épuisé toutes les combinaisons possibles de son registre propre, irait chercher ailleurs les moyens de son renouvellement. Mais, ici, cette frivolité, on le sait, a sa profondeur et est riche de bien des enseignements.

Ces vêtements que le jargon de la mode appelle « ethno » figurent en effet notre rapport à l'Autre, et, à cet égard, nous renseignent — mieux peut-être que n'importe quelle autre création contemporaine — sur le regard qu'une société pose sur des cultures différentes. Au premier chef, ils expriment certes une ouverture au monde, mais, d'une part, cette

ouverture ne se fait jamais que selon une optique et une finalité particulières et, d'autre part, la transformation qu'ils subissent pour s'adapter aux habitudes et aux codes occidentaux — car si le vêtement voyage il ne voyage pas sans transformation — trahit la manière dont est perçu l'Autre.

L'arrivée dans l'univers occidental de la mode d'éléments qui lui étaient jusqu'alors inconnus n'est pas sans accompagner cette ouverture au monde qui s'inscrit dans le vêtement. Les créateurs japonais qui font leur entrée sur la scène de la couture parisienne dès les années 60 comme Hanaé MORI ou dans les années 70 comme KENZO et Issey MIYAKE, de même que les mannequins noirs qui apparaissent durant la seconde décennie ne modifient pas fondamentalement, certes, les images européennes de la mode, puisque les premiers travaillent pour le marché européen et s'adaptent à ses normes tandis que les seconds ne présentent jamais que des vêtements européens, du moins manifestent-ils déjà par leur présence même ce désir de sortir de cadres occidentaux désormais trop étroits et introduisent-ils sur les podiums, fût-ce encore très indirectement, comme un parfum d'Asie et d'Afrique.

Ce désir de briser les cadres occidentaux, c'est toutefois le vêtement lui-même qui l'exprime le mieux et qui se donne, dans les années 60 et 70, comme le lieu de l'exotisme moderne : dans un monde rétréci où l'exotisme a fui la littérature et le cinéma, jusqu'alors ses vecteurs habituels, le vêtement en présente comme une métamorphose ultime — et sans doute quelque peu dérisoire, pas plus cependant que celle des dépliants touristiques — en inscrivant l'altérité sur le corps lui-même et dans l'ordinaire de la vie¹. Tandis qu'ils disent par un certain type de vêtement le désir moderne d'aventure — et à cet égard la légendaire « saharienne » d'Yves SAINT LAURENT présentée dans une célèbre photographie par VERUSCHKA, un fusil sur les épaules, est évidemment exemplaire —, les couturiers vont chercher aux quatre coins de la planète de quoi alimenter leur créativité. Et il n'est guère de régions du monde qui échappent à leur investigation. Toutefois, si dans la collection « africaine » qu'Yves SAINT LAURENT présenta en 1967 les robes « bambara » ont pour origine une méditation sur l'art de l'Afrique noire

¹ Cf. sur l'exotisme. F. Affergan, *Exotisme et altérité*, Paris, PUF, 1987.

de même que certaines robes de la collection haute couture 1988 de Christian LACROIX, il reste toutefois que, au bout du compte, c'est ce qu'il était convenu d'appeler au siècle dernier dans un sens très large l'Orient — de l'Afrique du nord et la Russie au Japon et à la Chine en passant par l'Inde et l'Afghanistan — qui fournira la source d'inspiration principale. Cette restriction en elle-même n'est déjà pas indifférente. L'Orient se présentant non pas comme l'Autre absolu de l'Occident, mais plutôt comme son reflet inversé, le même tout autant que l'autre, il est le lieu de toutes les répulsions mais aussi de toutes les fascinations² ; et, dès lors, il constitue une tentation constante. Les valeurs qui y sont attachées sont celles que l'Occident a refoulées ou repoussées, et elles ont, par conséquent, une charge de contestation importante et s'avèrent grosses de certaines potentialités. Les vêtements que les couturiers vont chercher dans un vestiaire oriental traditionnel n'échappent pas à la règle et apparaissent dans un premier temps comme l'expression symbolique de ces valeurs.

Création de couturiers, fût-elle de prêt-à-porter, tout autant que création spontanée de la rue, la mode hippie de fin des années 60 en offre une première illustration, presque idéale. Si « faites de pièces disparates, [elles] parlaient de voyages dans des pays imaginaires »³, les tenues des hippies ont en effet beaucoup emprunté, comme on le sait, au Maroc d'une part, à l'Afghanistan et à l'Inde d'autre part. Or, ce que signifient les caftans et les sarruels marocains, les chemises et les robes indiennes ou les manteaux afghans qui apparaissent alors, ce sont cette communion et cette spiritualité qu'une génération en révolte contre les valeurs du monde occidental : contre son individualisme et son matérialisme en tout premier lieu, recherche dans les mysticismes orientaux et, ce qui n'est pas incompatible, dans les paradis artificiels, car les lieux d'origine des vêtements sont aussi ceux des drogues les plus consommées. Les apparences extérieures se trouvent mises en conformité avec une culture qui convoque le soufisme, l'hindouisme ou le bouddhisme et emprunte aux usages orientaux de consommation de kif ou de haschich comme si, avant de rentrer dans les croyances et les mœurs d'un peuple ou d'une civilisation, il convenait tout d'abord de rentrer dans ses vêtements. Et

² Cf. à ce sujet E. Saïd, *L'Orientalisme*, Paris, Seuil, 1979 (pour la traduction française).

³ V. Steele, *Se Vêtir au xx^e. De 1945 à nos jours*, Paris, Adam Biro, 1998, p. 88.

quand bien même, sacrifiant une fois encore au vieux préjugé de la superficialité du vêtement, on considérerait que les Occidentaux ne se contentent, au mieux, que de mimer les Orientaux dans leur paraître sans en adopter les croyances ou le mode de vie, on se verra toutefois contraint d'admettre que cette mode venue d'Orient fonctionne pour le moins comme le signe, superficiel peut-être mais néanmoins parfaitement explicite, d'une quête.

Dans les mêmes années, quelques créations plus isolées, même si elles ne s'inscrivent pas dans le schéma attraction/répulsion de l'Orient, apportent un témoignage similaire. Sans doute l'introduction par Pierre CARDIN en 1968 dans le vestiaire occidental de la veste à col mao reste-t-elle essentiellement limitée à l'Europe, voire à la France — les Etats-Unis ne sont pas touchés — et est-elle, en fin de compte, très éphémère, mais elle trahit néanmoins une certaine fascination, qui n'est pas seulement celle du couturier, pour la Chine contemporaine. Mieux, alors que les vêtements indiens ou marocains de la mode hippie apparaissent comme les emblèmes des options philosophiques et sociétales d'une époque, la veste à col mao prend, elle, une dimension plus proprement politique. Elle exhibe le communisme chinois comme la seule alternative réaliste et praticable à une société capitaliste dont une large frange de la jeune génération remet en cause les fondements et les fonctionnements. Qu'une position idéologique s'exprimait à travers ce col emblématique, c'est au demeurant ce que ne manqueront pas de confirmer au début des années 70 certains journalistes de mode français qui, parce qu'ils veulent rompre avec l'univers capitaliste, vantent et portent les tenues de travail chinoises, celle du pauvre coolie.

L'appel à des éléments du vestiaire oriental et extrême-oriental signifie plus, on le voit, que la simple contestation d'un système vestimentaire. Il résume et illustre à la fois celle de tout un système de pensée, de toute une manière d'être ensemble, voire de toute une organisation de la production et du travail. Mais quel que soit le champ d'extension de ce vestiaire, assez large dans le cas de la mode hippie, limité à des cercles plus restreints dans le cas de la veste à col mao, son sens initial est toutefois vite transformé. Le succès de son introduction en Occident ne se fait d'ailleurs qu'au prix de cette transformation et passe par toute une opération d'accaparement et de redéfinition.

Si l'on s'attarde tout d'abord sur les vêtements que les hippies empruntent au Maroc, à l'Afghanistan ou à l'Inde, on s'accordera à penser qu'ils ne se sont implantés dans le paysage vestimentaire quotidien que dans la mesure où ils ont perdu, en partie ou en totalité, leur pouvoir de représentation. En d'autres termes, il a fallu que le symbole soit vidé de son contenu, que soit oublié ce qu'il symbolisait pour qu'il puisse être pleinement accepté. Ce travail d'oubli une fois accompli, le Maroc ou l'Inde ne sont plus cette tentation de l'Occident, ce double à la fois fascinant et inquiétant mais un simple univers exotique aux couleurs chatoyantes et aux matières rares et luxueuses. Très vite, s'habiller en chemise indienne ou caftan marocain n'ouvre plus sur un monde autre mais signifie tout simplement être à la mode. On comprendra dès lors que, ainsi vidées de leur signification première, ces images puissent être intégrées décisivement dans une sorte de mémoire de la mode et reprises à l'occasion. Sans même parler de tentatives récentes, et à vrai dire plutôt avortées, de relancer une mode hippie comme celle de l'hiver 1992-1993⁴, voire celles, plus récentes d'Anna SUI ou de GUCCI, les choix exotiques des années 60 ont ouvert la voie à des vêtements qui désormais ne connotent plus que la volupté, le faste, le raffinement, au demeurant seule vision du Maroc et de l'Inde que l'Occident veut paradoxalement retenir⁵. Ainsi en va-t-il de plusieurs collections haute couture d'Yves SAINT LAURENT où la magnificence l'emporte sur tout autre considération, comme « la collection indienne » de 1982 qu'accompagnait la révélation du mannequin KIRAT ou les hommages à DELACROIX et à BAKST de 1989 et 1991 faits essentiellement à partir de très beaux tissus marocains — et cela même si pour le couturier elles sont sans doute empreintes d'un désir mystique. De même en va-t-il, d'une manière plus générale, de cette inspiration orientale qui touche, des vêtements jusqu'aux accessoires, les collections haute couture de l'hiver 1988-1989 (DIOR, FÉRAUD, etc.) ou celles de prêt-à-

⁴ *Vogue* titrait : « Baba chic. Inspiré des années 70, le cuir flirte en talons hauts et en toute liberté avec foulards, bijoux, panthère et matières premières ».

⁵ On notera que le Maroc, et Marrakech en particulier, sont devenus en outre le haut lieu d'une photographie de mode connotant luxe et volupté. En témoignerait un reportage publié sous le titre de « Luxe et volupté à Marrakech » dans *Vogue* en février 1987, sans qu'il soit d'ailleurs question de vêtement d'inspiration marocaine.

porter du printemps-été 1993, de CHANEL à VERSACE en passant par DOLCE & GABBANA.

Le processus de transformation qui, inexorablement, vide le vêtement « exotique » de sa signification première se livre avec plus de netteté encore dans le cas plus particulier de la veste à col mao.

Contrairement à l'interprétation politique que, dans les années 70, certains ont pu faire, en Europe, de l'habit de travail chinois, la création de Pierre CARDIN est loin de se donner, à travers la contestation des codes vestimentaires occidentaux, comme une contestation de la société capitaliste et comme un appel à l'avènement d'une société organisée selon les normes maoïstes, paradis des masses laborieuses. Elle a déjà opéré, en elle-même, une transformation. Si elle est bien une remise en cause de certaines habitudes vestimentaires qui se sont imposées depuis plus d'un siècle, en l'occurrence celle, pour l'homme, du port de la cravate — reprise plus récemment dans un sens légèrement différent par Gianni VERSACE⁶ —, elle n'a pas d'autre ambition révolutionnaire et s'inscrit au contraire dans un système de valeurs qui est celui des sociétés libérales d'Occident. Sans même aller jusqu'à voir de la part de Pierre CARDIN une certaine malice vis-à-vis de la Chine de MAO, on conviendra volontiers que, loin de signifier le travail laborieux des rizières ou de l'usine, elle signifie tout au contraire le loisir et l'oisiveté. Davantage. Plutôt que de signifier l'uniformité de la condition humaine et l'égalité devant l'emploi agricole, industriel ou tertiaire, elle signifie aussi la distinction, qui, dans le système vestimentaire mis en place, depuis le XIX^e siècle par la bourgeoisie, apparaît comme le moyen de la singularisation masculine. « Foncièrement bourgeoise et on ne peut moins démocratique, souligne Philippe PERROT à la suite de Thorstein VEBLEN, la "distinction" succède à la "grâce" et au "bel air" d'autrefois, transformant l'élégance et l'étiquette, compliquant encore toute cette science de la matière, du sens et de l'appropriation issue de l'Ancien Régime »⁷. C'est ce que montre déjà bien en elle-même la reformulation effectuée par Thierry MUGLER au début des années 80, et jusqu'à la provocation dans un épisode qui l'a accompagnée. De fait, si l'arrivée du

⁶ Cf. à ce sujet, l'ouvrage de G. Versace, *Men Without Ties*, New York, Abbeville Press, 1997.

⁷ Ph. Perrot, *op. cit.*, pp. 157-158.

ministre socialiste de la culture, Jack LANG, à l'Assemblée nationale française dans un costume à col mao du jeune couturier provoqua un petit scandale, personne, à l'époque, ne l'interpréta — et en tout cas personne ne l'interprétera désormais — comme l'apologie d'un système politique mais bien plutôt comme une distinction intolérable pour un élu de la nation, au moins dans ce lieu précis...

Les vêtements que l'Occident emprunte à l'Orient sont significatifs, on le voit, du regard que le premier porte sur le second. Non seulement ils témoignent des valeurs qui sont prêtées aux civilisations regardées, mais, par la transformation qu'ils subissent, ils mettent en évidence la logique culturelle et politique de la civilisation regardante. Ce double mouvement, d'autres exemples pourraient également l'illustrer, mais c'est encore une nouvelle perspective, non exclusive des précédentes qu'ouvrent ceux sur lesquels je m'attarderai dorénavant.

Ce que donnent à voir deux des collections de haute couture les plus remarquées des années 70, qui, en lançant comme une invitation au voyage, ont à proprement parler déclenché dans la mode un goût pour le folklore, ce n'est plus, en effet, l'Orient des rêves mystiques et politiques de l'Occident, ni l'Orient réduit à la mesure de l'Occident, mais un Orient lieu d'expression de certains des fantasmes de l'Occident. Si la collection « Opéra-Ballets russes » pour l'hiver 1976 d'Yves SAINT LAURENT de même que sa collection « Opium » pour l'été 1978 convoquent respectivement la Russie et la Chine, loin de renvoyer d'une manière ou d'une autre à une réalité politique et culturelle immédiate, c'est une Russie et une Chine du temps passé, propres à toutes les fantaisies, qui sont convoquées. Le couturier lui-même a d'ailleurs défini l'esprit de la première comme une « envie de sortir du carcan dans lequel [il] s'était enfermé [...] une envie de fantaisie »⁸.

Les vêtements somptueux à dominante noire et aux formes douces et amples qui sont proposés dans le défilé des « Ballets russes », le « défilé le plus spectaculaire et le plus cher qu'on ait jamais vu à Paris »⁹ donne

⁸ Cité par L. Benaïm, *Yves Saint Laurent*, Paris, Grasset, pp. 306-307.

⁹ Il s'agit en fait du premier défilé-spectacle. Alors que jusqu'alors les présentations se faisaient dans les locaux de la maison de couture, avenue Marceau, le défilé a lieu dans le salon Impérial de l'hôtel Intercontinental et reçoit une mise en scène précise.

l'image d'une Russie de féerie, paradis de luxe et volupté. Devant les cent dix modèles composés de manteaux cosaques brochés de fils d'or et garnis de zibeline, de chapkas de vison et de bottes de cuir or, de robes « babuschkas » multicolores, de longues jupes tziganes en soie ou en taffetas vertes ou noires, de turbans rouges ou roses, de boléros, de caracos ou de corselets de velours etc., certains commentateurs parleront de style « paysan riche ». De même opposera-t-on moins de deux ans plus tard à l'occasion de la collection « Opium » le style « chinois riche » au style « chinois pauvre » dont la vareuse au col mao avait été l'emblème. De fait, cette collection de 1978 ne le cède en rien à celle de 1976 pour ce qui est du luxe. Les vêtements sont ceux de la magnificence supposée et en tout cas fantasmée de la Chine impériale. « Les mandarins et les coolies de brocart, remarque Laurence BENAÏM, semblent échappés d'un musée particulier. Yves SAINT LAURENT a utilisé pour ces modèles les couleurs de ses objets d'art, les rouges et les noirs de ses coffrets de laque ; ses bronzes chinois se reflètent sur ses robes de satin vert jade, mouvantes comme des rivières. Il a repris les motifs des porcelaines pour des vestes de damas à fil d'or et manches pagodes. »¹⁰

Mais, dans l'une et l'autre de ces deux collections on oublie vite, à vrai dire, la Russie et la Chine, D'une part, parce qu'elles se soucient peu de la vraisemblance et de l'exactitude historique, d'autre part parce qu'elles proposent un voyage beaucoup plus extraordinaire qui est un voyage à l'intérieur de l'imaginaire d'une époque. Ce qui reste, en revanche, c'est en effet une vision de décadence et de chaos où tout se mêle et où l'opulence le dispute à la violence et à la destruction. Dans les « Ballets russes », « s'organisent des rencontres impossibles, Scarlett et Anna Karénine, la Traviata et une femme d'Alger, [...] se côtoient l'or chaud et craquelé des mosaïques byzantines, et les verts touffus des palmiers. Les bleus ronds et jaunes des poteries marocaines qu'on attrape à pleines mains, et le bleu astral des eaux glacées de l'Antarctique. Et l'on est là, parcourant ces steppes d'or, avec ces boyards perdus bientôt dans les vapeurs d'un bain turc. Un peu comme si les portraits s'étaient détachés de leur cadre, les reines enfuies de leur tombe, au rendez-vous suprême du beau et de la damnatin »¹¹. Et Yves SAINT LAURENT décrira sa

¹⁰ L. Benaïm, *op. cit.*, p. 339.

¹¹ *Idem*, p. 313.

collection « Opium » ainsi : « L'ombre de la Grande Muraille contre laquelle je me fracasse est plus terrible que le bouclier de bronze de GENGIS KHAN. Des fumées de mon cerveau déchiqueté resurgissent toutes les dynasties, leur fureur, leur arrogance, leur noblesse, leur grandeur. Je parviens enfin à percer le secret de la Cité impériale d'où je vous libère, mes fantômes esthétiques, mes reines, mes divas, mes tourbillons de fêtes, mes nuits d'encre et de crêpe de Chine, mes lacs de Coromandel, mes lacs artificiels et mes jardins suspendus ». Avec ces visions de grandiose décadence, c'est bien entendu aussi une image de la femme, en rupture avec celle de la décennie écoulée, qui est mise en avant. Désormais, elle est tour à tour déesse inaccessible, femme fatale ou femme de harem. Les femmes de la collection russe pourtant chaussées de bottes de cuir, coiffées et vêtues de fourrures, semblent de fait se conduire toutes seules au sérail — le photographe Guy BOURDIN en a d'ailleurs fait poser certaines comme les *Femmes d'Alger* de DELACROIX — et celles de la collection chinoise apparaissent comme autant de prisonnières soumises aux caprices de leurs maîtres et admirateurs. Mais elles se retournent aussi à l'occasion en incarnations de la Grande Déesse, implacable et cruelle, sous la forme d'une impitoyable impératrice de toutes les Russies, ou sous celle, euphémisée, d'autres belles dames sans merci, voire de Madame Butterfly, bref autant d'images de cette féminité dominatrice et inquiétante qui caractériseront les années 80.

Cet Orient-là, porteur des obsessions et des angoisses occidentales, c'est aussi celui que retrouvera près de vingt ans plus tard Jean-Paul GAULTIER dans son étonnante collection mongole de l'hiver 1994-1995. Comme dans les collections d'Yves SAINT LAURENT la Russie et la Chine, la Mongolie, ce pays coincé entre ses deux grands voisins dont personne ne parle jamais, n'est à nouveau qu'un prétexte et un support. Jouant sur les caractères historiquement attachés aux Mongols, ceux d'un peuple des steppes, violent et nomade, apportant partout où il passe destruction et pillage, c'est tout un univers de sauvagerie que suggère Jean-Paul GAULTIER en plaçant sa collection sous leur signe. Et de fait, les modèles qu'il met en scène livrent non plus l'image d'un monde décadent mais — à autre temps, autre imaginaire — celle d'un monde d'après la décadence où plus rien, ou presque, ne subsiste. Les tuniques et les manteaux en fourrures, les lourds bijoux de facture ancienne, les vestes en peau

d'animaux évoquent effectivement un retour à un état primitif, fait de violence et de cruauté, à une sorte d'animalité que la sophistication malgré tout de l'ensemble parvient difficilement à faire oublier.

Si, on le voit, Jean-Paul GAULTIER sacrifie à l'imaginaire mis en place par l'inspiration orientale, ce n'est pas parfois sans une ironie qui met en évidence les bases sur lesquels il repose. Dans sa collection prêt-à-porter de l'hiver 1988-1989 inspiré de la Chine et du Tonkin, il ne manque pas de railler cette inspiration, soit en la mélangeant à d'autres inspirations : la peinture de KLIMT ou des imprimés panthère par exemple, soit en l'interprétant à sa façon : « On ne risque guère de rencontrer cette Tonkinoise au Tonkin, on pourrait aussi bien la chercher du côté du Viêt-nam. Coupée comme des costumes d'hommes, mais fendues sur toute leur hauteur, la forme des redingotes s'apparente d'assez près à celles des tuniques vietnamiennes. À mesure que la collection avance, je brouille les pistes pour faire ce qui m'arrange, et ces fentes m'arrangeaient bien parce qu'elles font ressortir les hanches, tout comme les tailles basses, mon obsession du moment »¹². Mais c'est peut-être plus encore avec ses « Rabbins chics », collection très remarquée de l'automne-hiver 1993-1994, qu'il déconsidèrera le thème exotique, en le caricaturant. Il y inverse en effet le processus habituel. Plutôt que de transformer un vêtement oriental aux normes occidentales, il projette les valeurs occidentales de l'élégance et de la distinction sur un vêtement traditionnel, en l'occurrence celui des Juifs hassidiques, qui leur est fondamentalement étranger.

Frédéric MONNEYRON

Professeur de Littérature comparée

Université de Perpignan

Vect-Cri

¹² J.-P. Gaultier dans *Vogue*, février 1989, p. 158.

L'IMAGINAIRE COLONIAL D'UNE SOCIÉTÉ EXOTIQUE : LES SÉNOUFO

Marianne LEMAIRE

Aussitôt après la conquête du nord de l'actuelle Côte d'Ivoire par l'armée française en 1898, les premiers administrateurs coloniaux esquissent un portrait des Sénoufo¹ auquel leurs successeurs n'apporteront plus par la suite que de légères retouches. Ce portrait est celui d'une population de cultivateurs n'hésitant pas à consacrer un temps et une énergie considérables au travail agricole. Plus que l'activité de subsistance des cultivateurs Sénoufo, c'est, en effet, leur investissement dans cette activité qui retient toute l'attention des administrateurs : l'ardeur et la vaillance au travail constituent bel et bien le motif central de l'imaginaire colonial des Sénoufo. Central, le motif est également soumis à des appréciations ambivalentes : décrits comme d'exceptionnels travailleurs, les Sénoufo suscitent tantôt des louanges admiratives et tantôt des critiques acerbes. Dans le portrait colonial des Sénoufo, c'est la même qualité qui, chez les mêmes administrateurs, et parfois même au sein d'un même texte, motive tour à tour l'enthousiasme et le dénigrement.

¹ Au nombre de neuf cent mille environ, les Sénoufo occupent le sud du Mali et du Burkina Faso ainsi que le nord de la Côte d'Ivoire. Du point de vue de l'organisation sociale, les Sénoufo forment une société lignagère et matrilineaire dont l'unité de référence la plus large est le village.

Des cultivateurs d'exception

De tous les observateurs de la société sénoufo, aucun n'a jamais omis de souligner l'ardeur et le dévouement au travail de ses membres. C'est ainsi l'extension des terres cultivées qui attire le regard du capitaine SCHIFFER, à qui le pays sénoufo apparaît comme « un vaste champ, d'où la forêt est presque complètement disparue devant la houe [...] » (1906, p. 298). Dans la première monographie consacrée aux Sénoufo, DELAFOSSE a le même enthousiasme et souvent les mêmes mots pour décrire l'étendue des terres cultivées : sont à nouveau évoqués les « champs vastes » et qui plus est, « bien travaillés, bien alignés, bien entretenus » (1908, p. 242), derrière lesquels la « brousse » recule ou s'efface au profit d'un paysage modelé par l'homme. Mais pas plus DELAFOSSE que SCHIFFER ne se contentent de décrire le paysage sénoufo, tous deux ayant pour ultime intention de décrire et caractériser l'homme qui en est l'auteur : ce que le paysage rend perceptible, c'est que « [le Sénoufo] est un agriculteur laborieux et convaincu » (SCHIFFER, 1906, p. 298). De fait, les Sénoufo ne sont jamais simplement décrits comme des cultivateurs, mais toujours comme des cultivateurs d'exception. Tout se passe comme si chaque administrateur avait eu à constater ou à vérifier que les Sénoufo étaient « de très bons ouvriers agricoles » ou « de très bons cultivateurs », des hommes « travailleurs », « laborieux », « endurcis » ou « endurants », et pour mettre un terme à toute ambiguïté, « les meilleurs et les plus laborieux de tous les cultivateurs indigènes » (VENDEIX, 1934, p. 646).

Dans les premiers temps de la période coloniale, la représentation du pays sénoufo et de ses habitants semble ainsi avoir été dominée par le sentiment d'une parfaite harmonie entre une nature généreuse et une population non moins généreuse quant à la quantité de travail qu'elle y investit. Une étude de CHARTIER portant sur le cercle de Kong fait la synthèse de ses principaux atouts en ces termes : « Ce dernier cercle [...] personnifie particulièrement le type des pays de la Haute Côte avec les caractéristiques suivantes : richesses agricoles, cultures multiples, savanes spacieuses, produits divers, populations clairsemées, disciplinées et laborieuses. » (1915, p. 19).

Par la suite, le portrait du Sénoufo en travailleur s'enrichit d'une nouvelle dimension : le mérite. D'ores et déjà méritants par leur ardeur au travail, les Sénoufo le deviennent plus encore dès lors qu'il apparaît clairement aux administrateurs que la terre qu'ils cultivent est ingrate plutôt que généreuse. Aucun rapport n'omet plus désormais de souligner le manque d'humus et de calcaire, la présence importune de schistes cristallins et de quartz, les mauvaises conditions climatologiques responsables d'un sol « durci par le soleil ou inondé par des pluies » (VENDEIX, 1934, p. 579). Mais il reste qu'« à l'encontre des autres races, les paysans sénoufo aiment leur terre » (*ibid.*, p. 643) et ne montrent aucun signe de lassitude à son exploitation. De sa lutte permanente avec la nature, le paysan sénoufo ne ressort pas toujours victorieux, mais grandi dans l'estime des administrateurs, élevé à un rang d'égalité avec les paysans occidentaux : « Il faut que le Sénoufo soit un rude travailleur agricole, qu'il aime aussi passionnément sa glèbe sèche et revêche que nos paysans d'Europe, qu'il y consacre sa vie entière, son travail d'un bout de l'année à l'autre, car, en vérité, il n'a guère été privilégié, pour la qualité, dans la distribution des terres du monde et même seulement de celles d'Afrique [...]. » (PERRON, 1932, pp. 1363-1364).

Du paysan occidental, les administrateurs s'étonnent de retrouver chez le paysan sénoufo encore d'autres traits caractéristiques, et parmi eux, la prévoyance. Car s'il est un « agriculteur-né », le Sénoufo est en outre « né prévoyant » (ANCI², 1941), « économe » (VENDEIX, 1934, p. 589), et c'est à ses réserves qu'il doit de ne pas avoir trop souffert du passage des conquérants mandé.

Comparables aux paysans occidentaux, les paysans sénoufo sont dans le même temps jugés incomparablement supérieurs aux populations voisines et font exception dans l'imaginaire colonial où l'africain colonisé est bien souvent caractérisé par une paresse insurmontable : « C'est sur ce sol ingrat que vit l'une des populations les plus agricoles de notre Ouest-Afrique, dont on est frappé, dès un premier contact, de l'effort rude et constant en comparaison de celui de tant d'autres. » (PERRON, 1932, pp. 1363-1364).

² Archives Nationales de Côte d'Ivoire.

Et s'il arrive qu'un administrateur regrette de les voir, eux aussi « suivre la théorie du moindre effort », et avoir un « besoin impérieux de repos » (ANCI, 1911), c'est bien le portrait du Sénoufo en travailleur qui domine. Pourtant, jusque dans les louanges les plus enthousiastes, on devine une note de regret lié aux implications d'un tel dévouement au travail. En effet, l'investissement des Sénoufo dans le travail agricole n'a pas qu'une valence positive : les administrateurs estiment qu'au niveau social, il fait de la population sénoufo un groupe arriéré et en situation de perpétuelle victime, et qu'au niveau économique, il constitue un frein au nécessaire développement des autres activités de subsistance.

Des cultivateurs pacifistes et passifs

Il n'est pas un « portrait du Sénoufo en travailleur » où les administrateurs n'introduisent une dimension péjorative ; car si les Sénoufo constituent une race « exceptionnellement travailleuse et bien douée en matière d'agriculture » (PERRON, 1933, p. 65), si bien qu'on peut lui reconnaître « l'immense mérite de faire rendre à son sol à peu près le maximum » (DELAFOSSÉ, 1909, p. 20), les administrateurs mesurent ce que l'on pourrait appeler un prix de l'efficacité dont l'unité monétaire est le temps de travail, et se demandent s'il n'est pas trop élevé ou s'il ne constitue pas un sacrifice trop entier à toute forme de vie sociale. Aussi la mauvaise qualité du sol n'est-elle pas seulement l'occasion de souligner le courage et le mérite du Sénoufo, mais aussi celle de décrire un paysan absorbé par sa seule tâche, « acharné à faire produire à une terre souvent ingrate le maximum du rendement possible » (ANCI, 1919, p. 22), « constamment penché sur la terre ingrate » (VENDEIX, 1934, p. 589), « éternellement courbé sur le sol latéritique et si pauvre d'humus » (PERRON, 1932, p. 1255), « séculairement abruti sur la glèbe », une glèbe elle-même « constamment remuée et fouillée » (*ibid.*, p. 1254 et p. 1264). Plutôt que simplement travailleur, le Sénoufo est de préférence laborieux, plutôt que de persévérance, il fait montre d'« acharnement ».

C'est ainsi la même qualité de cultivateur travailleur et assidu qui fondait les administrateurs à positionner les Sénoufo en bonne place dans

la hiérarchie des populations d'Afrique occidentale, qui les fonde désormais à les dépeindre avec moins de bienveillance. Il n'est pas jusqu'à leurs facultés de raisonnement qui ne soient étroitement mises en relation avec leur investissement dans le travail agricole. DELAFOSSE conclut sa longue monographie sur l'idée que c'est bien leur état de cultivateur, facteur d'isolement, et non les limites de la race, qui explique la faiblesse intellectuelle des Sénoufo : « Considérés en bloc, les Siéna ne semblent pas doués de brillantes qualités intellectuelles, et beaucoup de paysans des petits hameaux semblent même absolument stupides. Mais je crois qu'on aurait tort d'attribuer cette infériorité intellectuelle à leur race et qu'il faut plutôt y voir le résultat de l'isolement dans lequel vivent, au milieu de leurs voisins plus développés, ces agriculteurs uniquement attachés à la glèbe [...]. Cependant, on peut, je crois, admettre que, dans leur état actuel et pour longtemps encore, il faudra peu compter sur l'intelligence des Siéna et davantage sur leur force musculaire. » (DELAFOSSÉ, 1909, pp. 19-20).

L'opposition entre la condition de paysan du Sénoufo et un éventuel développement intellectuel est un thème récurrent durant toute la période coloniale. Dans un paragraphe intitulé « qualités des habitants », CHARTIER (1915, p. 22) préconise comme DELAFOSSE de nouveaux contacts pour « cultiver » le trop parfait cultivateur. Et PERRON d'évoquer à son tour un « cultivateur-né et travailleur au-dessus de la moyenne, mais de concept lent et qu'on ne tarde pas à brusquer [...] » (1933, p. 82).

Si l'individu est limité dans ses facultés intellectuelles, le groupe, lui, est inexistant : les administrateurs regrettent encore l'absence de toute cohésion sociale et politique entre les Sénoufo — absence consécutive à leur état de cultivateur. La mauvaise qualité du sol, qui oblige les paysans à pratiquer une agriculture *quasi*-itinérante synonyme d'instabilité et d'isolement, en serait largement responsable : « L'absence de calcaire semble être l'un des plus grands malheurs de la région et l'une des causes de son peu de richesse comme de son peu de civilisation : elle force les indigènes à renouveler fréquemment l'emplacement de leurs champs épuisés, les amenant par là-même à déplacer leurs villages ou à se disperser en petits hameaux isolés au lieu de se réunir en gros centres stables qui sont une des conditions du développement de la culture intellectuelle. » (ANCI, 1919, p. 3)

Trop mouvants dans l'exercice de leur métier d'agriculteurs, les Sénoufo sont néanmoins également jugés trop sédentaires : « ils ne songent jamais, non seulement à s'expatrier, mais même à quitter leur canton pour aller s'établir dans un canton voisin » (ANCI, 1922, p. 26). En d'autres termes, les Sénoufo bougent trop ou pas assez pour échapper à l'isolement et tendre vers un principe d'unité politique : tous et isolément courbés sur leur terre, ils n'ont pour horizon que leur sol latéritique et peut-être leur village, mais jamais une « conception élargie » de l'espace et de sa population. Et si les Sénoufo ne sont certes pas dépourvus de chefs, VENDEIX préfère parler de « poussière de chefs disséminée ça et là » (1934, p. 594) plutôt que de chefferie, tandis que PERRON se désole pour le commun des Sénoufo « éternellement pressurés par leurs mesquins chefs incapables de les défendre » (1932, p. 1255).

Isolés, sédentaires, attachés à leur terre, les Sénoufo forment une population de « cultivateurs pacifiques » (ANCI, 1941). Par deux fois et à deux moments bien distincts de son texte, DELAFOSSE met en relation d'opposition les qualités des guerriers et celles des cultivateurs : les Sénoufo, « excellents agriculteurs mais guerriers médiocres en général », sont définitivement « plus aptes aux labours qu'aux randonnées guerrières » (1908, p. 17 et 1909, p. 20) ; ils disposent en outre d'un armement « rudimentaire, et plutôt compris pour la défense que pour l'attaque » (*ibid.*, p. 158). DELAFOSSE insiste encore sur le caractère paisible des cultivateurs sénoufo qui ne semblent aspirer qu'à cultiver en paix : « Jusqu'à l'arrivée des dioulas ces pays n'eurent pas d'histoire, du moins la tradition n'a conservé le souvenir d'aucun fait saillant. Gens paisibles, sédentaires, d'humeur douce, ces primitifs habitants ont dû avoir une existence calme et pacifique, s'adonnant à peu près exclusivement à l'agriculture et aux quelques rares industries qui leur étaient immédiatement nécessaires [...] » (ANCI, 1911, p. 5).

Du pacifisme à la passivité, le pas est dès lors rapidement franchi par ceux des administrateurs qui voient dans le caractère paisible du Sénoufo sa nature profonde : « Et cependant quelle bonne pâte le Sénoufo. Pacifique jusqu'à la passivité poussée à l'extrême, il a toujours préféré fuir devant la lutte plutôt que de résister. » (VENDEIX, 1934, p. 588).

Et VENDEIX conclut par cette déclaration terrible et définitive : « Il a toujours subi son destin avec un fatalisme outré. Ce fut un vaincu de la vie ». Le thème du pacifisme est en effet l'occasion de déployer un arsenal de nouvelles qualités parmi les plus ambiguës : parce qu'ils sont pacifistes et passifs, les Sénoufo sont également « d'un naturel doux, craintif même » selon SCHIFFER (1902, p. 90), « frustes et timides » selon CHARTIER (1915, p. 21), d'« humeur bien trop douce » selon PERRON (1932, p. 1361), ou encore timorés, inquiets, dociles et faibles.

Mais l'investissement, en temps et en énergie, des Sénoufo dans leur travail ne constitue pas seulement un obstacle au bon déroulement de leur vie sociale, et si les administrateurs y voient une entrave au développement intellectuel de l'individu, à la cohésion sociale du groupe et aux relations du groupe avec l'extérieur, ils y voient encore et surtout une entrave à leur vie économique. En effet, les louanges adressées au Sénoufo laborieux se doublent de critiques adressées cette fois au cultivateur laborieux : les administrateurs regrettent que les Sénoufo consacrent moins leur vie au travail, qu'à un travail en particulier et à l'exclusion de tout autre, le travail agricole. De l'avis de tous, les Sénoufo sont de piètres artisans, des chasseurs médiocres et des éleveurs négligents. Plus grave, ils sont, contrairement à leurs voisins mandés, les Dioula, de très mauvais commerçants.

Portrait en opposition du paysan sénoufo et du commerçant dioula

Les textes et les monographies concernant les Sénoufo mentionnent tous la présence d'éléments mandé dans la région et établissent une relation de comparaison, ou plus exactement une relation d'opposition entre les deux groupes. Pratiquant l'assimilation entre les envahisseurs mandé de la fin du siècle et les Dioula installés en pays sénoufo au début du siècle, les administrateurs croient pouvoir observer une position de supériorité politique de ces « étrangers dominateurs » sur les « vassaux autochtones » (DELAFOSSE, 1908, p. 18) issue de leurs anciennes victoires. Cette représentation correspond cependant moins à une réelle emprise politique des Mandé sur la région au moment de la colonisation qu'au jugement propre des administrateurs qui les perçoivent comme une

race globalement supérieure à la race sénoufo. Et si leur caractère guerrier participe de cette supériorité, il n'en est pas la composante la plus valorisée ni la plus valorisante. En premier lieu, les Dioula, par opposition aux Sénoufo taxés de « fétichisme », sont pourvus d'une religion. Mieux : ils la pratiquent, aux dires des administrateurs, avec mesure et discernement. Et si les administrateurs regrettent qu'une telle modération confine à l'ignorance des pratiques et des textes sacrés islamiques, il reste que l'appartenance à la communauté islamique a des conséquences déterminantes sur le mode de vie, et parmi elles, la « prise d'habit ». À la différence des Sénoufo que leur caractère apathique a toujours rendu réfractaire à cette religion, les Dioula semblent manifester un réel souci de leur aspect extérieur : vêtus et propres, vivant dans des villages aérés et soignés en comparaison avec les villages resserrés et insalubres des Sénoufo, ils offrent l'image d'une population tournée vers la civilisation.

Mais leur principal atout est encore ailleurs — dans leur activité commerciale. Parce que les administrateurs eux-mêmes valorisent le commerce, et plus encore le commerce à longue distance, à la religion s'ajoute toujours dans leurs textes la pratique du commerce pour renforcer le portrait élogieux du personnage dioula et situer le Sénoufo dans une position d'infériorité : « Musulmans sans fanatisme mais ayant acquis dans la pratique d'une religion plus élevée outre le prestige du lettré, une instruction relative, commerçants actifs et industriels, ces immigrés ne tardaient pas à exercer une réelle action sur les Sénoufo plus arriérés qui les entouraient. » (ANCI, 1911, p. 4)

De même que les Sénoufo étaient doués des qualités propres à leur état de cultivateur, les Dioula sont doués des qualités autrement plus valorisantes propres au commerçant : « Les mandés-dyoulas, appelés communément "dyoulas", appartiennent à la grande race soudanaise des Mandingues ou Mandés ; ils sont intelligents et remuants : toutes leurs aspirations sont tournées vers le commerce et la spéculation, tandis que les éléments sénoufos sont généralement des agriculteurs calmes et patients. » (CHARTIER, 1921, p. 219)

Intelligents, remuants, ils ont également développé l'esprit d'initiative qui, de l'avis de l'ensemble des administrateurs, manque si

cruellement aux cultivateurs sénoufo, et non sans résultat, puisque de fait, « ce sont des commerçants âpres et habiles » (CHARTIER, 1915, p. 22).

Un motif de l'imaginaire colonial des Sénoufo permet ainsi aux administrateurs non seulement de caractériser une population, mais aussi de positionner celle-ci dans une hiérarchie des populations environnantes. Cultivateurs laborieux, les Sénoufo bénéficient de plus de considération que les populations voisines de cultivateurs moins « convaincus ». Cultivateurs laborieux plutôt que commerçants, ils ne bénéficient pas d'autant de considération que les Dioula. Nul doute qu'une telle hiérarchie repose et informe sur celle des valeurs occidentales de l'époque, plus que sur celle des valeurs d'une société exotique. Mais comment comprendre un recours aussi systématique des administrateurs au motif du cultivateur laborieux, qu'il s'agisse de dresser un portrait valorisant ou à l'inverse dépréciateur des Sénoufo ? Dans les premiers temps de la période coloniale, le motif du cultivateur laborieux permet aux administrateurs de donner une image plus sécurisante de la colonie. En effet, si les Sénoufo se soumettent rapidement aux Français, d'autres groupes tels que les Baoulé ou les Lobi, font l'objet d'une pacification beaucoup plus lente et mouvementée. Dans ce contexte, dépeindre les Sénoufo comme des cultivateurs laborieux revient à désigner les personnes susceptibles de subvenir aux besoins des troupes coloniales en main d'œuvre et en vivres. Le procédé s'est par ailleurs révélé parfaitement efficace, tant au début de la période coloniale que par la suite : entre toutes les populations ivoiriennes, les Sénoufo réputés travailleurs ont toujours été les plus « sollicités » pour le « bien-être » de la colonie³. Cependant, ni la situation coloniale, ni l'intérêt immédiat des administrateurs ne suffisent à expliquer l'omniprésence du motif du cultivateur laborieux. Il semble en effet que le portrait colonial des Sénoufo ne s'inspire pas uniquement des représentations occidentales ni ne nous informe uniquement sur elles. En effet, aussi grossier et tendancieux que soit le

³ C'est sur le pays sénoufo que l'administration, tout au long de la période coloniale, fait peser la plus importante part des charges (charges « fiscales », charge de travaux, de culture et de main d'œuvre). Aussi C. Aubertin n'hésite-t-elle pas à intituler son étude consacrée aux conséquences d'une telle politique coloniale *Histoire et création d'une région sous-développée : le nord ivoirien* (Centre ORSTOM, 1980).

portrait colonial des Sénoufo, on ne peut écarter la possibilité qu'il s'inspire et s'enrichisse de représentations proprement sénoufo : les Sénoufo érigent leur statut de cultivateur au rang d'élément constitutif de leur identité, et développent, à travers un discours et des institutions, une éthique du travail selon laquelle celui-ci s'apparente moins à un procès de production qu'à une forme de conduite morale et religieuse.

Marianne LEMAIRE
Doctorante en Ethnologie
Université Paul-Valéry, Montpellier

REMARQUES SUR L'EXOTISME EN DIRECTION DU MEXIQUE

Philippe SCHAFFHAUSER

Prenez le mot exotisme, retirez-lui son préfixe et décrivez ce qui vous reste !

L'exotisme consiste en deux choses : trouver ailleurs ce que l'on cherche ici et chercher dans le temps ce que l'on trouve maintenant. Ce double effort suppose, néanmoins, un travail intermédiaire du corps qui vise à la fois à rencontrer l'autre dans le même et à rencontrer le même dans l'autre. La définition que je propose de l'activité exotique n'est pas sans rappeler celle de Victor SEGALEN qui met en avant le double plan de la quête engagée par l'exote : celui du temps et celui de l'espace¹ ; l'exotisme se déploie dans l'histoire du monde et dans les recoins de sa géographie.

À la différence de François RABELAIS pour qui l'exotisme ou plus précisément l'exotique est l'« importé » et, aujourd'hui, à l'encontre des rayons de supermarché qui proposent des produits exotiques venus des cuisines du monde, l'exotisme dont je parle, qui, de surcroît, se veut être pour l'heure le proche écho d'un sens commun érigé en système culturel², est une manière de signaler le chemin qui conduit à un « exporté ». Et les pratiques exotiques n'ont d'autre but que de transporter des sujets ailleurs : dans un autre lieu, dans un autre temps.

¹ Cf. Victor Segalen, *Essai sur l'exotisme*, Paris, Fata Morgana, 1978, pp. 38-39.

² Cf. Clifford Geertz, *Savoir Local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, Puf, 1986, pp. 93-118.

Mais cet ailleurs temporel et/ou spatial n'est pas pris au hasard. Atteindre un tel lieu suppose l'existence en amont d'une activité sémiotique déployée par des sujets, activité qui correspond à une expérience sociale de l'étrangeté. Cette expérience oscille entre l'expression d'une qualité de ce qui est étranger et le goût pour ce qui est étrange ; mais elle balance aussi entre évasion et pittoresque, entre dépaysement et familiarité, entre écart et concordance. À la lumière de ces pôles, le sociologue croit parfois reconnaître les principes moteurs qui fondent l'activité touristique. L'exotisme diffère pourtant du tourisme en ce qu'il peut s'apparenter à une manière d'explorer le monde, alors que le tourisme se déploie dans un monde déjà exploré. L'exotisme n'est pas alors une forme de connaissance classique qui se déclinerait dans une pratique, car la connaissance d'une autre culture, de ses formes de vie, de sa singularité et de son universalité sont justement ce qui annulent l'exotisme comme pratique et comme croyance. L'exotisme se décrit plutôt comme un processus social qui comprend un point de départ et un point d'arrêt provisoire (et non un point d'arrivée). Ce parcours décrit une quête du divers dont parle Victor SEGALEN³ ; elle est ce que le « sujet exote » ne doit jamais atteindre, sous peine de voir le sentiment exotique s'évaporer ; la connaissance qui accompagne ce sentiment et en tient lieu parfois ne peut s'exprimer et être restituée que dans le mode relationnel qui suppose à terme une dissolution du divers. C'est pourquoi l'autre, lorsqu'il incarne de façon cardinale le divers, est en quelque sorte constamment rejeté plus loin au-delà d'une frontière mentale et pratique : l'activité exotique. Et c'est pourquoi dans nos sociétés, l'exotisme dit autre chose d'une part que, dans l'exotisme, on va droit sur quelque chose et de cela personne ne doute. Mais l'exotisme ne permet jamais d'arriver à bon port ; et de l'autre, l'exotisme est pour ainsi dire le miroir sans teint derrière lequel se tient un regard ethnocentré.

L'exotisme détermine en quelque sorte un rapport disproportionné entre la connaissance du dedans et celle du dehors, puisque la première trace des limites, celle de notre centralité, dont la seconde est logiquement incapable (essayez de décrire les limites du dehors). C'est pourquoi l'exotisme, en tant qu'« exporté », est pour ainsi dire une

³ Cf. Victor Segalen, *op. cit.*, pp. 99-100.

manière de dire que le monde est là, devant, ouvert à nos pas. Et nos expériences occidentales du monde ont montré que la configuration du dedans, le nôtre, a toujours été en expansion. Et c'est aussi pourquoi l'exotisme rime avec voyage, car dans cette activité il importe de maintenir une tension cognitive dont les limites sont d'un côté un quelconque séjour loin de chez soi, au cours duquel il est question de partager une forme de vie autre, et de l'autre un chacun chez soi, étant entendu que ce pseudo-havre est pensé comme le centre du monde.

Ainsi pour un *sujet français idéal* partir au Mexique est ce processus qui consiste à découvrir ailleurs ce que ce citoyen commence à chercher dans l'hexagone. Son activité commence par poser sur ce pays d'Amérique Latine quelques étiquettes derrière lesquelles de véritables substances — des formes de vie mexicaines — doivent faire acte de présence, une fois l'avion qui le transporte posé à Mexico ou à Cancún. Ces étiquettes s'assemblent dans un registre d'hypothèses qui fonde l'étrangeté mexicaine et surgissent, au moment même où le sujet français choisit le Mexique pour terrain et théâtre de son séjour estival ou hivernal. C'est donc l'abduction qui guide les pas de ce futur voyageur. Autrement dit, le processus exotique n'est pas la simple irruption de l'étrangeté dans la vie du sujet français plongé dans la réalité mexicaine, mais l'exotisme est en tant que pratique sociale quelque chose qui se travaille à l'extérieur de cette réalité. L'exotisme de ce sujet français idéal n'a alors rien d'une improvisation. Et c'est précisément à partir de là que se déploie la signification de l'exotisme : entre la saisie de formes sociales étrangères et la possibilité que celles-ci soient à tout moment étranges. L'exotisme est au moins au départ — c'est-à-dire au moment d'embarquer à Paris ou ailleurs en direction du Mexique — un jeu entre l'étranger et l'étrange, entre ce que l'on sait déjà et ce que l'on va vivre, entre ce que l'on prévoit et ce qui va déranger, surprendre. Dans l'exotisme tout tient, pour ainsi dire, dans cet aphorisme de Ludwig WITTGENSTEIN : « 326 - Nous attendons ceci et sommes surpris par cela ; mais la chaîne des raisons a une fin. »⁴

⁴ Cf. *Tractatus logico-philosophicus* suivi de *investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961, p. 230.

L'exotisme est donc une hypothèse que l'on ne peut vérifier qu'en vivant une expérience loin de chez soi, pendant quelques temps⁵. L'exotisme est cette tension entre deux pôles ; il est un fragile équilibre dont l'effet est la constitution d'une expérience esthétique de la diversité culturelle qui renvoie à une unité culturelle dont est porteur le sujet en situation d'exotisme.

Plusieurs étiquettes collent à la peau du Mexique, c'est-à-dire à celle des Mexicains. Outre la nature et le climat, l'étiquette qui retient une bonne partie de l'attention exotique renvoie de manière cardinale aux formes de vie indiennes qui constituent le fondement de l'exotisme mexicain : c'est-à-dire ce que l'on *doit* trouver au Mexique. La méconnaissance sociale hexagonale, c'est-à-dire l'absence d'expérience vécue là-bas au delà de l'océan Atlantique sous le tropique du cancer, fait du Mexique un pays peuplé par les descendants des Incas, ou des Aztèques (lesquels *auraient donné* leur nom au fruit juteux la pastèque, à moins que ce ne soit l'inverse⁶), un pays peuplé par de farouches cavaliers sortis d'un Western de John FORD, un pays aux vestiges archéologiques — les pyramides — que l'on voudrait rendre contemporaines de celles qui habitent la Vallée des Rois, un pays où tous les Indiens consommeraient des champignons hallucinogènes, un pays où les Indiens, las d'être là, seraient sortis « encagoulés » de leur « réserve » pour dire au monde l'injustice qu'ils vivent au quotidien dans un État du Mexique que le monde entier a dû apprendre à prononcer : le Chiapas. Un pays, serais-je tenté d'ajouter, où les Indiens formeraient un peuple bon et dont le principal but dans la vie serait de montrer cette qualité — la leur — à des sujets venus par exemple de France et de Navarre. Et si les Indiens du Mexique sont bons, c'est sans doute parce qu'ils sont plus proches de la nature que les sujets en quête d'exotisme venus d'outre Atlantique ou d'Amérique du Nord⁷. En rangeant les

⁵ Cette manière de faire renvoie à l'inférence fondée sur l'abduction et au pragmatisme (et non pragmatisme) développés par le philosophe américain Charles Sanders Peirce. Voir notamment les *Textes anticartésiens*, présentation et traduction par Joseph Chenu, Paris, Aubier, 1984.

⁶ Cf. Hergé, *Tintin et les Picaros*, Bruxelles, Casterman, 1967.

⁷ Je laisse à l'appréciation du lecteur la maxime par laquelle John Borman conclut son film *La Forêt d'émeraude* : « Ils [les Indiens] savent ce que nous avons oublié. »

Indiens du Mexique du côté de la nature plutôt que du côté de la ville, en plaçant ces premiers Mexicains du côté de la tradition plutôt que du côté de la modernité, en affirmant que ces hommes sont solidaires plutôt qu'ils ne sont individualistes, cet exotisme à la française non seulement commente ce que disent et affichent les prospectus et les dépliants publicitaires qui enjoignent à visiter ce pays, mais il crée une pluralité du monde que l'exotisme rend justement quasi incommensurable. Une fois rentré en métropole, le sujet français en situation d'exotisme que j'ai choisi au hasard d'un idéal interprétatif, est loin d'avoir réussi à combler la distance exotique avec son objet les Indiens ; au contraire cet exotisme est encore à l'œuvre et prend la forme d'une socialisation de l'étranger par l'étrange que le sujet a à cœur de faire partager avec les siens. Certes, en leur temps l'ethnologue anglais, Edward Burnett TYLOR, dont la position évolutionniste a conduit à construire un exotisme spatial mexicain⁸ et le prêtre français Charles Étienne BRASSEUR de BOURBOURG, qui traduit vers 1860 le *Popol Vuh* des Maya-Quiché et *La Relación de Yucatán* de Diego de LANDA et cofondateur avec AUBIN de la première société américaine de France⁹, ont tenté de combler ce déficit de connaissances. Mais tout porte à croire que ces contributions du XIX^e siècle, qui attestent déjà la profondeur de l'histoire au Mexique, n'ont fait que déplacer vers d'autres réalités propres à ce pays les points d'ancrage sur lesquels repose l'expérience exotique hexagonale et — dirais-je — européenne d'aujourd'hui : l'exotisme *indigéniste* en direction du Mexique n'est pas l'étude des peuples indiens qui le composent.

Ces étiquettes, qui décrivent le travail de signification du monde par un type idéal français, semblent manipulées par une personne collet-montée qui juge ce sujet comme *un idiot en déroute*¹⁰ et oppose à la quête exotique bon marché de ce dernier une authenticité attestée par des

⁸ Cf. E. B. Tylor, *Anahuac or Mexico and the Mexicans, ancient and modern*, Londres, Longmans, 1861.

⁹ Brasseur de Bourbourg accompagna, en tant que membre de la mission scientifique française, le corps expéditionnaire français envoyé au Mexique en 1863. Voir Numa Broc, *Amérique. Dictionnaire illustré des grands voyageurs français du XIX^e siècle*, Paris, Éditions du CTHS, 1999, p. 85.

¹⁰ Cf. Nigel Barley, *Un anthropologue en déroute*, Paris, Bibliothèque Payot, Coll. « Voyageurs », 1994.

années d'études passées au Mexique et de partage de ses formes de vie. Pourtant l'exotisme n'a rien à voir avec l'authenticité et guère plus avec la catégorie de l'endotique, même sous l'angle d'un jeu facile d'opposition binaire. Si l'authenticité est un moyen d'énoncer une vérité particulière que l'on souhaiterait voir s'élever au rang de vérité universelle, l'exotisme est une enquête dont l'étranger et l'étrange sont les principaux indices qui mettent sur la voie d'une nouvelle configuration du monde.

Ces étiquettes qui collent maintenant à la peau des Indiens du Mexique sont des moyens occidentaux et français de se représenter une partie du Monde et de ses habitants ; le problème n'est pas de savoir si elles sont vraies, fondées, mais il est plutôt question de se dire que sans elles rien ne serait possible — à commencer par la question du sens du monde : par où aller et par où chercher ? La question de savoir si les Indiens du Mexique sont écologistes, traditionnels, unis dans leur heur comme dans leur malheur est incongrue dans le champ de la pratique exotique. L'exotisme ne problématise pas cette identité, il la postule comme il postule la diversité du monde.

Dans l'exotisme ce qui est à l'œuvre, c'est avant tout une idée encouragée par une pratique qui consiste à éprouver la diversité du monde, même si cette dernière est un artefact¹¹. Des Indiens peuvent exécuter des danses prétendument traditionnelles, alors même que dans leur village, elles ne rythment plus rien qui caractérise les traits de la vie collective ; des Indiens peuvent fabriquer des objets artisanaux estampillés d'un *know-how* ethnique qui ne sont en fait que des marchandises grossièrement exécutées ; des Indiens peuvent lutter et mourir pour défendre leurs droits à exister collectivement, le sujet français est en retrait par rapport à ces manifestations de la vie sociale, car sa démarche — comme le souligne Victor SEGALEN¹² se fonde sur une esthétique de la diversité. Tout ce qui rapproche la forme de vie de l'autochtone indien de celle de ce sujet menace cette expérience

¹¹ C'est-à-dire une construction de la diversité et non la manifestation brute de la diversité.

¹² Victor Segalen cité par T. Todorov *in Nous et les Autres*. 1985, Paris, Seuil, p. 371.

esthétique. Une telle activité déployée par le sujet idéal français a pour objectif de réintroduire l'inconnaissabilité du monde, comme limite de celui-ci ; et, dans ce cas, le Mexique et le Mexique indien sont cette limite. Pour le sujet français qui voyage, atterrir à Mexico ou à Cancún semble être un acte qui consiste, à la fois, à suivre les pas de Hernán CORTÉS et Bernal Díaz DEL CASTILLO — c'est-à-dire actualiser la découverte de cette partie du Nouveau Monde — et produire un sens qui va à l'encontre de la finitude du monde — cette terrible tragédie¹³ qui a pu envahir les explorateurs : la terre est ronde et on peut en faire le tour.

Cet acte exotique est à la fois général et singulier ; général, parce que la découverte par le sujet français de signes exotiques mexicains s'inscrit dans une expérience esthétique de ce pays ; singulier, parce que cet exotisme mexicain n'est pas figé une bonne fois pour toute. Ce jeu exotique qui navigue entre le général et le singulier, entre l'étranger et l'étrange a pour gond un postulat indémontrable (comme tous les postulats) la diversité esthétique qui, au Mexique, revêt les traits de l'indianité. Autrement dit, l'expérience exotique du sujet français en terre mexicaine s'appuie sur un jeu de règles dont la déclinaison au contact de l'altérité, les formes de vie indiennes, est une reformulation de ce jeu. Dans la pratique de l'exotisme, il n'est pas question d'établir avec l'autre une relation d'empathie, ni même de diaphanie¹⁴, mais de fonctionner sur le mode de la sympathie. La sympathie est la distance qui assure l'existence même du phénomène exotique qu'il s'agisse du Mexique indien, du Mexique tout court ou d'une autre région continentale qui participe à la diversité esthétique du Monde postulée par les sociétés occidentales.

Enfin, et en guise de conclusion, l'exotisme est une affaire principalement occidentale¹⁵ qui consiste à construire l'espace, à

¹³ Que commente V. Segalen et que rapporte T. Todorov, *idem*, p. 374.

¹⁴ Concept forgé par le sémioticien Michel Balat de l'Institut de Recherches en Sémiotique, Communication et Éducation de l'Université de Perpignan.

¹⁵ L'écrivain mexicain Fernando del Paso évoque pourtant un exotisme mexicain qui s'adresse à la France Cf. « Lo propio y lo ajeno un elogio de lo sencillo », supplément culturel du quotidien mexicain *Uno Más Uno*, septembre 1990. Mais à dire vrai, la question reste de savoir s'il s'agit d'un exotisme à la mexicaine, dont les formes sont encore à décrire, ou d'une marque du malinisme qui s'inscrit au cœur de l'histoire et de la culture mexicaine.

repousser les limites du monde et à écarter la fatalité sphérique de celui-ci. L'activité exotique commence toujours par se situer au seuil de quelque chose : à la proue du navire, sur le promontoire qui donne accès à la vue d'ensemble, à la lisère de la forêt, à la frontière politique ou naturelle, dans les marches du monde, au bord du gouffre. C'est sur ces points que le sujet en situation d'exotisme formule le monde comme une hypothèse sensible et esthétique dans laquelle l'autre n'a pas sa place. On pourrait dire que l'exotisme fait partie de l'activité identitaire occidentale¹⁶, au sens où il prolonge et solidifie ce que sont les limites de cette identité. Le Mexique et les Indiens mexicains sont des moyens parmi d'autres que mobilise l'Occident pour construire le monde en monde occidental.

Philippe Schaffhauser
Sociologue
Université de Perpignan

¹⁶ Cette activité concerne tout ceux qui croient en l'Occident et, en conséquence, agissent à la seule fin d'en faire partie.

TOURISME SANS FRONTIÈRES. IMAGINAIRE ET PRATIQUES DU TOURISTE EN PROVENCE

Sophie BOUSSOT-RANCHON

Provence : l'évocation de ce seul nom nous emplît la tête d'images. En vrac, le soleil éclatant, la mer, la lavande, Tartarin de Tarascon, le ciel toujours bleu, les oliviers peuplent l'imaginaire de la Provence. Car c'est d'abord l'image qui unit le touriste à la destination de ses rêves. Avant le départ, la décision de partir est conditionnée par les représentations et les stéréotypes en vigueur dans la société qui sont répandus par le biais des moyens de communication et par les médias du tourisme, les guides, les agences de voyage... L'après tourisme, lui aussi, reste marqué par les images des lieux de voyage et de séjour symbolisées par les photos souvenirs qui emplissent les albums au retour.

Où s'arrête la réalité, où commence le rêve ? Là n'est pas la question. En matière de tourisme, seul le rêve compte puisque l'expérience touristique sublime tout et n'a que faire du médiocre, du quotidien. Les clichés ont la vie dure et les touristes font semblant d'y croire : *ils jouent le jeu*. Le tourisme est une grande mise en scène à laquelle chacun participe et qui n'a de limites que celles que l'on impose à l'imagination. La pratique touristique est du domaine du divertissement et des loisirs. Mais la ressemblance ne s'arrête pas là. Comme le jeu, le tourisme est une activité sociale volontaire qui s'accomplit dans certaines limites fixées de temps et de lieu. Il est organisé par un système de règles, de valeurs plus ou moins explicitement formulées mais qui nécessitent une adhésion complète de la part des participants.

Le phénomène touristique obéit à des règles qui sont la conséquence directe sur le plan financier de l'ampleur qu'il a pris dans nos sociétés. Il possède ses propres limites fixées par le contexte socio-économique et par la condition même de la pratique touristique en tant qu'activité éphémère se situant dans un espace circonscrit. L'imaginaire touristique tend à dépasser ces frontières du quotidien. Par ce franchissement, la métamorphose s'accomplit et l'activité touristique prend sens pour le touriste lui-même.

L'IMAGINAIRE DE LA PROVENCE ET SES LIMITES

Imaginaire et pratiques touristiques

La Provence est une des régions françaises la plus porteuse d'images concernant des domaines aussi différents que la géographie, le climat, la culture, l'art ou la population. Elle est également la première région touristique française en été, la deuxième, après Rhône-Alpes, en hiver. Existe-t-il une corrélation entre ces deux phénomènes : la fréquentation touristique de la région et l'étendue des images qui circulent sur la Provence ? Il est évident que oui. Ce sont ces multiples images qui attirent les touristes potentiels qui, à leur retour, en produisent d'autres. Ainsi se crée une représentation partagée d'un lieu.

Les pratiques touristiques sont la mise en actes d'un imaginaire préexistant. L'expérience ne fait que renvoyer inexorablement à cet imaginaire : on ne voit que ce que l'on s'attend à voir. Cette attente est fabriquée par les professionnels du tourisme dans les brochures, les agences de voyage et sur les produits commerciaux. Les étoiles qui servent à classer les monuments dans les guides touristiques sont la codification extrême de ce phénomène.

Marc AUGÉ envisage cette relation étroite qui unit le touriste aux images¹. Il considère le tourisme comme la transformation du monde en images par la photographie et par les représentations diverses. Le touriste ne voit que ce qu'il s'attend à voir, un univers d'apparences qui trouve

¹ Marc Augé, *L'Impossible voyage. Le tourisme et ses images*, Paris, Payot et Rivages coll. « Rivages poche/Petite Bibliothèque », 1997, 189 p.

son paroxysme dans les centres de vacances « Center Parcs ». Dans ces centres, les visiteurs agissent comme s'ils se trouvaient dans un lieu exotique alors qu'ils sont dans un lieu clos, confortable et routinier. L'auteur soulève le problème de l'adéquation entre ce monde de fiction et la réalité quotidienne. La réalité touristique n'est créée que pour satisfaire le touriste en quête d'aventure et de sensationnel ; elle est en adéquation avec les images préconçues qu'il se fait d'un lieu.

La découverte ou l'ignorance

La perception que l'on a de la Provence n'échappe pas aux images touristiques diffusées par les dépliants, les brochures et les guides en tout genre que l'on trouve dans les offices de tourisme, les syndicats d'initiative, les agences de voyage. Ces supports diffusent une certaine image de la Provence. Les photographies et le texte évoquent le ciel bleu, le climat — il fait toujours beau en Provence —, la mer bleu azur, la végétation, l'olive, les villages perchés, les tuiles rondes, les vieilles pierres, le petit cabanon perdu dans un champ de vignes ou de lavandes². Le Provençal y est décrit comme un être convivial et accueillant, un homme qui cultive l'authenticité, près des traditions, près de la terre et qui connaît les vraies valeurs : « Ce qui ressort de tout cela, c'est une qualité d'accueil et une chaleur dans le contact avec les gens qui vous donnent envie de rester, voire de revenir. Cela ne s'invente pas »³. En concurrence de cette image positive, il y a la représentation partagée — mais curieusement absente des dépliants — du Provençal feignant, celle du hâbleur qui exagère tout ce qu'il fait sur le modèle de Tartarin de Tarascon.

Cette reconnaissance procède par *types* comme le souligne Roland BARTHES dans son texte sur le guide bleu dans *Mythologies*. « Pour le *Guide Bleu*, les hommes n'existent que comme "types". En Espagne, par

² Parmi les brochures distribuées dans les syndicats d'initiative, on peut citer : *Vaucluse-Provence*, Chambre départementale de tourisme de Vaucluse, 1992 et Dominique Lin, *Destination Vaucluse*, Elan Sud, 1992. Les photographies des pages de couverture de ces brochures illustrent pour l'une : un champ de vignes, avec au loin un petit cabanon en vieilles pierres et pour l'autre : une façade de maison en pierres avec un cerisier et le ciel bleu. Toutes deux sont bordées d'un ocre éclatant évoquant la chaleur et le soleil.

³ Dominique Lin, *Destination Vaucluse*, Elan Sud, 1992, p. 42.

exemple, le Basque est un marin aventureux, le Levantin un gai jardinier, le Catalan un habile commerçant et le Cantabre un montagnard sentimental. On retrouve ici ce virus de l'essence, qui est au fond de toute mythologie bourgeoise de l'homme (ce pour quoi nous le rencontrons si souvent). L'ethnie hispanique est ainsi réduite à un vaste ballet classique, une sorte de *commedia dell'arte* fort sage, dont la typologie improbable sert à masquer le spectacle réel des conditions, des classes et des métiers »⁴.

Les images issues du tourisme se présentent sous la forme de stéréotypes. Pour Ruth AMOSSY, le stéréotype est une image préconçue et figée que l'on se fait d'un groupe social ou d'un lieu en fonction donc de son appartenance et des productions culturelles de l'époque⁵. Il est une image simplifiée qui se répète dans le temps et possède un rapport avec le symbolique. L'image est réduite au plus simple de ses éléments afin d'être plus facilement identifiable. Cette réduction est l'œuvre entre autres des professionnels du tourisme et de tous ceux qui diffusent une image de la Provence. Ils ont en commun la volonté d'émettre une image facilement repérable. En terme marketing, il s'agit pour eux de créer une image porteuse ou une *image de marque*⁶. Le discours affiché par le biais de ces représentations simplifiées, caricaturales, est destiné à toucher et à faire agir les vacanciers. Derrière le message évident de ces documents se décèlent une idéologie et des valeurs intrinsèquement liées au phénomène touristique, à sa dimension économique et à la situation propre du touriste. Au-delà d'un fait de société, c'est un mode de pensée qui est mis en exergue par l'étude et l'analyse des supports des images générées par et pour le tourisme.

Le stéréotype joue donc une fonction de simplification de la réalité. Cette fonction peut également être non volontaire : le simple fait de prendre des photographies peut se révéler être du domaine de la stéréotypie. Le visiteur dit généralement que la photo ne rend pas ce qu'il a vu, elle ne rend compte ni du mouvement ni de l'étendue du paysage.

⁴ Roland Barthes, *Mythologies*, Paris, Seuil, coll. « Point », 1970 (1957), p. 122.

⁵ Ruth Amossy, *Les Idées reçues. Sémiologie de stéréotype*, Paris, Nathan, 1991.

⁶ *L'image de marque* ou *stéréotype de marque* est « l'ensemble des attitudes, représentations et sentiments qui, dans l'esprit du public, sont associés, de façon relativement stable, à une marque commerciale », in David Victoroff, *La Publicité et l'image*, Paris, Denoël/Gonthier, coll. « Bibliothèque méditations », 1978, p. 39.

L'image stéréotypée est loin du vécu de la population locale mais pourtant elle est constitutive de la réalité du touriste. En elle-même, la photo est une simple représentation figée de la réalité, infidèle à cette réalité. Roland BARTHES à propos de la photo de famille exprime sa hantise du stéréotype et de la pétrification. Dans *Roland Barthes par Roland Barthes*, l'auteur tente de se débarrasser du préconstruit afin de revenir à l'usage direct de la photographie par la lecture d'un troisième degré⁷.

Cette expérience individuelle subjective qui consiste à prendre une photo est un acte profondément codifié, marqué par le contexte culturel et nos habitudes. Des personnes d'horizons très diversifiés peuvent prendre des photos identiques des lieux qu'elles traversent et qu'elles visitent. On croise au détour des albums les mêmes photographies de la Tour de Pise ou du Théâtre antique d'Orange. Les expériences individuelles se répètent du fait du poids de la culture qui impose à chacun un certain nombre d'actes. Ainsi, il existe ce que l'on peut appeler la photo « obligée », celle qu'il faut avoir prise pour bien montrer que l'on est allé à un endroit précis. Cette photo doit servir de preuve aux yeux de l'entourage. Elle a pour fonction de représenter la personne dans un rôle donné. Il s'agit d'une représentation choisie et mise en scène dont on attend un bénéfice social.

LA RECHERCHE D'UN AILLEURS

Le Paradis retrouvé

La participation touristique implique le partage d'un imaginaire spatial. Ce lieu mythique plus que réel est décrit comme un *Eden* originel, perdu puis enfin retrouvé. Le Paradis perdu renvoie à une mythologie biblique qui a été maintes fois évoquée lors de la découverte et de la conquête de nouveaux territoires. Les premiers voyageurs venant évangéliser l'Amérique sont également partagés entre la crainte et l'émerveillement devant cette « terre neuve » qu'ils assimilent à un paysage originel : « Dès son premier voyage, en 1534, CARTIER présente l'Amérique sous le double visage de l'«*incredible*» richesse et de la «terre que Dieu

⁷ Roland Barthes, *Roland Barthes par Roland Barthes*, Paris, Seuil, 1975.

donna à *Cayn*” : un horrible désert de glace et un éden où tout prolifère. De même, selon qu’ils favorisent ou contrecarrent le dessein colonial, les autochtones apparaîtront pleins de bonté ou “*affarables et sauvages*” »⁸.

Le regard que certains voyageurs portent aux Provençaux à partir du XVIII^e siècle s’apparente par bien des points à celui-ci. Comme les Indiens d’Amérique sont traités de « sauvages »⁹ par les explorateurs, les Provençaux sont jugés grossiers et naïfs aux yeux des voyageurs de cette époque. Ils recherchent en l’homme des contrées étrangères, l’être *primitif* ou *naturel*, c’est-à-dire l’homme authentique tel qu’il a été créé. Cet homme, ils le trouvent dans le peuple des régions dans lesquelles ils voyagent. Ces caractères font référence à une bonté originelle de l’espèce humaine, avant les premiers actes de perversion : « Une image édénique qui présentera les primitifs comme une espèce d’Adam et Ève au Paradis terrestre. Le sauvage sera alors doté de toutes les qualités dont sont privés les civilisés mauvais et malheureux : bonté naturelle, force physique et morale, intelligence tranquille et harmonie intérieure. Les terres neuves apparaîtront comme un avatar de ce jardin premier, présenté soit comme nature proliférante, soit comme *locus amœnus*, aménagé pour le plaisir de l’observateur. Ce que voient nos premiers voyageurs, ce qu’ils cherchent, devrais-je dire, c’est la nature et l’humanité avant et après la faute originelle. »¹⁰

Les voyageurs endossent, pour quelques temps seulement, l’habit des grands explorateurs. Comme eux, ils cherchent dans le pays qu’ils découvrent l’homme à son état primitif, tel que Dieu — ou la Nature — l’a créé.

Aujourd’hui, ce thème est à relier à celui de l’authenticité et de la vérité. La Provence ainsi idéalisée par les voyageurs renvoie l’image d’une région rattachée au passé. Elle se fonde sur un modèle paysan et prône la beauté et la sagesse de cette vie de la campagne. Les touristes se plaignent de la disparition de valeurs associées à la société traditionnelle,

⁸ R. Ouellet, « Sauvages d’Amérique et discours hétérologique », *Etudes littéraires*, Université Laval, Automne 1989, Vol. 22, n°2 : Dire l’hétérogène, p. 109.

⁹ « Comme le définira encore Furetière, en 1690, dans son *Dictionnaire* : “SAUVAGE se dit [...] des hommes errans, qui sont sans habitations réglées, sans Religion, sans Loix, et sans Police. Presque toute l’Amérique s’est trouvée peuplée de *Sauvages*. La plupart des *Sauvages* sont Anthropophages. Les *Sauvages* vont nus, et sont velus, couverts de Poils” », R. Ouellet, *op. cit.*, p. 112.

¹⁰ *Idem*, p. 113.

au profit du progrès, du développement des villes et de l'artifice qu'elles génèrent. C'est le combat qui oppose le rural à l'urbain, celui qui « sait » et celui qui a perdu le savoir ancestral. Pourtant, comme le fait remarquer Christian BROMBERGER, cette opposition n'est pas une des caractéristiques premières de la Provence : « L'imbrication des modes de vie ruraux et urbains est une de ces dominantes stylistiques, surtout sensible en Basse-Provence ; ici, comme ailleurs en Méditerranée nord-occidentale, le "paysan vit" souvent "en citadin" (F. BRAUDEL) et conjugue plusieurs registres d'activités laborieuses ; quant à l'homme des villes, il demeure attaché à la "campagne" par des liens familiaux, un "cabanon", une "bastide", ou plus simplement par la relation complice qui l'unit à une colline voisine »¹¹. L'imaginaire de la Provence occulte l'aspect actuel de la région¹², les villes, les industries, au profit du traditionnel voire de l'ancien. L'acte de voyager consiste alors à accomplir un saut dans le temps.

Un imaginaire de l'exotisme

La Provence est une sorte de destination de rêve apparentée à une contrée lointaine, étrange et étrangère. Elle est généralement décrite dans les guides touristiques, dans les ouvrages, dans les récits de voyages, par des personnes qui y sont extérieures géographiquement et culturellement, ce qui renforce l'altérité du point de vue sur la région et ses habitants.

Au début du siècle, l'image associée à la Provence est la même que celle des terres lointaines et inconnues. Un voyageur, Constant de TOURS, emploie des métaphores qui renvoient à deux catégories d'images, le mythe de l'Âge d'or et le rêve, qui sont étroitement mêlées : « Le pauvre Parisien enseveli dans les brumes, qui ne peut contempler que son pâle firmament, n'a pas à craindre de déception en partant pour la Côte d'Azur ; jamais ses rêves les plus beaux ne lui ont laissé deviner, sous le voile des songes, et jamais ses yeux ignorants des célestes clartés ne lui ont fait percevoir, dans les rares beaux jours, la radieuse intensité de la

¹¹ Christian Bromberger, « Ethnographie », *Provence-P.A.C.A.*, Paris, Christine Bonneton éditeur, 1989, p. 248.

¹² Au sujet du développement économique et de la modernité de la région, voir la partie « Economie », *Provence-P.A.C.A, op. cit.*, pp. 363-413.

lumière et l'éblouissante couleur du pays des orangers. Jamais non plus, hélas ! le malheureux n'a goûté, sous le ciel inconstant, l'enivrante béatitude que procure une longue suite non interrompue de lumineuses journées et de nuits diamantées d'étoiles »¹³.

Les voyageurs qui se rendent en Provence y voient l'exotisme, l'ailleurs. Ils accentuent les éléments qui contribuent à ce dépaysement. L'apparition et le développement du tourisme ne transforment pas l'image qui est associée à la Provence, mais ils la complexifient. Les voyageurs ne font pas appel à des éléments objectifs pour délimiter la Provence. Même s'ils se basent au départ sur des frontières historiques, religieuses ou administratives pour tracer leur itinéraire, ils les oublient pour laisser place à ce qu'ils voient. La région se matérialise pour eux et rien alors ne la définit si ce n'est la sensation très nette et pourtant subjective qu'ils ont d'être en Provence. La Provence touristique devient la *Côte d'Azur*, un lieu mythique que l'on associe au soleil, au ciel bleu et à la mer¹⁴. Les éléments naturels sont survalorisés et la dimension humaine négligée. L'expression même s'appuie sur la localisation géographique et les conditions climatiques. L'accent est mis sur les espèces exotiques de la végétation, leur étonnante présence et leur acclimatation sur le sol provençal. Cette Provence regorge d'orangers, de citronniers, de palmiers et donne l'impression d'être passée au-delà de la Méditerranée. L'image de la Côte d'Azur prédomine et exerce un attrait incontestable, si bien que la plupart des touristes gardent cette image gravée. Ils associent la Provence à la mer et au soleil alors qu'ils voyagent en fait dans l'arrière-pays, à l'intérieur des terres.

Quelles que soient leurs motivations et leurs aspirations, les différentes personnes qui ont la Provence comme destination, y accèdent par la vallée du Rhône. Ce passage désormais mythique évoque une image de *descente* pour les habitants du Nord. La Provence est à la fois lieu de villégiature et de passage. De grandes voies de communication : les autoroutes A7 et A9, la nationale 7 et la voie ferroviaire avec le T.G.V., conduisent vers la Provence, la Côte d'Azur, l'Italie ou l'Espagne. Ces routes portent des

¹³ Constant de Tours, *Voyage au pays d'Oc au début du siècle*, C.P.M. Marcel Petit, 1991 [première édition non datée], pp. 3-4.

¹⁴ Marc Boyer, *L'Invention du tourisme*, Paris, Gallimard, coll. « Découvertes », 1996, p. 73.

noms qui chantent : Autoroute du soleil, Autoroute du Sud, route des vacances. Les touristes les empruntent pour *descendre* vers le Sud, vers le soleil, vers la mer... Elles sont mythifiées par l'ensemble de la population pour qui elles évoquent un imaginaire lié aux vacances, au bien-être et à l'été. Charles TRÉNET chante « On est heureux Nationale 7 » et les touristes reprennent en chœur malgré les embouteillages.

Le mythe de la frontière

L'imaginaire de la Provence est lié à la situation géographique que la région occupe au sein de la France et de l'Europe. L'image de la Provence se bâtit donc suivant des couples d'opposition entre le pays d'origine qui sert de référence et cette terre d'accueil temporaire, étrangère par définition. Si le Sud s'oppose globalement à la moitié nord de la France, il y a cependant des nuances. Dans l'imaginaire des touristes, la frontière est très nette entre le Nord et le Sud. Ils désignent presque tous une ville ou une zone qui marque irrémédiablement leur arrivée en Provence. La frontière symbolise une *rupture* entre le connu : le Nord, et l'inconnu : le Sud, le Midi ou la Provence. Quel que soit le nom utilisé pour déterminer ce nouveau lieu, il se distingue de celui qui le précède par tous ses caractères. Les visiteurs s'étonnent tour à tour du climat, de la végétation ou de l'attitude des personnes qu'ils croisent. La découverte n'est pas progressive, elle se fait soudainement par un choc culturel en un lieu et un moment donnés. Elle se produit à un moment clé du voyage : la sortie d'un train ou d'une voiture, le dépassement d'une colline. Le point de rupture est en réalité celui d'une rencontre : la rencontre avec l'autochtone, l'Autre par excellence, la rencontre avec l'objet si souvent fantasmé, rêvé, qui prend forme.

Cet imaginaire de la frontière date de l'apparition du tourisme dans la région. Au siècle dernier, Prosper MÉRIMÉE, l'un des voyageurs les plus objectifs¹⁵ de son temps, décrit son arrivée en Provence comme une prise

¹⁵ C'est en 1834 qu'il a fait ce voyage dans l'intention de répertorier les monuments français pour le Ministre de l'intérieur ; il était à l'époque Inspecteur général des monuments historiques français. Son voyage est décrit minutieusement dans son récit : Prosper Mérimée, *Notes d'un voyage dans le Midi de la France*, Paris, Adam Biro, 1989 [1^{ère} édition 1835], 256 p.

de conscience brutale d'être « ailleurs ». Les premières lignes qu'il écrit sur son arrivée en Provence sont les suivantes : « En arrivant à Avignon, il me sembla que je venais de quitter la France. Sortant du bateau à vapeur, je n'avais pas été préparé par une transition graduée à la nouveauté du spectacle qui s'offrait à moi : langage, costumes, aspect du pays, tout paraît étrange à qui vient du centre de la France »¹⁶.

La rupture est à la fois brutale et complète. La Provence est assimilée à une terre étrangère. Avignon, la première ville de Provence que l'on rencontre en descendant la vallée du Rhône symbolise la frontière géographique et culturelle avec le Nord. Autrement dit le Nord appartient à la France, ainsi que le Centre, mais pas le Midi. Il se démarque de la nation française par tous ses attributs caractéristiques : son climat, sa végétation, ses coutumes, ses habitants... Le dépaysement est total. Voyager dans le Midi pour un Français ou un Européen du Nord, c'est déjà se retrouver en terre étrangère.

Dans l'ensemble, on constate une forte dissociation entre la Provence et le reste de la France. C'est d'ailleurs vrai pour les Provençaux comme pour les touristes. Ceci est très net dans les descriptions où l'on évoque la frontière. Cette dernière est extrêmement mouvante, elle ne se situe pas toujours au même endroit. Le choc se produit de manière différente suivant les personnes et les époques. Mais le plus important réside dans le fait que la frontière existe bel et bien dans l'esprit des gens. On la franchit en entrant en Provence. On va vers l'ailleurs, ce qui est en dehors de soi et de ce qui est familier.

LA TRANSGRESSION DU QUOTIDIEN

L'expérience touristique vécue comme transgression

L'activité touristique consiste à dépasser les pratiques et les usages du quotidien pour atteindre un ailleurs mythifié. L'individu moyen *triche* avec la réalité durant cette brève expérience qui consiste à vivre pour un temps donné et dans un lieu donné la vie d'un autre. Il remet en cause sa place dans la société afin de rompre avec un quotidien ordinaire sans pour autant se révolter. Cette expérience temporaire autorise tous les excès. L'oubli fonctionne alors dans les deux sens. L'oubli de ce que l'on

¹⁶ Prosper Mérimée, *op. cit.*, p. 97.

est durant sa vie sociale, des contraintes, durant le temps du voyage, puis au retour la rémission des péchés, l'oubli des fautes de ce touriste qui n'était pas complètement nous sans être totalement un autre.

Le portrait du touriste est proche de celui du joueur tel qu'il est décrit par Georges HOURDIN dans *Une civilisation des loisirs*. Pour lui, le type du joueur est très répandu dans les sociétés modernes : « Le joueur cherche à fouetter sa sensibilité par des émotions fortes et à donner un sens à une vie qu'il n'est pas capable de vivre suivant les règles reçues [...] Le joueur est un impulsif. Il veut aussi vivre plusieurs vies en une seule. Il veut échapper au temps, et c'est sans doute le péché suprême. Il refuse la lente compétition sociale pour exiger tout de suite, à l'instant, du destin une réponse favorable par le truchement de la petite boule brillante qui tourne entre les rainures de la roulette et qui va s'arrêter sur un chiffre imprévu »¹⁷.

Le joueur a conscience d'être autrement que dans la vie quotidienne et il s'évade momentanément pour mieux supporter la monotonie de ce quotidien. Le jeu imite le réel tout en se situant au-delà. Les petites filles jouent à la poupée pour faire comme leur maman ; alors, le jeu a une fonction d'apprentissage. Il fixe les limites de ce qui est ou non licite et cependant c'est au sein du jeu que tout est rendu possible justement parce que « *ce n'est pas pour de vrai* ». Comme le jeu, l'expérience touristique est vécue comme un dépassement de soi et de sa condition sociale. Elle est un franchissement des limites imposées.

L'extension spatio-temporelle

Le touriste est un éternel insatisfait car la mise en place de structures touristiques fausse la réalité. Il se heurte à ces limites fixées artificiellement qui lui dissimulent l'essentiel. Le voyageur n'accomplit plus un acte de découverte d'une terre vierge inexplorée, ce sont désormais les sites qui s'offrent à lui dans leur intégralité et dans leur unité. On assiste à une uniformisation du lieu, perçu de manière identique par n'importe quel voyageur. Ce n'est plus le regard du voyageur qui crée le beau. Au contraire, avec l'organisation économique qui se greffe

¹⁷ Georges Hourdin, *Une civilisation des loisirs*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, pp. 148-149.

autour des sites, il y a création d'une image type. Les touristes sont prédéterminés ; ils ne perçoivent pas le site à travers leurs propres yeux mais à travers les représentations qu'ils s'en font.

La structure des sites touristiques ôte toute spontanéité à la démarche des visiteurs. Ils doivent faire la queue, payer au guichet puis suivre le guide... Ils ont quelquefois l'impression de passer à côté de l'essentiel, c'est pourquoi ils recherchent ce qui est caché derrière toute cette organisation. Le touriste en a assez d'être considéré comme « l'idiot du voyage »¹⁸ pour reprendre une expression de Jean-Didier URBAIN. « Si faire du tourisme est une idée séduisante, *être* touriste est pour beaucoup une perspective insupportable. Qui d'entre nous d'ailleurs, parlant de l'étranger de passage ou même de son compagnon de voyage, n'a pas un jour employé l'infamante épithète de "touriste" ? Ce mot est devenu un sobriquet. Il blesse. Il porte atteinte à la dignité du voyageur »¹⁹. Le touriste désireux de se défaire de cette image est avide d'authenticité et de vérité.

C'est après l'avènement du tourisme que les voyageurs développent la notion de « vraie Provence ». L'idée est qu'il existe une Provence idéale qui possède des caractères propres qui ont été dénaturés par le contact avec les touristes de plus en plus nombreux et avec l'avènement des idées de progrès. Cette Provence, il faut la chercher dans des lieux préservés, hors du circuit touristique habituel. Elle évoque le mythe de la pureté originelle : c'est une Provence pure, débarrassée de toute souillure provoquée par le contact touristique prolongé. C'est à partir du moment où la Provence commence à être parcourue par un plus grand nombre de personnes que cette notion prend toute sa signification. La « vraie Provence » est alors celle qui n'a pas été piétinée ni dénaturée, celle que l'on ne connaît pas encore et qu'il faut découvrir. Il y a un effort à accomplir et une ouverture d'esprit à avoir pour l'atteindre. Il est nécessaire d'aller vers elle, pour cela il faut sortir des sentiers battus.

Les limites de la Provence touristique sont alors dépassées, transgressées, pour atteindre autre chose. Cependant, il ne faut pas perdre de vue que l'on reste à un niveau de l'imaginaire. Le touriste ne veut plus

¹⁸ Jean-Didier Urbain, *L'Idiot du voyage. Histoires de touristes*, Paris, Payot /Rivages, 1993 (1991), 275 p.

¹⁹ *Idem*, pp. 9-10.

se voir comme un touriste, il cherche à atteindre une dimension supérieure. Après s'être débarrassé des limites du quotidien et de l'ordinaire, il aspire à franchir celles du tourisme.

L'EXTENSION CULTURELLE

Les modèles touristiques connaissent un fort impact sur la population au niveau national et international. En parcourant les guides divers et en interrogeant les voyageurs sur le territoire provençal on se rend compte que des éléments de la culture provençale sont récupérés par le tourisme.

Pour paraphraser un auteur de bandes dessinées, on peut dire que le touriste veut être Provençal à la place du Provençal. Pour cela, il part à la découverte de ce qui fait pour lui le Provençal. La connaissance réduite qu'il en a — outre les documents touristiques bien sûr — passe par la culture littéraire. Des auteurs tels que Marcel PAGNOL, Alphonse DAUDET ou Jean GIONO symbolisent la Provence et les héros de leurs œuvres peuvent faire l'objet d'une identification populaire. Il existe aujourd'hui des circuits de la Provence de PAGNOL et de GIONO. Les organisateurs composent un itinéraire autour des paysages et des lieux des œuvres de ces auteurs. Le touriste passe devant la grotte du « gros hibou » où le petit Marcel s'est réfugié par un temps d'orage, il peut suivre pas à pas les traces d'Angelo fuyant à travers Manosque. Il se retrouve alors plongé dans une Provence d'artifice car cette Provence n'existe que dans l'imagination des auteurs qui l'ont créée. « Quiconque viendrait à Manosque sur les traces du Hussard aurait les mêmes surprises qu'André SUARÈS débarquant à Parme pour y chercher la Chartreuse. C'est donc cela Manosque : un décor ; mais quel décor ! »²⁰. L'imagination et la créativité qui ont élaboré ces lieux, ces paysages, n'ont que faire de la réalité. En voulant faire entrer le monde imaginé de la littérature romanesque dans le domaine du tourisme, on le prive de ce qui fait son attrait. De plus, la question du dépassement de l'expérience touristique reste posée dans la mesure où on a affaire à un parcours touristique fléché, balisé et non plus à une nature sauvage. « Cette Provence de GIONO *qui n'existe pas*, mais qu'il fait exister, nous paraît donc, en 1980,

²⁰ Jacques Chabot, *La Provence de Giono*, Aix-en-Provence, Edisud, 1991, p. 26.

altérée, constamment menacée d'aliénation par son double perversi : "la Provence de GIONO" idéologique et publicitaire »²¹.

Cette pénétration du tourisme dans le monde littéraire et artistique de la Provence répond pourtant à un besoin d'identification. Le touriste insatisfait cherche à transgresser la réalité de son expérience. Il tente de créer un imaginaire qui réponde plus totalement à ses attentes.

Il est nécessaire de réaffirmer le lien étroit qui existe entre imaginaire et tourisme en Provence. L'imaginaire se présente pour le touriste comme une réalité concrète, un autre monde, différent de celui dans lequel il vit quotidiennement et où tout est possible. Pourtant ce monde parallèle possède ses propres règles et ses limites. Il est fabriqué de toutes pièces et la marge de manœuvre y est extrêmement réduite. Le touriste plus ou moins conscient de la frustration qu'entraîne cette situation cherche à la dépasser. Il transgresse les frontières du temps et de l'espace. Il se distancie d'un imaginaire par trop touristique et en explore les limites en s'appropriant des espaces, des façons de vivre et des éléments culturels qui y sont extérieurs. Le touriste se transforme en *non-touriste*. Mais il s'agit d'un jeu dangereux car à l'inverse on peut se demander s'il ne transforme pas tout ce qu'il touche en objet touristique.

Sophie BOUSSOT-RANCHON,
Doctorante en Ethnologie
Université Paul-Valéry, Montpellier

²¹ Jacques Chabot, *op. cit.*, p. 8.

Lectures

BIBLIOGRAPHIE DE RÉFÉRENCE

Ici sont répertoriés les ouvrages de références des articles ainsi que quelques livres en complément de lecture autour du sujet : *Imaginaire, tourisme et exotisme*.

- AIRAULT R., 1991, *À la recherche du sentiment océanique, ou Manifestations psychopathologiques et demande de soins chez les migrants occidentaux en Inde*, Mémoire.
- AIRAULT R., 1999, « De l'imprévu du voyage à l'usage du Monde », *Psychiatrie française*, Vol. xxx, Juillet.pour le C.E.S. de psychiatrie, Université Paris VI, Faculté de Médecine Saint-Antoine.
- AIRAULT R., 2000, *Fous d'Inde. Délires d'occidentaux et sentiments océanique*, Paris, Payot.
- AMIROU R., 1992, *L'Imaginaire touristique*, Doctorat Paris V, Sorbonne.
- AMIROU R., 1994, « Le tourisme comme objet transitionnel », *Espaces et sociétés*, n°76.
- AMIROU R., 1995, *Imaginaire touristique et sociabilités du voyage*, Paris, PUF.
- AMOUREUS C., 1984, 1985, 1986, « Les Alpes, le ski, le montagnard et le skieur », in *Annales du C.R.A.P.S.*, vol. I, II, III, Université de Savoie, n°1, n°2, n°3.
- AMOUREUS C., 1989, « Gilbert Durand interviewé », in *Annales du C.R.A.P.S.*, Université de Savoie, n°6.
- AMOUREUS C., 1998, « Le ski métissage de cultures moderne et archaïque », in *Imaginaire et transferts culturels*, Journées d'étude du cercle de sociologie de l'imaginaire, Université de Grenoble II.
- ANDRÉ J.-M., BASLEZ M.-F., 1993, *Voyager dans l'antiquité*, Paris, Fayard.

Archives nationales de Côte d'Ivoire

- 1911, Monographie du cercle de Kong.
- 1919, Coutumes des populations Sienamana du cercle de Kong.
- 1922, Rapport sur la race sénoufo.
- 1938 (2^e trimestre), Rapport politique : 3334 VI-7-3-4.
- 1941, Rapport politique et social : 2858 IV-44/11.

ASSOUN P. L., 1992, « Le Voyageur barbare: pour une lecture psychanalytique d'Henri Michaux », *Analyses et réflexions sur Henri Michaux, un barbare en Asie*, Paris, Éd. Marketing, coll. « Ellipses ».

BALLU Y., 1991, *L'Hiver de glisse et de glace*, Paris, Gallimard.

BALZAC H. de, 1990, *Théorie de la démarche, et autres textes*, Paris, Albin Michel.

BARLEY N., 1994, *Un anthropologue en déroute*, Paris, Bibliothèque Payot, Coll. « Voyageurs ».

BARDON H., 1963, *Le Génie latin*, Bruxelles, Latomus.

BELLOT J.-C., BARGAIN P., CLEREL M., PRUVOST C., 1985, « Aspects des urgences psychiatriques sur les aéroports de Paris », in *Médecine Aéronautique et Spatiale*, Tome XXIV, n°94, pp. 127-130.

BLOK J. H., 1995, *The Early Amazons. Modern and Ancient Perspectives on a Persistent Myth*, Leiden, Brill.

BOIA L., 1994, « l'Île, lieu de l'étrange », *Les Cahiers de l'imaginaire*, Paris, L'Harmattan, pp. 55-65.

BOIA L., 1995, *Entre l'Ange et la Bête. Le mythe de l'homme différent de l'Antiquité à nos jours*, Paris, Plon.

BOLTANSKI L., 1991, *L'Amour et la justice comme compétences*, Paris, Métailié.

BOLTANSKI L., 1993, *La Souffrance à distance*, Paris, Métailié.

BOLTANSKI L., THÉVENOT L., 1991, *De la justification*, Paris, Gallimard.

BORER A., 1984, *Rimbaud en Abyssinie*, Paris, Seuil.

BORER A., 1992, *Pour une littérature voyageuse*, Paris, Complexe.

BOUGAINVILLE L.-A. de, 1989, *Voyage de la frégate La Boudeuse et de la flûte l'Etoile autour du monde*, Paris, La Découverte.

- BOURDIEU P., 1979, *La Distinction*, Paris, Seuil.
- BOUVIER N., 1988, *L'Usage du monde*, Paris, Payot, coll. « Petite Bibliothèque Payot/Voyageurs ».
- BOUVIER N., 1993, *Le Hibou et la baleine*, Genève, Éditions Zoé.
- BOZORG L. (Capitaine), 1883-1886, *Le Livre des merveilles de l'Inde*.
- BROC N., 1999, *Amérique. Dictionnaire illustré des grands voyageurs français du XIX^e siècle*, Paris, Éditions du CTHS.
- CARDON D., HEURTIN J.-P. et LEMIEUX C., 1995, « Parler en public », *Politix*, n°31.
- CHARETIER A., 1915, « Le cercle de Kong, renseignements coloniaux et documents », supplément à *L'Afrique française*, pp. 19-40.
- CHARETIER A., 1921, « Le cercle des Tagouanas. Étude ethnographique », *L'Afrique française*, n°11, pp. 249-274, n°12, pp. 282-290.
- CHATWIN B., 1991, *Qu'est-ce que je fais là*, Paris, Grasset.
- CHATWIN B., 1996, *Anatomie de l'errance*, Paris, Grasset.
- CHEVALIER J., GHEERBRANT A., 1989, *Dictionnaire des symboles*, Paris, Robert Laffont.
- CHOAY F., 1992, *L'Allégorie du patrimoine*, Paris, Seuil.
- CINTRAT I., *Le Récit de voyage*, Paris, Hatier, coll. « Séquences ».
- CLAIR J., *Le Voyage égoïste*, Paris, Payot.
- Coupric A., 1995, *Voyage et exotisme au XIX^e*, Paris, Hatier, coll. « Profil Littérature ».
- DELAFOSSÉ M., 1908 et 1909, « Le peuple Siéna ou Sénoufo », *Revue des études ethnographiques et sociologiques*.
- DELUZ Christiane, 1988, « Géographie » au XIV^e siècle, Louvain-la-Neuve, Institut d'études médiévales.
- DIGO R., 1981, « Aperçus sur les problèmes du passager », Conférence prononcée aux journées de médecine Aéronautique et Tropicale, Lomé (Togo), in *La Nouvelle Presse Médicale*, n°22 et 23, 23-26 février.

- DUCROS J., 1970, « Les cures thermales en psychiatrie », in *L'Omnipraticien français*.
- DURAND G., 1976, « La Cité et les divisions du Royaume », *Eranos Jahrbuch*, vol. 45, Brill, Leiden.
- DURAND G., 1960, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, Paris, Dunod.
- DURAND G., 1993, *L'Imagination symbolique*, Paris, PUF.
- DURAND G., 1996, « Psychanalyse de la neige », in *Mercure de France*, Paris, 1953 ; in *Champs de l'imaginaire*, Grenoble, Ellug.
- ELIOT A., 1976, *L'Univers fantastique des mythes*, Paris, Les Presses de la Connaissance.
- FREUD S., 1936, *Un Trouble de mémoire sur l'Acropole*, Lettre à Romain Rolland, in *Résultats, Idées, problèmes*, Tome II, Paris, PUF.
- GADAMER H.-G., 1998, *Philosophie de la santé*, Paris, Grasset.
- GEERTZ C., 1986, *Savoir local, savoir global. Les lieux du savoir*, Paris, PUF.
- GIRARD A., 1996, *Expériences touristiques et régime du patrimoine culturel-naturel*, Thèse de Doctorat, Aix-Marseille I.
- GOMEZ-GERAUD M.-C., 2000, *Écrire le voyage au XVI^e siècle en France*, Paris, PUF.
- GREIMAS A. J., 1966, *Sémantique structurale : recherche et méthode*, Paris, Larousse.
- GRENIER A., 1969, *Le Génie romain*, Paris, Albin Michel.
- HEINICH N., 1998, *Ce que l'art fait à la sociologie*, Paris, Éditions de Minuit.
- IBN BATTUTA *et alii*, 1995, *Voyageurs arabes*, Paris, Gallimard.

JARRY I., 1996, *René Caillé*, Paris, Lattès.

JARRY I., *Théodore Monod*, Paris, Payot.

LANFANT M. F., 1980, « Le tourisme international, fait et acte social : une problématique », *Loisirs et Sociétés* 3 (1), pp.135-157.

LANFANT M. F., 1991, *Tourisme international reconsidéré : milieu exclu, tiers exclu ? Le principe de l'alternative*, Aix-en-Provence, Cahiers du CHET.

LASCH C., 1981, *La Culture du narcissisme*, Paris, Robert Laffont.

LA PÉROUSE J.-F. de, 1991, *Voyage autour du monde sur l'Astrolabe et la Boussole*, Paris, La Découverte.

LAURANT J.-P., *Le Voyage*, Paris, Éditions P. Lebaud.

LE BRETON D., 2000, *Éloge de la démarche*, Paris, Métailé.

LE BRIS M., 1992, *Le Grand Dehors*, Paris, Payot.

LE GOFF J., 1977, « L'Occident médiéval et l'Océan Indien : un horizon onirique », in *Pour un autre Moyen Âge*, Paris, Gallimard, pp. 280-298.

LÉVI-STRAUSS C., 1995, *Tristes Tropiques*, Paris, UGE, coll. « 10/18 ».

LONIS R., 1981, « Les trois approches de l'Ethiopien par l'opinion gréco-romaine », *Ktêma*, vol. 6, pp. 69-87.

MAC CANNEL D., 1976, *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*, Schocken Books.

MAFFESOLI M., 1988, *Le Temps des tribus*, Paris, Méridiens.

MAFFESOLI M., 1997, *Du nomadisme - vagabondages initiatiques*, Paris, Le Livre de poche.

MAILEVITCH K., 1995, *La Paresse comme vérité effective de l'homme*, Paris, Éd. Allia.

MALOUF D., 1983, *L'Enfant du pays barbare*, Paris, Lieu Commun.

MANDEVILLE J. de, 1993, *Voyage autour de la Terre*, Paris, Les Belles Lettres.

MARTINET M.-M., *Le Voyage d'Italie dans les littératures européennes*, Paris, PUF.

- MEDAM A., 1982, *l'Esprit au long cours : pour une sociologie du voyage*, Paris, Méridiens.
- MENDRAS H., 1994, *La Seconde Révolution française 1965-1984*, Paris, Gallimard.
- MEUNIER J., 1993, *Le Monocle Joseph Conrad*, Paris, Payot.
- MEUNIER J., 1994, *Voyages sans alibi*, Paris, Flammarion.
- MICHAUX H., 1967, *Un barbare en Asie*, Paris, Gallimard, coll. « Imaginaire ».
- MICHEL F., 2000, *Désir d'ailleurs. Essai d'anthropologie des voyages*. Paris, Albin Colin.
- MIQUEL A., 1975, *La Géographie humaine du monde musulman jusqu'au milieu du XI^e siècle*, vol. II, Mouton, Paris, La Haye, pp. 483-513.
- MONTAIGNE M. de, « De l'instruction des enfants », *Les Essais*, Vol. xxx.
- OTA H., 1998, « Voyages et déplacements pathologiques des Japonais vers la France », *Nervure*, septembre.
- OUSBY I., 1990, *The Englishman's England*, Cambridge, Cambridge University Press.
- PASCAL B., 1967, *Pensées*, Paris, Éd. Delmas.
- PEIRCE C. S., 1984, *Textes anticartésiens*, présentation et traduction Joseph Chenu, Paris, Aubier.
- PERRON M., 1932, « Un pays moyen, le Soudan de la Côte d'Ivoire », in *Bulletin de l'Agence Générale des Colonies*, n°281, pp. 1252-1264.
- PERRON M., 1932. « Agriculture et industries indigènes chez les Sénoufos du cercle de Kong », *Bulletin de l'Agence Générale des Colonies*, n°282, pp. 1361-1371.
- PERRON M., 1933. « Situation économique et agricole du pays sénoufo : notre rôle », *Bulletin de l'Agence Générale des Colonies*, n°286, pp. 65-82.
- PICARD G., 2001, *Le Vagabond approximatif*, Paris, Librairie José Corti.

PICARD M., 1992, *Bali, tourisme culturel et culture touristique*, Paris, L'Harmattan.

QUIROT B., 1994, *Voyager ou l'autre scène*, Mémoire de DEA, Paris, EHESS.

ROGER A., 1978, *Nus et paysages*, Paris, Aubier Montaigne.

ROGER A., 1991, « Le paysage occidental », *Le Débat*, n°65, pp. 14-28.

ROUD G., 1983, *Essai pour un paradis*. Paris, Âge d'Homme.

ROULET D. de, 2000, *Courir, Écrire*. Paris, Zoé.

SAGNES J., 2001, *Deux siècles de tourisme en France (XIX^e-XX^e siècles)*, Perpignan, Presses Universitaires de Perpignan et la ville de Béziers.

SAMIVEL, 1976, *L'œil émerveillé ou la Nature comme spectacle*, Paris, Albin Michel.

SANSOT P., 1998, *Du bon usage de la lenteur*, Paris, Payot.

SANSOT P., 1999, *Eloge de la lenteur*, Paris, PUF.

SCHELLE K., 1996, *L'Art de se promener*, Paris, Rivages.

SCHIFFER C., 1906, Notes sur la Haute Côte-d'Ivoire, *Bulletin de la société de Géographie commerciale de Paris*, XXVIII, pp. 289-312.

SCHNAPP A., 1997, *Le Chasseur et la Cité. Chasse et érotisme dans la Grèce ancienne*, Paris, Albin Michel.

SEGALEN V., 1978, *Essai sur l'exotisme, une esthétique du divers*, Paris, Éd. Fata Morgana, coll. « Explorations ».

SENNETT R., 1979, *Les Tyrannies de l'intimité*, Paris, Seuil.

SERRES M., 1997, *Nouvelles du monde*. Paris, Flammarion.

SHUSTERMAN, 1991, *L'Art à l'état vif*, Paris, Seuil.

SMITH B., 1956, « Le voyage éducatif », in *Bulletin international des sciences sociales*, Unesco, Vol. III, n°4, pp. 598-612.

SOULÉ M., 1995, *Vivent les vacances ? Les temps libres dans la dynamique des enfants, des familles et des institutions*, Paris, ESF éditions.

- STAROBINSKI J., 1960, *Histoire du traitement de la mélancolie des origines à 1900*, Act psychomatica 3, Paris, Éd. française.
- STEVENSON R. L., « Le Voyage dans les Cévennes avec mon âne », in *Bruit de la neige*, Paris, Robert Laffont.
- STEVENSON R. L., *L'Esprit d'aventure*, Paris, Phébus.
- TABUTCCHI A., 1987, *Nocturne indien*, Paris, UGE, Coll. « 10/18 ».
- THÉVENOT L., 1994, « Le régime de familiarité », *Genèses*, 7, pp. 72-101
- THOMAS J., 1999, « Camille », in Brunel P. (dir.), *Dictionnaire des Mythes féminins*, Paris, Éditions du Rocher.
- THOMAS J., 1999, « La truie blanche et les trente goretts dans l'Enéide de Virgile », in *Mythologies du porc*, Actes du colloque de Saint-Antoine l'Abbaye (avril 1998), Grenoble, Jérôme Million, pp. 51-72.
- TODOROV T., 1991, *Nosotros y los otros*, Mexico, Siglo XXI.
- TYLOR E. B., 1861, *Anahuac or Mexico and the Mexicans, ancient and modern*, Londres, Longmans.
- URBAIN J.-D., 1991, *L'Idiot du voyage*, Paris, Plon.
- URBAIN J.-D., 1994, *Sur la plage*, Paris, Payot.
- URBAIN J.-D., 1998, *Secrets de voyage*, Paris, Payot.
- VENDEIX J., 1934. Nouvel essai de monographie du pays sénoufo, *Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A.O.F.*, xvii, n°4, pp. 578-652.
- VIARD J., 1984, *Penser les vacances*, Arles, Actes Sud.
- VIARD J., 2000, *Court traité sur les vacances, les voyages et l'hospitalité des lieux*, Paris, Editions de l'Aube.
- VIBART E., 1987, *Tahiti. Naissance d'un paradis au siècle de lumière*, Bruxelles, Complexe.
- VIDAL-NAQUET P., 1981, *Le Chasseur noir*, Paris, Albin Michel.

- WHITE K., 1979, *Segalen, théorie et pratique du voyage*, Paris, Eibel.
- WHITE K., 1987, *L'Esprit nomade*, Paris, Grasset.
- WINNICOTT D. W., 1971, *Jeu et réalité. L'espace potentiel*, Paris, Gallimard.
- WITTGENSTEIN L., 1961, *Tractatus logico-philosophicus* suivi de *Investigations philosophiques*, Paris, Gallimard.
- ZITTOUN C., RECASENS C., DANTCHEV N., 1994, *Psychopathologies et voyages : les rapatriements sanitaires psychiatriques*, Bulletin officiel de la Société médico-psychologique, *Annales médico-psychologique*.

COMPTES RENDUS

BOIA Lucian, *Pour une histoire de l'imaginaire*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, 223 pages.

Pris entre les deux grandes tendances qui ont marqué le regard actuel sur l'imaginaire, représentées par Jacques LE GOFF et Gilbert DURAND, l'historien roumain Lucian BOIA est dans la quête d'une « voie de milieu » entre le « structuralisme des anthropologues et l'historicisme des historiens », entre l'immobilité des invariants universels qui caractérisent *l'homo sapiens* et la fluidité de l'histoire réelle. Ce choix méthodologique, qui brise le tabou institué par LE GOFF parmi les historiens est, probablement, le résultat du constat sur « l'absence d'un domaine global et cohérent [de l'imaginaire], disposant d'un statut historiographique cohérent » (p. 13). Situation due à l'hétérogénéité du domaine et à la trop grande spécialisation des études historiques, qui suscite la réticence des historiens devant la perspective de l'existence d'un imaginaire à vocation d'universalité.

En se proposant de réunir dans son livre l'histoire de l'imaginaire jamais envisagée par des historiens, l'auteur a aussi l'ambition de « trancher le nœud gordien » des définitions peu satisfaisantes de l'objet de son étude. Pour cela, il opère par un artifice (un artefact) en déplaçant le problème de l'imaginaire vers le domaine des archétypes. Autrement dit, au lieu de définir l'imaginaire, il définit les archétypes, considérés comme les éléments constitutifs de l'imaginaire, purgés de leurs connotations renvoyant à un sens transcendant, ou à la notion d'inconscient collectif de Jung. « L'homme est programmé pour penser », et « ce sont ces permanences mentales qui se cristallisent dans ce qu'on peut nommer des archétypes » (p. 17).

Différence fondamentale par rapport à la réserve de Jacques LE GOFF qui refuse de cautionner les recherches dans le domaine de l'imaginaire au motif que celles-ci « dérapent vers l'irrationnel et le psychanalytique dominé par l'idéologie suspecte des archétypes »¹. Les images qui

¹ Le Goff Jacques, *L'Imaginaire médiéval*, Paris, Gallimard, 1991, p. vi.

intéressent l'historien sont des images collectives « qui se forment, changent, se transforment »², ajoute LE GOFF, autrement dit il n'y a aucune permanence trans-historique de l'imaginaire seulement des modèles et manifestations spécifiques.

On ne passera pas en revue les subtilités conceptuelles générées chez divers historiens par la notion d'« imaginaire » qui « ayant l'avantage d'être encore plus vague, donc potentiellement plus vaste que celui de mentalités, permet de construire des nouveaux objets de l'histoire »³, pour s'arrêter sur l'archétypologie construite par Lucian BOIA. (Notons à ce propos que la notion de mentalité est de plus en plus remise en question et contestée, parfois par ses premiers épigones)⁴.

Sans fournir une explication sur les critères qu'il a utilisés pour arriver à ses huit structures archétypales, ce qui peut quelquefois dérouter le lecteur, Lucian BOIA se justifie en disant que son choix est motivé par l'idée de trouver un instrument efficace et souple qui pourrait « couvrir l'essentiel d'un imaginaire appliqué à l'évolution historique » (p. 30). Il use ainsi d'un procédé heuristique astucieux pour ne pas trop se noyer dans le débat entre les historiens des mentalités et les sociologues de l'imaginaire.

Les ensembles archétypaux (ou sous-systèmes de l'imaginaire) proposés par l'auteur sont donc au nombre de huit :

- la conscience d'une réalité transcendante (ou le sacrée car l'auteur définit cette conscience dans les termes du sacré) ;
- le Double, la Mort et l'Au-delà (ou la vie après la mort) ;
- l'Altérité ;
- l'Unité (ou la cohérence du monde) ;
- l'Actualisation des Origines, (mythes fondateurs, mythes d'origine ou cosmologies) ;
- le Déchiffrement de l'Avenir ;
- l'Évasion (conçue comme une conséquence du refus de la condition humaine et de l'histoire) ;

² *Idem.*

³ Hartog François, « Le miroir dans la représentation de l'autre », in *Question de*, n°59, 1984, Mythes et histoire.

⁴ Lloyd Geoffrey Ernest Richard, *Pour en finir avec les mentalités*, trad. de Franz Régnot, Paris, La Découverte, 1993.

- la Lutte et complémentarité des contraires/polarisation.

C'est à partir de là qu'une autre lecture de l'histoire est possible, par laquelle les huit structures sont surprises dans leur dynamique. L'auteur nous conduit, à travers des mouvements infimes des significations, à parcourir les métamorphoses des invariants qui glissent les uns vers les autres. « Les modèles circulent, se combinent, s'amplifient ou s'effacent », estime L. BOIA (p. 30), qui illustre son propos par le cas du mythe du Sauveur. En effet, cette « figure » aurait dit P. TACUSSEL⁵, témoigne dans le même temps, du sacré, garantit l'unité, participe d'un nouveau mythe fondateur et peut mener vers une sortie de l'histoire (évasion). Il existerait ainsi une modalité transversale d'actualisation de ces huit archétypes qui se combinent sans s'exclure les uns les autres.

Plus qu'une lecture, on pourrait dire que ce livre est un véritable voyage dans des domaines et des époques différentes ; cela commence par un regard sur la rupture constituée par la rationalisation du monde occidental situé dans le XVIII^e siècle, continue par une analyse détaillée des trois structures archétypales (L'Enfer et le Paradis, Le Jeu des altérités, L'Évasion), pour finir par un parcours dans l'imaginaire historique et politique.

La problématique de la transformation du monde occidental par les Lumières, qui occupe un espace important dans l'économie de l'ouvrage, est fondamentale, car elle est située dans le centre du débat sur l'universalité de l'imaginaire : si le rationalisme du monde moderne instaure un nouveau « régime de l'imaginaire », « toute la théorie des archétypes risque de voler en éclats » (p. 58). Hypothèse vite désamorcée par L. BOIA qui use de l'argument que la Raison a « construit sa propre mythologie » (p. 61), ce qui lui donne une occasion d'esquisser un portrait de cette dernière forme de croyance. Une croyance qui, à partir de la mythologie mécanique du rationalisme triomphant, à travers l'imaginaire scientifique (y compris la science comme religion, outil idéologique ou fiction scientifique), ou comme ingrédient pour les mythes de l'homme moderne, se dévoile comme un autre visage (ou figure) des anciens archétypes.

⁵ Tacussel Patrick, *Mythologie des formes sociales*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1995.

Et ce, d'autant plus que l'apparition du « complexe Raison, Science, Technologie » (p. 90) n'a pas éliminé de la scène les autres ensembles « archétypaux » qui ont une histoire plus ancienne et qui peuvent être suivis dans leurs modulations, comme dans le cas de l'imaginaire de l'Au-Delà, par exemple. Les scénarios qui décrivent l'existence dans l'autre monde sont certes différents selon les cultures, aussi l'auteur choisit-il de faire intervenir un autre archétype, celui de l'exacerbation des contraires, comme grille de lecture pour mieux expliciter les avatars de la transcendance dans l'histoire. Ainsi, cet archétype nous éclairerait mieux selon l'auteur sur la naissance de l'Enfer et du Paradis, et sur « le passage d'un au-delà indifférencié à un au-delà fortement dramatisé et polarisé entre un séjour réservé aux justes et un domaine destiné au damnés » (p. 99).

C'est le christianisme qui a poussé vers ses dernières conséquences cette polarisation, et le livre accompagne les nuances et les méandres de ce processus jusqu'au ^eXX siècle, marqué par un « recul très significatif de l'enfer » (p. 106), par une dédramatisation de l'au-delà et multiplication des voies du salut.

Mais, si l'Enfer semble perdre de sa force dans les représentations contemporaines sur l'autre monde, il y a d'autres archétypes qui sont plus à la mode. Les visages de l'altérité, toujours différents selon les obsessions de chaque époque, ont en commun la même logique, qui consiste à projeter sur l'autre — l'étranger — celui qui se trouve à l'extérieur de la cité ou celui qui se trouve parmi nous — tous nos phantasmes (dans une logique du ressentiment). Les différentes formes prises par la figure de l'autre, « de la différence minime à l'altérité radicale » (p. 33), sont décrites par l'auteur, qui explique le mécanisme par lequel on génère l'image de l'autre en termes de centre et périphérie, en établissant ainsi une distance physique, culturelle et symbolique.

Entre la peur de l'autre et la peur de l'histoire il n'y a pas une si grande distance, car c'est l'image du temps qui se reflète dans ces apparences. L'évasion, comme panacée contre les blessures du temps, dévoile ses charmes et ses tentations, synthétisés dans un « bref inventaire des refuges » (p. 137) : l'Âge d'or, les utopies, les millénarismes. Entre les îles paradisiaques réservées par les chinois pour leur immortels, la République de Platon, l'industrie des loisirs et la société nouvelle des communistes, il

y a un partage du rêve, (quand il n'est pas encore un cauchemar), celui d'un monde parfait.

Et si, souvent, l'image de l'évasion a donnée naissance non seulement aux utopies sur le papier mais aussi aux sociétés utopiques ou aux diverses orientations de l'histoire, peut-on dire que le réel est une sorte d'épiphénomène de l'imaginaire ? Lucian BOIA, fidèle à une herméneutique non réductrice, cherche, à la place d'un déterminisme qu'il juge déplacé et dépassé, « le point d'équilibre entre l'esprit et la matière, entre réalité et fiction » (p. 209). Nous retrouvons un souci cher aux surréalistes et, pour nous sociologues, cela nous rappelle la notion de trajet anthropologique chère à Gilbert DURAND. À la place de recettes de pensée, l'auteur propose d'explicitier le dialogue entre le réel et l'imaginaire par l'image de « Don Quichotte et Sancho Pança qui s'affrontent et se complètent dans un dialogue sans fin. » (p. 209).

Délia VLAD

Chargée de cours en sociologie

Université Paul-Valéry, Montpellier

ROJEK Chris et URRY John, *Touring Cultures (transformations of travel and theory)*, Londres et New York, Routledge, 1997, 214 pages.

Cet ouvrage est une collection de textes écrits par onze collaborateurs (tous enseignants en sociologie), traitant de l'importance théorique du tourisme dans les sociétés contemporaines.

Nous avons choisi de présenter plus précisément le chapitre III écrit par Chris ROJEK, professeur de sociologie et de culture au centre de recherche de *théorie, culture et société* à l'université de Nottingham Trent ; et le chapitre IV de George RITZER et Allan LISKA, professeurs de sociologie à l'université du Maryland aux États-Unis. *Indexing, dragging and the social construction of tourist sights* et « *McDisneyisation* » and « *post tourism* » : *complementary perspectives on contemporary tourism* examinent la construction contemporaine des attractions touristiques et leur devenir.

La première idée qu'apporte Chris Rojek est que les mythes et les rêves jouent un rôle dans la construction sociale de tous les voyages et attractions touristiques. Ces derniers sont fondés sur l'opposition ordinaire/extraordinaire, procédé culturel. En effet, l'« objet merveilleux » a toujours eu un pouvoir de fascination dans toutes les cultures humaines (Par exemple : les sept merveilles du monde). Les sites sont habituellement loin de notre ordinaire, et cet éloignement demande que nous entrions dans des zones qui ne nous sont pas familières, ce qui provoque la rêverie à propos de ce que nous allons y trouver. Le touriste y est aidé par des sélections d'images et d'associations faites au travers de la télévision et de divers médias... (C'est un peu un « imaginaire touristique » au sens de Rachid AMIROU).

ROJEK écrit à ce propos que la reproduction de masse efface la hiérarchie et l'authenticité des « *auratic objects* » du tourisme. (*Ce qu'il entend par ce terme, c'est l'objet qui pousse le touriste à voyager. Ces objets ont une place importante dans la société dans laquelle ils sont situés ; il prend l'exemple de la statue du Bouddha, sujet de vénération en Asie*). Pour lui, la reproduction de masse accroît l'accessibilité de l'objet, et l'on n'éprouve alors plus le besoin de se déplacer pour le voir car on peut le faire à la télévision, sur Internet... Les nouvelles technologies vont remplacer, pour certains, les voyages de longue distance car elles permettent des vacances plus efficaces, calculables, et prévisibles, en « visitant » de chez soi. Le « *post-tourist* » trouve donc de moins en moins la nécessité de quitter la maison.

De plus, avec les différentes valeurs et associations qu'on y a apportées (cf. 1^{ère} idée), la signification originale de l'objet est altérée. Enfin, les représentations faussées de l'objet par les nouvelles technologies participent à la corruption générale de l'ordre hiérarchique sur lequel il est fondé. Tout cela crée un sentiment d'indifférence de la part du touriste ; ROJEK parle d'un sentiment de « *et alors ?* »

La troisième idée de ROJEK est que l'expérience touristique se développe vers une condition de pure mobilité. Le touriste est, de nos jours, attiré par « *la faim de distractions toujours nouvelles* ». Ce qui l'intéresse est le plaisir de transférer les routines, et d'être toujours en mouvement. Ce n'est plus le désir d'authenticité. En effet, à cause des

associations de valeurs que l'on donne aux sites, il est aujourd'hui difficile de croire à l'unicité de leur signification. George RITZER et Allan LISKA approfondissent ce point en écrivant dans le chapitre V, que beaucoup de touristes recherchent au contraire l'inauthenticité, car ils vivent dans un monde de simulations (on préférera manger au MacDonald's, plutôt que d'avoir à chercher sa nourriture par ses propres moyens en forêt) ; et il est de toute façon difficile de différencier la simulation du vrai (ils donnent ainsi l'exemple des grottes de Lascaux dont une réplique parfaite a été construite pour les touristes).

Cette simulation est le propre de la société contemporaine, et cette société standardisée influe sur l'industrie du tourisme. Les gens veulent que leur expérience touristique soit aussi « MacDisneyisée », c'est-à-dire « efficace, calculable, prévisible, et contrôlée », que l'est leur vie quotidienne car ils sont habitués à ce monde. Ainsi, cette standardisation rend les sites touristiques familiers et confortables aux touristes (ils aiment l'idée de se rendre dans un *MacDonald's* à Moscou ou Pékin). Cette idée de *MacDisneyisation* entre en opposition avec John URRY qui dit que la raison fondamentale du tourisme qui est de voir quelque chose de nouveau. Les touristes retrouvent les mêmes chaînes (de restaurants, de magasins) quel que soit l'endroit où ils se trouvent.

Par cette standardisation, on peut voir que les nouveaux moyens du tourisme sont créés car il y a beaucoup d'argent en jeu. Les structures du tourisme amènent les visiteurs à se comporter comme les *designers* l'ont voulu (par exemple : le parc d'attraction de Disney est construit de telle façon que les visiteurs doivent passer plusieurs fois par *Main Street*, la rue des magasins).

C'est ainsi que les deux auteurs abordent ensuite le tourisme comme étant de plus en plus lié à la commercialisation. Le tourisme est un moyen de vendre beaucoup d'autres produits. Les auteurs prennent l'exemple de *Disney World* dont les visites au parc d'attraction suscitent l'intérêt pour le shopping dans les « Disney stores », qui, à son tour, suscite l'intérêt pour les films de Disney, Disney Channel, etc... Le tourisme a été profondément affecté de la croissance des centres commerciaux. Beaucoup de destinations touristiques ont pris leurs caractéristiques (certains centres commerciaux se sont même

transformés en destinations touristiques propres, car le shopping est devenu une récréation. Pour certains, le shopping, c'est les vacances).

Ces deux textes, bien que séparés d'un chapitre, se rejoignent sur plusieurs plans, et nous pouvons ainsi en tirer une conclusion commune : la construction sociale des attractions touristiques est formée par des procédés d'associations de valeurs et d'images, conduits par des impératifs commerciaux. La société moderne est dominée par la culture de la télévision qui ronge notre sens de l'authentique, modifiant par conséquent les motivations du tourisme post-moderniste. Elle est également contrôlée par la Mondialisation, la commercialisation toujours grandissante qui nous oblige à tout penser en terme de rendement.

Les exemples nombreux et explicites ont rendu facile la compréhension de ces textes, même si les notes en fin de chapitre gênent un peu la lecture. Toutefois, il aurait été intéressant que les auteurs évoquent les caractéristiques du tourisme moderne, et pas uniquement celles du post-modernisme, afin de percevoir son évolution. Maintenant, il reste à savoir quelles transformations le tourisme va-t-il encore subir avec le développement constant de notre société.

Pascale GRENIÉ
IUP de Nîmes

CHRISTIN Rodolphe, *L'Imaginaire voyageur ou l'expérience exotique*, Paris, L'Harmattan, 2001, 238 pages.

Jeune chercheur en sociologie, Rodolphe CHRISTIN nous propose dans l'ouvrage *L'Imaginaire voyageur ou l'expérience exotique* une réflexion sur le voyage, avec comme constat de départ le désir nomade de nos sociétés. Il tente de mettre à jour le « trajet anthropologique » cher à Gilbert DURAND, l'imaginaire du voyage, désirant rendre compte des « intentions motrices » propres au voyage, en essayant de comprendre comment l'objectif et le subjectif s'articulent.

Car tout voyage commence et finit par un voyage sédentaire, l'auteur s'inscrit dans une sociologie phénoménologique afin d'étudier les différents rôles du récit, indissociable donc du voyage. En effet, avant le

départ, le voyage existe par des récits antérieurs ; en outre, lors de l'expérience « voyageuse », nombreux sont ceux qui vont « voyager et réciter le monde » en retranscrivant leurs émotions après la tombée du jour. Enfin, le récit permet de donner une valeur à l'existence : on peut désormais partager l'histoire marginale que représente le voyage, « [ce] vécu à proprement parler extra-ordinaire ». Le retour de voyage est hautement socialisateur : il convient de faire partager à son retour ce que l'on a vu, ce que l'on a vécu. D'où l'utilisation que fait l'auteur du terme de « passeur » : l'écriture nomade permet de « faire d'une expérience un éternel présent », et « le voyageur [devient] celui qui voit et qui par là transmet dans l'écriture un monde vivant perdu ». Comme Rodolphe CHRISTIN l'a écrit, « voyageur, narrateur et connaisseur ont partie liée ». Par le récit du retour, le voyage devient mythe, en passant notamment de la dimension individuelle à la dimension collective, et promet une évasion toujours possible. On réalise le quotidien, et sa nécessaire mise en perspective avec l'ailleurs, tout comme l'ailleurs nécessite le quotidien pour prendre forme.

Mais le voyage est largement marqué par un phénomène de distanciation. Distanciation tout d'abord en ce que le voyageur doit se différencier du touriste : le premier se voit plus comme un aventurier, un acteur, alors que le second est agi, sensible à une spectacularisation du monde. De plus, « le touriste est toujours cet autre (trop identique peut-être) qui vient désenchanter mon voyage ». Ici, on découvre une autre dimension du désir (ou du besoin) de distanciation : le « grand voyageur », à partir de la distance qu'il pose face au touriste, entend « se rapprocher du monde ». L'éloge de l'altérité se retrouve dans la définition que Victor SEGALEN donne de l'exotisme, à savoir « la Loi fondamentale de l'Intensité, de la Sensation, de l'exaltation du Sentir ; donc de vivre ». Le voyage s'entrevoit dans « la logique de rupture subversive [qui l'accompagne], et qui [en] fait une expérience pleinement significative » : on parle de « larguer les amarres » ou bien encore de « couper les ponts ». Une des dynamiques est effectivement la conscience poétique qui va nous pousser à abolir le quotidien, apprivoiser un monde nouveau, « abolir le temps historique » — non pas le présent — afin de se régénérer. Il faut donc rompre culturellement, géographiquement, mais aussi temporellement : tout se transforme autour de soi, et le voyage devient à

la fois extérieur et intérieur. On prend conscience du monde, qui est à réinterpréter dans sa totalité, tout en prenant conscience de soi par un certain nihilisme que l'auteur définit comme « une table rase de ce qui jusque là allait de soi, une “néantisation” de la fixité des repérages sédentaires » : le voyage est déprise de soi.

Toutefois si on peut parler de fusion, de désir de coïncider avec le monde, la distanciation se lit dans une autre dimension, qui s'instaure entre l'autre et le voyageur. Sur des terres inconnues, dont il ne possède pas les codes, le « héros » du voyage n'a pourtant aucun intérêt à s'identifier totalement à celui qu'il ne connaît pas : en effet, le risque est majeur de perdre une partie de sa marginalité, marginalité indispensable à toute expérience de ce type. Si « l'expérience sensible [devient] la voie par laquelle va résonner le monde [...] [en étant] susceptible d'aboutir à une fusion relevant d'une structuration mystique », rappelons-nous que l'on se relie au monde *dans la distance* issue de la confrontation avec l'autre. « La nature des uns est la culture des autres », et l'autre existe dans sa particularité en ne portant pas les traces de ma culture. Il en est de même pour le voyageur.

Il en résulte une autre interrogation : comment être l'homme d'un monde et l'homme du monde ? Rodolphe CHRISTIN y répond en « [envisageant] l'expérience dans sa continuité existentielle, cette cohérence qui fait du voyage un *passage continu* ». En fait, la « triade » de l'imaginaire du voyageur se résume ainsi : différenciation/déprise/intégration (cosmique). Soulignons l'importance de la route comme « trace voyageuse fondamentalement synthétique, vision du monde dans sa diversité mais encore dans l'unité nécessaire ». Elle dispose d'un certain pouvoir, celui d'unifier le monde, tant de manière objective que géographique, tant subjective que psychologique, en ordonnant l'étendue.

Etudiant les différentes « phases » du voyage, Rodolphe CHRISTIN nous fait découvrir dans cet ouvrage la double expérience du vécu du voyage. Tout d'abord comme appréhension de la diversité, de l'altérité, qui constitue notre singularité identitaire. Ensuite, comme symbole de l'« étendue unitaire du divers ». En résumé, « le monde est là [...], approchable en sa diversité, visible dans son unité ». Ce vécu est en outre très socialisateur en permettant, par le biais du récit, l'échange sur le

thème d'un monde inconnu. À l'heure de la mondialisation, alors que l'on entend parler d'une homogénéisation du monde, d'une certaine banalisation, l'ouvrage souligne que le désir de découverte est toujours là, présent, et qu'il ne tient qu'au voyageur de se réaliser. En ce sens, l'ouvrage nous permet de rester optimiste, et nous rappelle que sans l'Autre, le Même ne peut exister.

Aude-Annabelle CANESSE

Université Paul-Valéry, Montpellier

VIARD Jean , *Court traité sur les vacances, les voyages et l'hospitalité des lieux*, Paris, Editions de l'Aube, 2000.

Jean VIARD, directeur de recherche CNRS, est également Président de groupes de prospective liés aux vacances et à la direction du Tourisme. Il a consacré plusieurs ouvrages à ces questions, parmi lesquels : *La Campagne inventée* et *Penser les vacances*, aux éditions Actes Sud, *Réinventer les vacances* qu'il a dirigé en 1998 à la Documentation française.

Par le biais d'un bref rappel historique, J. VIARD suit l'évolution du phénomène de la « vacance » jusqu'au stade de la banalisation, tel que nous l'entendons aujourd'hui. Il est nécessaire de préciser que la vision des vacances, dont il est question, ne concerne que le cas de la France.

C'est seulement à partir de 1789, avec la Révolution française, que les travailleurs voient apparaître une alternance entre le temps de travail et le temps de repos. Les journées, puis les semaines sont régulées par un partage du temps. Jusque là, chaque journée était passée à travailler. Les premières vacances connues à cette époque ont été créées par les récoltes agraires. Chacun arrêtaient son activité professionnelle pour participer aux récoltes : rien à voir avec le repos. Toutefois, il s'agit bien de cette alternance d'activités, clôturées par des fêtes votives, qui est à l'origine de nos vacances.

Les premières « vraies vacances » sont, en fait, un temps de non travail. On s'aperçoit que seuls les privilégiés de la classe oisive peuvent se permettre de partir, de voyager. « *Le tourisme fut donc d'abord un*

exutoire de classe rendues oisive par la perte du pouvoir politique et le développement de l'économie industrielle et bourgeoise... » (p. 71). Ceux qui voyageaient avant dans un esprit de conquête le font alors dans un esprit de découverte.

En 1925, une loi sur les grandes vacances est votée pour la première fois, mais elle ne sera jamais appliquée. Il faut attendre 1936 pour que cette loi soit revotée, sous la direction de Léon BLUM et du Front Populaire. Les quatre semaines de congés payés sont d'abord contestées par la classe bourgeoise, qui ne tient pas particulièrement à partager son monopole de vacances.

Les vacances ne deviennent une réelle pratique collective qu'après la deuxième guerre mondiale. Le développement d'un « temps à soi » vient concurrencer le temps de Dieu. Chacun s'approprie son temps et l'organise comme il le souhaite, sans se soucier des obligations religieuses, qui jusque là, marquaient le temps. La pensée d'un temps vacant est favorisée par la diminution progressive et l'aménagement du temps de travail. À partir des années 50, on assiste aux premiers départs massifs en vacances d'été.

Entre 1950 et 1970, le gouvernement pratique une politique de démocratisation des vacances, ou plutôt, une politique de « l'éducation aux vacances », soit en apportant des aides financières comme les chèques-vacances, soit en organisant des séjours à moindre coût, etc. Dans tous les cas, l'offre de ce tourisme social reste inférieur à la demande, et ceux qui ne partent pas ressentent encore plus ce sentiment d'exclusion qu'ils connaissaient déjà.

Au début des années 80, on assiste au départ de la deuxième génération de vacanciers. Ces derniers bénéficient d'une cinquième semaine de congés payés, offerte par François MITTERRAND en 1981. Le temps de vacances est donc réorganisé autour de nouvelles activités qui viennent s'ajouter aux joies de la baignade et du ski. C'est à partir de ce moment que les vacances se banalisent dans les esprits et que le marquage temporel qu'elles créent remplace complètement le marquage temporel religieux.

La mise en place des congés payés en 1936 avait pour but d'attribuer un droit de repos pour les travailleurs. Cependant, le résultat en fut le

développement d'un secteur économique majeur. Tout d'abord, en créant de la mobilité chez une population jusque là sédentarisée, la plupart du temps sur le lieu de naissance. Il est vrai que partir n'est pas une obligation. D'ailleurs, on remarque que la première destination de vacances est tout simplement le domicile ; destination qu'il ne faut pas confondre avec celle dite touristique. En effet, il y a là une distinction à faire entre la vacance, le tourisme et le voyage. La vacance, comme nous l'avons déjà vu, est un temps de non travail. Le tourisme, en plus du temps de repos, consiste à partir vers une destination lointaine tout en essayant de conserver le confort habituel. « le tourisme au sens vrai du mot est massivement une activité de retraités qui, par définition, n'ont plus de vacances, au sens où leur temps entier est vacant... » (p. 25). À côté de cela, le voyage, davantage associé à la découverte, consiste à se faire sa propre vision du monde, et par la même occasion, à avoir une meilleure connaissance de soi.

Avec 71 millions de visiteurs étrangers en 1999, on peut considérer la France comme la première destination touristique mondiale. À cela, il faut ajouter le nombre de Français qui sont quatre à cinq fois plus nombreux à se déplacer, chaque années, sur le territoire. Une destination touristique doit être l'unicité de trois éléments : du lieu, des choses à voir et de la « production de l'art de voir », c'est-à-dire de la construction sociale d'une mise en désir d'un lieu, par un long processus culturel ou historique. Il faut que le touriste éprouve l'envie, voire le besoin de se déplacer. Il faut également que le touriste, qui vient visiter un site, voit la même chose que celui qui était venu l'année précédente. C'est ce que l'auteur appelle « l'économie de la réutilisation » : le touriste est d'abord attiré par un site, soit naturel, soit culturel, mais par un site qui, à la base, n'est pas une curiosité touristique. Ce sont les professionnels du tourisme qui sont à l'origine de cette attraction pour certains lieux plutôt que pour d'autres. En effet, au fur et à mesure de l'évolution des vacances, le tourisme s'est progressivement professionnalisé. Dans un premier temps, les monastères qui, autrefois, hébergeaient les voyageurs, sont remplacées par de réelles chaînes hôtelières. Aujourd'hui, tout le secteur tertiaire est à votre service pour vous faire passer de merveilleuses vacances. Car ce sont eux qui bénéficient des frais qu'engendrent ces voyages. Toute les stratégies sont bonnes à étudier pour profiter du tourisme, certaines allant mêmes jusqu'à prôner l'investissement à perte

dans la création de sites, dans le seul but de créer du tourisme dans une région en manque de notoriété.

Viard aborde aussi la question du patrimoine. Quels paysages sont dignes d'entrer dans le patrimoine ? Le paysage est une mise en art du réel, ou encore, une représentation embellie d'un lieu. Aux origines du tourisme, cette représentation est double. La perception du visiteur est différente de celle de l'habitant. Le touriste aura plutôt tendance à mettre les sociétés locales en paysage : pour lui, « l'habitant fait partie du tableau ». Mais, ce qui est un paysage pour le visiteur n'est autre que l'agora pour l'habitant, c'est à dire le centre de la vie quotidienne. En effet, on connaît le charme d'une place ensoleillée d'un petit village de Provence. Qu'en serait-il si on lui ôtait ses inconditionnels amateurs de pétanque, ou encore, les habitués du bistrot du coin venus siroter un pastis à l'ombre d'un arbre ? « Les lectures en termes d'agora et de paysage posent donc sur les mêmes lieux, les mêmes cultures, les mêmes hommes, deux logiques humaines de regard et d'usage. » (p. 86).

Au fur et à mesure de l'évolution du tourisme, on assiste à un rapprochement progressif des différentes représentations d'un même lieu. À tel point que les lieux où l'on voudrait partir en vacances deviennent des lieux où l'on voudrait habiter. La mobilité générée par le tourisme a favorisé le remplacement de l'habitant légal, celui qui est né là, par un usager, un acteur du lieu, celui qui a choisi de vivre là. Par la même occasion, on constate que les comportements, qui étaient réservés aux périodes de vacances, sont devenus des comportements habituels, adoptés toute l'année : « À nous observer vivre en vacances, bien souvent on découvre ce qui, peu à peu, va devenir des comportements communs toute l'année. L'amour du Sud, le désir de campagne périurbaine, puis le désir de quartiers historiques par exemple ont été des inventions testées pendant les vacances, tout comme des vêtements plus commodes, le goût des restaurants italiens ou vietnamiens, sans parler du culte de la voiture » (p. 161). Aussi, ce livre fort utile pour tout étudiant abordant ces thèmes.

David OUVRARD

Université Paul-Valéry, Montpellier

Les Cahiers de l'IRSA

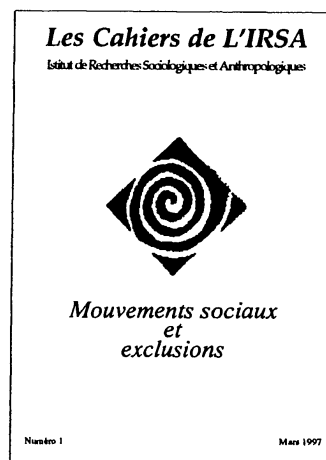
Une mission...

Les Cahiers de l'IRSA ont pour vocation de rendre compte des travaux, études et recherches qui se font au sein d'une équipe universitaire habilitée : l'Institut de Recherches Sociologiques et Anthropologiques (IRSA). Ils associeront donc tout naturellement aussi bien *infra* qu'*extra muros* — des enseignants-chercheurs et des étudiants-chercheurs autour de projets ou de bilans d'actions recherches (recherches fondamentales) et de recherches-actions (recherches appliquées).

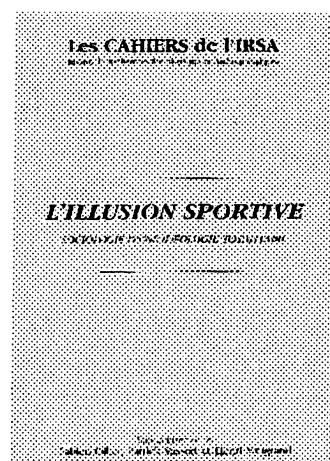
Les sciences anthropo-sociales, et notamment la sociologie, sont aujourd'hui traversées aussi bien par la multiplicité de leurs paradigmes, champs et objets de recherches que par l'interdépendance de leurs enjeux épistémologiques, politiques et éthiques. C'est par conséquent dans un esprit de transversalité disciplinaire, de pluralisme théorique et de complémentarité méthodologique que *Les Cahiers de l'IRSA* feront valoir les grandes approches thématiques développées au sein de l'IRSA.

Des numéros...

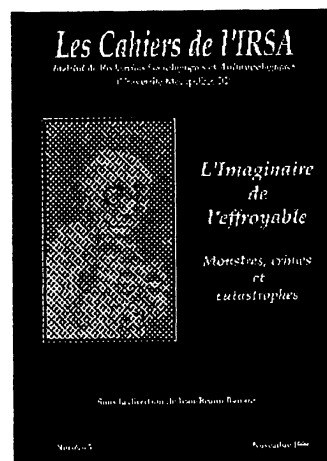
Ce premier numéro des *Cahiers de l'IRSA* est consacré au mouvement social de décembre 1995. Quelques grands sociologues s'étaient exprimés dans la presse nationale et nous avons voulu rassembler ici ces témoignages isolés mais engagés pour mener une réflexion d'ensemble. Avec le point de vue de Tobie Nathan, nous avons cherché à montrer que certains sociologues s'investissent déjà dans le problème des banlieues en le traitant d'une façon différente, en légitimant un autre imaginaire. Enfin quelques jeunes chercheurs proposent des analyses de ce phénomène, venant confirmer le paradigme dessiné en pointillé par les « chefs de file » : l'exclusion désagrège les mouvements et les forces politiques, donnant à cette révolte une expression sans visage.



Le deuxième numéro des *Cahiers de l'IRSA* est consacré « la religion du xx^e siècle : le sport » (P. Reichel). Cette religion populaire, ou cet *opium du peuple*, est évidemment, comme le montrent les études de Fabien Ollier, Patrick Vassort et Henri Vaugrand, l'objet d'enjeux théoriques (épistémologiques) et politiques (éthiques) majeurs. Du point de vue des cadres d'intelligibilité qui permettent de comprendre la genèse, les structures et le (dys)fonctionnement de l'institution sportive, on conçoit aisément qu'il puisse y avoir divers paradigmes : souvent opposés dans leurs différences ou différends, rarement convergents, fréquemment antagonistes, à l'image même des guerres sportives. Ces *Cahiers de l'IRSA*, bien qu'ils ne prétendent pas à l'œcuménisme de principe, ont néanmoins voulu maintenir ouverte une *confrontation réglée* avec des positions que les réalisateurs de ce numéro ne partagent. pas une position ne pouvait se définir que par opposition à d'autres positions. D'où les critiques adressées à quelques auteurs à la mode qui tous récusent, peu ou prou, la *thèse centrale* développée ici : le sport comme idéologie totalitaire, instrument de contrôle politique, vecteur massif d'aliénation culturelle, lieu de « servitude volontaire ».

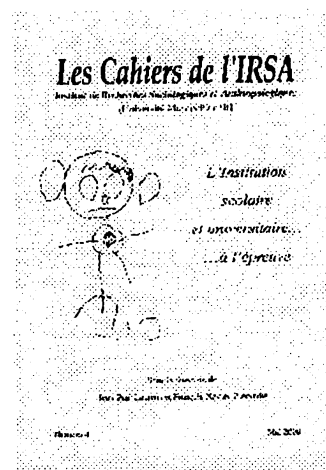


Le numéro trois des *Cahiers de l'IRSA* veut modestement contribuer à ces recherches et à ces réflexions sur les peurs collectives. L'effroyable peut être défini comme une peur élevée à la puissance 2, en quelque sorte une peur au carré. La majorité des objets d'effroi traités dans ce volume sont en effet des phénomènes extrêmes : la torture, l'inceste, les *serial killers*, les épidémies, etc. L'objet de l'effroi n'est pas simplement perçu en tant que menace contre l'intégrité physique de l'individu, mais en tant que menace contre l'ordre du monde. L'effroi a une dimension métaphysique. Les monstres transgressent la normalité, les crimes contreviennent aux lois, les catastrophes défient l'harmonie de la nature. La pensée symbolique établit d'ailleurs des correspondances entre les événements effroyables. L'imaginaire apparaît comme un fil directeur qui relie trois niveaux : le réel, le légendaire et enfin le fantastique.



L'institution scolaire et universitaire n'est pas un objet de recherche tout à fait comme les autres ! Cette quatrième livraison des *Cahiers de l'IRSA* puise dans cette singularité toute sa raison d'être scientifique et propose en quelque sorte des regards sur l'institution scolaire et universitaire légèrement décalés par rapport aux problématiques habituelles. Plusieurs dossiers thématiques organisent ce numéro thématique :

- Le thème de l'évaluation d'abord parce qu'il est aujourd'hui récurrent dans la sociologie de l'école des années 1990 : des faits aux rumeurs ;
- De l'évaluation à la réforme, il n'y a qu'un pas que le deuxième dossier franchi : la décentralisation y est souvent en toile de fond ;
- Ensuite, la question de l'intégration des enfants issus de diverses communautés ethniques évoque ce grand défi de l'école républicaine ;
- Le temps fédère aussi un dossier : du temps de la vacance à celui des rythmes scolaires en passant par celui de l'éveil durant la prime enfance ;
- Enfin l'ethnographie de l'institution scolaire trouve sa place par l'intermédiaire d'une étude de terrain et d'une traduction inédite.



Bulletin de commande

Nom
Prénom
Adresse
Code postal Ville
Pays

Je désire recevoir *Cahiers de l'IRSA n°2 (60 F - 9,15 €)*
..... *Cahiers de l'IRSA n°3 (60 F - 9,15 €)*
..... *Cahiers de l'IRSA n°4 (60 F - 9,15 €)*

Ci-joint mon règlement (TTC) de
60 francs x + 15 francs de frais de port, soit francs
9,15 euros x + 2,29 euros de frais de port, soit euros

à l'ordre du :
Régisseur des recettes - Publications
CCP 523942Y

Bulletin à adresser au :

Service des Publications
Université Paul-Valéry
34 199 Montpellier Cedex 5 (France)

e-mail : Publications.Recherche@univ-montp3.fr

Une facture peut vous être adressée sur demande.

