

Université Lumière Lyon 2
École doctorale : Sciences sociales
Centre de Recherche et d'Études Anthropologiques

Urbanité et sentiment de nature

Ethnographies comparées de la randonnée pédestre Corse – Chapada Diamantina (Brésil)

Par Romain BRAGARD

Thèse de doctorat en sociologie et anthropologie
Sous la direction de François LAPLANTINE
Présentée et soutenue publiquement le 20 octobre 2009

Membres du jury : François LAPLANTINE, Professeur des universités, Université Lyon 2 Ordep
SERRA, Professeur d'université, Universidade Fedral da Bahia Jean Didier URBAIN, Professeur
des universités, Université Paris 5 Jorge SANTIAGO, Professeur des universités, Université Lyon 2
Patrick DESHAYES, Professeur des universités, Université Lyon 2 Jean-Marie BROHM, Professeur
des universités, Université Montpellier 3

Table des matières

Contrat de diffusion . . .	5
Remerciements . . .	6
Avant propos . . .	7
Décaler. Du problème social à la problématisation sociologique . . .	10
Première partie : descriptions d'erreurs . . .	15
Marcher sur le GR20 : technique et ensauvagement . . .	15
Écart révélateur : se perdre . . .	15
Paroles de gardien . . .	21
Imaginaire . . .	22
L'imaginaire, la localité et la consommation . . .	23
Consommation et rythme biologique . . .	24
L'imaginaire, le corps et le langage . . .	25
Anthropologie et psychanalyse . . .	26
La technique dans l'imaginaire de la randonnée . . .	29
La Chapada Diamantina : le sauvage annexé . . .	33
H2 et H3 . . .	34
Premier écart . . .	35
Deuxième écart . . .	40
Envoûtante nature . . .	45
Question de méthode . . .	48
Deuxième partie : Contexte socio-historique . . .	51
Questionner l'urbain . . .	51
Rites . . .	52
Cadre anthropologique : la variation saisonnière . . .	53
Henri Lefebvre et la révolution urbaine . . .	55
Histoire de São Paulo . . .	59
São Paulo de Piratininga . . .	59
Agriculture . . .	62
Pouvoir des villes, pouvoir des campagnes . . .	65
Changements socio-politiques . . .	67
Croissance : café, immigration et mondialisation . . .	69
Une révolution lente . . .	70
L'artiste, l'industriel et le politique . . .	71
Une vision de la modernité : nature, corps, individu et tourisme . . .	77
Histoire de l'idée de nature : science et inconscient . . .	78
Le corps : invention moderne, enjeu social et possession de l'individu . . .	88
Tourisme : repères socio-historiques . . .	95
Troisième partie : Sur les sentiers Variations ethnographiques . . .	104
L'observation . . .	104
Entrer dans le rituel . . .	106

Équipement mécaniste . . .	107
Marches guidées . . .	120
Sacs à dos . . .	121
Packs touristiques . . .	126
Les guides dans la rue . . .	127
Chaussures . . .	128
Scènes primaires . . .	129
Alimentation mythique . . .	129
Repas . . .	151
Campements . . .	168
Au cœur des groupes . . .	186
Marcher . . .	192
L'importance de la mesure . . .	192
Parler, chanter, crier . . .	199
Se taire . . .	209
Le paysage . . .	220
Un regard théorique sur le paysage . . .	221
Être dans le beau . . .	227
Religiosité brésilienne . . .	232
Synthèse . . .	234
Annexes . . .	237
I. Groupes les plus fréquemment cités . . .	237
Randonneurs français (par groupe) : . . .	237
Randonneurs et guides brésiliens (par groupe) : . . .	237
II. Glossaire ¹⁴⁶ . . .	237
III. Fiche technique d'un sac à dos . . .	238
IV. Schéma du mythe selon Roland Barthes . . .	239
V. Avant propos DEA (2002) . . .	240
VI. Texte Lefèvre . . .	242
Bibliographie . . .	246
Radiophonie . . .	251
Filmographie . . .	252
[Résumés] . . .	253

Contrat de diffusion

Ce document est diffusé sous le contrat *Creative Commons* « [Paternité – pas de modification](#) » : vous êtes libre de le reproduire, de le distribuer et de le communiquer au public à condition d'en mentionner le nom de l'auteur et de ne pas le modifier, le transformer ni l'adapter.

Remerciements

Mes remerciements auraient pu figurer en page 278, dans la partie intitulée « Question de méthode : faire parler et écouter ». Car je veux d'abord remercier celles et ceux qui ont eu la patience, la curiosité ou l'amitié d'écouter et de discuter mon travail, même dans ses formes les plus intuitives et improbables.

Ma gratitude va donc en premier lieu à François Laplantine, pour ces années d'écoute, pour son soutien, son aide et sa confiance, pour sa présence et sa disponibilité aux moments importants. Pour la fécondité toujours renouvelée de sa pensée.

Avec beaucoup de tendresse et de reconnaissance, je remercie mon ami Philippe Somnolet. Disciple de François Laplantine comme moi, il a investi – avec rigueur et extravagance – le rôle de muse. De nos discussions nocturnes sont sorties des pages dont je ne saurais dire qui, de lui ou de moi, en est l'auteur.

Un énorme merci aux relecteurs et aux correcteurs qui ont essayé les premières épreuves : Maïra, Anne-Marie et Jean-Sylvain, Anne, Xavier, Marianne, Paulo, João, André, Ana-Maria, Marie, Julien.

Je remercie aussi : Marie, José et Martin, Guilherme Simões Gomes Jr et Matilde Maria Almeida Melo de la PUC-SP, Malu, Cris, Franck et Béné, Jakie, Van, Pau, Edna, Paulo, Mag, Patrice et Julie, Jacqueline, les participants aux ateliers des doctorants. Angelo, Gia, Skan et Anne-Sophie, Mathieu. Alexis et Youssef. Ma famille et mes proches.

À la ténacité et au courage du collectif « vacataire précaire », et en particulier à Alice, Cécile, Azam, José, Audrey, Jean-Pierre.

À Jean-Baptiste Martin, Directeur du département d'Anthropologie, Directeur du CREA, puis Doyen de la faculté d'Anthropologie et de Sociologie, qui m'a formé à l'enseignement. Merci aussi aux secrétaires de la faculté, et plus particulièrement à Françoise, Denise et Annie. Merci à Aïcha.

Aux étudiants, et notamment aux promotions 2005, 2006, 2007 du séminaire d'« étude de cas » en anthropologie de la nature. Aux étudiants du séminaire « anthropologie écologique et de l'environnement » de la promotion 2008.

Mais, comme les choses ne se passent jamais simplement, de bonne guerre, je ne remercie pas : les personnes qui ont donné au statut de vacataire ses contours indécents ; quelques voleurs d'appareils photo ; les contrats de travail bidon que le « monde professionnel » réserve aux « étudiants ».

À mes parents, pour leur soutien constant.

Je remercie la Région Rhône-Alpes qui m'a accordé une bourse de mobilité internationale pour réaliser mon séjour de recherche au Brésil.

Avant propos

La culture urbaine contemporaine semble interdire de ne pas aimer la nature. Dans notre modernité, sourd de toute part un message d'amour adressé à « la nature », à « la planète » ou à « l'environnement ». Ce message est fortement présent dans les publicités, qui mettent toujours en scène des objets sans défauts (tels que des voitures « écolonomiques ») possédés par des gens heureux qui se meuvent dans des paysages de rêve. Cette adoration est aussi imprimée sur les sacs plastiques vendus par les enseignes de la grande distribution. Sur les sacs, Leclerc assure préserver la terre, et Carrefour y affirme protéger la vie. Nous croisons différentes formes de cette déclaration d'amour dans la rue, dans le métro, dans les commerces, sur les emballages des produits que nous consommons. Elle est devenue une rubrique incontournable des magazines et des journaux, télévisés ou non. L'amour de la nature est un sentiment à l'état gazeux : il filtre de partout et esthétique jusqu'aux enseignes des industries les plus polluantes (énergie, agroalimentaire). Aimer la nature est devenu un impératif, une injonction. Ce discours amoureux est essentiellement communiqué par l'intermédiaire de puissantes firmes qui produisent industriellement des biens de consommation. Les acteurs politiques le portent aussi, surtout en période électorale. Or, les « avancées » législatives concernant la protection de l'environnement sont généralement le fruit de luttes d'intérêt entre gouvernements, lobbys et citoyens. Et si l'action de ces derniers est généralement occultée, de Kyoto au Grenelle de l'environnement, c'est encore au nom de l'amour pour la terre mère que les responsables politiques promettent de punir quiconque porterait atteinte aux écosystèmes et à la biodiversité (alors que ces dispositifs peuvent conduire à transformer la pollution en marchandise).



Bron, 2002

En parallèle, la mesure chiffrée de la « destruction de la planète », ainsi que les images catastrophiques des dérèglements climatiques et écologiques, sont omniprésents dans notre quotidien. Le spectacle de la nature en péril, porté par un discours culpabilisant adressé à chaque individu, sous-tend le fol amour. Les chiffres mobilisés dans ce cadre se veulent – et sont – alarmants. Ils nous montrent qu’aucune amélioration significative n’a accompagné l’essor de la « prise de conscience » qui marque les dernières décennies. Pire, à chaque nouveau reportage, nous découvrons que la destruction des écosystèmes se poursuit et s’accélère – chez nous (qui sommes pourtant « soucieux » de l’écologie), comme chez les autres (les Chinois, censés tout dévorer, comme les fourmis). Il nous est aussi montré combien les problèmes écologiques vont de pair avec des problèmes sociaux. Une équation terrifiante d’évidence nous est fréquemment rappelée : la richesse et le mode de vie des uns est le carcan des autres. Nous semblons alors pris dans une matrice culturelle à double face. D’un côté, en interdisant de ne pas aimer la nature et en affirmant « agir pour la planète », elle porte un discours amoureux qui innocente le système de production dont procèdent nos pratiques quotidiennes. D’un autre côté, elle motive à décrier et à dénoncer la progression d’une catastrophe, tout en restreignant le champ des solutions à des actions individuelles (on parle alors de « sensibilisation » et de « prise de conscience »).

C’est très exactement la structure narrative qu’ont adoptée, entre autres, les « documentaristes » Al Gore et Yann Arthus-Bertrand. *Home* (2009), diffusé gratuitement à échelle mondiale, débute ainsi : « Écoute-moi s’il te plait, tu es comme moi : un Homo sapiens, l’homme qui pense. La vie, ce miracle dans l’univers, est arrivée il y a presque 4 milliards d’années, et nous, les hommes, il y a seulement 200 000 ans. Et pourtant nous avons réussi à bouleverser cet équilibre si essentiel à la vie sur terre. Écoute bien cette histoire extraordinaire qui est la tienne, et décide de ce que tu veux en faire ». Le documentaire, uniquement fait de vues aériennes, est commenté par un texte scientifiquement approximatif (la nature est équilibrée, Homo est la seule espèce à s’être établie sur tous les continents...), et culturellement chargé de clichés (lorsqu’il est question d’origine, viennent des images d’Afrique (sur fond sonore de tamtam), et lorsqu’il est question de croissance, viennent des images de villes et d’industries chinoises). Durant la projection, chaque individu est interpellé (tutoyé) dans le but de le faire « changer de modèle » (« chacun peut agir, du plus pauvre au plus riche » dit la voix off). La capacité individuelle de faire des choix est présentée comme le moyen de « sauver la planète » (« je sais qu’un homme même seul peut abattre tous les murs », dit Arthus-Bertrand). Ainsi, si chacun réfléchissait bien, nous pourrions déboucher « ensemble » sur un nouvel ordre social.

Ce film, comme celui d’Al Gore, s’achève sur une énumération des « progrès » récents. « L’éducation » (au Bangladesh et au Lesotho) y figure en première place¹. Il n’est pas question de remettre en cause la bonne volonté des auteurs, mais il me semble que la touche d’optimisme qui clôturait ces documentaires n’est pas simplement l’expression d’un espoir, ni même un contrepoids au catastrophisme dont pourraient être taxés leurs films. Elle me paraît plutôt relever d’une trame culturelle à double face. D’un côté, l’individu y est considéré comme responsable de la situation actuelle et comme décideur des changements futurs ; d’un autre côté, des organisations, des entreprises et des institutions sont présentées comme les acteurs des changements actuellement visibles (des résultats). Dans *Home*, si les gouvernements peuvent être critiqués de façon très généraliste, aucune firme ou

¹ Cette thématique sera reprise lors du débat qui suivit la projection du film sur France 2. Maud Fontenoy, navigatrice, explique à l’antenne que les enfants français ont plus conscience de la pollution que les enfants marocains qu’elle a rencontrés. L’éducation serait donc la première réponse à la question « comment sauver la planète » (titre du débat) ?

multinationale n'est jamais visée. Seul le *tu* désigne une responsabilité. Et si des secteurs d'activité (pétrole, transport, agriculture) sont montrés à l'écran, le problème ne semble pas tenir à des acteurs puissants, mais à l'usage qu'en fait chaque individu. Chaque *tu* est interpellé de façon équivalente, sans distinction d'origine sociale, de comportement de consommation ou d'implication dans l'action militante, ce qui le rend très impersonnel.

Concernant les solutions qui sont portées à l'écran, elles consistent d'une part à consommer de façon responsable, et d'autre part à remplacer le pétrole (nommé « poche de soleil ») par des énergies « renouvelables » (vent, houle, lumière). « Il faut lever les yeux vers le ciel », conseille Arthus-Bertrand, car « en une heure, le soleil donne à la terre l'énergie consommée par toute l'humanité en un an. / Il faut cultiver le soleil [image de champs de panneaux solaires] ». Ces solutions seraient le signe d'une nouvelle ère, fondée sur « la mesure, l'intelligence et le partage ». On peut cependant remarquer qu'elles consistent à remplacer du mauvais (commerce, pétrole), par du bon (commerce équitable, énergies propres). Elles ne proposent à l'imaginaire et au désir aucune piste pour envisager le « changement de modèle », qui est pourtant présenté comme un impératif. S'il est affirmé que nous avons le pouvoir de changer, aucune des luttes de ceux qui changent effectivement leur rapport à la nature n'est portée à la connaissance des spectateurs. Aucun des phénomènes sociaux alternatifs déjà existants n'est donnée à voir². Les mobilisations citoyennes ayant abouti à des résultats ne sont jamais évoquées, alors qu'elles pourraient nourrir notre imaginaire et permettre des identifications. Seules des solutions de remplacement de quelques éléments du « modèle » sont mises en scène.

Le documentaire s'achève donc sur un vide, et notamment sur un vide de corps, qui sont toujours vus de trop loin pour pouvoir y déceler des personnes, des visages et des émotions. De fait, le film ne me semble pas pouvoir atteindre son objectif. Il ne parle ni de dépense (au sens de Georges Bataille), ni de plaisir, de création, de débordement ou encore de mort et de destruction. Il décrit (joliment) une catastrophe, identifie un responsable abstrait, mais évite la question des structures de pouvoir comme celle des dissidences et des contre-pouvoirs. Il ne déplie³ pas non plus la complexité affective de notre implication dans ces structures. Si la surconsommation de pétrole est au centre de la dénonciation, aucun ordre social n'est montré, et aucun devenir autre n'est présenté. L'individu est culpabilisé, mais l'esthétique du film ne lui permet pas de se connaître, de se comprendre et de se critiquer (Al Gore y parvient mieux). Si les informations données peuvent toucher, réussissent-elles à nous faire passer de la culpabilité à la créativité ? L'avenir est présenté comme une rupture historique qui se déclencherait suite à une prise de conscience, suite à une somme de décisions individuelles – isolées mais identiques.

Ainsi, s'il est dit que nous avons dix ans pour « inverser la tendance » avant la catastrophe, ce que le changement comportera de perte, de drame, de malaise ou de désordre, n'est pas envisagé. Comment agir si l'imagination ne peut entrevoir (ou fantasmer) ce qu'une action comporte d'abandon, d'oubli, de conflit, de danger, mais aussi de hasard, de dépense, de débordement et de plaisir ? Les structures de pouvoir qui nous assujettissent n'étant pas mises à jour, comment métamorphoser le « sentiment de soi »

² Pour ne prendre que quelques exemples : au Brésil, le Mouvement des travailleurs ruraux Sans Terres (MST) structure une lutte qui vise la sécurité alimentaire et produit des semences biologiques ; en France, les AMAP (Associations pour le maintien d'une agriculture paysanne) permettent de consommer des aliments qui échappent en partie à l'agrobusiness, visent une gestion démocratique de la production et une gestion écologique des milieux. Enfin, dans le monde entier, des groupes cherchent à faire émerger des économies locales indépendantes (beaucoup sont rattachés au mouvement Via Campesina).

³ J'emprunte la notion de pli à Gilles Deleuze, mais surtout à la façon dont elle est travaillée par Anne Cauquelin (2002), au sujet du paysage.

qui aujourd'hui passe par la consommation ? Comment changer sans entrevoir des plaisirs, sans être rassuré, sans travailler un désir de passage à une autre forme de sociabilité et d'individualité ? Dépourvu d'amour et de haine, l'avenir est passé au bleu⁴.

Il s'agit bien ici d'un texte culturel de très large diffusion. Al Gore et Yann Arthus-Bertrand l'ont simplement relu à leur manière. Car tout a déjà été dit. Ma génération a été nourrie de ces discours et de ces chiffres. Elle a assisté aux émissions du Commandant Cousteau, puis à celles de Nicolas Hulot, ainsi qu'aux reportages animaliers du National Geographic Channel. Elle a suivi pendant un temps l'avancée du désert en Éthiopie (« rien qu'une chanson pour eux, c'est beaucoup mais c'est bien peu » s'égosillait-on à la télévision). Elle a accompagné la disparition des baleines et des dauphins, puis la destruction de l'Amazonie. Elle sait depuis vingt ans que les abeilles, et avec elles la pollinisation, sont menacées par les pesticides agricoles. Elle a « conscience » de l'indécence de la taille des budgets militaires au regard du budget nécessaire à la résolution des problèmes d'accès à l'eau potable. La « sensibilisation » aux problèmes sociaux et écologique n'est pas nouvelle, mais, outre sa relative inefficacité, il semble qu'elle soit frappée d'oubli aussi rapidement qu'elle est encensée à chacune de ses nouvelles apparitions médiatiques. Pourtant, elle est sincère et bien intentionnée. Mais, à mon avis, elle cherche trop à « faire changer les gens », plutôt que de s'inclure en eux, de produire une autoconnaissance et d'entreprendre effectivement un changement. Par la dénonciation, elle voudrait un résultat éclatant, provoquer une révélation et une conversion générale.

Décaler. Du problème social à la problématisation sociologique

Par delà le regard critique que je porte sur ces productions, il me faut affirmer que l'incompréhension et la révolte que suscitent en moi les crises socio-environnementales actuelles sont la *part maudite* du présent travail. Pourtant, il sera très peu question d'écologie dans cette recherche. Mais les problèmes environnementaux et sociaux contemporains ont quelque chose à voir avec mon engagement dans la recherche anthropologique. En effet, depuis l'enfance, la nature m'a toujours attiré et intéressé. Encore aujourd'hui, j'aime les promenades champêtres et cultive un jardin qui subvient à une partie de mes besoins alimentaires. Adolescent, je me destinais à devenir garde forestier, ou naturaliste. De la seconde à la terminale, j'ai donc étudié dans un lycée agricole. J'y ai acquis quelques rudiments de biologie, de zootechnie, de phytotechnie, de technique de production, d'histoire de la PAC, de législation et d'écologie (qui, avant d'être une idéologie, est une science demandant des allers-retours entre le terrain, le laboratoire et l'écriture). C'est surtout dans cette dernière discipline que j'ai été initié aux questions environnementales. Le cours était construit de telle manière que l'on saisissait aussi combien les problèmes écologiques étaient imbriqués avec des problèmes sociaux et politiques.

Alors que la « crise de la vache folle » atteignait son paroxysme, je ne comprenais pas que dans les matières techniques nous ne questionnions pas le dispositif de production agricole sur ces aspects éthiques et épistémologiques. En effet, sur le plan technique, la critique des OGM et les réussites positives de l'agriculture biologique et raisonnée auraient permis d'envisager, en un lieu de formation des futurs professionnels de la nature et

⁴ L'expression désigne l'acte par lequel nous omettons tout ou partie d'un message.

de l'agriculture, des techniques moins prédatrices envers l'environnement et éthiquement mieux insérées dans la mondialisation (critique du système de subventions agricoles qui conduit à la sous-alimentation de populations vivant sur des terres productives...). Cette impression d'un manque de réflexion dans les programmes, ajouté à un goût pour la philosophie et à un attrait pour la pensée de Claude Lévi-Strauss, dont j'avais lu l'ouvrage *Race et histoire*, ont fait que je me suis tourné vers l'étude de la culture plutôt que vers celle de la nature. Ainsi, au sortir du baccalauréat, je me suis inscrit en faculté de sociologie, et non à l'ISARA ou en BTS Gestion et Protection de la Nature (GPN).

Plus tard, la découverte de la pièce de Nathalie Sarraute, *Pour un oui ou pour un non* provoqua en moi une véritable jubilation. Elle mettait le doigt sur une dimension de l'expérience qui m'intriguait. Dans ce huis clos, un personnage, H1, rend visite à H2, son ami de toujours. Il veut comprendre pourquoi ce dernier ne vient plus le voir. Dans un premier temps, H2 refuse la discussion, arguant que « c'est... c'est plutôt que ce n'est rien... ce qui s'appelle rien... ce qu'on appelle ainsi... en parler seulement, évoquer ça... ça peut vous entraîner... de quoi on aurait l'air ? Personne du reste... personne ne l'ose... on n'en entend jamais parler... [...] ce n'est rien qu'on puisse dire... rien dont il soit permis de parler »⁵. Or, l'éloignement de H2 proviendrait du fait que son ami aurait répondu : « c'est bien... ça... », alors qu'il se vantait d'une réussite quelconque. Surpris, H1 trouve ridicule qu'on puisse s'offusquer d'un « c'est bien ça ». H2 précise : « il y avait entre « c'est bien » et « ça » un intervalle plus grand : « c'est biiien... ça » Un accent mis sur « bien »... un étirement : « biiien... » et un suspens avant que « ça » arrive... ce n'est pas sans importance ». Ce passage, puis d'autres pièces de l'auteure, m'ont permis de formuler un questionnement que j'avais sur le bout de la langue. La thématique du langage, mais surtout de l'articulation entre affect, signification et action, était, dans cette œuvre littéraire, explorée de manière fascinante.

Cherchant un sujet d'étude pour la maîtrise d'ethnologie (j'avais travaillé en sociologie sur la catégorie des vétérinaires puis sur l'engagement dans l'espace public), je me débattais avec ces idées jusqu'à la lecture de *La peur de la nature*, de François Terrasson (1993). Les analyses de ce naturaliste, imprégnées de références implicites à l'anthropologie, à la philosophie et à la psychanalyse, m'ont beaucoup stimulé. Mais je lui dois surtout de m'avoir fait découvrir un objet de recherche : le rapport urbain que nous entretenons avec la nature. Je suis donc parti au Brésil, dans l'état du Ceará pour étudier « les émotions au contact de la nature ». J'ai alors réalisé une comparaison entre, d'une part, des pratiques de loisir vécues par des villageois dans les environs de leur lieu de vie, et, d'autre part, les pratiques de touristes brésiliens se rendant sur la plage de Jericoacora (qui commençait à devenir un haut-lieu du tourisme international). En DEA, je décidai de poursuivre ma recherche en France, dans une station de sports d'hiver, en Maurienne. Je comparais alors le sentiment de nature vécu dans la pratique de la randonnée en raquettes à neige, et celui qui pouvait être vécu dans la pratique du ski alpin. Commença alors à se dessiner l'intuition d'une différence entre les rapports français et brésiliens à la nature. Outre la dimension historique de ce rapport, il me semblait que les pratiques des touristes français étaient plutôt marquées par une valorisation de la technicité, de la métrique et de l'autonomie (performance, gestion de l'effort, mesure du temps, des distances...), alors que les pratiques des touristes brésiliens étaient plutôt marquées par un discours teinté de mysticisme (évoquant de Dieu face au paysage, thématique de l'énergie, de l'*astral*...), et que leurs activités se déroulaient très souvent en compagnie d'un guide local.

⁵ Nathalie Sarraute, *Pour un oui ou pour un non*, Paris, Gallimard, 1999. p. 25.

Dans son ouvrage, François Terrasson avance que le processus européen de civilisation porte une profonde peur de la nature (du hasard, de la souillure...) et des êtres qui lui sont associés (femmes, bergers, sauvages...). J'avais jusqu'ici cherché à reprendre cette analyse, qui est aussi développée par les anthropologues. Je l'articulais avec celle de Jean-Paul Filiod (1996), qui énonce, en reprenant l'idée Lévi-straussienne, que les images de la nature présentes dans le quotidien urbain (posters, fonds d'écrans, miniatures...), sont « bonnes à penser ». L'idée m'est alors venue d'avancer une hypothèse qui renverserait chacune des deux propositions. La nature ne serait pas simplement objet de peur, mais aussi d'amour. Surtout, elle pourrait être *bonne à ne pas penser*. Notre civilisation afficherait-elle un amour de la nature pour ne pas la penser politiquement ? Les discours d'amour adressés à la nature relèveraient-ils d'un ordre mythologique, non plus seulement au sens de Lévi-strauss, mais aussi au sens de Barthes. Ainsi, ils recouvriraient la peur de la nature, la plieraient à l'intérieur de la culture. Ce mécanisme aurait alors pour fonction de cacher l'ordre social qui s'appuie sur cette aversion, il en voilerait la dimension politique. Le tourisme vert, et « l'amour de la nature » qui l'accompagne, serait-il une pratique rituelle portée par une mythologie urbaine (et bourgeoise, si l'on reprend la définition barthésienne du mythe) ? Si tel était le cas, quelles en seraient les fonctions, et quels intérêts servirait-elle incidemment ? Si la peur de la nature implique une valorisation de la civilisation (européenne), à quel type de pouvoir s'associerait cette mythologie ?

La pratique de la randonnée pédestre m'a alors semblé pertinente pour prolonger ma réflexion. Elle permettait d'interroger de façon décalée un rapport moderne à la nature. Pratiquée en France et au Brésil, elle offrait aussi la possibilité de mener une comparaison anthropologique. Que vont chercher les randonneurs français et brésiliens lorsqu'ils se rendent au contact de la nature ? Quelles expériences vivent-ils ? Que quittent-ils ? Quelles valeurs, quels affects et quels imaginaires portent-ils ? Quelles sont les ressemblances et les différences entre les deux pratiques ? Quelles sont les possibilités heuristiques qu'offrirait une ethnographie comparée ? Ce qui est intense et visible dans une localité, est-il diffus et sous-jacent dans l'autre ?

Car les deux cultures sont inscrites dans un même « processus de civilisation » (Elias : 1973), elles en expriment deux modalités et définissent deux champs de possibles à la fois proches et distants ; parfois congruents, parfois opposés. La trame commune de la modernité occidentale me semble permettre de comparer ce qui, de premier abord, semble incomparable (Detienne : 2000). Une étude du loisir et de l'aventure touristique permettrait alors d'ouvrir sur une compréhension plus générale du rapport contemporain à la nature. Le détour par la compréhension de la randonnée pédestre, et d'abord par sa description ethnographique, vise donc à ouvrir la possibilité d'un éclairage latéral sur un ordre social et sur son rapport à la nature et aux êtres qui lui sont associés. J'étudierai les variations de ce que je nommerai le « rituel excursif » entre, d'une part, la France, sur le GR20 de Corse pour des randonneurs français, et, d'autre part, le Brésil, sur les sentiers de la Chapada Diamantina, dans l'état de Bahia, pour des randonneurs brésiliens.

La réflexion sur le langage proposée par François Laplantine, ainsi que le développement d'une anthropologie des émotions, m'ont amené à considérer le tourisme vert d'un point de vue affectif. Ces approches permettent de ne pas déconsidérer l'importance de l'imbrication du langage et du corps dans les rapports sociaux ainsi que dans les expériences individuelles. Elles invitent également à reprendre le projet maussien, non seulement sur la thématique des techniques du corps, mais aussi sur le développement d'une science humaine où sociologie et psychologie dialogueraient. D'un point de vue méthodologique, elles considèrent aussi l'implication du corps de l'ethnologue dans la

recherche. Le concept de corps permet donc de multiples trajets dans le registre de l'expérience. Il peut consister en un point de départ systématique de la description des situations observées. Comment agissent les corps, comment se mettent-ils en scène, que disent-ils, que ressentent-ils, que désirent-ils ? Mais aussi : qu'évitent-ils, que rejettent-ils et que répètent-ils ?

Les deux localités où ma recherche s'est déroulée sont des parcs naturels en partie financés par l'État national. L'espace, la faune et la flore y sont protégés, et les activités humaines fortement surveillées. Le tourisme a pris le relais d'une activité pastorale en déclin pour la Corse, et d'une activité socialement et écologiquement violente (la recherche de diamants) dans la Chapada Diamantina. Dans les deux localités, le tourisme est une activité économique de premier rang. Dans les deux cas aussi, ces territoires entretiennent un statut ambigu avec les métropoles. L'autochtonie, la négritude, l'insularité corse ou l'« intériorité⁶ » de la Chapada Diamantina, alimentent un plaisir touristique exotique qui s'élabore dans une mise en désir de ces sites par l'extérieur (essentiellement les grandes villes, et plus particulièrement Paris et São Paulo). Les deux localités sont donc rendues attrayantes par des flux d'images (*mediascape*, au sens d'Appadurai) qui motivent un *imaginaire de soi* dans ces milieux naturels.

Ces deux terrains sont à la fois proches et lointains. Lointains dans la mesure où le Brésil fut une colonie et que la France fut une métropole. Mais les choses se complexifient si l'on considère que la Corse fut aussi une colonie, et que São Paulo, d'où proviennent la quasi totalité de mes interlocuteurs, fut autrefois une force colonisatrice. Lointains aussi parce que la terre, l'agriculture, le travail de la matière première, ont eu des histoires différentes ; le Brésil étant entré dès le début de la colonisation dans une agriculture de monoculture industrielle et extractiviste. Lointains enfin, dans la mesure où le Brésil garde une forte empreinte de son passé esclavagiste et raciste. Mais proches, dans la mesure où le racisme est présent en France (sous couvert de républicanisme) et que ce pays reste largement impérialiste (programme France-Afrique ; pouvoir de premier ordre dans les grandes instances de décisions internationales). Proches, parce que le commerce a toujours lié métropoles et colonies, et que les hommes et les marchandises ont beaucoup circulé entre la France et le Brésil. Proches aussi par le truchement du Portugal, si européen. Proches encore, dans la mesure où les deux pays sont englobés dans ce qu'Henri Lefebvre (1970) appelle *la réalité urbaine*. Enfin, leur proximité tient au fait que les randonneurs français et brésiliens appartiennent à des classes moyennes comparables. Ils exercent des professions d'employés, de cadres supérieurs, des professions libérales ou intellectuelles supérieures. Les deux populations interrogées sont aussi détentrices d'un capital culturel de niveau supérieur et habitent généralement dans des grandes agglomérations.

Le phénomène social qui sera étudié ici est donc plissé. Les ramifications de son héritage historique tracent des lignes de fuite qu'il nous faudra parcourir. Mais, la randonnée pédestre étant une activité sportive qui mobilise l'apprentissage de techniques du corps, je commencerai (première partie) par la description de deux expériences de terrain vécues en compagnie de personnes qui se sont perdues. Nous entrerons donc dans le « rituel excursif » en approchant la pratique de la randonnée pédestre par l'erreur. À partir de deux événements ethnographiques, l'un survenu lors de mon arrivée sur le GR20, l'autre lors de mon arrivée dans la Chapada Diamantina, je tenterai de dégager deux modalités imaginaires de la marche. Elles serviront par la suite de fil directeur à la

⁶ Au Brésil, le territoire est divisé entre le « littoral », où se situe la grande majorité des villes, et « l'intérieur », qui est plus rural, et ainsi souvent considéré comme plus « archaïque », moins « civilisé ». Cette notion a quelque chose du regard parisien sur la « province » française.

comparaison des manières françaises et brésiliennes de pratiquer. Une attention particulière sera portée à la « culture matérielle » (Warnier : 1999) et à l'imaginaire, notions qui seront définies en chemin. Après avoir dégagé inductivement des points de départ pour la comparaison, j'examinerai les concepts de rituel et d'urbanité (deuxième partie). Ces considérations m'amèneront aussi à étudier l'histoire de la ville de São Paulo, qui me semble particulièrement éclairante pour comprendre le contexte brésilien. Puis, je proposerai un regard sur la modernité en articulant une histoire de la nature, une histoire du corps et une histoire du tourisme. Ainsi, au terme de la deuxième partie de ce travail, j'aurai défini, à partir d'une ethnographie analytique, un contexte socio-historique et des outils qui permettent de comprendre la pratique considérée.

La troisième partie visera la description et la compréhension des pratiques brésiliennes et françaises *in situ*. Je passerai d'un terrain à l'autre en considérant des écarts et des rapprochements entre les deux modalités excursives. J'analyserai d'abord l'entrée dans le rituel excursif. Puis je décrirai et interpréterai certaines expériences caractéristiques de la pratique, comme la façon dont les marcheurs s'alimentent, conçoivent l'organisation de la marche, se comportent entre eux ou, au Brésil, avec le guide. Je proposerai ensuite une description de ce qui se passe pour les randonneurs durant la marche. Pour terminer, j'analyserai la façon dont est vécue l'expérience esthétique du paysage. Je reviendrai alors sur certaines des questions qui ont ouvert cet avant-propos.

Le parcours de la comparaison distinguera généralement les deux terrains, mais, durant le dernier tiers de cette étude, ils se mêleront très progressivement pour se confondre avant d'être à nouveau clairement séparés lors de l'analyse conclusive. Il s'agira donc d'expérimenter une façon de comparer les résultats de deux études ethnologiques basées sur des descriptions ethnographiques et problématisées de manière anthropologique. Les observations ethnographiques serviront toujours de point de départ, mais je chercherai à les déplier pour me diriger tantôt vers des considérations historiques, tantôt vers des contextes sociaux et culturels contemporains, tantôt vers des analyses, des explications ou des réflexions d'ordre méthodologique, épistémologique ou éthique. Le texte pourra donc parfois avoir un aspect un peu décousu ou rhizomique. Il me semble en effet qu'il ressemble à un mille-pattes. Son corps est ethnographique, mais il s'appuie sur une dimension historique dont il cherche à rendre compte. Il s'appuie aussi sur le questionnement de thématiques (le sujet, l'imaginaire, le plaisir, le désir), qui demandent d'opérer des incursions dans la périphérie de la discipline anthropologique. Il m'a en effet paru pertinent de procéder ainsi pour rendre compte à la fois du cadre rituel dans lequel se déroule la pratique (la randonnée s'inscrit dans la ritualité vacancière) et à la fois de ce que ce cadre recèle d'énergie et de capacité de débordement. Nous pourrions aussi considérer comment le débordement peut être réinscrit dans des logiques de reproduction sociale.⁷

⁷ Le lecteur trouvera en annexe une liste des personnes et des groupes les plus fréquemment cités, ainsi qu'un glossaire des termes portugais.

Première partie : descriptions d'erreurs



Quand le sentier disparaît

Marcher sur le GR20 : technique et ensauvagement

Écart révélateur : se perdre

Je me suis engagé sur le GR20⁸ à Calenzana, village situé à l'extrémité nord d'un parcours qui traverse la Corse dans toute sa longueur. Dès les premiers pas, je croisais des personnes parties de l'extrémité sud du GR. J'eus pu m'entretenir avec elles, mais je

⁸ Chemin de Grande Randonnée (GR) numéro 20.

n'envisageais pas la valeur auraient eu ces entretiens. Pour moi il fallait partir ; or, ces marcheurs arrivaient au bout de leur périple. Ayant choisi la méthode de l'observation participante, je pensai qu'il fallait passer par l'expérience pour avoir des références communes avec mes interlocuteurs. Il me fallait donc d'abord entrer dans le terrain, car j'avais déjà fait quelques observations et discuté avec quelques marcheurs sur des sentiers plus petits. Plus trivialement, j'étais inquiet. Partagé entre la défiance et la crainte, je me demandais si je saurais marcher sur ce GR, réputé être le plus difficile d'Europe, et que j'entamais par le côté présentant le plus de dénivelés. Le guide «Lonely Planet» indiquait :

• **«ETAPE 1: Calenzana (275 m) – refuge d'Ortu di u piobbu (1570 m).** Kilométrage : 10 km. Difficulté : difficile, peu d'ombre. Durée moyenne 7 heures. Point culminant 1570m».

Après un quart d'heure de marche, je croisai un randonneur en nage, le visage écarlate. Entre deux respirations, il me lança : «trop dur, j'ai abandonné». Gagné par une légère angoisse, je me disais que la montagne n'avait jamais été mon truc, que mon intérêt pour ce sujet était purement heuristique, que ma principale expérience de la marche était la balade dans les bois, autour de chez moi, sur des espaces presque plats. J'avais certes déjà une petite expérience de la montagne, et je fréquentais les sentiers de Corse depuis plusieurs mois, mais à cet instant, je ne me sentais pas randonneur pour un sou. J'allais au turbin. Échappe-t-on à un patron ? Fuit-on devant un horaire de bureau, un réveil-matin ?

Je me motivais en pensant que je me rendais sur mon lieu de travail. Il n'était pas question de ne pas commencer. Mais une appréhension, semblable à celle d'un premier jour chez un nouvel employeur, m'envahissait. Je m'arrêtais pour consolider mon entrain et écrire mon appréhension : allais-je aimer ce travail ? Avant de venir en Corse, je n'avais jamais fait de grande randonnée en montagne ; les bivouacs, les balades, quelques rudiments d'escalade, le camping sauvage, je connaissais... mais se lancer pour plus d'une semaine sur un sentier qui suit une ligne de crête restait pour moi une expérience inconnue. Je savais que mon sac était plutôt léger, que j'étais en forme et que j'avais assez de vivres et de matériel pour mener à bien mon expédition ; j'avais aussi confiance en mes aptitudes en matière d'orientation et de gestion de l'effort. La question qui m'angoissait le plus était celle du plaisir...allais-je aimer la randonnée ? Le terrain allait-il être une contrainte éreintante ou bien un plaisir ? Les sommets m'attiraient... peut-être redoutais-je justement de comprendre cette attirance ? Saurais-je poser les bonnes questions, mener des observations pertinentes ? La pente commençait à s'accroître et je m'installais dans mon rythme. Je croisais des marcheurs avec qui je n'échangeais qu'un bonjour ou un signe de tête. Pensant à Goffman, une image d'ascenseur me traversa l'esprit. L'étroitesse du sentier oblige-t-elle à se saluer ? De quel risque ce rituel protège-t-il ? Mon sac me parut moins léger. Mes jambes gravissaient, lente crémaillère humaine, les centimètres qui me séparaient de la fin de l'étape, 1300 mètres plus haut.

Après deux heures d'ascension sous le soleil, au milieu d'une forte pente, je rencontrai un jeune homme qui faisait une pause. Il était visiblement fatigué et un air de dépit marquait son visage. Il m'expliqua que son compagnon de marche, avec qui il voulait parcourir le GR20 de part en part, avait rebroussé chemin dans la première demi-heure. Lui-même se sentait au bord de l'abandon. Pourtant, il aurait aimé « au moins terminer la première étape ». Ainsi, dès les premiers mètres, les randonneurs font l'expérience de la résistance au renoncement et à l'abandon. Je lui proposai de m'emboîter le pas : à deux, l'effort serait moins pesant, la motivation plus proche. Tout en me réjouissant de cette opportunité ethnographique, je n'arrivais pas à me caler sur son rythme et le devançais de quelques minutes. Je me rendis alors compte que si la marche en solitaire nécessite un surplus de

motivation, la marche à plusieurs demande de la patience et un ajustement aux techniques corporelles de l'autre.

Plus loin, le sentier débouchait sur un replat, quelques marcheurs y pique-niquaient. Nous décidâmes de les imiter. Je sortis de mon sac un réchaud, des spaghettis et des tomates. H1 avait souffert durant la montée, il n'avait que peu d'appétit et commença à manger un peu de maïs froid, à même la boîte de conserve. J'étais préoccupé par son état et l'invitai à partager mon déjeuner. Le repas terminé, il convint de l'opportunité de manger des féculents, car il sentait ses forces revenir. Je lui proposai de faire quelques exercices d'étirement, car la pause nous avait engourdis. Je me demandais si je n'intervenais pas trop sur mon champ d'observation. En effet, c'était moi qui ressentais le besoin de ces étirements. N'étais-je pas en train de forcer H1 à faire partie de mon terrain ? Il était probable que sans notre rencontre, il se fût déjà désisté.

Pour la suite, je lui proposai de prendre la tête, car je voulais diminuer ma participation à notre marche et me positionner de façon plus forte en tant qu'observateur. Je me donnais comme consigne de ne pas interférer dans ses choix de rythmes, de lieux et de temps de pause. Ainsi, je pensais lui donner une liberté suffisante pour qu'il me donne à voir ses techniques de marche, les paysages qu'il déclarerait émouvants, les impressions diverses qu'il voudrait communiquer.

Quelques minutes plus tard, nous quittâmes le sentier balisé sans nous en apercevoir. Lorsque nous nous rendîmes compte que nous n'avions pas vu de balise depuis plusieurs minutes, nous échangeâmes nos points de vue. Alors que je pensais faire demi-tour, afin de retrouver l'endroit où nous nous étions égarés, H1 voulut continuer encore un peu. Il n'avait pas intégré le fait que le GR20 est balisé à la fréquence d'une marque tous les vingt mètres, or nous étions égarés depuis un quart d'heure. Devenu inquiet quant à notre direction et au temps qui passait, je l'informai avec plus d'insistance de notre situation et du manque de pertinence d'insister sur cette voie. À mon avis, nous étions sur un sentier forestier perpendiculaire au GR. Il ne se laissa pas convaincre, et, sur la base de mes suppositions quant à notre position par rapport au GR, il décida de quitter notre sentier pour tirer une diagonale qui nous ferait « retomber sur nos pattes ». Cette réponse me laissa bouche bée : comment allait-on pouvoir retomber sur un sentier dont nous ne connaissions la direction que de façon très approximative ?

Il commença la progression, pensant qu'il serait aisé de franchir la ligne de granit qui se profilait au dessus de la forêt. Je ne croyais pas à cette solution et savais que ce genre d'exercice comportait de sérieuses limites : lorsque la pente devient très abrupte, il est en effet plus facile de grimper que de la descendre ; on peut ainsi se retrouver coincé en milieu de pente par manque d'anticipation sur les possibilités de retour. Le risque de chute devient alors significatif, surtout si le marcheur se met à s'angoisser ou à paniquer. J'en avais déjà fait l'expérience lors de courtes balades en montagne... et m'étais juré de ne jamais m'y laisser reprendre. Alors que H1 semblait être en train de faire cette expérience de la limite pour la première fois, je restais vigilant à ne pas reproduire mes erreurs passées. Un sentiment de responsabilité vis-à-vis de mon interlocuteur commença à me gagner.

Nous arrivâmes dans la rocaille, à l'endroit où la végétation devient plus basse et moins dense. La pente devenait si forte que nous devions nous servir de nos mains pour nous hisser de roche en roche. À ce moment je cessai d'être observateur et le rappelai fortement à la réalité : il n'avait aucune idée de notre direction, savait à peine grimper, avait des chaussures de mauvaise qualité, un sac déséquilibré et lourd... sans compter le fait que la crête que nous voyions n'était probablement pas le sommet. Elle devait faire écran entre lui et nous. Enfin, nous n'avions aucune idée de ce qui se trouvait de l'autre côté. Je dus

mobiliser l'argument du danger, lui montrer qu'il était plus facile de monter que de descendre une forte pente, lui expliquer qu'en continuant, nous risquions d'arriver en un lieu dont nous ne pourrions plus redescendre... Situation qui faillit se produire à la descente, lorsque je dus l'aider, le guider et l'encourager, pour franchir un à-pic que nous avons gravi en deux enjambées.

À présent, je lui demandais de me suivre, car il fallait retrouver la piste. Lorsque nous rejoignîmes le sentier non balisé, il ne sut dire de quel côté nous venions. Nos arrêts, cheminements en zigzag et autres demi-tours l'avaient désorienté. Je crois aussi qu'il avait dépensé beaucoup d'énergie à croire en la solution de couper à travers bois. Un stress, une tension, m'avaient semblé émaner de son acharnement. Le fait d'avoir à rebrousser chemin l'avait mis mal à l'aise, et durant notre retour vers le GR, il semblait abattu. Une fois notre route retrouvée, il refusa de reprendre la tête ; mon rythme lui convenait : « moi, tant que je ne tombe pas, tout me va ! » lança-t-il. J'étais un peu irrité du temps que nous avons perdu et de l'énergie que nous avons dépensée, j'acceptai donc avec un certain soulagement. Je m'absorbai à nouveau dans la marche.

Je pensais à ma méthode de terrain ainsi qu'aux questions que je pourrais poser à mon interlocuteur. Je profitais de nos pauses pour mener des entretiens, mais à plusieurs reprises la situation s'inversa. À partir d'une question que je posais, nous glissions vers une discussion, puis je me retrouvais en position d'interviewé. H1 était curieux de mes voyages, de ma formation universitaire et de ma façon de vivre en Corse. Nos conversations étaient très agréables, mais peu pertinentes du point de vue de ma recherche. Je vérifiais ainsi la pertinence du choix de l'observation participante, car, comme je l'avais déjà constaté lors de mes travaux de Maîtrise et de DEA, les discours sur la pratique de la randonnée, et plus encore sur l'émotion paysagère, sont rares et laconiques. Car l'attrait pour la nature et le paysage relève d'une *évidence incorporée*⁹, que l'observation *in situ* permet de décrire et qu'un travail de contextualisation socio-historique permet de situer.

⁹ Dans son travail sur la pratique des seins nus sur la plage, Jean-claude Kaufmann (2002) souligne combien la difficulté de parler renvoie « à l'incapacité de penser ce qu'il y a de plus fondateur » dans la société. L'auteur considère le non-dit vis-à-vis de la banalité comme une « injonction vitale ».



H1, fatigué

Par la suite, deux événements semblèrent indiquer un changement dans l'attitude de H1. Arrivés sur le dernier quart du parcours, nous perdîmes à nouveau le sentier. En revenant sur nos pas, nous vîmes que le sentier balisé était beaucoup moins large et visible que celui que nous avons suivi instinctivement. H1, avec une pointe d'humour, exprima un jugement : « oh putaiiin ! vicieux ! ». Plus loin, alors que le refuge était en vue, nous fîmes une pause pour admirer le paysage et nous reposer un peu. Nous vîmes que le refuge se situait de l'autre côté d'un ravin. Deux chemins y arrivaient. L'un par le bas, l'autre par une courbe de niveau située à notre hauteur. Une légère crainte nous gagna, et H1 lança : « s'ils nous font descendre pour remonter, je serai « véner [énervé] » ! ». Dans ces deux cas, H1 se met à lire la réalité culturelle du sentier. Alors que lors de notre premier égarement, il avait refusé de se reposer sur les traces du collectif et avait espéré arriver à se sortir seul d'une situation troublante, il semblait à présent plus enclin à supposer l'existence d'un groupe, dépositaire d'une autorité technique, qui nous aurait précédé et auquel nous étions assujettis. Mobilisant à son tour des connaissances acquises en station de ski, il affirma, après observation de la raréfaction très nette des pins Lariccio, que nous étions à 1700 mètres d'altitude. La nécessité d'un recours à un corpus culturel pour se mouvoir dans cet espace géographique semblait s'imposer maintenant à lui.

Nous arrivâmes fourbus au refuge. La fatigue et la faim nous tenaillaient. Après nous être présentés au gardien, nous nous installâmes sur la terrasse pour nous reposer un peu. Un homme et une femme y faisaient de même. La conversation s'engagea rapidement. Ils s'étaient rencontrés en faisant le tour du Mont Blanc. Devenus compagnons de marche, ils s'étaient promis de « faire » le GR20 ensemble. L'étape avait été difficile pour eux aussi. L'homme, âgé de soixante-six ans, avait particulièrement souffert : son sac lui pesait trop. Il dit aussi qu'une particularité de son métabolisme le faisait beaucoup transpirer, les quatre litres d'eau qu'il avait bus dans la journée ne lui avaient pas suffi. Il avait donc décidé de

laisser sa partenaire terminer la randonnée seule. Il redescendrait le lendemain sur la côte. Assis par terre, adossé à la rambarde et emmitouflé dans un k-way, H1 s'était endormi.

Après le repas, H1 vint me retrouver au point d'eau où je faisais la vaisselle. Il avait décidé d'abandonner la course pour redescendre et retrouver son ami. Il était « content d'avoir vu ce que c'était », mais il avait trop souffert. Le principal argument qu'il mobilisait pour expliquer son renoncement, était le poids de son sac à dos. Il avait en effet emporté avec lui toutes les affaires nécessaires à son voyage en Corse. Le contenu de son sac était donc plus préparé pour un voyage que pour la randonnée. Il comptait des vêtements pour « sortir » dans les lieux de divertissement touristique : chaussures de ville, jeans et pantalons de toile, ceintures, chemises et pulls habillés, parfum, lunettes à la mode... Revenant sur ce qui l'avait gêné dans sa marche, je lui conseillai aussi de prendre en compte les techniques de gestion de son sac. Le sien était en effet déséquilibré, tant latéralement que verticalement : il penchait d'un côté, présentait un creux sur le bas et un renflement sur le haut, signe que le fond du sac n'était pas bien rempli et que les affaires avaient été « bourrées » de force sur le dessus. Enfin, ses gamelles brinqueballaient sur le côté, ce qui provoquait des mouvements et des chocs inconfortables.

La conversation qui suivit me fit entrevoir des pistes pour l'interprétation de la journée qui venait de s'écouler. L'imaginaire et le désir de nature de mon interlocuteur y transparaissent. H1 avait vingt ans, il venait de faire une année de prépa en Math Sup'. Il disait ne pas avoir « accroché » à cette formation et se réorientait pour faire Dauphine et étudier le commerce. Il voulait ainsi « assurer ses arrières », mais pensait reprendre la galerie d'art contemporain de son père. La discussion fila sur le sens de la vie, sur les valeurs qu'il considérait importantes. Il avait grandi et vivait à Paris. Il pensait qu'une vie heureuse devait éviter deux extrêmes : d'un côté la vie d'ermite, de l'autre le fait d'être « toujours au milieu du monde ». Il était habitué à l'ambiance de Saint-Tropez, où il séjournait deux semaines par an avec ses parents. S'il disait ne pas aimer l'ambiance « friquée » et « prétentieuse » de ce lieu, la facilité d'y rencontrer des « gonzesses » fut mobilisée avec engouement... Engouement qu'il s'empressa de dénier, en qualifiant l'objet de ses désirs de « pétasses... limite putes ». Cette conception de la plage (où il se rendrait dès le lendemain, portant sur ses épaules un sac rempli des vêtements nécessaires à la séduction des susdites créatures luxurieuses) s'opposait à la description amoureuse qu'il fit du lieu où nous nous trouvions. « Ici, on peut rencontrer des gens, on peut s'ouvrir, apprendre ». Il évoqua aussi la possibilité d'être surpris, de faire des expériences nouvelles et d'adopter des valeurs différentes. Pour lui, le statut retiré du lieu lui conférait des qualités peu ordinaires. Je demandai alors s'il fréquentait d'autres endroits où il retrouvait ces qualités. Ma question le troubla un peu. Il convint qu'il s'agissait en fait de sa première expérience, mais il affirma que l'authenticité se trouvait ici, loin du tumulte, et non sur la plage.

Poursuivant la conversation, il se projeta dans un idéal de voyage au cours duquel, locataire d'un scooter, il pourrait parcourir la Corse comme bon lui semblerait. Une telle modalité touristique lui permettrait d'aller « où je veux », sans avoir de problème d'organisation, d'intendance, d'itinéraire ou de gestion du temps. Il aurait aimé « dormir à l'arrache », et avançait qu'ainsi « tu te fais pas chier, t'es libre ». Ces déclarations sont à mettre côte à côte avec une autre partie de notre conversation. En effet, alors que nous admirions le paysage que l'obscurité gagnait, il m'entretint de son envie de parcourir le GR20 à ski (des guides proposent en effet cette activité durant la période hivernale). Il s'imaginait équipé de peaux de phoque, dans un milieu parfaitement enneigé. Certes les montées seraient difficiles, mais les descentes lui donnaient de l'appétit. Il aimait la montagne et y pratiquait le ski tous les ans dans la station de Val d'Isère. Il envisageait de s'inscrire au

Club de Ski Alpin pour faire des randonnées à ski. « Mon kif, c'est la poudreuse, j'adore le hors-piste ! Je vais chercher la neige vierge, là où personne n'est passé ». S'il disait ne pas avoir très envie d'essayer le surf, il s'imaginait volontiers en télémark : « c'est super-physique, mais c'est la classe ! t'as le genou qui touche la neige, tu t'éclates ! ». Il déclara aimer les champs de poudreuse, où, s'enfonçant dans la neige jusqu'aux genoux, il pouvait « poser sa trace » comme on pose une signature. Les pentes sur lesquelles le refuge était accroché le faisaient rêver à une folle descente dans une neige parfaite.

Pour clore cette description je noterai qu'alors que nous parlions de son avenir, H1 me confia que son père avait découvert une source d'eau gazeuse dans le Massif Central. L'eau étant « LA » ressource du siècle prochain. Il était enthousiasmé par l'idée de commercialiser cette richesse.

La description de la rencontre avec H1 m'a permis d'approcher un imaginaire par le biais d'un manque de technique corporelle. En effet, le décalage entre, d'un côté, le discours, les envies et les rêveries de mon interlocuteur, et, de l'autre, la prise en compte de la réalité par une élaboration technique, est assez évident. Avant d'en proposer une analyse permettant de dégager quelques lignes de force du regard que je pose sur la randonnée pédestre en Corse, il me semble important de relater quelques autres exemples de défaut d'adéquation entre désir de « pleine nature » et gestion technique du corps et du matériel.

Paroles de gardien

Les histoires que je vais relater à présent me furent contées par le gardien du refuge, alors qu'il faisait une ronde pour vérifier que toutes les personnes campant sur l'aire de bivouac avaient payé leur place. Cet homme de 35 ans, né en Corse, travaillait dans ce gîte depuis six ans. Se définissant comme un « grand marcheur », adepte de la haute montagne et de l'alpinisme, il posait sur la pratique de la randonnée pédestre un « regard montagnard ». Sans entrer dans une analyse du rapport entre « locaux » et « touristes », sans non plus invalider ses dires, on peut rappeler qu'une stratégie de distinction, teintée d'emphase, reste à l'œuvre lorsque l'un des deux personnages du couple touristes/professionnels parle de l'autre. Chacun se réfère à ses domaines de compétence. Ceux du professionnel concernent plutôt la connaissance du milieu et la maîtrise technique.

Le gardien me rapporta le cas d'un homme qui marchait avec un baladeur CD. Il portait à la ceinture une « banane » contenant l'intégrale des Bee Gees, groupe de rock des années 70. Il réalisait ainsi le rêve d'être en pleine nature avec « sa musique préférée »¹⁰. Pour des raisons que le gardien ne connaissait pas, il s'était trouvé en difficulté. Considérant qu'il devait lâcher du lest, il abandonna d'abord sa tente, puis son sac de couchage sur le bord du chemin. Il arriva éreinté au refuge. Son précieux matériel était sauf, mais il demanda au gardien d'aller chercher les affaires qu'il avait abandonnées.

Une seconde histoire concerne un groupe de trois personnes. Pour des raisons que je ne connais pas, le groupe se sépara. Les deux personnes qui partirent en tête emportèrent les réserves d'eau, oubliant d'en laisser à leur compagnon. Celui qui resta en arrière portait le pain. Le gardien me dit qu'il voyait souvent des cas comme celui-ci : « les gens viennent de plus en plus dans un esprit de compétition, mais ils sont souvent mal équipés et ne connaissent pas les rudiments de la survie en montagne. Je vois beaucoup de groupes qui

¹⁰ Au début des années quatre-vingt-dix, la firme Sony lança son premier baladeur CD. La publicité télévisuelle qu'elle diffusait pour en faire la promotion montrait un homme qui s'envolait en deltaplane, le lecteur accroché sur le ventre. Il survolait les montagnes en écoutant de la musique classique. Le spot se terminait par le slogan de cette marque : « vous en avez rêvé, Sony l'a fait ».

se scindent ». Ainsi, il lui était arrivé d'aller chercher un enfant, que son père avait laissé seul au bord du chemin : « le gamin avait un sac énorme, je l'ai trouvé à une demi-heure d'ici, les bras en croix au milieu du chemin ! ».

Il me conta le cas de marcheurs qui avaient laissé un compagnon en arrière. Le soir venu, ils signalèrent son absence au gardien, qui appela les secours. La personne s'était trompée de sentier et avait suivi le tracé d'un *mare e monte*¹¹. Alors que les secouristes lui reprochaient son erreur, il argua qu'il n'était pas le seul à s'être trompé, il avait vu de nombreux marcheurs suivre cette direction. Or, selon le gardien, ces personnes ne marchaient pas sur le GR20, et le randonneur n'avait pas cherché à demander son chemin. Il répondit au secouriste qui pointait son manque de bon sens, qu'il voyageait « à la boussole et à l'azimut ». Croyant qu'il n'avait besoin d'aucune indication, mais ne s'étant pas préoccupé de la différence de marquage entre les deux sentiers, il avait persisté sur la mauvaise voie.

Concernant le matériel des randonneurs, le gardien me décrit deux types d'usages opposés mais tout autant distants de la technique réussie. D'une part, certains marcheurs sont mal équipés (chaussures, sacs à dos, habits ou sacs de couchage) : « y'en a qui pensent que parce qu'on est en Corse il fait chaud... mais en montagne, il peut neiger même en été ! Les gens comprennent pas que la montagne c'est pas rien, c'est compliqué et ça peut être dangereux ! ». D'autre part, certains marcheurs sont trop équipés : ils emportent avec eux des altimètres, des boussoles, des GPS... mais n'ont pas de carte précise pour faire coïncider leurs coordonnées géographiques avec une représentation de l'espace dans lequel ils se trouvent. Leur matériel perd ainsi toute fonctionnalité concernant l'orientation.

Je demandai à mon interlocuteur ce qu'il pensait des installations mises à disposition des marcheurs. Je suggérais que celles-ci pouvaient rendre facile d'accès une zone qui nécessitait une certaine préparation. Sur ce point, il pensait que de plus en plus de randonneurs attendaient une prestation. Le refuge perdait son caractère montagnard pour se rapprocher du modèle standard d'hébergement touristique. Il trouvait inacceptable que l'on puisse se plaindre du prix du bivouac (3€50). Il me conta qu'un jour, un homme, trouvant que le prix méritait une prestation plus complète, exigea qu'on débarrasse son emplacement de camping des fourmis qui s'y trouvaient.

Imaginaire

À partir de ces descriptions, je propose de dégager une thématique constitutive de la randonnée pédestre pratiquée sur le GR20. Il me semble que les cas qui viennent d'être décrits permettent de mettre à jour un désir urbain de nature. Le fait que H1 ait eu envie de faire le GR20 dans sa totalité sans s'être équipé en conséquence, donne à voir les principaux éléments de l'imaginaire de la randonnée que produit l'univers urbain. L'écart que je pointe entre le désir et la réalité ne s'appuie pas sur une conception *a priori*, comme peut le faire un guide, de ce qu'est la « bonne » culture matérielle pour parcourir le GR20. En effet, lorsqu'il abandonne, au motif du poids de son sac, c'est H1 lui-même qui pointe un défaut dans sa culture matérielle. Il fait reposer le défaut qui l'empêche de réaliser son désir sur la culture matérielle. Lorsqu'il dit que son sac est trop lourd, il ne me semble pas qu'il faille le prendre au pied de la lettre, car il pointe plus le lieu du manque que sa teneur. C'est donc plutôt l'image du matériel adéquat, ou plus exactement l'image d'un soi mal outillé, qui démotive H1.

¹¹ Sentiers qui traversent la Corse dans le sens de la largeur, perpendiculairement au GR20.

Avant de réaliser cette analyse du désir urbain, il faut préciser le sens qui sera donné au concept opératoire d'imaginaire. Dans un premier temps, je le situerai en m'appuyant sur le travail d'Arjun Appadurai (2001). Pour mon étude, l'intérêt de cet auteur tient au fait qu'il mobilise la notion d'imaginaire dans le but de comprendre les déplacements de population dans le contexte d'un monde hautement technologisé et médiatisé. Dans un second temps, je considérerai la notion dans ses liens avec la culture matérielle et les techniques du corps, en faisant appel à l'étude de J.P. Warnier (2005). Cet auteur nous intéressera particulièrement dans sa tentative de poursuite du projet Maussien : renforcer les rapports entre la sociologie et la psychologie.

L'imaginaire, la localité et la consommation

Dans l'ouvrage *Après le colonialisme*, Appadurai (2001) étudie l'influence conjuguée des médias et des déplacements de population sur le *travail de l'imagination*. Ce travail constituerait « une caractéristique constitutive de la subjectivité moderne » (p. 27). Pour cet anthropologue, l'imagination serait devenue un marqueur social ; sa teneur est relative aux caractéristiques des groupes sociaux qui en sont les acteurs. Elle est donc distinctive. Dans le monde « post-électronique », l'imaginaire travaille les images mondialisées que véhiculent les médias. Assez proche en cela des analyses néomarxistes de Guy Debord, mais ne partageant pas le pessimisme qui anime les pages de *La société du spectacle*, Appadurai considère l'influence des médias et du *star system* dans leurs fonctions imaginative et agrégative. Ainsi, les médias électroniques « fournissent chaque jour les moyens de nous imaginer nous-même en tant que projet social » (p. 29). L'imaginaire situe chaque individu dans une « communauté affective » et dans un travail –ou un projet– de soi.

Le travail de l'imagination n'est ni « émancipateur, ni entièrement soumis à la contrainte, mais ouvre un espace de contestation dans lequel les individus et les groupes cherchent à annexer le monde global dans leurs propres pratiques de la modernité » (p. 30). Découle de cette conception de la dynamique culturelle, la nécessité d'envisager la réalité de manière fractale. En effet, chaque localité, chaque groupe, mais aussi chaque sujet, opère un travail diacritique qui consiste à tisser une trame de significations, où se font et se défont des rapports entre des « soi » (ou des « nous »), des technologies, des valeurs idéologiques, des valeurs financières, des images médiatiques et des groupes sociaux qui se meuvent dans l'espace mondialisé. La localité se définit comme une configuration particulière de ces rapports. Les cinq *scapes*¹² définis par Appadurai sont des flux qui entretiennent entre eux des rapports toujours plus disjonctifs. Chacun d'eux a tendance à s'autonomiser, tout en s'articulant aux autres par des « points de superpositions » (p. 68). D'autre part, si leur agencement est fortement impliqué dans la localité, ils ne sont pas isomorphes avec les frontières des États-nations. Pour mon travail, cette dynamique disjonctive sera conçue comme un éclatement de formes anciennes. Alors que le XIX^e siècle laisse clairement apparaître un mouvement qui discipline et homogénéise les modalités de contrôle de l'espace social, du corps et de la production, le XX^e siècle post-colonial semble faire éclater les formes de sociabilité jusqu'ici interprétables selon la logique centre-périphérie. Le divorce de l'État et de la Nation s'accompagne de formes et de pratiques sociales qui lient des localités de façon transnationale.

Si l'auteur s'intéresse plus particulièrement aux mouvements migratoires et à la dynamique historique des anciennes colonies européennes (en particulier de l'Inde), sa

¹² Technoscapes, ideoscapes, fincancescapes, mediascapes, ethnoscapas.

conception du travail de l'imaginaire semble applicable au tourisme. Ce phénomène est en effet très largement tributaire d'un travail de l'imaginaire. Il met en désir des localités, par concaténation d'images et de clichés dont les motifs ne sont pas cantonnés à l'intérieur des cadres nationaux. L'imagination touristique contribuerait ainsi à des projections dans l'espace et dans le temps en revisitant le passé et en anticipant le futur. Elle est « un *carburant* qui nous pousse à agir »¹³ (p. 34).

Ainsi, l'imagination travaille, négocie, fait et défait des modalités du social. Dans cette conception, le fantasme, l'imagination et la rêverie ne sont plus des divagations ou des erreurs d'une conscience bovaryste en mal de vivre car prisonnière du carcan du local. Avec la globalisation et la modernité, les horizons entrevus par les individus s'ouvrent et les rêves deviennent réalisables : rêves d'ailleurs (la montagne), mais aussi rêves de métamorphose de soi (devenir montagnard).

La fatalité de l'ordre local tend à se résorber par l'intercession de l'ailleurs. L'ailleurs, ou, pour être plus précis, les images venues d'ailleurs par le biais d'une médiatisation imaginative (interprétative), pénètre dans des localités qui sont elles-mêmes pétries d'imaginaires. Ainsi, les frontières du réel et du virtuel se brouillent. Ce passage de flux, cette dynamique diacritique, transforme et produit les localités. Celles-ci jouent à leur tour le rôle d'« ailleurs » pour d'autres points de l'espace transnational. La théorie d'Appadurai permet d'étudier le local sans tomber dans l'impasse du primordialisme et du nationalisme, qui tendent à essentialiser la culture en l'associant à un territoire fermé et réifié. Si un tel monde semble rendre possible de nouvelles formes de libertés, il est important de souligner qu'Appadurai ne partage pas une vision idyllique de la mondialisation, où chacun serait enfin libre et heureux. Au contraire, sa vision de la globalisation lui permet de proposer une lecture affinée des violences propres à la configuration globalisée qui s'est mise en place au cours du XX^e siècle. Avec une vigilance méthodique au langage nationaliste, il y pose une question fondamentale : qui colonise qui ?

Le point de vue forgé par Appadurai nous servira par la suite à analyser certaines des images mondialisées avec lesquelles les randonneurs français et brésiliens sont en prise. Pour l'instant, il nous permet de considérer le phénomène touristique comme une action modelée par un imaginaire qui s'inscrit dans la dynamique de la mondialisation. Désir urbain d'ailleurs, projet de soi dans un espace et un temps imaginés, la randonnée pédestre est un rite de consommation dont nous étudierons deux modalités particulières, l'une brésilienne (paulista), l'autre française. La notion d'imaginaire, associée à celle de flux, permettra de décrire les deux types de pratiques et d'en analyser les « carburants ».

Consommation et rythme biologique

Appadurai aborde les relations qui lient marchandise, consommation et technique du corps. S'appuyant sur Mauss, il considère que le caractère répétitif et discipliné de la consommation permet de la considérer comme une technique du corps. Ainsi, la consommation relèverait du registre de l'habitude, ce qui la dote d'une fonction structurante dans le rapport au monde, et, plus particulièrement, dans l'organisation sociale du temps. La périodicité des rythmes de consommation (quotidienne, hebdomadaire, annuelle, ou événementielle comme la naissance, le mariage et la mort), donne un sens et une importance sociale aux rythmes « naturels » de l'alimentation, du repos, de la sexualité,

¹³ Je souligne ici l'idée de carburant, car le terme peut surprendre sous la plume d'un auteur qui se réfère à des auteurs classiques tels que Durkheim ou Bourdieu.

etc. Tout comme les rites de passage analysés par van Gennep, l'accumulation et la dépossession périodique de biens « constituent souvent la signification première de ces événements « naturels » au lieu de simplement les marquer d'une façon vaguement « symbolique » (p. 115). À l'aide de van Gennep, Appadurai propose donc de lier les *Techniques du corps* et l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss. La vie, sociale et individuelle, prendrait sens au cours de passages entre accumulation et dépossession (dépense). Loin de se greffer sur le naturel, la rythmicité de la consommation déterminerait « en fait le style et la signification des passages « naturels » (p. 116). La consommation de biens n'est donc soumise ni au temps, ni aux « nécessités » du corps, elle les produit et les contrôle. Tout se passe donc comme si la satisfaction des « besoins primaires » n'était pas un but, mais une conséquence de l'activité symbolique mise en forme par les rituels de consommation. La fonction de survie parfois prêtée à l'activité symbolique n'est pas première, elle se noie dans des nécessités d'ordre anthropo-logiques.

Concernant les loisirs, Appadurai montre que le temps libre est le temps de la consommation :

Les activités de loisir deviennent la définition même de la consommation à discrétion et la consommation devient le processus qui crée les conditions de renouvellement de la force de travail ou de l'énergie d'entreprise nécessaire à la production. La consommation est donc perçue ici comme l'intervalle requis entre deux périodes de production. (p. 127).

Le loisir est un « temps hors du temps », mis sur le marché sous forme de bricolage, de voyage, de sport, etc. Ce temps, que l'on ne veut pas perdre, est dans un rapport analogique avec celui de la production. Pour le consommateur, comme pour l'entrepreneur, « le temps, c'est de l'argent », il est produit et justifié par le travail. Les vacances suivent la même logique temporelle que celle du travail, où l'on cherche à profiter de ce temps pour faire un maximum d'activités. Le vacancier, conscient de la distance qui le sépare de son retour au travail, se situe dans un « hypertemps » qu'Appadurai considère comme une forme de travail. Le vacancier se doit d'être compétent dans la gestion de ce temps marchand. De plus, la consommation vacancière requiert, non pas du temps, mais un revenu.

Le XX^e siècle a opéré une transformation majeure du rapport entre temps et argent. La consommation qui avait cours lors de la première industrialisation dépendait d'une phase d'accumulation de capital faisant suite à un temps de production. Le temps libre sonnait comme une rétribution pour le temps ouvré. À cette cyclicité a succédé une ouverture des rythmicités sociales. La financiarisation de l'économie, et en particulier l'usage généralisé de l'endettement (la dette à la consommation), ont modifié l'expérience du temps dans ce qu'elle avait de périodique et de successif. L'économie de crédit fait de la consommation une compétence qui jongle avec des rythmes désynchronisés : taux d'intérêt, salaires, investissements immobiliers ou boursiers... La consommation « est à présent la pratique sociale qui amène les individus au travail de l'imagination » (p. 131). Elle les situe dans des rythmicités différentielles qui ont profondément modifié le rapport entre travail, accumulation et dépense. Les conceptions du temps et de l'espace sont à présent travaillées par les habitudes de consommation. Et l'image de soi est maintenant imbriquée dans cette dynamique à géométrie variable.

L'imaginaire, le corps et le langage

L'ouvrage de Jean-Pierre Warnier, *Construire la culture matérielle, l'homme qui pensait avec ses doigts* (2005), prend pour guide l'œuvre de Marcel Mauss. Il se saisit des pistes que le père fondateur de l'anthropologie française a laissées à ses successeurs : l'étude des *techniques du corps* et l'approfondissement des liens que pourraient entretenir la psychologie et la sociologie¹⁴. Nous nous intéresserons plus particulièrement à la façon dont Warnier construit le concept opératoire d'imaginaire. Dans cet ouvrage, l'auteur s'attache à élaborer une théorie permettant de comprendre la « culture matérielle ». Cette dernière est conçue comme une dynamique articulant corps, représentations et objets. Ainsi, l'articulation du corps avec le monde extérieur est tributaire de la symbolisation et du langage. Il faut donc prendre pour point de départ le fait que les humains ne sont jamais en lien direct avec le réel, sous peine de mourir psychologiquement.

Pour mener sa réflexion, l'auteur mobilise la psychanalyse freudienne et lacanienne. Il reconnaît la primauté de l'expérience du nourrisson, qui consiste en l'attente de la satisfaction d'un manque. L'éphémère et intense satisfaction que produit le contact avec la peau, le sein et le lait (satiété), laisse une trace à partir de laquelle, toujours, le désir partira. Il faut donc considérer l'existence d'une solidarité entre image (de l'objet matériel qui fait plaisir) et désir (du retour de cet objet qui parfois s'éloigne). Les sensations et *le travail de l'imaginaire* qui leur donne une signification, sont primordiales dans le processus de fissuration de l'omnipotence du nourrisson.

Pour Warnier, « l'imaginaire est toujours un imaginaire *du matériel* » L'imagination permet donc de jouer avec l'image de l'objet lorsque celui-ci est distant (le *fort - da* de Freud). Ainsi, le nourrisson peut se contenter, pour un temps, de l'image intériorisée (représentation) de sa mère. Au cours de cette activité symbolique, l'enfant ne joue pas avec des idées pures, il joue à combler un manque physique en mobilisant des images qui revêtent un caractère *quasi-réel*. Expérience kinesthésique, désir et imaginaire sont donc inextricablement liés. Ils sont les supports d'une élaboration complexe où l'individu devient acteur (sujet) dans un monde qui présente des dissemblances avec celui de l'imaginaire, et auquel il tentera de s'ajuster. En ce sens, « le fantasme s'inscrit dans l'espace qui sépare le désir de l'action et de la satisfaction » (p. 98). Notons qu'ici Warnier utilise le terme de fantasme (terme psychanalytique), non celui d'imaginaire ou de *travail de l'imaginaire* (termes anthropologiques).

Anthropologie et psychanalyse

Faire dialoguer anthropologie et psychanalyse est malaisé, certainement parce ces deux disciplines se servent parfois d'un même champ sémantique. Elles partagent un vocabulaire dont les significations sont à la fois proches et distantes. De nombreux signifiants leur sont communs, et le texte psychanalytique fait sens pour l'anthropologue. Les phrases gardent un sens, mais subsiste un doute de traduction. C'est peut-être pour cette raison qu'il est des mots et des concepts de la psychanalyse dont les anthropologues n'osent pas se saisir. Il me semble que dans l'exposé de Warnier, il en va ainsi pour le concept de jouissance. L'auteur lui préfère les termes de satisfaction ou de plaisir. Or, pour la psychanalyse mobilisée par Warnier, la jouissance est duelle (narcissique et hétérologique). Il en découle une mésentente sémantique, dans la mesure où l'évitement du concept de jouissance tend à faire correspondre les deux concepts d'imaginaire (celui de la psychanalyse et celui de l'anthropologie). Car, me semble-t-il, ce que Warnier appelle imaginaire correspond au fantasme de la psychanalyse. Pour le dire autrement, en évitant le concept de jouissance,

¹⁴ . Warnier s'intéresse d'avantage à la psychanalyse, dont Mauss ne dit pratiquement rien.

Warnier ne mobilise pas la notion d'imaginaire psychanalytique, qui est marquée par l'inertie et qui se cantonne au monde interne. Bien que l'expression « travail de l'imaginaire » permette à Warnier de combler cet écart, je propose d'ouvrir une courte parenthèse pour considérer le concept psychanalytique de jouissance dans sa complémentarité structurelle avec le langage et le corps.

Warnier indique que l'image est une *quasi-réalité*, dotée de qualités sensibles (ou matérielles). Le désir, motivé par le manque, peut convoquer l'image de la chose perdue. Mais, dans une élaboration psychique plus complexe, il faut considérer le rôle du symbolique (le langage, l'Autre), dans une sortie du narcissisme par l'action motrice sur le monde extérieur. En effet, le jeune enfant ne se satisfait pas longtemps de l'illusion de satisfaction procurée par l'image de l'objet (le sein, un jouet...). Il va alors mettre en place des stratégies motrices et langagières (symboliques) pour arriver à se satisfaire, certes autrement et plus laborieusement, mais de manière plus autonome, ce qui lui permettra de payer sa dette au narcissisme. Il est important de noter que cette satisfaction du désir est nécessairement incomplète et décalée... on pourrait dire aussi qu'elle est surprenante, dans la mesure où le plaisir tiré d'une action ne correspond jamais à ce qui était initialement et imaginairement pré-vu, car la réalité s'y immisce. Pour partie, ce décalage consiste en un renoncement à la jouissance narcissique, cantonnée dans le circuit interne de l'auto-érotisme. Le complément corporel de ce renoncement fait le reste, et donne à cet écart entre la pré-vision du plaisir et le plaisir qui advient réellement, une plus-value qui débouche sur un autre type de jouissance : le plus-de-jour¹⁵. Cette satisfaction est vectorisée par le langage et le corps. Pourtant, subsiste toujours un manque, car le sujet n'est jamais totalement satisfait. Ce manque est nécessaire. Il fonctionne comme une aspiration qui donne à l'impossibilité de jouir pleinement la charge de remettre le désir en jeu. En ce sens, le sujet est envie.

Le contrôle des pulsions par le surmoi, le passage du principe de plaisir au principe de réalité, font advenir une jouissance que Lacan (1974) invite à écrire d'une façon équivoque : *jouis-sens* (p. 22). Plus *jouir*¹⁶, c'est *ek-sister* (sortir de soi) en articulant le manque au langage et aux sens. Pour le psychanalyste : « le sujet de l'inconscient ne touche à l'âme que par le corps, d'y introduire la pensée » (p. 16), « l'homme ne pense pas avec son âme. [...] Il pense de ce qu'une structure, celle du langage – le mot le comporte – de ce qu'une structure découpe son corps, et qui n'a rien à faire avec l'anatomie. Témoin l'hystérique. [...] La pensée est dysharmonique par rapport à l'âme » (Lacan, 1974, p. 16-17). Le corps, en tant qu'il est pris dans un corps à corps, est donc lieu du langage. L'un et l'autre sont la condition du passage de la jouissance auto-érotique à la jouissance du monde extérieur, de la réalité, de l'Autre. Ils imposent au sujet une structure qui lui donne contour tout en l'ouvrant. Se joue ici une ambiguïté, une instabilité, qui fait osciller le sujet entre autonomie et hétéronomie.

Warnier semble hésiter à mobiliser la psychanalyse¹⁷. Pourtant, dans un chapitre essentiel à la construction de sa théorie, il s'appuie fortement sur les résultats de cette

¹⁵ Pour compléter l'approche de Warnier, je me suis servi de notes prises lors des séminaires de Jacques-Alain Miller du 04/05/1988 et du 18/05/1988.

¹⁶ Miller montre combien est complexe la construction d'une distinction entre la jouissance, qui relève du principe du plaisir, et le plus-de-jouir (ou plaisir), qui relève du principe de réalité. Il indique aussi que les deux termes ne sont pas dans un rapport dual, car le plaisir est subordonné à la jouissance. Cela explique que Lacan puisse parfois utiliser le terme « jouissance » de façon générique, le plaisir couvrant toujours une jouissance.

¹⁷ S'il se sert de Freud, il ne fait référence à aucune publication. Par ailleurs, il ne cite qu'un ouvrage de Lacan : Le séminaire, livre VII : *L'éthique de la psychanalyse*, Paris, Seuil, 1986.

science. Une phrase de Miller, résumant la pensée de Lacan, me semble receler une indication qui conforte l'approche de Warnier en ce qui concerne l'imaginaire : « la réalité, c'est le fantasme, aux cinq sens près »¹⁸. En ce sens, la réalité est dans un rapport de continuité et de dépendance par rapport au fantasme. L'une et l'autre ne s'opposent pas, car derrière la réalité, comme derrière le fantasme, se profile un travail *pour* la jouissance. Pourtant, les moyens sont différents : la satisfaction imaginaire hallucinatoire – la jouissance – ne satisfait que l'illusion du contrôle de l'objet ; alors que dans l'injonction du surmoi à ouvrir les yeux, l'imaginaire est cadré par le symbolique, aboutissant ainsi au plaisir – au plus-de-jouir. Dans ce schéma-ci, l'énergie se détourne de la satisfaction hallucinatoire pour se diriger vers celle de la réalité. Des éléments du monde dans lequel le sujet vit, traversent l'imaginaire et viennent se substituer à l'objet perdu/interdit. Il y a ici interpellation d'une altérité structurante qui canalise l'énergie de façon à s'ajuster au monde extérieur.

On peut aller plus loin. Chez Lacan, cette altérité (le symbolique) présente un trou, un manque. Ce trou est le lieu d'une articulation du symbolique et de l'imaginaire, car un élément de l'imaginaire vient s'y placer. La conjonction de cet élément avec le symbolique définit le fantasme. Pour le psychanalyste, le fantasme est donc une articulation entre imaginaire (narcissisme) et symbolique (culture). Une relation de conjonction/disjonction (le symbole \diamond dans les schémas lacaniens) définit le rapport du symbolique et de l'imaginaire. Le fantasme permet le passage (diacritique) de l'objet perdu/interdit vers des objets extérieurs. Le fantasme vient recouvrir (refouler) la jouissance interdite. Si le réel est toujours inaccessible (impossible), on peut alors considérer la réalité comme un « rêve éveillé ». Ce qui semble alors distinguer (et non opposer) le fantasme de la réalité, c'est la mise en jeu du corps dans le monde social par l'action motrice. Voilà pourquoi il me semble que ce que Warnier appelle imaginaire correspond plus à la notion psychanalytique de fantasme. C'est aussi la raison pour laquelle l'expression *travail de l'imaginaire*, utilisée par Warnier et Appadurai, est pertinente pour l'anthropologie. Elle évite l'impasse d'un imaginaire conçu comme un dépôt d'images (archétypes), sans pour autant adopter le vocabulaire psychanalytique, malaisément transposable dans les problématiques de l'anthropologie. Il y a donc de la corporéité dans le fantasme et du fantasme dans la réalité. Pourtant, dans la réalité, le corps est performatif. Il y a acceptation de la souffrance, et ouverture des sens sur le monde extérieur (social), de façon à s'y ajuster et à le transformer. Le *plus-de-jouir* est donc tributaire du sacrifice de l'instantané, au profit du processus et de la stratégie. Tel est le parcours du sportif qui accepte l'apprentissage corporel pour accéder à la victoire. S'il s'engage dans la compétition sans passer par le lent et difficile apprentissage de la technique, il se blessera à coup sûr.

La condition du passage du principe du plaisir au principe de réalité repose sur la castration, c'est-à-dire sur l'abandon de l'attente d'une satisfaction totale. Ainsi le moi peut investir le corps dans l'effort moteur et la performativité. Le corps, qui garde la trace de la satisfaction première du sein, se tend enfin vers l'Autre pour y trouver une satisfaction non plus imaginaire, mais symbolique, métaphorique. Ainsi, la satisfaction relève de la dynamique ambiguë du langage, qui structure l'investissement dans le monde de façon narcissiquement et socialement acceptable. Dans ce *jouis-sens*, recherché par d'autres moyens que ceux de l'imaginaire, s'ouvre une brèche, une dépression, qui laisse entrer de l'Autre et permet ainsi au sujet de s'ajuster au monde, de se construire et de créer. Cette satisfaction repose sur l'investissement du sujet dans la motricité. À son tour, il pourra ainsi interpellier le monde.

¹⁸ Lacan J., L'Étourdit, in *Scilicet* 4, Paris, Seuil, 1973, p. 16.

Dans son séminaire, Miller montre que Lacan, contrairement à Freud, ne place pas la jouissance comme première et primaire. Au contraire, la jouissance n'advient que secondairement, par l'intrusion de l'Autre qu'est le langage. La jouissance n'est donc pas antérieure à la réalité. Et le langage, c'est-à-dire l'Autre, est la condition de la réalité comme de la jouissance¹⁹.

Nous retrouvons ici le concept de « synthèse corporelle », utilisé par Warnier. La réalité, le langage, le plaisir et la jouissance ont pour lieu, pour condition et pour résultat, le corps. Il m'a semblé important de préciser l'articulation du corps du sujet avec le monde extérieur, en affinant l'exposé sur le fonctionnement de l'inconscient. Préciser le rapport entre le symbolique et l'imaginaire m'a amené à approfondir la question de la jouissance. Le concept de *travail de l'imaginaire*, qui correspond à celui de fantasme, s'en trouve, me semble-t-il, enrichi. La réalité, entendue comme le fantasme aux cinq sens près par la psychanalyse lacanienne, entre en résonance avec l'idée que « les techniques du corps sont des techniques de soi » (Warnier, 2005 ; 35).

Ainsi, le corps est l'interface entre production, perception et modification de soi comme du monde extérieur. Chez l'enfant, l'acquisition de l'activité symbolique s'élabore par la valorisation de sensations et d'expériences sensorielles (téter, déféquer, être porté, caressé...). Le processus de subjectivation qui permet à chacun de se structurer et de se singulariser, s'inscrit dans la rencontre du corps et du langage (l'Autre). Le sens et la sensation sont pratiquement coémergeants²⁰. En ce sens, l'homme « pense avec ses doigts », car l'acquisition de la pensée symbolique correspond à l'acquisition du corps propre. La corporéité de la pensée correspond non seulement à la phase où le nourrisson gagne de l'autonomie, en faisant entrer le monde extérieur dans son monde intérieur par le mécanisme de la représentation (du sein, du lait, etc., puis de l'interdit), mais aussi tout au long de la vie, dans les mécanismes de production et de gouvernance de soi. La pensée est donc indissociable des significations que chaque culture utilise pour fabriquer le corps.

Une limite méthodologique à la discussion avec la psychanalyse doit être précisée. Il me semble, en effet, que par delà l'apport théorique de cette science, deux points invitent à rester prudent. N'est pas psychanalyste qui a lu de la psychanalyse. N'est pas analysé qui discute avec quelqu'un qui a lu de la psychanalyse. Je ne prétends donc pas faire une psychanalyse de H1, encore moins émettre un diagnostic clinique sur son comportement. Je me sers de cette discipline pour mener une recherche anthropologique qui ne néglige pas le fonctionnement de l'inconscient, mais qui ne se permet pas de franchir une frontière qui nécessiterait, d'une part, que je sois psychanalyste, d'autre part, que H1 soit l'instigateur d'un travail de cette nature.

Par la suite, je préférerai le terme anthropologique d'imaginaire à celui de fantasme. La notion psychanalytique d'imaginaire ne sera pratiquement jamais utilisée, car elle renvoie au monde interne de la satisfaction hallucinatoire. Quand il sera fait usage du sens psychanalytique, je parlerai d'instance imaginaire, ou je signalerai la provenance du terme.

La technique dans l'imaginaire de la randonnée

Que se passe-t-il lorsque H1, alors que nous sommes égarés, décide de couper à travers un espace non balisé pour retomber sur le GR20 ? L'étrangeté de son attitude n'est pas le simple indicateur d'une méconnaissance de la montagne. En soi, la méconnaissance n'est

¹⁹ Le cours de Miller se termine sur l'idée lacanienne que « l'appareil de la jouissance, c'est le langage ».

²⁰ Certains psychotiques sont insensibles à la douleur.

pas motrice, elle n'amène nulle part, ne relie à rien. Or H1 semble, aux cinq sens près, connaître cette montagne. S'il ne s'est pas appuyé sur moi, ou plutôt s'il ne s'est appuyé que sur une partie de mes connaissances (le fait d'avoir une idée de la direction où se trouvait le GR), c'est qu'il était activement engagé dans un *travail de l'imagination*. Alors que j'avais déjà donné des gages d'une meilleure maîtrise de la marche, par nos discussions, par le fait même de l'avoir soutenu lorsqu'il était au bord de l'abandon (il y a probablement ici quelque chose qui tient de l'autorité), par mon conseil alimentaire ou par l'argumentation que je lui opposais afin de retourner sur nos pas, H1 semble ne pas avoir abandonné un système imaginaire (un fantasme), qui lui fournissait une image de notre environnement et une façon de s'y mouvoir. Il ne s'agit pas d'affirmer que H1 se cantonne au principe du plaisir, ou qu'il s'installe dans l'instance imaginaire. Il s'agit de comprendre l'intensité du travail de l'imaginaire qui l'a poussé à cette action. Car, ne nous y trompons pas, l'imaginaire psychanalytique est relatif au monde interne, au monde œdipien, notamment, non à la montagne. Les images de montagnes ne viennent pas de l'intérieur, elles proviennent d'un corpus de textes plus ou moins cohérents entre eux (*médiascapes*). Ainsi, le comportement de H1 donne à voir certains traits de l'imaginaire de la randonnée que fabrique la culture urbaine.

Le fantasme de H1 est une réalité à laquelle, il le dira lui-même par la suite, il manque des éléments techniques. Cette réalité subjective est ici dysharmonique par rapport à la réalité de la culture montagnarde. Au moment où il décide de couper, il n'est pas (en fait, pas encore), détenteur d'une culture matérielle relative à la randonnée en montagne. Il est motivé par un imaginaire, en partie construit médiatiquement. Ce n'est donc pas le manque de technique qui est intéressant, mais ce qu'il cache. Car, tant que ce manque n'est pas envisagé, la montagne reste accessible selon des modalités qui relèvent de l'imaginaire touristique. H1 est donc animé par des images de la montagne et de lui-même dans la montagne. Dire le manque revient à cacher la teneur de cette motivation première. La performativité de ces images peut d'ailleurs le placer, du point de vue de la culture matérielle montagnarde ordinaire, dans des situations dangereuses. Pour le dire avec un vocabulaire plus anthropologique, H1 est en prise avec un mythe, mais ne sait pas encore orchestrer le rituel qui permettrait de toucher au sacré. D'où son abandon. Il renonce à son fantasme, car celui-ci est incomplet, le corps y est encore trop imaginaire..

Que se passe-t-il lorsque H1 dit, en substance : « c'est par là ! » ? N'est-t-il pas en train de se concevoir comme détenteur d'un pouvoir qui lui permettrait de dire ce qu'il y a à faire sans avoir à réfléchir ? Il semble savoir que la technique consiste en une habitude qui se passe de la réflexion. En effet, concernant la synthèse corporelle du skieur, Warnier (2005 ; 11) indique que celui qui descend une piste noire à grande vitesse ne pense plus à comment faire pour tourner, ou à la partie de la carre sur laquelle il va faire porter son poids. Une grande économie de moyen définit l'efficacité technique. Le skieur anticipe plusieurs dizaines de mètres à l'avance, il ne pense pas à ce qui se passe sous ses pieds : « il faut que « ça » skie machinalement et que le système corps-ski-piste fonctionne sans intervention intempestive du moi conscient ». En cela, la maîtrise revêt la forme de l'instinct. H1, lorsqu'il affirme : « Je sais ! C'est par là », investit la place du connaisseur, de celui qui n'a pas besoin de réfléchir pour être efficace. Il s' imagine occuper cette place où la technicité se cache sous les auspices de l'instinct. H1 semble participer à une rêverie montagnarde où l'on peut devenir un « homme des bois ». Il est en quête d'un ensauvagement.

Il me semble que l'on pourrait rapprocher cette expérience de la « leçon d'écriture » que donne un chef Indien à Claude Lévi-Strauss (1955 ; 352). En effet, H1, par son affirmation, investit une position de maîtrise. En énonçant la vérité sans mobiliser une réflexion basée

sur des connaissances, il se proclame détenteur d'une autorité. Cependant, alors que l'énoncé du « pro » relève de la litote, car il ne dit pas tout, H1 est métonymique, car il prend la forme pour le tout, l'attitude assurée qui découle de la maîtrise pour le système corps-objet effectivement maîtrisé. La forme qu'il mobilise est vide de technique, et le mimétisme n'aboutit pas aux mêmes résultats que la technique apprise pas à pas. Le couperet tombera quelques minutes plus tard, lorsqu'il se rendra compte que son manque d'expérience présente des risques. Dans le chapitre suivant, nous verrons que cette acceptation de l'écart le distingue des brésiliens que j'ai pu observer dans des situations similaires.

Au moment où il indique la direction, H1 est coupé de la filiation, de la transmission du savoir-faire. Dénier²¹ la valeur de l'apprentissage le place dans une position mythique et narcissique. Car, mythiquement, la naissance du héros est entourée d'un halo de mystère surnaturel qui le fait échapper à la condition ordinaire : celle qui positionne le sujet dans la succession des générations. Il possède des qualités innées qui le placent hors de la transmission. Cette place extraordinaire, asociale, lui confère un pouvoir d'essence divine. Roland Barthes (1957 ; 67) avait perçu cette rhétorique dans les films de Série noire : « les gangsters et les dieux ne parlent pas, ils bougent la tête, et tout s'accomplit » (p. 69). Leur désinvolture est un signe de puissance. On pourrait ainsi avancer que dans la randonnée pédestre, les marcheurs et les dieux ne réfléchissent pas, ils vont, et le chemin est fait. L'expression « faire le GR20 » est révélatrice de ce mythe. Du point de vue de l'inconscient, le corps est performatif, il fait advenir le monde comme s'il s'agissait de sa propre œuvre.

Cinquante ans plus tard, l'analyse de Barthes reste pertinente pour les films d'action. Ainsi, Rambo est un militaire surentraîné, capable de remplir n'importe quelle mission. Sa force, son habileté technique et sa maîtrise sans faille de tous les éléments lui permettent de faire corps avec la nature, de s'y intégrer au point de devenir sauvage. Il remplit ses missions en devenant marécage, vent, arbre, fauve. La clef de cette transformation réside dans les abandons dont il souffre au cours de ses aventures. À partir du moment où les hommes le laissent tomber, il s'ensauvage et devient « une machine à tuer » complètement autonome. Déçu par l'humanité, il devient une force de la nature. Cet ensauvagement est en fait une surhumanité, car la coupure avec toute généalogie et toute hiérarchie marque son passage vers l'indestructibilité. La seule personne capable de le contrôler est son supérieur hiérarchique et formateur. Mais, lorsqu'il est séparé de lui, sa maîtrise et son pouvoir décuplent. Lâché au milieu de la jungle, il sait où il est, ce qu'il doit faire et comment le faire. Son but et les moyens pour l'atteindre sont limpides, son autonomie totale. S'il parle peu, c'est que chaque mot recèle un enchaînement de connaissances dont il n'a pas besoin de faire la démonstration. Cinématographiquement, ses muscles et son équipement en disent suffisamment, et un plan sur son regard suffit à exprimer sa détermination et sa maîtrise.

Entre Rambo et H1, il y a le collectif. Rambo en sort car il est abandonné, ce qui fait de lui une victime qui peut dénier son héritage sans pour autant l'abandonner. H1 n'a pas reçu de formation, mais il recherche directement le dépassement du collectif, l'attitude qui le rendra sauvage. La disparition des balises l'invite à se placer au-delà du groupe, à l'endroit exact où il pourrait poser sa propre trace. C'est d'ailleurs dans l'obscurité enveloppante de la fin de journée qu'il retrouve sa rêverie et me parle de ski hors-piste. Les montagnes qui se dessinent en ombre chinoise effacent le relief réel, et l'imagination remplace le calcul stratégique de la technique.

²¹ Le déni se distingue de la négation dans la mesure où l'objet de la dénégation existe pour le sujet. La négation est une négation de l'existence de l'objet.

Après l'expérience de l'égarement et le manque d'assurance qui accompagna son réajustement à la réalité, il s'en remit à moi : « tant que je ne tombe pas, tout me va ». Conscient que sa lecture des signes laissés par nos prédécesseurs – ceux qui ont effectivement posé une trace – est approximative, il m'en laisse la charge. Plus tard, lorsque nous perdrons à nouveau le sentier et que nous reviendrons sur nos pas pour retrouver la balise, il se rendra compte que les signes du collectif ne sont pas accessibles par la logique de l'évidence. En effet, nous fiant à l'évidence, nous avons suivi le sentier le plus large, mais la vraie piste était ailleurs. Son exclamation : « vicieux ! » montre le décalage entre une lecture instinctive et une lecture informée. Le collectif fonctionne ici avec des codes qui guident l'individu et annulent son élan propre. On comprend que H1 puisse considérer que ce code est vicieux, car il piège la personne qui ne se fie pas exclusivement à lui. La leçon du collectif est aride, car elle semble dire « sans moi, tu es perdu ». Si le promeneur suit sa rêverie seul, il s'égarera. S'il veut absolument tracer sa route, il lui faut passer par une initiation poussée. Ce n'est qu'après avoir reçu la technique en héritage, qu'il pourra devancer le collectif et poser sa propre trace. Ce passage n'est réalisé, du moins en montagne, que par un nombre très restreint de personnes. La majorité des randonneurs abandonnent le rêve d'une marche libre lorsqu'ils saisissent la complexité et la durée que nécessiterait l'apprentissage. H1 semble avoir vécu ce moment de renoncement. S'il dit : « tant que je ne tombe pas tout me va », c'est qu'il considère que son plaisir est lié à l'acceptation de l'assujettissement à une contrainte d'apprentissage.

H1 me semble révéler un désir urbain d'ensauvagement. Mû par un imaginaire touristique de la montagne travaillé dans le quotidien, il est en quête d'un état qui se donne à voir dans sa précipitation. De plus, si l'on considère que H1 est parisien, il me semble que la configuration spatiale dans laquelle il se trouve devient compréhensible. En effet, au moment où il décide de couper, il mobilise une connaissance urbaine de l'espace. En ville, lorsque l'on rate la rue que l'on voulait emprunter, il suffit de prendre la rue suivante, puis de virer à angle droit, de façon à « faire le tour du pâté de maison » pour enfin « retomber sur ses pattes ». Sur le GR20, H1 a donc mobilisé le schéma dans lequel il se meut ordinairement. Tributaire d'une technique spatiale performante en ville, H1 ne s'est pas déplacé sur le chemin de randonnée mais dans un schéma citadin. Il ne s'est pas ajusté à ce milieu technique et n'a donc pas pu produire une nouvelle subjectivité. En effet, si l'on suit la réflexion de Milton Santos (1997 ; 24), il faut considérer que la technique est un milieu, et que « l'objet technique définit en même temps les acteurs et un espace ». Sans objet technique adapté, sans culture matérielle valorisable, H1 – il le dit – n'a pu que « voir ce que c'était ». Resté à distance, il a pris la mesure de l'écart, relativement faible, qui le séparait tant d'une action réussie, que d'une réalisation de soi dans l'action. Le désir qui l'animait a manqué (au sac près) la satisfaction attendue. L'articulation de H1 au collectif ne s'ancrait que sur l'imaginaire touristique tel qu'il se donne à voir en ville, notamment dans la publicité. Il était en dialogue avec des images de la pratique et non avec les moyens moteurs (la culture matérielle) que le collectif des pratiquants impose à qui cherche à intégrer le groupe des randonneurs. Pour H1, au contraire de H2 et H3 dont je vais parler à présent, la mesure de cet écart a débouché sur l'abandon. La frustration qui en résulta pourra fonctionner comme un moteur lors d'une future tentative. L'imaginaire a été travaillé par la mesure de l'écart qui le séparait de la pratique réussie, et par l'estimation des techniques qu'il devra mettre en place pour se faire plaisir.

Rencontrer H1 fut une chance pour ma recherche. Je ne m'en suis pas rendu compte sur le moment. Il était assez ouvert pour discuter et me laisser le suivre, mais suivait suffisamment son désir pour laisser s'exprimer ses propres volitions. L'analyse de la description ethnographique qu'a occasionnée cette journée de marche permet de saisir

l'orientation affective d'un désir urbain de randonnée. Elle donne des indications sur les qualités esthétiques de l'espace et sur les aspirations imaginaires du sujet, que le collectif des marcheurs doit prendre en charge. Je pense ainsi avoir dégagé l'assise d'un imaginaire touristique qui s'articule avec un imaginaire de soi.

L'imaginaire touristique français se construit donc autour d'un sujet autonome, maître d'une technique qui lui permet d'accéder à un état situé au delà du collectif. Nous verrons combien cet état – décrit comme un ensauvagement – permet un intense et formidable sentiment de libération. Ainsi, si l'assujettissement à la discipline du collectif est une étape valorisée et valorisante, il permet d'éprouver le sentiment de sortir de la société.

La Chapada Diamantina : le sauvage annexé

Je propose à présent de faire l'ethnographie d'une rencontre comparable, qui a eu lieu au Brésil, dans le Parc naturel national de la Chapada Diamantina. J'y ai passé cinq jours avec deux jeunes paulistes qui présentent des points communs avec H1. Une approche méthodologique similaire me semble donc permettre d'interroger, à travers la figure de l'erreur, la façon dont les touristes paulistes envisagent la randonnée pédestre. L'écart que ces deux personnes présentent prend racine dans leur choix de marcher sans guide, ce qui est très rare.

L'étude de Francisco Emanuel Matos Brito (2005), donne des indications statistiques sur le tourisme dans la Chapada Diamantina. Ces chiffres comparent deux populations à partir d'un ensemble d'items relatifs au tourisme dans la Chapada Diamantina. Brito s'est basé sur un échantillon de soixante-dix Brésiliens et trente étrangers. Aucune pondération n'a été faite pour donner une représentativité à cet échantillon. Ainsi, si 30% de l'échantillon total est composé d'étrangers, en réalité, seuls 22% des touristes qui se rendent dans la Chapada Diamantina sont étrangers. On peut en conclure que le groupe des étrangers a été mieux étudié que celui des Brésiliens. De plus, en 2001, près de 80 000 personnes sont venues à Lençóis, ce qui tend à relativiser la pertinence des statistiques produites par l'auteur à partir d'un échantillon de cent personnes. Enfin, dans de nombreux cas, si l'écart statistique semble important, 10% par exemple, on se rend compte qu'en fait il eut suffi qu'une personne de chaque groupe ait répondu différemment pour que l'écart ne soit plus significatif. Je me servirai donc de cette étude comme d'un indicateur qui révèle des tendances.

Les chiffres qui nous intéressent concernent le recours aux compétences d'un guide pour visiter la région. Si l'étude de Brito ne donne pas de chiffres sur la population des randonneurs, nous pouvons malgré tout considérer la forte tendance des touristes brésiliens à préférer l'aide d'un guide pour réaliser leurs activités, qu'il s'agisse de randonnées ou de visites culturelles. 68% des touristes brésiliens interrogés préfèrent louer les services d'un guide, contre 37% des étrangers (essentiellement européens) (p. 335). Autour de 7% des individus des deux populations n'en prend jamais (mais ce chiffre concerne tous les types de visites, il doit être proche de zéro pour la randonnée). Les étrangers semblent préférer être accompagnés d'un guide lors de sorties lointaines (ce qui doit, pour partie, tenir au fait qu'ils n'ont pas de voiture), alors que les Brésiliens prennent un guide quelle que soit leur activité. On voit donc, que la différence de pratique entre les deux populations est marquée. Les chiffres montrent clairement que les étrangers sont prédisposés à pratiquer le tourisme

seuls. Cette différence marquera mon approche comparative de la pratique de la randonnée pédestre entre la France et le Brésil

Les statistiques nous indiquent aussi que 7% des Brésiliens font des marches sans nuitée (23% pour les étrangers), et que 7% des Brésiliens font des marches avec nuitées, contre 20% des étrangers (p. 332). Par contre, si l'on fait des tris croisés, 16% des étrangers font des marches avec nuitée panachées de « visites vers les attractions locales » (contre 10% pour les Brésiliens). La modalité de visite la plus pratiquée par les Brésiliens consiste en excursions sans nuitée, qui incluent de la marche et des visites. En effet, 47% des Brésiliens interrogés choisissent ce type de tourisme, contre 23% des étrangers interrogés. Il semble donc que les Brésiliens aient plus tendance à « rayonner » autour de leur lieu de résidence pour faire des marches plutôt courtes ainsi que des visites culturelles.

Par contre, les deux groupes répartissent leurs dépenses de façon similaire, et la part qui concerne les « tours » (ou « packs ») est la même (24% du budget total pour les étrangers et 23% pour les Brésiliens). La part du budget consacrée à l'hébergement est la même : 34% (p. 320).

L'attrait pour la nature constitue le principal motif du voyage : 70%, pour les Brésiliens et 60% pour les étrangers (p. 322). 11% des interviewés brésiliens lient la thématique de la nature à celle de l'histoire, contre 13% pour les étrangers. Parmi ces derniers, 20% affirment aussi que la nature est liée au sport, contre seulement 3% pour les Brésiliens. Cette dernière donnée statistique ébauche l'assise de mon approche comparative. L'une des principales différences entre la randonnée française et la randonnée brésilienne est articulée autour de la technique. Selon Brito, les étrangers marchent plus, plutôt plusieurs jours, et surtout considèrent faire du sport. Les Brésiliens, s'ils marchent souvent, le font de façon moins intensive, puisqu'ils panachent leurs sorties. Par ailleurs, si l'on considère que les Brésiliens qui marchent sont ceux qui pensent faire du sport, la proportion de ceux qui disent faire du sport est la même pour les deux populations.

H2 et H3

J'ai rencontré H2 et H3 pendant le dernier arrêt du car qui reliait Salvador à Lençóis. Ils lisaient un gros livre. La couverture était patinée et la tranche un peu jaunie. Un marquage en cuir dépassait. Un peu espiègle, conscient que le car constituait un bon endroit pour rencontrer de potentiels interlocuteurs, j'observais ces deux jeunes hommes. J'avais peu de temps, car le bus ne nous laissait que quelques courtes minutes pour manger et nous dégourdir un peu. Le livre, *Grande Sertão Veredas*, de Guimarães Rosa, me servit de prétexte pour faire le premier pas. Ils étaient peu disposés à la conversation, mais la glace se brisa lorsque nous sûmes que nous nous rendrions ensemble au camping de Lençóis. Ils étaient paulistes et faisaient un voyage en plusieurs étapes. Ils venaient de passer quelques jours dans l'état du Minas Gerais, pour assister à un festival de littérature consacré à Guimarães Rosa.

Au camping, une fois nos tentes montées, nous décidâmes de faire une petite promenade en direction de la rivière Lençóis. La gardienne nous avait indiqué la direction et décrit le milieu que nous rencontrerions : un long rapide courant sur une roche lisse, parsemé de chaudrons profonds où l'on pourrait se baigner. Plus haut, nous trouverions un cirque de sable et des petites formations en cheminées de fées. Notre interlocutrice, qui était également guide, dit aussi que de cet endroit, la vue surplombant le village était magnifique. En chemin, nous demandâmes notre direction à un gamin. Il n'accepta qu'à la condition de louer ses services comme guide. H2 et H3 refusèrent.

Le lit de la rivière était très lisse et nous passâmes un moment à marcher sur ces dalles et à jouer avec l'eau. Lorsque je leur parlai de ma recherche, ils me dirent qu'à leur avis, les gens qui visitaient ce lieu quittaient la civilisation pour revenir à la nature et ainsi rencontrer une entité plus ancienne et plus sauvage. H2 roula un joint d'herbe. La formation rocheuse ressemblait à du marbre poli. Des pierres, de tailles et de formes différentes, étaient prises dans un ciment de couleur rose. Dans le lit de la rivière, l'érosion avait poncé la roche, offrant ainsi une coupe longitudinale propice à l'observation. H2 et H3 entamèrent une conversation sur la formation géologique du lieu. Je ne comprenais pas grand chose de ce qu'ils disaient. Essayant de recadrer la discussion pour arriver à les comprendre, je leur demandai s'il s'agissait plutôt d'une formation liée à des mouvements tectoniques ou bien si la roche était sédimentaire. Je compris encore moins ce qu'ils me répondirent : il était question de la pression atmosphérique et de son influence sur les eaux souterraines. H2 affirmait que la pression atmosphérique faisait descendre l'eau, ce qui expliquait pourquoi il y en avait tant. Je ne comprenais pas comment l'on pouvait donner une réponse aussi éloignée de la vérité avec autant d'assurance.

Par ailleurs, H2 aimait regarder les détails des choses. Il se baissait et contemplait les fleurs, les plantes, les insectes ou la roche. Alors que nous prenions le chemin du retour, il s'arrêta pour observer une araignée. Il effectua la dissection d'une carapace d'insecte qui se trouvait près de la toile.

Je notais qu'ils posaient souvent des questions sur la raison d'être de ce qu'ils observaient. Mais, s'ils aimaient donner des réponses, et si leurs raisonnements semblaient suivre une logique scientifique, le contenu en était loin. Pris dans la tentative de les comprendre, et n'y arrivant pas, je n'ai pas noté le contenu de ces réflexions. Elles me semblaient tellement folles que j'avais du mal à m'en souvenir. Je pensais avoir raté un mot, une bribe de phrase, je doutais de ma maîtrise du portugais. Je me contentais de noter sur mon carnet de terrain : « se posent souvent la question du pourquoi des choses. Ils planent. Ne connaissent pas grand chose ». Déconsidérant mes deux interlocuteurs, je ne pensais pas être vraiment en train de faire du terrain. J'espérais rencontrer au plus vite des personnes plus intéressantes. La démarche qui initie ce travail, en mobilisant la figure de l'erreur, ne m'était pas encore venue à l'esprit. Je cherchais du plein, des discours construits et intelligibles. Le manque de connaissances de mes interlocuteurs à propos du milieu dans lequel nous nous trouvions ne me semblait pas receler de valeur ethnographique. Je ne voyais pas encore que ce manque cachait un imaginaire.

Premier écart

Le lendemain nous passâmes un long moment à prendre un petit déjeuner qui les enchantait : jus d'orange, tapioca, fruits, jambon, fromage, café au lait sucré et confitures. Ils étaient tout autant enchantés par la jeune fille noire qui faisait le service. Pour parfaire l'ambiance, ils découvrirent un lecteur de CD et un disque de Bob Dylan. Ils trouvaient incroyable de rencontrer en ce lieu une musique qui collait si bien à leurs sentiments.

Nous partîmes tard dans l'après-midi en direction de la cascade du Sossego, qui se trouvait à près de trois heures de marche du village. La gardienne du camping nous avait mis en garde contre la dangerosité de ce sentier, car, s'il a plu en amont de la rivière il arrive qu'une crue se déclenche en quelques minutes. Le lit étant étroit, des marcheurs se font parfois surprendre et emporter par le courant. Malgré notre départ tardif, H2 et H3 étaient confiants dans leurs capacités physiques, et pensaient mettre bien moins de temps que la moyenne pour faire l'aller-retour.

Nous marchions depuis moins d'une demi-heure lorsque la rivière apparut au fond de la vallée. À ma surprise, ils décidèrent de couper par le maquis²², car ils croyaient avoir aperçu un chemin qui menait à l'eau. Ils avaient aussi envie d'escalader un gros rocher, espérant ainsi contempler la vallée d'un point élevé. J'étais étonné qu'ils ne se soucient pas de notre objectif, car la nuit allait tomber autour de 18h. Notre temps était compté, et nous n'avions pas le « loisir » de traîner en route. Surtout, je pensais que nous ne prenions pas la bonne direction, car la gardienne nous avait dit que la cascade se trouvait bien en amont. Lorsque je leur fis part de ces remarques, ils me dirent « on avance tant qu'on peut (*a gente vai até onde der*) », quant à la direction, ils maintinrent que nous suivions la bonne.

Au cours de la descente, H2 s'arrêta de nombreuses fois pour regarder les fleurs et les lézards. Il cueillit quelques spécimens et les plaça précautionneusement dans son gros livre. Dès que nous fûmes au bord de la rivière, nous prîmes un bain. H2 et H3 se placèrent dans l'eau et jouèrent un moment à contempler les reflets du soleil dans les remous que provoquaient leurs jambes immergées.



Jouer avec l'eau

Le bruit d'une cascade, située en aval, leur fit décider de descendre le lit de la rivière. Il s'agissait d'un long rapide que les baigneurs aiment à descendre comme un toboggan aquatique. Quelqu'un vendait du poulet cuit à la braise et des boissons fraîches. Ils passèrent sans s'arrêter, ni même regarder. Nous marchions vite, sautant de rocher en rocher au fond de l'étroite vallée. Chacun choisissait son propre itinéraire dans ce tumulte rocailleux. Plus que de la presse, une légère compétitivité nous animait. Celui qui se faisait coincer dans un cul-de-sac et devait escalader un rocher ou faire un détour se retrouvait en arrière de notre petit cortège... jusqu'à ce que la chance tourne et qu'un autre soit freiné dans sa progression.

²² Cette végétation porte le nom de *carrasco*, elle correspond aux plantes qui colonisent les espaces pauvres, où le substrat rocheux a été mis à nu par le feu ou par l'extraction minière. Les plantes sont ligneuses, souvent épineuses : cactus, sorte de yucca...

Plus bas, nous arrivâmes dans un canyon. Ils décidèrent de faire une pause pour fumer un joint. S'ils étaient joyeux, je n'arrivais pas à entrer en harmonie avec leur humeur, car je les trouvais trop déconnectés de la réalité. J'avais envie de les questionner sur leur présence ici. Mais il fallait prendre des détours, trouver une accroche pour qu'ils répondent, car les questions trop directes les rendaient légèrement soupçonneux. Leurs réponses étaient laconiques. Il me fallait les observer, et ensuite discuter en prenant pour base mes observations.

En examinant la roche, ils se questionnèrent sur la formation des falaises qui nous surplombaient. La structure géologique et les mouvements tectoniques que le lieu avait subis y apparaissaient de façon très nette. Leurs explications m'apparurent farfelues, et, une fois encore, je ne les notai pas. Mais elles me mirent la puce à l'oreille ; je leur demandai donc s'ils croyaient en Dieu. La réponse fut nette et courte : non, ils ne croyaient en rien, la religion était pour eux une illusion, il ne croyaient qu'à « ce qui existait », à ce qu'ils pouvaient voir et toucher.

La discussion fila sur l'origine de l'homme au Brésil. Ils pensaient que l'hypothèse d'une migration par bateau était la plus probable. Il parlèrent rapidement des sites archéologiques brésiliens. Ils savaient peu de choses sur la chronologie de l'hominisation, mais semblaient réticents à l'idée que la colonisation préhistorique du Brésil soit aussi récente que je le prétendais (j'avançais 40 000 ans, 700 000 pour celle de l'Europe et situais l'invention du feu autour de 500 000 ans). Ils se mirent à imaginer le paysage préhistorique à partir de leurs connaissances. Selon eux, en ces temps reculés tout était beaucoup plus grand : des arbres faisaient 200 m de haut, les tatous étaient gros comme des voitures (la coccinelle). H2 demanda alors si nous pensions que la nature avait toujours été aussi harmonieuse et équilibrée qu'à présent. Pour lui, le paysage dans lequel nous nous trouvions était une expression de cette harmonie. Nous verrons par la suite que les éléments constitutifs de cette discussion sont très fréquemment mobilisés ensemble par les touristes brésiliens. L'idée d'harmonie y est presque toujours présente.

Inspirés par la falaise, ils avaient incliné la tête de façon à fixer l'axe horizontal de la vue sur les strates obliques de la roche. H3 tenta une photo en utilisant le même procédé avec l'appareil. Puis, avançant qu'il aimait crapahuter, il se mit à escalader la paroi. J'essayai de l'en dissuader car la sécurité était très précaire : rien ne pouvait ralentir ou amortir une chute. Quelques minutes plus tard, il revint et s'installa en silence sur la dalle. Je lui demandai si ça allait ; il répondit : « j'ai peur de ce que j'ai fait ! ».

Ils voulurent que je les prenne en photo au milieu de cet étroit canyon. Ils posèrent sur une grosse pierre qui se situait au centre du cours d'eau. La photo prise, ils improvisèrent un jeu de lutte en équilibre sur le rocher.



Poser dans le paysage

Plus loin, nous débouchâmes sur une large étendue d'eau sombre. Il fallait traverser, car le sentier se trouvait sur l'autre berge. J'aurais préféré retourner sur nos pas pour trouver un autre passage, et, à tout prendre, je pensais même retourner au village en prenant en sens inverse l'itinéraire qui nous avait amené ici. Mais ils ne voulaient pas faire demi-tour. H2 dit qu'il n'aimait pas ça. Bien que nous ne sachions pas où nous nous trouvions, ni même s'il y avait un chemin de l'autre côté, ils voulaient traverser. H3 passa de l'autre côté à la nage et H2 lui lança nos sacs avec une adresse relative.

Une fois de l'autre côté, ils prirent un sentier mal tracé, qui leur semblait aller dans la direction du village. Celui-ci se perdit vite et nous dûmes revenir sur les berges. La végétation épineuse était trop dense pour couper tout droit. Une légère fièvre s'empara d'eux. Ils accélèrent le pas dans la demi-obscurité. Nous fîmes d'autres essais infructueux. Nous étions au milieu d'une ancienne aire de *garimpo*²³ et la nuit commençait à tomber. Alors que je fermais la marche, ma jambe s'enfila dans un trou. Coincé, un peu choqué, je mis du temps à me faire entendre d'eux pour qu'ils m'aident. J'étais éraflé et un peu excédé, car ils minimisaient ce qui venait de se passer. J'insistai en avançant qu'il était hors de question de se lancer de nuit dans un tel milieu. La gardienne du camping nous avait prévenus de la présence d'anciennes mines dans lesquelles il arrivait que quelqu'un tombe. Pour moi, il fallait revenir sur nos pas, lentement, ou bien rester ici. Nous marchâmes encore un peu sur un terrain dégagé, mais la nuit était tombée. Pour continuer à avancer de nuit, ils voulurent faire une torche avec des feuilles enflammées, mais l'opération ne fonctionna pas. Nous nous installâmes donc sur une large dalle, abritée du vent par un rocher. La torche s'était transformée en petit feu de camp.

²³ *Garimpo* : orpaillage pour le diamant. Les garimpeiros utilisaient la force de l'eau pour évacuer la terre et le sable. Ils filtraient ensuite ce sol mêlé d'eau pour y trouver les diamants. Après cette opération, la roche présente des arrêtes aiguisées, et les trous que la terre remplissait se trouvent alors ouverts.

Ils n'avaient emporté ni boisson, ni nourriture. J'avais quant à moi une bouteille d'eau et des biscuits, ce qui nous permit de nous alimenter un peu. L'ambiance se décontracta et nous nous mîmes à apprécier la situation. H3 fit remarquer qu'il y avait certainement des cactus comestibles près de nous, mais il n'était pas certain de pouvoir les reconnaître. Je préparai un tas de bois pour alimenter le feu. Il me semblait qu'ils n'osaient pas trop s'éloigner dans l'obscurité pour ramasser des branches mortes. Une autre expérience nocturne, que je narrerai plus tard, me laisse penser qu'ils craignaient les serpents, nombreux à être actifs la nuit. Le feu nous réconforta un peu plus, mais je remarquai qu'ils ne savaient pas bien le gérer. Ils aimaient que les flammes montent haut, ce qui était assez facile car certaines plantes que nous y jetions contenaient une essence qui les faisait s'embraser avec éclat. J'insistais pour ne pas trop en faire usage, car leur abondance autour de nous me faisait craindre qu'une escarbille les atteigne. Les réserves de bois qu'offrait le lieu étaient limitées, et ces plantes ne produisaient qu'une incandescence rapide. H2 et H3 n'avaient pas envisagé la possibilité de se rationner pour avoir du feu toute la nuit.

Le temps s'écoulait et les conversations étaient entrecoupées de longs silences. Le feu diminua, les étoiles devinrent plus visibles. Nous contemplions le ciel et nous imprégnions des sonorités nocturnes. Ils cherchèrent à trouver Orion, la Croix du Sud et le Scorpion. Nous échangeons sur nos connaissances (très réduites) du ciel. Ils débattirent un long moment sur l'endroit où devait se trouver le sud, mais n'étaient pas d'accord sur la constellation qui lui correspondait. Parfois, dans le silence, H2 écrivait de la poésie. Il nous lut un court poème qu'il avait nommé *comer o silêncio* (manger le silence). Je le questionnai sur son ressenti présent. Cette nuit était une des meilleures qu'il ait jamais vécues. Il se sentait « complet » et « heureux ».

Je compris que nous étions en décalage, car je fis une remarque ironique : « pourtant nous n'avons rien : ni nourriture, ni eau, ni vêtements, ni même un chemin ». Il m'offrit un sourire amusé en guise de réponse. Je me rendis compte de mon acharnement organisationnel quand je vis H3 s'endormir accroupi, les bras autour de ses jambes repliées, la tête fichée dans le creux du coude. Sans moi, ils n'auraient pas fait de feu, ils auraient eu froid, et plus faim encore. Mais leur manque d'organisation n'en était un que pour moi. Je n'avais pas résisté à la tentation de jouer moi-même à l'aventure, mais avec mon propre imaginaire du jeu. L'intensité du désagrément que comportait notre situation n'était pas la même pour eux que pour moi. S'ils l'acceptaient comme elle venait, profitant de l'occasion pour regarder le monde avec imagination et poésie, je cherchais à la diminuer au moyen de la technique. La cohérence et l'abondance de l'équipement des randonneurs français me revint en tête. Si H1 avait abandonné à cause de son manque de préparation, H2 et H3 étaient satisfaits de leur expérience. Ils parlaient déjà de la prochaine marche qu'ils voulaient réaliser.

Lorsque le jour commença à poindre, ils décidèrent que nous pouvions reprendre le chemin. H3 nous regarda amusé : nous avions des allures de fêtards qui reviendraient d'une nuit de fête paulista (les Brésiliens disent *balada* pour désigner les sorties festives). Notre état lui rappelait les nuits de « galères où l'on rentre à point d'heure après avoir marché dans São Paulo pour trouver un bus ». J'ironisais : « *saudades*²⁴ de São Paulo ? ». « J'avais jamais pensé qu'on puisse sentir de la *saudade* de São Paulo ! » répondit-il amusé. Pour eux, cette ville était synonyme d'agitation et d'effervescence, elle était sans histoire, hyper-urbaine, et figurait le symétrique inverse du Nordeste, qui leur apparaissait plus traditionnel, plus enraciné dans une histoire véritable.

²⁴ La *saudade* est un sentiment proche du blues. *Saudades de São Paulo* est aussi le titre d'un livre de Claude Lévi-Strauss (1995).

Deuxième écart

Le lendemain, nous partîmes pour une des randonnées les plus fameuses de la région : la *Fumaça por baixo*. Cette course s'effectue généralement en trois ou quatre jours, elle passe au pied d'une cascade nommée *Fumaça* (fumée), qui présente un dénivelé abrupt de plus de trois cents mètres. H1 et H2 pensaient qu'en marchant vite, le circuit pouvait être fait en deux jours, maximum. Nous achetâmes une carte au 1 :100 000 (1 cm sur la carte correspond à 1 000 mètres sur le terrain. Les randonneurs français utilisent souvent des cartes au 1 :25 000 : 1 cm correspond à 250 mètres). La plupart des personnes à qui nous avons fait part de notre projet cherchèrent à nous en dissuader, car le chemin n'était pas balisé. Parmi eux, certains dirent qu'il était possible de le faire, mais que ce choix était dangereux, car nous ne connaissions pas la région et qu'à cette époque les rivières pouvaient déborder en quelques instants. D'autres disaient qu'il était interdit de marcher seul, d'autres encore avançaient que l'interdiction était imminente, car les guides voulaient l'imposer. Nous avons conscience, et cela plaisait particulièrement à mes acolytes, de braver une institution : celle du recours aux services d'un guide.

Nous passâmes faire des provisions à l'épicerie. H2 et H3 prirent de quoi faire un pique-nique, ainsi que des biscuits salés et sucrés, du fromage, de la viande séchée, du chocolat et de la cachaça. Ils ne voulurent pas se charger plus, car ils étaient convaincus d'arriver à finir la promenade rapidement. Par précaution, je glissai un saucisson et un filet de pommes de terre dans mon sac à dos. S'ils trouvèrent cette précaution un peu exagérée, l'idée de faire du feu de camp les fit acheter des Chamallows (pour les faire cuire en brochettes sur la flamme).

Cette sortie fut particulière, car elle opéra comme un miroir. D'un point de vue objectif, mes interlocuteurs n'avaient aucune connaissance technique relative à la marche. Il est d'ailleurs probable que sans ma présence, cette randonnée se serait achevée comme la première : à quelques centaines de mètres du village. En effet, nous nous trompâmes de chemin dès les premières minutes, et leur élan les aurait probablement emmenés dans quelque cul-de-sac. Je pense aussi qu'ils auraient pris plus de risques, car ils ne savaient pas lire les possibles dangers. En dehors du danger, ces écarts ne contredisent en rien le fait qu'ils auraient pu vivre une randonnée magnifique, conforme à leurs attentes. Mais je reste persuadé qu'ils n'auraient jamais réalisé la randonnée prévue.

De mon point de vue, cette marche fut vraiment éprouvante, car nous n'étions pas du tout préoccupés par les mêmes choses. Je me rendais compte, sans pouvoir m'en détacher afin de trouver un équilibre confortable, de mon attention obsessionnelle pour la technique et la maîtrise de l'action. J'avais l'impression que mes interlocuteurs étaient insouciants, mais je voyais qu'ils jouissaient du moment présent sans aucune préoccupation. Après trois jours ensemble, je bouillais intérieurement, j'avais l'impression de tout faire : l'intendance, l'orientation, les décisions, la cuisine. Mon attention ethnographique en pâtit, car j'étais concentré sur le parcours et je relevais surtout leurs erreurs. Souvent, je ne savais pas quoi noter. Alors que l'anthropologie a toujours tendance à se méfier de tout discours qui définit l'autre par ce qu'il n'a pas, je n'arrivais pas à m'en dépêtrer. Je ne notais rien, par peur d'être politiquement incorrect. Il n'était pas possible de trouver ici une grammaire sous-jacente qui puisse consister en une altérité technique invisible à mes yeux français, mais cependant efficace. Techniquement leur cas était sans appel, mais je n'osais l'écrire. Pourtant, après coup, cette expérience me fit prendre conscience de l'importance du guide dans la pratique brésilienne. Elle me fit aussi saisir que l'imaginaire relatif à la randonnée pédestre et à la nature se déclinait ici de façon particulière.

Tout au long des trois jours que nous passâmes à marcher ensemble, je pris la charge de notre orientation. La carte, relativement approximative, était mon seul outil. Souvent, lorsque je cherchais à nous orienter, mes compagnons de marche étudiaient la carte avec moi. Ils faisaient des commentaires sur l'endroit où ils pensaient que nous nous trouvions et estimaient le temps que nous mettrions pour arriver à destination : le village du Capão. Ils pensaient arriver le soir du deuxième jour, et y crurent jusqu'à ce que la nuit nous surprenne ce soir là. À aucun moment, ils ne désignèrent de façon exacte notre position. Au second jour de marche, alors que nous avions déjà consulté la carte des dizaines de fois, ils nous situèrent sur un sentier qui se trouvait à plus de trente kilomètres du nôtre. Comme pour les autres aspects de la culture matérielle, cette lacune technique ne les inquiétait pas.

De façon presque systématique, lorsqu'un sentier croisait le nôtre et que nous devions faire un choix, ils se trompaient. J'étais impressionné de voir qu'ils n'arrivaient pas à percevoir lequel des chemins semblait le plus fréquenté. La largeur, les traces de pas, le frottement des chaussures qui rend le dessus des pierres légèrement brillant, ne leur parlaient pas. Par moments, je me demandais comment ils faisaient pour être à la fois si sûrs d'eux et à la fois si loin de la réalité. Ils ne savaient pas observer l'environnement pour avoir une notion de la direction générale que pourrait prendre un sentier. Ils disaient très souvent « c'est par là », ou « je crois que c'est par là », et se trompaient. Pourtant, s'ils avaient confiance en mon jugement, une légère défiance, un rien moqueuse, les plaçait à distance de mon mode de fonctionnement.

Comme avec H1, j'eus envie de les laisser faire. Une touche de sadisme accompagnait cette décision. Car, outre les observations que je pourrais réaliser, je pensais leur donner une petite leçon, les rapprocher de la réalité, et, ainsi, finir la randonnée sans avoir à les guider. Peut-être même que cela leur permettrait de m'expliquer comment ils fonctionnaient, avant cette opportune prise de conscience.

Le chemin était large et bien net. Nous suivions une courbe de niveau et devions bientôt redescendre en direction de la cascade du Palmital. Un étroit sentier de mulet bifurquait sur la droite. Il montait doucement à travers de hautes graminées à feuilles plates et coupantes (*capim*). Ils décidèrent de le suivre. Je pensais qu'ils feraient rapidement demi-tour, car l'erreur était criante. Il n'en fut rien. Nous commençâmes à gravir la pente de la combe, au fond de laquelle se trouvait la cascade. Nous n'avions que peu de visibilité.

Les roseaux étaient à présent couchés. Je considérais que la moindre chute était dangereuse. Le risque de glissade me rappelait l'accident d'un ami, sur un névé, dans les Alpes. Je savais qu'une fois pris un peu d'élan, la fin de la chute serait la fin de la pente. H2 et H3 n'étaient pas très rassurés non plus, car H2 venait de déraiper et s'était ainsi rendu compte du risque. Je sus plus tard qu'il s'était fait une légère entorse de la cheville. Ils considérèrent alors que nous n'étions plus sur le bon chemin et voulurent couper droit sur le ravin. Je me raidis et refusai. Nous étions dans une zone qu'un suintement d'eau humidifiait. J'appris que leur crainte des serpents motivait plus cette décision que l'observation de la direction que prenait le sentier : il continuait à flanc de colline jusqu'aux crêtes. Nos fîmes donc demi-tour d'un commun accord. Lorsque nous en reparlâmes, H2 me dit d'un air un peu narquois que nous serions bien arrivés quelque part, qu'il pensait qu'on aurait pu couper sans avoir à revenir sur nos pas. Mettant de côté les principes de l'observation, qui cherchent plutôt à placer l'interlocuteur en position privilégiée, je rentrai dans la discussion avec la ferme intention de lui faire entrevoir mes arguments. Sa chute lui avait causé une légère entorse, un petit œuf marquait sa cheville, et je m'en servis comme preuve de l'importance de rester vigilant. Il convint que ma position était plus « sage », et que nous devions faire plus attention. Il était légèrement amusé par mon point de vue, qu'il jugeait certes plus réaliste

et plus sûr, mais sans aucun doute plus ringard et rabat-joie. Il se sentait tellement bien ici, qu'il lui semblait que rien ne pourrait l'arrêter : « même avec une entorse : je fume huit pétards et je termine ! ».

Arrivés en bas, nous mangeâmes quelques sandwiches et nous baignâmes un peu. Nous croisâmes un groupe accompagné d'un guide. Je voulais confirmer la direction et lui demandai donc de me conseiller. Il refusa, arguant que ce que nous faisons était très dangereux et qu'il espérait ne pas avoir à venir nous chercher au fond d'un ravin avec l'équipe de secours. De plus, selon lui notre attitude était préjudiciable à la nature, car la présence d'un guide empêche les randonneurs de « causer des dommages aux écosystèmes ».

En fin de journée, nous passâmes par une autre expérience qui me fit diriger notre marche de façon autoritaire. Il était près de dix-sept heures trente. Nous nous trouvions sur une ancienne *lavra*. La roche dentelée me faisait penser à un dégueuloir de volcan. Je pressentais que nous n'étions pas dans la bonne direction. En me fiant à la carte, nous avons pris perpendiculairement au sentier, mais celui-ci était difficile à trouver car l'espace dégagé dans lequel nous nous trouvions rendait la lecture du sol difficile. Nous prospectâmes un moment, sans succès. L'heure avançait et nous étions fatigués. Nous nous trouvions sur le flanc d'une étroite et profonde vallée. Il nous semblait apercevoir le sentier sur le versant d'en face. H2 et H3 voulaient tenter de couper. Je refusai : en supposant que les berges de la vallée soient à peu près symétriques, nous nous trouvions au dessus d'une falaise. Je considérais aussi que l'endroit était impropre au camping, car le sol ne présentait aucun espace sans arête. À la façon dont ils commencèrent à s'asseoir, je me rappelai notre première nuit près de Lençóis. Il nous restait moins d'une heure avant la tombée de la nuit. Alors que généralement je fermais la marche, je leur imposai de me suivre jusqu'à ce que nous trouvions un lieu où dormir.

Trois quarts d'heure plus tard, après une course soutenue, nous arrivâmes sur un promontoire, de l'autre côté de la vallée. Sans le savoir, je nous avais emmenés à l'un des endroits les plus pris en photo pour faire la réclame de la Chapada Diamantina. La nourriture dont nous disposions aurait été insuffisante si je n'avais emporté les pommes de terre. Je fis un feu et les jetai dans la braise avant de monter ma tente. Le repas nous redonna des forces, la *cachaça* et le chocolat, de l'entrain. Comme nous manquions d'eau, je proposai alors d'aller en chercher dans le ruisseau que nous avons traversé au fond du vallon. Cela nous permettrait d'adoucir le réveil et de repartir avec les réserves pleines. J'espérais aussi me baigner au clair de lune.

Ils étaient partants pour cette petite marche à la lampe torche. Arrivés sur place, ils ne se baignèrent qu'à peine. L'obscurité les mettait mal à l'aise. Ils m'accordèrent quelques minutes sans allumer la lampe, pour que je puisse rêvasser dans l'eau. Ils fumèrent un joint avant de remonter au campement. Nous remplîmes nos bouteilles. Ils ne jugèrent pas nécessaire de faire usage de pilules pour l'assainir. Nous nous trompâmes de sentier à la sortie du ruisseau, et je dus insister pour que nous ne tentions pas de couper à travers bois. L'ambiance s'électrisa un moment : ils avançaient très vite et H2, qui avait la lampe, n'éclairait que ses pieds, ce qui exaspérait H3. Je pris la lampe et me plaçai à l'arrière, afin d'éclairer le sentier pour tout le monde. La voie était jonchée de racines mises à découvert par la saignée qu'elle traçait au milieu de la végétation. À la lumière de la torche, elles apparaissaient orangées ; H2 nous demanda : « vous voyagez aussi en regardant les racines ? », j'acquiesçai et lui demandai de préciser : « tu vois des serpents ? », « oui, entre autres choses ! ». J'insistai pour en savoir plus, mais il ne rajouta que quelques autres motifs similaires : pieuvres, méduses, vers.

Le jour suivant, nous croisâmes une équipe de secours, qui venait chercher un marcheur blessé. En nous doublant, l'un d'eux nous demanda où était notre guide. Lorsqu'il comprit que nous n'en avions pas, il nous rabroua sévèrement. Une fois parti, H2 et H3 se moquèrent de lui. Ils étaient fiers de ne pas avoir de guide et pensaient qu'ils s'en sortaient très bien comme cela. La nature n'était pas un domaine réservé, et ils considéraient qu'elle devait être accessible à tous sans contrainte. De même, plus loin, nous rencontrâmes un groupe, guidé par un jeune homme très expressif. Il conseillait aux randonneurs de ne pas marcher sur la terre, mais d'essayer de ne fouler que le dessus des pierres du sentier. Si l'on voulait préserver la région, il fallait diminuer au maximum notre impact sur l'environnement. Alors que je me décalais sur le côté pour les laisser passer, il m'asséna une violente critique : il était absolument primordial de ne pas sortir du sentier. Les mousses sur lesquelles je marchais prenaient du temps à se régénérer, et si tout le monde faisait comme moi, le sentier risquait de s'élargir. Pour lui, la préservation de l'environnement était une priorité absolue, surtout à cette époque où l'afflux touristique était important.

Lorsque nous nous fûmes éloignés, H2 et H3 me dirent qu'ils détestaient ce genre de personne « *chata* » (ennuyeuse/chiante) : « ces mecs dirigent tout et t'empêchent de découvrir la nature ». H2 déclara avec fierté : « c'est nous les touristes les plus proches de la nature ! ». Le fait d'être autonomes leur donnait ce sentiment. Ils se sentaient forts et en pleine possession de leurs capacités. Leur choix de marcher seuls en faisait des personnes à part : « on aime faire des trucs que personne ne fait. Les gens ont peur, pas nous ! ». Lorsque je leur parlai du danger, ils me dirent ne le concevoir que comme une limite à partir de laquelle leur progression serait stoppée : « je ne pense pas qu'on prenne tant de risque que ça, on va jusqu'où on peut et c'est tout », dit H3. La possibilité que le danger survienne sans prévenir, qu'il puisse y avoir un accident, ne leur venait pas à l'esprit. Aussi, ils étaient assurés que leur expérience était plus intense, plus authentique que celle de la plupart des touristes. Pourtant, ils ne le revendiquaient pas de façon conflictuelle. Lorsque nous préparions la marche, en demandant des conseils, ou bien au cours des différentes rencontres que nous fîmes lors de la marche, ils ne cherchaient pas à exposer, légitimer ou expliquer leur choix. Ils laissaient nos interlocuteurs donner leur avis et suivaient leur idée sans rentrer dans la discussion. Ainsi, lorsque nous vîmes des campeurs faire la vaisselle dans la rivière, ils se positionnèrent du côté de la nature, mais sans aller à la rencontre de ces personnes : « les gens n'ont aucune conscience écologique ! ».

Plus tard, au cours d'une longue montée, ils avançaient plus vite que moi. Je leur demandai de faire une pause pour reprendre un peu de forces. Nous mangeâmes quelques biscuits et vérifiâmes notre orientation. Ils cherchèrent à me motiver en me faisant passer devant : « comme ça, tu vas te surpasser », affirmèrent-ils. Cette côte était pour eux une occasion de se dépenser au maximum, de passer outre les difficultés physiques, afin de sentir nos corps fonctionner à plein régime. Pourtant, la notion de sport n'était pas présente dans leurs discours. Se dépasser consistait plutôt à dépasser le poids des sacs, le manque d'eau et de nourriture, le fait de fumer et la chaleur écrasante. Il ne s'agissait pas seulement de dépasser ses propres limites, mais aussi, et surtout, celles qui étaient « données » ; accepter et vaincre une adversité qui n'était pas, au contraire des randonneurs français, objet d'une gestion rigoureuse. Le poids du sac n'était pas un frein à la performance, et le sac lui-même ne consistait pas en un plus-de-corps²⁵. Se dépasser relevait plus d'une victoire « à l'arrachée » que d'une victoire encadrée par la rigueur d'une gestion. Le défaut de technique n'avait ici rien à voir avec la performance. Celle-ci ne provenait que du corps motivé par la volonté. Ils devaient donc trouver que je manquais d'entrain.

²⁵ Voir ci-dessous, au chapitre « équipement mécaniste ».

Les marches avec H2 et H3 m'ont souvent amené à un état d'irritation assez intense. Pourtant, je n'arrivais jamais à me mettre en colère. À chaque fois que je cherchais à examiner précisément ce qui m'énervait, mon agacement s'évanouissait, par manque d'arguments. Leur manque de technicité était certain, mais, bien qu'il attirât intensément mon attention, je ne pouvais restreindre mon observation à cela. Je sentais aussi que leur manière de marcher faisait ressortir, et fissurait, mon approche méthodique de la marche : bien dormir, bien s'alimenter, arriver à l'heure, ne pas trop traîner, ne pas se tromper, ne pas dire de bêtises, se taire quand on ne sait pas, être bien équipé, faire ce que l'on a prévu. Aussi, par delà leur insouciance, je trouvais que leur état d'esprit recelait une puissance, une vitalité débridée. Probablement que mes repères chancelaient, car, repensant à la France, j'écrivis quelques lignes très dures. Je trouvais ce pays malade, vieux, transparent, trop réglé, imbu de lui même, et, surtout, incapable de poser un regard poétique sur le monde. Tout m'y semblait calculé, mesuré : les torchons d'un côté, les serviettes de l'autre, les petits et les grands plats bien empilés, sans faute, avec assurance, exactitude, obsession. J'opposais l'obsession organisationnelle des randonneurs français à la dégustation d'une expérience, vécue au présent, par mes deux interlocuteurs. Au fond, je ne savais plus ce qui m'énervait, car je faisais feu de tout bois. J'étais extrêmement troublé. Je ne pouvais pas devenir comme eux. J'avais essayé de le faire en les laissant prendre la tête de la marche, mais je n'avais pas tenu, trouvant la tournure que prenait la marche dangereuse. Je me ressaisissais en me responsabilisant : ils ne seraient probablement pas arrivés jusqu'ici sans ma présence. Il fallait donc continuer sur ce mode de fonctionnement.

Plus loin, je me trompai de chemin. Nous marchions depuis plus de trois quarts d'heure dans la mauvaise direction. L'ombre gagnait et le chemin se perdait dans les buissons. Le village que nous voulions atteindre se trouvait de l'autre côté d'une crête relativement proche. Ils s'arrêtèrent et s'assirent pour faire une pause. Je leur proposai d'atteindre le soleil, sur la crête, afin de profiter de ce moment dans un endroit plus agréable. Je rajoutai, espérant les motiver, que nous y fumerions un joint. H2 dit : « oui... on fume un joint ». Je répondis par la négative. H3 insista : « allez, un joint ! ». Après la pause, nous fîmes demi-tour pour revenir sur nos pas et retrouver le sentier. Lorsque la nuit commença à tomber, nous décidâmes d'avancer le plus possible, car l'endroit était impropre au camping : le sol était inondé, et aucun lieu surélevé ne permettait de planter une tente au sec. Ils n'arrivaient pas à marcher vite et à s'orienter dans le dédale de chemins que semblaient avoir tracé les divers ruisseaux du plateau. Ils me laissèrent prendre la tête de la marche. Cette fois-ci nous dormîmes dans un endroit nettement moins approprié. Nous nous calâmes sur un affleurement rocheux pour y poser tant bien que mal nos tentes.



Camping sauvage

De retour à Lençóis, je rencontrai une amie (F1), avec qui j'avais travaillé à l'université de São Paulo. Elle devait venir visiter la Chapada Diamantina avec deux amies (F2 et F3) et m'avait donné rendez-vous sur place. Nous passâmes quelques moments tous ensemble, avec H2 et H3. Elles connaissaient déjà le lieu et n'en revenaient pas que nous ayons fait cette randonnée sans guide. H2 et H3, un peu dragueurs, leur expliquèrent que tout s'était bien passé, et que j'étais de bonne compagnie pour faire de la randonnée : « il est très prudent, il nous a sauvés de plusieurs situations délicates ». Enchaînant sur le fait que je savais lire une carte, H2 dit : « tu peux le lâcher au milieu de la forêt, il sait où il est ! ». Depuis que nous discutons tous les six, je me demandais s'ils allaient parler des difficultés que nous avons rencontrées et s'ils allaient valoriser l'apport technique dû à ma présence. J'étais soulagé qu'ils reconnaissent ma participation au bon déroulement de notre randonnée, mais notais qu'ils ne considéraient pas avoir été défaillants sur ce plan. La technique elle-même n'était pas valorisée et l'on eût dit qu'ils parlaient plus de qualités personnelles, que d'un savoir faire acquis. Alors que les randonneurs français usent souvent d'autodérision pour décrire leurs déboires, cette thématique n'était pas abordée par H2 et H3.

Envoûtante nature

Le défaut de technique constitue le point commun entre H1, H2 et H3. Pourtant, nous voyons que la culture matérielle ne revêt pas la même valeur pour les deux marcheurs brésiliens et pour H1. Ce dernier, après l'avoir dénié, mesure son manque de technique et renonce à poursuivre sa randonnée. Par contre, H2 et H3 ne considèrent pas cet écart comme un frein à leur pratique. Ils poursuivent, sans chercher à incorporer les compétences nécessaires à une marche qui se déroulerait sans trop d'encombres et de prises de risques.

De quel imaginaire H2 et H3 sont-ils les acteurs ? Quelles sont les différences entre leur approche de la marche et celle de H1 ? Du point de vue de la pratique, H1, H2 et H3 maîtrisent peu la culture matérielle de la randonnée pédestre. Par ailleurs, du point de vue de l'imaginaire, ils partent avec une même ambition : se faire plaisir en marchant plusieurs jours dans la nature. Ils cherchent à atteindre un état qui opère une forte rupture affective par rapport à leur quotidien urbain et qui se rapproche d'un sentiment de plénitude et de complétude. De même, avant de mettre le pied sur le sentier, tous se pensent capables de terminer la marche sans encombre. Un léger sentiment de défi face à la difficulté les anime. Les ethnographies proposées ci-dessus permettent de voir que les attitudes diffèrent face au fait de se perdre. Notons, par ailleurs, que dans les deux cas, l'ethnographe joue un rôle proche de celui d'un guide, car il agit dans le sens d'un réajustement à la culture matérielle et fixe des limites à la prise de risque. Dans les deux cas, j'ai servi de repère, comblant les lacunes pratiques de mes interlocuteurs. Nous reviendrons sur cette dimension de ma méthode de terrain.

En ce qui concerne H1, lorsque je prends en main la gestion de notre marche, il reconnaît mon autorité et consent à s'y assujettir²⁶. Elle semble le reconforter, puisqu'il dit que tant qu'il ne tombe pas, tout lui va. Ainsi, ayant donné à son attitude le sens d'une trop forte prise de risque, il se remet dans les traces du collectif, auquel je viens de faire la preuve de mon appartenance. À travers moi, il fait confiance à la culture matérielle techniciste et s'y soumet. À la fin de la journée, l'impression d'agir en dehors du collectif (qui se résume par l'expression « manque de préparation »), lui fait abandonner ses projets. Il dit avoir « vu ce que c'était », mais repart avec le sentiment de n'avoir fait qu'envisager à distance l'expérience de la randonnée sur le GR20.

Le comportement de H2 et H3 révèle une conception différente de la culture matérielle. En effet, si d'un point de vue pratique, je joue un rôle similaire, la différence avec H1 se trouve dans le fait que ma technique n'est pas valorisée en tant que technique. Sous la pression de mon insistance, ressentant probablement mon irritation, ils reconnaissent du bout des lèvres la pertinence de la prudence. Le seul moment où mon attitude sera ouvertement et spontanément valorisée se situe dans le cadre d'une interaction sociale avec d'autres marcheurs : lorsque nous discutons avec mon amie de la faculté de São Paulo. La façon dont ils parlent de moi ressemble assez à un conseil, consistant à recommander un guide à un ami. Leur argument semble plus aller dans le sens d'une valorisation de ma personne que dans celui d'une valorisation de la technique dont je suis détenteur. Plus que l'apprentissage, ils semblent considérer que c'est ma personne qui, intrinsèquement, est performante en matière de marche dans la nature. Dans leurs propos, mes connaissances semblent aculturelles, comme si elle relevaient du don. Me prennent-ils, non pas pour un être ensauvagé, mais pour un sauvage ?

Sur le sentier, leur rapport à mon autorité technique est ambigu, puisqu'elle n'est ni ignorée ou rejetée, ni ne provoque un assujettissement. Ainsi, les deux soirs, lorsque je prends la direction de la marche, H2 et H3 ne refusent pas mon mode de fonctionnement. Et le reste du temps, lorsque je n'impose pas un mode d'action, ils semblent considérer la technique avec une certaine indifférence. La technique n'est donc ici ni un horizon à atteindre, comme pour H1, ni une connaissance pratique dévalorisée. Bien que mes interlocuteurs semblent se l'adjoindre, l'annexer à leur pratique, elle est comme ignorée. Ainsi, au cours de cette expérience, je ne suis pas un révélateur de l'erreur, comme avec

²⁶ Dans mes propos, ce terme ne renvoie pas à la relation dominant/dominé, mais à la nécessaire soumission à la règle pour l'incorporer. Le désassujettissement consiste en une phase postérieure où le sujet gagne en autonomie de choix et en capacité de gestion de soi. Je reviendrai sur cette notion à l'aide du travail de Judith Butler (2007).

H1, mais un adjuvant qui permet de ne pas dépasser les limites du risque vital. De fait, chaque fois que j'impose avec autorité ma culture matérielle, ils se laissent conduire sans discuter. Ils me font confiance.

Quant au rapport à la nature, il semble direct, sans médiation. Les deux jeunes marcheurs se disent les touristes les plus proches de la nature justement parce qu'ils n'ont pas employé de guide. Ils considèrent en effet que celui-ci pourrait les empêcheraient d'entrer en harmonie avec le milieu dans lequel ils évoluent. L'ethnographe semble offrir un bon compromis, car il est détenteur d'une culture matérielle suffisamment performante (une sauvagerie) pour éviter les plus gros risques, mais reste suffisamment effacé pour laisser s'exprimer leur volonté expérimentale. Il permet de jouer à marcher sans guide sans pour autant prendre trop de risques.

Ainsi, pour les randonneurs français, la technique semble constituer la condition de l'accès à la nature. Or pour les randonneurs brésiliens, le guide apparaît plutôt comme un garde fou qui permet d'éviter une fusion mortelle. Par leur désintérêt vis-à-vis de la technique et leur assurance d'être les touristes les plus proches de la nature, H2 et H3 montrent que la recherche du sentiment de nature n'est nullement médiatisée par la culture matérielle propre à la randonnée, comme c'est le cas en France. Ainsi, le sentiment de complétude que ressent H2, au sortir de notre première perte, n'est en rien entaché par ce que les randonneurs français qualifieraient de « manque de préparation ».

Si pour les Français rencontrés, la prise de risque équivaut souvent à un défaut de technique qui menace le fait d'arriver à « faire » le GR20, pour les Brésiliens rencontrés, le risque serait plutôt de se perdre dans la nature. Par l'intermédiaire du guide, il s'agit plutôt de garantir un retour à la culture, après s'être plongé avec facilité dans l'envoûtante harmonie d'une totalité « océanique » (Freud : 1948). Le guide correspond donc à un passeur, à un « être intermédiaire » (DaMatta : 1993 ; 103) qui éviterait au randonneur de s'abîmer dans une situation technique et affective sans retour. Narcisse, contemplant le reflet de son visage et celui de la nature environnante²⁷ prend ici soin de s'adjoindre la surveillance d'un maître nageur.

Les Français se dotent d'une culture matérielle qui les rend autonomes (sauvages) et leur permet d'accéder, par un effet de dépassement, au sentiment de nature. Comme nous le verrons à partir de l'observation des relations avec le guide, cette technicité est gardée à distance, voire niée, par les Brésiliens. Elle consiste en un contrôle extérieur qui garantit la survie et l'intendance, mais elle ne joue que très légèrement sur le sentiment de nature. Ainsi, l'aptitude du guide de métier est plutôt considérée comme un fait de nature, ou un archaïsme, que comme le fruit d'un apprentissage culturel. Pour les randonneurs brésiliens, l'imaginaire lié à la marche ne passerait donc pas par l'autonomie, mais par l'annexion d'un être sauvage et dévoué. Ils concevraient plutôt la marche comme un abandon culturel, et le marcheur comme un être doué d'une capacité d'harmonisation avec le milieu. Ni assujéti à une culture, ni envoûté par la nature, le guide, d'autant plus valorisé qu'il est natif de la région, sait préserver les excursionnistes des mélodies trop envoûtantes.

L'ethnographe étranger semble garantir une protection similaire, tout emmaillotté qu'il est dans une obsession techniciste qui l'empêche de vraiment sentir la nature. Figure paternelle, il ne peut pas vraiment comprendre. Il présente aussi cet avantage de permettre à de jeunes marcheurs de fuir la relation traditionnellement paternaliste (voire raciste) qui existe entre les randonneurs et les guides. La relation de domination qui marque

²⁷ Sur le fait que Narcisse contemple aussi le reflet de la nature dans l'onde, voir Bachelard, *L'eau et les rêves*, Paris, Livre de Poche, 1942. p. 35.

généralement ce rapport, est en quelque sorte inversée par H2 et H3. On pourrait d'ailleurs considérer que la distance qu'ils peuvent prendre face à un intellectuel du « premier monde » leur permet d'affermir cette fuite. Non seulement ils ne veulent pas être en position de domination, mais ils peuvent ici jouer au dominé qui s'émancipe, par une distance critique et par le dédain de certaines caractéristiques du dominant.

Question de méthode

On ne peut savoir comment H2 et H3 se seraient comportés si je n'avais pas été avec eux. De mon point de vue – français – j'ai tendance à penser qu'ils se seraient perdus au début de la randonnée, au moment de ma première intervention. Ils auraient probablement tourné un long moment sans trouver le chemin. En auraient-ils trouvé un autre ? Auraient-ils finalement été quérir un guide ? Se seraient-ils greffés sur un autre groupe de marcheurs ? L'un des deux aurait-il pris en charge l'intendance et la survie ? Se seraient-ils fait plaisir sans suivre leurs projets ? Auraient-ils eu un accident ?... Ces questions sont peu pertinentes.

Revenons plutôt sur les conditions d'observation de cette expérience ethnographique. J'ai en effet largement influencé mon champ d'observation. Ma manière de procéder n'avait rien à voir avec cette autre technique ethnographique qui consista, sur le GR20, à faire semblant de lire, allongé sur mon tapis de sol, muni de lunettes de soleil, pour observer discrètement mes voisins de bivouac monter leur campement. Avec H1, H2 et H3, j'ai participé à l'action et l'ai orientée.

Il me semble pertinent de s'attarder sur le fait que ma propre réaction permet de lire la façon dont mes interlocuteurs pratiquent la randonnée pédestre. En effet, ma réaction, parfois démesurée, m'a permis de repérer ce que ma culture me conseillait de refouler. Ainsi, la culture matérielle dont je suis imprégné consiste en une discipline qui tend à réduire l'incertitude, le laisser-aller, l'abandon, l'aléatoire. La culture matérielle dont je me suis servi au cours de cette randonnée cherche à contrôler l'imprévu afin de mener la marche à son terme. Elle tend à atteindre un objectif qui est fixé avant le départ. H2 et H3 m'ont mis en prise avec l'angoisse française du « manque de préparation », et surtout, avec ma capacité à regarder les autres au travers de ce filtre perceptif. Je regardais mes compagnons en me demandant quand donc ils allaient enfin s'ensauvager par la technique, alors que j'étais en train de jouer le rôle – et de le percevoir – du gardien de la raison contre les risques de l'envoûtement.

Dans ses séminaires d'ethnopsychiatrie, François Laplantine soulignait que son maître, Georges Devereux, était le premier à avoir mis en lumière l'importance du contre-transfert dans la recherche en sciences sociales. La présente étude ne prétend pas s'inscrire dans le champs de l'ethnopsychiatrie, car je ne suis pas analyste. Je fais de l'anthropologie en m'appuyant, parfois, sur les découvertes de la psychanalyse. À la suite de Devereux, je considère que le social et le psychique sont les deux faces d'une même pièce. Mais mon travail se restreint à l'interprétation de comportements sociaux observés *in situ*, dans le but d'éclairer des dynamiques socio-culturelles, ainsi que leurs rapports avec la psychologie individuelle (thématique société/individu). Par contre, à aucun moment je ne puis affirmer avoir accès à l'inconscient des personnes que j'étudie. Je cherche donc à comprendre, par l'interprétation ethnologique, des phénomènes sociaux et culturels qui traversent et définissent les personnes, mais dont elles ne sont pas conscientes. L'ontogenèse, les freins

au développement du sujet et la cure de ses pathologies ne sont pas du registre de mon travail.

Cependant, les indications méthodologiques de Georges Devereux permettent de comprendre que mon agacement (fort avec H2 et H3, plus atténué et éphémère avec H1) n'est pas un obstacle à l'objectivation. Cette réaction affective peut au contraire servir la démarche d'objectivation. Nous avons en effet vu qu'à un moment, sur le sentier, je perçois cet agacement, et que cette perception génère en moi un trouble qui fait vaciller le jugement de valeur catégorique que je commençais à émettre à propos de mes interlocuteurs. Je me rends ainsi compte de ce qui est, pour moi, normal. Cela me permet, non pas d'en prendre le contre-pied, qui consisterait à considérer que l'autre est normal et que je ne le suis pas, mais qu'un autre système motive mes interlocuteurs. Mon trouble est diacritique, il me donne accès tant à ma culture qu'à celle des personnes avec lesquelles je marche. Un extrait de l'ouvrage *De l'angoisse à la méthode* (Devereux, 1980) me semble éclairer cette situation :

Les cultures traitent différemment le même matériel psychique. L'une en encourage le refoulement, l'autre l'exploite ouvertement et quelquefois même excessivement, une autre encore l'accepte comme alternative autorisée pour tous ou pour certains groupes surprivilégiés ou trop défavorisés, etc. C'est ainsi que l'étude approfondie des cultures étrangères permet à l'ethnologue d'observer, à découvert, beaucoup de phénomènes que lui-même refoule : expérience à la fois d'angoisse et de « séduction ». Que l'on songe aux problèmes de l'ethnologue obligé d'avoir à charge ses vieux parents malgré ses modiques ressources, à qui il arrive d'étudier une tribu dans laquelle la piété filiale oblige à tuer ses parents âgés. (p. 78).

L'expérience avec H2 et H3 me semble relever de cet ordre de faits. Leur attitude pointe ce que ma culture m'incite à refouler et à contrôler : l'engagement dans une expérience vécue au présent, non médiatisée par une culture techniciste minutieuse et dont le bon déroulement dépend du support d'une tierce personne. Il importe donc de considérer que je me sens en danger (source d'angoisse), plutôt que de chercher à diagnostiquer une inconscience de mes interlocuteurs vis-à-vis du danger. Cette dernière piste, si évidente, empêcherait de penser le rôle que j'ai joué dans la marche avec H2 et H3. Elle me placerait dans une position de vérité, assez satisfaisante pour l'ego, mais peu pertinente pour la compréhension. Le système social dans lequel doit être compris le comportement de mes interlocuteurs m'est apparu à partir du moment où j'ai saisi quelle était ma place dans la marche du groupe. Le fait que H2 et H3 aient été « inconscients » et le fait que j'aie été le garant du bon déroulement de notre randonnée, fait couple. C'est cette totalité sociale qu'il faut considérer. La prise en compte du contre-transfert met à jour une dynamique de groupe, et évite de ne regarder l'autre qu'au travers de son propre prisme culturel. Mon énervement provient de ma conception de la marche en groupe, soit une marche où chacun participe à l'autonomie générale.

La méthode qui a été suivie ici cherche donc à respecter le trouble que la différence culturelle provoqua en moi. Ainsi, selon Gilles Herreros (2002), le trouble peut devenir vecteur de connaissance. L'auteur rapproche le concept de trouble de celui de contre-transfert :

Le thérapeute ne peut faire l'abstraction de ce que suscite en lui de réactions plus ou moins conscientes son patient. Cette réaction, cette résonance d'inconscient à inconscient, est nommée le contre-transfert ; il est un guide pour l'interprétation de l'analyste. Il ne sert à rien de vouloir s'en dépendre.

Se protéger du contre-transfert, comme y invitent les psychanalystes, ne pas y céder, ne revient pas à le nier ou à le rejeter. Pire, se méfier de ce trouble contre-transférentiel au point de le refouler, serait comme refuser de voir ce qu'il contient d'informations, d'enseignements. [...] Il n'est pas l'analyse, il est une pièce essentielle du processus de celle-ci. (p. 20-21).

Au cours des quatre ans qui séparent l'expérience brésilienne de la rédaction de cette recherche, je n'ai cessé de faire dialoguer les deux terrains. Pourtant, c'est bien l'expérience brésilienne qui m'a permis de construire l'angle par lequel je cherche à saisir la pratique française. Le trouble qu'a suscité en moi l'expérience de vie au Brésil, et plus particulièrement celle de la marche avec H2 et H3, n'a pas été nié. Il est vrai qu'il m'a fallu du temps pour trouver un système qui permette de l'interpréter, car, dans un premier temps, je ne voyais que leur comportement, sans comprendre qu'il fallait l'articuler au mien pour saisir ce qui s'était joué au cours de notre expérience commune. Ces deux jeunes marcheurs n'étaient pas fous ou incompréhensibles, comme j'aurais pu le penser spontanément. S'ils pouvaient mener une randonnée de cette façon, sans même se rendre compte de leur manque de technique, c'est que j'occupais une place communément occupée par le guide, qui est, lui aussi, détenteur d'une culture matérielle performante. Mais, à l'inverse de moi, celui-ci sait quel sera son rôle et ce qu'il apportera aux touristes.

Deuxième partie : Contexte socio-historique

Questionner l'urbain

Pour comprendre la pratique de la randonnée pédestre en France et au Brésil, je chercherai à rendre compte des grandes lignes de la matrice urbaine dans laquelle les randonneurs ont été socialisés. En effet, le désir de nature qui les motive est à considérer comme issu de la culture urbaine. Or, l'urbanisation de la société se lit à travers l'histoire de la ville européenne. Elle s'accorde avec une tendance sociale qui produit et esthétise, une idée de nature, une conception du corps individuel et une rythmicité saisonnière. Les randonneurs sont des sujets qui arpentent, combinent, synthétisent et fissurent ces motifs culturels.

D'un point de vue méthodologique, à partir des descriptions ethnographiques de la pratique, j'essayerai de dégager des thématiques opératoires. Dans un certain nombre de cas, je proposerai de mettre en relation ces thèmes avec l'univers du quotidien urbain dans lequel ils sont ordinairement pris. Si les vacances peuvent être considérées comme un rituel de rupture, il semble en effet pertinent de remonter le flux qui va de la vie urbaine au chemin de randonnée. Il faudra aussi considérer le chemin inverse : celui qui fait de l'extraordinaire une légitimation de l'ordinaire.

D'un point de vue épistémologique il s'agit de considérer que le chercheur est pris dans la dynamique sociale qu'il étudie. Pour expliciter ce que fut le terrain, il me semble alors possible de passer par le concept de parcours. J'ai parcouru, urbain, l'urbanité. Par mon passage, je plie et déplie un phénomène social. En effet, il y a dans ce travail un parti pris. Je cherche à relater des choses qui me sont arrivées. Dans l'épistémologie choisie pour effectuer cette recherche, le recours à la pensée de Merleau-Ponty (1945 et 1964) invite à approcher la ville par le vécu. L'ethnographe urbain vit la ville pour pouvoir l'approcher phénoménologiquement. Je suis passé par là. Mais ce « je » et ce « là », ne sont pas seulement miens.

Sur ce point, le parcours urbain qui fut le mien passe par un séjour à São Paulo, où j'ai suivi des cours à la Pontifical Universidade Cathòlica (PUC-SP). J'y ai assisté aux séminaires de post-graduação des professeur-e-s Guilherme Simões Gomes Jr, qui enseignaient l'histoire de São Paulo depuis la découverte jusqu'aux années cinquante ; et de Matilde Maria Almeida Melo, qui donnait un cours de sociologie philosophique sur la thématique « *cidade e natureza* (ville et nature) ». Cette expérience donna une inclinaison à ma réflexion sur São Paulo. Elle influença mes lectures, ma façon de visiter les musées, les expositions, de parcourir la ville, de m'y divertir. Par ailleurs, dans les séminaires de Matilde Maria Almeida Melo, les discussions et la rédaction d'un texte sur l'ouvrage de Lefebvre, *La révolution urbaine* (1970) imprègnèrent ma réflexion théorique. Enfin, le passage par cette université eut une influence sur les personnes que j'ai rencontrées. F1, avec qui j'ai suivi les cours de Guilherme Gomes et formé un groupe de travail sur la II^e biennale de São Paulo, devint une amie. Lorsque le séminaire se termina, nous combinâmes de nous

retrouver dans la Chapada Diamantina où elle devait se rendre avec deux amies d'enfance. Nous y passâmes une semaine ensemble.

De la même manière, en Corse, un certain hasard influença mon parcours. D'amis d'amis en amis d'amis, je suis arrivé en Corse par le village de Prato de Giovelina, près de Corte. J'y rencontrai des étudiants et un couple qui me prêta une vieille bâtisse laissée à l'abandon. La rencontre avec des étudiants en écologie et en Gestion et Protection de la Nature à l'université de Corte, m'amena aussi à côtoyer des personnes profondément préoccupées, et actives, pour envisager « un autre monde ». Avec l'un d'eux, je me rendis dans le Larzac, pour un grand rassemblement alter-mondialiste organisé par la Confédération Paysanne (José Bové en était le porte-parole). Les nombreuses conférences auxquelles j'assistai pendant trois jours stimulèrent une longue réflexion éthique et politique sur le rapport que notre société entretient avec la nature.

La ville dont je parle est nécessairement passée par moi ; parfois par implication dans l'action observée, parfois par des lectures ou des observations. Les interprétations que je propose sont de nature textuelle, mais elles cherchent à rendre compte du vécu, de l'expérience, de l'aspect (é)mouvant des phénomènes sociaux.

Rites

Mon travail propose d'expérimenter une méthode qui consiste à lier l'observation ethnographique de la pratique vacancière à la vie urbaine quotidienne. Ainsi, si l'on considère que la randonnée constitue une aventure, alors : « elle n'est pas seulement un tout délimité en lui-même, mais aussi la partie d'un organisme » (Simmel, 2002, 71). Pour le sujet, le rituel crée un éloignement entre deux parties de l'organisme, mais pour le chercheur, il est un outil qui permet de relativiser cette distance. Il est donc important d'interroger le contexte quotidien, afin de percevoir la dynamique qui le lie avec l'aventure. Cette méthode permet d'éviter de traiter la randonnée comme un phénomène autonome. Elle permettra aussi de questionner la dimension politique du sentiment de nature qui anime les randonneurs, car le rituel a pour fonction de reconduire, parfois en le transformant légèrement, un ordre social.

Pour Roberto DaMatta (1997), les rites consistent en un déplacement de thèmes, de valeurs, de rapports sociaux et de significations culturelles, dans le registre de l'événement. Des thèmes ordinaires sont repris, remodelés, aménagés, amplifiés ou atténués, dans le cadre du rituel. En ce sens, le concept de rituel rappelle la dynamique qui lie les concepts de flux et de localité chez Appadurai (2001). Dans les deux cas, se recomposent des relations sociales par réorganisation de bribes de sens. S'élaborent en eux des continuités et des modulations. Se pose alors la question de la fonction de ce phénomène social qui tend à modifier légèrement des formes sociales en les déplaçant dans l'espace. Si le rituel s'articule à une mythologie qui lui donne sens, et s'il consiste en une répétition, celle-ci ne s'opère pas nécessairement de façon nette. La plasticité du rituel (Segalen : 2005) permet de masquer ce qui se ressemble par delà les différences. En tenant compte de cette caractéristique, le rituel vacancier devient plus clairement une reprise synthétique de valeurs ayant cours dans le quotidien.

Pour l'étude ethnographique des loisirs, le travail de Clifford Geertz (1983) sur le combat de coqs balinais me semble paradigmatique. Car, ici comme là, le rituel met en scène des valeurs sociales ordinaires. Il permet aux individus de jouer avec la vie affective, de composer, sans trop de risques, avec des éléments que le quotidien structure. En ce sens, il me semble que l'on puisse considérer que le rituel excursif est marqué par une « fonction expressive ». Tout comme la production artistique, il peut être considéré comme un texte

« qui dit quelque chose de quelque chose ». Si le combat de coqs consiste en une « réflexion des balinais sur leur violence à eux », je poserai la question de savoir ce que disent les Français et les Brésiliens à propos de leur expérience sociale ordinaire lorsqu'ils pratiquent la randonnée pédestre dans les localités considérées.

Et comme toute forme artistique (car enfin c'est là le sujet), le combat de coqs aide à comprendre tout ce que l'on éprouve dans la vie quotidienne, en le présentant comme actes et comme objets dont les conséquences pratiques sont déplacées et abaissées (ou, si vous préférez, élevées) au niveau des apparences pures : là on peut en exprimer plus fortement et en percevoir plus exactement la portée. [...] Il rassemble ces thèmes – mort, virilité, fureur, orgueil, perte, charité, chance – et, les ordonnant en une structure englobante, les présente de manière à mettre en relief un aspect particulier de leur essence. [...] Image, modèle, fonction, métaphore, le combat de coqs est un moyen d'expression ; il n'a pour fonction ni d'apaiser, ni d'attiser les passions sociales (et pourtant, ce jeu avec le feu, c'est un peu l'un et c'est un peu l'autre), mais, par voie de plume, de sang, de foule et d'argent, de les afficher. (Geertz : 1983).

Le rituel privilégie donc des valeurs sociales en les isolant à l'intérieur d'un cadre qui relève de l'extraordinaire. Il crée une forme dans laquelle l'individu se sent exister, et cette sensation se répercutera dans le registre de l'ordinaire. Du fait qu'il soit partagé par d'autres individus, il produit aussi un sentiment de soi au sein d'un tout, il fait de l'événement partagé une mise en scène groupale. De plus, il tend à nier le temps, ainsi, il légitime des thèmes mythiques qu'il réifie et naturalise. Il vise à l'incorporation de significations et de gestes « allant de soi ».

Ma démarche méthodologique engage aussi à considérer le contexte historique dans lequel la pratique de la randonnée pédestre est prise. Cette dimension sera abordée dans le but de considérer la dynamique qui lie la pratique des loisirs, au procès de civilisation urbain, au sentiment de nature et à la construction sociale de l'individu. Le recours à l'histoire donne à voir l'imbrication de ces thématiques. Ainsi, l'histoire donne des clefs de lecture pour l'analyse du présent. Elle est un outil qui permet de dégager des tendances sociales et de réfléchir sur leurs mouvements et sur leurs configurations actuelles. L'observation de la randonnée pédestre mène donc à celle de la ville, et la ville mène à l'histoire de l'urbanité. En retour, cette histoire donne à l'observateur une grille de lecture qui rend le chercheur attentif aux possibilités de pratique concrète. Pour comprendre le rituel excursif il me semble donc pertinent de saisir l'héritage dans lequel il puise ses principaux motifs.

Avant de poser quelques jalons permettant de donner un cadre historique à la notion d'urbanité, il est nécessaire de définir une constante anthropologique. Elle permet de donner un cadre général à l'étude des vacances. Je propose donc de considérer la rythmicité saisonnière qui marque toute société. Cette constante anthropologique a été mise en lumière pour la première fois par Marcel Mauss, à partir de l'étude des sociétés eskimos. Le travail de Mauss pose la question du rapport entre la morphologie sociale, la rigueur de la règle, la teneur du lien social et l'espace dévolu au sujet.

Cadre anthropologique : la variation saisonnière

La pratique de la randonnée pédestre observée s'inscrit pleinement dans une expérience sociale saisonnière. L'expression « partir en vacances » souligne un déplacement entre le monde quotidien et celui des congés. Partir en vacances, revient à prendre congé du

travail, à troquer une contrainte sociale forte contre un temps « pour soi » (Dumazedier : 1990). Les variations de la contrainte sociale sont doublées de variations de la sociabilité, du rapport au temps, à l'espace, et à soi même (Viard : 1990). L'alternance entre le temps laborieux et le temps de congé donne un cadre général à mon étude. Cette constante des sociétés française et brésilienne est d'une grande importance pour la compréhension de la randonnée, car elle indique une dynamique globale.

Cette étude renvoie donc à ce que Marcel Mauss appela *morphologie sociale* (Mauss : 1997). Dans l'*Essai sur les variations saisonnières des sociétés Eskimos*, daté de 1904-1905, celle-ci est entendue comme « la forme qu'elles [les sociétés] affectent en s'établissant au sol, le volume et la densité de la population, la manière dont elle est distribuée ainsi que l'ensemble des choses qui servent de siège à la vie collective » (p. 389).

Dans cette étude, Mauss, en collaboration avec Beauchet, avance que la sociologie doit s'intéresser aux mouvements des sociétés. En effet, conjointement à une certaine permanence et à une particularité durable de chaque groupement humain, toutes les sociétés sont mouvantes. Il peut s'agir d'un mouvement historique, mais Mauss, s'il le note, ne s'y attarde guère. Ici l'anthropologue s'intéresse plutôt à des mouvements « rythmiques », à des « oscillations » entre diverses modalités du droit, de l'économie, du religieux, de l'esthétique, de la morphologie sociale, et de la « psychologie »²⁸ des individus. Les humains sont pris dans des rythmicités biologiques, morphologiques, économiques, sociales et psychologiques que la « science de l'homme pris dans sa totalité » doit étudier en décrivant tous les aspects de la vie sociale.

Les sociétés eskimos présentent une particularité qui interroge le sociologue : elles reposent de façon remarquablement claire sur une double organisation. Ces deux structures pourraient laisser penser qu'il s'agit de deux sociétés distinctes, tant elles sont opposées. Or Mauss relève que l'une correspond à la vie hivernale, l'autre à la vie estivale des eskimos. L'une se caractérise par l'effervescence de la vie collective, que concrétise la maison commune ; l'autre par l'individualisme propre au campement estival de la famille restreinte. D'une saison à l'autre tous les aspects de la vie sociale changent : la façon dont les individus se lient, leurs noms, le nom de leurs biens, les règles de propriété, l'organisation de l'espace domestique, la vie affective, le gibier chassé, le droit, le sacré.

L'auteur conclut l'essai par une parole eskimo : « en été, le sacré est en dessous, le profane est en haut ; en hiver, le sacré est au-dessus, le profane en dessous » (p. 472). Ainsi, l'étude exhaustive d'un cas particulier permet à Mauss d'établir une loi sociologique de portée universelle. Elle doit se retrouver sous des formes plus atténuées dans d'autres sociétés, dont la nôtre : « [la vie sociale] fait aux organismes et aux consciences des individus une *violence* qu'ils ne peuvent supporter que pendant un temps, et qu'un moment vient où ils sont obligés de la ralentir et de s'y soustraire en partie » (p. 473 ; souligné par moi). Laissant à d'autres l'étude de ces mouvements de « dilatation » et de « concentration », il propose l'hypothèse selon laquelle « chaque fonction sociale a vraisemblablement son rythme propre » et varie selon les mois, les semaines, les jours.

Une autre piste de recherche semble sous-tendre les lignes de cet *Essai*. En effet, si la société eskimo présente deux structures opposées, Mauss évite une théorie radicalement binaire, en notant qu'il existe des « répercussions », des « réactions » d'une saison sur l'autre. Il est difficile de saisir quelle a été l'intention de l'auteur dans ces remarques, car le fait qu'il s'arrête sur une interprétation en termes de « survivance » est relativement décevant pour une approche dynamiste. Pourtant, en avançant que « tout ce qu'il y a

²⁸ Notion que Mauss utilise dans un sens général et assez distant de la théorie freudienne de l'inconscient.

d'individualiste dans la civilisation eskimo, venait de l'été ; tout ce qu'il y a de communiste, de l'hiver », il montre que l'on ne peut comprendre les deux temps de la morphologie sociale de façon indépendante. Sans mobiliser la notion de contexte, qui suppose un foyer unique, le chercheur indique qu'il y a des déplacements. Des éléments cohérents avec la structure estivale se retrouvent dans la configuration hivernale, et inversement. Il n'y a pas non plus de centre dans la formulation employée par l'auteur, car aucune des deux structures n'est présentée comme normale ou première²⁹. Ainsi, les deux pôles se comportent comme des sources, la dynamique de chacun d'eux secrète des attitudes sociales qui peuvent s'intégrer dans l'autre type morphologique.

Pour la présente étude, le travail de Mauss recèle une indication : lorsque l'on étudie la rythmicité d'une société, il faut considérer que les deux structures sont à la fois interdépendantes et autonomes. La station hivernale et la station estivale sont autonomes tout en faisant partie d'une même logique eskimo. En faisant dialoguer la découverte de Mauss et la pensée du métissage (Laplantine et Nouss : 1997), j'avancerai que les vacances ne sont ni dans un rapport de continuité vis à vis du quotidien, ni dans un rapport de discontinuité. Les vacances sont un événement, elles ont une logique propre, une autonomie, tout en restant inséparables du quotidien. Cette caractéristique est exprimée par les vacanciers à travers une expression, mainte fois entendue pendant les vacances : « en vacances, je fais le vide/le plein, j'oublie tout ! ». Qu'ils fassent le vide (de soucis) ou le plein (d'énergie), les vacanciers disent qu'ils sont dans un monde à part, et, par là même, situent ce monde par rapport à un autre. Une apparence de contradiction se lit aussi dans le fait que la rythmicité saisonnière des vacances les rend communes et prévisibles. Chaque année, les vacances scolaires se répètent sans changement majeur. Cette stabilité est pourtant contrebalancée par le fait qu'elles effectuent une rupture par rapport au quotidien. En ce sens, elles sont extraordinaires.

En ce qui concerne l'étude des sociétés française et brésilienne, il me semble que l'approche de Mauss peut être enrichie par celle de Simmel. Pour cet auteur : « Lorsque de deux choses vécues, dont les contenus donnés ne sont guère différents, l'une est éprouvée comme étant une « aventure », tandis que l'autre ne l'est pas, c'est dans la différence du rapport vis-à-vis de la totalité de la vie qu'il faut en chercher la cause » (p. 71). Ainsi, l'étude des pratiques vacancières gagne en pertinence lorsqu'elle considère que des valeurs sociales (le corps, la performance...) prennent une teinte différente au sein de chaque temps social.

Henri Lefebvre et la révolution urbaine

L'ouvrage d'Henri Lefebvre, *La révolution Urbaine* (1970), nous servira de guide pour considérer l'urbanité de manière historique et théorique. En effet, cet auteur propose une reconstruction de l'avènement de la société urbaine. Son travail répond à une ambition conceptuelle, car il cherche à forger une réflexion vaste permettant de comprendre les caractéristiques générales de notre société. Il propose aussi des voies pour une critique de la production technocratique de l'espace social (hygiénisme, urbanisme).

Pour Lefebvre, la société urbaine fait suite à un phénomène de croissance économique et d'industrialisation. Mais cet objet est théorique, car la démarche utilisée pour en rendre compte n'est ni inductive, ni déductive, mais « transductive ». Elle s'attache à étudier un

²⁹ On peut cependant noter que la proximité de Mauss avec le socialisme se ressent dans une certaine fascination face à la structure « communiste » de la station hivernale.

objet possible : l'urbanisation complète de la société. La société urbaine est donc à la fois un objet réel et une hypothèse théorique.

Pour nous, ici, l'objet s'inclut dans l'hypothèse, l'hypothèse porte sur l'objet. Si cet « objet » se situe au delà du constatable (empirique), il n'est pas pour autant fictif. Nous posons un objet virtuel, la société urbaine, c'est-à-dire un objet possible dont nous aurons à montrer la naissance et le développement, en relation avec un processus et une praxis (une action pratique).(p. 9)

Cette approche de l'urbanité entre en résonance avec les travaux de Simmel, Weber, Benjamin, mais aussi ceux de Debord et de Sansot. Pour ces auteurs, dont les méthodes sont parfois très différentes, l'accent est mis sur la dimension englobante de la société urbaine et sur la difficile objectivation scientifique. Il faut en effet considérer que la recherche sociologique est elle-même un produit du processus urbain. Cette difficulté méthodologique, mise à l'épreuve par Foucault dans *Surveiller et punir*, invite le chercheur à être conscient de la dimension politique de sa recherche. Chercheur urbain sur l'urbanité, il produit une réalité textuelle non moins urbaine. Il se doit donc, non pas de sortir de l'urbanité, mais de la pousser à s'interpeller, de chercher à comprendre ses propres contradictions à l'aide d'une méthode dialectique et critique. Dans ce type de recherche, la difficulté tient donc à l'appartenance du chercheur à son objet de recherche : il risque de porter sur son monde un regard trop cohérent et logique, relevant les continuités et délaissant les disjonctions et les contradictions.

Pour étayer son argument, Lefebvre amorce son analyse par une approche historique générale. Celle-ci, malgré le fait qu'elle soit très informée, me semble pouvoir être qualifiée de mythe théorique. Elle fonctionne en effet de la même façon que le complexe d'Œdipe pour la psychanalyse, ou que l'avènement du langage humain dans la théorie lévi-straussienne (*Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss*). En lieu et place d'un inconnu, ou d'un impossible à percevoir, les savants ont proposé une hypothèse explicative qui permette de cristalliser une théorie autour d'un événement historique, reconstitué logiquement pour les besoins de la description de l'actuel. Nous ne savons en effet pratiquement rien du mode de fonctionnement de la horde primitive, et l'idée d'une sortie de l'animalité par le meurtre du père provient plus d'un besoin scientifique que d'une connaissance des conditions de vie primitives. De même, le passage « d'un stade où rien n'avait de sens, à un autre où tout en possédait » (Lévi-Strauss : *in* Mauss : 1997, XLVII), reste une hypothèse logique qu'aucun fait empirique ne viendra probablement jamais corroborer. L'importance des rapports généalogiques dans la compréhension de l'inconscient (psychanalyse) et la condition langagière de l'humanité (anthropologie), n'en sont pas moins effectifs.

Le choix de recourir au travail de Lefebvre tient au fait que les auteurs choisis pour aborder la dimension historique du temps libre et du rapport à la nature s'intéressent surtout aux changements qui ont marqué la société à partir du passage entre le XVIII^e et le XIX^e siècle. Lefebvre permet d'interroger un héritage plus ancien, sans pour autant adopter une posture évolutionniste ou organiciste. Il s'agit d'étudier un « processus au cours duquel éclatent les anciennes formes urbaines, héritées de transformations discontinues » (p. 8). Lefebvre cherche à situer les discontinuités et les continuités par une analyse dialectique qui envisage l'urbain comme une tendance, une « virtualité éclairante ». Le futur possible, appréhendable à partir d'une compréhension des vicissitudes historiques de la réalité urbaine, mène à l'objet de recherche du sociologue : l'actuel. Celui-ci est considéré par Lefebvre comme un champ aveugle, ou une boîte noire, c'est-à-dire comme un inconnu dont on sait les potentialités, mais dont la concrétude reste à décrire.

Genèse de l'urbain

Lefebvre propose une vision du processus urbain qui relève les continuités et les discontinuités historiques. La société la moins urbaine serait celle des chasseurs cueilleurs, des bergers et des pêcheurs. Ils ont exploré et balisé l'espace en le nommant. Cette topologie fut ensuite perfectionnée par les paysans, sans pour autant la bouleverser. Les premières villes se situent tout près de cette origine, car, selon Lefebvre, le village et la ville n'apparurent pas successivement, mais simultanément. L'agriculture ne fut pas une phase du développement humain qui permit l'émergence de la ville, mais une conséquence de la centralisation urbaine du pouvoir.

Cette centralisation fut mise en place par des conquérants qui se mirent à administrer des domaines gagnés par la force. Leur statut de puissants en fit les protecteurs des habitants de leur domaine. Ainsi, « la *ville politique* accompagne ou suit de près l'établissement d'une vie sociale organisée, de l'agriculture et du village » (p. 16). Cette ville centralise et personnifie le pouvoir, elle administre, grâce à l'écriture, les propriétés domaniales, ordonne les grands travaux d'entretien (fortifications, voies de communication...), ou de production (irrigation, défrichement...). Elle comprend, à titre subordonné, des artisans et des ouvriers. Elle est aussi marquée par une méfiance vis-à-vis des commerçants. Les espaces qui leur sont réservés restent extérieurs à la ville (champs de foire, marchés...). La ville politique s'oppose au pouvoir économique des marchands, car il est mouvant et va à l'encontre du pouvoir lignager et domanial des seigneurs féodaux. Cette ville correspond à la « création de monopoles » et au phénomène « centrifuge », décrit par Elias dans *La dynamique de l'occident* (1975 ; 16).

Vers la fin du Moyen-Âge, la lutte de classe qui oppose les marchands à la noblesse marque le passage à la *ville commerciale*, ou marchande. Ici s'opère, selon Max Weber, une « usurpation juridique révolutionnaire de la part des bourgeois » (Weber ; 1982 ; 67). Ces derniers ont en effet réussi – en partie grâce à leur pouvoir économique – à gagner un droit statutaire : celui de citoyen. Toujours selon cet auteur, les seigneurs, s'ils voulaient donner de l'importance à une ville, devaient y attirer des habitants fortunés. Ces derniers, ayant un fort impact sur la richesse de la ville, et donc sur celle du seigneur, ne venaient qu'à condition que celui-ci leur concède des privilèges. La ville s'emplit donc d'une activité nouvelle, qui mit progressivement le marché au centre des préoccupations. Ainsi, autour du XIV^e siècle, la fonction de la ville serait devenue celle de l'échange commercial, et non plus celle de la gestion seigneuriale d'un domaine hérité ou conquis. Les villageois ne produisaient donc plus pour le seigneur du territoire, mais pour la ville, pour le marché urbain. Celui-ci devient donc un espace de liberté face aux princes et aux seigneurs.

Si la ville commerciale entre dans un rapport de continuité avec la ville politique, car elles sont toutes deux à la fois centralisatrices et à la fois dans une position d'opposition par rapport à la campagne, le passage à la phase suivante, celui de la *ville industrielle*, se présente comme une rupture radicale. Cette phase de rupture voit l'urbain supplanter l'agrar. Jusqu'ici, la ville était dans une situation d'hétérotopie par rapport à la campagne. Au cours de ce lent basculement, la campagne devint un « environnement » de la ville. « La société ne coïncide plus avec la campagne. Elle ne coïncide plus avec la cité. L'État les surmonte, les rejoint dans son hégémonie, en utilisant leurs rivalités. » (Lefebvre : 1970 ; 21). Un pouvoir central unique tend donc à supplanter la multiplicité des centres du pouvoir. On peut considérer que la politique de Louis XIV eut pour fonction de parachever cet élan centralisateur en faisant de la cour le plus haut lieu de prestige du royaume.

Aux XVI^e et XVII^e siècles, ce changement fut accompagné par une revalorisation de la raison et de la rationalité. Le monde devint perceptible par le truchement de cette faculté, alors conçue comme transcendantale. La rationalité posa la logique et la raison entre la nature et l'homme. La lumière urbaine s'opposa à l'obscurité ténébreuse de la campagne. Lefebvre note qu'à ce moment apparaît l'image de la ville, à travers le plan (la planification viendra plus tard). Les bouleversements que la valorisation de la rationalité opéra touchèrent tous les segments de la société. Ils eurent une profonde influence sur la transformation du corps (lieu du sujet), de la nature (objet de science) et du paysage (perception esthétique).

La ville industrielle finit d'accomplir ce bouleversement. Dès lors, la totalité de la société et de l'espace se soumit à la logique urbaine. La ville industrielle, à laquelle la ville commerciale résista par le corporatisme (qui fixe les rapports sociaux), est en fait une non-ville, ou une anti-ville. Avec elle, les industries s'implantèrent à proximité des ressources naturelles, mais surtout près des capitaux et de la main d'œuvre citadine. À partir de cette phase, la réalité urbaine devint continue, il n'y eut plus d'opposition « ontologique » entre la ville et la campagne. Toute la production devint assujettie à la même logique. L'agriculteur, avec la croissance industrielle, perdit progressivement son autonomie et ses caractéristiques propres, il devint lui-même un phénomène urbain. Sur ce point, Lefebvre note avec clairvoyance que malgré cette uniformisation, le sous-développement reste une caractéristique principalement paysanne³⁰.

« La non-ville et l'anti-ville vont conquérir la ville, la pénétrer, la faire éclater, et de ce fait l'étendre démesurément, aboutir à l'urbanisation de la société, au tissu urbain recouvrant les restes de la ville antérieure à l'industrie. [...] La réalité urbaine, à la fois amplifiée et éclatée, perd dans ce mouvement les traits que lui attribuait l'époque antérieure : totalité organique, appartenance, image exaltante, espace mesuré et dominé par les splendeurs monumentales. Elle se peuple des signes de l'urbain dans la dissolution de l'urbanité » (p. 23-24).

La ville industrielle donne lieu à une implosion-explosion qui tend à se mondialiser. Chaque localité entre dans cette « phase critique » en fonction de son histoire industrielle. Le phénomène urbain n'est donc pas simplement explicable par une théorie de la ville, mais relève aussi d'une étude des processus et des pratiques urbaines locales. La réalité urbaine est, dans cet espace-temps rénové, différentielle. Elle n'est plus unifiée par l'homogénéité de la raison et de la division manufacturière du travail, comme l'était la ville industrielle. L'espace devient paradoxal, car il relève autant de l'hétérotopie, que de l'isotopie ou de l'utopie. L'ailleurs est partout et nulle part à la fois, sans qu'aucun lieu ne ressemble pourtant à un autre. L'absolu se dissout dans une réalité polycentrique. Les luttes n'opposent plus des antinomies, mais se déroulent au sein d'une pensée à la fois unitaire et différentielle. Chaque réalité urbaine, chaque modalité locale de cette implosion-explosion, est redevable, en partie de l'histoire de son entrée dans la phase critique, et en partie de ce large processus.

Dans mon travail, le recours à l'histoire permet donc de tisser des liens dans cet univers fragmenté. L'histoire, telle qu'elle sera utilisée pour rendre compte du rituel excursif, est à entendre comme une recherche de tendances. Elle permet de définir des thématiques, qui, sans le recours au passé, sembleraient trop disjointes et distantes.

Penser la modulation historique

³⁰ Il est en effet frappant de voir qu'actuellement, à l'échelle mondiale, les paysans sont de loin les plus touchés par la misère. À ce sujet, voir le documentaire *We feed the world, le marché de la faim*, et l'ouvrage : Ziegler Jean, *L'empire de la honte*, Paris, Fayard, 2005.

La théorie de Lefebvre, comme les travaux d'Elias, de Simmel ou de Weber, s'applique au processus européen. La façon dont s'est opérée la construction des villes brésiliennes n'échappe pas aux grandes lignes que décrivent ces chercheurs. Pourtant, la place de l'agriculture, l'importance de l'esclavage et la valeur de la terre, signalent à l'observateur une nuance concernant l'entrée dans la phase critique. Si le Brésil suit le processus produit par la modernité européenne, s'il est pleinement investi dans la mondialisation économique et s'il relève d'une même approche méthodologique et théorique, il ne peut être considéré comme relevant du même « type » d'explosion-implosion. La phase critique brésilienne présente une modulation à l'intérieur d'un processus plus vaste : le phénomène urbain. Notons que sur de nombreux aspects, les Amériques stimulèrent les transformations européennes³¹.

L'arrivée des Européens au Brésil a produit un type d'urbanité qui s'inclut dans le processus général, tout en présentant des particularités qui éclairent la visée comparatiste du présent travail. Je propose donc à présent de retracer l'histoire de la ville de São Paulo, afin de saisir la matrice culturelle dont les marcheurs brésiliens sont imprégnés. Pour une large part, l'étude historique qui suit s'inspire des orientations du séminaire du professeur Guilherme Simões Gomes Jr, de la PUC (Pontificia Universidade Catolica).

Il y eut un heureux hasard dans ma rencontre avec les enseignants de la PUC, mais mon intérêt pour São Paulo naquit au cours de mon travail de terrain de maîtrise, dont une partie a été réalisée dans le village balnéaire de Jéricoacoara. Lors de ce travail, je me suis rendu compte de la prédominance des Paulistes dans les hauts lieux du tourisme national et international. Le choix de résider à São Paulo pour mon travail de doctorat fut guidé par ce constat.

Histoire de São Paulo

L'histoire de la ville de São Paulo nous servira à éclairer certains pans du processus de civilisation dans lequel la randonnée pédestre est prise. Dans la mesure où le travail de Lefebvre rend compte d'un processus général en s'appuyant sur une histoire européenne, il m'a semblé important de prendre le temps de décrire la façon dont le Brésil est entré dans le « champ aveugle ». Nous examinerons donc ici quelques jalons du développement urbain brésilien à travers l'exemple de la ville de São Paulo. Nous définirons ainsi quelques lignes de force de l'héritage historique dont sont dépositaires les marcheurs (en majorité Paulistes).

São Paulo de Piratininga

Dès les premières décennies de la colonisation, São Paulo afficha une originalité par le site choisi pour son implantation. Alors que la quasi-totalité des futurs centres névralgiques du Brésil s'implantèrent sur la côte, restant ainsi tournés vers l'Europe (et vers l'Afrique, par le truchement de l'*ethnoscape* esclavagiste), São Paulo da Piratininga se jucha à l'intérieur des terres, sur les plateaux, par-delà la Serra do Mar, à près de 800m d'altitude. Le bourg, peuplé de 1500 habitants répartis dans 190 maisons, resta distant de Lisbonne et du monde

³¹ Dans le Manifeste anthropophage, Oswaldo de Andrade affirme : « Sans nous l'Europe n'aurait même pas sa pauvre déclaration des droits de l'homme ». Je pense aussi au décentrement que la « découverte » d'un nouveau monde a fait subir à l'Europe. À ce sujet voir Laburthe-Tolra et Warnier (1993) et Laplantine (1992 et 1994).

extérieur tout au long du XVI^e siècle... à tel point que la nouvelle de l'annexion du Portugal par l'Espagne, en 1580, n'a pas été notée dans les archives de la ville. De fait, dès ses débuts, la ville semble résister à l'autorité centrale. Au début du XVII^e siècle, lors des deux premières visites des agents administrateurs de la Couronne portugaise, ceux-ci furent reçus avec hostilité ; ils s'en retournèrent sans avoir pu effectuer leur travail d'inspection. Pour la troisième visite, alors que la ville affichait une grande pauvreté mobilière, toute la population se mit en devoir de trouver un lit pour le représentant administratif du royaume, ce qui éveilla en lui un soupçon à l'endroit de cette population réputée hostile. Le *desembargador*, après avoir confortablement dormi, repartit sans notifier l'importance de la population indigène réduite en esclavage, pratique pourtant hors-la-loi. Pour Roberto Pompeu de Toledo (2003), « c'est un fait, les habitants de São Paulo répugnaient à toute interférence des autorités royales »(p. 138)³² ... dussent-ils user d'intimidation ou de corruption.

Cette relative distance n'entraîne cependant pas en contradiction avec les intérêts de la Couronne, car les Paulistes furent des conquérants. Ce sont en effet ceux que l'on appellera les *bandeirantes* qui menèrent des expéditions en direction de l'intérieur des terres, repoussant ainsi les frontières du royaume, jusqu'alors fixées par le traité de Tordesilhas (1494). La forme actuelle du Brésil fut dessinée par ces expéditions dont l'esprit, selon Sérgio Buarque de Holanda (1998), fut d'abord motivé par le goût de l'aventure : « ces audacieux chasseurs d'Indiens, découvreurs et exploiters de richesses, furent avant tout de purs aventuriers – ce n'est que lorsque les circonstances les y forçaient qu'ils se transformaient en colons ». Cette exploration³³ des terres se fit au détriment des Amérindiens, dont la population passa, au Brésil, de 5 à 4 millions au cours du premier siècle de colonisation, puis de 4 à 2 millions entre 1600 et 1700 (Ribeiro : 2004 ; 143)³⁴. Réduits en esclavage et vendus dans tout le Brésil, les Indiens furent, avec le « bois de braise », la première richesse que la « logique extractiviste » portugaise rencontra et exploita. Gilberto Freire (1974) affirme qu'ils furent aussi la première monnaie d'échange du Brésil.

Le génocide et l'esclavage des Amérindiens eurent lieu sur l'ensemble du territoire brésilien ; mais le cas pauliste présente des particularités indiquant une façon singulière d'occuper le Brésil. En effet, le rapport avec les « natifs » se déroula ici selon des modalités en apparence antagonistes. D'un côté, les expéditions paulistes, *bandeiras*, furent les plus nombreuses et les plus cruelles³⁵. D'un autre côté, cette population de la colonie donna naissance au plus grand nombre de *Brasilíndios*, terme qui désigne le métissage entre Indiens et colons. Pour Darcy Ribeiro (2004), ces *Mameluco s* furent le prototype d'un nouveau peuple, une ébauche de brésilianité. Nous avons déjà remarqué l'ambivalence de la relation que São Paulo entretenait avec Lisbonne : mise à distance et intérêts communs y étaient mêlés. Cette tension doit être associée à l'ambiguïté de la relation que cette ville entretint avec les Amérindiens.

³² Toutes les traductions des citations tirées d'ouvrages en portugais (voir bibliographie) sont de moi.

³³ Il est intéressant de noter que le terme portugais *explorar* signifie aussi bien « explorer » qu'« exploiter ».

³⁴ L'intensification du génocide correspond à l'expulsion des Jésuites, qui, nonobstant l'acculturation qu'ils faisaient subir aux Indiens, eurent un rôle protecteur.

³⁵ Les autres états du Brésil faisaient d'ailleurs appel à la bravoure légendaire des paulistes lorsqu'ils étaient en conflit avec d'autres colonies européennes ou avec des nations indigènes – ce qui tend à montrer que São Paulo ne prenait de la distance que par rapport à la Couronne, et œuvrait, avec plus ou moins de hasard, à la construction d'un territoire qui regardât moins vers la mer.

En effet, au XVI^e siècle, les enfants de Dieu ne pouvaient être réduits en esclavage. La controverse de Valladolid avait tranché : si les Noirs pouvaient servir de bêtes de somme, les Indiens étaient des fils d'Adam, bien qu'ils ne fussent pas éclairés par la parole du Christ. Il était donc interdit de les capturer pour les faire travailler de force. Le Saint Office voulait qu'on les initie à la vérité des évangiles ; les Jésuites s'attelèrent avec zèle à cette mission salvatrice, souvent en s'opposant aux vellétés des colons. Malgré l'interdiction de la réduction des « *negros da terra* », la loi édictée par la Couronne comportait des failles, car elle autorisait la « guerre juste ». La royauté profita de ce flou pour faire preuve d'un certain laisser-faire vis-à-vis des paulistes et de leurs expéditions. Les Indiens représentaient à la fois une force de travail, une marchandise et une connaissance locale d'une grande utilité pour l'expansion du royaume lors des *bandeiras*.

Les Paulistes, dont beaucoup avaient trouvé ici un refuge contre les poursuites de la justice portugaise, furent aussi les premiers à poursuivre la dynamique métisse du Portugal d'alors. Si Gilberto Freire (1974) insiste sur le fait que le Portugal était la nation européenne la plus métissée, notamment du fait de ses contacts avec les Maures, il note aussi que du point de vue du métissage, São Paulo était portugaise (p. 211). En effet, les composantes maure et mozarabe y sont présentes, mais on compte aussi des Juifs fuyant l'inquisition et des aventuriers venus de toute l'Europe. São Paulo semble aussi suivre le modèle portugais de relative tolérance culturelle. Gilberto Freire note par exemple que les contacts avec les Maures avaient familiarisé les Portugais avec la polygamie, pratiquée par les Amérindiens et adoptée par les Portugais de façon particulière.³⁶

Par delà un certain libéralisme moral et religieux, c'est essentiellement par l'inféodation des ventres des Indiennes que naquit un premier métissage, qui fut, dès le départ, problématique. Pour l'anthropologue Darcy Ribeiro (2004), il n'y eut pas d'« assimilation » des Indiens (p. 130), car les enfants nés de l'union d'hommes blancs et de femmes indiennes, furent des marginaux. Considérés par tous comme des bâtards et vivant intérieurement leur identité comme une « personnalité »³⁷, ils furent des « proto-brésiliens par carence » (p. 131). Ni Portugais, ni Indiens, la marginalité métisse des *Brasilíndios* fut utilisée comme fer de lance des expéditions de capture de nouvelles communautés indiennes.

Sur ces frontières territoriales incertaines et par le biais de l'aventurisme guerrier, les traits culturels indiens et portugais trouvaient un compromis pour vivre ensemble, sans pour autant fusionner. Se lit ici la complexité de la dynamique métisse, qui, pour François Laplantine et Alexis Nouss (1997), se produit toujours sur fond d'antimétissage.

Le São Paulo du XVI^e siècle se présente donc comme solitaire, conquérant, autonome, guerrier et métis. Il faut ajouter féminin, car la fréquente absence des hommes donnait aux femmes, et plus particulièrement aux Blanches, une forte responsabilité sur la gestion du quotidien. Pourtant, dans la mesure où très peu de Portugaises firent le voyage, la matrice indienne féminine des commencements de la colonisation travailla la culture locale de façon importante. Les habitants de la ville se mirent à parler le tupi et la *língua geral*³⁸ (ils y furent pratiqués jusqu'au XIX^e siècle). Sans cesser d'être considérés comme inférieurs, les Indiens firent aussi entrer dans la vie locale des objets et des techniques tels que la culture,

³⁶ À ce sujet, voir aussi le chapitre sur le *cunhadismo*, in Darcy Ribeiro *op. cit.*

³⁷ Traduction de « niguendade ». « Personne » s'entend comme « *nobody* », non comme personnage.

³⁸ Langue métisse principalement issue du tupi-guarani et du portugais.

la préparation et la consommation du manioc, le hamac, des techniques de chasse et de pêche, des noms de lieux et d'entités « naturelles », etc.

Du point de vue de l'activité, São Paulo commença par vivre au rythme des départs et des retours d'expéditions. La vente d'Indiens était destinée à fournir une main d'œuvre aux fazendeiros cultivant la canne à sucre dans le Nordeste et à Rio de Janeiro. Ce trafic demandait de descendre sur la côte en empruntant les chemins escarpés de la Serra do Mar. Parfois, ce commerce atteignit l'état du Paraná, parfois il atteignit l'Argentine. Cependant, la plupart des captifs restèrent dans l'état de São Paulo, soit sous la tutelle autoritaire des Jésuites, soit sous celle d'un maître esclavagiste qui les faisait travailler dans sa *fazenda*.

À partir du XVII^e siècle, l'exploitation des Indiens fut mise au service de l'intensification de la production agricole. La région développa une production dédiée au commerce « national », dont les débouchés se trouvaient à Rio de Janeiro et dans les grandes villes du littoral. À partir de 1630, la culture du blé, établie sur les terres prises aux Indiens et rendue possible par l'exploitation de leur force de travail, donna à l'économie de la ville un élan de croissance. Très peu consommé sur place, où la nourriture était marquée par les goûts et les pratiques culinaires indiens, le blé intéressait les élites économiques et administratives des grands ports. Pour ces derniers l'Europe restait un centre, tant en termes de culture qu'en termes de débouchés commerciaux. La réussite, l'enrichissement, étaient des ambitions indissociables d'un rêve de retour sur le Vieux Continent. Ils travaillaient donc dans cet objectif et avaient tendance à déconsidérer les activités vivrières, perçues comme peu rentables et peu valorisantes. L'agriculture pauliste se positionna donc sur un marché local prometteur et peu concurrentiel.

Le choix de tourner l'activité coloniale vers l'agriculture mercantile, conduisit le Portugal à opter pour la monoculture. La première à avoir été pratiquée, ce, de manière quasi-industrielle, fut celle de la canne à sucre. Une prodigieuse homogénéité marque l'ensemble de l'agriculture brésilienne, car du nord au sud, la même plante est cultivée par tous les agro-commerçants. La dévalorisation des cultures vivrières fit que jusqu'au XVIII^e siècle l'alimentation resta déplorable pour une grande partie des habitants. Seul São Paulo avait opté pour la polyculture et possédait quelques têtes de bétail ainsi que des basses-cours. Ses habitants furent certainement les mieux nourris durant plusieurs siècles.

Agriculture

Si l'on suit le raisonnement de Luiz Felipe de Alencastro (1998 ; 197), l'empire colonial portugais fut, avant la Restauration³⁹, un espace de commerce. Les possessions portugaises sur les trois continents furent des ports qui officiaient comme des places d'échange (*trade port*). Le Portugal fut le premier État européen à taxer les échanges commerciaux, inventant ainsi une « monarchie capitaliste » qui dégagait des revenus conséquents de la circulation, et non de la production de richesses. Assez rapidement se distinguèrent deux modèles, l'un Asiatique, l'autre Atlantique, le second consistant en une plus grande implication territoriale, et en un rapport de production vis-à-vis de la terre. Les ports brésiliens et certains ports africains furent certes des places commerciales, mais ils furent aussi des lieux d'exportation de la production agricole qui provenait des terres nouvellement conquises. Ces ports furent des places fortes, car durant les premiers siècles de la colonisation de nombreuses guerres marquèrent l'empire portugais. Enfin, les colonies implantées au Brésil autour des moulins à sucre reconnaissaient plus l'autorité de Lisbonne

³⁹ En 1640 le Portugal redevient indépendant par rapport à l'Espagne, mettant ainsi fin à l'Union ibérique.

que ne le faisaient les comptoirs asiatiques. Ces derniers, moins engagés dans la mission évangélisatrice, furent négociés avec les Anglais ou perdus dans des guerres, notamment contre les Hollandais.

Ainsi, Luiz Felipe Alencastro fait une lecture politique de la gestion portugaise des territoires outre-mer. En se tournant du côté de son empire où se nouait la « pax lusitania », le Portugal semble avoir préféré ses colonies à ses comptoirs, la construction d'un territoire agricole, aux rentes fiscales. Au sortir de la guerre de trente ans, alors que des conflits menaçaient l'empire aux quatre coins du monde, une alliance politico-économique fut scellée avec les Anglais. Le Portugal y perdit certes une bonne partie de ses ports asiatiques, mais le royaume en sortit renforcé sous deux aspects. Le premier tient dans la pacification des relations entre Lisbonne et l'Espagne, ce qui permit au pouvoir central de recouvrer de l'autonomie, de la sécurité et de la puissance. Le second concerne le resserrement des liens entre la métropole et les colons. Sur ce point, les guerres que les Portugais engagèrent au Brésil contre les nations européennes et indigènes eurent un effet agrégatif. Elles furent l'une des chevilles qui permit l'émergence d'une territorialité brésilienne. En effet, les troupes portugaises des différentes parties du Brésil se prêtaient main forte pour affronter des ennemis communs, au premier chef desquels figuraient les Hollandais et les Français. Malgré ce mouvement ethnogénétique, il faut garder en mémoire combien parler de sentiment national brésilien serait encore anachronique. En effet, selon Alencastro, c'est « seulement à partir de l'exploitation de l'or dans le Minas Gerais que commence à émerger, au cœur des possessions portugaises de l'Amérique du Sud, une véritable territorialité, une division inter-régionale du travail tournant autour d'un marché dans lequel les vendeurs sont dominants ».

Quel imaginaire a pu orienter ces décisions et mettre en marche tant de personnes ? Il fallait une utopie, un rêve, un espoir, pour miser ainsi sur les richesses du Nouveau Monde plutôt que sur le commerce maritime. Car la colonisation portugaise donne à voir un mouvement étrange : de commerciale et citadine dans l'ensemble de l'empire, elle se sépare de ses comptoirs pour devenir plus agricole et rurale. En suivant Sérgio Buarque de Holanda, précisons que le terme « agricole » entre en rupture avec la structure sociale et le rapport français à la terre. Il faut ici compter avec un imaginaire qui fit la part belle à l'utopie. Le Nouveau Monde, pensé comme une extension purifiée de l'Europe, stimulait l'imaginaire des colons. Le Brésil, plus encore que les autres colonies d'Amérique, fut perçu comme une terre promise, comme une source infinie de richesse, un eldorado ou un paradis.

Ainsi, une logique d'extraction alla de pair avec cette conception édénique. On vit la terre comme un présent divin, une richesse inépuisable. Sur le plan agricole, les champs furent exploités sans penser à leur préservation ou à leur entretien. Il en était fait usage jusqu'à épuisement, puis l'on défrichait de nouvelles parcelles pour retrouver un sol fertile. Ainsi, l'emplacement des *fazendas* et des champs était souvent transitoire, éphémère, car les cultures se déplaçaient au rythme de la déforestation.

Une remarque personnelle à ce sujet. Lors de mon premier séjour au Brésil, en 2000, j'atterris à São Paulo. Après avoir effectué un bref passage à Rio de Janeiro, je rejoignis la ville de Fortaleza, où devait se dérouler mon séjour. Alors que le car traversait l'état du Minas Gerais, je fus très ému par le paysage alentour. De petits monts, très doux, très arrondis, étaient couverts d'une herbe bien verte, presque phosphorescente. Je projetais sur ce paysage une envie de balade champêtre. Je me croyais dans les Alpes suisses et me plaisais à y percevoir une rosée fraîche dans laquelle j'aurais pu marcher pieds nus.

Aucune trace d'agriculture, pas même une ruine, ne venait troubler ma rêverie bucolique. Je reçus deux leçons de cette rêverie paysagère. La première, lors d'un arrêt, en sortant du bus (climatisé)... Un air chaud et sec m'emplit les poumons. Il devait faire une quarantaine de degrés. La balade pieds nus dans la rosée s'évapora en un clin d'œil. Quand j'eus touché l'herbe verte, je m'aperçus qu'elle n'était ni grasse ni tendre, mais plutôt dure et ligneuse. La seconde leçon advint beaucoup plus tard, lorsque je sus faire un lien entre l'histoire et le paysage. L'étendue que j'avais trouvée si bucolique s'avéra être le résultat d'une surexploitation agricole. Il y avait eu ici la Mata Atlântica : une végétation luxuriante, une forêt immense. Elle avait longé toute la côte brésilienne. De l'Argentine, elle remontait jusqu'à l'Amazonie. Quatre ans après mon premier passage, à bord du bus qui me menait au Parc Naturel National de la Chapada Diamantina, ce « beau » paysage pouvait à présent être regardé comme les décombres d'une nature décimée, rasée de près par un système agraire maintenant connu.

Les colons se comportèrent sur cette terre comme s'ils suivaient la méthode indienne : défricher, exploiter, puis se déplacer sur un autre lieu. Mais l'ampleur de l'exploitation et le recours à des techniques dévastatrices, ne laissèrent ni au sol, ni à la végétation la possibilité de se régénérer, contrairement à la technique indienne. La monoculture, l'utilisation de la charrue et la quasi absence de fertilisation épuisa la terre et la rendit stérile. Sérgio Buarque de Holanda (1998) affirme ainsi qu' « il faut reconnaître que la grande culture telle qu'elle s'est pratiquée et se pratique toujours au Brésil, participe, par sa nature épuisante pour la terre, autant de l'exploitation des minerais que de l'agriculture. Sans le bras esclave, sans l'abondance de terre, une terre destinée à être usée et épuisée et non à être soigneusement protégée, la plantation serait irréalisable » (p. 68).

Avec l'auteur on peut remarquer qu'au Brésil, les termes « paysan » et « village » ne renvoient pas à la même réalité qu'en France (p. 135). Ainsi, le terme de « ville » (*cidade*) est préféré à celui de « village » (*vilarejo*) et l'on considère l'espace selon qu'il s'agit d'une zone rurale ou d'une zone urbaine. Quant à la paysannerie, elle n'existe comme classe sociale qu'à travers les récents mouvements de revendication du MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra). Le terme de « travailleur rural » lui est encore largement préféré.

Notons aussi une différence démographique avec la France, car cette dernière fut, jusqu'au début du XX^e siècle, un pays à forte culture paysanne. Les chiffres que donnent Darcy Ribeiro sont très parlants : à la fin du XVI^e siècle, la population brésilienne était de 60 000 habitants ; 22 500 d'entre eux vivaient dans les villes de Salvador, Recife, São Paulo et Rio de Janeiro, soit plus du tiers de la population totale. Par contre, en France, plus de 90% de la population était rurale et paysanne. La différence s'accroît si l'on observe le type d'agriculture qui fut pratiqué dans les deux pays. Au Brésil, les entrepreneurs s'engagèrent tout de suite dans une agriculture de monoculture, dont la production était destinée à la vente et à l'exportation ultramarine. À l'inverse, en France, l'agriculture paysanne resta largement dominante jusqu'à la fin du XVIII^e siècle.

Le Brésil naquit dans la mondialisation économique, mais cette mondialisation n'était plus faite d'échanges au sein du creuset méditerranéen ; elle s'est déplacée vers l'ouest pour devenir transatlantique. Le mouvement qu'opéra le Portugal est particulièrement

intéressant, car, au moment de la colonisation, cette société négligeait l'agriculture au profit de l'aventure et du commerce. La mentalité semi-capitaliste du Portugal a réinvesti le secteur agricole, pour faire entrer les matières premières issues du sol brésilien dans les circuits de commerce internationaux. La moins rurale des puissances européennes donna ainsi le jour à la plus agraire des sociétés coloniales. Elle réalisa ce passage en alliant ouverture de grands flux commerciaux, monoculture de type industriel, et esclavage. L'agriculture brésilienne n'a pas été paysanne, et le village, a d'emblée été une agroville. Cette agriculture était basée sur l'exploitation du travail esclave et sur une structure de pouvoir de type paternaliste.

Pouvoir des villes, pouvoir des campagnes

Dans l'objectif comparatiste qui est le mien, il faut considérer que la distinction française entre ville et campagne n'a pas de strict équivalent au Brésil, car les termes n'y recouvrent pas les mêmes réalités socio-historiques. Le rural et l'urbain entrent en effet dans une relation de compatibilité, et non de subordination, comme ce fut le cas en Europe du nord, où le pouvoir était situé en ville seulement (Weber : 1982 et Elias : 1975). Au Brésil, le rural et l'urbain ont à leur tête des élites qui ne se séparent jamais. Elles ouvrent ainsi la voie à une dynamique agro-urbaine. Jamais la ville ne fut séparée de la plantation, et le processus d'investissement dans le secteur agraire décrit ci-dessus, reste, pour les auteurs auxquels je me réfère, un processus urbain. Avant l'unification du territoire brésilien, congruente avec l'Empire et la révolution démographique, une dynamique liait deux lieux de pouvoir : l'un était celui de la production de marchandises, l'autre celui de leur vente. Les interactions entre ces deux pôles, et les tentatives de la Couronne pour les gérer, furent les principaux moteurs du Brésil colonial. Il faut, ici encore, rester vigilant face à la reconstruction historique, car elle ne laisse voir que des continuités. Ainsi, il faut garder à l'esprit combien les auteurs dont je me suis servi considèrent le Brésil colonial comme une terre anarchique et territorialement divisée. La continuité historique que nous proposons ici est l'effet d'une méthode élaborée dans le but de comprendre un héritage, actif dans la pratique de la marche observée dans la Chapada Diamantina.

Les deux premiers siècles de la colonisation furent marqués par le pouvoir des maîtres de *fazendas*. Ces grandes propriétés de monoculture étaient régies par un système social patriarcal qui donnait aux propriétaires terriens une considération sociale équivalente à celle d'un titre de noblesse. Dans la mesure où ces hommes puissants habitaient, contrairement aux seigneurs européens, sur leurs terres, un féodalisme rural exerça une véritable dictature sur les centres urbains. De fait, les *fazendeiros* occupaient généralement les places clefs des conseils municipaux. S'ils avaient des demeures citadines, ils ne s'y rendaient qu'à de rares et importantes occasions, préférant orchestrer leurs affaires à partir de la *casa grande*

⁴⁰ . Le pouvoir du *fazendeiro*, se prolongeait jusque dans l'administration citadine, faisant de l'agglomération urbaine une extension de la propriété privée. Ainsi, si l'on peut qualifier le Brésil colonial d'anarchique, c'est en considérant cette lutte permanente entre pouvoir public et pouvoir privé.

Pour saisir la différence de configuration sociale entre la France et le Brésil, Richard Morse (1975) cite Deffontaine⁴¹ : « les noyaux de peuplement brésiliens et l'organisation de l'agriculture d'exportation étaient trop complexes pour pouvoir être identifiés à l'agriculture

⁴⁰ Maison du maître. Les esclaves vivaient dans la *senzala*.

⁴¹ Deffontaine P., 1938. The Origin and Growth of Brazilian Network of Town. *Geographical Review* 28, 3 :379-99.

vivrière et aux villages européens, mais excessivement simples pour être identifiés avec l'organisation urbaine de la métropole » (p. 19). Leur émergence, notamment le long des axes de transport, ne doit rien à une planification ou à une logique unifiée, mais à un processus de fragmentation urbaine par le biais de logiques privées liées aux conflits entre clans.

Aussi, pour Morse, il faut considérer qu'à partir de la moitié du XVII^e siècle, la ville brésilienne eut la fonction inverse de celle qu'eut la ville nord-européenne. Pour cette dernière :

[...] on peut, grosso modo, associer les intérêts royaux à ceux de l'aristocratie rurale et considérer l'intérêt commercial urbain comme un défi à l'ancien régime. Cette situation, assurément stéréotypée, fut pratiquement inverse au Brésil, où la croissante dépendance économique du Portugal vis-à-vis de la colonie, et, depuis 1660, la chute des prix du sucre brésilien sur le marché de Lisbonne, furent les facteurs déterminants qui firent que la mère-patrie centralisa le système de commerce, en introduisant des caravanes et des compagnies de fret. Ces mesures firent que la couronne s'allia aux groupes marchands des grandes villes et qu'elles étendirent l'ampleur et le pouvoir des élites urbaines. (p. 20).

Ici se lit une intensification de l'urbanité. Si le pouvoir était jusqu'alors resté entre les mains des propriétaires terriens, il se mit, avec l'aide de la Couronne, à être brigué par les commerçants. À cette époque, en Europe, les commerçants étaient repoussés à l'extérieur des villes, loin du pouvoir, sur les champs de foire. La bourgeoisie avait des aspirations libérales contraires aux volontés de la noblesse française. Dans le cas de la France, la Couronne était associée à la noblesse et l'un comme l'autre freinaient les aspirations bourgeoises. Dans le cas du Brésil, une population entreprenante s'était enrichie au point d'avoir atteint le sommet des hiérarchies locales, et la Couronne, à partir de Lisbonne, envisagea une manière de rétablir son autorité administrative dans la colonie. Elle le fit par le truchement de l'élite commerçante citadine. Forte de cette alliance, celle-ci, par le jeu lucratif des emprunts, introduisit au Brésil une façon de gagner de l'argent sans passer par la propriété ni par le travail physique : la finance.

Ce processus de reconquête administrative est à considérer comme une constante au Brésil. L'État y gère toujours avec un temps de retard l'avancement opportuniste des initiatives privées. Les mines d'or et de diamant, comme l'avait été la terre lors de la conquête, furent déclarées possessions de la Couronne. Détenant ainsi le monopole sur la richesse, elle distribuait des droits d'exploitation et des titres de propriété. Mais la bureaucratie civile et les élites économiques, auxquelles il faut ajouter la bureaucratie ecclésiastique, entrèrent rarement en conflit de manière frontale. Pour Darcy Ribeiro (2004), au-delà d'oppositions ponctuelles, l'élite entrepreneuriale, bureaucratique et ecclésiastique tenait son unité dans le fait de considérer les habitants du Brésil non comme un peuple, mais comme une main-d'œuvre. Elle façonna ainsi une entité ethnique nouvelle, « détribalisant les Indiens, désafricanisant les Noirs, déseuropéanisant les Blancs » (p. 179). Plus loin, dans un chapitre imprégné d'angoisse existentielle et passablement pessimiste, l'anthropologue avance : « Nous sommes le résultat du choc entre ce réalisme bureaucratique, qui voudrait exécuter sur cette terre nouvelle un projet officiel, et ce spontanéisme qui la formait à la va-comme-je-te-pousse, sous la contrainte et les limitations de l'écologie tropicale et du despotisme du marché mondial » (p. 246). Nous verrons plus loin que la création du parc naturel de la Chapada Diamantina s'inscrit dans

cette histoire qui pousse les personnes les plus humbles à flirter d'un côté avec les foudres de la légalité civile, de l'autre avec le pouvoir privé des puissants.

Changements socio-politiques

Le Brésil du XIX^e siècle fut marqué par l'arrivée de la Couronne portugaise dans la colonie. Cette arrivée du pouvoir central amorça un mouvement modernisateur, qui permit la naissance d'un état-nation. Fuyant les guerres napoléoniennes, la famille royale s'installa dans la ville de Rio de Janeiro, qui devint ainsi la capitale de l'empire. Le prince, Don Pedro I, devenu empereur du Brésil après le retour de son père au Portugal, décréta l'indépendance du Brésil en 1822, sur les berges de la rivière Ipiranga, au cœur de l'actuelle ville de São Paulo. Selon la formule consacrée, le Brésil passa ainsi du statut de colonie à celui de métropole. Par « le cri d'Ipiranga » poussé par Don Pedro I, São Paulo entra une fois de plus dans l'histoire de la construction de la nationalité brésilienne. Notons par ailleurs que l'indépendance eut un coût financier, car le Portugal demandait un dédommagement. Le Brésil contracta alors sa première dette extérieure, en empruntant de l'argent à l'Angleterre pour se défaire de la tutelle portugaise.

Le XIX^e siècle vit passer São Paulo du rang de bourgade à celui de mégapole. L'un des points de départ de cet élan modernisateur fut la création, en 1827, de la faculté de droit. Elle avait pour objectif la formation d'une élite capable d'administrer et de gouverner un pays dont la naissance posait de sérieux problèmes d'organisation. Dans la mesure où les différentes régions jouissaient d'une certaine autonomie les unes par rapport aux autres, il fallut envisager une stratégie d'intégration du pays par lui-même. Avec la faculté de droit, São Paulo devint une pépinière d'hommes de pouvoir, le berceau d'une élite cultivée, libre penseuse, et, surtout, brésilienne. Venaient s'instruire des fils de fazendeiros de tout le Brésil. Leur venue à São Paulo leur permettait non seulement d'acquérir des connaissances théoriques, mais aussi de passer par une expérience de socialisation leur inculquant l'apprentissage d'un savoir-vivre de haut rang, l'habitude de manier le verbe, d'être regardés et de tenir une posture de dirigeant.

La richesse financière de cette jeunesse n'était pas toujours grande, mais l'esprit de commandement leur était familier. Ils venaient généralement à São Paulo avec un esclave et habitaient dans des résidences collectives. Pour eux, la ville était souvent un lieu de passage, une étape vers des postes importants. Certains ambitionnaient d'atteindre la cour de Rio de Janeiro, et ainsi de se rapprocher du pouvoir central. Imposant au conformisme pauliste des attitudes libérales qui firent parfois scandale, affichant un goût pour les expressions ludiques et flirtant parfois avec le satanisme, cette population étudiante expérimentait l'individualisme romantique et le libertinage, se passionnait pour la littérature et les sciences naturelles. Nombreux aussi furent ceux qui s'identifièrent aux idéaux des révolutions bourgeoises européennes, et plus particulièrement à ceux de la révolution française. Ils publièrent de nombreux journaux, fondèrent deux théâtres et apportèrent un souffle nouveau à la vie culturelle pauliste.

São Paulo fut aussi précurseur dans la modernisation des idéaux politiques. Ici, l'idée que l'esclavagisme n'était pas une pratique naturelle rencontra ses premiers adeptes. Les mœurs étaient encore loin de l'abolition : presque chaque famille, quelle que soit sa condition, possédait des esclaves. Ainsi, on put, jusqu'à la moitié du siècle, hypothéquer ses esclaves auprès des banques. L'esclavage était jusqu'ici une des assises de la société brésilienne. Non seulement les Noirs servaient à la production, mais ils étaient au cœur

d'un système dont les ramifications se prolongeaient en Europe et en Afrique. Des grands propriétaires aux marchands, en passant par les marins, ce marché humain était devenu un véritable « secteur d'activité ». Dans la mesure où il impliquait les individus les plus puissants du Brésil, sa chute fut lente. Une série de facteurs amena la société esclavagiste à un effondrement qu'il serait plus adéquat de qualifier de transition. Nous en retiendrons deux aspects, l'un géopolitique, l'autre national.

Sur le plan international, les nations européennes, au premier chef desquelles, l'Angleterre, faisaient pression sur le Brésil pour qu'il reconnaisse aux Africains le statut d'hommes libres. Les Anglais, pour qui la main d'œuvre esclave n'était plus considérée comme une nécessité depuis l'expansion de la révolution industrielle, avaient abandonné le trafic négrier. Ils voulaient que l'esclavage soit remplacé par un « marché international de main-d'œuvre libre » et se mirent dès lors à attaquer les navires qui transportaient des esclaves pour les arraisonner. Ces actions eurent lieu jusque dans les ports brésiliens. Autour de 1850, le Brésil fut poussé à abandonner officiellement la traite des esclaves, mais l'esclavage ne fut aboli qu'en 1888.

Sur le plan national, la perspective de l'abolition risquait de fragiliser l'édifice social, politique et économique, sur lequel s'était construit le pays. De nombreuses richesses et des puissances familiales avaient émergé de cette exploitation. Pourtant, durant le XIX^e siècle, les conditions dans lesquelles vivait la main-d'œuvre généra une série de conflits internes, de révoltes, de mouvements messianiques, et, de façon plus prononcée à São Paulo, d'actions en justice. La ville devint en effet, aux alentours de la moitié du siècle, une cité où les esclaves fugitifs pouvaient trouver un soutien idéologique, juridique et pratique. L'académie et le cours de droit eurent, pour un certain nombre de personnalités, une fonction d'aiguillage vers une vie publique engagée. On retiendra en particulier les noms de José Bonifacio, Américo Brasiliense, les frères Lucio et Salvador de Mendonça, Américo et Bernardino de Campos, Rui Barbosa et Raul Pompeia.

Selon Roberto Pompeu de Toledo (2003), la figure de Luiz Gonzaga Pinto de Gama, appelé Luiz Gama, est certainement la plus importante de cette lutte pour la transformation idéologique du Brésil. Né à Bahia d'une mère africaine libre et d'un père bourgeois blanc, il fut, à l'âge de dix ans, vendu par son père sur le marché des esclaves. À dix-sept ans, un jeune étudiant en droit hébergé par les maîtres paulistes de Gama lui apprit à lire. Douze ans plus tard, après avoir fait reconnaître son statut d'homme libre et suivi des études de droit, il publia un premier livre de poésies satiriques sur la condition des esclaves noirs. De façon inédite au Brésil, Luiz Gama décrivait la négritude avec orgueil, en faisant d'elle « un facteur d'affirmation » (p. 384). Pour lui comme pour d'autres, la littérature et le journalisme servirent de tremplin pour accéder aux cercles de la haute société. La reconnaissance qu'ils acquéraient à partir de leur connaissance de l'art leur permettait d'entrer au cœur même du système qu'ils combattaient. Avec Gama ils créèrent la loge maçonnique Amérique (fondamentalement abolitionniste), la Société Emancipatrice Fraternisation et le Parti Républicain Pauliste. Le mouvement de lutte pour l'abolition ne se superposa cependant pas exactement avec celle qui envisageait la république comme une structure politique qui moderniserait le pays. Il y avait en effet, au sein du parti, de nombreux notables esclavagistes qui voyaient dans la république un moyen de décentraliser le pouvoir et de faire du Brésil une fédération d'états relativement autonomes.

Par ailleurs, Gama s'engagea dans une action de libération des esclaves qui s'appuyait sur une importante médiatisation. Usant d'une part de sa connaissance du droit et d'autre part d'un réseau de sympathisants qui lui donnaient un support logistique et financier, Gama remportait les procès et payait les indemnités dues aux propriétaires en contrepartie

de la libération des esclaves. Cette méthode lui permit de libérer plus de 500 esclaves. D'autres personnalités, comme Antonio Bento de Sousa e Castro, Raul Pompeia ou Antonio Paciência, optèrent pour une militance insurrectionnelle, allant par exemple se faire embaucher comme esclaves dans les *fazendas*, afin d'y organiser des évasions.

La lutte pour l'abolition fut donc longue, de nombreux facteurs, locaux, nationaux et internationaux fragilisèrent l'édifice tout au long du siècle. Ainsi, « le 13 mai 1888, l'abolition légale de l'esclavage vint forcer une porte déjà fracturée ».

Croissance : café, immigration et mondialisation

Le XVI^e et le XVII^e siècle furent, pour São Paulo, marqués par les expéditions vers l'intérieur du continent. Avec la découverte d'or dans l'état de Minas Gerais au XVIII^e siècle, cette figure aventurière déclina. Parallèlement, la culture du café, jusqu'alors restreinte au Nordeste, commença à descendre vers le centre ouest du pays. Elle gagna progressivement l'état de l'Espirito Santo puis celui de Rio de Janeiro. Cette culture se mit, comme la canne à sucre dans le Nordeste, à couvrir de vastes terres et à s'étendre jusqu'aux abords de la ville. La forêt de Tijuca, aujourd'hui considérée comme un jardin de forêt « primaire » au cœur de la ville de Rio, était couverte de café. Elle fut replantée au XIX^e siècle pour satisfaire aux goûts esthétiques portés par l'art paysager. La principale zone de production de café de la région était située dans la vallée du fleuve Paraíba. La marchandise était acheminée jusqu'au port de Rio pour être ensuite exportée.

Avec le développement de la culture du café à Campinas, les récoltes furent acheminées vers le port de Santos, via São Paulo. En effet, dans le dernier tiers du siècle, la construction du chemin de fer laissa Rio de côté, alors que São Paulo devint un point central du maillage ferroviaire, et, de là, un centre de convergence économique. Désenclavée grâce au chemin de fer, la ville commença alors à croître et à se moderniser à un rythme effréné. Le « boom » du café généra un besoin croissant de main-d'œuvre, mais, dans la mesure où la question de l'esclavage était des plus épineuses, les caféiculteurs firent appel à la main-d'œuvre européenne.

Si une première vague d'immigration avait eu lieu au début du siècle, la seconde n'eut pas la même fonction : elle ne devait pas peupler le pays, mais remplacer le bras esclave. En 1870, le fazendeiro José Vergueiro publia un article prouvant que 100 esclaves coûtaient, en un an, autant que le salaire de 1666 travailleurs européens. Le champ agraire anticipa ainsi l'abolition de l'esclavage. Les fazendeiros paulistes fondèrent des structures qui facilitaient et promouvaient l'immigration, payant aux migrants trajet et logement lors de leur arrivée en terre brésilienne.

À São Paulo, les chiffres de l'immigration donnés par Roberto Pompeu de Toledo sont très parlants : en 1886, 9 536 migrants furent enregistrés ; 32 112 en 1887, 92 086 en 1888, 108 736 en 1891 et 139 998 en 1895. La majorité des migrants étaient issus de la paysannerie italienne. En Italie, ils vivaient une période de récession qui les poussait à ce que l'on pourrait appeler un exode rural international⁴². Beaucoup de migrants se rendirent dans les *fazendas* de café, mais un nombre important s'installa à São Paulo. La population de la ville passa ainsi, entre 1872 et 1886 de 8% à 25% d'étrangers. Si la plupart des

⁴² Malgré le fait que ces travailleurs pauvres servent de main d'œuvre dans l'agriculture, je garde le terme d' « exode rural », car la structure sociale et le mode de production agraire du Brésil furent plus proches de l'industrie que de la paysannerie.

migrants de la fin du siècle étaient italiens, le début du XX^e siècle compta une majorité d'arrivants portugais.

Parallèlement, la ville grandissait. L'entrepreneuriat y fixait ses premières manufactures, des artisans de luxe et des artistes venaient aussi s'y établir. L'élite envisageait une croissance économique qui s'articulerait à l'exportation, et non plus à la culture vivrière. Cette ambition était liée à la volonté de réinvestir les bénéfices commerciaux dans l'expansion de la ville. Ils fondèrent à cet effet, en 1853, la Société Auxiliaire de l'Agriculture, du Commerce et des Arts (Mauro : 1991 ; 141). De son côté, le gouvernement de la province investit dans les infrastructures urbaines telles que l'éclairage urbain, le pavement des rues, la construction d'une prison, d'abattoirs, de marchés, de théâtres, de canalisations d'eau et d'un lieu d'une grande signification sociologique : le jardin botanique, théâtre des promenades mondaines. Cette croissance créa un appel d'air propice à l'immigration : artistes, ingénieurs, cuisiniers, hôteliers, artisans amenèrent des objets et des techniques d'Angleterre, du Portugal, de France, de Hollande, d'Italie ou d'Allemagne. Un commerce de luxe, caractéristique incontournable de toute grande ville moderne, commença à fleurir.

Une révolution lente

Le processus historique que nous décrivons montre comment la ville de São Paulo fut à la fois « la synthèse et le contraire »⁴³ du Brésil. En effet, d'un côté, la ville resta distante de Lisbonne et du commerce international, de l'autre elle présentait certains des aspects caractéristiques de l'organisation sociale coloniale (pouvoir rural et paternaliste, métissage). Puis, elle fut l'un des principaux moteurs de la modernisation politique, technique et culturelle du pays (républicanisme, abolitionnisme, industrie, illuminisme et romantisme). Ainsi, la ville prit de l'importance en se positionnant au cœur du processus que Sérgio Buarque de Holanda appelle une « révolution lente ». En 1935, lorsqu'il écrivait *Racines du Brésil*, Sérgio Buarque de Holanda pensait que ce mouvement modernisateur avait atteint son point culminant. Il me semble pourtant qu'il eut lieu dans les années 1940-1960.

On peut considérer qu'au XIX^e siècle, la construction d'infrastructures techniques, politiques et culturelles, comme le chemin de fer, l'adoption d'une constitution propre, la mise en place d'un enseignement supérieur et l'attrait pour les courants artistiques inspirés du romantisme européen, furent les principaux agents de la formation d'un état-nation brésilien. Ainsi, entre 1822 et 1831, 100% des ministres étaient formés au Portugal. En 1840, 55% furent formés au Brésil, puis 98,4% entre 1871 et 1889.

Le cadre juridique et les institutions dont se dota le Brésil au cours de l'Empire étaient largement inspirés des idées de la Révolution française. Mais, selon Holanda, cet apport fut idéaliste, donc trop abstrait pour transformer en profondeur la société brésilienne. L'apport d'un cadre juridique rationnel, abstraitement cohérent et impersonnel, entra en contradiction avec le caudillisme et le paternalisme des propriétaires ruraux auxquels le pouvoir politique était accolé. La société s'est donc construite sur un dilemme, qui consiste en une disjonction entre la politique et la vie sociale. La politique fut importée de l'étranger et pensée abstraitement, tandis que l'organisation sociale résultait de l'histoire des rapports de production et des flux migratoires. Elle s'est forgée dans le creuset de la *fazenda* esclavagiste, autour de la figure paternaliste d'un fazendeiro distribuant des faveurs à ses

⁴³ Tournure employée par le professeur Guilherme Simões Gomes Jr, dans son séminaire sur l'histoire de São Paulo, à la Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP) en 2004. Je le remercie ici pour son accueil et pour la qualité de ses cours, qui m'ont énormément stimulé durant mon séjour à São Paulo.

agrégés⁴⁴. Ainsi, pour l'auteur de *Racine du Brésil*, « vivrions-nous en ce moment entre deux mondes : l'un définitivement mort, et l'autre, qui lutte pour voir le jour ». Avec cet auteur et Roberto DaMatta (1997), il faut considérer qu'à partir du deuxième tiers du XIX^e siècle, le Brésil n'a plus été un pays colonial. Pour Sérgio Buarque de Holanda, lui même plongé dans l'aventure moderniste des intellectuels de la USP, le Brésil n'était cependant pas pleinement moderne. Il se serait élaboré dans une perpétuelle négociation entre ces deux tendances.

L'intensification de la production de café, l'abolition de l'esclavage, l'arrivée massive d'immigrants et l'avènement de la république firent passer le pouvoir de la campagne à la ville. Nous avons vu comment les élites se sont réformées en passant par les centres de formation urbains, dont São Paulo est l'exemple paradigmatique. Les étudiants amorcèrent un mouvement de subordination de l'agriculture aux logiques urbaines⁴⁵. Les centres urbains devinrent les lieux d'un pouvoir institutionnalisé et unificateur. Ce passage se fit notamment grâce à la mise en place d'un circuit marchand qui prenait source dans la *fazenda*, passait par la ville, pour être ensuite exporté. Ainsi, le fazendeiro était dépendant d'un commissaire, établi en ville, qui jouait à la fois un rôle de banquier et un rôle d'ami. Se créait entre le fazendeiro et lui un partenariat basé sur la confiance. Le commissaire était lui-même en lien avec un grossiste, lui même dépendant d'exportateurs en lien avec les maisons étrangères. Ce réseau complexe fit entrer en ville : le café, les fils de caféiculteurs, les esclaves, les travailleurs libres, les négociants, les banquiers. Des places dans les institutions étaient à prendre pour qui était érudit. Ce mouvement d'urbanisation accentua une division de l'espace du pouvoir, participant ainsi à la construction de champs sociaux détenteurs de logiques propres, tout en étant interdépendants. L'agriculture, la finance et le politique tendirent, tout au long du XIX^e siècle, à s'articuler autant qu'à se différencier.

Nous ne rentrerons pas dans les détails de cette histoire du pouvoir au Brésil, notre objectif premier était de montrer quel est l'héritage colonial brésilien, et comment l'histoire de la ville de São Paulo s'y articule. Je voulais donner à voir les grandes lignes de l'histoire d'une société qui a accédé au statut d'état-nation, selon une logique qui lui est certes propre, mais qui ne peut se penser en dehors de flux économiques, politiques, techniques et populationnels transatlantiques. J'ai cherché à montrer quel fut le rapport historique du Brésil avec la terre, quel imaginaire a accompagné la mise en place d'une structure sociale et technique qui exploita ses richesses. Ce bref historique visait à montrer que l'articulation entre ville et campagne suivit dans ce pays une voie différente de celle de la France.

L'artiste, l'industriel et le politique

L'histoire qui va nous intéresser à présent constitue une nouvelle façon pour São Paulo de faire entrer le Brésil sur la scène internationale. Durant la première moitié du XX^e siècle, le pays cherche une forme de modernité qui soit internationalement valorisée. Le champ politique, devenu autonome par rapport à Lisbonne, et, dans une certaine proportion, par rapport au pouvoir paternaliste des fazendeiros, va s'articuler avec les champs artistique et industriel pour fortifier et étendre la construction de la nationalité. Deux personnages

⁴⁴ Terme désignant toutes les personnes gravitant autour du propriétaire terrien et dont l'activité dépend de lui. Ce type de lien social peut se nouer avec des hommes politiques comme le maire, le préfet, le *governador*...

⁴⁵ Pour prendre un exemple dans le domaine de l'agriculture, il faut considérer que les futurs fazendeiros n'apprenaient plus leur métier avec leurs pères, mais dans les centres de formation techniques, auprès d'enseignants et à l'aide de manuels et de livres didactiques.

hautement impliqués dans ce processus vont nous permettre de saisir comment São Paulo, une fois de plus, a impulsé au Brésil une dynamique nationale congruente avec les mouvements de la globalisation. Mário de Andrade, fils de propriétaire terrien, issu de l'élite caféicultrice, fut un personnage charnière entre la génération décadente des « *quatrocentões* ⁴⁶ » et la génération ascendante des industriels, eux-mêmes souvent descendants de migrants. Francisco Matarazzo Sobrinho (surnommé Ciccilo), fils de migrant italien, industriel et promoteur du champ artistique, fait partie d'une nouvelle génération qui voulut faire du Brésil un pays du futur. Cette phase montre comment, à partir de São Paulo, se paracheva le phénomène d'urbanisation de la société brésilienne.

Mário de Andrade : une figure charnière

À partir de l'aura acquise en tant que principal acteur du mouvement moderniste brésilien (symbolisé par « la semaine de 22 »), puis lors de la parution du roman *Macunaíma*, Mário de Andrade tenta de donner à l'art brésilien une fonction politique. Son premier travail, dans les années 1920, fut guidé par la perception du manque d'éditeurs nationaux. Il s'investit donc dans la construction d'un champ éditorial national. Il créa la Companhia Editora Nacional et participa, par de multiples actions, à l'amplification d'un réseau de circulation d'ouvrages. Il ne s'intéressait pas au seul monde de l'édition érudite, mais aussi à la publication de matériel scolaire et de livres didactiques. Une activité épistolaire gigantesque lui permit de créer un réseau de contacts avec l'ensemble du pays. Il envoyait par courrier des livres et des manuels, dialoguait avec des commerçants intéressés pour développer ce commerce (pharmacies, épicerie...).

Parallèlement, il cherchait à doter le Brésil d'un style et d'une technique propre. Il s'engagea donc dans une activité de critique littéraire. Pour lui, cette tâche ne devait pas être assumée par des artistes déçus qui trouveraient en cette activité un compromis leur permettant de rester dans le champ artistique. De son point de vue, la critique se devait d'être aussi créative que la production artistique elle-même. Pour atteindre cette qualité, il rappela que le fait de ne pas être un professionnel de la critique lui a donné une liberté créative. Poète, romancier, peintre, musicien et critique artistique, Mário fut un personnage profondément impliqué dans la construction d'un style qui ne soit pas simplement lié au prodige d'un individu. L'importance qu'il donnait à la technique et à la transmission conférait à l'art une dimension artisanale et professionnelle. Il cherchait à faire de l'art une relation sociale, non un coup d'éclat individuel (Gomes Junior : 2002). Dans sa vision, la culture devait s'institutionnaliser et prendre une dimension nationale qui aiderait à la construction d'un langage commun. Ainsi, l'accès aux œuvres ne serait plus réservée à une élite économique qui invite les artistes à exposer dans des salons privés, mais serait facilité par la création d'espaces publics où tous les citoyens pourraient se rendre. Dans cette conception, l'art serait, avant tout, « expression intéressée de la société »⁴⁷. Cette expression de Mário de Andrade laisse entendre que, d'un côté, l'art remplit une fonction sociétale, de l'autre, qu'il suscite un intérêt naïf, lié au plaisir de l'individu. De façon très marquée, le rôle de Mário de Andrade fut donc d'agrèger les forces vives du champ artistique, de leur donner une forme et des espaces de diffusion. Mário de Andrade était au centre d'un tissu de relations et d'activités qui faisait de lui la figure principale du modernisme en tant que mouvement social.

⁴⁶ Terme qui désigne les familles traditionnelles et puissantes de la région de São Paulo. Il porte l'idée d'une installation ancienne, datant d'il y a quatre cents ans.

⁴⁷ ANDRADE M. de., O movimento modernista (1942), In *Aspectos da literatura brasileira*, São Paulo, Martins, 1967. Cité par Gomes Junior (2002).

Par ailleurs, Mário de Andrade se trouvait sur la ligne de transition entre deux configurations du champ artistique : celle organisée autour de la vieille aristocratie caféière qui avait soutenu les artistes du XIX^e siècle par le financement des premières institutions d'enseignement académique et par l'incitation à exposer dans les salons privés, et celle de la « révolution moderniste », caractérisée par une volonté de revivifier les ambitions républicaines de 1889. La crise de 1929 et les guerres européennes avaient accéléré le mouvement de fragilisation de l'oligarchie caféicultrice et l'ascension des industriels (textile, métallurgie...). Simultanément, avec l'augmentation de la classe ouvrière, augmenta le sentiment d'appartenance à un peuple. Mário de Andrade s'investit dans cette nouvelle tendance qui aspirait à faire du Brésil un pays moderne et dynamique, au même titre que l'Europe et les États-Unis. Animé par un sentiment de responsabilité, il se consacra aux secteurs éducatifs et culturels en acceptant le poste de directeur du Departamento de Cultura e Recreação da Prefeitura Municipal de São Paulo, fortement lié au Ministère de l'Éducation et de la Culture (MEC), créé par le régime de Gétúlio Vargas. Mário de Andrade s'intéressa aussi au folklore brésilien et à l'ethnologie amérindienne, donnant ainsi de la valeur aux cultures locales jusqu'ici dévalorisées ou rejetées hors de l'image de soi. Cet intérêt, conformément au Manifeste Anthropophage⁴⁸, se distinguait fortement du romantisme (lié au *mal du siècle* européen et à l'individualisme) puisqu'il visait la constitution d'une originalité propre et la valorisation de toutes les caractéristiques culturelles du Brésil. Pour Mário de Andrade, un travail de nivellement culturel devait porter la culture populaire à la connaissance des élites et rendre l'esthétique artistique accessible à la population.

La modernisation, directement associée à la thématique du développement, devint un leitmotiv pour toute action, qu'elle soit politique, économique, technique ou artistique. Ainsi, durant le régime démocratique de Vargas, la législation fut réformée : une nouvelle constitution fut adoptée, des lois de protection du travail (salaire minimum, congés, temps de travail...) furent mises en place. Le syndicalisme se développa. La consolidation du système éducatif permit de faire diminuer l'analphabétisme. L'éducation supérieure se développa, notamment avec la création de la USP (Universidade de São Paulo), en 1934. Une politique culturelle cohérente fut élaborée.

Il est important de noter que cette période fut fortement marquée par la présence d'étrangers, migrants, ou de passage pour l'occasion. Les champs universitaire, artistique et industriel eurent recours à des personnages qui devinrent, par la suite, célèbres. De même, les Brésiliens voyageaient et s'inspiraient de leurs expériences à l'étranger (principalement en Europe, et, de plus en plus, aux États-Unis) pour transformer le pays.

Ciccilo Matarazzo : passage à la société urbaine

Les années qui séparent l'avènement de la République de la fin de l'« Estado Novo » (1945) virent se développer le secteur industriel. Parallèlement, à São Paulo, les caféiculteurs vivaient une période de décadence. Si le pouvoir politique, rationalisé et institutionnalisé, restait proche de cette élite économique, il devait de plus en plus compter avec l'ascendance du secteur industriel, souvent menée par des fils de migrants en ascension sociale, ou par des migrants prisant les avantages de s'implanter dans un pays en pleine croissance.

Ce fut le cas de Francisco Matarazzo Sobrinho, Italo-brésilien, puissant industriel pauliste et mécène dans le champ artistique. Il fut un des grands acteurs de la valorisation culturelle. Principalement actif à São Paulo, il investit son énergie dans une tentative de lier le champ artistique aux champs industriel et politique.

⁴⁸ On trouve une version traduite du Manifeste sur : http://a-a-a.blogg.org/themes-manifeste_anthropophage-104583.html.

Rio de Janeiro est une ville créée par Dieu, Bahia fut faite par la tradition, mais São Paulo devra être faite par les Paulistes eux-mêmes, comprenant dans cette expression [paulistes] des hommes du monde entier. Il faut stimuler, organiser et réaliser des congrès d'idées, d'art et d'industrie. Ainsi nous aurons le tourisme et l'argent. (cité par Mendes : 1995)

Héritier d'une des plus puissantes entreprises de São Paulo, Matarazzo fut un industriel entreprenant dans le domaine de la métallurgie et de ses dérivés (boîtes de conserves, outils...). Il créa un des complexes industriels les plus vastes de l'Amérique du Sud (plus de 200 entreprises). Sa richesse économique s'accompagnait d'un statut important, bien que parfois conflictuel, parmi les industriels du pays. Il chercha à les associer à ses ambitions de faire du Brésil un état-nation puissant dans tous les secteurs. Son implication dans l'institutionnalisation du champ artistique, puis dans les commémorations des 400 ans de São Paulo va retenir notre attention.

En 1945, Ciccilo pénétra dans les cercles artistiques et culturels de São Paulo. Il entrevit alors qu'une alliance avec ce milieu permettrait à la bourgeoisie industrielle montante de se doter d'une renommée nationale et internationale. Ces années marquèrent le passage entre le premier et le second modernisme, plus ancré dans les lieux institutionnalisés de la culture. Elles furent aussi un espace où les intellectuels, prirent de l'importance dans l'espace public : la culture populaire (Bastide, Verger), les cultures amérindiennes (Lévi-Strauss, Fernandes), l'histoire et la sociologie (Freire, Holanda, Candido), en devenant des objets d'étude, étaient aussi placés au centre des discussions et des réflexions. Le Brésil de cette époque vivait des transformations qui travaillaient son identité. São Paulo, « *cidade que mais cresce no mundo* (la ville qui grandit le plus au monde) », fut le principal moteur de ce processus. Ici se redéfinissent à la fois une vision d'avenir et une vision du passé. Dans le tumulte d'un présent transformateur, utopie et héritage ont été accordés pour donner un nouvel élan au progrès et à la modernisation. Dans ce contexte, la bourgeoisie industrielle chercha à convertir son capital économique en capital culturel et social, par le biais du mécénat.

En 1948, Ciccilo s'engagea dans cette opération par la mise en œuvre d'un grand projet culturel pour São Paulo. Cette année, il créa le Museu de Arte Moderna de São Paulo (MAM), avec l'appui de l'industriel américain Nelson Rockefeller, alors président du MOMA, à New York. Fut aussi créé le Museu de Arte de São Paulo (MASP), par Assis Chateaubriand et Pietro Maria Bardi (Ciccilo participa à son projet)⁴⁹. Cet engagement mena Ciccilo à Venise, pour y représenter la délégation brésilienne qui se rendait à cette prestigieuse biennale. Ciccilo en revint convaincu qu'un événement de ce type ne pouvait plus être absent de la ville de São Paulo. Son ambition se concrétisa en 1951, lors de l'inauguration de la première biennale de São Paulo⁵⁰, dont la forme était calquée sur celle de Venise. Le choix d'organiser les biennales paulistes les années impaires fut orienté par le fait que la biennale de Venise se tenait les années paires.

⁴⁹ Ce texte ne rentrera pas dans les détails des conflits qui animèrent les protagonistes de l'alliance entre le secteur artistique, le secteur industriel et le champs politique. Je ne ferai que décrire la forme générale de cet agencement. Ainsi les luttes entre le MASP et le MAM, ou celle qui se déroulèrent autour de Ciccilo, lors de son expulsion du comité des festivités du IV^e centenaire, ne retiendront pas mon attention.

⁵⁰ Initialement les biennales étaient organisées par le MAM, ce ne fut qu'à partir des années 1960 qu'elles devinrent indépendantes et prirent la forme d'une fondation.

La seconde biennale fut d'une plus grande ampleur – notamment pour les Brésiliens, peu représentés lors de la première. Elle fut surtout organisée de façon à s'articuler aux commémorations du IV^e centenaire de São Paulo. Cette articulation permit la mise en place d'un événement international gigantesque⁵¹. De décembre 1953 à août 1954, il y eut des concours de peinture, de sculpture, de musique, de gravure. Pablo Picasso y exposa *Guernica*, clou du spectacle, bien que le peintre ne fit pas le voyage. Le théâtre, l'opéra, la danse, l'architecture, l'industrie, les congrès scientifiques et intellectuels, les festivals de cinéma, la philatélie, donnèrent corps à plus de cent cinquante événements internationaux. L'ambition d'être au cœur d'un grand échange international s'incluaient dans l'espoir de faire de São Paulo une ville du futur. Il est important de noter qu'au cœur de cet élan vers l'avenir, les archives de l'histoire de São Paulo furent réclamées, puis ramenées du Portugal.

Avec Maria Arminda do Nascimento Arruda (2001), il faut considérer ces événements comme un « rituel de célébration du pouvoir des Paulistes » (p. 71) et comme « un rituel de prospérité » (p. 72). Surgit donc de nouveau la figure du *bandeirante*. Pourtant, le contexte étant bien différent, il fallut la redéfinir pour l'occasion. São Paulo ne devait plus être fille de l'aventurisme mais du travail. Le *bandeirante* fut donc associé à une valeur moderne, progressiste. On le fit changer de pôle dans la célèbre opposition entre travail et aventure, proposée par Sérgio Buarque de Holanda en 1936. La revue *O Cruzeiro*, écrivit : « São Paulo a surgi du travail collectif [*mutirão*] universel, devenant ainsi le plus digne exemple de la force de travail du monde entier » (cité par Arruda, *op. cit.*, p 74). Quelque chose de l'ordre d'une nouvelle découverte, celle de la modernité, se jouait au cœur de l'événement, et les Paulistes y prenaient le rôle de « nouveaux *mamelucos*⁵² ».

Le parc urbain d'Ibirapuera, situé aujourd'hui au cœur de la ville, construit pour la biennale et les commémorations, devait accueillir deux monuments symboliques. Le premier, le *Monumento das Bandeiras*, réalisé et conçu par Victor Brecheret pour les commémorations du centenaire de l'indépendance en 1922, fut inauguré, trente ans après sa commande, en janvier 1953, pour la II^e biennale. Réalisé en béton, il met en scène des personnages puissants qui tirent, à la suite de cavaliers orgueilleux, un bateau. Cette œuvre massive et d'apparence inachevée semblait tirer le parc vers le futur. La seconde œuvre, imaginée par l'architecte des bâtiments du parc, Oscar Niemeyer, figurait une délicate spirale aérienne. Pour des raisons techniques, elle ne fut jamais construite, mais son allure légère devait rappeler un oiseau, ou un décollage. Élégante, elle touchait à peine le sol. Pour Arruda, ces deux monuments révèlent les deux tendances mythiques des festivités : une réappropriation anthropophagique du passé et un regard de conquête et d'espoir vers le futur.

Le parc d'Ibirapuera fut « le grand cadeau pour la ville de São Paulo ». Après les festivités, il devint un lieu public, servant à la fois de centre de loisir et de culture. Ciccilo decida de son emplacement et passa un contrat avec Niemeyer, ainsi qu'avec le paysagiste Brule Marx, pour le concevoir.

« Je ne veux pas de pacotille, rien de provisoire. Je veux des choses permanentes, je ferai tout en béton pour qu'après les commémorations le peuple profite de l'oeuvre comme une aire de loisir et de culture durant des années. São

⁵¹ Je remercie ici Ana Maria Barbosa de Faria Marcondes et Cristina de Amorim Maranhão Gomes da Silva, avec qui j'ai travaillé à São Paulo sur la IIe biennale. Je reprends ici quelques une des idées que nous avons élaborées ensemble.

⁵² Les *mamelucos* sont les métis d'Indiens et d'Européens. Cette idée entre en résonance avec la phrase du manifeste anthropophage : « tupi or not tupi, that is the question ».

Paulo ne peut pas fêter ses quatre cents ans avec des constructions en carton et en plâtre, il lui faut du béton armé » (Cité par Mendes, op. cit ; p 18).

Le projet du parc relevait d'une architecture moderne, faite de verre, de béton, de fer et de grands espaces verts délimités par des allées courbes rappelant les lignes d'un jardin anglais. L'architecture des édifices se devait d'être fonctionnelle et monumentale, exprimant ainsi le haut niveau technologique et industriel du Brésil. Construit sur un espace sauvage – un marais – il devait symboliser la force du travail et de la volonté d'entreprendre.

Pour les commémorations du IV^e centenaire de S o Paulo, furent construits : le Palais des industries, le Palais des  tats, le Palais des nations (tous trois liés par une élégante marquise), le Palais de l'agriculture (aujourd'hui le D tran) et le Palais des expositions (l'actuelle Oca). L'auditorium prévu à l'époque ne fut construit qu'en 2003, avant les commémorations des 450 ans de S o Paulo. Durant les festivités du IV^e centenaire, le parc centralisa toute l'attention, car il accueillit la majeure partie des événements programmés pour les commémorations. Relevons également la foire internationale, qui présenta dix-neuf nations et treize  tats brésiliens, répartis en 640 stands, ce qui demanda de construire des extensions provisoires pour abriter tous les participants.

On comprend que ce rituel de célébration s'adressait à S o Paulo et au reste du monde. Le Brésil, par S o Paulo, brillait pour lui-même et pour les autres. L'événement construisait, comme ce fut le cas pour les Expositions universelles en Europe, une image de soi – pour soi et pour les autres – qui soit amplement médiatisée. Il permettait d'insérer le Brésil dans les liens et les réseaux de collaboration existants entre les pays du « premier monde ». On peut donc parler d'un rituel d'internationalisation. Un nouveau mythe, une nouvelle origine et un nouveau futur se dessinaient à la croisée d'un imaginaire et d'un ensemble de phénomènes politiques, sociaux, économiques, techniques et populationnels. Sur ce dernier point, si j'ai déjà souligné l'importance des migrants italiens de l'époque, il faut aussi relever l'importance croissante des migrants brésiliens, venus des régions plus pauvres du pays, en particulier du Nord et du Nordeste⁵³.

La transformation sociale que voulaient afficher les organisateurs des biennales et des commémorations du IV^e Centenaire de S o Paulo eut un prolongement : la construction de Brasilia. Le président de la République Juscelino Kubitschek (surnommé Jota-K), fut le maître d'œuvre du seul site classé au patrimoine mondial de l'UNESCO dès sa construction. Le choix de déplacer la capitale et de la construire en un lieu central mais désert, montre combien il était important de manifester avec force ce « nouveau départ ». Brasilia peut être considérée comme une amplification de l'impulsion donnée par l'architecture moderne des constructions paulistes. Le mariage du Brésil et de « la raison » devait se faire par le biais de l'industrie et par le moyen du modernisme architectural. La démocratie, le progrès et le développement en seraient les fruits. Les résultats furent bien différents des expectatives, puisque cinquante ans après sa construction la ville planifiée abrite plus de deux millions d'habitants et une grande pauvreté... le projet envisageait une cité d'à peine 500 000 personnes à l'orée du XXI^e siècle. Il faut à présent se pencher sur un phénomène social, pris dans la modernisation du pays : l'entrée en scène de la société du spectacle.

Le spectacle, le cinéma et la TV

Nous arrivons au terme de notre proposition de suivre le développement de la ville de S o Paulo pour repérer les grandes phases d'un processus qui mène à la société urbaine. Pour

⁵³ Sur la présence nordestine   S o Paulo, voir le film *Saudade do futuro*, de Marie-Clémence et Cesar Paes, sorti en 2000.

l'auteur de *La révolution urbaine*, la période que nous vivons est un champ aveugle qu'il s'agit de comprendre à partir de l'hypothèse de l'urbanisation progressive de la société. Ainsi, l'histoire du processus nous permet de saisir l'éclatement des anciennes formes d'urbanité. Si l'auteur ne s'attarde pas sur le monde médiatique, il me semble que la société du spectacle consiste en l'aboutissement du processus pensé par Lefebvre.

Nous avons noté que les sources d'inspiration culturelle du Brésil sont passées de l'Europe aux États-Unis dans le courant des années 1950. Ce mouvement est particulièrement visible dans le registre de l'image et du spectacle. Au cours de ces années, les arts de la scène se professionnalisent. De ce fait, les groupes de cinéma qui émergent peuvent puiser dans les rangs de cette profession les acteurs qui feront le nouveau cinéma brésilien. Il est notable que le « boom » du cinéma se fasse à São Paulo et soit impulsé par les mêmes personnes qui firent du second modernisme la clef de voûte de la médiatisation de l'entrée de São Paulo dans le « premier monde ».

En 1948, Fransisco Matarazzo Sobrinho fonde le Teatro Brasileiro de Comédia. Puis, en 1949, il finance la Compagnie Cinématographique de Cinema Vera Cruz, née du Club de Cinema abrité au MAM. Dans le registre du théâtre, puis dans celui du cinéma, une « nouvelle éthique » se fait jour, créant un lien fort entre culture et négoce. Pour Arruda, le cinéma pauliste de cette époque nie le passé cinématographique du Brésil. Il abandonne le modèle, essentiellement français, qui l'inspirait jusqu'à présent, pour se tourner vers le cinéma plus mercantile et industriel que symbolisait Hollywood. Ce mouvement d'industrialisation fit passer São Paulo devant Rio de Janeiro, restée plus classique. La puissante effervescence que suscite cette nouvelle pratique ouvre une nouvelle fois les portes d'une visibilité d'ampleur internationale. Ainsi, pour Maria Rita Galvão, : « Le cinéma se fait avec de bons techniciens, de bons artistes, une machinerie adéquate, des grands studios et de l'argent, et la Cie Vera Cruz a tout cela »⁵⁴. De même, pour Alberto Cavalcanti, impliqué dans le mouvement : « La compagnie Vera Cruz fut fondée précisément pour « créer » une industrie cinématographique au Brésil, en partant de zéro. S'il y a une chose de claire, c'est qu'il fut, dès ses premières tentatives, une négation totale du cinéma antérieur » (cité par Arruda, 2001).

Avec l'ascension de cette nouvelle façon de faire du cinéma, apparaissent aussi la publicité et la télévision. Ainsi, la TV Tupi est créée en 1950, par Assis Chateaubriand et le Grupo Diários Associados. Elle fut inspirée et soutenue par la rencontre avec l'ingénieur nord américain Walther Obermüller, directeur de la NBC-TV. Arruda note combien fut important, dans cette croissante importance de l'image, le rôle des intellectuels et des étrangers qui séjournèrent ou s'établirent à São Paulo. La dynamique qui liait les champs artistique, industriel et intellectuel rendit la ville plus cosmopolite et toujours économiquement plus riche et dynamique. Alors que la mégapole passait définitivement devant toutes les autres villes du pays, le *star system* faisait ses premiers pas dans la construction d'un nouveau type d'unité nationale. Cette industrie augmenta la mise en circulations d'images du Brésil qui contribuèrent à mettre en désir des localités, des coutumes et des paysages, nourrissant en cela l'imaginaire touristique des élites urbaines.

Une vision de la modernité : nature, corps, individu et tourisme

⁵⁴ GALVIAO, M R, burgésia e cinema, o caso Vera Cruz, Rio de Janeiro, Civilização brasileira. Cité par Arruda (2001 ; 124).

Nous avons vu la forme générale du processus d'urbanisation à partir de la théorie d'Henri Lefebvre. Puis, pour montrer une modulation brésilienne du processus urbain, nous avons étudié plus en détail l'histoire de la ville de São Paulo. Ces considérations ont permis de construire le cadre socio-historique général dans lequel se déroule ma réflexion sur la randonnée pédestre. Je propose à présent de considérer quelques composantes de ce processus urbain, ainsi que certaines des relations qui se sont tissées entre ces composantes. Dans les pages qui suivent, je décrirai une trame historique européenne qui présente, à rebours, une cohérence culturelle avec le phénomène de la randonnée pédestre. Au cours de ce processus moderne, un certain nombre de dimensions de l'expérience et un certain nombre de valeurs sont devenues saillantes. Elles tendent, dans le mouvement de la « révolution urbaine » à se disjoindre et à s'autonomiser tout en s'élaborant au sein d'un processus en cours de globalisation (Appadurai : 2001).

Je ne suis pas historien, mais le travail de contextualisation, dont j'ai besoin pour analyser les observations de terrain, demande de rendre visible une trame historique qui entrelace et enchaîne : 1) une histoire de la raison, de la science et de l'idée de nature (Châtelet : 1992 ; Lenoble : 1969, Latour : 1997 et 1999) ; 2) une histoire de la médecine, du corps et de l'individu (Foucault : 1975 ; Elias : 1973 ; Le Breton : 1998) ; 3) une histoire de l'art et de la sensibilité paysagère (Cauquelin : 1989 ; Corbin : 1982 et 1988), de la ville, de l'hygiène et des loisirs (Ariès : 1975 ; Corbin : 1982 ; Urbain : 2002 b). Par la suite, mon ambition ethnographique consistera à décrire deux combinaisons, singulières et actuelles, de ces thématiques prises dans le mouvement de la globalisation. Le panorama historique que je propose ici vise donc à faciliter la mise en récit et l'analyse de l'ethnographie.

L'organisation socio-culturelle qui se mit en place à partir de la Renaissance, et dont les randonneurs sont les héritiers, se donne à voir dans l'étude des thématiques qui viennent d'être énumérées. L'implosion-explosion de la ville industrielle tend à autonomiser et à disjoindre ces axes. Dans ce mouvement, chaque localité travaille de façon spécifique leurs agencements. Un rappel historique de leur apparition comme valeur culturelle et de leur développement comme phénomène social, aidera à saisir la relation qui lie la pratique de la randonnée avec l'urbanité. Cette reconstitution historique facilitera les rapprochements entre des segments sociaux communément tenus pour diamétralement opposés (travail et loisir ; urbanité et nature).

D'un point de vue méthodologique, la reconstitution que je propose ici suit une option qui consiste à proposer une historicité aux éléments qui constituent la pratique. Parcourir l'histoire permet de saisir leur mouvement et les jeux qui les ont façonnés. Ainsi, le sac à dos du randonneur, dont nous avons vu l'importance avec H1, gagne-t-il en lisibilité si l'on considère l'importance historique de l'hygiène dans la société du XIX^e siècle. Le sac à dos demande à comprendre aussi le façonnage de la mesure en tant que valeur sociale et culturelle. Le jeu de va-et-vient, qui fait passer le chercheur du terrain au « regard éloigné » du travail bibliographique, est inextricable. La forme de narration choisie ici part des livres, elle va puiser dans l'histoire des lignes généalogiques permettant de proposer des interprétations qui saisissent un mouvement actuel. L'histoire et l'ethnographie mènent ainsi à une ethnologie et à une anthropologie.

Histoire de l'idée de nature : science et inconscient

En matière d'histoire de l'idée de nature, le travail de Robert Lenoble nous servira de point de départ. Son intérêt repose sur le refus d'une stricte pensée évolutionniste qui définirait des stades progressifs, menant à une humanité libérée des illusions primitives. Il tient aussi

à sa tentative de faire dialoguer l'histoire des sciences avec la psychanalyse. J'émettrai cependant quelques réserves quant au fait qu'il compare, sans trop d'explication ou de précaution, l'enfant, le « primitif », et le névrosé, conformément au texte de Freud, *Totem et tabou* (1979). De ce fait, je ne ferai pas une lecture orthodoxe de la théorie des affects qui sous-tend l'argumentation de Lenoble, mais je n'en resterai pas moins fidèle à l'objectif que s'est fixé ce penseur. Je me permettrai donc de décaler certains de ses propos, qui, bien que tendant à l'étude de la « vision du monde » qui est la nôtre, ne se dégagent pas toujours de certaines de ses habitudes de penser évolutionnistes.

Le problème historique qui se pose ici tient à la randonnée pédestre par la technique, thématique qui relève tant de la rationalité que de l'affectivité (Warnier : 1999). Les randonneurs évoluent dans un monde de technique et de maîtrise de la nature. L'histoire des sciences et des techniques modernes, qui est marquée par l'accroissement du pouvoir de modifier le monde et de prolonger la vie, est en lien direct, sinon constitutive, de l'affectivité pratique de la randonnée pédestre.

Mais, nous l'avons vu avec H1, H2 et H3, au sein de cet ensemble que je désigne par modernité, des variations quant à l'incorporation de cet héritage sont possibles. Avec les descriptions et les analyses que j'ai proposées à partir de l'ethnographie des erreurs, nous avons vu qu'il aurait été tentant de chercher à situer mes interlocuteurs en *mesurant* l'écart qui les séparerait de la réalité. Cette réalité (la culture matérielle idéale), serait, à son comble, congruente avec l'idée d'utilité. Il m'a donc fallu introduire la question du désir, ainsi que celle de la subjectivité du chercheur, pour atteindre à une interprétation plus sensible que qualitative. Nous allons à présent faire face à la même difficulté : l'éblouissement que la technique moderne fait subir à ses propres sujets. Cet éblouissement a souvent eu tendance à assimiler la raison avec l'utilité⁵⁵. De nouveau donc, mais cette fois-ci à partir de matériaux historiques, il s'agira de prendre garde à la tentative de classement hiérarchique des systèmes symboliques et pratiques, en se basant sur la performance utilitaire. Je préférerai donc saisir ce qui se joue symboliquement dans le modèle culturel qui est le nôtre, à la lumière d'une compréhension historicisée des liens entre raison et affectivité. Cette histoire concerne l'instauration d'un discours dominant (un ordre), qui, d'un côté, dit le vrai par la science instituée, et qui, d'un autre côté, dit une modalité du social et une modalité du sujet.

L'*esquisse d'une histoire de l'idée de nature* (Lenoble : 1969), s'étaye sur une épistémologie qui considère que chaque conception de la nature (du monde) dépend moins des idées scientifiques que de besoins moraux, sociaux et inconscients des sociétés qui produisent les « sciences ». Il y a donc, comme l'ont montré Durkheim et Mauss en 1903, dans *De quelques formes primitives de classification* (in Mauss : 1968 et 1969), une relation de causalité entre la façon dont les sociétés s'organisent et la façon dont elles organisent et modèlent leurs connaissances de la nature : « La société n'a pas simplement été un modèle d'après lequel la pensée classificatrice aurait travaillé ; ce sont ses propres cadres qui ont servi de cadres au système. » (in Mauss : 1968 et 1969 ; 224). Ainsi, les aspects scientifique, moral et esthétique de la nature sont inséparables, car ils partent toujours d'une organisation sociale. De ce point de vue, toujours, les humains donnent sens à la nature, élaborent des idées sur son fonctionnement et mettent en place des moyens pour agir sur et en elle. Jamais ils ne sont ignorants à son propos. Ces « philosophies de la nature » (in Mauss : 1968 et 1969 ; 224), ou « régimes conceptuels » (Viveiros de Castro : 2004) sont toujours riches en contenus affectifs (espoirs, craintes...), ce qui leur confère une dimension

⁵⁵ Au sujet de la réflexion anthropologique sur les liens entre raison et émotion, voir la discussion proposée par Philippe de Lara (2005) sur le texte de Wittgenstein (1982) : *Remarques sur le rameau d'or de Frazer*.

magique. La fin de l'essai de Durkheim et Mauss sonne comme une invitation à poursuivre l'étude des affects qui se logent au cœur de l'« entendement » :

Les choses sont avant tout sacrées ou profanes, pures ou impures, amies ou ennemies, favorables ou défavorables ; c'est dire que leurs caractères les plus fondamentaux ne font qu'exprimer la manière dont elles affectent la sensibilité sociale. Les différences et les ressemblances qui déterminent la façon dont elles se groupent sont plus affectives qu'intellectuelles ». (p. 227)

En ce sens, l'histoire des sciences est une histoire de la « réforme de la conscience par elle-même » (Lenoble : 1969 ; 32). Malgré l'apport considérable de ce point de vue sociocentrique pour la réflexion sur la différence culturelle, sous la plume de Durkheim et Mauss, comme sous celles de Lenoble et de Freud, transparaissent des accents évolutionnistes et fonctionnalistes que je tenterai de ne pas reproduire.

L'apport de Lacan, que j'ai pointé au cours du chapitre sur les liens qui peuvent se tisser entre anthropologie et psychanalyse, est ici particulièrement intéressant. Il permet de poursuivre le projet de Lenoble en affinant la compréhension du rapport entre rationalité et libido. En effet, pour ce chercheur, *principe de plaisir* et *principe de réalité* ne sont pas deux stades qui se succèdent, car la jouissance n'est pas antérieure à la réalité (au langage). L'un et l'autre se posent dans une continuité, que la métaphore de la bande de Möbius illustre. Ainsi, Lacan commence l'ouvrage *Télévision* sur la question du lien entre le réel et le « dire vrai » :

Je dis toujours la vérité : pas toute, parce que toute la dire, on n'y arrive pas. La dire toute, c'est impossible, matériellement : les mots y manquent. C'est même par cet impossible que la vérité tient au réel.(Lacan :1974 ; 9).

Pour Lacan, la réalité est une « grimace du réel », un déplacement d'affects qui s'opère à partir d'un interdit. S'il avance qu'« il n'y a pas de rapport sexuel », c'est parce que tout acte et tout affect est pris dans une trame langagière. Pour la psychanalyse lacanienne, l'être humain est langage de part en part. Et il n'y a pas de rapport sexuel car les humains ont détourné la sexualité de l'animalité. Ce détournement est la condition et le point de départ du langage. La structure émerge à partir de ce détournement qui est l'effet du refoulement (interdit) de l'acte sexuel réel (incestueux). La structure repose donc sur un trou⁵⁶, un impossible. Le langage, le mythe et l'inconscient ont alors ceci de commun qu'il leur est impossible de se représenter leur propre structure. C'est même cela qui la rend opérante. Lacan avance qu'il dit la vérité, mais « pas toute », car le discours de l'analyste se fraye un chemin dans la structure sans jamais la démasquer entièrement, car il relève lui-même d'une structuration qui repose sur un trou. L'interdit (la réalisation incestueuse), dans le cadre de la pratique analytique, n'est jamais qu'un inter-dit. La fonction structurante de l'interdit se dévoile dans l'analyse des rapports entre des signifiants qui s'entendent dans la parole (*lalangue* chez Lacan). Si le discours de l'analyste peut être efficace, c'est en partie parce que ce discours avance dans le « on » de la structure du langage. Il revêt en cela une efficacité magique.

Le *Nom du père* est un *non* au rapport sexuel réel. La psychose, entendue comme un rapport au réel désorienté, nie la réalité ; alors que la névrose dénie le réel (double négation) dans le symptôme. Si Lacan peut jouer sur les mots et écrire que *les non-dupes errent*, c'est que l'interdit, en causant le déplacement de l'affect, fait entrer le sujet dans la réalité sociale (le symbolique). Il oriente ses déplacements dans la culture. Ainsi que Freud (1995) l'avait

⁵⁶ Lacan utilise à ce propos la métaphore du taquin. Il s'agit d'un jeu composé de 15 petits carreaux numérotés de 1 à 15 et qui glissent dans un cadre prévu pour 16. La case vide (l'interdit) permet aux autres carreaux (signifiants) de modifier leurs combinaisons.

avancé, l'interdit est le malaise corrélatif de l'organisation culturelle. On peut considérer que celle-ci consiste en un recouvrement du réel. Si *les non-dupes errent* dans la psychose, c'est que l'interdit est forclos et que l'imaginaire se met à la place du réel interdit. L'errance psychotique relève d'une hallucination du réel, alors que le ratage névrotique donne à la pensée l'occasion de concevoir symboliquement le réel (d'être dans la réalité) – ce que fait, en partie, le « discours vrai » de l'analyste. De ces remarques on peut comprendre que « le discours scientifique et le discours hystérique ont *presque* la même structure » (Lacan : 1974 ; 36). Ainsi, Lacan fait une lecture qui redessine le schéma freudien : « la jouissance que Freud suppose au terme de processus primaires, c'est dans les défilés logiques où il nous mène avec tant d'art qu'elle consiste proprement » (p. 20). Lacan lit donc dans le texte même de l'inventeur de la psychanalyse, dans les mots de sa réflexion théorique, ce que celui-ci considérait comme premier. Ainsi, l'auteur du *Séminaire*, en montrant que le primaire n'est pas le premier, permet de corroborer les thèses de Durkheim et Mauss en affinant la compréhension de la dynamique qui tient ensemble « affect » et « intellect ».

Pour poursuivre la thèse de Lenoble, on peut alors avancer que les sciences procéderaient d'un discours qui rationalise l'impossible (le réel) dont elles proviennent. En conséquence, si d'un côté elles sont « mythophages », car elles tendent à déconstruire et à remodeler des systèmes symboliques, voire à les invalider, elles sont aussi, par deux aspects, mythologiques. D'une part la recherche scientifique prend source dans des désirs qui émanent de l'inconscient ; d'autre part, elle alimente toujours, en tant qu'activité symbolique, l'incessant travail de l'imagination.

En accord avec le paradigme psychanalytique, je suivrai donc Lenoble dans l'affirmation que l'inconscient anime toutes les activités humaines. Les sociétés mettraient toujours en jeu deux composantes de l'activité de l'esprit : la rationalité et la libido. Je vais donc à présent donner les grandes lignes de la combinaison « naturaliste » (Latour : 1997 ; Descola : 2005) entre raison et « pensée magique » (Lenoble : 1969). Un rapide survol du mode de fonctionnement de la pensée magique, puis des inventions culturelles qui ont émergé lors du « miracle grec », nous permettra d'appréhender les composantes anthropologiques et historiques de la modernité qui intéressent ma problématique. Le travail de cet historien des sciences est donc important pour la présente étude, dans la mesure où il opte pour une épistémologie qui cherche à composer, d'un côté, avec l'héritage rationaliste de la Grèce de Socrate, et, de l'autre, avec l'universalité de la pensée magique.

Enfin, Lenoble apporte une compréhension du XVII^e siècle, et, plus particulièrement, du mécanisme. Ainsi, son travail montre comment, au XVII^e siècle, le concept de « corps » émergea de celui de « nature ». À partir de cette période, héritière du platonisme, la nature et le corps vont être séparés, tout en étant appréhendés (en tant qu'objets) aussi bien par les sciences que par les techniques. Cette approche nous permettra de mieux saisir la phase historique ultérieure, où se développent une gestion « rationnelle » de la nature par l'industrie, et une gestion disciplinaire des corps par le biopouvoir.

Du côté de l'inconscient : la « pensée magique »

La pensée magique, dont nous allons à présent suivre les grandes lignes, ne se restreint pas à une période de l'histoire ou à une culture particulière. Elle est une constante anthropologique du fonctionnement psychique. En effet, si les humains ont toujours observé et connu la nature, leurs motivations ont toujours dépendu d'un élan et d'un mode de fonctionnement qui prend racine dans l'inconscient. Toute activité humaine répond avant tout à des nécessités d'ordre psychique et anthropologique. Ainsi, contrairement au schéma

de Malinowski (1961), qui considère que la culture assume d'abord des fonctions primaires (biologiques), puis des fonctions secondaires (symboliques), je n'envisagerai pas la survie physique comme une motivation première de la culture. Comme le suggère Philippe de Lara, à propos des *Remarques sur le rameau d'or* de Wittgenstein, je considérerai que l'affectivité ne s'oppose pas à la raison, mais à l'utilité (Lara : 2005, 131).

La pensée magique, animiste⁵⁷, considère que tout a une conscience, et donc un pouvoir. Pour elle, les choses ont une âme et peuvent agir. Comme pour la science, il s'agit donc d'un monde de causalité, mais, contrairement à elle, tout s'y déroule selon une logique que Lenoble appelle « morale introvertie ». En effet, tout s'y passe selon le modèle de sa propre existence, selon le fonctionnement de l'inconscient. La pensée magique est une pensée égocentriste. Par son truchement, les accidents de la vie sont vécus selon une logique de culpabilité : ils sont perçus comme une punition. Inversement, une réalisation, une victoire ou une création, sera vécue sous le signe d'une puissance personnelle qui assujettit le monde à ses propres volitions. Dans les deux cas, le sujet se trouve au centre de ce que le monde devient (persécuteur, ou cible du pouvoir). La pensée magique agit donc comme une projection du monde interne sur le monde externe, elle prête à la nature des intentions. Elle tend par ailleurs à résister à la réalité culturelle, au décentrement de soi dans le régime de vérité qu'institue l'ordre culturel du discours. Ainsi, chez nous, elle résiste à une conception autonome des choses, à ce que les Athéniens ont appelé des « faits ».

La pensée magique lit des signes dans le monde. Tout y a donc un sens redevable d'une explication. Mais, contrairement à la pensée scientifique, le doute au sujet de la nature des choses n'y a aucune place, car pour l'inconscient, le monde est plein et continu, ce qui ne l'empêche pas de générer de la contradiction. Si la science est déterministe, la pensée magique siège dans un monde surdéterminé. Lenoble parle à ce propos de l'« objectivisme intégral » de la pensée magique, car la subjectivité qui crée le monde n'est pas reconnue. Les expressions de la pensée magique se nient comme discours et ont tendance à s'imposer sous les auspices de l'absolu. En ce sens, on peut considérer, avec Mélanie Klein, que la dépression consiste en la capacité de mettre en crise le modèle égocentrique de l'inconscient. « Être dans le vrai »⁵⁸, consiste en une négociation perpétuelle de l'articulation entre inconscient et réalité culturelle. Le désir est la forme que prend cette négociation. Lenoble adopte ici une conception de la science avec laquelle le présent travail s'accorde : l'objectivité n'est pas une élimination de la subjectivité, mais sa prise en compte et sa critique.

Si la pensée magique est égocentriste et surdéterministe, elle est aussi (comme la science) classificatoire. Les êtres et les choses y sont ordonnés par catégories. Mais, pour elle, l'opération de sélection et de classement se fait par métonymie et/ou par métaphore. La fumée et les nuages, un doigt et une branche, une voiture et une femme, un aliment et une humeur, un clan et un animal, une couleur (le jaune) et une moquerie (être cocu), une crème et une peau sans ride, sont associés de façon métaphorique et/ou métonymique ; ce qui les situe au sein d'un même ensemble. Les rituels propitiatoires agissent selon cette logique : un tissu de correspondances entre les propriétés des plantes, des animaux, des astres et des humains, fait que l'on peut agir sur l'un pour agir sur l'autre. Faire de la fumée peut alors appeler la pluie, et manger un gâteau évoquer un souvenir. Un travail de classement langagier, encadré et formulé discursivement, crée des ensembles

⁵⁷ Ce terme désigne ici l'activité psychique, non le système culturel, qui est lui-même une combinaison de pensée magique et de raison.

⁵⁸ Canguilhem, cité par Foucault (1971)

qui regroupent les formes qui composent le cosmos. Chaque culture propose et gère des classifications spécifiques.

J'ai avancé que la pensée magique était universelle, car elle est relative au mode de fonctionnement de l'inconscient. Dans l'univers urbain contemporain elle est donc tout aussi présente que chez les indiens Achuar ou chez les Baruya. Conduire, s'embrasser, composer un numéro de téléphone, se saouler, ou observer des tissus vivants à l'aide d'une technologie sophistiquée, dépend d'opérations mentales et de processus affectifs universels. Ils s'expriment dans la culture sous forme de comportements et d'institutions (Devereux : 1975).

Ainsi, une personne qui est en retard pour se rendre à un rendez-vous, aura tendance à considérer que le sort s'acharne contre elle si son trajet est ponctué de feux rouges ou de bouchons. Cette situation sera souvent vécue comme une injustice. L'automobiliste arrivera à destination troublé, et, pour peu qu'il renverse son café, il s'écriera peut-être : « je ne sais pas ce que j'ai fait au Bon Dieu, mais alors ce matin ça n'arrête pas... ». Il donnera à son environnement une intentionnalité : celle de le punir. Le motif de cette punition importe peu ici, il serait à rechercher par d'autres méthodes car il relève non pas du fonctionnement de l'inconscient mais du vécu de chacun. Le fonctionnement est universel, mais sa forme est encadrée par la culture et marquée par l'histoire du sujet. Le Breton a montré, dans son étude sur la passion du risque (2000), une modalité contemporaine de l'articulation de pratiques corporelles culturellement valorisées, avec cette pensée magique. Les pratiques sportives « à risques », souvent extrêmement cadrées (et donc, du point de vue du biopouvoir, *statistiquement* peu risquées), permettent au sujet de jouer avec un imaginaire de soi et avec une sensation du monde. Dans ce cadre, la pensée magique peut donner à la nature un pouvoir ordalique.

Pourtant, parfois, en partie de façon hasardeuse, l'imagination se retourne contre sa source : elle blesse, ou peut-être recouvre, le narcissisme de la pensée magique. Freud a mis en lumière trois de ces blessures qui ont marqué la réalité culturelle européenne : avec Copernic l'homme a quitté le centre de l'univers ; avec Darwin, il a perdu sa position privilégiée de créature divine ; avec la psychanalyse il n'est plus maître de lui-même, car un inconscient, redevable d'explications scientifiques, l'anime. On doit aussi considérer que des atteintes à la pensée magique se déroulent aussi dans « l'état normal » de l'activité de penser le monde. Cette dynamique s'observe, au niveau individuel, dans le passage du principe de plaisir au principe de réalité, c'est-à-dire lors d'un jeu complexe de définition des frontières entre motivations propres et motivations d'ordre social. Dans les rapports entre ces deux principes, comme dans les rapports entre science et pensée magique, le versant narcissique des sujets trouve toujours à être satisfait. La pensée magique n'est donc pas une culture, mais elle est un brin incontournable pour tout tissage symbolique. Concernant l'étude de l'histoire de l'idée de nature, qui est aussi une étude de l'histoire des sciences, Lenoble permet de considérer que dans toute culture, du côté de l'inconscient, « la Nature s'ingénie à nous plaire » (p. 37).

Le processus historique dont parle Lenoble se situe dans un cadre donné par le présent. Il reconstitue une histoire intellectuelle urbaine occidentale qui s'est progressivement diffusée dans tout le corps social. Pour ce faire, il ne s'adosse à aucun absolu, à aucune vérité qui permettrait de mesurer un écart entre une humanité accomplie et une humanité sous-développée. La généalogie de l'Idée de Nature s'intéresse à une valeur actuelle (la nature), cohérente avec notre système social. Elle en cherche, à rebours, les déterminants historiques. Le progrès scientifique, comme a pu le montrer Lévi-Strauss (1987), avec la

métaphore du train⁵⁹, ne peut être pris comme métonymique d'un progrès général. Ainsi, le travail de Lenoble se situe sur le plan des transformations de l'imbrication entre raison et magie. Il montre une lente modification du découpage du monde. Plus précisément, il décrit le mouvement par lequel la civilisation occidentale a superposé, d'une part, la distinction anthropo-logique entre identité et altérité (Balandier : 1974), avec l'invention de la dichotomie humain/non-humain ; d'autre part, la distinction entre intériorité et physicalité, avec l'opposition corps/esprit (Descola : 2005).

Ce bref exposé a pour but de tenter de tenir compte à la fois d'une structuration culturelle et d'une animation inconsciente des phénomènes sociaux. La principale difficulté que cette décomposition en deux registres idéaux typiques de l'activité humaine, qui elle, doit être considérée comme un tout en mouvement, se situe dans l'évaluation de leurs forces respectives. Le risque serait de considérer que l'une prend le relais de l'autre. Or, il me semble que la question ne doit pas se poser en ces termes, car raison et libido sont en permanence actifs. Il ne s'agit donc pas de mesurer si c'est plutôt l'un ou plutôt l'autre qui caractérise tel ou tel phénomène social, mais de se doter d'outils qui permettent de les décrire en un même mouvement. En effet, pulsions et contrôle, s'ils sont en opposition, sont cependant faits de la même étoffe. De la même manière que jouissance et plaisir ne se succèdent pas selon un mouvement progressiste (voir ci-dessus, p. 109), la pensée magique et la raison ne sont pas deux stades de l'humanité : « On pourrait plutôt penser, en se gardant de tout statisme, à une double permanence, d'une part de la raison, d'autre part d'une mystérieuse libido capable de muer tantôt en déraison magique, tantôt en des formes esthétiques et idéales qui pourraient être l'*Éros* couronnant et achevant la raison » (Lenoble : 1969 ; 40).

Le fait que la science moderne donne le sentiment d'approcher le réel dans son intimité physique n'est pas le garant qu'une société ait atteint un principe de réalité jusqu'alors noyé dans les brumes inconscientes. En effet, le réel et la réalité sont des notions qui doivent être élargies et complexifiées. Elles ne peuvent se limiter aux objets considérés par les sciences dites dures, et l'éthique ne peut se satisfaire des quelques réussites que nous avons connues en ce domaine. Les considérations qui précèdent invitent à penser que la question du rapport au réel et à la réalité peut mener à une double question politique : celle de la gestion de la violence et celle des soins apportés à la construction du sujet. En effet, la tentation de situer la science du côté du principe de réalité est prégnante. Or, d'un point de vue humain (symbolique), la réalité, est relative à l'autre, non au discours scientifique sur le monde physique. Si le principe de réalité aboutit à l'utilité, c'est de manière fortuite, car ce qui motive avant tout le passage du principe de plaisir au principe de réalité, ce n'est pas l'utilité des actes, c'est un plaisir plus grand : le *plus-de-jouir*. En ce sens, le contraire de l'hallucination, ce n'est pas la science, mais la culture et le social. D'où l'importance d'introduire ici une question politique : si l'on peut rechercher des critères de « santé » culturelle, ils doivent partir de cette idée que le principe de réalité est un soin apporté au lien à l'autre. En se déplaçant dans l'espace ou le temps, l'anthropologie ne remonte pas vers de l'archaïque ou de l'inconscient, mais dans différentes expressions d'un fonds commun. Le fait que d'autres sociétés aient des conceptions de la nature scientifiquement moins justes ne suppose pas qu'elles soient distantes du principe de réalité (dont l'adulte occidental serait le représentant, alors que le primitif ressemblerait à un enfant). Le dispositif de la psychanalyse montre que l'émergence du sujet dans le passage du principe du plaisir

⁵⁹ Lévi-Strauss montre que la direction du train dans lequel nous sommes embarqués conditionne notre perception de l'extérieur. Un train, ou une culture, qui irait dans une direction perpendiculaire à la notre nous apparaîtrait immobile. Ainsi, en fonction des valeurs acquises lors de notre socialisation, nous perdons des possibilités de percevoir des significations liées à d'autres valeurs.

au principe de réalité, s'inscrit dans un lien social qui est de même nature que celui qui lie le patient à l'analyste. En ce sens, chaque société a une manière propre de soigner, ou de maltraiter, le lien symbolique nécessaire à l'émergence du sujet. Ce soin n'est pas une conséquence de la découverte de vérités scientifiques, ou de la réalisation d'activités techniques utiles et performantes. Pour se défaire de l'évolutionnisme il faut donc introduire une question politique qui interroge les liens entre *ethos* et éthique.

Par ailleurs, se pose la question de l'intensité. Il semble en effet que les sciences sociales étudient des lieux de concentration des deux activités. Ainsi, pour Durkheim et Mauss, le découpage du monde s'appuie sur des « attitudes sentimentales » (p. 227). La « nature » et le « corps » sont donc à la fois des concepts et des affects. Ce sont des notions qui sont dotées d'une « valeur émotionnelle » (p. 228). Nous pouvons alors dire que plus un lieu du social est un enjeu pour l'inconscient, plus la raison, exerçant un pouvoir organisationnel et expressif (rituel et discursif), l'est aussi. On comprend donc que la question de la nature, qui renvoie à celle de l'origine (énigme pour le sujet), ait été la cible tant de rationalisations. De même, le puritanisme, masque et exprime par une activité organisationnelle systématique une thématique qui l'obsède : la sexualité. On peut encore considérer qu'une institution comme celle du mariage (l'alliance matrimoniale), encadre un système affectif où se mêlent des sentiments d'amour (agrégation) et de désamour (séparation), encadrés par un rituel à la fois affectif (la cérémonie, le repas et la fête) et contractuel (aspects juridiques, économiques, moraux, patrimoniaux). On voit ici que l'intensité affective et l'intensité organisationnelle de ce lieu du social ont toutes deux le pouvoir de marquer les individus dans leurs vies. Si l'on suit le raisonnement de Georges Devereux (1970), dans l'article *Considération ethnopsychanalytiques sur la notion de parenté*, on constate que la règle est toujours présente avec autant de force que le désir d'accomplir ce qu'elle interdit. En ce sens, la règle d'exogamie satisfait à la fois à l'interdit de l'inceste (culturel, surmoïque), et aux pulsions auxquelles il s'oppose. La pratique effective, qui consiste en une tentative de compromis qui satisfasse les deux parties (interdit culturel et désir incestueux), définit alors un lieu dans l'espace social. L'intensité de la valeur est donc relative à l'activité dynamique qui articule inconscient et réalité culturelle. Cette dynamique ordinaire permet de considérer la notion de lieu culturel en tenant compte de la complexité des affects qui s'articulent en ce point.

Ainsi, la question de l'intensité que revêtent les lieux doit être envisagée, pour Laplantine (2007 ; 42) en tenant compte de ce jeu qui articule les affectivités personnelles :

La notion de Chorégraphie (et non plus de topographie) a l'avantage de nous faire comprendre (mais d'abord de nous faire ressentir, regarder, écouter) l'être ensemble du chœur qui désigne à la fois le lieu où l'on danse et l'art de danser. Chora est ce lieu en mouvement dans lequel s'élabore une forme de lien qui est un lien physique. Mais, pour appréhender les infimes modulations du corps en train de se transformer, son aptitude à devenir autre que ce qu'il était et, plus précisément encore, à ressentir la présence en lui de tout ce qui vient des autres, il convient d'introduire une dernière notion : non seulement chora, mais kairos, qui est l'instant où je ne suis plus avec les autres dans une relation de simple coexistence mais où je commence à être troublé par eux. [...] Kairos est ce moment précis où nous renonçons aux fictions de « l'autre », de « l'étranger » et où nous réalisons une expérience qui est celle de l'étrangeté.

L'intensité émotionnelle, la « valeur affective » (Durkheim et Mauss : 1968 et 1969), joue avec un système conceptuel qui découpe et organise l'espace social. La localisation,

toujours précaire, résulte de ce jeu que chaque société module à sa façon. Au cœur de la dynamique du lieu (*kairos*), ce qui relève de l'erreur, de l'errance, de la perte et de la souffrance, entre dans cette dynamique complexe et parfois hasardeuse, où organisation, destruction et création s'articulent. Ainsi, dans l'espace social, certains points articulent avec force les sujets entre eux. Ils donnent aux pulsions un moyen d'expression, une forme culturelle qui organise (rationalise) l'expérience dans un discours culturellement vrai.

Du côté de la raison : le « miracle grec »

Nous allons à présent entrer dans une histoire qui fit naître l'individu⁶⁰ par un « discours de vérité » (Foucault : 1971) qui sépara le sujet de la nature, et qui fit une distinction entre son corps et son âme. L'affirmation de l'intériorité humaine comme critère distinctif fit que les Grecs, puis les réformateurs du XVII^e siècle, vécurent un retrait du cosmos. En faisant du corps et du monde des objets appartenant au registre des choses, et de la raison l'unique voie pour s'en dégager et accéder à la vérité, par trois fois, l'occident travailla à organiser de nouvelles conditions d'être au monde. L'Antiquité grecque, la Renaissance, puis les Lumières, immédiatement suivies de l'institutionnalisation des disciplines au XIX^e siècle, ont inventé, travaillé et affiné des modalités de vivre la nature, le corps et le politique, que l'on peut mettre en perspective. Cette tendance se caractérise par le recours toujours renouvelé à une opposition entre penser et sentir.

Pour Lenoble, la généalogie de l'idée de nature commence à Athènes, au V^e siècle avant J.C. Cette naissance est concomitante avec l'invention de la philosophie et de la science moderne, ainsi qu'avec la fondation d'un fonctionnement citoyen démocratique⁶¹. L'importance de ce mode de fonctionnement mit la gouvernance de la cité au centre du débat public. Les règles sociales ne relevaient plus d'une tradition liée aux récits mythiques dont les prêtres détenaient le monopole, mais d'une pratique d'exposition orale accessible à tous les citoyens. La vérité transcendante de la tradition mythologique fut remplacée par une vérité conçue comme une élévation de l'âme au niveau du monde des essences (Châtelet : 1992 ; 51). Cet accès à la transcendance du monde des Idées était le fruit d'une technique, la rhétorique, qui établissait la logique d'une proposition dans le but d'en faire accepter la vérité. L'ordre de la vérité s'établit dès lors dans le registre du logos (raison) et de la discussion. Si Platon invente Calliclès pour affirmer que la vérité est extérieure au discours, il n'en demeure pas moins que ce personnage lui permet d'exprimer l'impossible adéquation de la raison et de la réalité.

Selon Lenoble, Socrate n'avait plus besoin des dieux pour penser, et, au milieu des choses sans âme, la nature l'ennuyait :

Socrate est un moraliste, l'homme seul l'intéresse ; il vit sur l'Agora, et lorsque ses disciples l'entraînent un jour à quelques stades d'Athènes, sur les rives de l'Ilissos, il s'ennuie au milieu de ces choses sans âme et qui ne parlent pas, et revient au plus vite au milieu des hommes. Il avait fondé la physique. Elle est née, en effet, de ce dédain qui privait les choses de leur âme. (Lenoble : 1969, 61).

Coupant le citoyen du cosmos, ce philosophe fit de l'homme un système clos, c'est-à-dire un fait, une existence pour elle-même. L'homme fut donc doté d'une essence, et la philosophie

⁶⁰ La notion d'individu me permet de désigner l'histoire du sujet occidental.

⁶¹ Je noterai, avec François Châtelet (1992), mais sans m'y attarder plus que lui, que cette époque est aussi marquée par un essor du commerce et par l'esclavage.

s'attacha à constituer une connaissance ontologique. Parallèlement, la nature, en partie disjointe du corpus mythique dont les prêtres se servaient pour l'expliquer, devint objet de contemplation esthétique, d'observations renouvelées et de transformations techniques.

Socrate et Platon furent des moralistes, ils s'intéressèrent à la politique, à l'organisation de la cité. Leurs réflexions furent une des lignes de force d'une période où fut bouleversé l'aspect moral d'une société. S'ils ne furent pas des scientifiques, mais ils marquèrent le début d'une épistémologie (ou d'une anthropologie) qui anime toujours la science moderne. Ainsi, pour Lenoble (p. 69), une nouvelle « mythologie savante », conceptuelle et non expérimentale, aurait remplacé « un mythe peureux et obscur par un mythe fécond et bienfaisant » (la belle nature, non plus crainte, mais source d'inspiration, car objet d'observation « désaffectivée »). Les relations entre la nature et l'âme étant pacifiées, il fut possible de voir la nature comme un ensemble de substances (et non de signes), qui ont chacune un mouvement propre. Il s'agissait donc, par l'exercice de la raison, de découvrir des propriétés et de dégager l'ordre qui les tenait ensemble. La pensée platonicienne est considérée, par de nombreux épistémologues, comme la source d'inspiration qui fut la plus valorisée dans l'histoire européenne. Elle apparaît avec force en différents points de la « dynamique de l'occident ».

Pour Lenoble, la science grecque était une cosmogonie, mais elle tendit, avec Aristote, à traiter les choses à partir d'une affectivité ayant déplacé ses craintes et ses espoirs sur d'autres objets (la politique, la république, les Idées, la vérité). La nature gagna en altérité, car elle n'était plus la clef de la sociabilité. Le lien qu'entretiennent les hommes se présenta sous les auspices du registre langagier (la discussion politique). Celui qu'entretiennent les choses, se mit à dépendre de leurs propriétés et de « lois » universelles. Cette esquisse de pensée « naturaliste » classe, conceptualise et recourt à une vision en termes de systèmes. Si les penseurs athéniens réfléchissaient sur une altérité régie par des lois, avant Aristote, leur science ne fut jamais expérimentale ; elle se rapprochait plus du raisonnement mathématique, alors en plein essor. La réforme de la conscience que proposa Socrate, puis la réforme de l'ordre de la cité proposée par Platon, menèrent à la réforme de la perception de la « nature » opérée par Aristote. La surnature, la superstition et les lois divines suscitant un certain dédain, ces précurseurs permirent l'élaboration d'une certaine physique. La nature cessa d'être une menace, elle devint objet de contemplation esthétique et scientifique. En apparence, elle s'éloigna donc d'une conception cosmogonique où tout s'adresse à l'homme.

Pour François Châtelet (1992), le fait que cette esquisse de scientificité ne fut pas expérimentale est compréhensible. La réflexion sur les lois, tant sociales que naturelles, demandait à se défaire de l'expérience égoïste. Il y eut ici un effort pour que l'ego ne soit plus la mesure du monde naturel. Les mathématiques, la raison, la logique, permirent une réflexion abstraite et générale. La recherche de lois mène à l'universel et à la constance, elle s'écarte du particulier et du circonstancié de l'expérience vécue. Ainsi, dans le mythe de la caverne, l'homme ne peut pas voir le monde tel qu'il est car il se fie trop à ses sensations. Il lui faut sortir de l'expérience par l'usage de concepts, ou d'Idées, afin de découvrir l'être des choses, c'est-à-dire une vérité qui ne doit rien à l'expérience personnelle ni au jugement égoïste, ni même à une convention établie suite à une discussion (la vérité comme majorité d'opinion). La nature qui s'ébauche ici s'est construite en opposition à la surnature et aux sensations subjectives. Pour Lenoble, si cette pensée n'a pas réfuté l'ordre précédent (mais l'a abandonné), les forces inconscientes ne seront pas moins actives dans le système qui s'ébauche à partir de cette « révolution ».

Question de méthode : l'être et le mouvement

Les auteurs sur lesquels mon propos repose semblent chercher à se dégager, sur le plan épistémologique, de l'héritage platonicien. La pensée ontologique, la rupture entre le sens et le sensible, le recours à l'essence plutôt qu'à une prise en compte de notre assujettissement au langage, ont, selon Laplantine, pris un ascendant sur les autres formes de rapport au monde. Notre culture a fait de la pensée platonicienne une doxa et une praxis. Elle a lentement, de Platon à Descartes puis à Kant, imprégné nos façons de vivre et de penser. David Le Breton, qui s'appuie sur le travail de Lenoble dans *Anthropologie du corps et modernité* (2001), propose une lecture historique qui montre combien l'analyse de cette filiation est pertinente pour observer notre sociabilité actuelle. On voit chez cet auteur, comme chez Laplantine, et, d'une façon différente, chez Bruno Latour ou Augustin Berque, une résistance à l'épistémè naturaliste et mécaniste. Si nos modes de vie sont redevables de l'héritage platonicien et cartésien, leur compréhension demande de s'en détourner pour en faire une critique objectivante. Il est important de souligner combien cette tentative de formuler une épistémologie qui n'oppose pas l'intelligible au sensible revêt, pour les auteurs considérés, une dimension éthique.

Laplantine, dont l'enseignement imprègne de nombreux aspects du présent travail, a élaboré une filiation philosophique qui invite à suivre une méthode singulière de pratiquer l'ethnographie et l'anthropologie. Dans le domaine de la philosophie, le recours à une tendance intellectuelle qui passerait par Héraclite, Spinoza, Bergson et Bataille, engage à concevoir le social d'une façon plus chorégraphique que catégorielle. Mon travail se veut ethnographique, mais il se doit de s'articuler avec une épistémologie, même si, pour une large part, je ne maîtrise pas les complexes méandres de son élaboration. M'engager dans une *anthropologie modale* (Laplantine : 2005) revient dans une certaine mesure à parier sur sa pertinence pour élaborer un dispositif méthodologique qui rende compte de la pratique observée. Il s'agit donc de faire fonctionner un outil épistémologique pour décrire et interpréter un corpus de pratiques sociales.

Entreprendre une étude exhaustive de l'héritage grec de l'idée de nature n'appartient pas à ce travail. Il s'agissait ici de situer dans le temps l'apparition des bases d'un *ethos* qui sera repris et retravaillé à différents moments de la modernité occidentale. Le recours à la Grèce antique a pour but, chez Lenoble et pour mon travail, de garder présent à l'esprit quelle fut la source d'inspiration des penseurs de la Renaissance. En effet, l'historicité dont relève la pratique de la randonnée pédestre prend racine à la Renaissance, lorsque la thématique de la nature et celle du corps réapparaissent au cœur de l'extension du phénomène urbain. Nous allons donc à présent parcourir à nouveau la période abordée au sujet de la révolution urbaine pour considérer la question du corps et de l'individu moderne afin de nous diriger, avec Michel Foucault, vers la question du biopouvoir.

Le corps : invention moderne, enjeu social et possession de l'individu

Le corps est un objet actuel. En ce sens, mobiliser l'histoire sera toujours ici une façon d'aborder un devenir présent, « un passé contemporain du moment d'où l'on peut l'évoquer » (Benasayag : 2004 ; 101). Parler de corps en anthropologie demande une mise en garde, car le corps n'est pas universel. Il s'agit en effet d'un concept lié au processus de civilisation urbain, c'est-à-dire à un changement dans la façon de concevoir la distinction entre nature et culture, mais aussi à une nouvelle façon de vivre le lien social et l'existence personnelle.

À la Renaissance, les premiers anatomistes transgressèrent un interdit. La chair humaine, jusqu'alors prise dans un réseau de significations qui posait des analogies entre la société, le cosmos et le corps (Le Breton : 2001 ; 46), devint un objet d'essence distincte de celle de l'humain. À partir de cette période, le corps et la matière commencèrent à pouvoir être profanés, ouverts, disséqués. En tant que faits, ils purent être manipulés aussi bien pour en tirer une connaissance objective, que pour être transformés techniquement. La raison cartésienne, en opérant une distinction entre l'âme et le corps, fit passer le corps et la nature au rang de *choses*.

Réinterprétant l'héritage grec, les nouveaux modernes ont orienté le concept de nature vers une vision désacralisée, qui pense en termes de *faits* et de *choses* séparables de l'âme et de la pensée. L'univers, dont le corps commença à faire partie en tant qu'élément et non plus en tant que métonymie, gagna en altérités. Pour ce faire, les penseurs se dotèrent d'une pensée méthodique, cherchant des langages qui permettraient une nouvelle réflexion. Les éléments du cosmos, tout comme le corps humain, furent individualisés. La séparation cartésienne du corps et de l'âme fit que le corps gagna du terrain dans le registre de l'avoir (Le Breton : 2001) et non plus seulement dans celui de l'être.

Ce mouvement, dont j'ai déjà abordé le versant lié à la ville, est intimement lié à des pratiques sociales citadines de plus en plus individualisées. La fortune bourgeoise, la performance de l'artiste (le portrait), la relation directe que les Réformés se mirent à entretenir avec Dieu, sont autant d'indicateurs d'une logique où le calcul, l'ambition, la réussite et la responsabilité individuelle furent associés à la personne. Les individus qui naquirent entre le XIV^e et le XVII^e siècle établirent petit à petit une distance avec le cosmos et avec les autres membres de la communauté. Ils s'éloignèrent aussi d'eux-mêmes puisque leur destinée relevait de plus en plus d'un *sentiment de soi* qui valorisait de façon croissante le choix et le libre arbitre. L'individualisme s'inscrit donc dans un mouvement global qui écarta les choses les unes des autres et qui donna à la conscience individuelle une dimension transcendante.

Dans ce mouvement disjonctif, le corps fut doté de contours plus étroits et plus ritualisés (Elias : 1973). Sa puissance devint limitée (d'un point de vue magique) et son lien au monde tributaire d'une affectivité renouvelée. Il est difficile d'établir une origine pour décrire ce mouvement, mais l'on constate qu'il va de pair avec des manières et des pratiques qui furent celles d'une élite économique et/ou savante. Dans *La civilisation des mœurs*, Elias montre en effet comment, en France, durant le processus de transformation des monopoles seigneuriaux en monopole étatique, la noblesse mit en place des rituels de « politesse » ou de « civilité » qui consistèrent en un contrôle du corps de plus en plus resserré (nudité, rot, crachat, manières de table, sexualité...). Ce mécanisme européen de valorisation du contrôle des pulsions servit à « exprimer le sentiment de supériorité de la couche européenne dominante par rapport aux autres couches jugées par elle plus simples ou plus primitives » (p. 85). Cette « économie affective », socio et psycho-génétique, fut adoptée par la bourgeoisie, alors en pleine ascendance comme nous l'avons vu à propos de la *ville commerciale*, et se diffusa très lentement dans tout le corps social.

Et s'il est vrai qu'à la suite de la montée plus prononcée des milieux bourgeois à partir de la seconde moitié du XVIII^e siècle, autrement dit, de l'extension de la société de cour par l'assimilation plus marquée des groupes évolués de la bourgeoisie, le comportement et les manières subissaient des modifications

progressives, celles-ci se faisaient sans rupture, dans la continuité de la tradition aristocratique de cour du XVII^e siècle. (Elias : 1973 ; 78)

Pour Elias, la diffusion progressive de ces moeurs à l'ensemble de la société eut un rôle dans la constitution d'un caractère national distinctif. Un certain ethnocentrisme, dont nous verrons une des fonctions politiques à l'aide de Foucault, s'est nourri de ces rituels individualistes et distinctifs. Si la valeur de « civilité » traça d'abord une frontière à l'intérieur même de la société qui instaurait le monopole absolutiste royal, il remplit par la suite la même fonction distinctive par rapport à d'autres nations. Dans les deux cas, mais avec des résultats parfois différents, le sentiment de supériorité permit de doter les sujets de cette discipline d'une légitimité dans leurs actions violentes (droit de vie ou de mort, colonisation interne, colonisation externe).

Par la transgression de la conception cosmogonique de la société, purent se mettre en place la transgression de la nature et celle du corps. L'individualisme et le corps de l'individu sont issus d'un usage particulier du pouvoir et d'une conception de l'ordre social qui se démarque du fonctionnement médiéval. Pour Le Breton (2001 ; 45) :

Le mouvement d'autonomisation relative des acteurs de certains groupes sociaux ne cesse de s'accroître au fur et à mesure que les cadres sociaux de l'économie médiévale volent en éclats dans la prolifération des intérêts privés. L'économie médiévale s'oppose en effet structurellement à l'enrichissement de l'un au détriment des autres. [...] [Au Moyen-Âge] Les règles canoniques en vigueur interdisent le prêt avec intérêt. C'est Calvin en 1545 qui distingue les lois célestes et les lois humaines, afin de justifier le crédit et donner ainsi une légitimité décisive à l'entreprise commerciale ou bancaire. Parallèlement d'ailleurs, les réformés, en s'opposant aux institutions ecclésiastiques, en refusant le magistère du prêtre, font de la religion un problème de conscience personnelle, mettant chaque homme devant Dieu sans autre intermédiaire. Moment important de l'avancée individualiste. C'est dans ce contexte que le capitalisme prend son essor à la fin du XV^e et au XVI^e siècle et donne à l'individualisme une extension grandissante au fil des siècles.

De même, pour José Carlos Rodrigues (2001) : « les mentalités et les sensibilités médiévales sont ce contre quoi la culture capitaliste et, plus tard, la culture industrielle se définissent » (p. 17). La bourgeoisie capitaliste naissante chercha à adopter des codes sociaux qui la différenciaient du reste du corps social (Elias : 1973 ; 157). D'un côté elle s'écarta du « peuple », par l'adoption des manières de cour ; de l'autre, elle fissura la supériorité des aristocrates en remettant en cause leur légitimité mythique par la valorisation du prestige entrepreneurial.

Nous voyons donc qu'alors même que le pouvoir souverain achève un processus de centralisation monarchique et d'établissement d'un monopole financier, politique, policier et symbolique, une nouvelle force sociale, la bourgeoisie, reprend à son compte ce mouvement en lui donnant une forme plus proche de ses intérêts. Cette classe montante opère une usurpation des monopoles seigneuriaux. La bourgeoisie va en effet prendre la place de l'aristocratie, en poursuivant et en profitant d'une stratégie distinctive reposant sur une politique de moeurs. Cette sociogenèse et cette psychogenèse opèrent un triple retrait, car le sujet vit et amorce une séparation du corps, de la communauté et de lui-même. La modernité devient alors l'espace historique d'émergence d'un nouveau type de lien social et d'une nouvelle façon de se sentir au monde. Les sciences et les techniques,

par leur discipline mais aussi par leurs découvertes et les espoirs qu'elles nourrissent, y ont une place prépondérante. Avant de décrire les prolongements de l'articulation entre le nouveau pouvoir bourgeois associé au contrôle du corps et la pratique industrielle, il faut s'attarder sur le contenu signifiant de ce nouveau corps. En effet, le corps machine, en tant qu'objet désacralisé et manipulable, est une invention historique qui éclairera le corps des randonneurs ainsi que les outils dont ils se servent.

Mécanisme

Au XVII^e siècle, une figure nouvelle apparaît à la suite des importantes découvertes scientifiques que Galilée, Kepler, Vésale et leurs collègues ont pu faire dans les registres de la physique, de l'astronomie ou de l'anatomie.

1632. Galilée demande à des ingénieurs de nous découvrir le vrai système du monde. Vous voyez que cette date mérite d'être retenue : la structure de la Nature et conjointement la structure de la société vont subir un remaniement complet ; l'ingénieur conquiert la dignité du savant, parce que l'art de fabriquer est devenu le prototype de la science. Ce qui comporte une nouvelle définition de la connaissance, qui n'est plus contemplation mais utilisation, une nouvelle attitude de l'homme devant la Nature : il cesse de la regarder comme un enfant regarde sa mère, prend modèle sur elle ; il veut la conquérir, s'en rendre « maître et possesseur ». (Lenoble : 1969 ; 312).

Une réforme dans la perception de la nature place l'homme face à celle-ci et non plus en son sein. Si, pour Galilée, « le grand livre de la nature est écrit en langage mathématique », c'est que la nature est devenue complètement autre. Dieu ne disparaît nullement dans cette révolution, mais il est conçu comme un grand ingénieur. La science doit alors déchiffrer les œuvres du Créateur et la morale qui les sous-tend. La science et la raison, l'épistémè que Descartes formule par le *cogito*, sont vus comme une grâce qui permet à l'homme de travailler à la cause de Dieu. À l'ingénieur divin répond l'ingénieur humain, disciple raisonnant dont le destin est de se rendre « comme maître et possesseur de la nature »⁶².

Pour Le Breton, cette période se comprend comme une mise à l'écart du corps. En effet, chez Descartes, les sensations, les affects et les passions sont « des erreurs de l'âme ». Le corps est isolé de l'âme et rejeté du côté de l'erreur (et du cadavre). Il devient un reste, une matière troublante qui se présente comme un fardeau. Le dualisme cartésien tend à considérer que le corps est surnuméraire par rapport au bonheur de l'âme. Il est un reste dont on commence, dans les milieux savants, à ne plus savoir que faire. Une méfiance à l'égard des sens (qui avaient laissé croire que le soleil tournait autour de la terre), engage la science vers un nouvel usage de la perception. Si, à partir de cette époque, la vue, sens de la distance, devient prépondérante, on constate surtout qu'elle s'adjoint des instruments tels que le microscope ou le télescope, afin d'éviter les pièges d'une perception trop immédiate.

Cette époque se caractérise donc par une volonté de savoir et de maîtrise de la nature et du corps. Un sentiment de puissance, et une certaine confiance en l'avènement d'un bonheur lié à cette maîtrise, anime les personnes les plus « éclairées ». Le monde et le corps, conçus comme des machines, émoussent les élans progressistes des entrepreneurs et des ingénieurs. Ce corps manipulable et dressable convient aux activités naissantes de la manufacture. Le travail répétitif, séquencé, rationalisé et pensé selon la nouvelle valeur

⁶² Citations tirée du *Discours de la méthode* de Descartes, in : Burbage Frank (textes choisis et présentés par), *La nature*, Paris, Flammarion, 1998.

de l'utilité, peut se greffer sur son miroir idéal : la machine-outil. Déprécié, désymbolisé, il trouve son salut dans la figure de l'automate et dans les premières formes de performance productivistes. Ainsi, pour Michel Foucault (1975 ; 160) :

Il y eut, au cours de l'âge classique, toute une découverte du corps comme objet et cible du pouvoir. On trouvera facilement des signes de cette grande attention portée alors au corps – au corps qu'on manipule, qu'on façonne, qu'on dresse, qui obéit, qui répond, qui devient habile ou dont les forces se multiplient. Le grand livre de l'Homme-machine a été écrit simultanément sur deux registres : celui anatomo-métaphysique, dont Descartes avait écrit les premières pages et que les médecins, les philosophes ont continué ; celui technico-politique, qui fut constitué par tout un ensemble de règlements militaires, scolaires, hospitaliers et par des procédés empiriques et réfléchis pour contrôler et corriger les opérations du corps. Deux registres bien distincts puisqu'il s'agissait ici de soumission et d'utilisation, là de fonctionnement et d'explication : corps utile, corps intelligible.

Pour le philosophe, c'est la docilité qui fait le pont entre le corps objet de science et le corps objet de technique. Nous allons à présent nous attarder sur une dimension de cette « anatomie politique » que Foucault, dans un texte particulièrement désenchanté, associe au racisme, à la guerre et au suicide.

Biopouvoir et racisme d'État⁶³

Pour Foucault, le passage de l'âge classique (XVII^e-XVIII^e siècle) à l'époque moderne est marqué par un changement dans la façon d'exercer le pouvoir. L'ancien pouvoir, celui du souverain, s'exerçait au nom d'une force, celle du glaive, qui lui permettait de donner la mort s'il se sentait menacé. Le souverain avait un droit de vie et de mort sur ses sujets, ou, plus exactement, « le droit de *faire* mourir ou de *laisser* vivre » (Foucault : 2006 ; 8). Il s'agissait d'un droit de prélèvement, de prise, qui permettait au souverain de s'emparer ou de supprimer. Un pouvoir éclatant, somptuaire, où la loi était à la fois terrifiante et unifiante. Elle se devait de triompher et de s'imposer. Lorsqu'elle était transgressée, c'était son instance physique, le corps du souverain, qui était menacée. Ainsi, le moindre des criminels était un « petit régicide en puissance » (Foucault : 1975 ; 65). Ce pouvoir souverain était lié à la double valeur du sang. D'un côté, sang versé dans l'exercice punitif ou guerrier, de l'autre, sang noble et brave du lignage souverain. La pureté du sang royal devait éblouir, subjugué et mythifier la force d'un lignage supérieur et légitime qui avait le pouvoir de faire couler le sang de ses ennemis.

Au tournant du XVIII^e et du XIX^e siècle, l'industrialisation de la société ainsi que la révolution agricole (qui abolit la peur de la famine), posèrent une question nouvelle au pouvoir. Le capitalisme, dont nous avons vu que les ramifications puisent dans l'histoire de la Renaissance bourgeoise, chercha à majorer les forces productives en minorant la contrainte extérieure. La classe bourgeoise, qui avait usé de la discipline corporelle dans une stratégie de distinction et d'ascension sociale, se mit à généraliser un traitement rationnel du corps que Foucault (1975) appelle « microphysique du pouvoir ». Cette rationalisation

⁶³ Pour écrire cette partie, je me suis aussi servi d'enregistrements des cours que Foucault a donnés au Collège de France et rediffusés sur France Culture. Téléchargeables sous les titres : - Michel Foucault - Il faut défendre la société ; - 2 - Histoire de la lutte des races (1976).rm ; France Culture - Michel Foucault - Il faut défendre la société ; - 4 - Faire vivre et laisser mourir.mp3 ; 02 - 28 Jan 76 (2) Contre Histoire et Révolution.

devait permettre aux manufactures d'augmenter leur productivité. Avec l'apparition de l'Etat moderne et avec la prise de pouvoir de la bourgeoisie capitaliste et industrielle, se posa la question de gouverner moins, tout en orientant plus. Les disciplines offrirent à cela une solution : renforcer la répression des pulsions, « l'économie psychique de l'homme » (Elias : 1975 ; 309), par le biais de l'autocontrôle. En ce sens, le dressage des corps fut aussi un processus de dressage des affects et de l'esprit.

Au XIX^e siècle, se propagea à l'ensemble du corps social un paradigme dont nous sommes les héritiers : l'individu comme force autonome de production et comme symbole d'une unicité. La caserne, la prison, la manufacture, l'école ou l'hôpital furent les lieux d'application d'une « anatomo-politique » qui s'ancre sur le corps-machine. Le corps du militaire, celui du prisonnier, de l'écolier, de l'ouvrier ou du fou, durent être éduqués et surveillés afin d'être rendus efficaces et/ou normaux. Dans ces institutions et sur ces corps s'élabora aussi une connaissance de ce qu'un nouveau concept normatif se mit à désigner : l'humain. Ainsi, héritière de la philosophie des Lumières, « la prison devient un laboratoire d'humanité » (Dekens *in* Foucault, 2004). Par l'examen et l'inspection des corps, en particulier à l'hôpital et dans la prison, les sciences de l'homme allèrent construire une réalité et un objet d'étude : l'humanité. L'individu entra dès lors dans le champ du savoir, tout en devenant le lieu d'un pouvoir coercitif. L'individu moderne fut d'abord un anormal dont on a cherché à conjurer les écarts par le recours à des techniques de dressage (au sens de faire tenir droit). L'émergence de l'individu alla de pair avec la mise en place d'un pouvoir et d'un savoir (Foucault : 1975 ; 227), qui se sont combinés au sein d'institutions nouvelles. Cette discipline institutionnalisée des corps a favorisé l'autocontrôle plutôt que le contrôle répressif. Il s'agissait en effet, pour le nouveau pouvoir, de gouverner le moins possible tout en renforçant les normes dont la nouvelle économie avait besoin. Majorer les forces de l'individu non pas sous la terreur du glaive, mais sous couvert d'une adhésion de chacun à une norme jugée utile. Corollaire de cet autocontrôle : la capacité des uns et des autres à s'entre-corriger. Discipline, surveillance et autocontrôle constituent le premier versant de ce que Foucault appelle le biopouvoir.

Le second versant ne se situe pas au niveau du corps individuel, mais au niveau de la population. Dans la mesure où la souveraineté monarchique était devenue inopérante pour régir une société en cours d'industrialisation et d'expansion démographique, le pouvoir dut se doter d'outils qui, non seulement éduqueraient dans le détail, mais aussi gèreraient une masse de faits dont on était en train d'isoler les conséquences sur la vie. Le biopouvoir dut, par une politique hygiéniste, assumer non plus le droit de tuer, mais la prise en charge de la survie. À partir d'un corpus de données médicales et comportementales, à partir d'une typologie des anormalités et des déviances, mais aussi à partir d'un savoir biomédical en cours de formation⁶⁴, va se mettre en place une gestion de la population, une sorte de « politique de santé ». Le biopouvoir établit alors une norme découlant d'un savoir élaboré dans les institutions (cliniques en particulier), afin de gérer la vie et de la rendre plus forte et plus performante. Un perfectionnement de l'espèce (taux de mortalité, de natalité...) semble ici aller de pair avec le libéralisme et le capitalisme.

La thématique qui relie les deux faces du biopouvoir (discipline individuelle et régulation de la population), est la sexualité. Ce que le philosophe identifie comme le passage « d'une symbolique du sang à une analytique de la sexualité » consiste en une attention et en une

⁶⁴ À propos de l'origine culturelle des représentations de la maladie et de l'insalubrité, voir CORBIN Alain, *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social XVIII^e-XIX^e siècles*, Paris, Flammarion, 1982. Pour cet auteur : « les savants [pasteuriens] ont apportés leur caution à d'antiques stéréotypes » (p. 52).

valorisation unifiante du sexe. Foucault montre que sous l'apparente répression victorienne de la sexualité, se cache une extrême valorisation qui aboutit à une « austère monarchie du sexe » (2004 ; 36). Du sang au sexe, le pouvoir passe du pouvoir de tuer et de laisser vivre, au pouvoir de faire vivre et de laisser mourir. Le sexe est alors sous la dépendance historique d'un « dispositif de sexualité » qui permet de contrôler, d'un côté, le plaisir individuel, et de l'autre, souvent à travers des indicateurs statistiques, les variations de la population (progressivement conçue comme ensemble des individus d'une race supérieure). Par une ruse consistant à faire croire que le sexe était ce qui échappait au pouvoir de la loi et de la répression, le pouvoir moderne a en fait instauré un véritable amour du sexe. Et Foucault de mettre en garde les lecteurs adeptes de l'idée d'une libération sexuelle : « ne pas croire qu'en disant oui au sexe on dit non au pouvoir, on suit au contraire le dispositif général de sexualité » (p. 33). Il en appelle alors à un affranchissement du sexe par un retournement tactique qui stopperait la survalorisation du sexe (clef de voûte de la discipline et de la biorégulation) par une « contre-attaque des corps et des plaisirs » (p. 34). Bien que les ponts entre la psychanalyse et la pensée de Foucault soient difficiles à jeter⁶⁵, on retrouve ici une conclusion de la psychanalyse : le sujet émerge dans une diversification des objets de plaisir.

Le point qui nous intéresse plus particulièrement dans l'analyse de Foucault, tient dans le lien que l'auteur fait entre le biopouvoir et le racisme. En effet, le biopouvoir établit une norme à partir de laquelle les individus, mais aussi les races, sont classés en fonction de leur distance par rapport à la normalité. Dans cette nouvelle économie, marquée par le passage de la loi à la norme régulatrice, et par une croissante revendication du « droit à la vie, au corps, à la santé, au bonheur » (p. 19), comment s'exercera la menace absolue, que la loi ne peut assurer que par le glaive et la mort ? Comment l'État peut-il symboliser cette force ? Pour le conférencier du Collège de France⁶⁶, le biopouvoir passe par le racisme. En effet, celui-ci permet d'établir une coupure entre ce qui doit vivre et ce qui doit mourir. Le racisme, sous sa forme étatique et biologisante, est le moyen d'assumer à la fois le pouvoir de vie sur les individus les plus proches de la norme, et le pouvoir de mort sur ceux qui s'en écartent, ou, pire, qui la menacent. L'ancienne loi guerrière, qui énonçait « plus tu tueras, plus tu vivras », se trouve reformulée en termes biologiques. La mort n'est plus celle d'un adversaire politique qui menace le souverain, mais elle est destinée à l'anormalité en tant qu'elle menace la vie en général. Le racisme permet à l'État d'exercer son pouvoir de mort (lié au sang), tout en gardant sa fonction de faire proliférer la vie (liée au sexe). Plus les espèces inférieures, plus les dégénérés, les anormaux ou ceux qui sont proches de l'animalité disparaîtront, plus chaque individu de la race supérieure vivra. Il s'agit ici de supprimer les dangers, internes ou externes à la société normative, qui menacent la survie de la population. Ainsi, le racisme devient « la condition d'acceptabilité de la mise à mort dans une société de normalisation ». Dans cette configuration, chaque individu peut s'identifier à l'espèce, c'est-à-dire qu'il peut élever ses intérêts à ceux de l'humanité toute entière. Egocentrisme et ethnocentrisme se combinent dans un mouvement de pensée

⁶⁵ En particulier en ce qui concerne la remise en cause radicale de la différence biologique des sexes chez Foucault (reproche de pansexualisme adressé à Freud). L'auteur considère en effet (p. 33) que « le sexe » relève de l'imaginaire. Si mon travail adhère à l'importance donnée par le philosophe au dispositif de sexualité, il n'ira pas jusqu'à remettre en cause la différence physique entre l'homme et la femme, et, de là, l'importance du sexe dans la question du plaisir. Ces questions demanderaient un approfondissement qui déborderait les ambitions de cette recherche.

⁶⁶ Il y a ici un dilemme, car Foucault semble ne pas avoir été très favorable à l'enregistrement de ses cours. C'est pourtant là, et non dans ses écrits qu'il détaille le plus le lien entre le biopouvoir et le racisme d'État.

évolutionniste qui tend à rejeter l'obscurité précarité de la vie hors des frontières spatio-temporelles de la modernité (dans le Moyen-Âge et les colonies).

Foucault poursuit son raisonnement en proposant une analyse de ce qui lui semble consister en une généralisation paroxystique du biopouvoir et du racisme d'État : le nazisme. Avec cet exemple, on arrive à voir comment le biopouvoir peut réinvestir l'ancienne logique de la loi du sang. Pour Foucault, les États les plus meurtriers sont aussi les États les plus racistes. Ainsi, l'État nazi fut extrêmement disciplinaire, mais aussi, extrêmement assurantiel⁶⁷. Il s'inscrit donc sur ce versant dans la logique du pouvoir moderne. Mais, sur un autre versant, il se caractérise par un double déchaînement du pouvoir meurtrier. À l'intérieur de la nation, ce pouvoir de mort est généralisé à toute la population par la pratique de la dénonciation (elle permet à chacun de tuer quiconque). En symétrie, la solution finale fut pensée comme une victoire décisive de la race supérieure sur toutes les autres races. Victoire d'autant plus éclatante qu'elle ne se concevait que par le biais de la guerre totale. Celle-ci, en tant qu'objectif politique et fin ultime du processus de purification, consistait aussi en une exposition générale de la population à la mort. Cette exposition à la destruction totale devait ainsi, non seulement constituer la race aryenne en race supérieure, mais en plus elle devait la régénérer. La solution finale consistait donc, en tant qu'élimination de toutes les races dégénérées, en une victoire pour la survie de l'espèce. Le racisme et le biopouvoir s'articulent en ce point. L'État nazi serait donc « un État absolument raciste, absolument meurtrier et absolument suicidaire ». Ce dernier aspect étant exprimé clairement par le télégramme 71 d'avril 1945, dans lequel Hitler ordonna la destruction des conditions de vie du peuple allemand. Pour Foucault cette combinaison du sexe et du sang, du biopouvoir et du racisme, de la mise en danger de soi, de la destruction de l'autre et du suicide est une potentialité de l'État moderne, qu'il soit capitaliste ou socialiste.

Tourisme : repères socio-historiques

De la nature au corps, puis à l'individu et à son insertion dans des mécanismes de pouvoir liés à l'État-nation, nous venons de parcourir une certaine vision de la modernité. Il nous faut, pour terminer, considérer la nature comme objet de contemplation et lieu de pratiques ipsatives⁶⁸. Nous bouclerons ainsi le chemin qui nous a fait aller de l'invention de la nature à celle de « l'individu en tant que forme d'organisation sociale » (Benasayag : 2004).

La question du « tourisme vert » relève d'une double histoire. D'une part de l'histoire d'une conquête, effectuée par une élite déchue suite aux bouleversements politiques de la fin du XVIII^e siècle, mais toujours puissante en termes de capital économique et de proximité au pouvoir. D'autre part le « tourisme vert » relève d'une histoire de la lente transformation du rapport au temps ouvré. À la suite d'Alain Corbin (1995), il faut aussi considérer que « l'avènement des loisirs », l'invention de ce que l'on pourrait considérer comme une nouvelle morphologie sociale, s'inscrit pleinement dans la modernité telle que j'ai voulu la présenter dans ce chapitre. Qu'on désigne cet ensemble de pratiques par le terme de vacances, de loisir ou de tourisme, cette expérience sociétale est moderne dans le sens où elle s'inscrit dans un rapport renouvelé au corps, à la nature, à soi et au collectif.

⁶⁷ L'article de Richez et Strauss (*in* Corbin : 1995) montre combien, sous le III^e Reich, le temps libre et le tourisme étaient valorisés. De nombreuses activités et de nombreux voyages furent offerts aux classes ouvrières. Leur organisation stricte et disciplinée devaient régénérer les forces vives de la nation et leur apporter éducation et auto-estime.

⁶⁸ Terme non péjoratif, employé par Joffre Dumazedier (*in* Viard : 1990) pour désigner une démarche individuelle et égoïste.

La littérature concernant l'histoire des loisirs, des vacances ou du tourisme est considérable. Je noterai pourtant que l'histoire de la randonnée pédestre, de même que l'histoire du tourisme montagnard, restent assez lacunaires. Plus problématique, une histoire du tourisme brésilien au Brésil reste, tout comme une histoire des corps brésiliens, trop calquée sur les études produites par les grands auteurs européens. Elle reste aussi, à mon avis (et comme moi), dépendante des jalons historiques et interprétatifs posés par Sérgio Buarque de Holanda. Concernant l'histoire du corps, il me semble que les auteurs brésiliens sont parfois excessivement attachés à une vision foucauldienne, qui, selon moi, reste trop européenne pour rendre compte des enchevêtrements du pouvoir dont j'ai cherché à rendre compte dans la partie que j'ai consacrée à l'histoire de São Paulo (voir p 79). Parfois aussi, une reprise marxiste orthodoxe s'empêche d'envisager une histoire des sensibilités. Enfin, à ma connaissance, peu d'ethnographes questionnent le corps en train de faire du tourisme.

Mon approche du tourisme vert s'attachera donc à marquer quelques jalons historiques communs aux deux pays, afin de dégager une tendance historique. Elle permettra de donner à voir une généalogie des valeurs qui me semblent importantes pour comprendre la pratique que j'ai observée sur le terrain.

Moment inaugural

Tous les ouvrages sur le tourisme se réfèrent au rituel du Grand Tour pour situer dans le temps le début d'une généalogie du tourisme⁶⁹. Les jeunes aristocrates anglais se devaient, pour parfaire leur culture et leur caractère, de réaliser un voyage en Europe. Du XVI^e au XVIII^e siècle, ces futurs dirigeants, bientôt suivis par les autres élites européennes, vivaient une initiation d'un ou deux ans, en se rendant en différents hauts lieux de la culture classique (Rome, Venise, Montpellier...). Ce voyage permettait aussi de tisser des liens avec d'autres élites et de connaître leurs modes de vie. Le caractère éducatif de ce périple visait aussi à modeler les sensibilités et les goûts. Qu'il s'agisse de questions esthétiques liées à la bienséance et à la maîtrise des émotions dans la bonne société, ou, plus tardivement, d'un apprentissage sensible lié à la perception et à la reconnaissance des paysages pittoresques, éthique et esthétique, esthésie et kinesthésie étaient au cœur de ce rituel aristocrate. Progressivement les jeunes voyageurs se mirent aussi à écrire leurs impressions et à décrire leurs activités. Cette pratique individuelle « vient renouveler la taxinomie des émotions » (Corbin : 1988 ; 158) liées au spectacle de la nature.

Il me semble par ailleurs important de souligner une remarque d'Alain Corbin (1988 ; 71), qui initie un chapitre intitulé *La nouvelle harmonie du corps et de la mer*. Pour cet historien des sensibilités, il faut tenir compte, dans l'invention de la plage et de la sensibilité balnéaire, mais aussi, de façon plus large, dans la généalogie des plaisirs touristiques, de l'importance de certains affects caractéristiques de la vie urbaine moderne. La mélancolie, qui prendra le nom de *spleen* en Angleterre, incite au voyage et à la confrontation (charnelle et silencieuse) avec les éléments forts et inquiétants que sont la mer ou la montagne. L'urbanité, jugée anxigène et insalubre, était censée sécréter des individus pathologiques qu'il convenait de soigner dans des stations aux vertus prophylactiques et curatives. Souvent, les aspects hygiéniques et moraux se mêlaient, mais, au fil du temps on verra les pratiques ludiques prendre de l'autonomie par rapport au discours strictement médical.

⁶⁹ Brito (2005) consacre cependant quelques pages au « protourisme » grec et romain. Il me semble intéressant de noter que cet auteur brésilien, attentif aux relations nord/sud, initie son ouvrage en considérant que ces premières formes de tourisme étaient liées au fait de parcourir un territoire, un empire et ses frontières.

Ainsi, à partir du milieu du XVIII^e siècle : « on attend [de la mer] qu'elle remédie aux méfaits de la civilisation urbaine, qu'elle corrige les mauvais effets du confort, tout en respectant les impératifs de la *privacy*⁷⁰ » (Corbin : 1988, 76). L'urbanité se lie ainsi à la valeur de l'individu dans un étrange dialogue entre alarme et désir pour la civilisation et pour la nature.

La ruée des curistes vers les rivages de la mer, qui s'amorce vers 1750, vise à desserrer une angoisse ancienne ; elle entre dans les tactiques de lutte contre la mélancolie et le spleen ; mais elle répond aussi au désir de calmer les nouvelles anxiétés qui, tout au long du XVIII^e siècle, gonflent et se relaient au sein des classes dominantes. (Corbin : 1988 ; 71).

Le tourisme apparaît donc, dans ses premières formes instituées, comme une stratégie émotionnelle. Qu'il s'agisse de prendre soin de soi en bravant les éléments (le bain froid) ou en fuyant la ville et ses miasmes, qu'il s'agisse de se mettre en scène dans les stations aristocrates ou de s'écrire dans le cahier intime, ou bien encore, de combattre l'ennui et l'oisiveté par la distraction et le divertissement, les premiers temps forts du tourisme sont à considérer sous l'angle de l'attention portée par des collectifs d'individus à leur propre personne. Ce phénomène entre dans une relation de co-émergence avec ce que l'on pourrait appeler une « civilisation des individus ». Cette activité nouvelle va progressivement être appropriée par d'autres groupes sociaux proches (pour ne pas dire qu'elle va se généraliser, car à l'heure actuelle, selon Jean Viard (2000), 20 millions de français ne partent pas ou très peu en vacances).

Temps, travail et hédonisme

La diffusion de la valeur des vacances et des déplacements saisonniers va de pair avec l'industrialisation de la société du XIX^e siècle. Cette période fut particulièrement sensible au temps. Temps qui passe du *spleen* et de l'ennui, mais aussi temps qui se mesure, qui se compte et se codifie progressivement. Alain Corbin (1991 ; 9-22), avant de montrer l'émergence d'une « arithmétique du temps » qui tient en horreur l'oisiveté et le « temps perdu », note combien les rythmes journaliers de la France du XIX^e siècle étaient multiples. D'une région à l'autre, l'heure des repas paysans variait en nombre et en rythme. De même, les notables, dans un premier temps, résistèrent à l'uniformisation du temps.

L'économie moderne du temps s'est construite sur une rentabilisation et une uniformisation du rythme journalier. Le salaire horaire, la précision croissante des règlements dans les ateliers et la tendance à ne plus laisser s'entremêler travail productif et loisir (aller boire une chopine ou prendre le temps d'aller faire une tâche personnelle pendant les heures de travail), mena les sujets de cette époque à opérer un « quadrillage du temps » de plus en plus strict. Ainsi, l'individu s'est trouvé pris dans des procédés disciplinaires qui dressent son corps et son rapport au temps. Cette économie eut aussi une incidence sur le rapport au travail. Ainsi, Corbin avance que « la netteté accrue de la coupure [entre travail et loisir] modifie radicalement la physionomie des heures laborieuses ; l'attente du loisir limite la joie du travail accompli » (1991 ; 15).

Cette modification s'accompagne d'un calcul du temps ouvré (symbolisé par l'usage de l'agenda mais aussi de l'horloge) et d'une prétention ouvrière au temps oisif. Ainsi, la loi du 21 mars 1841 limita la durée du travail quotidien des enfants à huit heures et leur interdit le travail nocturne. En 1848, la journée de travail en usine fut limitée à dix heures à Paris

⁷⁰ Privacy : indique cette intimité qui définit et autorise l'exercice de la vie privée (p. 403).

et à onze heures en province (Corbin : 1991 ; 14). En 1866, monta la revendication de la journée de huit heures. Mal accueillie par certains patrons, d'autres y virent une mesure de repos physique et psychologique permettant d'accroître le rendement de chaque ouvrier (Brito : 2005 ; 28). Les « premier mai » de 1890 et 1891, la revendication des « trois huit » semble combiner l'exigence de rentabilité avec celle de la séparation entre temps ouvré et temps pour soi. Si l'on peut, à la suite de Jean Viard, considérer que le temps de travail a fortement tendance à diminuer depuis le XIX^e siècle, ne faut-il pas aussi considérer que le « sentiment de manque de temps » (Viard : 2002 ; 18) qui nous est contemporain, est à mettre en rapport avec une autre économie du temps ? Concernant la dimension historique de son questionnement sur la place sociologique du temps libre, l'auteur ne tombe-t-il pas dans le piège de l'anachronisme, contre lequel Corbin met toujours ses lecteurs en garde en préambule à chacun de ses ouvrages ? Comparer le temps ouvré en différentes époques à partir de critères quantitatifs, semble en effet trouver une limite dans la construction même de la catégorie de temps ouvré. En effet, si l'on suit l'analyse de Corbin, avec l'avènement des loisirs, l'expérience du temps comme celle du travail se trouvent redéfinies. Pourrait-on alors parler d'un « sentiment de labeur » en constante transformation ?

Corbin précise aussi que cette discipline des rythmes journaliers fit que l'on dut accorder les horloges sur le territoire national. En 1891, une loi imposa l'heure de Paris à l'ensemble des villes françaises. Avant cette date, le fait que l'heure fut donnée en chaque ville par un cadran solaire, posait des problèmes de communication. Difficulté particulièrement ressentie dans les transports ferroviaires. Quelques années plus tard, en 1912, fut instauré un temps mondial, basé sur le méridien de Greenwich. Il s'agissait donc d'homogénéiser les repères afin de fluidifier les échanges et de permettre leur croissance. Notons aussi que le temps, par l'adoption des techniques d'éclairage que sont le gaz puis l'électricité, se désolidarisa plus encore de la rythmicité de l'ensoleillement quotidien. L'allongement de la journée que permirent ces inventions ouvrit un éventail de pratiques nocturnes, laborieuses ou oisives. Dans les villes, la rue éclairée fut ainsi intégrée à l'espace public ; les bourgeois, hommes et femmes, pouvaient prolonger le rituel de la promenade ostentatoire à la terrasse des établissements à la mode.

Curieusement, ce progressif accroissement du temps libre par rapport au temps ouvré, donna lieu à une véritable chasse au temps perdu et à la non maîtrise de ce temps nouvellement conquis sur les activités de production collective. L'individu se retrouva en quelque sorte seul devant son temps. Une pratique obsessionnelle de calcul et d'ordonnancement des activités se mit en place. Elle pouvait consister, par exemple, dans la tenue minutieuse du livre de compte, parfois offert en cadeau de mariage, et souvent tenu par l'épouse : « l'enregistrement des gains et des pertes vise d'abord la maîtrise du temps » avance Corbin (1991 ; 19). Les bilans comptables qui scandaient la gestion du patrimoine et des fortunes bourgeoises, peuvent être considérés comme un rapport au temps, comme une façon de mesurer son écoulement. Par ailleurs, le « temps au féminin », souvent conçu comme inutile, est en fait un temps paradoxal puisque le rôle d'épouse obligeait les femmes à mille occupations organisationnelles (direction des servantes), domestiques (le jardin, la décoration) ou sociales (s'occuper de la charité par exemple).

Cette obsession de « l'arithmétique des heures » induit aussi une microphysique de soi et de ses activités les plus intimes. Si la nonchalance, la masturbation ou le rêve furent tenus en horreur en tant que déperditions, une subtile et compulsive économie des compensations semble chercher réparation dans une comptabilité ambiguë. Ainsi, les hommes, à l'instar de Flaubert ou de Victor Hugo, tenaient une « arithmétique coïtale » qui leur donnait prise sur le temps quotidien et ses obscurs tressaillements charnels. Le temps suspendu de la relation

sexuelle et l'abandon à la jouissance fut conjuré par une comptabilité des actes sexuels et des orgasmes. La mesure quotidienne des activités journalières permit un enregistrement du temps, et une prise sur la sensation de son constant et lent écoulement annuel. Il en allait de même en ce qui concerne le salut, puisque certains chrétiens zélés effectuaient une savante comptabilité des « menus sacrifices » de la journée. Le journal intime, « grand marqueur du temps individuel » bourgeois, permit l'introspection et l'examen de conscience. Majoritairement féminine, cette pratique souvent imposée remplit une fonction pédagogique qui visait à endiguer les déperditions et les égarements.

Nous voyons donc comment, au XIX^e siècle, se met en place un système où dispositif temporel, activité laborieuse et loisir sont dans des relations de co-émergence et d'interdépendance. À la croisée de ces thèmes, nous retrouvons une facette de l'individu moderne : un travailleur performant qui revendique un accroissement de son temps « libre », tout en étant de plus en plus dépendant et tributaire d'un emploi contractualisé.

Un point me semble important pour comprendre cette transition qui voit la notion de loisir émerger dans une structure industrielle et mercantile. Walter Benjamin, dans le texte *Paris, capitale du XIX^e siècle* (écrit en 1935)⁷¹, souligne qu'avec les Expositions Universelles, le temps libre des ouvriers est orienté vers une fête de la marchandise : « les Expositions Universelles sont les lieux de pèlerinage où l'on vient adorer le fétiche marchandise » (p. 52). Dans ce texte à la fois concis et cinglant, Benjamin semble résumer le mouvement de modernisation en prenant quelques objets phares : le fer et le verre des passages parisiens, la peinture, la littérature et la photographie, les Expositions Universelles, le bureau et l'intérieur bourgeois, les boulevards haussmanniens et les barricades révolutionnaires. Autour de ces objets, classes sociales et stratégies de lutte ou de domination, tissent un réseau de relations qui mènent Benjamin à une conclusion sans ambiguïté : le prolétariat et la bourgeoisie, à quelques exceptions près, n'ont jamais œuvré de concert, et cette dernière, depuis 89, n'a cessé de lutter contre les droits sociaux du prolétariat. Le culte de la marchandise, qui uniformise les temps et les rêves, bat son plein au moment où « l'Empire est au sommet de sa puissance ». Il agrège les masses et assied la « domination du capital ». Il donne aussi une impulsion pour diriger le loisir vers la consommation et le divertissement.

Aussi, le temps libre est-il de plus en plus orienté et discipliné. Corbin (1995) montre que la classe dominante, qui la première a pratiqué le loisir, manifeste « tout à la fois une vive détestation de l'oisiveté et un fort désir de modeler le loisir de l'autre » (p. 12). Les espaces publics sont réglementés, les débits de boisson et les combats de boxe sont surveillés, certains loisirs dionysiaques, comme les combats d'animaux, sont interdits. S'opère ainsi une forte distinction entre le loisir anarchique et dispendieux et les « distractions rationnelles ». Dans un premier temps, le loisir a donc été un dispositif disciplinaire, une façon de modeler et d'orienter les goûts et les activités de la population. La réflexion sur le loisir n'appartenait pas en propre aux luttes prolétariennes, elle était au contraire liée à des objectifs éducationnels, disciplinaires et utilitaires. Ainsi, avant la Seconde Guerre mondiale, date à laquelle le loisir devient, peut-être aussi sous l'influence des Etats-Unis, un objet autonome pour la réflexion politique, « le travailleur désapprend à produire son propre temps » (p. 15). L'auteur termine son article par quelques remarques et questionnements, dans lesquels le présent travail se reconnaît. L'inquiétude liée à la montée du chômage et à la stigmatisation des personnes qui le vivent y est présente.

⁷¹ Benjamin Walter, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000.

[...] produire du temps n'équivaut pas à en libérer l'usage. L'essentiel, dans cette perspective, serait non pas que le travail occupe moins de temps, mais qu'il occupe moins les esprits. Cela est-il possible ? Ou bien doit-on penser que, malgré le déclin historique du travail, les contraintes qui sont celles du temps laborieux ne cessent de se transposer dans le temps disponible et d'en déterminer les contenus ? Doit-on aussi admettre que, même au cœur du temps libre, il convient avant tout de prouver, par une différence affichée, surexposée, sa disponibilité à l'égard du travail productif ? Ce qui revient à poser celui-ci comme la référence essentielle. (p. 16).

Le temps pour soi

À partir de l'entre-deux-guerres, mais plus encore après la Seconde Guerre mondiale, le temps de loisir tend à se rapprocher de l'individu. Ce temps de « re-création non plus de la force de travail mais de soi » (Corbin : 1995, 17), sans abolir totalement l'ordre qui donnait une valeur pédagogique et éducative au loisir, se dirige vers une logique de consommation. Alors que le loisir et le tourisme avaient pu prendre, depuis le début du siècle, des formes étatiques (notamment sous les régimes totalitaires), syndicales, religieuses ou associatives (Jeunesse communiste, scoutisme, camping club, Auberges de jeunesse...), toujours très préoccupées par le contenu moral donné aux vacances, dans les années cinquante, le temps libre prit la forme d'une consommation orientée vers le plaisir individuel.

Si l'on reprend l'idée d'Alain Corbin, la sensation du *vide*, qui fut dans un premier temps relative à un espace où l'individu pouvait s'abîmer en contemplant les éléments naturels, devint, à partir des années cinquante, une sensation ordinaire. En effet, l'augmentation du niveau de vie et la diminution du temps de travail, couplées à la pression croissante de la logique de rentabilité, menèrent l'individu à perforer le temps de façon de plus en plus fréquente. Revanche personnelle contre le temps social qui extirpe à chacun une énergie maximale sous couvert de réalisation de soi (performance), le loisir semble lentement se diriger vers la recherche d'une perte de la sensation de soi : une recherche de détachement de la communauté et de soi-même. Paradoxalement, on demanda de plus en plus à cette expérience de nous faire nous sentir nous-même.

Pour jalonner cette évolution, il faut considérer que les départs en vacances s'individualisèrent. La voiture populaire, dont la 2CV fut un des symboles, se mit à devenir un moyen de locomotion en expansion. Cette période vit l'été devenir progressivement la période de prédilection du temps de repos, dénotant une « mutation de la cinesthésie » (Corbin : 1991 ; 22). La Nationale 7, où commencèrent à se former des embouteillages durant les temps forts de la migration estivale, fut considérée comme la route du soleil.

On peut aussi noter, avec Richez et Strauss (*in* Corbin : 1995) que de nombreuses formes de résistance au loisir productif et discipliné se mirent en place. La belotte ou la pétanque, l'apéritif, la grasse matinée, le camping sauvage ou la sieste dans le pliant, sont autant de moments d'abandon improductifs et « dionysiaques » (p. 412) qui ont tenté de faire un pied de nez aux « grandes valeurs » de la société disciplinaire. La dimension ludique des « passe-temps » et de l'amateurisme de type bricolage, jardinage, pêche, botanique ou ornithologie, permit souvent l'affirmation d'une liberté et d'une dépense improductive sans prétention, mais à forte valeur symbolique et identitaire. Les auteurs terminent leur article en affirmant que cette dépense improductive, qui s'était élaborée contre le loisir des trois D (délassement, divertissement, développement personnel), fut convertie en marchandise

à partir des années soixante : « La « révolution estivale » a abouti à l'évanouissement du rêve militant d'un temps de congé participant à la « régénération » du « petit travailleur infatigable » et à l'abolition de la dépense gratuite des pratiques traditionnelles au profit de la dépense commercialisée » (p. 412). La société de consommation aurait alors placé les vacances sous le signe du *Sea, Sex and Sun*.

Par ailleurs, dans le registre des vacances organisées, les clubs, dont le Club Méditerranée est une figure emblématique, commencèrent à proposer une conception des vacances qui rompait fortement avec le temps ordinaire productif. Alain Ehrenberg (*in Viard* : 1990) rappelle que la « non importance des choses importantes » était une devise de ce tourisme novateur. Dans les années cinquante, Gérard Blitz lance le club avec l'envie de renforcer les relations humaines dans une France en reconstruction. Il monte une structure en Haute-Savoie pour recevoir les rescapés des camps nazis. En 54, il s'associe à Gilbert Trigano. Ils envisagent un projet qui refuse les vacances bourgeoises (hôtel, distinction sociale) et cherchent un concept original, à la croisée du monde sportif, de la sociabilité populaire et de l'idéologie politique (communisme). Ainsi, une idéologie égalitariste entre les clients et le personnel (à l'inverse de l'hôtel), une vie en partie communautarisée (repas, douches, tâches domestiques), et un refus des conventions (vouvoiement, confort...), donnent au Club une tonalité qui rompt avec l'orientation prise par la consommation de masse. Les villages du Club Méditerranée font de la vie quotidienne un spectacle où tout le monde est acteur, dans une ambiance festive où la créativité, la découverte du corps et le sentiment de vivre une idylle renforcent le sentiment de rupture par rapport au quotidien. La mixité sociale, dans ces premiers temps, est relativement importante. Professions libérales, employés, enfants de la bourgeoisie ou secrétaires sont attirés à la fois par le coût et par le message véhiculé par ce type de tourisme. Pour Ehrenberg, cette période semble proposer comme une synthèse entre la vie de château et la vie sauvage. Un imaginaire de l'abondance, bien que les conditions matérielles ne le valident qu'à partir des années 1960, infuse ce mouvement touristique. Enfin, par delà l'orientation sportive, le Club a ceci de nouveau que chacun pouvait choisir ses activités ou se soustraire au groupe sans aucune sanction, et selon une stricte logique hédoniste.

Le temps libre, conquis sur le temps de travail lors du Front populaire, devient, après la Seconde Guerre mondiale, un temps de consommation qui accompagne la transformation du lien social. Dans les sociétés industrielles et capitalistes, ce lien s'articule autour d'une valeur qui émerge et qui fait lien : l'individu.

Chute de l'aura

La phase historique dans laquelle s'insère l'avènement des loisirs consiste en une modernité qui poursuit la « révolution urbaine ». Cette révolution correspond, chez Lefebvre, au passage de la ville industrielle à la « phase critique », nommée aussi « ère de l'urbain ». L'urbain se présente ici comme une implosion-explosion de la ville industrielle. La nature doit alors être pensée comme fétiche et comme simulacre. Il me semble important, pour conclure cette partie, de relater le changement de régime de perception que Walter Benjamin a détecté dans le passage d'un siècle à l'autre. Cette nouvelle façon de percevoir le monde, que l'auteur nomme « le sens du semblable », me semble en effet d'une grande pertinence pour comprendre « le champ aveugle » dans lequel se déroule l'expérience touristique. De plus, les remarques de Benjamin sont pertinentes pour considérer le rapport au paysage, que nous examineront à la fin de ce travail.

Dans le texte *L'oeuvre d'art à l'époque de sa reproductibilité technique*, écrit entre 1935 et 1939, Benjamin considère que le passage du XIX^e au XX^e siècle a été marqué par l'apparition d'un nouveau mode de perception (une nouvelle esthétique), d'une nouvelle technique de reproduction des objets, et de nouvelles modalités d'actions politiques (qu'elles soient coercitives ou révolutionnaires). Il en cherche les manifestations dans l'apparition successive de la photographie et du cinéma, arts de la vision et du point de vue, mais aussi arts indissociables de la diffusion en série. Ils relèvent en effet d'une technique industrielle nouvelle : la reproduction mécanisée. Ce type de production, qui multiplie les objets à l'identique, amorce « une vaste liquidation » : celle de la valeur unique, authentique et rituelle, des objets traditionnels, ce que Benjamin nomme l'*aura*. Ce qui autrefois était original et présent en un seul endroit (*hic et nunc*), devint standardisé, reproduit, diffusé et exposé de façon simultanée en une multitude de lieux. L'authenticité de l'original, d'où émanait une valeur d'éternité malgré la prévisible dégradation de la matière, disparaît au profit de l'ubiquité de la chose produite en série.

Concernant la photographie et le film : le travail de montage, le fait qu'une scène soit tournée plusieurs fois et que l'on choisisse, dans le laboratoire, laquelle sera retenue et quelles seront les retouches effectuées lors de la révélation, rend l'authenticité de l'oeuvre d'art sujette à caution. Ainsi, la performance de l'acteur n'est oeuvre d'art qu'à considérer que l'oeuvre naît précisément dans le montage et dans l'utilisation de tout un appareillage technique (éclairage, prise de son, réglage de l'appareil, cadrage) qui définit l'oeuvre comme perfectible. L'unité de l'oeuvre est troublée par la discontinuité spatiale et temporelle du tournage. Ainsi, pour Benjamin, la fonction du cinéma serait d'établir un équilibre entre l'homme et l'équipement technique propre à la société industrielle. La technique mise en oeuvre par certains films produirait alors une certaine immunité face aux dangers du monde techniciste. Cette immunité se construit par exemple dans l'exacerbation cathartique des troubles modernes (cinéma de Chaplin). Par ailleurs, le rythme du film, la succession des plans et la disjonction temporelle et spatiale des scènes, mais surtout l'impossibilité de se soustraire à la réception, produisent selon Benjamin un effet traumatisant : la distraction. En effet, si l'oeuvre *auratique* nécessitait le recueillement et appelait le spectateur (préalablement initié) à plonger en elle comme on s'abîme dans une rêverie motivée par le désir, l'oeuvre reproduite mécaniquement est accueillie par la masse en son sein propre. Le mouvement esthétique est donc vectoriellement inverse, puisqu'avec le film, l'image interpelle l'inconscient sans répit. Diffractée, l'*aura* n'est plus une puissance que l'on approche avec prudence et ritualité. Reçue dans la distraction, l'oeuvre subit au contraire une déchéance qui rend l'*aura* transparente. Dans le premier cas, l'art contient une force magique où l'oeuvre possède un caractère exemplaire qui se déroule sous le signe de l'« une fois pour toutes » ; alors que dans le second cas, la continuité et l'ubiquité de l'expérience la situent sous les auspices du « une fois n'est rien ». Pour Benjamin, la chute de l'*aura* n'est jamais totale ; mais désormais cette force ne fait plus que disparaître.

Il faut par ailleurs considérer que les masses vont au cinéma pour voir l'interprète prendre sa revanche en affirmant son humanité face aux machines. Il semble en effet opérer un renversement qui met l'appareil au service de son propre triomphe. Contrairement au théâtre, ici, l'interprète ne confond pas son *aura* personnelle avec celle de son personnage. Il est dans un exil (que le montage annule) par rapport à son personnage. Ainsi, si l'acteur de théâtre peut avoir du mal à redevenir lui-même en sortant de scène, l'interprète de cinéma est souvent choisi pour son caractère propre. C'est-à-dire que l'on considère que les meilleurs effets cinématographiques sont souvent produits en jouant le moins possible. De plus, l'interprète est aussi en exil par rapport à lui-même, car la caméra provoque en lui le

même sentiment d'étrangeté que celui de l'homme devant un miroir : il ne s'y reconnaît que partiellement. Ce reflet est de surcroît séparable et transposable devant les masses lors du processus de la diffusion. L'objectif de la caméra se comporte comme le symbole angoissant du processus technique qui va produire l'œuvre indépendamment de la performance de l'acteur. La chute de l'*aura* de l'interprète et celle du personnage joué, provoquent une réaction en symétrie : le culte de la star, et son complément : le culte du public.

Benjamin définit l'*aura* comme « l'apparition unique d'un lointain, si proche soit-il ». Sa chute serait liée à la volonté des masses de rendre le monde plus accessible. Cette prise de possession des objets d'art ne fut pas glorieuse, car elle s'effectua au prix de la diminution de l'intensité de l'*aura*. Malgré son caractère révolutionnaire, ce bouleversement ne changea pratiquement rien des conditions objectives de détention des moyens de production. Ni le régime de propriété, ni le régime de production, ni les rapports de classe ne furent réellement transformés. On peut d'ailleurs lire un grave pessimisme dans le fait que Benjamin considère la guerre de 14-18 comme une façon de maintenir cet ordre, au moment où l'idéologie communiste se propageait. De même, les journaux illustrés et les actualités filmées ont mis le monde à disposition des « masses », sans pour autant augmenter les chances d'aboutissement de la révolution. Au « fond rituel » des objets, qui peut se situer, par exemple, dans les manières de faire et les coutumes qui imprègnent la fabrication artisanale, se substitue « le sens du semblable dans le monde ». Pour Benjamin, qui écrivit ce texte sous inspiration marxiste, ce changement revêt une signification politique à double usage. Le changement dans l'expérience perceptive moderne peut, tantôt prendre une forme révolutionnaire, tantôt une forme totalitaire. Ainsi, si ce changement permit de fissurer les conditions de propriété des élites, en élargissant l'accession aux productions artistiques (la peinture et le théâtre rendus accessibles par la photographie et le cinéma), le fait que l'œuvre soit reçue de façon collective lui donna un effet agrégatif. Les conditions de réception de l'œuvre renforcèrent en effet la masse, qui cherchait pourtant à abolir les conditions de propriété des élites. Ainsi, le cinéma, ou la photographie, en faisant rêver les masses, aliéneraient les individus à un système de production toujours détenu par une minorité puissante. Le culte de la *star*, en faisant rêver les individus par identification au personnage, viserait à abolir la conscience de classe. Car la *star* et les spectateurs entrent dans une communion basée sur un charme qui nie la différence de classe et l'essence mercantile du *star system*.

Il semble que Benjamin, lorsqu'il écrivit ce texte dans le second tiers des années trente, a particulièrement été attentif à l'utilisation que les régimes totalitaires ont pu faire du cinéma. Une des idées clefs de cette réflexion cinglante, me semble résider dans l'attention portée à la façon dont le cinéma obtient un effet de réalité par la pénétration intensive des appareils dans le réel. Cette pénétration, visible lors du tournage où l'arsenal technique est très présent, s'efface par l'artifice qu'est le point de vue. Ainsi, on ne verra pas à l'écran tout le dispositif technique qui a permis la réussite d'un gros plan ou d'un travelling (éclairage, caméra proche de l'acteur, rails, écrans...). On retrouve alors la question du simulacre et du fétiche évoquée ci-dessus à propos des Expositions Universelles. Le cinéma, tant dans sa matérialité (le fait d'être un montage), que par les récits qu'il propose (catharsis), tend à éliminer les relations sociales, le travail humain et les moyens techniques, qui lui permettent de produire un effet dans la conscience des spectateurs. Pour Benjamin, qui sera poussé au suicide par la montée du nazisme, le cinéma produit des effets qui extorquent aux masses leur humanité.

Troisième partie : Sur les sentiers

Variations ethnographiques

À partir d'une ethnographie de l'erreur, nous nous sommes dirigés vers une problématisation de la randonnée pédestre qui tienne compte d'une dynamique historique propre à la culture moderne dominante. Nous nous sommes aussi dotés d'outils anthropologiques (imaginaire, technique du corps, rite, variations saisonnières, urbanité...), qui permettent de considérer cette pratique comme un rituel articulé avec un quotidien urbain. Nous avons aussi considéré, selon leur apparition historique, un certain nombre de dimensions de l'expérience (la nature, le corps, le tourisme, le temps...) qui définissent cette pratique.

Ce travail cherche à connaître et à comprendre une pratique de loisir, telle qu'elle a cours, pour une classe moyenne urbaine, dans deux sociétés différentes. Mon intention est de parcourir un réseau de significations liées à une pratique de « tourisme vert ». L'objet de mon attention n'a pas été doté au préalable de contours fixes. J'ai proposé, à partir d'une ethnographie de l'erreur, un certain nombre d'éléments et d'orientations qui donnent un cadre général pour interpréter le phénomène étudié.

L'observation

Cette étude se veut ethnographique. Elle repose sur l'observation directe de pratiques auxquelles, pour une large part, j'ai participé. L'observation participante revêt ici deux dimensions. La première correspond à des périodes où toute l'activité du chercheur est entièrement focalisée sur la connaissance d'une manifestation culturelle ; ici, la randonnée pédestre *stricto sensu*. Dans ce cas, l'ethnographe entre, avec une curiosité légèrement obsessive, dans un monde où s'activent des personnes sociales plongées dans le « faire ». Sur ce plan, mes séjours sur les sentiers de randonnée relevaient de cette attitude, décrite par Lévi-Strauss :

« Il faut être levé avec le jour, rester éveillé jusqu'à ce que le dernier indigène se soit endormi et même, parfois, guetter son sommeil ; s'appliquer à passer inaperçu en restant toujours présent ; tout voir, tout retenir, tout noter, faire montre d'une indiscretion humiliante, mendier les informations d'un gamin morveux, se tenir toujours prêt à profiter d'un instant de complaisance ou de laisser-aller ; ou bien savoir, pendant des jours, refouler toute curiosité et se cantonner dans la réserve qu'impose une saute d'humeur de la tribu ». (Cité par

Izard, in : Bonte et Izard : 2002 ; 471) ⁷² .

Cette citation montre l'intensité de la situation d'immersion dans laquelle l'ethnographe s'engage ; y transparait aussi un certain malaise dû au sentiment d'être intrusif, à l'affût, sans cesse en position de demander des informations qui n'intéressent pas particulièrement

⁷² La référence à l'ouvrage dont est tirée la citation a été omise dans cet article du dictionnaire.

les indigènes. Durant l'observation nous sommes souvent pris d'une fébrilité qui espère ne rien laisser de côté. Du lever au coucher, nos questionnements poursuivent et appréhendent ce qui est perçu. Sans discontinuer, l'ethnographe dans le terrain tend à l'hyperactivité et à l'hyper-attention. Les échappées hors de cet état sont souvent elles-mêmes partie prenante de cette logique. Il arrive en effet que l'on cherche à se placer dans une attitude d'errance, où s'exerce une attention flottante qui cache l'espoir de découvrir quelque chose qui serait resté, jusqu'ici, impensé ou inaperçu.

La seconde dimension de l'observation participante que j'ai pratiquée, tient à la grande ressemblance entre mon mode de vie et celui de ses interlocuteurs. Je fais partie, pour une large part, du même monde que mes interlocuteurs. Ma subjectivité est issue d'un processus historique semblable à celui des randonneurs (français comme brésiliens). Ainsi, *grosso modo*, j'utilise les mêmes moyens de communication, me déplace dans des espaces comparables, lis des revues et des journaux dont la forme est similaire, partage certains intérêts socio-économiques, vois pratiquement les mêmes films, partage une même famille de distractions, mobilise des valeurs comparables, suis préoccupé par les mêmes questions. Bref, cette étude s'est déroulée au sein d'une aire culturelle, d'un *ethos* et d'une *épistémè*, auxquels j'appartiens. Cette congruence est en partie due au fait que j'habite une couche socio-économique similaire à celle des individus rencontrés sur le terrain⁷³. En ce sens, on pourrait parler d'une ethnographie du premier monde, ou d'une ethnographie de la petite/moyenne bourgeoisie. Ainsi, dans mon quotidien, certaines scènes ont appelé un regard ethnographique. Un panneau d'affichage vantant les mérites d'une voiture ou d'une destination touristique, est entré dans « mon terrain ». Une série télévisée (*Lost*), conseillée par des amis avec lesquels je discutais des vacances, entra elle aussi dans mon champ de vision. À São Paulo comme à Lyon, un passage au supermarché, l'étiquette d'un produit alimentaire, ou bien un trajet en métro, ont pu s'intégrer au contexte de l'activité culturelle que je cherchais à comprendre. J'ai donc choisi d'observer la pratique de la randonnée pédestre en repérant, dans le hors-champ qu'est le quotidien, certains des éléments constitutifs d'une esthésie qui motive cette pratique.

Cette seconde attitude relève moins de l'immersion intense que la première. Bien que le chercheur se retrouve ici dans une position plus proche du glanage que de l'investigation, l'attention n'en est pas moins disciplinée. Il ne s'agit pas d'une opposition entre une attitude volontaire et une attitude passive, car, dans les deux cas, il y a intention et attention particulière. Par contre, les temporalités dans lesquelles ces expériences ethnographiques se déroulent sont différentes ; l'une s'inscrit dans la continuité de l'expérience, l'autre dans la discontinuité et l'alternance entre entrée et sortie du terrain.

Je propose donc d'appréhender les actions et les discours observés sur les sentiers de randonnée en les éclairant par la prise en compte de bribes discursives perceptibles dans le quotidien. Ainsi, l'analyse de visuels urbains (panneaux ou *spots* publicitaires), ou d'expériences urbaines (faire un achat chez Décathlon, regarder une émission de *tété-réalité*) permet de comprendre quel est le corps qui est mis en jeu lors de la marche et quelle nature les acteurs viennent rencontrer. La réalité vécue lors du rituel excursif se construit à partir d'un monde qui met en désir la pratique et qui élabore les manières dont elle sera performée. Cet imaginaire se retrouve dans l'espace urbain de façon fractionnée, sous différentes formes et lors d'occasions éparses. L'analyse consiste alors à articuler ces fragments, de façon à reconstruire un récit signifiant. Car c'est en les mettant en vis-à-vis que des cohérences, mais aussi des contradictions ou des manques, apparaissent. Une publicité pour des barres de céréales peut ainsi être mise en vis-à-vis d'une publicité pour

⁷³ Voir données statistiques en annexe

une marque de chaussures. En effet, les clefs de lecture d'un fragment peuvent se trouver dans un autre fragment⁷⁴. Le sujet urbain se trouve en présence de ces éléments dans son quotidien. Ils sont constitutifs de son monde et se répondent les uns les autres. Des valeurs s'y expriment, s'y construisent et font texte en un corpus diffracté. Des affects se forment dans une dynamique de réception et d'interprétation dont le nœud est l'individu. C'est donc ce dernier qui opère des synthèses, ou des points de vue (Benasayag : 2004), au sein de situations assujettissantes.

Cependant, la comparaison entre la France et le Brésil demande une vigilance particulière pour ne pas assimiler le différent au même, ni le placer dans une différence irréductible. De prime abord, les deux cultures ont connu une histoire comparable, si l'on considère les aspects techniques, informationnels, politiques et juridiques. De grands traits structuraux se répondent de l'une à l'autre. Pourtant, l'observation détaillée du déroulement de la pratique de la randonnée pédestre laisse apparaître des écarts significatifs, en ce qui concerne la sociabilité propre aux deux pays. À travers les différences de pratiques et des différences d'imaginaires, le présent travail vise à parcourir des modulations du lien social, qui se sont construites au cœur d'un ensemble d'éléments relativement familiers.

Reprenons à présent la description ethnographique à l'endroit où nous l'avions laissée. Dans un premier temps, nous reviendrons sur ce qu'H1 nous a permis de repérer : l'importance de la technicité pour le rituel français. Le manque de préparation ressenti par H1, la prise de conscience de la distance qui séparait son rêve de la réalité culturelle du rituel excursif, l'avaient amené à formuler une explication métonymique. Il disait abandonner « à cause de mon sac ». Remontons donc ce flux technique, ce *technoscape* (Appadurai : 2001), afin d'en approcher la teneur sensible et symbolique. Par la suite, nous reviendrons sur l'écart commis par H2 et H3, en nous intéressant au dispositif de la marche guidée. Ainsi, nous verrons deux modalités d'entrée dans le rituel excursif.

Entrer dans le rituel

⁷⁴ Sur cet aspect méthodologique, voir l'essai de Xavier Deleu, qui traite de l'esthétique pornographique dans la publicité (*in* : Gonseth : 2003).



Reflet dans la vitrine d'un grand magasin de sport. Lyon

Équipement mécaniste

Pour de nombreux randonneurs français, une fois le projet de voyage établi, il faut « aller voir les sacs », afin d'en acheter un. Chacun mobilisera ses connaissances techniques (acquises lors d'expériences où l'on a réfléchi l'usage du sac), ses réseaux d'approvisionnement (en fonction d'habitudes de consommation), et les divers « tuyaux » de son réseau de sociabilité. Le sens commun technocratique indique que le sac doit être adapté à la pratique que l'on désire réaliser. Dans un éventail de produits en apparence très diversifiés, l'individu doit choisir *son* sac, c'est-à-dire l'outil avec lequel il va participer personnellement au « rituel excursif ». Chacun va se former ou se perfectionner pour acquérir une connaissance des éléments et des fonctions caractéristiques des sacs à dos de randonnée. En un certain sens, on peut donc considérer que la randonnée commence dans les magasins de sport, où l'outil est envisagé, comparé, touché, discuté, admiré, réfléchi et rêvé. Il s'agit en effet d'un acte qui revêt un caractère sérieux : « on n'achète pas un sac comme ça », me disait un randonneur qui se moquait de jeunes marcheurs, selon lui mal équipés. L'étape d'information, qui précède le choix du matériel, demande une anticipation de l'usage que l'on va en faire. Si le sac est acheté à la hâte, ou dégoté à la va-vite chez un ami, il est fort probable que son utilisateur parle de ce mode d'acquisition comme d'une sorte de lacune⁷⁵. Le sac mal adapté, quelle qu'en soit la raison, sera relevé, et il appellera le désir d'un « bon » sac, plus proche de soi.

De façon pratique, la nécessité de faire un choix dans cette profusion engage les randonneurs dans un processus d'individuation où la marchandise est domestiquée et

⁷⁵ Notons que la lacune peut devenir atout par un jeu d'inversement. Ainsi, un marcheur se vantait-il d'une performance, et la survalorisait en ajoutant : « pourtant j'avais un sac de merde ! ».

différenciée (Warnier, 2005). Le discours technique décrivant les sacs à dos met le randonneur en prise avec un mythe, une *pseudo-physis*⁷⁶ qui insère l'individu dans un réseau d'images de la réalité. L'adhésion au mythe permet, d'une part, l'incorporation de l'objet, et, d'autre part, l'investissement affectif dont il va être la cible. Un sac va devenir *mon sac*, et le mythe va s'affiner pour devenir *mon histoire*. Ainsi, je vais pouvoir me positionner vis-à-vis de ce sac en me référant aux expériences dans lesquelles il fut utilisé. Les prises de parole à propos du sac sont variées, puisque, suivant les circonstances, il peut être la cible d'émotions agréables ou désagréables. Ainsi, après avoir réussi à y faire entrer un objet volumineux, il est probable que l'on ressente de la satisfaction. Inversement, le sac sera maudit s'il est fragile, inconfortable ou dysfonctionnel. Notons aussi qu'une fois revenu de voyage, il sera rangé dans le fond d'un placard et dans un coin de mémoire... Plus tard, il sera ressorti avec une certaine émotion. Ainsi, en discutant avec les randonneurs, on se rend compte qu'au fil des usages, le sac à dos acquiert une personnalité qui évoque des événements et cristallise des affects. Une partie du mythe va être incorporée à sa matérialité pour devenir une réalité vécue.

Anatomo-physis

Pour comprendre les valeurs attachées au sac à dos, il faut analyser l'importance de la technologie dont il est le fruit. Examinons les pièces principales qui le constituent. Elles permettront de faire ressortir les valeurs culturelles auxquelles le sac à dos est associé.

L'armature est particulièrement importante, car elle donne rigidité et stabilité au bagage. Elle permet de bien répartir le poids, de façon à limiter les déséquilibres. Par contre, elle ne doit pas, « comme dans les sacs de nos grands-pères où les baleines vous rentraient dans le dos »⁷⁷, être perceptible. Elle doit faire son travail en silence, sans se faire sentir, sans saillances, sans frottements. Solide mais pas dure, elle doit garder une flexibilité lui permettant d'épouser le dos sans le meurtrir. Le sac doit faire corps avec le marcheur, il ne doit pas se désolidariser de ses mouvements. Un sac trop libre créera des mouvements parasites allant à l'encontre d'une motricité économe en efforts et en embarras. On parle alors, dans les magasins, les revues, ou les pages « Conseils pratiques » des guides⁷⁸, de sacs « anatomiques » ou « ergonomiques ». L'armature est l'un des lieux où la valeur sociale du confort se coule dans une performance technico-scientifique pour devenir un « objet chevelu » (Latour : 1999), à la fois physique et symbolique.

Autre qualité primordiale du sac à dos : la possibilité offerte au marcheur de faire des réglages. Ainsi, l'attache des bretelles sur le dos du sac est modulable, de façon à pouvoir modifier la hauteur du centre de gravité. Le système LIFTBACK[®] SYSTEM, créé par Lafuma, permet « de faire varier la hauteur du dos en fonction de la morphologie de l'utilisateur ». Il offre la « possibilité de modifier le réglage selon le terrain et de ne pas solliciter toujours les mêmes zones d'appui »⁷⁹. On peut aussi faire varier la distance entre le sac et le dos du randonneur en jouant sur des « sangles de rappel de charge ». Le réglage

⁷⁶ BARTHES R., *Mythologies*, Paris, Seuil, 1954, p 216-217. Le passage de l'anti-physis à la pseudo-physis est « la mouvement par lequel la bourgeoisie transforme la réalité du monde en image du monde, l'Histoire en Nature. ». Ce concept, qui sera à nouveau mobilisé plus loin, recoupe donc celui de simulacre.

⁷⁷ Expression utilisée par un randonneur.

⁷⁸ Voir, par exemple, les sites de conseils : <http://www.pyrenees-team.com> ou <http://www.routard.com>. Voir aussi, en annexe, le Sac Kilimandjaro.

⁷⁹ <http://www.lafuma-boutique.com>

classique de la longueur des bretelles est quant à lui hyper connu, puisqu'on le trouve sur tous les types de sacs. Le confort est donc une valeur dont l'articulation avec la dimension technico-scientifique est affinée par les marcheurs. Pour utiliser les sangles de réglage, chacun fera appel à ses sens pour trouver la position idéale ; celle où la technicité du sac est optimisée et où l'on peut, sensoriellement, éprouver sa valeur culturelle de confort.

Il faut aussi considérer que différentes pièces du volume sont modulables. Les poches latérales sont « rétractiles » (on les glisse dans une doublure de la paroi du sac) ou amovibles. Le « chapeau » de certains modèles est escamotable, il peut alors se « convertir » en un sac à attacher à la ceinture (type « banane »), pour faire de petites excursions à partir du lieu du bivouac. Des sangles permettent de jouer sur les soufflets des poches ou de comprimer le sac une fois fermé. Concernant la poche centrale, elle peut être divisée en deux compartiments par un double fond zippé. Une fermeture-éclair, située sur l'avant du sac, permet d'accéder au compartiment du bas sans avoir à désorganiser le dessus du sac. Ici, les réglages permettent d'accéder aux valeurs du « pratique » et du « facile », qui se regroupent sous la rubrique « fonctionnalité » (très liée au plaisir). Comme dans le cas du confort, une marge d'affinage est laissée à l'appréciation de l'utilisateur.

Les randonneurs seront amenés à gérer le volume compartimenté et modulable du sac en fonction des circonstances. Suivant le temps ou l'activité du jour, les « affaires » seront déplacées d'une poche à l'autre. En général, les sacs comportent des poches à l'intérieur, sur les côtés, sur l'avant et le dessus. Certaines, plus petites et plus sûres, permettent de ranger des petits objets précieux : documents, argent, lunettes, téléphone... Ces poches se trouvent à l'intérieur du sac, à la ceinture, ou sur les bretelles. Ces espaces permettent de jouer sur un axe qui oscille entre plus de sécurité face à la perte ou au vol et plus d'accessibilité. Ainsi, les randonneurs du GR20 utilisent peu les porte-clefs dont sont équipés les sacs, dans la mesure où l'accessibilité qu'ils procurent devient gênante si l'on ne se sert pas de ses clés pendant plusieurs jours. Elles se retrouveront plutôt au fond d'une poche intérieure. De même, le portefeuille, une fois les randonneurs sortis du sentier, retrouvera sa place dans une poche facile d'accès ; par contre, les cartes, la boussole, les barres de céréales ou le stick-lèvres, seront remisés dans des compartiments dont l'accès nécessite plus de manutention. De plus, de multiples sangles et des filets élastiques permettent d'attacher des objets à l'extérieur du sac. Si certains, comme la tente, y ont une place permanente, d'autres, comme un journal ou un lainage, y sont placés par anticipation sur les circonstances que l'on pense rencontrer au cours de la journée. Pour faciliter la gestion de l'usage du matériel, le sac peut ainsi déborder dans l'espace extérieur. Un point de mésusage peut cependant être franchi, car les objets suspendus à l'extérieur risquent de le déséquilibrer.



Un GRiste porte fièrement un sac de 25 kg auquel sont accrochées deux tentes

Dernière valeur clef, la question de la solidité est d'une importance cruciale. Chaque matériau pourra être envisagé sous cet angle. Lors de l'achat, les randonneurs examinent la façon dont les bretelles sont fixées, la qualité des différents tissus qui composent le sac, ou bien cherchent s'il n'y a pas un accroc ou un défaut de fabrication. Dans les magasins de sport, on peut entendre des clients raconter aux vendeurs comment leur dernier sac s'est dégradé, et par quel point il les a « lâchés ». Les coutures seront un point d'attention particulière, de même que les fermetures-éclair et les points d'attache des sangles. Les parties renforcées seront aussi notées, et le vendeur s'entendra poser des questions sur l'efficacité du traitement imperméabilisant. La solidité, conformément à l'imaginaire excursif, est envisagée comme une résistance. Le sac y est, tout comme le randonneur, soumis à toutes sortes de difficultés agressives. Abrasion, secousses, charge, étirement, écrasement, intempéries, chocs, chutes, vont l'assaillir au cours des aventures qu'il va traverser. Ainsi, la valeur de résistance semble englober celles de confort et de fonctionnalité, elle agit comme une immunité, comme une enveloppe protectrice à l'intérieur de laquelle les secondes gagnent de la valeur. Un sac confortable mais fragile, comme un équipement qui se donne des airs de fonctionnalité sans être résistant, se verra vite comparé à un excrément.

Mythologie de l'équipement

Les vendeurs et les constructeurs traitent la question de la qualité du sac en indiquant le matériau avec lequel il a été confectionné. L'usager entre ainsi dans l'intimité de la matière. Dans l'idéal, cela permet d'enquêter sur les détails de sa composition, et de savoir jusqu'à quel point on peut lui faire confiance. Ainsi, pour le « Sac à dos femme HUNZA 50+10 »⁸⁰, la composition est : « polyamide 210D diamond ripstop - polyamide 420D Semi-dull - polyester 600D ». Ce sac est équipé d'un« dos moussé 3D mesh », qui permet une

⁸⁰ <http://www.sportshop.fr/fr/product/show/6142-0072-F0709/lafuma-hunza-50-10-ifs3852> . Consulté le: 03/02/09.

bonne évaporation de la transpiration. Par le biais d'une sémantique technico-scientifique, les différentes marques semblent participer à une course au sac le plus réfléchi et le plus maîtrisé possible. Elles déposent des brevets sur des « System » d'attache, de forme ou de matière. Les randonneurs aperçoivent ainsi un monde, situé en amont de la marchandise, qui dénote une intense activité de recherche. « Ils ont inventé un nouveau système » dit un vendeur Décathlon à un client.

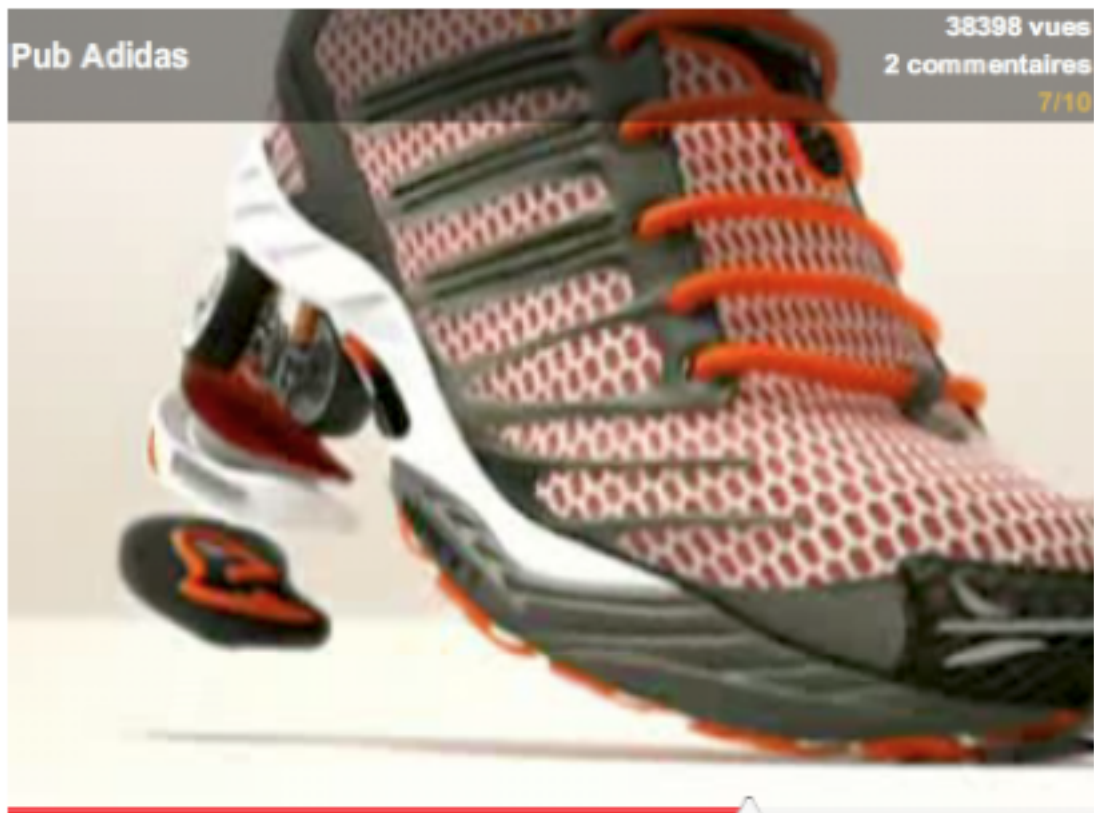
Mais ce monde techniciste reste en partie mystérieux. En effet, une majorité d'entre nous ne connaît pas la différence entre le « Deuter Macrotec » et le « Ripstop-Polytex », à peine sait-on de quoi il est question... Cette profusion de systèmes, de matières, d'assemblages, peut d'ailleurs créer de l'anxiété chez le consommateur, car elle introduit le problème du « mieux ». Ici la complexité sémantique des appellations tend à écraser le client, qui peut alors s'abandonner totalement au vendeur ou au discours marketing. Au final, « On ne sait pas trop ce qu'on achète. On fait au mieux, mais y'a un moment où on fait un choix et puis c'est tout, sinon on passerait son temps dans les magasins », me confia une randonneuse. Il est probable qu'assez fréquemment ce soit dans un état de fatigue, et sous la pression du temps accumulé dans les rayons, que la recherche s'achève. Mais, poursuivait la randonneuse : « On prend quand même pas trop de risque, en fait c'est tout pareil ». Acculés à un sentiment de non-maîtrise, certains randonneurs vont d'ailleurs se retrouver avec un équipement « trop » performant pour l'usage qu'il vont en faire. Un point peut être franchi où la non maîtrise de toutes les fonctionnalités de l'outil nuit à la performance. Dans ces cas, il est probable qu'un sentiment d'impuissance face au texte mythique, qui explique les qualités du sac, déclenche une volonté compulsive d'acquiescer ce qu'il y a de mieux. « Avec ça, on est sûr qu'on aura pas de problème », disait à son épouse un client rassuré par un achat haut de gamme, après avoir discuté un long moment avec un vendeur pour choisir une tente dans un grand magasin de sport.

De nombreuses publicités télévisuelles usent d'une esthétique qui établit une chaîne entre le produit en rayon et un laboratoire dans lequel travaillent des hommes en blouses blanches. Entre le laboratoire et l'acheteur, nous sommes invités à imaginer une multitude d'actions techniques et technologiques fabuleuses. Dans ces récits, l'organisation sociale de la production du bien est gommée au profit d'un mythe techno-scientifique. La tonalité épique de nombreuses publicités figure une union fertile entre le travail humain et l'intervention surnaturelle d'une muse qui donnerait de l'inspiration aux scientifiques. Ainsi, nombre de publicités passent d'une formule scientifique et de la joie de son inventeur – la publicité met en scène des chercheurs (en fait des trouveurs) contents –, à un consommateur maître de son corps et de son environnement. Il en va ainsi, par exemple, des shampoings, pour lesquels le spot publicitaire passe d'une imagerie montrant une molécule régénérant le cheveu, à une scène montrant tout ou partie d'une femme modèle, belle et sûre de soi. Une rhétorique très similaire est utilisée pour les films publicitaires qui figurent sur le site Internet de Décathlon.

Grâce au produit, le destin de l'acheteur est donc entre ses propres mains. Usage du produit et maîtrise de soi semblent ici se superposer. De même, le bonheur du chercheur entre en résonance avec celui de l'utilisateur. À l'écran, le sourire du scientifique et celui de l'utilisateur/trice se répondent. L'intense pénétration techniciste au cœur de la matière, est, à un certain moment de la rhétorique publicitaire, abolie pour ne plus laisser place qu'à l'expression de sentiments positifs. Cette formule publicitaire est très exploitée dans les domaines de l'hygiène (lessives, dentifrices, détergents...) et de la cosmétique (crèmes, shampoings...). Par contre, les publicités pour les machines sont plus minimalistes, car la dimension technologique ou scientifique est déjà donnée par l'objet. Pour ces produits,

les publicitaires préfèrent des vue esthétisées de la machine et de sa mécanique. Les commentaires n'ont pas besoin de souligner le travail des ingénieurs par le recours à un champ sémantique technico-scientifique. Ils procèdent plutôt par énumération, comptage et chiffrage des composants (air bags, suspension, nom de série, etc.) et des qualités (puissance, économie) du produit.

Le matériel sportif semble osciller entre ces deux pôles. Soit la publicité opte pour le point de vue de la technologie esthétisée, proche des publicités pour voitures ; soit pour le point de vue de l'usage expliqué par la science, proche de la publicité de l'hygiène. Ainsi, pour le premier cas, Adidas diffuse une animation où des fournitures (vis, amortisseurs, roues...) flottent dans l'espace et s'assemblent progressivement, tout seuls, sans intervention d'humains ou de machines. Le téléspectateur croit d'abord assister à l'assemblage d'une voiture, mais dans les dernières secondes, l'objet devient une chaussure⁸¹. Un commentaire s'inscrit sur l'écran : « rear suspension for your feet » (suspension arrière pour vos pieds). Cette publicité ne dit pas seulement au client : « vous serez sur le terrain de sport comme un chauffeur dans sa voiture », elle semble indiquer que la chaussure va équiper le sportif comme l'amortisseur équipe la voiture. Le corps se fait ainsi machine perfectible. Le slogan d'Adidas le souligne : « More power to you ».



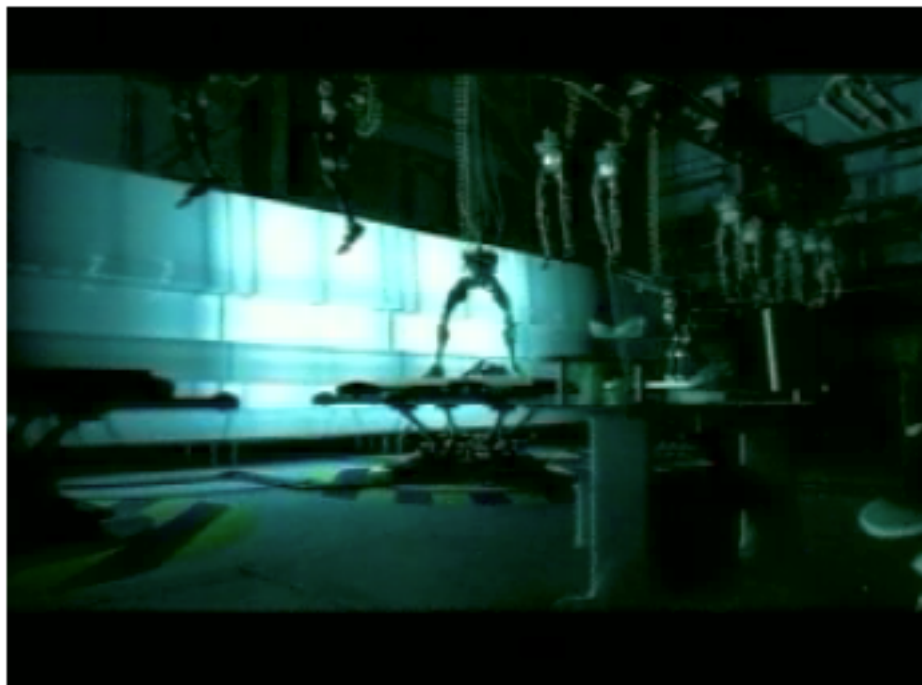
Une autre publicité pour Adidas⁸² me semble particulièrement intéressante à analyser. Le clip débute par un travelling avant, qui fait entrer le spectateur dans un laboratoire-atelier relativement sombre dont l'éclairage blafard provient surtout d'une sorte de baie

⁸¹ <http://ma-tvideo.france2.fr/video/iLyROaftYVy.html> . Consultation : 06/08

⁸² <http://repository.univ-fcomte.fr/Pub/Pub-Adidas.mov> . Ou taper « mechanical legs » sur google (mais plusieurs version sont disponibles)

vitree, que l'on pourrait assimiler à un panneau éclairant pour observer des radiographies (négatoscope). Des bruits, des échos sourds, donnent à l'espace une ambiance d'entrepôt. La caméra passe au dessus d'un poste de travail dont le matériel informatique est éteint. Au second plan, au centre de cette vaste pièce, un robot minimaliste, de taille humaine mais simplement constitué d'un bassin et de deux jambes, est en position de veille. Il est debout sur une table autour de laquelle ont été peintes des bandes jaunes et noires, délimitant la zone de sécurité. Une série de fils le relie à un plafond qui se trouve dans l'obscurité. Sur un rail, à quelques mètres au dessus de lui, d'autres corps de robots sont suspendus, tels des habits dans une penderie. Cette image n'est pas sans évoquer, soit un alignement de cadavres suppliciés et/ou en décomposition, comme dans les films d'horreur, soit des images de clones alignés dans des espaces immenses, comme dans certains films de science-fiction récents (E-robot, Star Wars : l'attaque des clones, Alien IV, Resident Evil...). Chaîne de montage, laboratoire, boucherie ou clinique, l'espace unifie ces thématiques.

La caméra fait ensuite un gros plan sur les pieds du robot, qui sont équipés de chaussures Adidas. La table sur laquelle il se tient ressemble à un fragment de terrain de basket-ball : plancher et lignes de marque y sont clairement reconnaissables. Une boîte à chaussure ouverte est posé juste derrière les pieds du robot. Soudain un des pieds se soulève et retombe en un « clac ! » accompagné d'un bruit de machine qui démarre : « bzzzii ! ». Le robot tremble et se met en mouvement. Il effectue alors une chorégraphie typique des basketteurs : piétinement, jeu de jambes, déplacements vifs et glissés, mouvements de pivot. La table est mécanisée, elle se sépare en quatre parties qui se déplacent sous les pieds du robot de façon à être synchrones avec ses mouvements. Ces parties se meuvent comme les cases d'un jeu de pousse-pousse. L'ordinateur portable est expulsé dès les premiers mouvements. Des claquements et des bruits de gymnase vide ponctuent l'évolution chorégraphique du robot. Esthétiquement, les mouvements sont fluides et très rythmés.



« Mechanical legs »

La caméra refait alors un rapide travelling qui repasse par dessus le poste de travail, mais cette fois-ci, la photo d'un joueur humain noir (Antawn Jamison), dont on ne voit que le tronc, tourne sur elle-même à l'écran. La pose du joueur et la façon dont l'image pivote font penser aux simulations de portrait robot des séries et des films policiers américains. Un fondu enchaîné fait revenir la caméra sur le robot, qui est devenu beaucoup plus actif et performant. Il effectue de nombreux sauts (semblables, dans une seconde version du clip, à l'esthétique du film Matrix), il court et réalise un enchaînement de pas pour finalement effectuer un mime de *dunk*⁸³. Lorsqu'il prend son élan et se trouve en l'air, un bruit de foule et d'applaudissements l'accompagne. Une fois à terre, le son redevient mécanique. Un bruit de robot qui s'allume accompagne l'apparition d'un second « droïde », qui fait face au premier, mais qui n'est pas équipé de chaussures. Les deux robots se lancent alors l'un contre l'autre. Suite au choc, le second s'effondre. Apparaît enfin le logo et le slogan de la marque sur un fond noir : *More Power to you*.

Je propose d'analyser ce clip en émettant l'hypothèse qu'il suit le paradigme mécaniste, car le corps et la machine y sont traités de façon analogue. Je poserai aussi la question de la vision de l'humain qui y est proposée. On peut commencer par remarquer que le demi-corps du robot est complété par l'image du tronc d'un joueur sur l'ordinateur. Ces deux moitiés constituent un individu hybride. L'idée d'hybridité est renforcée par le fait que personne ne se trouve face à l'ordinateur qui s'est allumé tout seul. Qui donc est aux commandes de la machine, si personne n'est devant l'ordinateur et si l'humain est dans l'ordinateur ? Les postes semblent trop réversibles pour y détecter une syntaxe permettant d'identifier une composante uniquement humaine. Par contre le seul objet qui ne soit pas ambigu semble être la paire de chaussures. Elle est très clairement située du côté de la force et du pouvoir, elle en est la clef de voûte. On peut d'ailleurs se demander si ce n'est pas elle qui met en marche d'abord le robot et ensuite l'ordinateur où apparaît un visage humain. Suivons le raisonnement de Roland Barthes (1954) au sujet du mythe bourgeois. À cet endroit du livre, l'auteur vient d'avancer que la bourgeoisie ne se pense pas comme une classe sociale, mais comme la norme anonyme de l'humanité, ce qui lui permet de ne pas se nommer et de ne pas se situer dans le temps et l'espace social.

La défection du nom bourgeois n'est donc pas un phénomène illusoire, accidentel, accessoire, naturel ou insignifiant : il est l'idéologie bourgeoise même, le mouvement par lequel la bourgeoisie transforme la réalité du monde en image du monde, l'Histoire en Nature. Et cette image a ceci de remarquable qu'elle est une image renversée. Le statut de la bourgeoisie est particulier, historique : l'homme qu'elle représente sera universel, éternel ; la classe bourgeoise a édifié justement son pouvoir sur des progrès techniques, scientifiques, sur une transformation illimitée de la nature : l'idéologie bourgeoise restituera une nature inaltérable : les premiers bourgeois pénétraient le monde de significations, soumettaient toute chose à une rationalité, les décrétant destinées à l'homme : l'idéologie bourgeoise sera scientifique ou intuitive, elle constatera le fait ou percevra la valeur, mais refusera l'explication : l'ordre du monde sera suffisant ou ineffable, il ne sera jamais signifiant. Enfin, l'idée première d'un monde perfectible, mobile, produira l'image renversée d'une humanité immuable, définie par une identité infiniment recommencée. Bref, en société bourgeoise contemporaine, le passage du réel à l'idéologique se

⁸³ Figure où le basketteur « *smash* » le ballon dans le panier. Certains *dunks* sont plus élaborés que d'autres car le joueur peut intercaler des mouvements en l'air.

défini comme le passage d'un anti-physis à une pseudo-physis. [...] Le mythe est constitué par la déperdition de la qualité historique des choses : les choses perdent en lui le souvenir de leur fabrication. (pp 215-216).

Dans le clip, où déceler l'humain ? Il semble qu'il ait été évincé. Pourtant, l'affrontement entre les deux machines, et la victoire de celle qui est équipée de chaussures, donne un indice. L'esprit humain, qui donne force au corps-machine, qui le perfectionne et le meut, se trouve dans les chaussures. Ici le monde-machine (robot et table) est perfectible et la chaussure, manifestation de l'Esprit, donne vie au monde. Or cette humanité est sans histoire car rien des discussions, des choix, des consensus et des divergences de l'équipe de recherche qui l'a inventée ne transparaît dans le clip. L'histoire de la fabrication scientifique et technique a été renversée en nature de l'esprit humain : en pouvoir et en puissance (power) sur le monde. Il y a ici comme une réalisation du rêve mécaniste et cartésien. Les robots suspendus, me semblent renforcer cette idée, car sans chaussures, le robot n'est qu'un individu de série, un numéro sans singularité, voire un cadavre. Pour penser le *cogito*, Descartes dut considérer son corps comme un cadavre. L'apparition du visage sur l'écran d'ordinateur – mais c'est un visage « robotisé » –, marque l'envolée lyrique et applaudie de la performance du robot équipé d'un esprit. Cet esprit est à la fois éternel et tout puissant, ce qui rend insignifiante la complexité de l'activité humaine concrète. Ici donc, le génie humain, anhistorique, s'incarne en un objet technique qui procure au corps-machine indifférencié un surplus de force et une singularité.

Cette représentation naturalisante de la prouesse technique pose, comme le fait Barthes, des questions éthiques et politiques. Comment, en effet, l'autre non-bourgeois et non-mécaniste peut-il avoir une place dans un dialogue démocratique, si la norme se situe du côté d'un tel esprit et d'une telle « politique de nature »⁸⁴ ? Selon Barthes, le propre du mythe bourgeois n'est pas exactement de nier les choses mais de les innocenter. Le mythe est, pour cet auteur marxiste, marqué par la défection, par la déperdition d'une dimension de la vie humaine : le politique. Il est donc une parole dépolitisée. Ainsi, la publicité Adidas tend à dépolitiser les rapports de production et à innocenter une industrie des conditions concrètes dans lesquelles elle transforme la matière première en marchandise (sur un plan social comme sur un plan écologique). Ces considérations peuvent introduire une question éthique sur la pratique de la randonnée. Car l'équipement technique y est prépondérant dans l'émergence du plaisir. Le surplus de force, et la singularité (Warnier parle de subjectivation par la matière), qu'offre le matériel technique aux randonneurs, participent-ils à le situer hors du temps et de l'espace social ? Qu'innocentent-ils ?

Spiritualité du corps et de la matière

Une publicité pour Go Sport opte pour une rhétorique du bon sens. Deux jeunes femmes sont en train de faire du « running » dans le jardin des Tuileries. L'une s'arrête, le souffle coupé, le corps plié en deux, une main en appui sur ses jambes fléchies. La seconde fait demi-tour et la rejoint en trotinant. Suit un dialogue : « Ben pourquoi tu t'arrêtes ? / Je m'arrête pas, je prends conscience de mon corps. / Tu prends surtout conscience de tes pieds ! / Oh ! ouais ! Très bon ! (Un temps, elle réfléchit, puis fronçant les sourcils) : Pourquoi tu dis ça ? / (L'autre, expliquant aussi avec les mains) : Parce que moi, à ta place,

⁸⁴ Je reprend ici à dessein le titre de l'ouvrage de Bruno Latour (1999), car l'auteur y explique que si « nous n'avons jamais été modernes », c'est que nous avons établi un principe impossible à tenir dans la vie : la séparation des faits et des valeurs, du politique et du scientifique. Le mythe moderne fait croire en une recherche scientifique qui trouverait des vérités sans que le « facteur humain » n'y participe. Au mythe d'une vérité déjà là et accessible en toute transparence, répond le mythe d'une recherche anhistorique et asociale. Pour Latour, ce qui manque à ces conceptions relève d'une réflexion sur le langage comme outil de perception.

je prendrais conscience qu'il faut arrêter de s'habiller comme une pintade et j'achèterais de nouvelles chaussures ! ». La seconde joggeuse reprend alors sa course, laissant la première légèrement désorientée. Dans le dernier plan, l'une, en tête, sort avec légèreté de l'allée du jardin, tandis que l'autre court gauchement plus en arrière. Suit la réclame, énoncée par une voix d'homme : « Chez Go sport, les Running femme Asics sont à 60€. Go Sport, mieux s'équiper pour mieux pratiquer »⁸⁵.

Le discours adopté dans cette publicité affirme qu'avec de bonnes chaussures, cette femme n'aurait pas « conscience » de son corps. Ses difficultés ne sont qu'une erreur dans le choix de son équipement. En effet, si en publicité la perfection existe, il ne tient qu'au consommateur de faire le bon choix en écartant, avec bon sens et logique, les mauvais raisonnements et les mauvais objets.

On pourrait dire ici que le corps de la coureuse ne « descend » pas dans les chaussures, car il leur manque des qualités spirituelles. Ce manque n'est en effet pas à situer du côté du corps, car la publicité sportive minore ou nie l'imperfection corporelle au profit d'un idéal qu'il est possible d'atteindre. Le corps de la coureuse n'est donc pas remis en question, par contre, elle doit faire preuve d'intelligence en choisissant un matériel qui ne transforme pas son corps en une chose encombrante. Les qualités du matériel sportif, qui sont décelées par l'intelligence de son utilisateur, rendent donc possible le miracle de la consubstantiation. Elles permettent un passage à une identité de substance et visent une union intime entre le corps et la chose. Cette fusion est opérée grâce aux (bons) choix de l'esprit rationnel. L'esprit rationnel fait le lien entre le corps, l'objet et le monde.

Le bon matériel suppose une intelligence techno-scientifique. Cette intelligence permet au pratiquant d'acquérir un *plus-de-corps*. Plus qu'une prothèse, la chaussure de la publicité devient une partie du corps virtuel, du corps dont on rêve (idéal). Corps et chaussure touchent alors, imaginativement, à la perfection⁸⁶. C'est donc l'esprit rationnel (et non celui de la pintade) qui permet au miracle d'advenir en performant la consubstantiation corps/objet par l'intercession d'un esprit omnipotent. Cet esprit fait une synthèse de la chaussure et du pied en les appréhendant comme des faits de même nature. Avoir du bon sens, dans cette publicité, consiste à bien s'équiper, à faire une sélection dans la profusion des marchandises. La chaussure bien choisie est, comme dans l'exemple précédent, le signe de l'esprit éclairé qui peut venir à bout de la nature (les cadavres ou la douleur) comme de l'obscurité du social (ici l'erreur humaine ou la bêtise du gallinacé). L'esprit qui fait de la chaussure un *plus-de-corps* s'est rendu « maître et possesseur » du corps et de la nature. Il donne une qualité magique à leur association.

La valeur du confort trouve ici une puissance immédiate d'efficacité qui tend à séparer violemment et radicalement ceux qui vivent le mythe, de ceux qui habitent la réalité des maillons socio-économiques s'étirant du client, à la matière première, en passant par différents points du monde industriel. La *pseudo-physis* proposée par le mythe techniciste abolit le monde concret de la recherche en laboratoire ou en bureau d'étude (faite de conflits, d'amitiés, d'erreurs, de choix plus ou moins pertinents, de hasard). Elle abolit aussi le monde concret de l'usine, la réalité des contrats et des codes du travail auxquels les

⁸⁵ <http://www.snptv.org/actualites/vusalatele.php?id=794>

⁸⁶ Si l'on suit les thèses de Charles Melman (2005), la perfection se pose comme une réalité purgée des défauts qui la rendent insatisfaisante, et donc désirable. Ce auteur avance en effet que notre époque vit une crise du désir et du plaisir au profit de l'envie et de la jouissance. La perfection, comme réalisation de l'idéal, est nommée virtualité par Melman (p. 46).

ouvriers sont assujettis⁸⁷. Elle abolit enfin la réalité des écosystèmes auxquels on prélève de la matière première, et dans lesquels on rejette des déchets ou des polluants industriels. Dans l'analyse de Barthes, le mythe publicitaire consiste en une dépolitisation et en une légitimation des rapports de production et des rapports de classe. On peut ajouter qu'elle dépolitise le rapport à la nature, en produisant un discours que Berque (2000 ; 56) qualifie de *subjectivore*. Dans quelle mesure les randonneurs, en se rendant au contact de la nature pour s'éloigner de la sociabilité ordinaire, participent-ils de ce mythe légitimant et dépolitisant ?

Cet hiver, dans les rayons d'un magasin de sport, un ami ethnologue avec lequel je discute souvent de mon travail m'a dit avoir rencontré cette chimère sous la forme d'une veste polaire à 5€. Ce produit fabriqué en Chine, était mis en valeur par une esthétique « cocooning », rose et ouatée, enfantine et innocente. Face à ce rose bonbon, à ses petits nuages blanc coton et à ce bleu ciel, le chercheur en sciences sociales doit-il s'en tenir au registre du symbolique ? Ou bien doit-il affirmer qu'il y a ici un texte culturel qui relève de l'indécence car il tend à masquer des rapports sociaux d'asservissement ?

Rien que le plaisir

Une publicité pour Décathlon donne à voir ce qui me semble constituer une composante centrale de l'imaginaire qui est associé au matériel sportif. Elle permet aussi de poursuivre les analyses concernant la fonction dépolitisante de la mythologie de l'équipement sportif. Si le titre de cette publicité, « rien que le plaisir » reprend la valeur centrale du loisir contemporain, le discours émis par cette publicité est intéressant quant à son contenu. Il donne en effet des indications sur la façon dont est imaginativement conçu le plaisir des pratiquants.

Le clip⁸⁸ est constitué d'une série de scènes de sport en pleine nature. Au terme de chacune d'elles, s'affiche à l'écran une valeur que l'enseigne veut attribuer au matériel qu'elle vend. La première séquence montre un cycliste qui avance dans un paysage de montagne battu par la pluie. Alors que le vélo soulève un petit nuage de poussière sur un chemin ensoleillé, plat, sec et bordé par deux fossés pleins d'eau, le téléspectateur s'aperçoit que le sportif évolue entre deux murs de pluie, restant ainsi lui-même au sec ; la phrase : « Ne pas subir les conditions climatiques » s'inscrit alors à l'écran. La seconde séquence montre un groupe de randonneurs qui marche dans le désert avec de gros sacs à dos. Alors que l'ombre d'un des marcheurs avance l'air léger, sans sac, le slogan « Ne pas subir le poids de son matériel » s'affiche à l'écran. Dans la troisième séquence, une femme court dans un quartier résidentiel. Un vent l'accompagne en soufflant les feuilles de façon à ce qu'elles viennent se poser sous ses semelles. Apparaît alors le slogan : « Ne pas subir la dureté du sol ». La quatrième séquence montre un surfeur qui évolue en hors piste ; le son laisse comprendre que la neige est verglacée. Lors d'un saut, le personnage perd l'équilibre et tombe à la renverse. Sa tête, équipée d'un casque et affichant un large sourire, vient heurter le sol. La neige se transforme instantanément en un doux matelas de plumes. Le slogan énonce : « Ne subir que le plaisir du sport ». La publicité se termine par un travelling qui pénètre dans un bureau d'étude, se dirige vers un homme assis face à un ordinateur, puis vers l'écran de la machine où apparaît le schéma en 3D d'un casque, puis

⁸⁷ Une rapide investigation dans un magasin Décathlon m'a montré que la quasi totalité des produits venaient de Chine, de Thaïlande, du Vietnam, de Turquie ou du Maroc.

⁸⁸ <http://www.culturepub.fr/videos/decathlon-creation-rien-que-le-plaisir.html> . Consulté le: 25/02/09.

vers l'intérieur même du casque. Apparaît alors le slogan : « Decathlon Creation. Créateur de technologies sportives ».

Avec cet exemple, il me semble que l'on peut poursuivre la réflexion qui m'a fait interpréter d'autres clips publicitaires comme des discours de dépolitisation qui innocentent une industrie. Il me semble que cette dépolitisation de la genèse de la marchandise est cohérente avec une forte valorisation du plaisir individuel. Ainsi, l'image sportive que Décathlon mobilise renvoie à un sujet qui trouverait satisfaction dans un monde épuré des déterminismes de la réalité physique. Le matériel sportif est ici mis en scène à partir d'une fantasmagorie qui aimerait que l'on puisse faire du vélo en montagne et sous la pluie sans grimper ni se mouiller, de la course à pied sans toucher le sol, de la randonnée sans sac à dos, et des chutes sans douleur. Ne retrouve-t-on pas ici un discours mécaniste qui considère que le corps et la matière sont à ce point maîtrisables qu'ils n'entrent pas dans la sphère d'un sujet dont l'essence serait purement spirituelle ? Le matériel idéal, dont on a vu qu'il était le produit de l'esprit rationnel, permettrait de ne vivre que les aspects jouissifs du sport et du corps. Il éradiquerait (en fait la publicité nie) la difficulté, la fatigue, la souffrance et la blessure. Dans cette rêverie, le sujet est un terminal sensoriel auquel n'arrivent que des plaisirs et de la satisfaction parce qu'il a su faire de bons choix. En ce sens, le sujet est responsable des plaisirs qui lui arrivent. Il est l'entrepreneur de son bonheur.

Dans une telle imagerie, le plaisir se trouve libéré, autonomisé par rapport à une réalité passablement déplaisante et contraignante (intempéries, charge pondérale, dureté), qui n'affecte pas le sujet. Coupé du déplaisir, le plaisir n'est pas tributaire d'un manque qui fonctionnerait comme une aspiration. Dans ce spot, il me semble que ce qui prime n'est pas la valorisation d'un produit qu'il faudrait acquérir pour pallier un manque ou un déplaisir. L'accent est plutôt mis sur l'accès à un état de plaisir, à une esthésie qui reste agréable jusque dans les moments difficiles. Ce que l'on cherche à stimuler me semble relever de l'attrait que peut susciter un état affectif qui ne connaît pas la difficulté. Au lieu d'une dynamique qui lie le plaisir à la réalité (voir ci dessus, p. 34), le manque tend à être évincé au profit d'un état caractérisé par une saturation de sensations agréables (d'où le titre du spot : « rien que du plaisir »). Ainsi, l'idéal que met en scène cette publicité serait de ne plus subir les contraintes physiques et environnementales de l'activité sportive tout en en tirant une jouissance parfaite. Dans cette optique, tout ce qui entrave le plaisir, tout ce qui relève de la détermination extérieure, matérielle, est considéré comme un phénomène subi et parasite. La technologie de pointe permettrait de s'éloigner de ce qu'impose le monde physique, afin d'entrer dans une sphère sur laquelle les contraintes n'ont aucune prise. Selon ce point de vue, sans le monde extérieur, on peut (enfin) jouir sans entraves. Une « liberté » est atteinte par le choix d'un matériel qui protège des déterminismes et des résistances du monde extérieur. Elle se déroule sans contraintes (et sans repères), elle n'est pas le fruit d'une composition avec la réalité. L'individu n'est pas ici invité à choisir les contraintes avec lesquelles il composera, mais invité, dans une logique de bon sens, à choisir un monde sans contrainte. Tout risque étant prévenu par la magie protectrice du matériel, le sujet retrouve probablement ici l'image d'une condition très archaïque où domine la jouissance⁸⁹.

Selon l'approche ethnopsychanalytique et historique de Charles Melman (2005 ; 19), la vie psychique contemporaine pourrait être comprise à partir de l'hypothèse d'un passage « d'une économie [psychique] organisée par le refoulement à une économie [psychique] organisée par l'exhibition de la jouissance ». Ce passage historique accompagnerait le

⁸⁹ Il convient de rappeler que ce monde infantile est aussi peuplé de peurs terrifiantes : à la perfection de l'image du bien être répond l'implacable et effrayante image de la souffrance. On peut ainsi considérer que la publicité fait grand cas de faits bénins, puisqu'elle tend à dramatiser et à diaboliser des choses ordinaires (effort, sueur, fatigue...).

développement de l'économie libérale, qui est fondé sur la diminution de références régulatrices. Ainsi, dans un système où les repères qui font lien disparaissent, c'est-à-dire dans une société non plus organisée sur l'interdit qui oblige un tropisme vers des objets hétérogènes (désir), mais sur l'accession à l'objet sur le mode de la jouissance (envie), l'hédonisme tend à remplacer l'ancien lien social. En ce sens, la société tendrait à devenir une « communauté de jouissance » (p. 225). Pour Melman, le social ne serait alors plus basé sur un lien de solidarité entre des sujets assujettis au régime du manque, mais sur un refus de toute restriction au nom d'un droit à la jouissance qui relève d'un rapport paranoïaque à la loi (toute contrainte est vue comme persécutrice, « liberticide »). Dans cette économie psychique, le désagrément du côté répressif de la loi est hypertrophié, alors que ses aspects protecteurs et émancipateurs tendent à être niés. Selon cet auteur, la difficulté contemporaine à intégrer le manque dans la dynamique du plaisir, est génératrice d'angoisse. Celle-ci, à son tour, peut appeler un retour de flamme qui débouche sur une demande d'autoritarisme, comme ce fut le cas pour l'élection de Gorges W. Bush au Etats-Unis, ou celle de Nicolas Sarkozy en France⁹⁰.

Ainsi, la mythologie publicitaire qui promeut l'équipement sportif touche-t-elle à l'imaginaire (au sens psychanalytique) en s'appuyant sur une économie psychique tournée vers un plaisir sensoriel qui ne passerait pas par de l'interdit, du manque ou de l'impossible. Cette mythologie ignore la dimension politique inhérente à l'acte de consommation, pour ne valoriser que le plaisir personnel. Spiritualisé, innocenté et idéalisé, le plaisir se veut accessible par le biais d'une technologie magique qui majore les capacités physiques de l'individu. Le recours à un équipement techniciste qui garantit un *plus-de-corps* articule un imaginaire mécaniste avec un sujet incertain qui peut chercher à combler son angoisse existentielle par le recours à une saturation sensorielle (Lacroix : 2000). Cette recherche de saturation fait partie d'une économie sociale et affective qui s'articule aux variations quotidiennes, hebdomadaires ou saisonnières (loisir, vacances). L'individu y évolue selon une logique qui relève du « gouvernement de soi » et qui vise à se sentir exister. Ainsi, Alain Ehrenberg (1995), considère l'individualisme comme une nouvelle modalité du lien social, dans la mesure où « la subjectivité est devenue une question collective » (p. 14). Dans ce contexte : « l'individu incertain caractérise une *société de désinhibition*, dont le ressort est l'amélioration de soi, condition indispensable pour se gouverner dans une société complexe et un avenir opaque » (p. 24). À travers les exemples de la drogue et de la télévision, l'auteur montre que *sensation de soi* et *image de soi* sont au cœur d'une dynamique sociale qui transforme l'articulation entre « sphère privée et valeurs publiques ». Cette nouvelle configuration sociale semble proposer une sur-responsabilisation de l'individu quant à son devenir, et un émiettement du débat politique concernant le fonctionnement de la chose publique.

Nous verrons par la suite que si les randonneurs sont critiques vis-à-vis de cette idéalisation du matériel par la publicité, ils sont pris dans cette sociabilité individualiste qui fait de chacun l'entrepreneur et le héros de sa propre vie.

⁹⁰ Cette demande est aussi visible à la télévision. Ainsi, l'émission « loft story » (Big Brother au Brésil et aux États-Unis) consiste à soumettre un groupe de personnes, comptant des individualités présentées comme étant fortement distinctes, à une situation de contrôle panoptique permanent ainsi qu'à une exposition au jugement arbitraire et à la punition. De même, de nombreux reality-shows reposent sur le charisme autoritariste et bien-pensant du présentateur (Ardisson, Fogiel, l'émission Le maillon faible, João Kleber avec *O teste de fidelidade*...). Dans la mesure où les invités de ces émissions sont juridiquement libres, on peut parler, avec Melman, de « fascisme volontaire » (p. 46). On retrouve cette présence de l'autoritarisme dans le mode de fonctionnement du comique Jean-Yves Lafesse, qui organise des canulars téléphoniques en prenant presque systématiquement un statut hiérarchiquement élevé pour permettre de rire des bizarreries qu'il fait dire ou faire à ses victimes.

Marches guidées

Au Brésil, les téléspectateurs sont soumis aux mêmes types de publicités sportives. Le corps et le matériel y sont traités selon une esthétique qui renvoie aussi à une vision mécaniste du corps et de la nature. Et l'analyse que j'ai proposée dans les pages précédentes me semble valide pour les Brésiliens, et plus encore pour la classe moyenne pauliste. Il me semble cependant que la publicité sportive soit moins révélatrice pour considérer le rituel excursif brésilien. En effet, l'usage et la valeur du matériel y sont moins centraux, la performance individuelle y est moins marquée et l'autonomie du sujet y est moins valorisée, car un guide est presque systématiquement engagé. Il y a donc, dans le rituel français, des éléments plus saillants que dans le rituel brésilien, et inversement. Dans chaque terrain, certaines dimensions ne font que transparaître, sont marginales, ou peu intenses par rapport à l'autre terrain. Mon travail vise à décrire et analyser ces variations d'intensité et de centres d'intérêts.

Par la description des marches que j'ai effectuées avec H2 et H3, nous avons pu saisir un imaginaire de la randonnée et voir quelle place y était donnée à la culture matérielle excursive. Nous avons compris, en adoptant une méthode réflexive, que mes interlocuteurs m'avaient assigné la place du détenteur traditionnel de cette culture matérielle : celle du guide. Cette réflexion eut pour moi une fonction de décentrement qui m'a permis de me rapprocher des valeurs propres à la randonnée brésilienne. Mon analyse s'était appuyée sur l'hypothèse que les deux jeunes marcheurs avaient cherché à rompre avec un schéma traditionnel de relation paternaliste entre les marcheurs et les guides. Ainsi, ma culture matérielle leur permettait de compter sur moi comme sur un guide qui ne serait que le garant de la survie des marcheurs ; mais, étant européen et ne faisant pas payer mes services, je ne pouvais être considéré comme un employé domestique. Mieux, ils pouvaient me renvoyer à ma francité et s'en moquer : « ei francês, relaxa !/ Hé le Français, détends-toi ! », me disaient-ils. S'ils avaient contracté les services d'un guide, leur place aurait été celle de dominants qui emploient une personne compétente pour les servir, conformément à l'héritage colonial. Mais, avec un Français comme pseudo-guide, ils pouvaient aussi jouer au tiers-monde face au « premier monde ». Ils transformaient ainsi la relation qu'entretiennent généralement les marcheurs avec leurs guides. En marchant avec un Européen, ils ont pu se défaire de l'ordre social qui régit les rapports sociaux entre dominants et employés (ce qui renforce la fonction de rupture du loisir), tout en bénéficiant des mêmes services. N'étant pas guide mais offrant à peu près les mêmes garanties, notre relation était socialement (mais non techniquement) égalitaire.

Cependant leur manque de culture matérielle ne leur permettait pas de se comporter comme des randonneurs français, qui tendent plus à l'égalitarisme qu'à la division des tâches. Ce double écart, par rapport à la norme brésilienne et par rapport à la norme française, m'a révélé quelle pouvait être la fonction concrète du guide dans le vécu du sentiment de nature brésilien. Cette « ethnographie de l'écart » m'a permis d'avancer qu'au Brésil, les randonneurs prenaient appui sur le guide pour vivre une expérience excursive proche de l'envoûtement. « Être intermédiaire » (DaMatta : 1993 ; 103) de par son statut social hérité du modèle colonial et patriarcal, le guide serait employé par les marcheurs pour garantir le retour d'un monde poétisé, enchanté et enchanteur, dans lequel on s'abîme aisément. Le guide est un sauvage qui remplit une fonction presque méconnue des marcheurs brésiliens : celle d'assurer leur survie et de les prévenir de dangers qu'ils ne savent pas anticiper et qu'ils remarquent assez peu (pierres glissantes, fatigue, gestion du temps...). Il peut aussi déconstruire certaines peurs infondées, ou aider les randonneurs à se « dépasser » physiquement. L'envoûtement peut avoir lieu car les

conditions y sont favorables : les marcheurs ont l'esprit libre, car celui du guide veille à tout. Métaphoriquement, nous pourrions dire que les Brésiliens se sentent et se voient dans la nature comme on contemple son reflet entouré de celui de la nature environnante à la surface d'un lac. Mais, Narcisse avertis, pressentant les risques que comporte la rêverie, ils prendraient soin de s'adjoindre un maître nageur qui les repêcherait rapidement en cas de chute. En ce sens le guide brésilien, par sa fonction de survie mais aussi par le rappel permanent de sa place dans les rapports hiérarchiques, permet de ne pas perdre de vue la culture et la civilisation. Il est une balise, un point de repère qui permet une pratique en en définissant les limites. Avant de reprendre la description de l'entrée dans le rituel excursif, précisons les conditions dans lesquelles s'est déroulé mon travail de terrain dans la Chapada Diamantina.

L'observation dans la Chapada Diamantina

J'ai toujours résidé à Lençóis, point touristique central de la Chapada Diamantina. J'y ai effectué deux séjours distincts, l'un pendant les vacances d'hiver (juillet), l'autre pendant les vacances d'été (décembre-janvier), ce qui correspond à un peu plus de deux mois de présence sur place. En dehors des petites excursions autour du village, j'ai réalisé quatre randonnées de trois à cinq jours chacune. La première fut partagée avec H2 et H3 ; la seconde, avec un groupe d'amies (F1, F2, F3) dont l'une étudiait avec moi à la PUC de São Paulo, le guide (G1) fut accompagné par un collègue (G2) lors de la première journée seulement (il le renvoya car il ne restait pas sobre) ; la troisième, avec une dame (F6), ses deux fils d'une vingtaine d'années (H9, H10) et un homme de São Paulo (H11), ici, deux guides se succédèrent (G4, G5) ; la quatrième, avec un Anglais en voyage (H6) et deux Paulistes (H4, H5) qui habitaient depuis peu à Vitoria da Conquista (Bahia). Hormis l'Anglais, tous étaient soit nés, soit habitaient depuis longtemps à São Paulo.

En dehors de ces observations directes, j'ai pu discuter avec d'autres touristes, tant au village que durant les excursions (lorsque nous croisons d'autres groupes). Dans la mesure où je devais m'insérer dans un groupe guidé par un professionnel, je dus souvent patienter jusqu'à ce qu'une opportunité se présente. Durant ces nombreux jours d'attente, j'effectuais de courtes marches vers les points les plus visités des environs de Lençóis, afin de mener des entretiens plus ou moins formels avec les touristes⁹¹. À São Paulo, où j'ai séjourné près de dix mois, j'ai aussi pu discuter, au gré des rencontres, avec de nombreuses personnes qui, soit avaient un attrait pour le tourisme vert⁹², soit s'étaient déjà rendues dans la Chapada Diamantina. À São Paulo, j'ai aussi été assez proche d'un groupe d'une vingtaine de personnes liées à l'agence de tourisme « Venturas e Aventuras » et avec lesquelles j'ai passé quelques soirées et participé à une excursion d'un week-end à São Luis do Paraitinga, dans l'Etat de São Paulo.

Sacs à dos

Nous allons à présent considérer plus en détail la façon dont se déroule concrètement la marche avec les guides. Je m'intéresserai donc dans un premier temps à leur rôle dans la gestion de la marche, et, pour aider à la comparaison, je repartirai du sac à dos.

⁹¹ De façon sporadique j'ai aussi été invité à des cultes du Jaré, variante locale du Candomblé. En dehors de l'intérêt du culte, ces événements m'ont permis de discuter avec un certain nombre de villageois sur les transformations que le tourisme avait apporté à la région.

⁹² Les Brésiliens parlent de « turismo ecológico ».

En effet, nous avons vu qu'en France les marcheurs ont des sacs à dos volumineux, choisis en fonction d'un imaginaire palpable dans les rayons des magasins de sport et dans la publicité sportive. Lorsqu'ils marchent en groupe, les charges sont généralement réparties de façon égalitaires, ce qui implique des petites compensations : une personne plus endurante portera un peu plus qu'une personne moins forte ou blessée. La charge, si elle est vue comme un handicap (au sens sportif), est aussi, pour beaucoup, un signe de « sauvagerie », une preuve d'aisance dans le milieu parcouru. De nombreux randonneurs Français affichent avec fierté le poids de leur sac. J'ai ainsi pu rencontrer des personnes qui portaient plus de 25 kilos sur le dos. Une teinte de défi sous-tendait souvent leurs discours. Pour comprendre à présent la question des sacs à dos pour les randonneurs brésiliens de la Chapada Diamantina, nous ne partirons pas d'un magasin de sport ou de spots publicitaires, mais du moment où la marche commence à s'organiser avec le guide.

Après être revenu de la randonnée avec H2 et H3, je rencontrais F1, une amie que j'avais connue à São Paulo dans le cadre universitaire. Elle était accompagnée de F2 et F3, ses meilleures amies, elles aussi habitantes de São Paulo. Nous avons convenu de nous retrouver à Lençóis afin de passer quelques jours ensemble.

Le jour de leur arrivée, alors que les trois amies se rendaient au *Ribeirão*, une cascade située à une vingtaine de minutes de marche du village, F2 crut reconnaître un guide avec lequel elle avait effectué une excursion lors d'un précédent séjour dans la région. Elle cherchait en effet à recruter quelqu'un sans passer par une agence, ce qui permettrait d'obtenir un prix plus bas, et de mieux rémunérer le guide. L'homme (G2) n'était pas ce guide, mais il le connaissait bien puisqu'ils étaient cousins. Il se proposa donc pour les accompagner le jour suivant vers une cascade située à environ trois heures de marche. Au cours de cette promenade, à laquelle je participais, elles lui demandèrent s'il pouvait les emmener sur le sentier du Vale do Pati, une randonnée de cinq jours souvent jugée difficile. N'étant pas officiellement guide, G2 leur indiqua une personne de sa connaissance et promit de les mettre en contact. Le lendemain, alors que les trois amies se promenaient dans le village, elles croisèrent G2, qui les emmena à la recherche du guide en question. Celui-ci (G1) fut trouvé en demandant aux villageois s'ils savaient où il se trouvait, et, de proche en proche, le groupe arriva jusqu'à lui. Après avoir discuté du prix de la course, il fut convenu que le départ aurait lieu le lendemain, tôt le matin. Ils se donnèrent aussi rendez-vous le soir même pour acheter les victuailles nécessaires à la marche. Entre temps, G1 devait vérifier si un de ses amis pouvait lui prêter un sac à dos.

Le soir, dans les magasins, G1 leur indiquait ce qu'il fallait acheter, ainsi que les quantités nécessaires : riz, *feijão*, saucisses, gâteaux secs, bougies, café, pâtes, sucreries, pains, etc.. Le travail du guide commença donc dans la préparation de la marche, bien que ce ne fut pas à proprement parler lui qui réalisa cette tâche. En dehors de la marque des produits, et donc de leur prix, rien ne fut entièrement laissé à l'appréciation des marcheuses. Sur un ton calme et déterminé, adoptant une posture à la fois assurée et légèrement subordonnée, G1 veillait à ce qu'aucune erreur pouvant compromettre le meilleur déroulement de la marche ne soit commise. G1 ne portait pas les paniers de commissions, montrant ainsi clairement que ce n'était pas lui qui faisait les courses. Probablement que cette attitude lui permettait de laisser une marge de manœuvre aux commerçants. Si c'eût été lui qui payait les notes, il est probable qu'une ambiguïté se fût installée entre lui et les commerçants, car ces derniers modulent les prix en fonction des clients. G1 ne joua donc ni le rôle de quelqu'un à qui l'on confie une tâche et qui l'exécute seul, ni le rôle d'un compagnon avec qui l'on fait des courses « ensemble ». Il était déjà dans une position de professionnel et établissait une frontière entre ce qui relevait de ses

fonctions et ce qui n'en faisait pas partie. Cette frontière était située à l'endroit où le choix d'un produit plutôt qu'un autre a une influence sur le déroulement de la marche. Ainsi G1 disait qu'il fallait acheter du riz, mais n'en précisait pas la marque. Le guide adopte donc une posture à la fois très présente et effacée. Il veille à ce que la marche soit bien préparée, tout en montrant que l'acte d'achat ne relève pas de son travail. Il n'a été employé que pour guider, non pour tout diriger. La nuance peut sembler superficielle, dans la mesure où il est présent dans le magasin et donne d'importants conseils, mais son effacement est lui aussi à prendre en considération, car il donne un rôle d'acteurs aux marcheurs. En ce sens, son autorité reste en retrait tout en étant centrale. Il ne porte pas le panier, n'y met pas les marchandises, ne paye pas, mais veille à ce que la préparation soit efficace. Il veille aussi à ce que les vendeurs n'augmentent pas (trop) les prix pour ses clients (pratique commune dans les lieux touristiques), sans pour autant les priver de cette opportunité lucrative.

Avant de se séparer, G1 indiqua aux randonneuses les vêtements dont elles auraient besoin pour la marche : nombre de paires de chaussettes et de t-shirts, maillot de bain, pull, tongs, chapeau, serviette de toilette, etc. Concernant les produits d'hygiène, il leur conseilla d'éviter les doublons en mettant en commun certaines affaires : crèmes solaires, dentifrice, peigne.... Il leur demanda aussi de ne prendre que du savon fait à base de noix de coco, afin de ne pas polluer les rivières avec des produits cosmétiques faits à partir de dérivés de pétrole. Il leur demanda aussi d'acheter des pansements, en cas d'ampoules aux pieds.

Le matin du départ, nous nous aperçûmes qu'il manquait encore quelques denrées alimentaires. G1 se rendit donc au marché avec l'une des marcheuses. G2, qui devait nous accompagner pour assister le guide, n'y fut autorisé par G1 qu'à la condition de se munir de chaussures plus fiables que celles qu'il portait. Il dut donc partir à la recherche d'un ami qui voudrait bien lui en prêter une paire. Il alla de maison en maison à la recherche des précieux objets. Finalement, quelques heures après le départ prévu, nous nous mîmes en route. G1 et G2 portaient la quasi totalité des victuailles et du matériel de cuisine. F1 et F3 étaient équipées de tout petits sacs où étaient rangés leurs appareils photos, les crèmes solaires et quelques accessoires qu'elles voulaient garder faciles d'accès. F2 portait un sac à dos relativement conséquent : il contenait tous les habits des marcheuses, ainsi que leurs duvets et leur tente. Je portais mes affaires, ma tente et quelques victuailles.

Un second départ, qui eut lieu six mois plus tard, me semble intéressant à décrire pour comprendre comment se prépare la marche. Dans certains cas, les départs en excursion s'organisent à partir du moment où un certain nombre de personnes ont fait une demande similaire auprès d'une agence. Il faut donc souvent attendre plusieurs jours pour qu'une sortie s'organise. Ainsi, j'avais demandé à l'agence de tourisme locale CIRTUR de me réserver une place si un groupe venait à se former pour effectuer une randonnée de plusieurs jours. Après une semaine d'attente, un groupe fut constitué. Nous nous retrouvâmes, H4, H5 et H6 (un Anglais), dans la petite rue pavée où était située l'agence. Deux guides locaux semblaient devoir nous accompagner. L'organisation était assez floue. Dans l'arrière boutique, des discussions tendues animaient la gérante de l'association et ses employés : il était question d'une dispute entre deux guides à propos du retour du matériel collectif. Après avoir rempli les papiers nécessaires et payé, nous partîmes pour récupérer du matériel dans un local où logeait l'un des guides. Pressé, légèrement énervé, G3 tentait de rassembler un équipement complet parmi un monceau de sacs, de tentes et d'objets de camping divers.

Les deux Paulistes étaient assis à l'extérieur et profitaient du soleil. L'Anglais s'impatientait et exprimait des signes d'inquiétude quant à l'organisation. Il fut le premier à remarquer que H4 et H5 n'avaient qu'un sac à dos pour deux. Le guide, qui prenait

des vivres dans des placards approvisionnés par l'agence, empilait de la nourriture et des ustensiles dans son sac : de nombreux pains de mie, des biscuits, du riz, du *feijão*, des boîtes de conserve, des casseroles, une machette et de la vaisselle. Il s'y prit à plusieurs reprises, retirait et remplaçait de nombreux objets, envoya paître son collègue (qui voulait en fait utiliser le sac à dos pour une excursion prévue le lendemain), partit chercher une couverture supplémentaire chez un autre collègue, revint, répara un réchaud, lava quelques ustensiles, puis, après trois quarts d'heure de préparation, annonça que nous devrions porter nous aussi des victuailles pour le périple. H6 et moi lui avons proposé à plusieurs reprises de se répartir les affaires et cherchions à nous rendre utiles pour l'aider, mais il n'avait pas répondu. Il aurait préféré ne pas avoir à faire appel à nous pour porter des objets dédiés au collectif. En nous demandant de l'aide il considérait manquer de professionnalisme.

H4 et H5, moins préoccupés par ces questions, acceptèrent de porter eux aussi des victuailles, mais ne relevèrent pas la gêne que H6 manifestait face au fait qu'ils n'aient qu'un sac pour deux. Si ce dernier soupçonnait une stratégie maligne qui leur permettrait de moins porter, il semble que leur attitude relevait plutôt de la culture excursive brésilienne. En effet, en matière d'organisation, conformément aux usages, ils se laissaient porter par le mouvement. Ils faisaient d'ailleurs preuve de bonne volonté puisque le rôle du guide est justement, en général, de porter tout ce qui a trait à l'intendance, les promeneurs se contentant de porter leurs affaires personnelles. On voit donc que le sac à dos et le portage revêtent au Brésil une autre importance qu'en France (et en Europe). L'autonomie individuelle, l'autogestion ou le *plus-de-corps*, ne sont pas ici des valeurs qui sont associées au sac. H5, en m'annonçant que lui et son ami n'avaient pris qu'un sac pour deux, semblait considérer avoir fait preuve d'astuce : il croyait qu'un tel choix lui permettrait de s'économiser. Ne se sentant pas en grande forme physique, il pensait qu'ainsi son compagnon et lui pourraient se reposer tour à tour, ce qui leur permettrait d'avancer plus vite. Bien que cette logique puisse être pertinente, elle n'était pas adaptée à la situation présente, puisqu'ils ne l'avait pas appuyée sur une connaissance pratique de leurs propres aptitudes physiques. Ainsi, après quelques heures de marche, nous dûmes alléger leur sac, car ils peinaient trop dans les montées. Non seulement le fait d'avoir à porter un poids supplémentaire, celui de la nourriture et de la tente qu'ils louaient à l'agence, n'avait pas été prévu dans leurs calculs, mais même une fois soulagés d'une partie du poids, ils continuèrent à peiner fortement. Ils n'arrivaient pas à supporter un poids équivalent à celui que H6 et moi portions, et encore moins à celui que le guide emmenait sur son dos. Avec deux sacs plus légers, ils auraient probablement mieux pu gérer la difficulté.



À gauche, H4, à droite G6.

Concernant le portage, les guides ont un verbe pour désigner leur activité : *jeguirar*. Ce terme est une contraction entre le mot *jegue*, qui signifie « mulet », et *guia*, qui signifie

« guide ». *Jeguirar* désigne l'activité de porter, tel un mulet, les affaires nécessaires aux touristes sur les chemins de randonnée. L'expression m'a été expliquée par une guide qui disait préférer les « packs » touristiques, où les randonneurs dorment non pas en camping sur les sentiers, mais dans des maisons d'hôtes ou des hôtels. Les repas y sont pris dans les *pousadas* ou dans des restaurants. Ainsi, ces formules évitent aux guides de trop porter de matériel lors de la marche.

Malgré cette préférence affirmée par certains guides, G3 disait que le poids n'était pas un problème pour lui. Fils de *garimpeiro*, il avait été habitué depuis tout petit à porter des charges bien supérieures, sur des distances et à des allures qui n'avaient rien à voir avec le rythme paisible de la randonnée. À plusieurs reprises, je compris que la marche avec nous l'ennuyait, car il aurait aimé avancer plus vite.

Les sacs des marcheurs et des guides brésiliens sont équivalents (mais plus petits) à ceux des marcheurs français, il sont d'ailleurs souvent de même marque (Décathlon y est moins présent, mais cette chaîne de distribution vient de s'implanter au Brésil et connaît un franc succès). Par contre l'usage qui en est fait relève de deux rapports différents à la technique et à la « sauvagerie ». Cette différence se lit au niveau de l'usage différentiel du sac brésilien : celui qu'en font les marcheurs et celui qu'en font les guides. Les marcheurs portent assez peu de poids et peu de matériel pour le collectif, mais leurs sacs ont des contenus privatifs et personnalisés. Par contre, ceux des guides sont en grande partie dédiés au portage d'objets servant au collectif. Nous avons aussi vu que ce type d'objets circule au sein de réseaux d'amitiés, ou qu'il peuvent être mis à disposition des guides par les agences. Ils acquièrent une personnalité du fait de leur importance et de leur rareté. Ainsi, les guides savent approximativement combien il y a de sacs auxquels ils peuvent avoir accès et quelles sont les qualités de chacun. Ils élaborent des stratégies qui s'inscrivent dans une concurrence quant à l'accès à l'objet. À l'agence (qui possède des sacs pour les guides), au moment du départ avec G3, il fut question de savoir quel sac celui-ci emporterait, ce qui déclencha des négociations, car un autre guide voulait ce sac. Par ailleurs, leurs sacs sont souvent entretenus, et parfois raccommodés. Les sacs des marcheurs, souvent assez neufs, sont peu « démarchandisés », ils ont peu été investis par les techniques du corps et gardent cet anonymat et cette universalité propre à la marchandise (Warnier : 1999 ; 143).

Ainsi, bien que certains marcheurs, comme F2, affichent un comportement proche de celui des « GRistes », en acceptant fièrement de porter un sac lourd et en en utilisant toutes ses fonctionnalités, il ne me semble pas que le sac brésilien renvoie à un « plus-de-corps », car l'imaginaire techniciste n'est pas omniprésent sur les sentiers de la Chapada Diamantina : il ne concerne pas tous les objets, ni ne marque tous les usages, et il occupe une place très discrète.

Nous voyons aussi combien la préparation de la marche à proprement parler n'est que peu anticipée depuis le point de départ qu'est São Paulo. Si le désir de marche peut naître par la publicité ou les récits touristiques qui circulent au sein de la classe moyenne, l'aspect organisationnel et matériel ne consiste souvent qu'à choisir un pack, les marcheurs n'utilisant presque aucun matériel spécifique en dehors du sac et de la tente. Souvent, les agences de tourisme proposent de louer du matériel aux marcheurs : sac à dos, sac de couchage, tente, etc.

Sans que la préoccupation organisationnelle et techniciste ne soit totalement absente, on ne retrouve pas ici l'intensité de l'attention que portent les randonneurs français à leur matériel et à leur sac à dos. Les questions de partage équitable du poids, de confort, de gestion de l'espace de rangement, d'investissement affectif dans l'usage des performances fonctionnelles du sac, ou de valorisation de la performance personnelle à porter une charge

importante, sont presque absentes. L'imaginaire de la randonnée est donc à considérer de façon différente pour les marcheurs brésiliens et français. Si les uns et les autres sont en contact avec des images de paysage et de marcheurs dans le paysage depuis leur lieu de résidence, et si la publicité est un vecteur de mise en désir de l'ailleurs pour les deux populations, on constate que l'imaginaire français compose plus avec la thématique du corps bien équipé. Si nous avons vu (ci-dessus, p. 33) que l'imaginaire a toujours à voir avec le corps, il faut considérer qu'au Brésil, l'imaginaire n'envisage pas un corps performant et techniquement « bien équipé ». Il s'agit plutôt d'un corps qui est mis en vis-à-vis de celui du guide et qui est protégé par celui-ci. L'un couvre l'autre, il le contient et le prévient, le soulage, le soigne, et, au besoin, prend des risques pour lui. Il lui ouvre ainsi un espace de plaisir déconnecté des questions qui ont trait à la survie.

Nous pouvons enfin remarquer que pour les marcheurs qui n'ont pas acheté un pack, le village est une scène importante. Il est sillonné pour de nombreuses raisons liées au projet de randonnée. Trouver un guide ou une agence demande souvent aux excursionnistes d'arpenter les rues pour se renseigner, faire des comparaisons, glaner des conseils. Souvent, ils auront suivi les indications de quelqu'un et seront partis dans leurs recherches en se fiant au bouche à oreille et aux conseils des villageois (ce qui peut d'ailleurs poser des problèmes de concurrence). Dans la rue, il arrive aussi que les touristes abordent d'autres touristes dans l'espoir de se réunir afin de constituer un groupe suffisamment important pour diviser le prix en un nombre maximum de personnes. De même, le fait de partager le matériel demande aussi aux guides d'arpenter le village à la recherche du matériel nécessaire. Ne possédant que très rarement tout l'équipement, ils devront solliciter leurs réseaux d'amis et de collègues pour utiliser un sac, une paire de chaussures ou un autre accessoire de camping dont ils jugent avoir besoin pour telle ou telle occasion. Enfin, avant le départ, le village est parcouru pour faire les courses nécessaires à l'alimentation sur le sentier.

Packs touristiques

Les touristes qui viennent dans la Chapada Diamantina avec une agence de voyage (ou qui achètent un « pack » sur place), vivent de façon différente la randonnée pédestre et sa préparation. En effet, toute l'intendance et l'organisation est faite en coulisse, à leur place. Après avoir choisi le menu de leurs activités, souvent par Internet, ils n'ont plus rien à gérer. Ils quitteront São Paulo avec la certitude qu'il n'y aura pas d'imprévu, d'autant qu'avant le voyage, l'agence aura délivré un document où figure une liste du matériel indispensable au bon déroulement des activités : bonnes chaussures, chapeau, crèmes solaires... S'ils partent en avion, comme ce fut le cas pour les personnes avec qui j'ai passé cinq jours en excursion, un chauffeur viendra les chercher pour les amener jusqu'à la *pousada* qui leur a été réservée.

À la gare routière, les vans des agences attendent leurs clients à la sortie du bus. Certains marcheurs choisissent de commencer tout de suite les activités et ne font qu'un petit tour dans le village. Ainsi, à 6h du matin, alors que j'attendais pour assister à l'arrivée du car, je discutais avec un guide qui devait accueillir des clients pour les emmener tout de suite sur le sentier de la *Fumaça por baixo* (la promenade que j'ai faite avec H2 et H3) : « il y en a qui ne veulent pas passer un jour dans la ville, pour eux c'est marche marche marche ! 100% nature ! Mais ils sont rares ceux qui font ça ». Dans ces conditions, un minimum de temps est consacré à la préparation de la marche. Tout est organisé à l'avance par l'agence, de façon à répondre aux demandes des randonneurs.

Généralement les packs permettent aux touristes de faire un « tour ». Ainsi, sur cinq jours d'excursion, mes interlocuteurs ont dormi deux nuits à Lençóis, deux nuits au Capão et deux nuits à Mucugê. Durant les marches que nous faisons en journée, ils transportaient les quelques affaires dont ils avaient besoin dans un petit sac à dos et ne se souciaient pas de l'intendance. Si nous ne mangions pas à une table (chez l'habitant ou bien dans un restaurant), des lunchs nous étaient servis par le guide, lui-même ravitaillé par un service interne de l'agence. Durant ce périple, nous prîmes souvent la voiture, soit pour nous rendre aux départs des marches, soit pour visiter plusieurs « sites naturels » dans la même journée. Un chauffeur nous laissa par exemple au départ d'une promenade dans le village du Capão, et vint nous chercher dans celui de Guiné en fin de journée. Il avait récupéré nos bagages à la *pousada* du Capão le matin, vint nous chercher à Guiné le soir et nous amena à Mucugê pour passer la nuit. Ainsi, certains jours nous parcourûmes plus de 200 km en voiture.

Il me semble que cette modalité touristique est proche de celle où les marcheurs dorment sur les sentiers. Elle dénote cependant un autre niveau social, car elle est beaucoup plus onéreuse et beaucoup plus luxueuse (qualité de la nourriture, standing des *pousadas*, formation des guides...). Elle demande aussi moins de matériel spécifique (tente). Si mon questionnement me permet de la considérer avec le même regard que les autres excursions, il faut cependant garder présent à l'esprit que j'ai relativement peu fréquenté cette classe sociale à São Paulo, et que je n'ai pas réalisé d'autres marches avec des personnes issues de ce milieu. Mon expérience est donc suffisante pour affirmer que les points communs entre les deux types de pratiques sont assez importants pour ne pas diviser la pratique brésilienne en sous-catégories, mais elle est insuffisante pour affiner l'analyse et repérer des écarts plus significatifs. Il me semble important de noter que cette modalité peut être préférée par les « parents » d'une classe sociale, alors que leurs enfants, lorsqu'ils commencent à voyager seuls, peuvent choisir la modalité moins luxueuse et moins confortable. Les personnes avec lesquelles j'ai marché selon cette modalité, se situaient entre le haut de la classe moyenne et le bas de la classe supérieure.

Les guides dans la rue

Dans les rues, de nombreux guides, parfois non certifiés ou non affiliés à des agences, font « la chasse au client ». Cette activité peut générer une ambiance pesante pour les touristes. Certains évitent d'ailleurs de passer par la *Rua das pedras*, la rue la plus effervescente de Lençóis, car ils ne veulent pas qu'on leur « saute dessus toutes les deux secondes pour me vendre une excursion », comme l'affirmait, agacée, une touriste qui jugeait qu'« on dirait des chiens autour d'un os ». L'activité, souvent plus ludique que lucrative, permet en effet parfois à certains guides de se payer une tranche d'ironie sur le dos des touristes. Ceux-ci, surtout les étrangers à demi perdus, ne savent comment se comporter face à ces personnes qui les interpellent, leur proposent des prix pour des hôtels ou des packs. L'effet de ces interactions est de marquer une différence entre les locaux, qui sont assis dans la rue, sont à l'aise, parlent fort, rient, et les touristes qui se méfient et adoptent une attitude de réserve et d'inattention polie. Un plaisir malin se dégage des postures provocatrices des guides. Ils se moquent à demi-mot des passants, observent tout, font des commentaires en étouffant un rire. Il m'a semblé qu'à certains moments, lorsque la saison commençait à démarrer, le ton se faisait plus pressant. Une certaine angoisse, liée au fait que les guides cherchent par cette activité à assurer une rentrée d'argent, se lisait dans leur insistance. Cette ambiance, courante dans les lieux touristiques, peut prendre des allures plus sérieuses lorsque les protagonistes ne sont pas d'accord entre eux.

J'ai ainsi assisté à une rixe entre deux guides qui alpaguaient des touristes dans la rue dans l'espoir de leur vendre une sortie accompagnée. L'un d'eux avait abordé des touristes étrangers qui avaient déjà passé un accord avec l'autre. Alors qu'il s'était rendu compte de ce fait, il n'avait pas abandonné ses offres, allant jusqu'à dénigrer son collègue. Je ne sais comment celui-ci s'en rendit compte (peut-être qu'un commerçant avait entendu un bout de conversation et le lui avait rapporté), toujours est-il qu'il partit après son collègue dans une rage très démonstrative, arguant qu'il y avait des limites à ne pas dépasser, que si la rue était à tout le monde il fallait respecter le travail de chacun et ne pas importuner les touristes au-delà du raisonnable.

Parallèlement, un autre type de conflit, plus souterrain, semble exister entre les guides qui sont originaires de la Chapada Diamantina, et les guides qui viennent de l'extérieur. Bien que l'histoire du tourisme dans la région montre combien les relations entre natifs et personnes extérieures ont été fructueuses et combien le développement du village s'est nourri d'apports allogènes, on peut percevoir des moments de profonde antipathie. De la part des « *gente de fora* (personnes de dehors, étrangers) », les natifs sont parfois taxés de brutes grossières, de paysans sans éducation, bêtes et sans raffinement, prêts à vendre des choses inestimables pour quelques billets. Du point de vue des natifs, les étrangers ne respectent pas le lieu, ils viennent ici pour profiter de ce qui ne leur appartient pas, ils sont riches et sans respect pour les traditions locales. Bahianais de Salvador, Cariocas ou Paulistes, ils sont des parasites qui volent aux natifs leurs moyens de gagner leur vie. On voit pourtant les uns et les autres user de stratégies identitaires en fonction de leur interlocuteur. Ainsi, certains guides venus de l'extérieur vont se dire natifs, et, à l'instar de cette jeune guide née à Salvador, déclareront : « je me considère native, ça fait dix ans que je suis ici ». Inversement, certains natifs vont mettre en avant le fait qu'ils aient habité ou visité telle ou telle ville, par exemple en citant des noms de lieux de l'endroit en question.

Dans certains cas, en particulier les soirs où l'alcool coule avec plus de frénésie, les esprits sont prompts à s'échauffer. J'ai vu un guide d'origine pauliste, saoul, se faire pourchasser dans les rues par un groupe de natifs qu'il avait insulté. Les coups pleuvaient sur lui avec force. D'après une personne qui se trouvait à mes côtés, l'individu avait l'habitude de provoquer ces personnes. Pour une raison inconnue, à chaque fois qu'il buvait trop, il en venait toujours à dire du mal des natifs, qui lui répondaient en le molestant sévèrement.

Chaussures

Pour un randonneur français, il est surprenant de voir que les marcheurs brésiliens n'utilisent pas de chaussures de randonnée. La plupart des personnes utilisent des chaussures de sport de type running ou « multisport ». Certains choisissent des chaussures de taille basse avec des crampons. La randonnée étant très peu pratiquée au Brésil, les magasins de sport ne les mettent pas en valeur, et elles sont assez peu nombreuses.

On peut faire une autre remarque, concernant les vendeurs des magasins de sport. En France, les enseignes cherchent à embaucher du personnel qui a l'expérience pratique d'une activité particulière. Les vendeurs ont donc à faire autorité en matière de choix de matériel. Leur attitude dans les interactions avec les clients se doit de tenir cette position. Au Brésil, les vendeurs que j'ai eu comme interlocuteurs pour acheter des chaussures n'avaient pas du tout ce type de comportement. Main d'œuvre bon marché issue de classes sociales qui n'ont pas accès au tourisme, les vendeurs ne connaissent pas les qualités du matériel. Le dialogue avec l'utilisateur qui cherche un conseil est alors difficile... Surtout s'il s'agit d'un

Français, habitué à ce que l'on nourrisse son imaginaire pétri de « systèmes » et autres discours technico-scientifiques qui décrivent « l'anatomo-physis » du matériel.

Ici, les vendeurs sont nombreux, bienveillants, attentionnés et plutôt soumis. Ils ne font pas autorité, mais se plient aux volontés des clients. Ceux-ci opèrent leurs choix en fonction du prix, de la marque et de l'esthétique du produit, ainsi qu'en fonction de leur expérience. En effet, aucune « fiche descriptive », comme il en existe pour chaque chaussure dans les rayons des magasins de sport français, ne vient guider l'acheteur. Il n'y a pas non plus de petites étoiles pour indiquer quel est le rapport qualité/prix qui a été attribué à chaque objet. L'acheteur est donc très choyé, servi avec empressement et attention, parfois par plusieurs personnes à la fois, mais il n'est pas conseillé comme le sont les acheteurs français. Ainsi, F2 m'expliquait qu'elle fuyait les vendeurs : « je préfère prendre mon temps et inspecter les chaussures par moi même. Je regarde si elles sont collées ou cousues, s'il y a des défauts, quelle est la qualité du matériau utilisé ».

Scènes primaires

Alimentation mythique

Le circuit du GR20 favorise un imaginaire de gestion autonome de la marche en groupe. Si le prix des repas dans les refuges est souvent jugé trop élevé par les marcheurs pour « en profiter » plus d'une ou deux fois durant leur séjour, il faut aussi considérer que l'autonomie est une valeur (et en partie une fiction), qui définit le rituel excursif. Dans ce cadre, mon attention va à présent se diriger vers une description de l'alimentation afin d'en comprendre la fonction rituelle, mais aussi de proposer une réflexion sur le rapport qui peut s'établir avec le mythe excursif. Avant de proposer une description de l'usage d'aliments lyophilisés, il faut apporter quelques précisions sur les conditions d'observation et sur la dynamique qui a marqué ma recherche.

L'observation en Corse

Sur le plan de la morphologie sociale, le sentier est tronçonné en étapes relativement régulières et jalonné de refuges gérés par le Parc naturel régional de Corse. Les randonneurs n'étant pas autorisés à faire du camping sauvage, ils doivent soit camper sur les aires de bivouac des refuges, soit louer une couchette à l'intérieur de celui-ci. Les aires de bivouac sont équipées de cuisinières à gaz, de grandes tables, de poubelles permettant le tri sélectif et d'un lieu pour faire la vaisselle. Des douches, parfois chauffées par un équipement solaire, offrent un espace sommaire où se laver. Parfois, il s'agit de petites cabanes construites en dur, parfois d'un simple tuyau entouré d'un paravent en tissu accroché à des branchages. La majorité des randonneurs a en sa possession tout le nécessaire pour vivre en quasi-autonomie (nourriture et ustensiles de cuisine) sur la totalité de leur séjour. Ils prévoient souvent de petits ravitaillements complémentaires qu'ils effectuent dans les refuges. Certains profitent des lieux où le GR20 croise une route pour se rendre dans un village et refaire leurs provisions.

Pratiquement, j'ai séjourné à plusieurs reprises sur ce sentier. J'y ai effectué une randonnée de sept jours, ainsi que plusieurs passages d'une ou deux journées. Débutant alors ma thèse, je n'avais pas encore restreint mon objet à la randonnée pédestre.

Abordant la phase d'« errance » (Laplantine : 1996) de l'investigation ethnographique avec l'intention d'étudier le sentiment de nature en zone protégée, j'ai aussi fait du terrain sur la côte. La lecture des ouvrages d'Alain Corbin, de Jean-Didier Urbain et de Jean-Claude Kaufmann nourrissant ma réflexion, j'ai hésité à m'écarter de ces lieux touristiques pourtant si intéressants⁹³. Par ailleurs, des étudiants de Corte, devenus des amis, travaillaient sur le littoral. Certains y menaient des recherches scientifiques, ce qui stimulait ma réflexion politique sur la protection de la nature en m'apportant des connaissances empiriques. Ces personnes m'offraient aussi des espaces informels de discussions interdisciplinaires où nous échangeons autour de questions épistémologiques et méthodologiques. Ces moments satisfaisaient aussi une curiosité propre, car, formé dans un Lycée Agricole, j'avais un moment envisagé de m'orienter vers la protection de la nature. D'autres de ces étudiants travaillaient sur le magnifique site protégé des îles Lavezzi (réserve naturelle). Ils m'accueillirent cinq jours sur ces rochers à la fois extrêmement riches d'un point de vue écologique et extrêmement visités par les touristes. En dehors de ma recherche auprès des touristes, ce terrain m'invita à amorcer une réflexion sur la construction sociale du sentiment de nature par la mise en scène de la zone protégée. J'entrevis aussi à cette occasion l'intérêt que pourrait receler un questionnement sur les rapports qu'entretiennent les agents de protection de la nature avec les touristes.

Par la suite, j'ai pris conscience du rôle central de la technicité dans la marche. Cette caractéristique, peu étudiée dans le domaine du loisir, donnait à la randonnée pédestre une spécificité qui m'a semblé devoir être étudiée de façon détaillée. L'année suivante, lorsque j'ai commencé mon investigation au Brésil, cette intuition s'est confirmée, et la perspective d'une comparaison avec une modalité bien moins techniciste m'a alors semblé pertinente. Ce progressif rétrécissement de mon attention ethnographique est à mettre en lien avec le fait que j'ai commencé le terrain Corse avec un angle de vision large. Ainsi, j'ai rencontré de nombreux touristes en différents lieux de l'île tout au long des cinq mois que j'ai passés sur place. J'ai réalisé des entretiens (formels ou non), notamment au sujet de la marche, en dehors des sentiers : plages, campings, parkings, ainsi que dans le village où je résidais. Par ailleurs, ma connaissance de l'île me permit de proposer à mes interlocuteurs de faire des comparaisons entre les différents sites qu'ils avaient visités. Cette méthode s'est révélée pertinente pour faciliter l'expression de mes interlocuteurs, car les discours à propos de la pratique lors de la pratique sont souvent assez laconiques. Dans ces conditions, il m'était plus facile de faire des relances à partir de ma connaissance des lieux.

Concernant mes observations sur la marche, en dehors du GR20, j'ai aussi effectué de nombreuses marches vers des lieux réputés (Tafunato, Paglia Orba, forêt d'Evisa, Tavignano, Restonica, Monte d'Oro...). J'ai aussi donné « un coup de main », contre nourriture et hébergement (au bivouac), pendant une semaine dans le refuge de la Saga, situé au-dessus de Corte. N'ayant pas passé de nuits dans les refuges du GR20, ma connaissance de ces lieux est en grande partie liée à cette expérience. Enfin, j'ai effectué une marche de quatre jours sur le sentier des douaniers, dans le Cap Corse.

Ainsi, les observations qui n'ont pas été directement faites sur le GR20 entrent dans mon travail sous la forme d'un hors-champ « qui est cet espace invisible qui entretient des relations permanentes avec la surface visible du champ » (Laplantine, *in* Laplantine et Nouss : 2001 ; 305). Les paroles qui m'ont été données dans ces espaces situés en dehors de la focale choisie dans le présent travail, m'ont permis de trier celles de mes observations

⁹³ La fréquentation de la plage en tant que vendeur de beignet durant plusieurs années est une des raisons qui a orienté mon questionnement sur le rapport à la nature vers le tourisme de masse. Je dus donc mettre à distance une curiosité légèrement obsessionnelle envers une pratique que j'avais envie de mieux comprendre. (Voir en annexe : Avant-propos DEA).

qui sont pertinentes, de celles qui ne sont pas suffisamment liées au phénomène social que je cherche à décrire. Mon immersion dans le champ des pratiques touristiques m'a ainsi permis de distinguer ce qui en faisait partie, de ce qui relevait d'autres phénomènes. Coupées lors du montage final, ces observations se rapprochent donc du statut de *rushes*, car elles font partie du travail mais n'apparaissent pas dans sa forme aboutie et exposée.

Produits lyophilisés

Les marcheurs du GR20 s'alimentent très souvent avec des produits lyophilisés, achetés en grande surface ou dans des magasins de sport. Dans un premier temps, ces produits alimentaires issus d'une technologie de pointe (ils sont souvent comparés à la nourriture des cosmonautes) font saliver les marcheurs. En effet, une gamme de plats relativement élaborés s'offre à eux : hachis Parmentier ; poisson & riz sauce hollandaise ; poisson à la provençale & riz ; colombo de poulet & riz ; couscous au poulet ; paella au poulet ; poulet & pâtes aux champignons ; poulet tandoori et riz... La dimension pratique de leur préparation est fortement mise en avant, puisqu'il suffit d'ouvrir le sachet et d'y verser de l'eau bouillante (certains repas peuvent être préparés à l'eau froide) pour que les 80 g de poudre se transforment en un plat d'environ 300 g. La facilité de préparation et l'imaginaire d'une bonne cuisine renvoient à la dimension hédoniste et festive d'un repas pris dans un restaurant sans prétention. Ces repas recèlent donc une double dimension extraordinaire : d'un côté la technologie de l'aventure, de l'autre, le petit plaisir du « resto » ou du « bon petit plat ».

Un sachet correspond à environ 450 calories. Or, pour la randonnée, il est conseillé de consommer de 1800 à 2000 calories pour une femme et de 2000 à 2400 calories pour un homme. Ainsi, j'ai croisé quelques randonneurs qui ne mangeaient pas suffisamment, puisqu'ils ne consommaient qu'un ou deux sachets par repas. Au vu du prix (entre 4 et 7 €), et souvent par méconnaissance des besoins alimentaires et/ou de la valeur énergétique d'un sachet, de nombreux randonneurs ne s'alimentent pas suffisamment, car ils pensent qu'un sachet vaut un repas. Ainsi, deux adolescents m'expliquaient avoir « craqué » au troisième jour de marche : ils avaient mangé chacun trois sachets en un seul repas. Ils pensaient avoir fait un excès, mais avaient en fait mangé une quantité normale de nourriture. Par ailleurs, si les premiers repas ont quelque chose d'excitant, ils sont rapidement remis à une place moins festive et ludique : « c'est comme les pubs à la télé, y'a une super photo, avec un plat qui fume, c'est super appétissant et tout. Rien qu'en regardant ça te donne faim, tu te dis que ça va être un régal. Et puis tu goûtes... la première fois ça va, c'est pas aussi bien que sur la photo mais bon... et puis après quelques jours, tu manges ton pauvre truc en regardant la photo parce que l'imagination ça aide à faire glisser ». Ainsi y'a-t-il souvent une déception pour les randonneurs qui pensent subvenir à leurs besoins alimentaires tout en se faisant plaisir sur le plan gustatif. Comme nous le verrons, cette déception remet en cause la mythologie publicitaire. Sur Internet, les forums dédiés à cette question montrent que les randonneurs chevronnés n'utilisent jamais uniquement ce type d'aliments. Rares sont ceux qui les exècrent, mais tous affirment qu'ils ne présentent pas d'intérêt gustatif. Aussi, chacun trouve des petites astuces pour pallier ce défaut (rajouter du fromage, des nouilles, du bouillon Kub...).

Au bout de quelques jours de ce régime, certains randonneurs arrivent à saturation. Ayant personnellement choisi de ne pas consommer de ces denrées, j'emportais des aliments permettant de cuisiner sommairement : oignons, ail, épices, coppa (jambon cru corse), riz, farine (pour faire des galettes), pâtes, semoule, sauce tomate en tube, une bonne huile d'olive et un pot de confiture maison. Ce choix, qui au départ n'avait rien de

méthodologique, se révéla être un atout pour rencontrer les marcheurs à l'heure des repas. Ainsi, lors de mon premier passage sur le GR20, je m'affairais dans l'espace du bivouac dédié à la cuisine. Je faisais revenir de l'ail et des oignons dans de l'huile d'olive pour me préparer une assiette de spaghettis. Un groupe de trois personnes, alléchées par l'odeur, engagea la conversation. Elles me décrivent leur sentiment de saturation par rapport aux produits lyophilisés. Je notai que la nourriture était un sujet d'ironie et de plaisanteries incessantes pour ces randonneurs. Malgré leur bonne humeur, ils faisaient preuve, sur ce sujet, d'une certaine fébrilité. Ils se disaient en manque de verdure, voire même de « n'importe quoi qui ressemble à de la vraie bouffe ». Voyant que je posais beaucoup de questions, il m'invitèrent à manger avec eux ; au menu : une boîte de raviolis qu'ils venaient d'acheter au refuge et un sachet lyophilisé par personne.

F4 m'expliqua qu'avant ce voyage, elle n'avait mangé, dans toute sa vie, qu'une seule fois des raviolis en boîte. Elle n'avait pas aimé, « mais là, c'est bon !! » affirma-t-elle. Pour tromper leur sentiment de manque, après cinq jours de marche, ils s'étaient autorisés un « écart » en achetant les raviolis ainsi que du pain et du fromage. Après avoir croqué avec frugalité dans le pain et le fromage, ils rangèrent ces précieuses denrées en prévision du lendemain. En blaguant, H7 dit qu'il faudrait tout de même manger les sachets de plats lyophilisés, car ils ne les portaient pas pour rien ; or, il sentait que la tentation de se ravitailler dans les refuges allait augmenter. Le repas terminé, j'avouai avoir encore faim et en profitai pour les questionner sur leur satiété. F4 et F5 étaient rassasiées, mais H7 et H8 avaient encore « un petit creux ». Je les invitai donc à mon tour à manger ensemble des spaghettis à l'ail et remettais ma casserole sur le feu. H8 déclina l'invitation en considérant qu'avoir faim, « pendant une semaine, c'est pas grave, ça fait une cure ! ». Par contre H7 partagea avec plaisir ce « vrai repas », avouant qu'il ne se sentait jamais rassasié lorsqu'il mangeait des plats lyophilisés. Ces marcheurs avaient pourtant fait des essais alimentaires lors d'une randonnée dans les Pyrénées. Ils avaient alors constaté le besoin de consommer trois sachets par repas (ce qui correspond à l'apport énergétique conseillé). Le sentiment de faim ressenti par H7 relève donc d'autre chose que du strict registre nutritionnel.

Il est particulièrement intéressant de noter que ce groupe considérait vivre dans des conditions « primitives ». Lorsque nous parlions de nourriture, ces personnes se rendaient compte de leur fébrilité et se comparaient avec humour à des « hommes préhistoriques » : « il nous manque plus que le gourdin ! » dit H7 en plaisantant. La précarité de leur alimentation, le sentiment de manque, les privations et l'état d'euphorie que leur procurait le moment du repas, s'associaient dans leur imagination à de la sauvagerie. La façon dont ils se jetèrent sur le reste de raviolis pour saucer le fond de la gamelle avec du pain, les fit rire aux éclats : ils se sentaient « hommes des cavernes ». Nous retrouvons ici, à propos de la nourriture, l'idée avancée à propos de l'équipement : le sentiment de vivre un ensauvagement.

Comment comprendre le fait que ces personnes, qui consomment presque exclusivement des produits issus d'une technologie industrielle moderne, se sentent redevenir sauvages ? Ne peut-on pas considérer qu'il vivent avec fébrilité une dépendance, vis-à-vis du produit technologique, qui est couplée à un abandon de ce qu'ils jugent être la « vraie bouffe » – celle qui a du goût et qui rassasie vraiment ? Les sensations et sentiments qu'ils qualifient de primitifs ne renvoient-ils pas à du primaire ? Car, bien que les figures du sauvage et du primitif soient invoquées, il ne me semble pas qu'il faille les prendre comme des métaphores ethnologiques ou historiques, mais plutôt comme des images de la « sauvagerie » interne à tout sujet. Ce groupe semble en effet revisiter, avec la distance de l'humour, les expériences primaires du manque, de la faim, de la privation

et de la dépendance. Ces marcheurs se voient manger sans aucune convenance, tels des affamés plongeant avec anxiété leurs doigts dans le reste de raviolis qui a collé au fond de la gamelle, et donnent un sens à cette auto-perception. Ce repas prend des allures primitives, d'une part, parce que la nourriture est sommaire (le contenu brut d'une boîte, sans aucun accompagnement), d'autre part, parce que leur attitude a quelque chose de bestial. Par ailleurs, les plats qu'ils ingurgitent peuvent bien être issus d'une technologie moderne, leur manque de goût, ou plus exactement l'uniformité de leur goût, les relègue au rang d'aliments élémentaires. La dimension élémentaire est d'ailleurs renforcée par le fait que cette nourriture a quelque chose de fonctionnel, ou de médical, puisque son principal intérêt est de garantir une quantité de calories. Elle a quelque chose de basique et d'utilitaire qui dénote une dimension symbolique minimaliste. Ainsi, l'usage de cette technologie utilitaire fait-elle vivre une ascèse aux randonneurs. Elle les plonge dans un monde gustatif sans diversité ni surprise, c'est-à-dire sans autre plaisir que celui de performer cette expérience ascétique. Or, cette expérience advient suite à l'absorption d'un produit hautement technologique.

En se rendant compte que cette « poudre magique », malgré la photo alléchante du sachet, ne les satisfait pas, les marcheurs vivent une chute qui les ramène à des sentiments effectivement primitifs : la faim, le manque, l'excitation, la ténacité ou le détachement face à la privation, la retenue, la fébrilité. Cette économie affective s'organise autour d'une expérience que l'on pourrait considérer génériquement comme relevant de la logique de la déception. Lorsque le sujet manque son but, cette logique le force à revenir sur son désir, à l'analyser plus ou moins consciemment et à envisager de nouveaux moyens pour parvenir à un résultat recherché. Ici, la déception des randonneurs (au demeurant probablement désirée), les force à une exploration interne qui rend palpables et qui joue avec des sensations à la fois primaires et profondes. Elle les plonge, avec un délice qui se lit dans la distanciation humoristique autant que dans la persévérance à consommer ces produits, dans une intimité qui fut, pour le nourrisson, bien plus dramatique. Une intimité est ici explorée, expérimentée, exprimée et mise à distance (observée) dans une épreuve marquée du sceau du loisir. Or, elle advient par le truchement de la technicité.

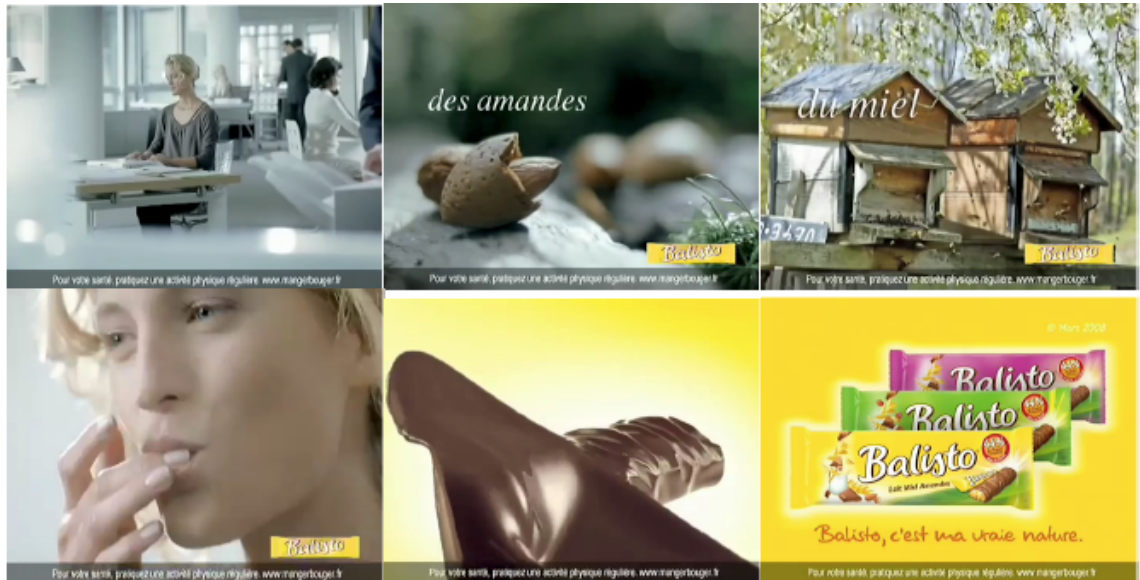
Barres de céréales

Durant la journée, les randonneurs consomment des barres de céréales et des fruits secs. Les conseils qui sont donnés dans les guides et sur les sites Internet valorisent les apports calorifiques fréquents et en petite quantité. Les biscuits, les barres de céréales et les fruits secs, permettent une nutrition à la fois riche et peu demandeuse en énergie pour être digérée. Dès l'apparition de signes de fatigue, les marcheurs sortent l'une de ces denrées d'une poche de leur sac à dos. Les barres de céréales, très consommées sur le GR20, retiendront plus particulièrement notre attention. Aussi, j'analyserai deux publicités pour dégager les lignes de force d'un imaginaire urbain (*médiascape*).

Un clip pour la marque Balisto⁹⁴ met en scène une jeune femme qui travaille dans un bureau aux allures modernes : espace de travail commun, peinture blanche, baies vitrées, mobilier minimaliste et ordinateurs portables en sont les composants. Alors que la jeune femme referme son ordinateur portable et se renverse sur son dossier en affichant un air tendu, une voix féminine commente : « un moment de stress ? découvrez la délicieuse barre Balisto ». La femme ouvre alors un tiroir de son bureau où sont rangés des clés, un agenda, un téléphone portable et trois barres Balisto de couleurs différentes (mauve, jaune, vert). Le personnage porte ensuite une des barres chocolatées à sa bouche avec un regard brillant

⁹⁴ <http://word.toutes-les-pubs.com/2008/01/29/balisto/> . Consulté le 28/02/09.

qui semble fixer le lointain. Elle mord ensuite dans le biscuit et ferme les yeux tandis que la caméra remonte de sa bouche vers son front blanc. L'image suivante fixe le soleil entre les feuilles d'un acacia qui oscille au vent. La voix poursuit : « Une recette unique avec du chocolat, du lait, des amandes (image d'amande avec « des amandes » écrit à l'écran), du miel (image d'une ruche, inscription : « du miel »), et quarante-quatre pour cent de céréales complètes dans le biscuit (image d'un champ de blé agité par le vent et apparition d'un texte stylisé comme un label, indiquant : 44% de céréales complètes dans le biscuit) ».



Images tirées de la publicité Balisto

Un fondu enchaîné passe des blés aux cheveux blonds de la jeune femme, puis à son visage radieux alors qu'elle semble venir d'avaler la dernière bouchée du produit et de s'en lécher les doigts. Elle se passe ensuite les mains dans les cheveux, dans un geste de délasserment et d'éveil, comme pour les tirer en arrière et les coucher sur son épaule (esthétique « cocooning »). Elle retire alors un petit brin de paille de sa chevelure, signe que sa rêverie est mêlée de réalité. Exprimant une joie complice, elle avance le buste vers son bureau (mouvement inverse de celui qui initie le clip). La voix conclut, alors qu'une animation figure un nappage de chocolat onctueux recouvrant la barre : « Des céréales ET du plaisir, Balisto, c'est ma vraie nature ». La publicité s'achève sur l'image de trois emballages de couleurs différentes, avec le slogan écrit en bas de l'écran : « Balisto, c'est ma vraie nature ».

Le discours mis en scène dans cette publicité établit un lien entre régénération des forces vitales, détente et nature. En situation urbaine, l'individu qui se sent stressé, agressé par son environnement, fatigué par la « charge » de travail et les responsabilités qu'il porte, doit faire le geste qui va lui redonner de l'énergie. Une seconde publicité met cette rhétorique très en avant. Il s'agit d'un clip pour les barres de céréales Grany⁹⁵. La scène, aux couleurs ternes, se passe dans un embouteillage. Des bruits de klaxon envahissent l'espace sonore. Un nuage gris enfume une automobiliste au visage fermé. Elle est au bord des larmes et manifeste un mélange d'angoisse, de colère et de dégoût (asphyxie ?). En regardant hors du champ de la prise de vue, son attention est attirée par un objet qui lui donne un air jovial et enthousiasmé. À l'arrière de la voiture est assise une petite fille, jusqu'ici restée hors-champ. Avec un sourire, accompagné du bruit d'une inspiration évoquant la hâte, le personnage fait bondir sa voiture et la gare à la diable contre le trottoir. Sortant du véhicule, elle se précipite

⁹⁵ <http://word.toutes-les-pubs.com/2008/02/02/lu-grany-chocolat/> . Consulté le 01/03/09.

vers une petite fougère plantée dans un pot de fleur municipal. Elle la saisit à deux mains et y plonge la face. La fillette la regarde d'un air médusé et surpris. Une voix masculine commente, alors que la femme, à genoux sur le trottoir, les bras balans et la tête plantée dans cette nature atrophiée, semble s'être endormie : « Besoin de... nature ? ». La séquence passe sur un plan aux couleurs vives et saturées qui montre des petits monticules de céréales entreposés sur une table (vision de près). En fond sonore, des gazouillis d'oiseaux connotent la publicité d'une ambiance champêtre. La voix poursuit : « Grany, c'est cinq céréales à l'état brut (images de céréales et apparition du texte : « 5 céréales »), du délicieux chocolat (image de morceaux de chocolat et texte : « délicieux chocolat »), sans colorant et sans conservateur (image d'une barre de céréales sans emballage posée sur une table avec un panorama champêtre en arrière plan et apparition du texte : « sans colorant et sans conservateur ») ». Pour la dernière image, la barre Grany est posée sur la même table, avec le même paysage en arrière plan, mais elle est entourée d'une boîte de Grany, de quelques morceaux de chocolat et de quelques brins de paille. La voix conclut : « Grany, le plaisir à l'état brut ».



lages tirées de la publicité pour Grany

Ces deux publicités participent au mythe urbain qui considère la vie en ville comme une source de stress, d'angoisse et de mal-être. Symétriquement, le mythe assigne à la nature une fonction de régénération, de plaisir, de détente et de santé. Selon une rhétorique binaire, la ville pomperait l'énergie de la personne, alors que la nature en serait la source. Dans les clips décrits ci-dessus, on voit le passage d'une situation connotée négativement, à une séquence aux couleurs vives et joyeuses. Ce qui frappe l'observateur dans cette partie de la publicité renvoie à ce que Laplantine (2005 ; 76) nome une « surénonciation ». On pourrait aussi parler d'une esthétique du surlignage. Dans les deux publicités considérées, lorsque le plaisir (qui éradique le déplaisir) est mis en scène à travers la présentation des ingrédients qui composent les barres de céréales, le message est comme triplé : la voix du commentateur énumère ; l'image montre le référent ; et un texte étiquette les images. Loin de constituer une esthétique mettant des signifiants en abîme, forme qui créerait une énigme autour de la répétition d'un original perdu ou invisible, le procédé employé ici relève plutôt de la saturation du sens. Pour Laplantine, cette logique de réitération et de « rembourrage sémantique » mène à la fiction « d'une harmonie préétablie entre un stimulus et une sensation, un émetteur et un récepteur, un message préalablement encodé pouvant être décodé, et totalement décodé [...]. Elle ne retient qu'une seule dimension de l'expérience sensible : le présent du percept clair non troublé d'affect et moins encore de décept ». En ce sens, l'excitation que ces publicités visent à provoquer ne ressemble-t-elle pas à l'attitude compulsive d'une recherche de saturation sensorielle, par exemple observable dans l'addiction ou la toxicomanie ? N'y a-t-il pas ici une mise en forme qui offre la perception d'une scène idéale où la satisfaction serait totale ? Ainsi, dans les deux publicités, les personnages s'évadent dans un rêve fait de couleurs primaires et saturées. C'est donc dans les nimbes du sommeil et du rêve, lieux de formulation d'images narcissiques, que

l'individu vient se rassasier pour retrouver consistance et énergie. Il y rencontre un rêve extrêmement pacifique où la tension initiale est dissipée de façon complète et joyeuse. Au mal-être circonstancié répond un monde onirique de pleine satisfaction, tout entier contenu dans un objet d'une grande simplicité : des céréales et du chocolat.

La saturation du sens qu'opère la publicité me semble pouvoir être mise en parallèle avec la saturation des sens que « l'individu incertain » tend à rechercher par la prise de drogue, l'achat compulsif de « biens de consommation », ou les conduites à risque. De fait, à partir des années 1970, s'est mise en place « une culture de la sensation démultipliée, exclusivement marquée par le plaisir immédiat des sens » (Ehrenberg : 1995 ; 94). Il me semble que les publicités s'attachent à scénariser cette montée en puissance de la « sensualisation de l'individualité » (p. 96), qui trouve son acmé dans des conduites d'excès : boulimie, toxicomanie, anorexie, oppression paranoïaque, zapping social, culte de l'instantané, excès scopique ou auditif (Melman : 2005 ; 205)... En effet, la triple énonciation (voix, image, texte) provoque un sentiment d'abondance et de confort. Dans les cas que je soumetts ici à l'analyse, elle tend à réduire le désir à un besoin de réconfort et d'énergie.

Les publicitaires, qui achètent aux chaînes de télévision du « temps de cerveau disponible », promeuvent leurs produits en jouant sur l'équation beau=bon. Cette équation est une simplification qui fait du plaisir un édifice sans faille, une plénitude qui rappelle l'attachement toxicomane à un objet réel et non à un plaisir motivé par le manque. Le rapprochement avec les conduites addictives trouve son argument dans une réduction de l'objet du désir à une puissance hypersatisfaisante. La publicité tend à proposer des images qui lissent et unifient le monde en le faisant basculer dans le registre de la sensation excessive, épurée de toute contradiction et de tout manque. Le point de vue de Charles Melman, ancré dans le domaine de la psychopathologie, me semble éclairer cette tendance culturelle. Ainsi, l'auteur propose l'hypothèse psychanalytique suivante : « il s'agit en quelque sorte d'une nouvelle relation à l'objet, qui fait que celui-ci vaut non pas par ce qu'il représente, par ce dont il est le représentant, mais par ce qu'il est. [...] Autrement dit, l'objet bascule, il est aujourd'hui présent dans le champ de la réalité » (p. 65, 68). Ainsi, la publicité décrirait un « paradis artificiel » qui donnerait accès à la « vraie nature⁹⁶ » du plaisir : avaler un bel (bon) objet. Nous trouvons ici une rêverie enfantine, puisque le rapport oral à l'objet est très archaïque d'un point de vue psychique. Le sujet semble ici pouvoir convoquer le souvenir du plaisir perdu de la satisfaction jouissive. Dans la publicité, la barre de céréales se présente donc comme une solution extérieure, objectivée, permettant l'accès à une paix intérieure.

Le sociologue Alain Ehrenberg considère que la drogue et la télévision sont deux objets qui permettent de lire deux dimensions structurantes de l'expérience contemporaine⁹⁷. La première dimension relève de la « sensation de soi » et la seconde de « l'image de soi ». Concernant *l'image de soi*, si l'auteur centre son travail sur les reality-shows, il me semble que l'on peut poursuivre ses observations en considérant la publicité comme une insertion de la *sensation de soi* dans *l'image de soi*. On se souvient par exemple qu'une publicité pour les yaourts Bio avançait : « ce qui fait du bien à l'intérieur, se voit à l'extérieur ». Ainsi, dans la publicité, la valorisation de sensations de bien-être et de complétude apportées par le produit répond toujours aussi, dans un même mouvement, à l'angoisse contemporaine de

⁹⁶ Slogan de la publicité Balisto

⁹⁷ Le sociologue est en fait beaucoup plus méticuleux dans son travail, puisque dans les fines analyses qu'il propose, il ne prétend éclairer que la réalité française. Mais, si l'on en reste au niveau des grands axes d'analyse, il me semble qu'il dégage des composantes de la subjectivité moderne qui ont une portée bien plus large. Pour en témoigner, je noterai que le groupe de travail pauliste « sintomasocial », de la FAPESP, lit Ehrenberg avec beaucoup d'attention.

se construire une image pour être intégré au tissu social. La publicité renvoie ainsi à deux axes constitutifs du sujet : d'un côté l'identité qui donne des contours distinctifs au sujet, de l'autre la sociabilité qui tisse des ramifications externes. La publicité parle donc du corps dans ce qu'il a de complexe, elle se positionne sur la double relation qui va de soi à soi et de soi aux autres. On peut alors considérer qu'elle propose, notamment dans le registre alimentaire, *des images de sensation de soi*. Elle met en scène le bien-être, la forme, la santé, la vitalité, la joie, c'est-à-dire des sensations de soi, et les relie avec des images de soi qui expriment l'aisance, la séduction, la maîtrise (de soi et du monde), et l'assurance dans la prise de décision. La synthèse est opérée par la construction d'images qui promettent aux téléspectateurs d'être « bien dans leur peau », « en harmonie » avec eux-mêmes. C'est-à-dire de devenir des personnages non-contradictaires qui ne sont jamais déstabilisés et ne perdent pas (plus) la face. Ni étrangers par rapport à eux-mêmes, ni décalés par rapport aux autres, les personnages publicitaires offrent l'image d'une réconciliation joyeuse (due à la possession d'un objet miraculeux) entre soi et soi et entre soi et le monde.

On notera que les deux publicités décrites s'achèvent sur un slogan qui fait référence au plaisir. La publicité pour les barres de céréales donne ainsi une « représentation épique de l'intime » (Barthes : 1954 ; 79). Ehrenberg, en poursuivant le projet barthien de description mythologique, nous fait comprendre combien la télé-réalité participe à un ethos culturel qui veut que chacun soit l'acteur héroïque de sa propre vie et de son propre bien-être. L'intérêt de l'approche de ce sociologue tient, à mon avis, à ce qu'il ne cherche plus à dénoncer l'abus idéologique qu'opère le mythe bourgeois en transformant l'histoire en nature. Il cherche surtout à poursuivre la réflexion en proposant une « anthropologie critique de la démocratie ». Cette démarche relève d'une recherche inductive portant sur une modalité contemporaine du social, sur une « forme de société » (p. 27). Il ne s'agit donc plus ici de débusquer une idéologie dominante et manipulatrice, ou encore le fascisme⁹⁸, mais de décrire des processus de subjectivation, des rapports à soi et aux autres, ainsi que de poser des questions éthiques et politiques qui demandent d'interroger les liens entre démocratie et république de façon empirique. Si mon approche de la publicité s'appuie sur le concept opératoire de « mythe », tel que Roland Barthes l'a formulé d'un point de vue sémiologique (transformation du signe linguistique en signifiant d'un système second⁹⁹), et si les réflexions politiques de cet auteur me semblent très fécondes, je considère aussi le mythe en suivant la méthodologie d'Ehrenberg. Dans cette optique, l'analyse des mythologies contemporaines vise à mettre à jour des « tensions qui travaillent massivement l'individualité » (p. 308). Ainsi, il me semble pertinent d'étudier la publicité dans la mesure où elle met en scène des tensions qui, pour se déplacer de plus en plus vers la sphère privée, n'échappent pas à des questions politiques, et, partant, à des problématiques sociologiques. La publicité est à mon avis, comme la drogue ou la télé-réalité, une production culturelle qui permet de questionner « le gouvernement de soi » (p. 18).

Le travail d'Ehrenberg me semble particulièrement intéressant aussi, dans la mesure où il permet un dialogue avec la psychiatrie et la psychanalyse. De façon complémentaire, le travail de Charles Melman, qui est un analyste lacanien, me semble permettre ce même dialogue interdisciplinaire car il prend en considération les dimensions socio-historiques dans lesquelles sont pris ses patients. La principale question politique que posent ces deux auteurs concerne la responsabilité. S'ils ont des approches disciplinaires différentes, ils notent tous deux le déplacement de questions, autrefois assumées dans la sphère publique

⁹⁸ Dans *Leçon*, Barthes (1978) avance, à mon sens de façon hâtive, que « la langue est fasciste » (p. 14). Cette simplification lui sert surtout à développer sa conception de la littérature.

⁹⁹ Voir schéma en annexe.

sous le sceau de la loi ou du bon sens, dans le registre plus individualisé de la négociation et du bricolage intime. Tous deux reconnaissent aussi que la fin du XX^e siècle est marquée par l'accroissement de la liberté et de l'égalité, qui ont pour corollaire l'ouverture sur la possibilité de faire des choix personnels. Pour Melman (p. 19), le changement d'économie psychique que vit notre époque serait dû :

à un progrès considérable, mais en même temps, comme souvent, porteur sans doute de lourdes menaces. Le progrès considérable, c'est d'avoir effectivement pris la mesure du fait que le ciel est vide, aussi bien de Dieu que d'idéologies, de promesses, de références, de prescriptions et que les individus ont à se déterminer eux-mêmes, singulièrement et collectivement. Les deux derniers siècles ont été ceux des grandes inventions et du repérage des limites : en mathématiques, Hilbert, en logique, Gödel, en politique, Marx, en psychologie Freud et son complexe d'Œdipe. Le siècle qui s'annonce sera celui de leur levée : plus d'impossible. [...] L'intervention décisive fut sans aucun doute la maîtrise de la fécondité puis de la reproduction de la vie. Dérobé à Dieu, le pouvoir de création permet désormais de mettre au jour des organismes nouveaux. D'une certaine façon, nous assistons à la fin d'une époque, à une liquidation – en termes analytiques on dirait une liquidation collective du transfert –, ce qui est la source d'une liberté assez remarquable. (p. 19).

Ehrenberg est moins moraliste et pessimiste que Melman, probablement parce que l'analyste doit soigner des souffrances individuelles qui s'expriment dans le cadre d'un cabinet ou d'un service hospitalier. Le sociologue, qui prend pour objet le canal médiatique de la télévision d'une part, et la consommation de drogue dans ses dimensions juridiques et régulatrices de l'humeur d'autre part, porte un regard critique plus proche de la philosophie politique que de la morale :

[...] les exigences d'implication personnelle et de mise en avant de soi se sont à tel point élevées que nous n'arrivons plus à établir le partage entre ce qui relève de la responsabilité personnelle de chacun et ce qui appartient à la responsabilité collective. On peut donc en déduire une dépolitisation de la société : l'individu semble avoir de moins en moins d'attaches collectives, puisqu'il poursuit égoïstement son bien-être dans un ambiance sentimentaliste faite de restos du cœur, de Téléthon et d'actions humanitaires diverses. Cette perspective donne lieu à des jugements de valeur négatifs – l'égoïsme des individus – ou positifs – la fin de la morale du devoir. Dans la version négative, l'individualisme est accusé d'avoir favorisé le déclin de la politique ; dans la version positive, il conduit à postuler l'inutilité de la politique. On peut, au contraire, en déduire une demande de politique à laquelle ledit politique n'arrive plus à répondre parce qu'il ne sait pas la traduire. C'est la position que je défendrai ici. Sa conséquence est le basculement de l'incertitude dans un sentiment d'impuissance qui s'exprime dans le vote protestataire ou dans l'autodévalorisation dépressive. (p. 21).

Dans un article postérieur, l'auteur constate que notre société vit « un déclin de la règle et une montée de la norme » (Ehrenberg : 1996 ; 154). Ce prolongement du processus civilisationnel mis en lumière par Elias sur le plan des mœurs, et par Foucault sur le plan juridique, pose des questions quant à la possibilité de donner une forme à l'articulation entre vie privée et vie publique. Le travail du sociologue cherche à proposer une réflexion qui permette d'éviter la mise en concurrence de ces deux sphères par l'opposition entre

libéralisme et républicanisme. Notons enfin que les deux auteurs décèlent, dans cette nouvelle forme de sociabilité et dans cette historicité de l'économie psychique, un risque toujours présent : le recours à l'autoritarisme ou à la politique sécuritaire.

Pour poursuivre l'analyse des deux publicités, notons à quelle condition la nature est présentée comme une ressource permettant de pallier le stress des sujets urbains. Il me semble notable que le spot d'une part, mais aussi le produit en lui-même, dans sa matérialité, ne prêtent pas à confusion : la nature consommée à travers la barre de céréales est bonne car elle est traitée par une technologie industrielle. Elle est prise dans et par un monde de mesure et de maîtrise. Les aspects « pratiques », comme la taille, la forme en bâtonnet, le « sachet fraîcheur », ou encore la consistance (croquante, mais qui ne s'émiette pas), sont autant de caractéristiques qui soulignent que tout a été pensé pour un type de consommation particulière : le grignotage. La technique produit donc non seulement de bons ingrédients, mais aussi une forme qui s'insère pleinement dans un imaginaire de vie contemporaine (sécurité, performance, plaisir).

Il est fréquent que les publicités pour ce type de produits comportent une séquence où l'on voit, comme dans le spot Balisto étudié ici, une barre en cours de fabrication. Plus précisément, la scène montre souvent la phase où la barre est nappée de chocolat fondant. Si l'on considère celui-ci comme symbole du côté plaisir (« gourmand ») du produit (l'aspect nutritif est symbolisé par les céréales), on saisit qu'il est immédiatement lié à une technologie de pointe, puisque le chocolat liquide, comme animé par une force magique, vient enrober l'objet de façon extrêmement efficace. Ainsi, la barre de céréales se pare de ses atours les plus plaisants, sous nos yeux, en un tour de magie que seule la technologie industrielle, rapide et efficace, peut accomplir. La dimension techniciste sera par ailleurs soulignée pour les barres de céréales qui mettent en avant des informations nutritionnelles. Les commentaires diététiques participent en effet d'un monde où la matière est connue dans son intimité. L'affichage de ses propriétés et de leurs effets sur le corps humain est donné comme l'indice d'une maîtrise de la nature de l'objet et comme preuve de sa bonté. Au final, le mythe urbain de la bonne nature renvoie à un double discours : d'un côté, un imaginaire qui associe nature et paradis en rêvant d'un état océanique, de l'autre, une identification de la nature à une matière première qui ne peut entrer dans le corps humain qu'après une opération magico-technique socialisante et purificatrice. En ce sens la technique ne transforme pas la nature, elle la fait advenir. Ici, le naturel, et plus encore la bonne nature, sont devenus des produits technologiques. Tout comme l'équipement mène à la sauvagerie, l'industrie permet les retrouvailles avec la nature parfaite du jardin d'Eden.

Jusqu'ici, nous sommes restés sur la dimension discursive de la publicité des barres de céréales. Je me suis attaché à décrypter un texte qui touche à « l'imagination collective » (Ehrenberg : 1995, 308), à l'articulation entre un message publicitaire et une tendance culturelle. Le recours aux analystes de cette tendance ont permis d'éclairer les conditions de réception du message. Il faut à présent considérer l'objet tel qu'il est pratiquement utilisé. Car la barre de céréale se prend en main. Le randonneur qui la cherche à tâtons dans une poche de son sac à dos la reconnaît du bout des doigts au milieu d'autres objets. Il peut même reconnaître le bruit de l'emballage si l'un de ses compagnons de marche vient à le manipuler dans son dos. Les emballages ont une texture différente d'une marque à l'autre. Il est possible de faire la différence entre un papier protégeant un Balisto (plus doux) et un papier protégeant un Mars (plus rigide). De même, la longueur, la largeur, l'épaisseur, les petits reliefs de surface et la densité varient d'une marque à l'autre. Ce sont des critères distinctifs qui sont reconnaissables. Quiconque a déjà répondu, dans la rue, à une enquête sur des produits alimentaires, sait que tout est étudié avec minutie

(à défaut de désir) afin de donner au produit une identité reconnaissable au sein d'une même famille de produits. Dans ces enquêtes, non seulement la forme, mais encore la couleur extérieure, la couleur de chaque ingrédient ou la texture des différentes couches, sont soumises à une évaluation, non pas gustative mais esthétique, qui voudrait réduire tous les sens à la vue. Cette logique, dont nous allons bientôt voir comment elle peut être trouée par l'expérience, cherche à faire de l'œil l'organe qui commande aux autres sens ce qu'ils doivent percevoir. Il est frappant qu'au cours des enquêtes où l'interviewé mange le produit, il peut arriver qu'aucune question ne mobilise des adjectifs usuels relatifs au goût de l'aliment. On demandera plutôt si le goût est tonique, sexy, inventif, amical, si les couleurs sont attrayantes ou non...

Pratiquement, les consommateurs sauront manipuler l'objet. Ici, il me semble que technique du corps et image de soi se recourent encore. Manger une barre de céréales est redevable d'une « manière de table ». Il en va de cet acte de nutrition comme de tous les autres : il est empreint de codes esthétiques. Si les interdits ou les manquements à l'étiquette sont ici peu probables, car nous sommes en présence d'une forme d'alimentation minimaliste, d'un rituel sans appareil ni risques majeurs de perdre la face, il n'en demeure pas moins que tel randonneur qui dévore à pleine bouche sa barre chocolatée, ou tel autre, qui la tient en levant le petit doigt et la termine en frottant délicatement l'une contre l'autre l'extrémité de ses phalanges pour épousseter d'infimes miettes qui auraient pu s'y coller, n'ont pas le même style. Ces deux façons de faire correspondent à des mises en scène de soi différentes. L'une renverra plutôt à une figure sportive et conquérante, l'autre à une délectation délicate dénotant une attitude sensible, rendue possible par une pause dans l'effort physique. Les deux personnes auxquelles je pense en dressant ces portraits ont eu des attitudes fort distinctes. L'une était restée debout et parlait en mâchant dynamiquement, l'autre s'était assise sur un rocher, à l'écart du groupe, et mangeait lentement en contemplant le paysage. Il n'est pas question ici de faire une typologie des différentes personnalités, car un même individu, en fonction de son humeur et des circonstances, pourra adopter telle ou telle de ces mises en scène de soi.

La barre de céréales a aussi un goût, une texture, une densité... et une durée. En mettant ce produit en bouche, le mangeur met souvent en action une véritable micro-économie du plaisir gustatif. Procédera-t-il par petites bouchées ? Alternera-t-il franches morsures et petits « crocs » ? Engouffrera-t-il la barre en une seule fois dans sa bouche ? Les possibilités sont multiples. J'ai rencontré un randonneur qui disait aimer décrocher à la main les noisettes d'une barre de *Mars*. Par contre, sa compagne détachait des morceaux à la main et les laissait fondre dans sa bouche jusqu'à ce qu'il ne reste plus que les noisettes, qu'elle aimait croquer en dernier. Chacun personnalise donc ce moment de plaisir en adoptant une micro-technique propre, qui permet « une subjectivation par la matière ». On peut noter que ces produits, souvent extrêmement sucrés, relèvent généralement du registre de l'excès et de la saturation gustative.

Ces sensations gustatives peuvent laisser un souvenir qui associera pour longtemps une denrée, une marque et un goût à l'expérience vécue. Lors du retour, la rencontre avec une barre de céréales, un sachet de purée en poudre, ou l'odeur d'une crème solaire, évoquera l'aventure vécue sur le sentier de randonnée. Ainsi, dans une manifestation à Lyon, je discutai avec une personne qui avait « fait » le GR20. Je lui tendis un biscuit chocolaté que je venais d'acheter. Elle me fit une remarque : « ça fait bizarre de manger ça ici, pour moi les BN, c'est le GR, on en mangeait à la pause. On s'arrêtait et on distribuait les miettes entre nous. C'était bon ! ». Elle nota aussi qu'elle avait gardé un souvenir embelli

de ces biscuits, car, dans un contexte différent, alors qu'ils n'étaient pas réduits en miettes par le transport dans le sac à dos, elle ne retrouvait pas la même sensation.

Le mythe urbain, que nous avons parcouru en prenant pour objet la publicité, a des points de contacts avec la réalité vécue. Ils se situent au niveau des sensations éprouvées lors de l'expérience. En effet, l'acte d'alimentation est un acte sensoriel qui mobilise une micro-économie du plaisir individuel. Ce plaisir donne à chacun une sensation de soi, qui renvoie à une sensation de se faire du bien et de se régénérer. Le plaisir est ici mêlé à la reconstitution des forces, à l'assimilation de l'énergie nécessaire à l'accomplissement de l'effort sportif. Lors de la pause-repas ou durant un petit grignotage, les randonneurs disent souvent, en se relevant et en s'étirant : « ça fait du bien ! ». Cette expression est à entendre à la fois comme une déclaration de plaisir et comme le constat physique d'une force recouvrée. Si l'étude de cette dimension relève d'autres disciplines, il me semble important de noter que l'approche mythologique ne doit pas oublier la dimension biologique de l'expérience d'alimentation, car les aliments qui remplissent la panse ont un effet physique réel. Cette dimension est articulée au mythe, c'est-à-dire au langage, mais l'expérience n'est pas exclusivement langagière.

Par ailleurs, il me semble important de remarquer que l'adhésion au mythe n'est pas complète. Nous avons en effet vu que certains randonneurs tempèrent ce que le mythe voudrait leur faire sentir : après quelques jours de plats lyophilisés, ils sont en carence du sentiment de satiété et de plaisir gustatif. Malgré l'esthétique publicitaire du bonheur¹⁰⁰, malgré la photo alléchante sur l'emballage, malgré la valorisation culturelle de la technique, et malgré l'envie de vivre le mythe, quelque chose de cette promesse contemporaine n'arrive pas et fait défaut. Ce manque provient certainement de l'expérimentation d'un décalage entre l'alimentation ordinaire et celle qui est choisie pour vivre l'aventure du rituel excursif. La pleine adhésion à la nourriture mythique ne fait pas long feu car l'expérience présente vient à être troublée par la résurgence d'un « acquis originaire » (Merleau-Ponty : 1945, 261), qui marque l'alimentation ordinaire. L'écart entre les habitudes gustatives et la situation présente est relevé et jugé (comme une simplification, une perte, un ensauvagement). Si, dans les premiers temps, la sensation physique pose une « question mal formulée » (p. 259) qui ne reçoit pas de réponse claire quant au jugement de l'écart gustatif, la réponse donne petit à petit sens à ce manque. Le sujet fait l'expérience de l'écart par l'engagement du corps percevant dans la pratique. Il défait le mythe en revisitant un passé gustatif qui reconnecte l'expérience au monde, alors que le mythe tend à proposer un monde en soi. C'est-à-dire que le corps percevant a une forte capacité de résistance, du fait de son historicité. Le produit a beau se présenter, photo à l'appui, avec les atours du « délicieux », le corps sentant ne se plie pas docilement à la tentative d'imposition que recherche le mythe sur les significations et les sensations vécues. Le rituel excursif n'est pas en adéquation parfaite avec les bribes de mythes urbains qui le motivent, car le corps résiste. Il est le lieu de cette disjonction.

Nous trouvons, ici le mécanisme par lequel la perception du message publicitaire peut être trouée et critiquée. Car si, comme nous l'avons vu, ce message se présente sous le signe de la saturation et de l'excès, et peut tenter une imposition totalitaire en jouant

¹⁰⁰ Yves Michaud (2003), qui fait le constat d'une diffusion de l'art dans le quotidien, note dans son essai : « L'expérience de l'art rejoint en fait celle du bonheur contemporain, tel qu'il est décrit, vanté et promis par la publicité, garanti sans ombres ni catastrophes par les contrats d'assurance, rendu aisé et protégé jusqu'à l'insouciance par des technologies réputées parfaitement fiables » (p. 171). Pour ce philosophe, l'esthétique contemporaine sert un intérêt hédoniste, un plaisir « pris à une expérience qui coule et qui est fluide, une expérience qui est, en outre, délimitée, autonome, compartimentée, dont les codes sont faciles à saisir et les connivences aisément partagées ».

avec des sentiments primaires (la jouissance), ou en naturalisant et en innocentant le social (*pseudo-physis*), le corps qui expérimente le produit soumet celui-ci à la comparaison et à l'évaluation. Ce faisant, il s'expose à la déception. Ce sentiment peut alors devenir le point de départ d'une véritable connaissance pratique. On constate en effet que parmi les randonneurs plus chevronnés, peu utilisent comme tels les produits dont la publicité vante les mérites. Ils apportent des touches personnelles qui leur permettent d'adapter le produit à la réalité telle qu'ils l'expérimentent.

Déception et subjectivation : du mythe au mythe

J'ai proposé d'étudier l'alimentation des randonneurs en procurant des passages qui donnent à voir les liens entre pratique et imaginaire. Pour ce faire, j'ai considéré que la publicité relevait d'une mise en scène de l'imaginaire urbain. En tant que texte culturel, elle remplirait ainsi une « fonction expressive » (Geertz : 1983), qui performe des valeurs et des chaînes signifiantes où se donnent à voir et adviennent « des passions sociales » (Le Breton : 1998). Pour le dire autrement, les publicités (*médiascapes*, au sens d'Appadurai) offrent des bribes de mythes, avec lesquelles les individus composent imaginativement une image de soi et une image de sensation de soi qui poussent à l'action. L'analyse mythologique permet d'accéder à une trame discursive en circulation, tandis que l'analyse ethnographique cherche à décrire ce que font et vivent les acteurs sociaux pris dans des situations singulières. Imaginaire et vécu sont deux axes que je cherche à tenir ensemble pour comprendre la culture matérielle excursive.

Le matériel technique utilisé par les randonneurs français vise à une prise en charge anticipée de tous les « dangers » qu'ils peuvent rencontrer lors de la pratique. Chaussures, tentes, sacs à dos, vêtements, anticipent les intempéries et les accidents du terrain autant que les produits lyophilisés et les barres de céréales préviennent les besoins nutritionnels. Mais, si le mythe publicitaire se présente comme une anticipation et une prévention, répondant en cela à un rêve océanique de bien-être et de bonheur, il expose aussi les randonneurs au retour de ce risque dans la pratique. Ainsi, les marcheurs éprouvent la faim lorsqu'ils adhèrent au mythe de l'alimentation lyophilisée. En quelque sorte, le corps protégé est érotisé par une mise en présence du risque qu'il ne court plus. Le matériel technique confine l'individu dans un espace sécurisé entouré de périls, et il devient une sorte d'appât du mal. Comme l'a montré Le Breton (2000), en matière de loisir, la prévention pratico-mythique permet une exposition au risque, ou plus exactement une approche sécurisée de celui-ci. En ce sens, le vécu techniciste ramène l'individu aux « mythologies de la condition contemporaine » (Ehrenberg : 1995 ; 308), définies selon les deux axes de *l'image de soi* et de la *sensation de soi*.

L'exemple de la nourriture lyophilisée me semble faire un lien entre ces axes et la culture matérielle des randonneurs français. Alors que les sachets de nourriture lyophilisée sont censés apporter une réponse parfaite aux besoins nutritionnels, devançant par la technique tant le risque de manque de nourriture que celui d'être encombré d'un sac trop lourd, ils sont la condition d'une expérience liminaire où le risque prévu est (presque) expérimenté. En effet, emporter avec soi des denrées qui, d'un point de vue idéal, techniciste et métrique, empêchent tout risque de sous-alimentation et de faim, semble mener concrètement à l'expérience de la faim et à la sensation de sous-alimentation. Pour le dire autrement, du point de vue du biopouvoir, l'objet est idéal puisqu'il garantit la survie, mais du point de vue du vécu, il amène celui qui s'en sert exactement sur cette frontière où l'on ne se sent plus vraiment vivre. Ainsi, Le Breton note que « le paradoxe de la survie dans le monde contemporain c'est qu'elle se prépare longuement, qu'elle possède ses

spécialistes » (p. 39). La survie relève donc plus du rituel que de la vie après l'accident (ou de la vie après la mort, comme la définit Jorge Semprun dans *L'écriture ou la vie*).

Le rapport techniciste à soi-même semble très vite décevant. Quelque chose manque et ce manque ressemble à l'expérience du danger tant redouté. La nourriture parfaite donne faim. Elle prend ainsi les atours du mensonge (les randonneurs parlent de « vrai repas »), qui est en fait le mensonge de la marchandise et de sa publicité. On voit clairement dans la description du repas que j'ai proposée ci-dessus, que ce qui manque concerne le goût et le plaisir de manger. Mais on voit aussi apparaître une ambiguïté, car se perçoit aussi le plaisir de mal manger. Malgré les efforts de « communication » et d'« image » que les marques effectuent, le sacrifice du plaisir ne passe pas inaperçu. Il procure l'expérience du manque. Mais à son tour, ce sacrifice peut devenir un plaisir.

Il y aurait une piste à explorer, car on peut se demander si ne s'ouvre pas ici une revanche individualiste contre le monde marchand et contre l'uniformisation industrielle du goût¹⁰¹. En effet, chacun, en débusquant l'écart entre le mythe et le vécu, prend un ascendant sur la marchandise, il peut la toiser en la jugeant médiocre, considérant qu'il a su éviter l'illusion, qu'il ne s'est pas « fait avoir ». L'individu devient alors son propre héros, il se distingue de la masse et adhère en cela à l'imaginaire de l'autonomie que j'ai nommé ensauvagement. Se distinguer d'une masse, conçue comme mystifiée et usurpée, ne fait donc pas sortir l'individu du mythe de l'individu, ni ne le fait entrer dans une démarche politique, puisqu'il trouve ici de quoi satisfaire la norme commune qui l'incite à construire une image de soi « personnalisée ». La déception liée à une sensation de soi non vécue (la satiété et le plaisir) semble ici s'articuler à une image de soi qui positionne un individu par rapport aux autres. On voit donc comment l'expérience de la déception vis-à-vis du mythe ramène au mythe. Si nous retrouvons ici la conclusion du travail d'Ehrenberg, selon lequel la France est une « société sans politique » où « la distance fait lien » (Ehrenberg : 1995 ; 303), il faut alors considérer que cette distance se construit autour d'objets identiques (les *Mars* ont toujours le même goût). Dans une culture matérielle marchande, la distance fait lien car elle est un espace de médiatisation de soi. Ce que chaque randonneur donne à voir de lui, c'est la distance qu'il crée et entretient vis-à-vis d'objets possédés par tous. La mise en forme personnalisée de la distance à l'objet partagé (le sac à dos, les barres de céréales...) fait de moi, à mes yeux et aux yeux des autres, quelqu'un d'unique. L'infime variation d'usage que chacun inventera sera l'occasion d'une reconnaissance. Elle officiera comme une subjectivation du rapport aux objets excursifs, ou, pour reprendre l'expression de Jean-Pierre Warnier, cette infime variation subjective donnera lieu à une « démarchandisation ».

Par ailleurs, l'exemple des barres de céréales me semble éclairer une autre dimension du mythe, car ce type de produits est aussi consommé durant la vie ordinaire. Distributeurs automatiques, bureaux de tabac et boulangeries en font une denrée très commune. Or, cette denrée est associée à une échappée (onirique) hors de l'urbanité stressante, fatigante et impersonnelle (les publicités étudiées ci-dessus se déroulent dans un embouteillage et dans un bureau transparent). Cependant, la « vraie nature » qu'offre Balisto tourne en rond elle aussi, puisqu'il s'agit d'un mythe urbain de sortie de l'urbain par une expérience urbaine. Le produit industriel donne à « l'homme occidental »¹⁰² une sensation de soi, qui est celle du plaisir et de l'énergie recouvrée. Que se passe-t-il lorsque le produit est consommé sur le sentier de randonnée, c'est-à-dire dans l'espace idéalisé par la publicité ? Dans la mesure où la déception vis-à-vis du produit est rare (le sucre est presque sans surprise), les barres de céréales me semblent permettre de souligner le fait que les marcheurs vivent un rêve promis

¹⁰¹ Au sujet de l'uniformisation du goût des vins, voir le documentaire *Mondovino* (Jonathan Nossiter, 2004).

¹⁰² Expression tirée du film *La fabrique de l'homme occidental*, de Pierre Legendre.

de longue date. Elles rappellent que la source de ce rêve est l'urbanité, que le manque qui a mu l'individu jusqu'en « pleine nature » provient du quotidien. Le Balisto rappelle une situation passée, il procure une « saillance affective » (Dumouchel : 1999) qui établit un lien mémoriel. L'expérience corporelle présente a été imaginée dans un présent passé. Elle crée de la continuité entre deux temps d'une expérience unique mais éclatée et différée. Ainsi, mordre dans une barre de céréales sur le sentier de randonnée rappelle le manque que comble l'activité présente. De cette façon, le manque est convoqué par ce qui le comble. Par le corps et par l'objet, l'individu convoque le mythe qu'il vit pour le vivre, sans quoi il risquerait de ne combler que des manques liés à la situation présente (ici un besoin énergétique) et ainsi, de sortir du mythe. Sans les repères qui donnent au présent une cohérence et une continuité avec d'autres moments de la vie, il risquerait alors de se perdre hors des sentiers battus du mythe et ne vivre que dans un présent isolé. La barre de céréales le situe dans un torrent de sens qui est ressenti par un coup de gouvernail, c'est-à-dire sans sortir du flux. Manger une barre de céréales sur le sentier de randonnée donne certes une sensation de soi parce qu'elle nourrit, mais aussi parce qu'elle déclenche une saillance dans l'insenti du bon déroulement d'un phénomène social plus ample (le rituel excursif). La consommation d'un aliment urbain traditionnellement associé à la sortie de l'urbain permet de satisfaire un désir urbain, sans que cela ne passe par la conscience. L'individu, le temps d'un instant, éprouve le social par une sensation de soi qui l'y insère. Se sentir individu dépendant d'une trame culturelle à la façon d'une forme qui se détache sur un fond.

J'ai avancé plus haut que la déception pouvait ouvrir sur un apprentissage et sur une connaissance. Or, comme nous venons de le voir, cette exploration est un moteur d'enculturation, elle ne sort pas l'individu du modèle culturel dans lequel il baigne. Par cette mécanique, l'individu peut perfectionner sa culture matérielle, comme le fera probablement H1, mais cela ne veut pas dire qu'il abandonnera l'imaginaire qui motivait son élan premier. Cet imaginaire sera moins monolithique, il fera moins écran dans l'élaboration de « projets moteurs » (Merleau-Ponty : 1964; 17) complexes et diversifiés. Par la déception, l'individu peut donc élargir son exploration du monde au sein d'un champ de significations délimité. Assujetti à un certain ordre, il expérimente un champ de possibles. Si le sujet trouve dans la déception un moyen de s'ouvrir au monde, l'individu ne sort pas pour autant de ce monde.

Si l'on a pu observer, avec H1, une dimension « mythophage » de l'expérience, nous voyons à présent que l'abandon du mythe n'est pas chose aisée. Transformer le mythe, travailler l'imaginaire en profondeur, demande un travail qui semble peu proposé par le rituel excursif. Affiner des déplacements dans le mythe, mieux l'articuler à la culture matérielle, est d'un autre ordre que de changer le mythe. Changer le mythe, ou changer de mythe, relève d'un effort et d'une rigueur plus éprouvants et plus risqués. Le rituel excursif apparaît ici comme un déplacement dans un monde extra-ordinaire (voir ci-dessus, p. 69, la définition du rituel chez Geertz). Il consiste en une exploration qui fait jouer le même, qui le prolonge en variations et en recompositions qui ont une fonction subjectivante à l'intérieur du mythe de l'individu. Ainsi, comme le souligne Judith Butler (2007) : « rendre compte de soi [dire « je »] a un prix, et ce prix équivaut à la suspension de la relation critique au régime de vérité dans lequel on vit » (p. 123). En ce sens, les marcheurs semblent « demander » au rituel excursif de remplir une fonction existentielle : celle de se sentir exister dans un tout, c'est-à-dire d'être original au milieu de ses semblables.

Boire un coup « tous ensemble »

La majorité des randonneurs que j'ai rencontrés dormaient au bivouac et préparaient eux-mêmes leurs repas. Cependant on peut observer que parfois ils « se font un petit plaisir »,

en prenant un verre à la terrasse d'un refuge. À trois reprises j'ai participé à ce *rituel de rupture* interne au rituel excursif. Dans les trois cas, il y eut un mouvement de groupe. Des marcheurs qui se suivaient depuis plusieurs jours décidèrent de boire un verre ensemble à la terrasse du refuge. Les échanges tournèrent beaucoup autour de l'expérience du GR20. Mes interlocuteurs prenaient plaisir à se raconter leur marche, à décrire des détails de leur journée, des sentiments éprouvés, des paysages marquants, ou encore leurs habitudes et des préférences personnelles concernant leurs techniques de marche.

Ainsi, le GR est présent dans la plupart des conversations entre les groupes, il est un moyen de faire lien pour rencontrer des personnes. La situation extraordinaire présente est sans cesse rappelée. La dimension identitaire de l'activité semble ainsi soulignée par une récurrence discursive qui permet de ne pas oublier que l'aventure est en cours ; un peu comme on se pincerait pour vérifier que le présent est bien présent. Si les vacances ont quelque chose d'un rêve, il est important que ce rêve soit sans cesse reconnu comme une expérience vécue. Or, ce rêve individualiste, dont nous avons vu certaines des lignes de forces historiques (voir p. 136), s'il est collectif, ne peut être vécu que de façon personnalisée, sans quoi le sujet perdrait de cette sensation de soi qui le place dans le monde. Il en résulte des rapports ambigus entre les randonneurs.

Je retiendrai ici que s'observe une oscillation permanente entre compétition et échanges amicaux. La quasi-totalité des randonneurs disent aimer marcher sur le GR20 parce que cette expérience leur permet de « rencontrer des gens ». Une personne avançait ainsi que le principal intérêt de la randonnée en Corse tenait dans la facilité d'y rencontrer des « gens sympas ». « Dans les Alpes c'est moins des marcheurs, y'a des farfelus, ils sont moins respectueux des autres » disait ce homme. Pour lui, le « contact humain » était primordial et il aimait les moments, le soir, où l'on se retrouve pour « discuter de tout et de rien ». Il aimait aussi partir suffisamment tôt le matin pour être certain de « croiser du monde » durant la marche. Le jour où je l'ai rencontré, il regrettait d'être parti trop tard, la majorité des randonneurs étant déjà arrivés à l'étape (certains partent à 5h et arrivent à 11h). Pour de nombreuses personnes, la pratique même donne des indications sur la qualité des personnes que l'on peut rencontrer sur les sentiers de randonnée. Les pratiquants ont tendance à considérer qu'il forment un groupe informel partageant des valeurs de sociabilité, d'amour de la nature, de goût de l'effort, de respect de l'autre et d'attrait pour l'authenticité. Pour eux, la facilité de se rencontrer serait particulièrement marquée dans cette pratique, car elle serait caractérisée par un esprit de camaraderie et par une ambiance « conviviale » que l'on retrouverait assez difficilement dans le reste du corps social. On peut remarquer que lorsqu'ils énoncent cette image de la randonnée, les excursionnistes disent souvent que cette pratique est partagée par toutes les classes sociales (ce qui n'est pas le cas), et ont tendance à considérer qu'elle attire plutôt naturellement des personnes dépositaires de qualités adéquates avec les valeurs positives du rituel. La sympathie, la débrouillardise, la force et l'aisance, la poésie et l'humour, mais aussi, la culture, le style, la richesse économique et la profession, sont des critères plus ou moins conscient qui motivent l'appréciation de la valeur des rencontres. Le plaisir en dépend en partie. Un randonneur, sociologue amateur, me confirma un jour : « on dit souvent que la rando, c'est accessible à tout le monde. En théorie, c'est vrai. / Mais il faut bien dire que c'est une activité un peu bourgeoise, on voit quand même pas beaucoup d'ouvriers ! / J'ai jamais vu d'Arabe non plus. / En fait, on se mélange entre nous ».

Dans cette ambiance une certaine compétitivité, souvent teintée d'humour, peu lier les randonneurs entre eux. Ainsi, un élan de « convivialité » (légèrement stimulé par l'ethnologie) avait envahi une bonne partie de la « caravane » de marcheurs qui se suivaient

depuis trois étapes et se retrouvaient chaque soir sans trop échanger. Nous prîmes donc une bière dans la salle commune du refuge d'Asco Stagnu¹⁰³ et échangeâmes alors les uns avec les autres, dans une ambiance où proximité et distance variaient d'un interlocuteur à l'autre. Certains faisaient la cuisine sur les gazinières collectives, ce qui générait une tension de même nature que celle qui imprègne les environs des douches à l'heure d'affluence : des attitudes stratégiques, des impositions « polies » et des gênes, liées à l'occupation et à l'usage d'un « territoire » commun à usage privé, étaient palpables. S'imposer avec politesse, user de l'espace sans en abuser, abuser sans l'afficher, être cordial malgré l'envie de ne pas partager, me semblaient constituer la tonalité des interactions les plus visibles. Quelque chose de sérieux était attaché à l'usage de l'espace collectif. En même temps, des conversations se nouaient et une ambiance amicale s'installait. Un couple, ayant terminé de manger offrit à tout le monde un verre de vin puis s'en fut sans chercher à plus faire connaissance. La bière déliait les langues et donnait un côté festif à cette scène. Ayant pris le parti de profiter de cette concentration de personnes pour réaliser des entretiens, je m'approchai d'un jeune homme qui feuilletait le livre d'or du refuge. Alors que la conversation s'engageait, nous fûmes rejoints par un autre de mes interlocuteurs. Tout en suivant la conversation, il jetait de temps en temps un coup d'œil sur le livre d'or que consultait son voisin de table. Celui-ci se mit à en tourner les pages de plus en plus vite. Au bout de quelques minutes, faisant mine de s'apercevoir que l'autre regardait aussi le livre, il dit : « ah, tu regardes aussi !? », « non non, c'est bon, vas-y, répondit l'autre, tu peux continuer » et le premier de rétorquer sur un ton mi-provocateur, mi-rigolard : « non, y'a pas de problème, dis-moi juste si je vais pas trop vite... si t'arrives pas à suivre, je ralentis ». Comme dans toute pratique sportive, des petites taquineries faisant allusion à la performance des participants sont assez courantes dans les interactions entre les randonneurs. Ici la thématique de la performance fait lien dans et par une forme de compétition entre individus.

Lors de ces interactions, les randonneurs peuvent aussi passer des moments de franche euphorie, où ils se mettent à rire d'eux-mêmes et de leur expérience. Ainsi, plus loin, alors que je prenais une bière avec d'autres marcheurs, la conversation tourna à la plaisanterie : tous contribuaient à un récit collectif comique qui était parti des douleurs de chacun. Un marcheur leva son verre : « à nos articulations ! », qui fut suivi d'une foule de « à nos chevilles », « à nos cuisses », « à nos dos »... Quelqu'un admit alors que le poids des sacs était primordial dans l'économie des douleurs physiques. S'ouvrit alors un élan collectif où fusaient jeux de mots, blagues, ironie, calembours, autodérision, moqueries, mimiques et rires enflammés. Quelqu'un proposa de jouer des kilos au poker, ou de tirer à pile-ou-face qui deviendrait esclave et porterait tous les sacs jusqu'au bout. Un autre proposa de nommer ce jeu « qui veut gagner des kilos » (référence au jeu télévisé « Qui veut gagner des millions »). À partir de ce moment, le groupe qui s'était formé autour de ce verre chercha à continuer de se rejoindre le soir à l'étape suivante¹⁰⁴.

Les randonneurs que j'ai rencontrés¹⁰⁵ peuvent aussi décider de « s'offrir » un repas dans un refuge ou dans un des restaurants situés aux endroits où le GR croise une route. Il s'agit alors d'une occasion de se faire plaisir par un « petit excès » sur le plan financier. Ainsi, rencontrant deux personnes qui marchaient en sens opposé au mien, sur l'aire de bivouac du Castel di Vergio, je fus invité à me joindre au groupe qu'elles commençaient de

¹⁰³ Ce refuge est particulier puisqu'il fait partie du complexe d'une petite station de ski. Une grande salle est mise à disposition des marcheurs qui bivouaquent, ce qui n'est pas le cas dans les refuges de plus petite taille.

¹⁰⁴ Il y a plus de refuges le long du sentier qu'il n'y a d'étapes, il faut donc se coordonner pour se rejoindre le soir.

¹⁰⁵ Je n'ai effectivement pas eu beaucoup de contacts avec les marcheurs qui mangent et dorment tous les soirs au refuge, mon budget ne me permettant pas de les accompagner dans ces pratiques.

consolider avec une famille élargie qu'elles rencontraient tous les soirs à l'étape et avec qui elles avaient sympathisé : « Ça fait cinq jours qu'on s'est rencontrés et puis on s'est mis à marcher ensemble, alors ce soir on va se faire une bouffe tous ensemble », me dit l'une d'elles. Il faut certainement ici considérer que le sentiment de faire un excès est assez relatif, car manger des produits lyophilisés en quantité suffisante (deux ou trois sachets), revient à peu près au même prix que la plupart des plats du jour vendus dans les refuges (une dizaine d'euros). Par contre, l'achat a été réalisé avant le départ ; le « budget alimentation » est donc déjà dépensé.

Lors des moments collectifs, les conversations peuvent devenir plus intimes. Une relative liberté de parler de soi s'ouvre face à des inconnus jugés sympathiques. À la faveur d'un peu de vin et du sentiment d'être proches d'autres personnes « embarquées dans la même galère », l'intimité peut s'exposer et les conversations se poursuivre jusque tard dans la nuit. Ainsi, un célibataire d'une trentaine d'années s'était aussi associé à ce groupe de marcheur. À table il dit combien cette expérience lui faisait du bien, surtout après avoir vécu, durant l'année, des déboires professionnels qui semblaient l'avoir beaucoup touché. Ici, grâce à l'exercice physique et à la convivialité, il prenait « une bouffée d'air frais ». Cette situation de proximité avec des inconnus est aussi propice à la franchise. En effet, les deux personnes qui m'avaient invité ne se gênaient pas pour lui « dire les choses en face ». Ainsi, s'il répétait avoir besoin d'oublier le travail, elles le taquinaient ouvertement sur le fait qu'au final il ne faisait que parler de ses tracasseries professionnelles. Sur un certain nombre d'autres points, dont ses rapports avec les femmes, elles se permettaient de lui faire des remarques qui, sans être offensantes, touchaient directement certains des traits profonds de sa personnalité. En discutant, elles me dirent qu'elles n'hésitaient pas à lui « mettre sous le nez ce qui ne tourne pas rond chez lui ». Elles considéraient que l'ambiance présente permettait de « prendre un peu moins de pincettes qu'avec des amis proches ». Le « ton de la rigolade », utilisé pour faire passer certains messages, permettait de jouer avec cette gestion collective de la mise en scène d'une intimité. Notons enfin que l'aspect direct que peuvent prendre des relations sociales dans les conditions vacancières, favorise parfois des scènes où deux personnes, emmitoufflées dans un duvet, se confient l'une à l'autre en chuchotant toute la nuit sous les étoiles.

La description de ces événements qui rompent la logique techniciste de la marche me semble particulièrement importante à relever. Ces faits nécessiteraient probablement une investigation plus poussée, car ce qui est mis ici au centre est un plaisir désassujéti de la logique dominante. Si nous avons vu combien le plaisir pouvait être lié, dans l'imaginaire, à la technique (ci-dessus p. 159), nous voyons aussi que dans la pratique, les marcheurs peuvent trahir le mythe en recourant à une autre économie du plaisir, qui renvoie non plus à la technicité, mais à « l'authenticité » des produits (fromage, pain...) et à celle des relations sociales (compétition, amicalité). Pourtant, ce mitage du mythe n'est pas hors-mythe, puisque les deux axes que j'ai retenus pour le décrire y sont toujours aussi présents. La *sensation de soi* est aussi travaillée par un imaginaire vacancier exotiste qui permet de « se faire plaisir » en mangeant des produits « typiques de la région ». Et l'*image de soi*, tissée dans des interactions qui semblent directes, avec des personnes inconnues, fait partie de cette économie des relations sociales où la « distance fait lien » (Ehrenberg : 1995). Le mitage du mythe techniciste n'a-t-il pas pour fonction d'accrocher ou de coudre ce mythe à une trame culturelle qui l'englobe (au « mythe de l'individu »¹⁰⁶) ? L'écart, la

¹⁰⁶ Je reprend ici le titre du livre de Benasayag (2004), qui m'a beaucoup inspiré dans mon travail. Cet auteur considère que notre société mythifie la notion d'individu en en faisant une figure de l'autonomie et de la maîtrise de soi, alors que l'individualisme serait une forme d'organisation sociale.

critique, le désassujettissement ne sont jamais jusqu'au-boutistes : ils ramènent toujours à un cadre, ils se frottent toujours aux limites d'un champ de possibles. Ils s'inscrivent dans un monde dont l'acteur social n'a conscience ni de l'étendue culturelle, ni de la profondeur identitaire. La randonnée pédestre observée en France n'a en effet rien de révolutionnaire, et si l'individu y vit plusieurs façons de se sentir exister, elle ne remet pas en cause les modalités d'existence que propose et impose le processus de civilisation dans lequel la culture française s'inscrit. La randonnée tend plutôt à arpenter un monde et à le renforcer en donnant à ses sujets la possibilité d'y évoluer en zig-zag. L'individu y fait une expérience qui lui donne le sentiment de se déprendre des aspects les plus visibles et les plus conscients de la mythologie moderne. Le rite excursif, tout en étant lié au mythe techniciste, est une scène où des parties du mythe sont mises à distance, ce qui provoque un sentiment de liberté. Mais, cette sortie, dans la mesure où elle ne consiste pas en une critique, renforce des aspects plus cachés et inconscients (au sens sociologique) de la matrice culturelle dans laquelle baigne la « classe des loisirs ».

De même, après avoir considéré la dimension ostentatoire et distinctive de la « mise en objet » par cette classe de loisir (qui fut, historiquement, le fer de lance du processus de civilisation décrit par Élias), Jean-Pierre Warnier (1999) souligne que les pratiques concrètes constituent un espace autonome de production d'un sens corporel que l'auteur qualifie de « pré-linguistique ». Pour lui, « Une partie du sens des objets est susceptible d'être traduite en mots, disons la dimension structurale ou communicationnelle de l'objet-signe, mais son substrat le plus opaque est rétif à l'expression rationnelle ou verbale, bien qu'il soit un puissant facteur de construction du sujet, du sens et de la connaissance. Il est des choses qu'il est difficile de penser et de communiquer autrement qu'avec les gestes, les doigts, la matière. » (p. 125). Les randonneurs sont donc inscrits dans un « faire » qui les dépasse et les assujettit tout en leur offrant des espaces conçus comme libérateurs sur des scènes moins intimes de l'expérience collective. En ce sens, le geste est une mise en scène de l'intimité.

Prendre de la distance par rapport au discours publicitaire ou par rapport au « bon sens » qui conseille de consommer des aliments fonctionnels, est à considérer comme un événement essentiel sur le plan du sujet, puisqu'il y vit, en se singularisant, une forme de liberté. Mais, d'un point de vue anthropologique, il s'agit d'un événement mineur, dans la mesure où l'ordre social n'y est nullement remis en cause et que le dehors, ici expérimenté et mis à distance, reste le dedans d'un éthos sociétal s'inscrivant dans le processus de civilisation qui s'articule à la logique du biopouvoir et de la performance. Ce qui me semble articuler ces deux plans (subjectif et sociétal) et permettre cette interprétation, tient au fait que le plaisir individuel, cet espace de libération où s'éprouve plus fortement la sensation et l'image de soi, est un espace paradoxal dans la mesure où il renvoie la personne à ce que Benasayag considère comme l'expérience centrale de notre société : l'individu. Cette figure n'est ici en rien critiquée, et le micro-désassujettissement qu'elle peut vivre ne contredit pas l'assujettissement au mythe de l'individu. La pratique ne semble donc pas ouvrir sur une critique de soi, car l'individu recherche un mode de reconnaissance peu différent de celui de la normativité ordinaire. S'il ne suit plus au plus près les thématiques et les recommandations du mythe techniciste, l'individu continue de se sentir exister en fonction des deux axes de la condition contemporaine décrits par Ehrenberg. Cette analyse n'est pas forcément pessimiste, car l'assujettissement à des manières de vivre communes, et les cheminements plus ou moins recherchés à l'intérieur de scènes culturelles variées, sont les conditions d'une expérience fondamentale qui consiste en déplacements qui rendent le sujet étrange à lui-même. Bouger, même à l'intérieur d'un cadre, permet une expérience de l'étrangeté.

Les oscillations entre mythologie et « mythophagie » que je viens de décrire, ne sont-elles pas une condition pour éprouver le fait que d'être une personne sociale inscrit dans un tissu de déterminations extérieures ? Si l'on considère avec Judith Butler (2007) que le mythe recèle, par sa dimension coercitive, une forme de persécution, alors il faut considérer qu'il « nous renvoie, non pas à nos actes et à nos choix, mais à une région de l'existence qui n'est absolument pas désirée, à l'emprise primaire et inaugurale exercée par l'autre sur moi, que je subis paradoxalement avant d'être formé comme « moi », ou qui est plutôt l'instrument de la première formation de mon moi (au cas accusatif) » (p. 88). Au sein du mythe de l'individu, l'individu est interpellé et reconnu du fait de sa double nature d'objet agi par un extérieur et de sujet agissant dans cet extérieur qu'il ne perçoit qu'en partie. Comme le souligne Butler, se pose alors la question de la responsabilité au sein de ces « scènes d'interpellations » qui sont des scènes d'action où le social est en train de se faire. Il me semble que nous retrouvons ici une question sur laquelle Marcel Mauss demandait à l'anthropologie de travailler en adoptant une méthode holiste : « c'est en considérant le tout ensemble que nous avons pu percevoir l'essentiel, le mouvement du tout, l'aspect vivant, l'instant fugitif où la société prend, où les hommes prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur place vis-à-vis d'autrui » (Mauss : 1997 ; 275).

Du point de vue de l'éthique de la recherche, il convient ici de ne pas identifier responsabilité, conscience et volonté. Car alors l'ethnologue entrerait de plain pied dans le mythe de l'individu, et plus encore dans cette partie du mythe où l'individu est transparent à lui-même, sujet de son unique volonté, maître et possesseur de sa propre texture, de sa propre enveloppe et de sa propre intériorité : « la responsabilité n'est en effet pas une question de maîtrise de la volonté. Il s'agit plutôt d'une exposition involontaire de manière à devenir sensible à autrui » (Butler : 2007 ; 94). Si cette dernière citation pose une question très profonde quant aux conditions de mise en œuvre de cette exposition involontaire qui ouvre à l'autre, j'orienterai mon questionnement sur une base plus anthropologique : quel « autre » se trouve exclu dans les scènes d'interpellations propres au rituel excursif ? Quel « visage » évite-t-on de rencontrer ? Quel échange « sentimental », pour reprendre le terme de Mauss, n'est pas effectué dans la pratique étudiée ?

Nous retrouvons ici une question déjà posée à propos du mythe (voir p. 156-158). Mais maintenant, nous ne parlons plus de l'image de l'autre dans une publicité, mais de la présence effective des fruits de son travail dans le rituel où évoluent les randonneurs. On constate en effet qu'une très large proportion du matériel de sport en général, et des produits textiles en particulier, s'inscrit dans des réseaux d'approvisionnement transnationaux. Ils s'enracinent dans des manufactures où le matériel – nécessaire à l'émergence du plaisir de randonner – est très souvent produit par des personnes appartenant à des populations asservies, discriminées et violentées. Qu'il s'agisse des ouvriers chinois qui fabriquent la majorité des vêtements Décathlon¹⁰⁷ (marque dominante sur le GR20), ou de la main d'œuvre « sans-papiers » qui fait tourner l'agriculture européenne¹⁰⁸ et produit les ingrédients qui composent les barres de céréales et les plats lyophilisés consommés par les randonneurs, la question de la responsabilité et de l'éthique rencontre ici un rapport social qui tend à se faire oublier. Il s'agit des chaînes socioéconomiques (*technoscapes* et

¹⁰⁷ Il peut aussi s'agir d'ouvriers employés par des filiales d'entreprises chinoises. La fameuse « traçabilité » des produits étant loin d'être instaurée.

¹⁰⁸ La littérature et la filmographie traitant de ce sujet sont immenses. Je renverrai simplement ici à quelques auteurs : Bové, Kempf, Predali, Ziegler, aux documentaires *We Feed The World*, *Le cauchemar de Darwin* et *Les glaneurs et la glaneuse*, ainsi qu'à l'émission radiophonique *Le bidonville rural*, qui décrit les conditions de travail des ouvriers agricoles en France. Consultable sur <http://la-bas.org>, dans la rubrique « immigration ».

finanscapes) qui vont de la matière première au produit fini, reliant ainsi la main-d'œuvre au consommateur par le rapport sans cesse modulable du travail et de l'argent. L'autre du randonneur français n'est donc pas seulement l'habitant des lieux, le Corse, l'authentique autochtone, ni uniquement, comme le montre Jean-didier Urbain (2002 a), l'autre touriste. Il est aussi, de façon particulièrement saillante dans cette pratique techniciste, le producteur des conditions matérielles du plaisir excursif. Or, ce travailleur est extrêmement distant, car il est dilué dans les flux de la circulation de marchandises. Les ouvriers chinois, birmans ou indonésiens employés par les grandes marques distribuées en France n'ont aucune présence politique dans la pratique de la randonnée pédestre.

S'il ne s'agit pas d'accuser nominalement les randonneurs en les rendant responsables d'une exploitation qui prend souvent les formes de l'esclavage, il ne faut pas non plus dissoudre la responsabilité dans une trame culturelle échappant aux individus. La question de la responsabilité ne doit ni se cristalliser sur des personnes, ce qui serait réconfortant car elle permettrait d'identifier des ennemis ; ni se dissoudre en une forme gazeuse (institution, culture), ce qui serait tout aussi réconfortant, car elle légitimerait une passivité confortable. En effet, Butler (2007) fonde son raisonnement sur l'apport de Laplanche, pour qui l'enfant se construit comme sujet par une *imposition* (interpellation « première») qui lui vient de l'extérieur : « le désir apparaît d'abord comme venant de l'extérieur et sous une forme écrasante, et il conserve ce caractère étranger et extérieur après être devenu le désir propre du sujet » (p. 74). De ce fait, le sujet conserve toujours une part d'inconnu, d'étrangeté et d'ignorance à son propre endroit, ce qui l'empêche systématiquement de dire la vérité (ou toute la vérité, si l'on se souvient de la citation de Lacan, ci-dessus p. 108) sur ses actes et sur ses paroles. Il faut alors citer le dernier paragraphe du livre de Butler, car il me semble permettre une problématisation de cette question :

[...] Nous devons admettre que la morale exige que nous nous mettions en péril aux moments précis de notre ignorance, lorsque ce qui nous forme n'est pas ce qui se tient devant nous, lorsque notre volonté de nous défaire de notre rapport aux autres est pour nous l'opportunité de devenir humain. Être défait par un autre est une nécessité primaire, une angoisse à coup sûr, mais aussi une chance – d'être interpellé, réclamé, lié à ce qui n'est pas moi, et aussi d'être ému, d'être obligé d'agir, de m'adresser ailleurs, et de ne plus faire ainsi du « je » autonome une sorte de possession. Si c'est de cette position que nous parlons et essayons de rendre compte de nous, nous ne serons pas irresponsables – et si nous le sommes, nous serons à coup sûr pardonnés.(p. 137).

Dans la réflexion philosophique très complexe de cette auteure, il me semble que l'on peut entendre la notion d'ignorance comme une façon d'identifier ce qui nous agit, c'est-à-dire, en termes sociologiques, un *habitus*. Car l'*habitus* ne se tient pas devant mais en nous ; et s'en défaire, c'est se défaire d'un certain rapport aux autres et à soi-même. Butler considère que c'est dans ce *défaire* qu'advient l'humanité du sujet. Il y a ici une articulation entre l'agent agi et le sujet agissant, et c'est certainement en ce lieu instable et ambigu que se joue la question de la responsabilité. En mobilisant une telle théorie, bien que courant le risque de l'avoir mal comprise, j'aimerais me donner des garde-fous pour m'engager dans une réflexion éthique qui ne verse ni dans l'accusation de personnes, ni dans la condamnation en bloc d'un système culturel. C'est pourtant un peu aux deux que je me risque.

Nous retrouvons donc ici une question déjà posée à partir du mythe mécaniste : quelle(s) option(s) épistémologique(s), méthodologique(s) et éthique(s) le chercheur doit-il travailler lorsqu'il découvre qu'une dimension de la pratique qu'il étudie est à la fois

extrêmement présente et à la fois évacuée des scènes d'interpellations auxquelles sont soumis les sujets qu'il questionne ? En effet, le matériel technique (sac à dos, produits lyophilisés, etc.) est constitutif du plaisir du sujet qui pratique le rituel excursif. Il se tient certes devant lui, puisque nous avons vu qu'il pouvait être critiqué, mais il vit aussi en lui, en dehors de toute critique, sous une forme incorporée (culture matérielle) et insue (socialisation primaire). Où situer alors les ouvriers qui ont produit le matériel indispensable à la logique techniciste ? Ils ne font pas plus partie des scènes d'interpellation propres au rituel excursif qu'ils ne font partie des images publicitaires qui expriment le mythe techniciste. Personne sur les sentiers de randonnée ne questionne cette dimension de la culture matérielle. Elle n'est ni notée, ni discutée, ni ressentie de façon ouverte et prolongée¹⁰⁹. Ainsi, si cette dimension de la marchandise peut être perçue et reconnue lors de l'achat du matériel, il semble qu'elle disparaisse une fois la marchandise « démarchandisée » (Warnier : 1999, 140). Cet effacement s'accroît au fur et à mesure de la domestication des objets. De même que le mythe de l'individu tend à occulter la nature sociale de cette figure, l'incorporation dans les conduites motrices tend à minorer la dimension politique du système de production des objets. Quelle fonction et quel(s) intérêt(s) cette occultation peut-elle servir ? Dans le cas de la randonnée, dans quelle mesure les scènes qui constituent la pratique sont-elles ouvertes et risquées et dans quelle mesure sont-elles reproductives et sécurisantes ? Je reviendrai plus tard sur cette question, qu'il faut aussi poser à partir du terrain brésilien.

Repas

Dans la Chapada Diamantina, suivant la modalité excursive dans laquelle les marcheurs sont engagés, l'alimentation se déroule de deux manières distinctes. Soit les marcheurs se rendent dans un restaurant ou chez un habitant qui offre des services de restauration, soit c'est le guide qui prépare le repas sur le sentier, souvent au feu de bois. Tous les groupes auxquels je me suis intégré se sont rendus au moins une fois dans un établissement au cours de notre excursion. Un seul s'y est rendu systématiquement et mangeait des sandwichs pendant les marches.

Restaurants et tables d'hôte

Le village de Lençóis, centre touristique de la région, a vu se développer le tourisme depuis l'ouverture du Parc (1982) et la fermeture du *garimpo* (1996). Dans de nombreux cas, les maisons du centre ont été vendues par les villageois, puis réformées pour y établir des restaurants, des bars, des commerces d'artisanat ou des *pousadas*. Ces ventes eurent pour conséquence de déplacer une partie de la population vers la périphérie du village, et, souvent, de l'appauvrir. À Lençóis (moins de 10 000 habitants pour près de 80 000 visiteurs en 2001), on compte 57 bars, 18 restaurants, 8 *lanchonetes*, 7 hôtels, 45 *pousadas*, 2 glaciers, 2 boulangeries, 2 boucheries et 3 pharmacies (Brito : 2005).

En moyenne, sur l'échantillon étudié par le géographe Emmanuel Brito (2005 ; 320) les visiteurs de la région dépensent autour de 24% de leur budget en nourriture, 34% en logement, 23% pour les excursions. Si l'alimentation constitue une part importante du budget, il faut spécifier qu'en général les touristes se rendent dans un établissement, car

¹⁰⁹ En posant cette question éthique sur des forums Internet dédiés à la randonnée, un internaute m'a fait savoir que les adeptes de la marche ultra légère (MUL) se posaient ces questions et y répondaient en recourant à la récupération et à la fabrication (bricolage) de leur matériel. La majorité des réponses consistait cependant à me demander pourquoi je me « cassais la tête », ou me « polluais l'esprit », avec ce genre de question au lieu de profiter de la nature.

peu de personnes cuisinent pour elles-mêmes. Le soir, les restaurants et les bars sont très courus ; les rues deviennent un théâtre où se croisent les personnes qui cherchent un restaurant, celles qui se déplacent vers un bar ou un glacier, ou bien encore celles qui flânent d'un magasin d'artisanat à l'autre. Comme nous l'avons vu, la rue est aussi une scène où se côtoient des guides plus ou moins *malandros*, des filles plus ou moins « *espertas* »¹¹⁰, et des natifs plus ou moins saouls, chacune de ces figures pouvant s'articuler avec des personnages touristiques¹¹¹. Il y a donc, de la part des touristes, une habitude de consommation associée à l'espace de la rue et dont certains aspects sont ouvertement ostentatoires (DaMatta : 1985).

Les restaurants proposent des spécialités de la région, de la cuisine nouvelle, de la cuisine italienne, française, arabe ou mexicaine, des plats végétariens. On rencontre aussi plusieurs sandwicheries, une crêperie, de la cuisine « ethnique » (thaïlandaise et indienne), des pizzerias (héritage pauliste de l'immigration italienne), un restaurant spécialisé dans les soupes et les salades, des *churascarias* (spécialisées dans la viande cuite au barbecue), des restaurants au kilo, des *pastelarias*, et, dans tous les établissements, une très grande variété de jus de fruits. De nombreux établissements proposent des petits-déjeuners copieux, dont le *beiju* (galette de tapioca) est très prisé par les voyageurs.

La fréquentation des restaurants est ici beaucoup plus ancrée qu'en France. En effet, les Brésiliens logent à l'hôtel (15,7%) ou dans une *pousada* (67,1%), ils font donc très rarement la cuisine, et l'on ne voit jamais, comme j'ai pu l'observer en Corse, des personnes ayant transporté dans leur voiture la majeure partie de leur nourriture. Alors qu'en France il semblerait que les voyageurs cherchent à faire des économies sur la nourriture tout en s'autorisant de temps en temps un écart en mangeant au restaurant, ici, la culture de « sortie » est très présente. Il faut souligner que la différence de prix entre un repas pris dans une *lanchonete*, et un repas préparé « à la maison » n'est pas très significative. Ainsi, seulement 3% des Brésiliens louent-ils une maison ou une chambre, et 8% vont au camping (ce taux relativement élevé doit certainement être pondéré par les périodes de très forte affluence, comme le carnaval, certaines fêtes et autres « ponts » attirant la jeunesse de Salvador). En effet, si la rue est un espace déjà très investi dans le quotidien, puisque la majorité de mes interlocuteurs disaient sortir au moins une fois par semaine pour aller au restaurant ou bien rencontrer des amis dans un bar, les vacances prolongent et augmentent cette pratique ordinaire.

Tables

Les cinq jours que j'ai passés avec F6, H9, H10 et H11, faisaient partie d'un « tour » organisé par l'agence de tourisme Venturas & Aventuras. Ces personnes étaient toutes paulistes. H11, un homme d'une cinquantaine d'années, marié et père de famille était venu seul, car

¹¹⁰ Je signale juste ici, par ce terme brésilien, la difficulté pour un français de comprendre les catégories pratiques locales des rapports à la séduction, au sexe et à la prostitution. Du plaisir ludique de draguer et de se faire draguer par des touristes en buvant une bière, à la recherche plus ou moins stratégique d'un partenaire « *de fora* / de l'extérieur », à la prostitution, différentes attitudes, parfois cumulées par une même personne, sont observables. Il faut noter que dans bien des cas, les familles interdisent aux filles de fréquenter les rues du centre, considérées comme des lieux de dépravation. Les femmes qui s'y rendent doivent souvent faire face au rumeurs de village. Une enquête approfondie demanderait à être faite pour comprendre les enjeux de genre liés à la présences des femmes dans les lieux de consommation touristiques. Car ces dernières, par leur présence, affirment aussi une liberté face au machisme local, ce qui n'exclut pas qu'elles y rencontrent d'autres types de violence et de souffrance.

¹¹¹ Pour une étude de ces processus, voir le travail de Andressandro Gagnor Galvão (Galvão :1995) sur le village côtier de Jericoacoara.

son épouse n'aimait pas la marche à pied et la montagne. Il passa trois journées et deux nuits avec nous, puis alla rejoindre sa famille qui passait les vacances sur la côte. F6 était la mère de H9 (20 ans) et de H10 (22 ans). Ils venaient passer les vacances de Noël au calme, « loin du tumulte ». Ils exprimaient le souhait de se retrouver ensemble et de fuir les obligations familiales (notamment vis-à-vis de la famille du père des enfants, dont F6 était séparée). Comme nous le verrons, F6 teintait ce séjour d'une religiosité discrète mais marquée, l'associant à une opportunité de méditation. L'excursion que nous fîmes ensemble correspond à un public de classe moyenne haute¹¹², tant du point de vue du prix, que de celui du style. Ainsi, venir dans la région en avion, dormir dans des *pousadas* et des hôtels sophistiqués, manger des plats raffinés tous les jours, être accompagné d'un guide formé et conduit par un chauffeur, dénote un standing qui n'est certes pas celui des plus riches, mais qui reste marqué par une tonalité et une aisance bourgeoise héritière d'une déseuropéanisation qui donna au pays une identité nationale tout en l'insérant dans les jeux politiques, commerciaux, diplomatiques et financiers de la mondialisation (voir ci-dessus le chapitre sur l'histoire de São Paulo).

Pour mes interlocuteurs, les plaisirs de la bouche faisaient pleinement partie de leur séjour vacancier. Ainsi, au sortir de table, F6 avançait avec joie qu'« en plus de faire un voyage qui remplit l'âme, nous faisons un véritable parcours gastronomique ! ». En effet, les menus qui nous ont été servis au cours de ce séjour furent à la fois fins et copieux. Souvent il s'agissait de plats régionaux, parfois cuisinés avec des ingrédients produits sur place et cultivés selon les règles de l'agriculture biologique. Mes interlocuteurs, avec une pointe d'exotisme, se disaient toujours « enchantés » par cette cuisine « merveilleuse ». Ils demandaient la composition des plats aux maîtresses de maison qui nous servaient, faisaient des compliments, notaient les originalités, valorisaient les savoir-faire et le tour de main des cuisiniers, s'intéressaient aux produits inconnus, commentaient leurs sensations, établissaient des comparaisons avec d'autres expériences de ce type.

Cette ouverture à l'autre et à sa cuisine ne doit cependant pas faire oublier la permanence des relations hiérarchiques, toujours présente vis-à-vis des personnes qui nous servaient. Ainsi, si l'on pouvait complimenter, valoriser et féliciter le personnel, celui-ci n'était jamais mis sur un pied d'égalité dans la conversation. La conversation était toujours la nôtre et le serveur, le cuisinier (ou le guide) ne pouvait y entrer que comme source d'information, jamais comme agent potentiellement perturbateur. Il y a, au Brésil en général, une très nette différence par rapport à la France sur ce point. Si en France les garçons de cafés peuvent se permettre des taquineries, de la familiarité, voir du dédain avec les clients, au Brésil, la hiérarchie, même dans une discussion sur la cuisine, n'est jamais annulée ou renversée. Ici, jamais un patron, et encore moins un garçon, ne se permettront de faire une remontrance à un client ou de lui refuser quelque chose. Il est par exemple presque inconcevable que les serveurs pressent les clients à l'heure de la fermeture. Une soumission omniprésente sous-tend les rapports entre les clients et les employés. Il me semble que cette différence est lisible dans le fait que les Brésiliens ayant voyagé en France y trouvent les garçons « mal éduqués » et « grossiers »¹¹³. Ainsi, même lorsque nous discutons des recettes « merveilleuses » avec la cuisinière et gérante du restaurant qui les avait préparées, F6 n'hésitait pas à lui couper la parole pour me faire part de ses commentaires. Chacun

¹¹² La stratification socioéconomique au Brésil est assez difficile à saisir, car il faut considérer que l'échelle est extrêmement longue et que la « classe moyenne », peu nombreuse, s'étale sur un large tronçon.

¹¹³ Je n'ai pas cherché à savoir quel sens était donné à cette pratique, mais il est frappant (et amusant) de voir que dans le Nordeste, les garçons sont appelés en sifflant, alors qu'en France un client peut passer plusieurs minutes, avec un mélange d'anxiété de gêne et d'impatience, à essayer de lever le bras au moment où le regard du serveur passera sur lui.

restait donc à sa place, comme le conseillent nombre d'expressions populaires (« *cada macaco no seu galho*/ chaque singe reste sur sa branche », « *you sabe com quem está falando ?*/vous savez à qui vous vous adressez ? ». À ce sujet, voir DaMatta : 1993). Ici le client reste roi, non pas en raison d'une règle stratégique propre au commerce, mais par la force d'une structure sociale où une certaine égalité ne peut être exprimée qu'à la condition d'être hautement ritualisée, éphémère et exagérée, comme durant le carnaval. La convivialité et la chaleur des relations entre clients et employés ne doit donc pas faire écran, car il s'agit plutôt de « cordialité » (Buarque de Holanda : 1998) que d'un véritable traitement égalitaire.

Par ailleurs, les marcheurs, Paulistes pour la plupart, peuvent aussi exprimer du dégoût et du racisme envers leurs hôtes. Ainsi, lors de la première journée d'excursion avec ce groupe, nous mangeâmes dans une *fazenda*, à une table relativement sobre. Le repas était élaboré, mais les conditions de réception n'étaient pas luxueuses et la salle de cuisine ne correspondait pas aux normes d'hygiène les plus rigoureuses. Mes interlocuteurs, bien qu'intéressés par le menu, et, au début au moins, cordiaux avec la famille qui nous servait, furent petit à petit de plus en plus distants avec eux. C'est probablement moi qui ai déclenché ce changement, car, me levant de table pour demander de l'eau en cuisine, puis, à la fin du repas, demandant des précisions sur une recette à base de cactus, je pénétrai dans la cuisine, laissant entrevoir sa précarité à mes compagnons de table. À la fin du repas, alors que nous nous étions éloignés pour nous dégourdir un peu, mes interlocuteurs firent des remarques sur l'hygiène de la cuisine et sur leurs doutes quant à la sécurité sanitaire de ce que nous venions de manger. S'ils avaient aimé la dimension rustique de ce repas, ils confessaient ne pas désirer d'autres réfections de ce type, préférant une alimentation plus sûre. Ainsi, F6 jugeait que dans ce genre d'endroits « on ne sait pas trop comment ils font, s'ils se lavent bien les mains avant de faire à manger, s'ils lavent bien tout comme il faut [*bem certinho*] ». Sans pour autant faire des remontrances directes à nos hôtes, ils devinrent un peu plus distants après que je fusse allé chercher de l'eau. Lorsque nous rediscutâmes du repas, ils furent amusés par mon manque de vigilance, et, me faisant la morale avec humour et ironie, ils m'avertirent qu'« ici ce n'est pas comme en France où tout est propre et contrôlé. Tu dois faire attention, il y a des endroits pas très propres, tu as trop confiance. / Ici, il faut faire attention, les gens sont moins éduqués et font moins attention, on peut avoir des problèmes ». Faisant remarquer, d'une part, qu'ils se faisaient probablement des illusions sur l'hygiène des restaurants français, et, d'autre part, que j'étais habitué à ce type de nourriture, ils me répondirent en riant : « celui-là il a déjà viré Bahianais ! ». Si d'un côté cette remarque a quelque chose d'affectueux et d'élogieux dans la mesure où elle reconnaissait mon apprentissage de la culture brésilienne, d'un autre côté, le qualificatif de « bahianais », a presque systématiquement quelque chose de péjoratif pour les Paulistes. En effet, le *preconceito* (préjugé) racial contre les Nordestins s'est concentré dans ce qualificatif qui assimile la population de cette région relativement pauvre à des personnes moins intelligentes, moins travailleuses et sérieuses, plus lentes et plus charnelles. On voit ici que le terme bahianais est associé à une rusticité située en marge de la civilisation, mais pour laquelle on ressent du *carinho* (câlin, affection). On peut donc constater que par-delà la courtoisie et la convivialité des relations personnelles avec les employés du tourisme, une frontière de classe – et souvent de race – ne peut être déconstruite et/ou critiquée. Sur ce point Roger Bastide (2000 ; 24) note combien, au Brésil « le préjugé économique et le préjugé racial sont étroitement liés ». Selon cet auteur, le préjugé se serait renforcé avec l'industrialisation et avec l'accession des Noirs au statut de prolétaire. C'est-à-dire à leur entrée dans un même jeu social et à la possibilité d'une concurrence économique entre Blancs et Noirs.

Il est assez fréquent aussi de voir des réticences face à la nouveauté. Ainsi, certains plats qui nous étaient servis provoquaient de l'appréhension et/ou de la répulsion. Dans la *pousada* où nous dînâmes à deux reprises avec ce groupe, l'un des fils de F6 ne désira pas goûter de spécialités, préférant manger un plat qu'il considérait comme une « valeur sûre » : la pizza (qui est une spécialité pauliste). Il disait que les plats originaux n'étaient pas attirants car il voulait manger « des choses que je connais ». Il semble aussi que les Paulistes aient souvent peur de manger trop gras et trop lourd. Ainsi, F6 avait-elle peur de grossir car elle considérait que « la cuisine d'ici est très grasse ». Si elle était enchantée par les plats que nous dégustions, cette adhésion gardait une certaine modération en sélectionnant les mets et en les classant selon une logique qui lui était propre.

On peut noter que les touristes, au cours de leur voyage, sélectionnent des plats, des restaurants, des ambiances ou des lieux, et qu'ils en font des moments saillants de leur expérience. Cette sélection remplit une fonction mémorielle. Ainsi, F6 avait adoré la salade de cactus que nous avons mangée à la *fazenda*, mais n'avait pas apprécié le poulet trop gras qui nous y avait été servi (elle avait aussi vu des mouches se poser dessus). H10 avait beaucoup aimé les pizzas et la *caipirinha* mais était moins enclin à expérimenter de nouveaux plats. F2 avait adoré le mouton mangé chez un paysan du Vale do Pati, alors que F1 n'avait pas osé y toucher. H2 et H3 affectionnaient particulièrement les petits déjeuners servis au camping et H11 s'était régalé avec les légumes biologiques. Ainsi, chacun construisit un système « d'événements gustatifs » en opérant une sélection et une cristallisation mémorielle. Nous allons voir comment ces « choix » esthétiques peuvent remplir une fonction identitaire¹¹⁴ pour le sujet qui les effectue et un questionnement anthropologique pour le sociologue qui en observe la récurrence.

Identité, distinction, interpellation

La dimension identitaire du goût me semble pouvoir être considérée comme une résistance à l'autre. En effet, nous pouvons considérer que « l'enchantement » dont font preuve mes interlocuteurs face à la cuisine qui leur est servie ne peut être total, sous peine de se dissoudre dans le monde de l'autre. Adhérer totalement à la culture de l'autre, ne pas lui résister est un risque de perte de soi. Dans le cadre du rituel excursif, la nourriture semble jouer cette fonction de perte, d'oubli et de rupture propre au tourisme, mais nous voyons qu'ici, comme pour la nature et le paysage, des garde-fous doivent être érigés contre la tentation d'être happé par l'autre ou par ses atours. La magie de l'autre ne peut être contrée que par cette suprême défense qu'est la distance, le rejet, la déconsidération. Le touriste étant un client, il peut toujours avoir recours à cette « botte » propre à la logique du sujet : le refus. Le rejet identitaire, le « non », est aussi arbitraire que peut l'être un signifiant. Il est une manière de donner une forme, un contour, à un être. Cet arbitraire est un signe de puissance, car il suggère un monde où les valeurs sont organisées et légitimées par des règles que seul l'acteur qui en use connaît. Magie (de soi) contre magie (de l'autre), la stratégie de distinction renvoie à des ordres incompatibles et à des hiérarchisations subjectives de ces ordres.

Cependant, cette logique subjective peut s'articuler à des logiques sociales ; la question de la distinction ne peut alors plus être détachée de celle de la domination et des catégories indigènes qui légitiment un ordre social beaucoup plus structuré et

¹¹⁴ Bien qu'en accord avec les réflexions critiques développées par François Laplantine dans *Je, nous et les autres* (1999), au sujet de l'identité culturelle et des ses usages politiques et épistémologiques en anthropologie, il me semble que la définition psychique de ce terme reste importante pour comprendre le sujet. Dans ce registre, l'identité est ce par quoi le sujet se conçoit comme tel, elle opère une différence entre lui et le monde lorsqu'il accède au principe de réalité.

beaucoup plus largement performatif que celui des rapports intersubjectifs. Ainsi, le monde des clients paulistes blancs, issus de la classe moyenne la plus aisée, a toujours quelque chose de supérieur à celui des employés bahianais, métis ou noirs, issus de la main d'œuvre agricole ou minière. Le spectre de la *casa grande* (maison des maîtres) est toujours supérieur à celui de la *senzala* (maison des esclaves)¹¹⁵. Bien que le tourisme valorise aujourd'hui l'« émancipation » des descendants d'esclaves, leur créativité culturelle (traditions religieuses, artisanat, *capoeira*...), leur ardeur au travail et leur *jeitinho* (débrouillardise), l'héritage colonialiste, raciste et patriarcal, subsiste dans les relations sociales de façon atténuée mais toujours présente (voir ci-dessus, p. 93). La question identitaire peut donc être conçue dans sa double acception : subjective et sociale. C'est sur cette articulation que je propose de réfléchir à présent.

Sur le plan psychique, l'identité est essentielle, car elle permet au sujet de se construire des contours qui le distinguent de l'autre. Dans le cas du tourisme et du loisir cette identité semble gagner une certaine flexibilité, car les sujets jouent avec leurs propres frontières, ils s'essayer à sortir de leur monde propre, de leur identité coutumière en faisant varier les objets d'identification. La nouveauté y rencontre un terrain assez propice pour opérer des incursions dans le monde du connu. Le sujet en retire un grand plaisir, qu'il exprime avec joie (les superlatifs sont très fréquents autour des tables), mais qui semble ne pouvoir avoir lieu sans que certaines frontières ne soient bien gardées. Nous retrouvons ici la question de l'ensauvagement et de ses limites, mais nous voyons que la logique est inverse. En effet, lorsqu'il était question de garantir un retour dans le domaine de la culture, de se prémunir d'un élan où le marcheur pouvait s'abîmer dans le paysage, la personne physique du guide était essentielle, car elle assurait une fonction de survie face à une ardeur qui pouvait devenir dangereuse. Le guide jouait alors le rôle d'un passeur entre le monde de la culture et celui de la nature et du surnaturel (DaMatta : 1993). À présent, c'est le sujet lui-même qui fixe des restrictions à l'envoûtement que l'autre peut exercer sur lui.

Ainsi, si Roberto DaMatta (2001), dans un livre imprégné de stéréotypes culturalistes, s'enorgueillit de : « Notre manière brésilienne d'apprécier les grandes tablées, riches, joyeuses et harmonieuses. Tablées qui rassemblent liberté, respect et satisfaction. Moments qui permettent d'orchestrer toutes les différences et d'oublier les plus drastiques oppositions. À table, réellement, et au travers de la nourriture commune, nous communions les uns avec les autres dans un acte festif et certainement sacré » (p. 62) ; il me semble qu'ici l'auteur tend à oublier combien la culture brésilienne est discriminante. Dans cette partie du livre intitulée *À propos des cuisines et des femmes*, l'auteur met surtout en avant la dimension relationnelle des rapports sociaux brésiliens. Mais, si l'on peut considérer avec lui que le repas a quelque chose de sacré dans la mesure où il pacifie les relations et réunit, il ne faut pas oublier que le sacré est aussi ce qui sépare. Or DaMatta ne parle ni du machisme ou de la domination masculine brésilienne, ni non plus du fait que pour la classe moyenne brésilienne, le rapport à la nourriture (et à la propreté de la maison) passe souvent par des employé-e-s domestiques. Parmi les personnes que j'ai rencontrées, toutes faisaient partie de familles où travaillaient des *empregadas* (employés domestiques).

Dans cette société, selon la richesse des employeurs, la maison sera en effet entretenue par une personne polyvalente ou par plusieurs employés spécialisés (chauffeur, femme de ménage, cuisinière, jardinier...). Or, si cette personne est souvent considérée comme un membre de la famille – du moins le temps de son contrat – et traitée selon les codes personnels de la maison – et non, comme le montre justement DaMatta (1985

¹¹⁵ *Casa grande e senzala*, est le titre d'une des études les plus fameuses sur la structure de la société brésilienne. Ce livre de Gilberto Freire a été traduit sous le titre de *Maîtres et esclaves* (voir bibliographie).

et 1997), selon la législation impersonnelle de la rue ou de l'État –, sa place reste celle d'un inférieur. La tendresse et l'amicalité bienveillante éprouvées à l'égard des employés domestiques ne peuvent masquer, aux yeux du sociologue, une forte domination et une exploitation parfois accompagnée de violences (coups, viol, sadisme, humiliation...). Ainsi, les employés mangent rarement à table avec leurs patrons (qui les appellent parfois avec une clochette). Ils ne font donc pas partie du rituel sacré dont parle DaMatta. Ils en sont les ouvriers et en tant que tels, ils font partie du monde profane. Si le refus et le rejet ont un rôle important dans la construction et l'expérimentation de la subjectivité, il faut donc considérer la dimension sociale à laquelle s'articule cette dynamique subjective.

Sur le plan social, la dimension identitaire se transforme en une logique de distinction qui cherche à marquer, souvent par essentialisation, une différence qui sépare fortement deux groupes (Laplantine : 1999). Nous voyons qu'au Brésil, où le racisme prend souvent une teinte régionaliste qui assimile le Nordeste (et l'« intérieur ») à de l'archaïque, et qui essentialise ses habitants en les considérant comme naturellement inférieurs (sauf en musique, danse, *capoeira* et cuisine, activités liées au corps), cette logique peut déboucher sur une hiérarchisation qui conforte les acteurs dans un système de domination historique qui est favorable aux touristes. Nous voyons donc que la question du goût est inséparable d'une économie socio-centrée du dégoût. Dans le jeu entre goût et dégoût se définissent autant des identités subjectives, que se cristallisent des stratégies de distinctions sociales, qui, à leur tour, perpétuent des scènes de domination. Selon Bourdieu (1984 ; 156) la distinction qui s'établit à propos du goût, lorsqu'elle prend la forme de l'intolérance, est porteuse d'une très forte violence symbolique. Pour le sociologue : « ce qui est intolérable pour ceux qui ont un certain goût, c'est-à-dire une certaine disposition acquise à « différencier et apprécier » comme dit Kant, c'est par dessus tout le *mélange* des genres, la confusion des domaines » (p. 157).

Ainsi, les marques de reconnaissance, les compliments et la cordialité que peuvent manifester les marcheurs à l'égard de leurs hôtes et des guides, restent, comme nous l'avons vu à propos du rapport entre les randonneurs français et les personnes qui travaillent à produire les biens dont ils ont besoin pour s'ensauvager lors du rituel excursif, dans le hors-champ de la critique et de l'autocritique. Chacun reste à sa place et ni l'ordre du monde, ni la légitimité des places que chacun y occupe ne sont remis en question. La scène d'interpellation est suffisamment large pour que l'individu se sente transporté, dépaysé, voire même transformé (« j'ai beaucoup appris en voyageant » affirmait H11), mais elle est suffisamment étroite pour que la critique ne touche aux cadres culturels et ainsi permette l'abandon d'un ordre subjectif pour ouvrir sur l'invention d'un autre « je ».

L'emphase cordiale joue au Brésil un rôle comparable à celui de la déception vis-à-vis du mythe techniciste en France. Dans les deux cas, quelque chose du quotidien (technicisme français, racisme brésilien) est mis à distance dans l'expérience excursive, soit par la déception, soit par la cordialité. Mais cette mise à distance, si elle revêt une valeur affective importante et marquante, reste superficielle, puisque l'ordre est relativement vite rétabli dans la mise à distance même. Les randonneurs français se rejouent le mythe de l'individu et les randonneurs brésiliens celui de la démocratie raciale, étant entendu que l'un et l'autre occultent la fonction du mythe : celle de recouvrir une structure. Dans le cas français, est oublié que l'individu est une forme de lien social (Benasayag : 2004) historiquement construite. Dans le cas brésilien, est oublié que la démocratie raciale est le

cache-misère d'une société qui s'est fondée sur l'esclavage et le paternalisme¹¹⁶. Les deux mythes tendent à nier la dimension historique et sociale de la pratique. Ils tendent aussi à occulter la violence qui imprègne les rapports sociaux et interpersonnels.

Or, ce que nous venons de voir consiste justement à encadrer une violence nécessaire au sujet par une violence socialement admise et instituée. En effet, tout rapport à l'autre a quelque chose de violent. Vivre, consiste en partie à s'affirmer dans le monde, à le transformer et à lui résister. Dire « non », comme peut le faire un randonneur face à un mets local, peut être une façon de se préserver. Il est d'ailleurs fréquent que les voyageurs, après une immersion prolongée et déstabilisante, avouent qu'il ne peuvent pas aller plus loin. Ils disent avoir besoin de digérer et de reprendre leur souffle. Certains se payeront un bon hôtel, d'autres passeront un coup de téléphone ou bien chercheront à rejoindre des membres de leur groupe d'appartenance (diaspora, touristes...). De même, affirmer une idée ou une opinion, proposer une réflexion ou réaliser une action, sont des actes qui transforment le monde, qui le contraignent, ou, pour reprendre le terme utilisé par Butler, qui l'interpellent. Ainsi, d'une certaine façon, toute *ek-sistence*, toute dépense d'énergie, a quelque chose de violent. Si, dans et par la socialisation, l'enfant apprend à gérer une violence primaire qui, au début, ne cherche qu'à maîtriser le monde selon une logique pulsionnelle, il faut considérer que la violence (qu'on peut rapprocher de la pulsion sadique) perdure tout au long de la vie et qu'elle est nécessaire. Cette violence devient à la fois un élan vers le monde et une protection contre son invasion. En ce sens, la créativité et l'écoute de l'autre sont deux façons opposées de transformer de façon socialement acceptable une dépense qui nous insère dans le monde. Dans le premier cas, le sujet y est acteur et créateur, transformateur direct, et dans le second cas, il permet à l'autre de s'exprimer en lui opposant une consistance et une différence.

Nous arrivons ainsi à une question : comment s'articulent cette violence nécessaire et la violence qui s'établit dans une société où la division sociale du travail met en place des phénomènes de ségrégation, d'asservissement, d'exploitation et d'aliénation ? Si une telle problématique dépasse largement le cadre de ce travail, je tenterai par petites touches de dégager quelques points de contact entre les deux. Ici, nous voyons que cette articulation entre violence subjective et violence sociale peut consister en une mise en forme de la violence subjective qui soit socialement acceptable. En effet, ni les compagnons d'excursion qui assistent à la scène sans rien dire, ni bien sûr les cuisinières qui sont la cible de cette violence, ne sont situés en dehors de la norme culturelle brésilienne qui tient ensemble racisme et cordialité. Ainsi, si le touriste qui refuse un plat traditionnel de la région est probablement en train de marquer un temps de pause au sein d'un rituel qui le trouble sur le plan subjectif, il exprimera alors ce besoin, que nous pouvons considérer comme une violence nécessaire, selon des voies toutes tracées par la culture à laquelle il est assujéti. Traiter l'autre en serviteur, marquer une forte distinction sociale, faire une remarque à caractère discriminant ou raciste, afficher du mépris ou du dédain, sont alors des recours qui servent à la fois le besoin subjectif de mise à distance (violent), et à la fois la reproduction d'un ordre social dont les touristes, en tant que membres de la classe dominante, sont les principaux bénéficiaires. L'ordre socio-historique semble alors pouvoir être utilisé par le sujet à la fois pour répondre à son besoin personnel présent, et à la fois pour répondre à un intérêt de classe. Intérêt qu'il a en commun avec les personnes qui lui sont les plus familières et avec lesquelles il échange de la reconnaissance et de la légitimation.

¹¹⁶ On pourrait même considérer que l'une et l'autre de ces nations se sont fondées sur des génocides. En France la terreur est cachée sous la « révolution de 89 », et au Brésil le génocide des Amérindiens, des Africains et des Paraguayens est caché sous l'exacerbation euphorique du métissage.

La dimension subjective peut-elle alors avoir un rôle dans l'effacement mythologique des conditions historiques et sociales qui président à l'apparition de tout mythe ? Le fait que l'expression de la violence soit vécue sur le plan individuel à la façon d'une nécessité, n'a-t-il pas pour conséquence de renforcer l'innocence du mythe ? De ce point de vue, les intérêts des classes dominantes pourraient en fait être travestis en nécessités affectives individuelles.

Nous devons prendre en compte le fait que lors de ces scènes où les touristes refusent quelque chose de nouveau en se repliant sur eux-mêmes, leur conception du monde se déroule probablement sur un mode angoissé, ou paranoïaque. Dans ces moments où s'expriment souvent de la tristesse, de l'impatience, de l'énervement ou de l'agressivité, l'individu voit le monde extérieur menaçant et agressif. Il ne supporte plus les informations qui lui parviennent, et se met à les considérer comme des assauts contre sa propre intégrité. Dans ces conditions, les scènes d'interpellations ne peuvent avoir lieu, car le sujet refuse de s'y exposer. Il résiste au troublant et limitatif *qui es-tu ?* que l'autre lui adresse. Il résiste aussi à la demande de reconnaissance désirée par l'autre. L'échange est mis en suspension dans une conception qui n'ouvre plus sur la créativité et la connaissance, mais sur une projection de sa propre haine, rendant ainsi le monde extérieur persécutoire. Dans ce cas, l'autre n'est plus une condition de mon existence et de ma responsabilité, mais un persécuteur menaçant ma liberté, mon autonomie et ma survie (en fait mon narcissisme). Dans ce mécanisme de défense, un idéal cherche à être préservé. Ainsi, pour Joan Rivière (*in Klein : 2001 ; 41*) :

La fuite est essentiellement et invariablement une mesure de sécurité, aussi devons-nous nous demander ce qui est sauvé par le rejet. Fondamentalement, étant donné que ces personnes se sentent menacées de tous les côtés, c'est la vie qui est sauvegardée ; par ailleurs ces personnes essaient également de trouver du plaisir. Ainsi que je l'ai dit, pour chacun de nous lorsque nous étions bébés, ce qui était bon, ce qui donnait du plaisir et de la satisfaction était une seule et même chose, ces trois sensations étaient vécues dans une sensation unique : un bien-être du corps aussi bien que de l'esprit, un contentement divin. Elles demeurent ainsi, unies dans les profondeurs jusqu'à notre dernier soupir, en dépit des complications et des distinctions que nous établissons consciemment plus tard entre elles. En fuyant une chose bonne, qui est devenue plus ou moins mauvaise à nos yeux, nous préservons – en esprit – une image de ce qui était bon, qui avait presque été perdue. Et, en la découvrant ailleurs, c'est comme si nous la faisons revivre dans un autre lieu.

Si, pour Joan Rivière et Mélanie Klein, c'est l'image du « bon objet », extérieur ou intériorisé, qu'il s'agit de préserver, mon analyse n'ira pas jusqu'à ce degré de finesse de la compréhension des processus subjectifs de rejet. Mais la réflexion de ces auteures permet de saisir que le mécanisme paranoïaque cherche à défendre une *image de soi*, et que par cette défense, le sujet expérimente aussi une *sensation de soi* qui est satisfaisante, car il y trouve à la fois réconfort et plaisir. En se soustrayant au danger que représente l'incursion de l'autre en lui, le sujet trouve une réponse subjective adaptée à une situation précise. Mais cette réponse s'inscrit aussi dans un registre culturel où l'individu est mythiquement valorisé comme entité autonome et maître de son destin. Un comportement de défense subjective se trouve donc ici articulé à une valeur culturelle : « être soi », individu, maître de ses contours. L'incertitude et la « fatigue d'être soi » dont Ehrenberg fait les corollaires du mythe de l'individu, sont donc des attitudes subjectives qui permettent de ne pas quitter un mythe collectif et de reproduire l'ordre social qui le produit. Si, pour Freud, dans la civilisation, le

malaise est un corollaire de la présence de l'autre, ce qui en fait la condition de la vie sociale, dans la culture moderne, le malaise n'est-il pas abandonné au profit d'une souffrance qui vient protéger et revivifier la figure sociale de l'individu ? Le repli sur soi lié à une vision persécutoire du monde social, ne consisterait-il pas en un refus d'être interpellé, c'est-à-dire en une fuite du malaise freudien ? Ne s'agit-il pas, pour le sujet, de se soustraire au malaise que la culture impose nécessairement à tout un chacun en l'obligeant à incorporer des règles sociales indispensables à l'accès au principe de réalité ? Or, le passage du principe du plaisir au principe de réalité exige la perte d'un idéal, l'abandon du monde imaginaire enfantin, où tout s'adresse à soi, est bon ou mauvais, et où l'hallucination permet de régler temporairement les angoisses et les frustrations. L'idéal illusoirement retrouvé dans la régression passagère est, *grosso modo*, l'omnipotence du nourrisson, d'où son aspect réconfortant.

De ce fait, la frontière (raciale) entre les touristes et les employés, au moment où elle pourrait être rendue critiquable dans une scène d'interpellation qui suspendrait la certitude que l'ordre du monde va de soi, peut être rapatriée à fleur de peau et être vécue sur un mode intime et existentiel. Il y aurait en quelque sorte une privatisation, une appréhension au plus proche de soi d'une question qui pourrait, en démocratie, relever du politique. Le sujet devient la scène où se joue sur un mode intime ce qui pourrait se jouer sur une scène publique selon une logique politique. En ce sens, le sujet serait un agent qui masque la fonction politique du mythe. Ainsi, dans la « société sans politique » (Ehrenberg : 1995 ; 309), l'individu travaillerait parfois, selon des processus infantiles de projection paranoïaque, à innocenter un ordre socioculturel.

La dépolitisation de l'espace public trouverait ici une hypothèse explicative qui me semble cohérente avec les analyses d'Ehrenberg. Cette hypothèse avancerait que du privé au public, un court-circuit peut être facilité en mettant bout à bout une logique subjective et une logique sociétale. Lorsque les valeurs transcendantes qui assujettissent la personne à un ordre partagé s'effritent et que l'individu devient la mesure du monde, exerçant son « droit à la différence » de façon identitaire et selon une vision persécutoire du social, deux constatations peuvent être faites. D'un côté nous pouvons considérer que la liberté s'est élargie, car la morale est définitivement déconnectée du réel. Par la subjectivité elle affiche son côté arbitraire. D'un autre côté, quelque chose du social lui-même est en train de disparaître, et, bien que nous n'ayons encore que peu d'outils pour lire cette réalité nouvelle, il est possible que le sujet y perde certains des mécanismes qui le rendaient acteur et agent, responsable et déterminé, « je » et « il » à la fois. Dans l'état actuel de nos connaissances en psychanalyse (je pense en particulier aux travaux de Melman, Legendre, Benasayag), si toutefois cette approche épistémologique n'est pas vouée à péricliter avec la mutation du sujet sur lequel la psychanalyse s'est fondée, il est probable que des questions publiques ne puissent être traitées autrement que par addition statistique d'envies individuelles. Dans un monde où l'interpellation n'est pas possible, l'idéal démocratique du libre arbitre et du contrat social ne fonctionnent-ils pas à plein ? Il évincerait alors, dans un simulacre de liberté et de choix personnel, le hasard, l'accident, le mystère, l'incertitude, les déterminations socio-historiques et biologiques.

Notons enfin qu'avec le groupe guidé par G1, nous avons dîné chez un habitant du Vale do Pati, un lieu situé à près d'une journée de marche de tout village. Cette personne louait des chambres et offrait une excellente table aux marcheurs. Nous étions arrivés de nuit et, après avoir réservé une table, nous sommes allés monter notre campement sur les bords de la rivière, quelques centaines de mètres plus bas. Après avoir pris un bain et fait un feu, une partie du groupe alla se restaurer. L'autre partie, dont j'étais, les suivit

quelques minutes plus tard, mais, dans l'obscurité, nous nous perdîmes et arrivâmes en retard chez notre hôte. Là, à la lumière des lampes à gaz, G1 nous pressa car il ne voulait pas incommoder le maître de maison, qui avait l'habitude de se coucher tôt et d'économiser ses réserves de gaz (transporté à dos d'âne). Nous comprîmes que G1 était dans une situation délicate car d'un côté il ne voulait pas trop nous presser, mais d'un autre côté, il voulait ménager le vieil homme et sa femme. Nous mangeâmes donc très rapidement, et mes interlocuteurs s'excusèrent d'avoir ainsi donné du travail supplémentaire à nos hôtes. Par l'intermédiaire du guide, la relation hiérarchique put donc être suspendue. La sensibilité dont mes interlocuteurs faisaient preuve concernant les conditions de vie de cette famille et leur volonté de ne pas accroître leurs difficultés permirent de recevoir la contrainte comme une évidence. Ainsi, G1 usa en cette circonstance d'une forme d'autorité pour qu'un certain ordre local soit respecté, peut-être même transformé. Mes interlocuteurs, qui pouvaient dans d'autres circonstances faire preuve de racisme, de paternalisme ou de cordialité, se soumièrent à la valeur publique du respect.

Ainsi, la question de la reconnaissance de l'altérité reste relativement distante dans la scène de ce repas, mais une attitude de respect, qui elle aussi part de l'épiderme (identification à la pénibilité du travail, léger misérabilisme, image de soi pacifique), permet de mettre en scène et de performer des valeurs relevant de la sphère publique et politique. Il y a effectivement, peut-être, dans ce genre de situations, le germe d'un rapport qui se réfère à des valeurs publiques égalitaires et non pas à la logique subjective qui s'articule à la domination. Notons que c'est ici le guide qui provoque une possibilité transformatrice en s'interposant entre des agents situés de chaque côté de la relation raciale. Le guide, lui-même héritier d'une transformation sociologique imposée par l'État (lors de la fermeture du *garimpo*, et par le développement du tourisme), s'engage dans une logique politique qui s'inscrit dans ce que Foucault nomme « la contre-histoire de la lutte des races »¹¹⁷.

S'arrêter pour manger

Généralement, les marcheurs mangent des sandwiches durant la journée. Si leur excursion fait partie d'un pack, un membre du personnel de l'agence amènera au guide un colis contenant tous les aliments pour pique-niquer sur le sentier. Deux sandwiches, un sachet de chips, un soda ou un jus en canette individuelle, un fruit, des biscuits ou une part de gâteau dans son sachet individuel, ainsi qu'une serviette de table constituent le contenu du sac alimentaire que chacun recevra. Si l'excursion consiste en une marche qui dure plusieurs jours, le guide fera les sandwiches lui-même et les distribuera à ses clients. Un paquet de biscuits sera certainement ouvert en guise de dessert, et des fruits (surtout le premier jour) pourront être distribués. Il arrive souvent que le guide emporte avec lui des sachets de jus de fruits en poudre pour accompagner le repas. Parfois quelqu'un proposera de l'aide au guide, mais souvent celui-ci refusera, préférant que les clients profitent de ce temps de pause pour se détendre et admirer le paysage. Par cette attitude, il signifie aussi que les places de chacun sont bien claires pour lui, et qu'il n'a pas l'intention de réduire la tâche qui lui incombe en faisant travailler ses clients. Il se servira d'ailleurs toujours en dernier, gardant les moins bonnes tranches de pain, de jambon ou de saucisson, et laissant toujours un peu de « rab » pour ses clients. S'ils n'ont plus faim, il se resservira peut-être.

La différence entre les deux modalités excursives brésiliennes tient donc dans le fait que les séjours organisés (packs) ne proposent jamais de marches de plus d'une journée. Ils bénéficient aussi d'une arrière-garde qui gère toute l'intendance : chaque groupe est en effet ravitaillé tous les matins par une voiture qui livre le pique-nique de midi. Les

¹¹⁷ France Culture - Michel Foucault - Il faut défendre la société - 2 - Histoire de la lutte des races (1976).mp3

repas sont préparés à l'avance et rangés dans des sacs individuels tous identiques. Ils comportent des aliments souvent préconditionnés issus de la grande distribution, et le guide n'a pratiquement rien d'autre à faire que de porter ces paquets et de prendre garde à ce qu'ils ne s'abîment pas. Par contre, lors des randonnées de plusieurs jours, le repas de midi est confectionné sur place par le guide avec des ingrédients souvent eux aussi issus de la grande distribution. Il gère la quantité de nourriture qu'il emploie pour faire les sandwiches, ainsi que sa répartition entre les personnes qu'il guide.

Il faut noter que dans les deux cas, les guides prennent en compte la corpulence et les besoins alimentaires spécifiques de chaque client. Lorsqu'ils procèdent à la distribution, ils peuvent par exemple donner un sandwich plus gros à une personne qu'ils jugent fatiguée ou nécessitant plus d'apport d'énergie. G4, le guide de l'excursion faite avec Venturas & Aventuras, prenait par exemple souvent un sac alimentaire de plus, qu'il redistribuait entre nous. Il donnait le fruit à F6, les sandwiches à H9, H10 et moi, etc. Il arriva une fois qu'il s'inclut dans cette redistribution. Il faut donc considérer qu'il opérait une véritable gestion du groupe et qu'il hiérarchisait les priorités en s'incluant dans les calculs. En effet, G4 disait qu'il devait être attentif à tous, en gardant toujours en tête la dynamique du groupe dans sa totalité : « Mon but c'est que tout aille pour le mieux. Si je vois que quelqu'un fatigue, je fais une pause avec un petit casse-croûte, si je vois que la personne a besoin de réconfort, je réconforte, si elle a besoin d'un coup de pied au cul, je lui mets (rires)./ Il faut toujours être connecté, rester attentif à tous les signes pour percevoir des choses que les gens ne voient pas eux-mêmes avant qu'elles ne deviennent des problèmes ». Dans cette gestion il ne fallait donc pas qu'il s'oublie lui-même : « c'est sûr qu'il y a une règle d'or : le client passe toujours en premier. Mais il faut aussi que moi je sois bien, sinon je ne vais pas bien travailler. Donc il faut que je pense à moi. Si j'ai besoin de rester au calme cinq minutes pour me reprendre, je vais marcher devant un peu plus vite pour rester seul, ou si j'ai besoin de manger un peu plus et que tout le monde a assez mangé, je vais me servir et peut-être que j'insisterai moins pour que les autres en reprennent. / Il faut que je gère aussi ma saison, donc je ne peux pas faire de conneries en n'économisant pas mon énergie, sinon je finis la saison complètement claqué. Si je ne fais pas attention à moi, je risque de moins bien travailler, de tomber malade, d'être fatigué, stressé. Il faut tout prendre en compte, parce qu'une saison c'est mon gagne pain pour l'année ! ».

Durant la marche, les guides veillent à ce que les marcheurs boivent suffisamment et ne manquent pas d'énergie. Ainsi, G1 disait que pendant la première demi-journée il observait beaucoup ses clients, afin de voir comment ils marchaient et quels étaient leurs potentiels respectifs. Ce guide avait toujours des bonbons dans les poches, et il les distribuait tout au long de la marche. Ainsi, avant les montées, il faisait une distribution générale et en donnait quelques-uns en réserve à F1, moins entraînée physiquement que ses amies. Parfois, lors d'une pause, il conseillait : « si vous voulez, vous pouvez ouvrir un paquet de biscuits ». Avec F2, nous vîmes qu'il se servait lui aussi dans le stock de bonbons, sans pour autant en proposer à tout le groupe, ce qui tend à confirmer les remarques développées ci-dessus.

Les produits consommés dans le cadre du grignotage et du casse-croûte, presque toujours issus de la grande distribution, sont souvent générateurs de déchets plastique (surtout des emballages). Sur ces sujets, les randonneurs sont peu loquaces. S'ils ne jettent pas les emballages dans la nature, ils ne sont pas toujours très scrupuleux si un papier leur échappe et qu'il faut aller le ramasser quelques mètres plus loin. Pour F2, plus intéressée par l'écologie et plus active sur ce sujet dans son quotidien : « Les gens s'en foutent. Oui, ils savent qu'il faut préserver la nature, que le plastique c'est sale, mais ils ne vont jamais se poser la question de ce que vont devenir les déchets après avoir été mis à la poubelle. Ils

jetent à la poubelle et puis c'est tout ». Cette personne soutenait des idées politiques rares au Brésil (en France aussi, bien qu'elles commencent à s'exprimer dans l'espace public) puisqu'elle considérait qu'il était important de repenser notre rapport à la consommation et à la production. Pour elle, il était urgent, d'un point de vue environnemental, de localiser l'économie, ce qui serait aussi un très bon moyen pour que se mette en place ce qu'elle considérait être une véritable démocratie. Ainsi : « si au lieu de manger ces putains de bonbons de merde, que j'adore hein, mais si on mangeait plutôt des bonbons au miel faits dans la région – y'a une coopérative de miel ici, faite par des natifs – on aurait pas consommé de gas-oil pour le transport, on aurait moins de poubelles et on pourrait rencontrer directement les gens qui produisent... et eux ils rencontreraient directement leurs clients. En plus il y aurait moins d'intermédiaires et ils pourraient gagner plus d'argent ».

En effet, les produits de la grande distribution posent pour les randonneurs brésiliens les mêmes questions que les plats lyophilisés et les barres de céréales pour les randonneurs français. Il faut considérer qu'ici comme en France l'agriculture fonctionne sur une exploitation de la main-d'œuvre que l'on peut qualifier d'esclavage moderne. Les travailleurs ruraux sont souvent employés à la tâche, ils sont donc totalement dépendants des besoins ponctuels des propriétaires terriens. Il me semble important de souligner à nouveau, avec Lefebvre, que dans le phénomène urbain, le sous-développement et la misère sont des caractéristiques qui restent principalement paysannes. Cette remarque semble particulièrement importante. Car, en France comme au Brésil, les personnes qui portent ce secteur, directement branché sur la grande distribution, sont des ouvriers agricoles. Ils ne possèdent pas de terre (ce qui est l'une des principales revendications du Mouvement des Travailleurs Ruraux Sans-Terre brésilien (MST)), habitent dans des logements très précaires (en France métropolitaine et en Corse, souvent dans des caravanes), et vivent parfois dans des conditions d'insalubrité avancée. Sur le plan du travail, ils ne signent souvent pas de contrat, n'ont pas d'assurance, ne bénéficient d'aucune couverture sociale et sont payés en dessous du salaire minimum (et souvent avec retard). Cette situation semble généralisée à tous les pays ayant inscrit leur agriculture dans les flux mondiaux de circulation de denrées alimentaires. Les remarques de F2 dénotent, si l'on considère combien le MST est peu populaire, d'une sensibilité assez rare dans ce pays.

Concernant la remarque que F2 fit au sujet des déchets, le constat semble pertinent aussi bien pour le Brésil que pour la France. Si les marcheurs sont en général attentifs à ne rien laisser sur le sentier, leur raisonnement ne questionne ni l'amont ni l'aval du déchet. En amont, du côté de la consommation, F2 est la seule personne, en France comme au Brésil, à m'avoir spontanément proposé une réflexion sur cet aspect. De même, concernant la gestion des déchets en aval de la consommation, elle fut la seule à s'en soucier, lorsque nous passâmes notre dernière journée d'excursion dans un petit hameau dépourvu de toute voie de communication carrossable, et que notre guide se débarrassa des déchets en les jetant dans la poubelle du village. Il faut noter que ce guide, sachant que les déchets seraient probablement brûlés, jetait tout ce qui était inflammable dans les feux de camp.

Manger au campement

En fin de journée, lorsque les groupes arrivent au lieu de campement, les guides se chargent de surveiller et d'accompagner le montage des tentes. Ils doivent aussi préparer la nourriture. Les randonneurs, généralement fatigués, profitent de ce temps pour se reposer un peu, aller faire un tour sans les sacs, se baigner, lire ou bien réorganiser leurs affaires. Durant la marche à laquelle j'ai participé en compagnie de H4, H5 et H6 (anglais), nous avons dormi dans des abris sous roche, anciennement utilisés par les chercheurs de

diamants. Nous étions plusieurs groupes engagés sur ce sentier (Fumaça por Baixo, le même que j'ai parcouru avec H2 et H3). Ainsi, alors que nous arrivâmes un peu après les autres groupes, une tension entre les différents guides se fit sentir. Elle concernait les emplacements que chacun occuperait, car les premiers arrivés s'étaient octroyé les meilleures places. Notre guide dut donc négocier pour que les autres se serrent un peu afin que l'Anglais et moi dormîmes à l'abri (le temps tournait à la pluie). Ensuite, il chercha un endroit plat pour installer la tente de H4 et H5, qui étaient extrêmement fatigués et déboussolés.

Il entreprit ensuite de préparer le repas. Alors que tous les touristes (dont beaucoup d'étrangers) se délassaient de leur journée, les guides s'affairaient pour cuisiner un repas de qualité sur des feux de bois. Une effervescence marquait leur travail car ils se connaissaient et semblaient, malgré un climat légèrement conflictuel, se compléter en ce qui concerne les savoir-faire ou les ustensiles potentiellement prêtables. De nombreux échanges avaient lieu : qui prêtait une cuillère en bois, qui une gamelle ou un couteau, qui d'autre alimentait le feu et surveillait la cuisson d'un plat pendant qu'un autre, avec lequel il s'était arrangé, allait chercher du bois ou laver des légumes. Ainsi, notre guide utilisa le foyer qu'un de ses collègues avait allumé. Il donna du bouillon-Kub à un autre et se servit d'une gamelle qu'il rendit propre. Durant tout ce temps, les guides ne quittaient pas des yeux les touristes, vérifiant qu'ils montent leur tente de façon correcte, donnant des conseils concernant le couchage, informant sur la marche du lendemain, réconfortant les marcheurs qui s'étaient fait mal ou étaient exténués, et, chose importante lors de cette promenade, se surveillaient les uns les autres dans une petite compétition consistant à draguer les *gringas* qui nous accompagnaient.



Campement à l'abri sous roche de la Capivara. Départ matinal

Ce repas ne fut pas très réussi car G3 avait oublié des ingrédients et personne n'avait pu le dépanner. H4 et H5, exténués, y touchèrent à peine et voulurent aller se coucher. G3

réussit à récupérer un reste de nourriture mieux réussie chez un de ses collègues et le leur donna en insistant sur le fait qu'ils en avaient besoin pour reprendre des forces. Quant à lui, il mangea à grandes bouchées sa préparation, déçu par ce plat qu'il disait pourtant savoir si bien cuisiner. Il ne s'appesantit cependant pas sur l'événement, au final peu embarrassant pour lui. En effet, dans le cadre de ces promenades, et surtout dans la mesure où les clients sont généralement plus jeunes que les guides (et moins scrupuleux quant au respect de la hiérarchie sociale), les guides occupent une place qui leur donne une marge de liberté vis-à-vis du regard que les clients posent sur eux. Qu'il s'agisse d'étrangers ou de Brésiliens, la recherche d'aventure rend ce public relativement ouvert et compréhensif. Il permet aussi aux guides de renverser la hiérarchie, et de mettre en place des systèmes de dénigrement des clients qui ne passent pas toujours inaperçus. Ainsi, contrairement aux personnels des établissements touristiques, les guides se permettent de montrer de l'agacement face aux touristes. Avec les étrangers, ils peuvent jouer sur leur incompréhension de la langue portugaise pour les singer, se moquer d'eux, ou bien encore les insulter (entre les dents et/ou avec le sourire). Les guides sont ici dans une position qui ressemble à celle du capitaine d'un navire : bien qu'à terre les choses soient différentes, dans l'exercice de ses fonctions il est le maître à bord, et dans la mesure où il est indispensable à la survie, il peut investir une place qui lui permet de fixer certaines règles avec autorité (manger, bien que la cuisine soit ratée) et de jouer avec certaines autres (moqueries).

Durant la marche guidée par G1, l'installation du campement se déroula de façon similaire, si ce n'est que nous n'étions pas plusieurs groupes à faire le chemin ensemble. Par contre, ce guide répondait parfois positivement à nos propositions d'aide. Ce fut rarement le cas, mais il arriva qu'il donne à chacun une tâche à accomplir. L'un coupait les légumes, l'autre allait chercher du bois (avec lui car il s'assurait d'abord qu'il n'y ait ni insectes ou araignées, ni serpents parmi les branches mortes), un autre surveillait la cuisson en cours. La majeure partie du temps, il préparait la nourriture pendant que nous nous baignions dans la rivière. Tout comme G3, dans de nombreux cas, il préférerait ne pas nous demander d'aide, laissant clairement comprendre qu'il était au travail et que nous étions ici dans un cadre de loisir. Si parfois il était important qu'il nous rappelle à la réalité de la situation, en nous imposant de faire attention aux serpents et aux araignées, en surveillant notre alimentation ou notre exposition au soleil, etc. (comme G3 lorsqu'il insista pour que H4 et H5 mangent) Il y avait aussi des moments où son attitude permettait de bien marquer la différence entre sa condition de travailleur et notre condition de touristes. Si, sur le plan de la sécurité, nous évoluions dans le même monde et qu'il en détenait les clefs, sur un autre plan, notre situation n'était pas la même que la sienne et il tenait à le marquer. Le guide, hiérarchiquement inférieur dans le quotidien, mais supérieur dans la gestion de la survie, rappelle quelles sont les places de chacun, même si les clients seraient enclins à diluer les frontières. Il faut noter que d'un point de vue fonctionnel, cette attitude est très pertinente, car lorsqu'ils travaillent seuls, les guides effectuent les tâches beaucoup plus rapidement et sûrement qu'avec de l'aide ; surtout si l'on considère qu'une partie des marcheurs peut avoir une intention altruiste en proposant de l'aide, mais peu de savoir-faire en matière de cuisine ou d'installation d'un campement.

Il arriva cependant un soir où G1 nous mit à contribution par nécessité. L'une des membres du groupe était un peu malade et il voulait lui préparer une infusion pour qu'elle se sente mieux. Il dut donc partir de nuit pour demander quelques herbes médicinales à un habitant de la vallée. Pendant son absence, pour ne pas perdre de temps, il confia des tâches à chacun de nous. Nous voyons que pour les besoins du bon déroulement de l'excursion le guide peut modeler les règles et les frontières. Mais, dans ce cas, dans celui où il refuse de l'aide, ou dans celui où il fait participer les clients à la confection d'un plat, le

guide est l'agent qui veille au maintien d'un certain ordre. Il en dicte la forme, l'énonce, la modè, la contrôle et la surveillance. En ce sens, il fait autorité. Parfois contre la volonté des touristes, il semble en être le garant. Il faut donc considérer qu'en retour, ces derniers, même s'ils proposent parfois une dilution des frontières, sont reconnaissants envers le guide qui assume bien cette fonction. Il y a en effet quelque chose d'important pour la satisfaction du plaisir excursif dans ce refus, et l'on peut considérer qu'à contrario, si le guide acceptait systématiquement les offres d'aides, les marcheurs s'en plaindraient assez vite. En ce sens, le comportement du guide relève d'une autorité qui a été choisie pour assumer une fonction indispensable au fonctionnement de la marche. Si cette fonction a un aspect pratique (tâches domestiques, orientation et sécurité). Elle permet aussi de rappeler aux touristes que même si le séjour présente des aspects difficiles, la situation dans laquelle ils se trouvent est celle des vacances. Le guide, en étant guide, leur permet de se sentir vacanciers. Par sa présence encadrante, tout ce qu'ils font reste – sauf cas important décrété par le guide – de l'ordre du loisir. Même l'effort ne peut être conçu autrement que sur le mode de la plaisance, car tout ce qui relève de la survie est pris en charge par un spécialiste. Sur ce point, les marcheurs peuvent et doivent lui faire confiance pour que leur séjour soit placé sous le signe du loisir, du plaisir et de la sécurité. À partir du moment où cette assise est posée, toute difficulté renverra le marcheur à la volonté qui a motivé son choix de s'engager dans le rituel. Et l'assurance du guide renverra la personne à ses propres difficultés dans le milieu parcouru. En ce sens, du fait que le guide consiste en une sorte de garde-fou objectif (au sens où il est détenteur d'un savoir concret et efficace, systématiquement performant), il impose au marcheur en difficulté un repère qui le situe personnellement. La difficulté est donc souvent vécue sur un mode personnel. Et, comme nous avons vu qu'elle débouche rarement sur des projets moteurs visant à une meilleure maîtrise des techniques du corps et de la culture matérielle, des explications personnelles, naturalisant la cause d'une situation, pourront lui être données : blessure qui engendre de la peur, être « trop lourd », ne pas être sportif. La source de la difficulté est plus facilement considérée comme une détermination naturelle propre que comme un défaut de compétence. Elle semble moins frustrante que pour les marcheurs français.

On peut par ailleurs considérer que si le guide détient une autorité, si un pouvoir de décision et de jugement lui a été attribué, cette puissance n'est que momentanée ; une fois la marche achevée, elle sera annulée. Plus exactement, ce pouvoir n'est valable que pour le domaine spécifique à la survie. Concernant par exemple la prise de parole dans d'autres types de discussions, son point de vue n'aura pas la même valeur que celui des autres personnes. Dans de nombreuses situations, durant la marche, la hiérarchie ordinaire n'est pas abolie. L'autorité qui lui est conférée ne remet rien en cause, elle consiste en une charge qui a été déléguée à un spécialiste, mais la spécialité en elle-même reste une spécialité d'être d'inférieur.

Concernant l'alimentation sur le sentier, G1 fit un repas et un petit-déjeuner qui ont marqué la mémoire du groupe. Le repas fut préparé par tout le monde, sous sa tutelle. Nous revenions d'une petite promenade dans les environs du campement et nous avions très faim. G1 accepta donc de l'aide pour accélérer la préparation et pour avoir le temps d'aller chercher des plantes médicinales chez des personnes habitant à quelques centaines de mètres de là. Avant son départ, pendant qu'il faisait le feu, nous préparâmes un plat proche de la *fejjoada*. La recette était à peine simplifiée, et, ce qui fait l'orgueil des cuisiniers et qui est la cible des commentaires à propos de tout repas, le *tempero* (assaisonnement), fut préparé avec beaucoup d'attention. Ail et oignons furent émincés soigneusement, puis revenus au saindoux, du bouillon-Kub, du sel, un peu de piment, et un « bouquet garni » d'herbes sauvages cueillies le long du chemin furent ajoutés pour compléter le *tempero*.

Dans une casserole séparée, nous mîmes à cuire le *feijão* préalablement trié et lavé. Avant d'incorporer le *tempero*, nous jetâmes un bon morceau de lard fumé dans la casserole. Le plat fut laissé à mijoter sur le feu pendant un long moment. Nous fîmes une salade de carottes et du thé pour accompagner le plat principal. Dans une autre casserole, nous fîmes revenir des oignons et de l'ail afin de cuisiner du riz à la façon « pilaf ». Enfin, conformément à un habitude alimentaire brésilienne, nous préparâmes des spaghettis.

Ce repas fut une fête pour tout le monde. Mes interlocutrices couvrirent G1 d'éloges, affirmant qu'elles n'auraient jamais imaginé manger aussi bien dans des conditions aussi précaires. G1 affirmait qu'il aimait particulièrement cuisiner ce plat lorsqu'il était en randonnée, car c'était celui qu'il consommait du temps du *garimpo*, lorsqu'il cherchait des diamants avec son père et son beau-frère : « c'est un plat qui tient au ventre. / Quand on fait des efforts, il faut de la nourriture qui dure ! ». Ce repas fut particulièrement copieux et nous pûmes nous resservir plusieurs fois. Lorsque j'allai l'accompagner pour chercher les herbes médicinales, G1 me dit qu'il était important que certains repas soient abondants, car les marcheurs pouvaient ainsi « se défouler sur la nourriture » après avoir passé une journée difficile. En effet, F1, dont le genou était fragile, avait été assez stressée dans certains passages difficiles de la promenade. De même, G1 avait senti qu'une tension s'installait entre F1 et F3 et il considérait que « le meilleur relaxant, c'est la digestion ». Le sentiment d'abondance créé par la nourriture est probablement à ranger du côté de cette plus-value reconfortante qu'apporte un bon repas. Par ailleurs, bien que la quantité de nourriture fut importante, G1 procéda comme décrit plus haut : il resta attentif aux quantités ingérées par chacun, insista pour que nous nous resservîmes et ne se resservit lui-même qu'après s'être assuré que tout le monde était rassasié.

Le caractère « typique » de ce repas permit par ailleurs d'ouvrir des discussions sur le passé de notre guide. En effet, comme j'ai pu en entendre parler à plusieurs reprises (notamment par une personne ayant assumé la fonction de former les guides), la culture locale, les expressions et les expériences des natifs sont parfois une source de honte face aux personnes venues de l'extérieur. La peur d'être perçu comme un « *caipira* (péquenot) » crée souvent un déficit d'estime de soi chez les guides. Se sentant inférieurs et peu intéressants, ils restent donc parfois peu loquaces sur leurs connaissances de l'histoire de la région, sur les noms locaux des plantes et sur les histoires associées à certains lieux. Or, cette dévalorisation prive les marcheurs de récits dont quelques-uns, par exotisme et/ou par curiosité, sont friands. Il ne s'agit certes pas de la majorité d'entre eux, surtout si l'on considère que dans cette société théâtrale, le fait qu'un inférieur mobilise la scène principale et l'attention du public est une possibilité peu probable. Toujours est-il que F2, et dans une moindre mesure F3, étaient intéressées par des « histoires » locales (elles avaient passé une partie de la marche à se raconter des histoires de fantômes et de drames mystérieux). Le repas ouvrit donc une conversation qui se poursuivit par petites touches les jours suivants. Lorsqu'elles apparaissaient, je fus souvent actif dans la poursuite de ces discussions où G1 témoignait d'histoires et racontait des légendes locales. Le dernier soir, alors que F1 et F3 étaient allées se coucher rapidement après le début de la veillée, nous passâmes quelques heures à écouter G1 nous raconter des histoires de la région en n'hésitant pas à faire usage des mots et expressions locaux, en général réservés aux conversations entre natifs. Cette soirée déboucha, le lendemain, sur une discussion concernant les conditions de travail de G1, sur son choix de travailler en dehors des agences, mais aussi sur sa perception du passage de l'activité du *garimpo* à celle du tourisme.

Pour notre dernière journée de marche, nous partîmes juste avant l'aube. Lorsque nous levâmes, G1 était déjà réveillé, sa tente était pliée et il avait déjà préparé du café (passé à la chaussette). Le feu fumait et, dans la demi-obscurité il nous prépara un petit-déjeuner tout aussi inoubliable que le repas décrit ci-dessus. Outre le café et les biscuits secs, G2 fit des sandwiches avec du fromage, des œufs et de la *goiabada* (pâte de fruit de goyave). Il les prépara en faisant revenir le pain à la poêle, et en rajoutant au dernier moment le fromage préalablement fondu et légèrement grillé sur une brochette passée à la flamme. Mes interlocutrices aimèrent le contraste sucré-salé, et le mélange chaud-froid. Puis, pour terminer, G1 fit revenir des bananes à la poêle, afin de les faire fondre et de les caraméliser. Ce petit-déjeuner était inattendu, car nous pensions qu'il nous faudrait lever le camp rapidement afin d'arriver à temps pour prendre le bus qui nous ramènerait à Lençóis. Alors que nous le prenions, G1 resta une fois de plus attentif aux besoins de chacun. Il insista pour que F1 boive suffisamment d'eau et mange des gâteaux en prévision de l'effort. Il savait qu'elle n'avait pas beaucoup apprécié le repas de la veille (du riz un peu collé et une boîte de macédoine de légumes) et qu'elle devait s'alimenter pour ne pas être en difficulté dans les montées. Il partagea la dernière banane avec elle et moi.

Pour terminer, notons que ce guide, bien qu'utilisant des produits en grande partie vendus dans des circuits de grande distribution, utilisait aussi des plantes ramassées le long du parcours pour s'en servir de condiments ou pour préparer des infusions. Il était aussi particulièrement attentif aux propriétés des aliments et des plantes sauvages. Ainsi, parfois, il nous montrait une plante et nous expliquait ses usages thérapeutiques. Si les touristes sont relativement peu intéressés par cet apprentissage botanique, je me rendis compte plus tard, à la lecture d'un livre sur le culte afro-brésilien local du Jarê (Salles Senna : 1998), de l'importance qu'avait cette connaissance dans la culture locale. Pour mieux saisir les rapports entre les touristes et les guides j'aurais donc pu orienter certaines questions sur l'imaginaire touristique lié à la culture locale. J'aurais ainsi pu mieux approfondir la compréhension de la figure d'« être intermédiaire » décrite par DaMatta (1993).

Dans cette partie, nous avons donc vu que la relation entre les randonneurs et les professionnels locaux du tourisme est porteuse de mécanismes de subjectivation qui peuvent s'articuler à des mécanismes de reproduction d'un ordre social hiérarchique et marqué de racisme. Mais nous avons aussi constaté que le guide pouvait être porteur d'une force de transformation du statut des personnes issues de couches sociales historiquement dominées. C'est en partie, du côté des touristes, par un relâchement du cadre ordinaire, et en partie, du côté des guides, par une inclusion active dans un processus transformateur dont l'État est le référent, que semble pouvoir advenir une dynamique de transformation. Cette dynamique paraît passer par la reconnaissance d'une autorité propre aux guides.

Campements

Nous allons à présent poursuivre la description du rituel excursif en considérant l'espace de campement. Sur cette aire où augmente la proximité physique entre les excursionnistes, se joue en effet une sociabilité propre à la précarité des conditions de vie sur les sentiers. Nous y aborderons des aspects du rituel – souvent communs aux pratiquants français et brésiliens – ayant trait à l'occupation de l'espace, à la politesse et à l'intimité.

Installation et voisinage

L'arrivée sur un lieu de bivouac, en France comme au Brésil, demande toujours une activité de repérage et d'aménagement. Un espace propre, privatisé, « mis en objet », va être tissé

autour d'un *foyer* qui peut, suivant les cas, se réduire au sac à dos et au tapis de sol, ou bien à une aire plus large et moins délimitée. À partir du choix de leur emplacement, les marcheurs vont tisser leur espace de vie par une série d'aller-retours, d'actions et de déplacements utiles ou non. Cette activité est prise beaucoup plus au sérieux par les randonneurs français, qui ne bénéficient d'aucun contrôle et d'aucune aide concernant l'organisation et la hiérarchisation des actions à accomplir. Mais dans les groupes, se trouve toujours une personne qui maîtrise un peu mieux le camping et qui, du moins au début du séjour, veillera au bon déroulement de l'installation. Il est important aussi de garder en mémoire le fait que dans la Chapada Diamantina les bivouacs sont des espaces connus par les guides. Ce sont souvent d'anciens lieux de campement de *garimpeiros*, où aucun aménagement n'a été réalisé.

Lorsque la densité de population devient forte sur une aire de camping, des stratégies d'occupation se renforcent et deviennent plus visibles. Ainsi, l'ordre d'arrivée permet un choix plus grand (en plus de la satisfaction et de la notoriété que confère le fait d'« être les premiers ») en termes d'emplacement, d'occupation et d'utilisation de l'espace. J'ai évoqué l'existence d'une compétition entre les guides à ce propos. Nous avons aussi vu que certains randonneurs français aimaient partir très tôt le matin pour arriver les premiers et ainsi bénéficier de l'aire de bivouac pour eux tout seuls. Ils ont ainsi à leur disposition les gazinières, les tables, les sanitaires et les douches. Ils s'installent dans ces lieux comme les locataires temporaires d'une chambre d'hôtel, profitant des aménagements mis à la disposition des randonneurs. Ainsi, un groupe de marcheurs cherchait à s'installer suffisamment près du point d'eau et des toilettes : « c'est plus pratique : comme ça si t'as envie de pisser, t'as pas besoin de marcher une heure, de te réveiller complètement, là c'est plus facile, c'est plus rapide » m'expliquait un randonneur faisant partie d'un groupe de sept personnes. Ces GRistes aimaient diminuer au maximum la distance séparant leur foyer des installations communes. Pour eux, cette démarche consistait en une recherche d'efficacité et en une économie de déplacements : « comme on est nombreux, c'est plus pratique, sinon y'en a toujours un qui doit aller chercher un truc dans son sac, et alors on fait des kilomètres pour rien et on attend des heures ». En effet, leur matériel étant réparti en sept sacs, et il arrivait qu'un objet ait circulé d'un sac à l'autre et qu'il faille, pour le retrouver, mettre en œuvre une recherche élargie. Si le foyer se trouvait à une trop grande distance des tables, le risque était grand que de nombreux allers-retours désorganisateur perturbent la mise en place.

Ces stratégies d'installation rejouent, comme le note Urbain (2002 b ; 348) à propos de la plage, « un des premiers épisodes de l'histoire humaine : le partage de l'espace ». Ainsi, des lignes de séparation et des points de contact vont être établis entre les différents groupes de randonneurs. Plus le groupe de marcheurs est important, plus il est « sociofuge ». Il cherche ainsi à préserver sa sociabilité interne en exerçant un contrôle qui vise à le protéger d'une trop fréquente invasion de l'imprévu. D'un groupe à l'autre, suivant la fermeté avec laquelle on voudra délimiter la séparation entre intérieur et extérieur, on négociera de façon différente un « schéma proxémique » (p. 355) qui permette de gérer, d'une part, la dynamique interne au groupe, d'autre part, ses rapports avec l'extérieur. Pour Urbain, « Entre la fuite et l'agression, la dérobade et la rencontre, la protection de soi et l'ouverture à autrui, l'autisme de groupe et l'échange, on flirte ici, entre défense de l'intimité et recherche du contact, avec la distance critique¹¹⁸ » (p. 355). Dans ce jeu de frontière entre soi et l'autre, qui prend la forme d'une séparation entre « nous » et « eux », les codes de

¹¹⁸ « La « distance critique » couvre la zone étroite qui sépare la « distance de fuite » de la « distance d'attaque » » in Hall T. Edward, *La dimension cachée*, Paris, Édition du Seuil, 1971.p. 26. »

politesse, de séduction ou d'intimidation sont centraux. Ils permettent de négocier son désir d'occupation avec celui des autres campeurs. L'espace devient ici un enjeu qui a fonction de médiation avec autrui. Il est un objet prétexte qui fait entrer en contact avec les autres et qui positionne par rapport à eux. Un échange symbolique se joue à fleur de perception et à la limite de l'expression volontaire. Les attitudes corporelles très peu expressives permettent de se « coordonner » sans que la communication ne soit verbalisée. Une logique affective commune, aussi peu consciente mais aussi bien connue et aussi efficace que celle qui nous permet de marcher dans la foule sans percuter personne, tient ensemble les randonneurs et leur permet de cohabiter de façon agréable sans presque se parler.

Le campement est un espace scénique où fonctionne une modalité du lien social que Dumouchel (1999) appelle une « coordination intraspécifique stratégique ». Ce concept désigne une logique qui relie les humains par une perpétuelle négociation affective qui situe les personnes les unes par rapport aux autres et qui tend à sélectionner/créer des moments saillants (des émotions) dans l'interaction, afin de lui donner progressivement un sens. Pour cet auteur, les émotions ne sont donc pas « exprimées » comme on ferait passer un objet prédéfini de l'intérieur à l'extérieur du corps. Elles sont le fait d'un processus de définition qui les élabore dans un mouvement de négociation en va-et-vient entre moi et l'autre. Cette coordination échappe en partie au sujet, et elle ne débouche pas nécessairement sur une conscience du ressenti que procure l'interaction. Ainsi, sur le lieu de bivouac, les randonneurs négocient leurs plaisirs et leurs déplaisirs à partir d'attitudes corporelles aussi discrètes et sensiblement reconnaissables que la politesse, la séduction ou l'intimidation.

L'installation est sous-tendue par une microéconomie affective où se négocient et se définissent des sentiments de satisfaction, de bien-être, de frustration ou d'inconfort. Ainsi une personne me confiait qu'elle regrettait de s'être installée aussi près d'un groupe de jeunes que l'on retrouvait tous les soirs à l'étape : « ils ne sont pas méchants, mais c'est des gamins, ils me saoulent, ils font du bruit, c'est chiant. Y'a rien de grave, mais déjà que l'autre jour on était à côté d'un passage et que tout le monde nous regardait en passant... alors là on a des voisins qui nous font chier, j'aimerais bien être un peu plus tranquille ! ». L'impossibilité de soustraire sa propre intimité à la perception de l'autre, tout comme l'impossibilité de se soustraire à la présence de l'intimité de l'autre, génère donc des réactions et des ambiances plus ou moins tolérées par les marcheurs. Très vite chacun mettra en place des stratégies permettant un compromis satisfaisant entre ses désirs et ceux des autres. Dans la conception de Dumouchel, par ces stratégies se définissent en grande partie les désirs de chacun. Ainsi, en fonction de la précision de ce désir, chacun se constituera un système de préférences qui élit des emplacements particuliers (distance par rapport aux sanitaires, ombrage...), des formes d'occupation de l'espace, des temporalités (manger, se lever etc., plus ou moins tôt), des seuils de tolérance auditifs etc..

Politesse

Les activités qui se déroulent sur les aires de campement sont entourées d'un halo de politesse qui enjoint les personnes présentes à faire preuve d'une forme de respect. La communauté informelle des randonneurs se préserve ainsi, de l'intérieur, des désagréments que sa propre forme de vie en groupe génère. Politesse, respect et convivialité, sont des valeurs qui permettent au groupe de s'auto-supporter. Car ici, la promiscuité rend difficile l'application des normes en vigueur dans le quotidien (ne pas entendre, voir ou sentir le monde intime de l'autre). La relative détente exprimée sur le lieu de bivouac (bien qu'il puisse y avoir des scandales) tient sur des valeurs qui pacifient les relations sociales et les enjeux de l'exposition à l'autre.

Ces valeurs ne sont pas extérieures aux individus, elles ne fonctionnent pas, du moins pour l'épistémologie choisie ici, comme un cadre extérieur auquel les personnes adhèrent pleinement ; mais elles ne sont pas non plus uniquement produites par l'individu. Ni caractéristiques du lieu, ni caractéristiques des personnes, elles sont un peu des deux. Elles donnent une indication sur ce que veulent vivre les randonneurs, sur ce qu'ils veulent être et sur ce qu'ils pensent faire ou devoir être fait. Ces valeurs sont autant imaginaires que pratiques. Leur énonciation précise la tonalité affective d'un lieu, elle donne des indications sur les personnes qui y évoluent, sur les comportements qui y sont permis ou prohibés, et a une efficacité symbolique qui rend effectivement le lieu convivial et poli. Elle permettent aussi de donner prise à la critique, en lui offrant, le cas échéant, un motif de désaccord vis-à-vis du jugement de convivialité. Parmi les personnes que j'ai rencontrées, certaines condamnaient l'ambiance du GR20 en période d'affluence touristique¹¹⁹. Elles la jugeaient souvent trop « individualiste » et « compétitive ». C'est alors sur la définition de la convivialité et de la politesse que peut s'opérer une distinction qui n'empêche pas forcément de participer au rituel.

Outre les moments où les randonneurs font « un extra » en allant au restaurant ou au bar, la convivialité trouve sur l'aire de bivouac diverses occasions de se manifester. Elle est par exemple éprouvée lorsque les marcheurs se « dépannent » en se prêtant ou en se donnant quelque chose. Ainsi, il est relativement fréquent qu'un groupe emprunte à un autre une casserole, des ustensiles de cuisine, un réchaud ou un couteau. Parfois il s'agit d'une exception, par exemple liée à la confection d'un menu demandant une préparation plus élaborée (faire revenir séparément un ingrédient), parfois il s'agit d'un oubli (un groupe d'adolescents avait oublié ses gamelles), parfois encore d'une perte (un couteau lors d'une pause durant la journée). Il peut aussi s'agir d'ustensiles plus rares, ou auxquels il est plus difficile de penser lors de la préparation du sac. Ainsi, pince à épiler, tire-tique, fil et aiguilles, stylo, agenda, thermomètre, loupe, ciseaux, élastique ou ficelle, sont des objets qui ont une faible probabilité d'être tous utilisés. Les marcheurs, en fonction de leur expérience, de leur sensibilité, de leurs besoins spécifiques (un sac fragile, une mauvaise vue de près...) et de leur présence d'esprit au moment de faire le sac, vont donc prendre tel ou tel élément de cette catégorie d'objets. Ainsi personne ne prendra tous les objets potentiellement (très) utiles à la pratique. Chacun est cependant à peu près certain de trouver ce dont il manquera sur une aire de bivouac en période d'affluence touristique. Cette répartition informelle du matériel donne au groupe des randonneurs une possibilité d'échanger qui matérialise et performe un lien social se voulant convivial.

La valeur d'entraide, lorsqu'elle trouve une occasion de s'exprimer, est souvent exacerbée. Si quelqu'un cherche par exemple une pince à épiler, le prêteur pourra non seulement lui fournir l'objet, mais aussi lui proposer une aiguille, du désinfectant et un coup de main. Une demande adressée à une personne pourra aussi, dans un souci de solidarité et d'entraide, (é)mouvoir tout un groupe. La pince à épiler se trouvant dans un sac, l'aiguille dans un autre et la loupe (« on a une loupe ? ») dans un hypothétique troisième. De la même façon, si un marcheur demande d'utiliser la casserole d'un groupe qui vient de finir de manger, il est possible que chacun donne son avis, propose de l'aide, et, phase souvent importante, glisse un mot d'humour dans l'interaction. La facilité de prêter et d'emprunter

¹¹⁹ Durant mon séjour j'ai été en contact avec des étudiants de l'université de Corte, ainsi qu'avec des personnes vivant « sur la route » depuis quelques années, aujourd'hui devenus paysans. La perception de ces personnes travaillant majoritairement dans le domaine de l'animation ou de la protection de la nature, est marquée par une forte distinction avec le rapport touristique à la nature. En ce sens, il me semble que les remarques de J-D. Urbain (2002 a et 2003) sur le rapport entre ethnologie et tourisme peuvent être avantageusement utilisées pour réfléchir aux relations que d'autres disciplines entretiennent avec le tourisme.

a donc pour effet de faire circuler des objets et de mettre en mouvement les individus autour de valeurs et de tâches communes. Il ne s'agit cependant pas d'une effervescence fusionnelle, car souvent le demandeur, après avoir adressé sa requête de façon relativement indifférenciée à tous les membres d'un groupe, trouvera un interlocuteur particulier. Celui-ci servira d'intermédiaire entre lui et l'intérieur du groupe. À moins que d'autres personnes ne s'impliquent dans l'interaction avec l'extérieur, en général, la vie du groupe se poursuit sans trop prêter d'attention à l'événement. La coopération est donc aisée, car la personne qui fait l'interface pourra facilement mobiliser les potentialités du groupe, mais cette solidarité ne consiste qu'assez rarement en une rencontre qui dépasse le cadre utilitaire et poli de l'interaction, et qui implique plus d'un individu du groupe. Les deux personnes qui ont tissé un lien éphémère autour du prêt seront par la suite liées par un rapport ténu qui se traduira par la systématisme de la communication phatique lors de rencontres postérieures. Outre les « bonjour » et les « bon appétit », parfois, la conversation aura une suite plus approfondie.

L'entraide trouve un cas particulier lorsqu'un marcheur souffre d'une blessure et demande une assistance à d'autres marcheurs. En effet, les problèmes liés au corps se teignent d'une tonalité dramatique qui enjoint les marcheurs à faire preuve de sérieux et de générosité. Ainsi, un excursionniste présentait une énorme ampoule percée au talon. La plaie était large, profonde et boursouflée, mais n'était pas trop douloureuse, au dire de l'intéressé (ce qui relevait probablement de la dénégation car il abandonna le GR20 le lendemain soir). Cherchant à se soigner, il demanda de l'aide à deux marcheuses, qui se saisirent immédiatement du cas pour lui porter assistance. Marchant elles-mêmes avec un autre groupe, elles réussirent à réunir du matériel pour le soigner. Des membres du groupe qu'elles avaient mobilisé pour obtenir des ciseaux venaient assister à l'opération. Ils faisaient des commentaires, prodiguaient des conseils et donnaient leur avis sur la situation du blessé. Une certaine effervescence, une entraide ostentatoire, marquait ce moment de solidarité où une personne semblait suffisamment atteinte pour avoir à se poser la question de continuer ou non son périple. On peut alors avancer que dans le cas où une personne se trouve dans une situation compromettant la poursuite de sa participation au rituel, les marcheurs cherchent à ne pas la « laisser tomber » en tentant de rétablir son intégrité corporelle. Des médicaments (aspirine, antidouleur, décontractant, arnica...) peuvent être offerts afin de soulager les souffrants. Tout se passe ici comme si la communauté des marcheurs tendait à éviter les abandons causés par des souffrances accidentelles. Cependant, dans certains cas, il est conseillé au marcheur, soit de prendre une journée pour « récupérer », soit d'être raisonnable en arrêtant son périple. Concernant le marcheur à l'ampoule, la majorité des personnes qui se sont impliquées dans l'entraide conclurent à la nécessité de mettre un terme à l'activité. Pour eux, malgré les soins, ce randonneur avait déjà un pied en dehors du groupe. Il s'approchait de la disqualification alors qu'eux étaient toujours en lice et regardaient vers la prochaine étape.



Occasion de rencontre

Le cas de l'accident grave marque cette distinction de façon plus nette. Ainsi, une jeune femme s'était tordu un genou et attendait les secours immobilisée au bord du chemin. De nombreux marcheurs passèrent auprès d'elle. Leur premier mouvement était de proposer de l'aide, et, suivant leurs compétences en secourisme, de vérifier que la situation était bien prise en charge. Certains restèrent un moment auprès de la blessée, et, après avoir convenu avec moi que je resterais sur place pour la soutenir le temps que les secours arrivent, ils reprenaient leur marche. Le premier centre d'intérêt concerne donc la gravité de la situation. Les marcheurs cherchent à évaluer les besoins du blessé, ainsi que les moyens dont ils disposent pour y répondre. Pommades, sprays et antidouleur sont alors offerts au blessé, qui, ici, refusa toute aide en l'absence des secours. La marcheuse savait ce qui lui était arrivé, car elle venait de se remettre de la même blessure. En plus de la douleur, elle exprimait une forte déception et de la tristesse, car, non seulement ses vacances étaient « foutues » (elle s'excusait auprès de son amie qui marchait avec elle), mais en plus l'accident révélait la nécessité qu'elle se fasse opérer. Du côté des marcheurs, les commentaires visaient à la rassurer en affirmant que « ça arrive », ou à relativiser la gravité de la situation en rappelant que « c'est qu'un genou, ça aurait pu être pire ! ». D'autres profitent de l'occasion pour parler de leurs propres accidents.

Certains marcheurs ne disent rien : « moi, je n'ose pas regarder, je passe en détournant les yeux, ça me fait mal rien qu'à voir ! », disait une randonneuse. Cette personne m'expliquait que dans ces cas, elle ne s'approchait pas du blessé ; « déjà, ça sert à rien d'être dix mille autour et en plus je ne sais rien faire, alors je ne reste pas ! ». Pour elle, l'accident était un manque de chance, une probabilité à laquelle elle préférait ne pas penser. Il faut alors considérer que la blessure signifie ici une sortie de l'activité, un abandon du désir qui motivait la pratique, et une sortie du groupe des randonneurs. La personne blessée est d'emblée située en dehors de la pratique, qui elle, ne s'arrête pas pour autant. Il semble

se jouer ici une disqualification, car les randonneurs assistent la personne jusqu'à ce que son retour vers l'extérieur du cadre de la pratique soit assuré. Mais cette sortie ne doit pas empêcher le groupe de poursuivre son désir. Sa sociabilité s'arrête ici, bien qu'elle puisse se reformer plus tard, en dehors du sentier, lors de rituels de souvenance. Mon observation des accidents reste cependant limitée, parce que je n'en ai observé qu'un seul, relativement bénin (sur le GR20, on compte autour de 600 interventions hélicoptées durant l'été).

Ainsi, à travers les échanges, l'entraide et l'assistance, le groupe des randonneurs met en acte la valeur de convivialité à laquelle il est attaché. Si j'ai pu décrire des moments où le social « prend » et où les échanges sont intensifiés, donnant ainsi lieu à une forme d'amicalité, il ne faut pas que ces descriptions masquent le fait que les échanges entre les groupes de marcheurs sont relativement brefs et rarement affermis en une sociabilité soutenue sur plusieurs jours. Les liens tissés, même s'ils sont agréables, restent fragiles. Ils relèvent plus du zapping que d'une rencontre possiblement durable. Et les identités sont surtout travaillées dans un jeu d'infimes distinctions autour d'objets communs.

Il faut alors noter toute l'importance du fait que la pratique soit effectuée en groupe. Durant mon séjour sur le GR20, j'étais le seul à ne pas être accompagné et à marcher sans compagnon, ce qui me semble avoir été une condition pour m'immiscer temporairement dans les groupes¹²⁰. Cette façon de marcher était enviée par certains randonneurs, surtout par ceux qui considéraient appartenir à un groupe trop important. Pour eux, le nombre était un facteur d'isolement, car il obligeait à toujours veiller à la bonne marche de l'ensemble, au détriment de l'ouverture aux contacts avec l'extérieur. L'ambiance conviviale devient alors un liant entre des isolats, qui ne communiquent que très peu et sur des sujets peu risqués (performance, entraide...). Si nous avons vu que certaines personnes pouvaient se « greffer » sur un autre groupe (comme F11), il est important de considérer que ce rapprochement ne prenait pas en compte les questions d'intendance. Il était restreint à la marche et aux moments de détente. Ainsi, la dynamique interne relative à l'intendance n'était pas altérée, car chacun organisait sa propre alimentation et son propre couchage.

J'ai par ailleurs pu constater, du fait de mon attitude parfois intrusive auprès des marcheurs, que la gestion de la nourriture et des temporalités étaient scrupuleusement surveillée. Il est en effet très rare que l'on s'invite à manger sans contrepartie immédiate. Si l'on mange ensemble, chacun apportera sa contribution à l'ensemble, car les vivres sont calculés au plus juste. En ce sens les randonneurs, en faisant l'expérience de la rareté de la nourriture et du goût, font aussi l'expérience du « contrat social » qui unit des personnes sous condition qu'elles pensent au collectif. Ici ce contrat est envisagé de façon égalitariste et immédiat. La dette est plutôt évitée, et on lui préférera, soit l'échange instantané et bilatéral, soit le don pur (par exemple de médicaments ou de pansements). On peut donc reprendre ici les analyses de Jean-Didier Urbain à propos du comportement tribal des villégiateurs de bord de mer. L'ethnologue note en effet que la plage est marquée par un « rêve communautaire ».

Il reste que le mythe communiel tarade l'imaginaire de la plage et n'est pas défait ici. Par les ségrégations diverses qui découpent nettement le lieu, son application est bien plutôt éclatée, éparpillée et démultipliée au nom de

¹²⁰ Si j'ai effectué des marches avec des groupes, la marche en solitaire me permettait de rencontrer d'autres personnes le long du trajet, et surtout sur les lieux de pause. D'un point de vue pratique, au bivouac, j'avais peu le temps pour retranscrire mes observations, car je passais mon temps à discuter avec les randonneurs. Je réalisais donc ce travail en partie la nuit et en partie en marchant avec mon dictaphone. En général, la marche effectuée avant midi me permettait d'enregistrer les observations de la veille au soir, et celle de l'après-midi les observations effectuées dans la première partie de la journée.

l'homogénéité. Le mythe n'est effectivement réalisé que dans le cadre d'un archipel composé d'isolats étanches pour un communisme restreint, un communisme pondéré par une conscience de classe, jamais totalement abolie dans le meilleurs des cas – ou la nudité elle-même redevient un masque plus que le signe d'une égalisation réelle – et un communisme provisoire de surcroît – à l'instar du Club Méditerranée, dont il a été dit qu'il proposait aux vacanciers une « version hebdomadaire d'une société sans classe, sans argent, sans travail¹²¹ » dans « l'atmosphère mini-socialiste du camp de bord de mer¹²² ». (Urbain : 2002 b ; 334).

Le terrain exploré par cet auteur est beaucoup plus étendu que le mien, car il concerne la totalité des pratiques balnéaires. Mais Urbain note une réélaboration spatiale des clivages sociaux ordinaires qui me semble aussi concerner la pratique de la randonnée. Ainsi, la force de ce constat peut être confirmée par la quasi-absence de contacts entre les personnes qui dorment dans les refuges et celles qui dorment au bivouac. La convivialité semble alors permettre de coordonner des groupes différents qui partagent un même projet sur un même territoire. Si elle est liante, c'est moins comme lien que comme lubrifiant des contacts entre les groupes.

Sur ce point, la pratique brésilienne est relativement différente, car l'idée de communauté n'est pas particulièrement présente. La relation avec le guide en empêche l'élaboration. Le mythe communiel dont parle Urbain n'est pas étendu à l'ensemble des acteurs de la pratique et les Brésiliens ne valorisent pas autant que les Français le fait de « rencontrer des gens ». Il y a d'ailleurs assez peu de rencontres sur les sentiers de randonnée, car les groupes restent très proches de leurs guides. S'il sont en excursion sur un sentier, il y a de fortes chances pour qu'ils ne rencontrent pas d'autres groupes. Nous avons aussi vu que lorsqu'ils dorment au même endroit, les groupes se côtoient très peu. Dans ce cas, les relations avec l'extérieur seront plutôt gérées par le guide, qui traitera certainement avec un autre guide ou avec un professionnel du tourisme. La majorité des rencontres auxquelles j'ai pu assister ont eu lieu entre des gens qui se connaissaient déjà à São Paulo et qui se retrouvaient ici par hasard.

Au Brésil, il me semble que le principal facteur de contact entre groupes ou personnes inconnues soit l'inscription commune à une excursion guidée. Il arrive en effet qu'un groupe cherche à diminuer les frais de guide en attendant que d'autres personnes soient intéressées pour faire telle ou telle promenade. Je n'ai pu assister qu'une fois à cette modalité dans la Chapada Diamantina. Et les observations que j'ai pu y faire me laissent penser qu'elle y est bien plus rare qu'en d'autres lieux touristiques où la fête et la fréquentation des bars ou des boîtes de nuit est plus développée. En effet, en 1999-2000, lorsque j'étudiais le tourisme balnéaire à Jericoacoara, de nombreuses excursions se décidaient durant la soirée. Le groupe s'organisait ensuite, souvent avec l'aide d'un natif connaissant les « bons plans », pour employer un guide qui pourrait les amener en tel ou tel haut lieu paysager de ce village balnéaire de renommée internationale. Par contre, en France comme au Brésil, les marcheurs peuvent profiter d'une courte interaction pour raconter leur épopée et s'échanger des informations pratiques. Dans ces situations, ils participent aussi à la mise en place d'une rhétorique esthétique commune.

Regard et intimité

¹²¹ P. Bruckner et A. Finkielkraut, *Au coin de la rue, l'aventure*, Paris seuil, 1982.

¹²² Ch. Peyre et Y Raynaud, *Histoire et légendes su Club Méditerranée*, Paris, Seuil, 1971.

Si l'on considère avec attention les petits rituels d'interaction sur les aires de camping, on notera l'importance de l'« inattention polie » (Goffman) qui est adoptée face à l'intimité. Cette attitude s'exprime lorsqu'une scène ne peut ni être regardée de façon directe, ni être ignorée. Elle consiste en une préservation de l'intimité d'autrui, de la dimension sacrée de son visage : « la face est donc un objet sacré, et il s'ensuit que l'ordre expressif nécessaire à sa préservation est un ordre rituel » (Goffman :1974 ; 21). Ainsi que nous allons le voir, sur les aires de vie commune, l'intimité doit surtout être préservée d'une association entre une zone ou une activité corporelle d'une part, et le visage d'autre part. Dans le cas contraire, le risque encouru (mais il faut aussi le considérer comme une tentation) est celui de perdre la face¹²³, car alors quelque chose de sacré (l'intimité) sera profané. C'est de cette association qu'il s'agit la plupart du temps de se préserver, car elle révélerait que le roi est nu, que derrière le masque de la personne, il y a la banalité du commun. Dit autrement, du point de vue de l'individu, derrière l'étiquette il n'y a rien. Or ce vide est fascinant et stimulant pour l'imaginaire. Nous retrouvons alors l'idée que l'intime et l'universel sont presque synonymes. Ainsi, pour Goffman :

« La nature humaine universelle n'est pas une réalité très humaine. En l'acquérant, la personne devient une sorte de construction, qui ne se développe pas sur des tendances psychiques intérieures, mais est élaborée à partir de règles morales qui lui sont imprimées de l'extérieur. [...] Il est bien possible que l'aptitude générale à être lié par des règles morales appartienne à l'individu, mais les règles particulières qui font de lui un être humain proviennent des nécessités inhérentes à l'organisation des rencontres sociales. » (p. 42).

Ainsi, les randonneurs, lorsqu'ils se déplacent sur l'aire de bivouac, ont à gérer la façon dont ils déplacent leur regard dans l'espace commun. En effet, ils savent qu'ils seront spectateurs de scènes intimes qui peuvent les mettre mal à l'aise. Mais elles peuvent aussi satisfaire un certain voyeurisme. Ils savent aussi qu'ils peuvent gêner leurs homologues en les voyant dans leur intimité ou, bien que cette dimension reste inavouée, qu'ils peuvent satisfaire un certain exhibitionnisme. Dans l'espace commun, la précarité des conditions de préservation de l'intimité favorise un relâchement apparent des règles ordinaires. Il s'agit surtout d'un déplacement au plus proche de soi du contrôle des frontières qui séparent de l'autre.

Concernant la préservation de l'intimité, « l'art du voir sans voir » (Kaufmann : 2002; 139) permet de marquer la distinction entre l'intrusif et l'accidentel. En effet, ici comme sur la plage où des femmes bronzent seins nus, la rapidité du passage du regard, qui s'oppose à l'invasion du « mateur », est un gage de non-agression. En adoptant cette attitude, on peut voir sans regarder une personne en sous-vêtement, une parcelle nue d'un corps, un objet intime (médicaments, tampons ou serviettes hygiéniques, sous-vêtement, préservatifs, photos personnelles, journaux intimes...). Cette permission est renforcée par une convention qui affirme que l'ambiance excursive permet de « ne pas se prendre la tête ». Ainsi un couple me disait : « nous on ne se fait pas trop chier, on se change rapidement, mais on ne va pas se planquer dans la tente pour changer de pantalon ! / Si les gens n'ont jamais vu une petite culotte, ils se coucheront moins bêtes ! ». Ils donnaient du poids à ce choix en le faisant reposer sur l'aspect pratique de leur inattention contrôlée à la présence de l'autre : « il suffit d'aller vite, de se cacher un minimum derrière la tente et ça va, en cinq secondes c'est fait ».

¹²³ Pour Goffman (1974 ; 9), la *face* est « la valeur sociale positive qu'une personne revendique effectivement à travers la ligne d'action que les autres supposent qu'elle a adoptée au cours d'un contact particulier. La face est une image du moi délimitée selon certains attributs sociaux approuvés, et néanmoins partageable, puisque, par exemple, on peut donner une bonne image de sa profession ou de sa confession en donnant une bonne image de soi ».

On comprend qu'un petit scandale se produirait si l'intimité n'était pas exposée ou regardée autrement que par accident et/ou au prétexte des conditions de vie. Nous pouvons en effet reprendre une remarque de Kaufmann à propos de la pratique des seins nus sur la plage : « la plage le répète en cœur : les seins nus sont possibles parce que ça ne va pas plus loin ». Pour ce chercheur, sur la plage il n'est possible de se montrer et de voir les autres que dans la mesure où le regard n'est pas communicationnel. Le regard se doit d'être inexpressif et désintéressé, il doit ignorer l'autre lorsqu'il survole son intimité. C'est-à-dire qu'il doit banaliser l'exposition de cette intimité en la désacralisant et en la protégeant dans l'anonymat. Il s'agit de rassurer en soulignant le caractère inoffensif du passage du regard. L'évitement du regard de l'autre et de toute entrée dans une communication est la condition de la préservation de l'anonymat de l'intimité. Le corps nu ou l'objet intime sont sacrés lorsqu'ils appartiennent en propre à un sujet, lorsqu'ils sont personnalisés. Il est donc important de ne pas croiser le regard des autres de façon trop longue, car « le regard accorde socialement un visage » (Le Breton : 1998; 186). Le véritable échange de regard est associé à une entrée dans une intimité, il donne accès au visage, il personnifie l'intimité, il est un puissant agent d'interpellation. Or, voir la nudité d'une personne est réservé à des interactions particulièrement personnalisées et contrôlées (par exemple par l'appartenance au milieu familial, amical, conjugal ou médical). Tant que n'est pas donnée la garantie que l'autre ne convoite pas une prise sur une intimité, c'est dans les infimes variations des mimiques du visage, dans les mouvements des globes oculaires et des sourcils que se joue la décence. Il faut en outre considérer que cette dimension du regard marche dans les deux sens, car le regard inattentif participe aussi du registre de l'anonymat. Mais le regard appuyé, qu'il en soutienne un autre ou bien qu'il s'attarde sur une partie du corps, engage aussi le voyant dans une personnalisation. Par l'intensité du regard se dégage une intention, un désir, qui donne contour et personnalité à celui qui regarde. Regarder « franchement » consiste donc aussi passer de l'anonymat à la personnalisation d'attributs sociaux (gentillesse, séduction, agression, voyeurisme, protection...).

On voit par ailleurs que dans certains cas l'intrusion peut tout de suite être réparée par la parole. En passant devant un groupe qui se restaure, lancer un « bon appétit » chaleureux, permet aussi de glisser un regard, qui sans cela serait intrusif. Par ce biais l'on peut regarder chacun des individus, ce qu'ils mangent, ainsi que l'ensemble des objets qui constituent leur campement. Par ce biais, un membre d'un groupe de jeunes hommes m'affirma : « des fois je mate franco, je m'en fous, je dis bonjour à tout le monde et puis je me rince l'oeil au passage. Je fais pas non plus le gros bourrin, mais tu vois, y'a une jolie nana bon ben tu mates et puis voilà, y'a pas mort d'homme hein, c'est la nature ! ». Outre la question de la convoitise, cette stratégie, éminemment courtoise et conviviale, permet une incursion ritualisée dans l'espace de l'autre. Par ce biais on pourra par exemple obtenir de fines informations sur le matériel dont dispose un groupe, et, à l'occasion en faire un sujet de discussion.

Kaufmann met surtout en avant cette ritualité du regard qui cherche à éviter une trop forte intrusion dans l'espace intime (ou sacré) de l'autre. Il montre aussi comment cette ritualité rend possibles un voyeurisme et une exhibition atténués et dédramatisés. Or, sur la plage, la nudité est probablement beaucoup plus rattachée à la sexualité que sur le GR20. Ici l'on tend à minimiser cette association, non pas pour mieux la renforcer dans une logique de plaisir pris en contrebande, mais dans une logique qui en revient surtout aux valeurs de facilité, d'efficacité, de convivialité, et de « nature ». Ainsi, le couple de marcheurs évoqué plus haut disait-il : « on est en pleine nature, loin de tout, on va pas faire des chichis ici ! Moi je suis là pour la nature. Je suis naturel ». Ces personnes, adeptes du naturisme, se disaient conscientes de la gêne qu'elles pouvaient engendrer en regardant autrui ou en

étant vues, mais elles revendiquaient un abaissement du contrôle de soi dans un but de bien être et de confort.

Il faut ajouter que l'intimité visible au cours des scènes de bivouac couvre un spectre beaucoup plus large que sur la plage. Il ne s'agit pas simplement d'une exposition plastique de la nudité, mais aussi de l'exposition de la souillure, registre beaucoup plus archaïque d'un point de vue psychique. Sur le sentier, ce n'est pas par le biais de valeurs esthétiques (beau, laid) que s'effectue le rapport à l'intimité de l'autre, mais surtout par un corps à corps avec le propre et le sale, le pur et l'impur. Si sur la plage, l'esthétique des jolis seins reproduit une esthétique quotidienne (visible notamment dans la publicité), sur les sentiers de randonnée, le rapport à l'intimité et à la souillure est différent de celui qui a cours dans le quotidien. « Ici on sent nos pieds, nos aisselles, je vois la saleté de tes doigts de pieds ! » me disait F1. De même, un jeune homme, répondant à un de ses compagnons alors que je menais un entretien collectif : « tout à l'heure je t'ai pétié dessus en montant sur le rocher ! (Rires), on va pas en faire une maladie, on est dans nature ! ».

Ainsi, l'intimité exposée dans le rituel excursif ne peut être aussi contrôlée que sur la plage, où il est surtout question de la mise en visibilité de la plastique corporelle (seins, ventre, cellulite, abdominaux, bourlets, fesses, poils...). Ici le phénomène social ne consiste pas en une ritualisation des rapports visuels entre hommes et femmes au sein d'un espace fixe et « apnéique » (Urbain : 2002 b; 455). Il vise plutôt un ensauvagement par sollicitation des fonctions du corps. L'atténuation de la valeur sexuelle de la nudité me semble surtout pouvoir être considérée comme un renforcement de l'association entre soi et la sauvagerie.

En effet, les discours à caractère sexuel sont très rares sur le sentier, et il est assez remarquable que la séduction ou la rencontre d'un partenaire sexuel soient peu fréquents dans cet espace¹²⁴ (ce qui est moins vrai au Brésil, où les guides – masculins et féminins – convoitent et sont convoités). Ainsi, l'un des membres du groupe de jeunes hommes cité ci-dessus affirmait : « on a remarqué un truc ici, c'est que les nanas étaient super-bien foutues, tu vois, c'est des sportives. Par contre, nous, rien, tu vois, rien, on y va même pas ! Bon c'est vrai qu'elles ont souvent un mec, mais rien je te dis, même pas une petite érection le matin ! trop fatigués ! On dirait qu'on a mangé du bromure ! Et puis on a moins envie, ça nous sort de la tête ! ». On peut préciser qu'ici l'exposition du corps féminin relève plus de la valeur « confort » de l'habillement, que d'une exposition rituelle genrée¹²⁵. Bien que certains codes soient tout de même en vigueur et que la séduction et l'attirance soient toujours un peu présentes sur le sentier, le corps vu renvoie très peu au désir sexuel. De plus, ici la « beauté du nu » n'est pas soulignée par un maillot de bain, un paréo, un geste ou une posture. Elle peut être exposée de façon désaffectivée (il faudrait probablement dire non cachée), se révéler accidentellement lors d'un déplacement entre les douches et la tente, durant un mouvement lorsque l'on se change, par un trou dans un habit, par une transparence due à la transpiration ou par le fait que l'on pense à autre chose (fermeture éclair, boutons, position liée à un mouvement de corps dans l'action). Cette moindre importance de la visibilité du corps nu touche d'ailleurs les hommes comme les femmes, et la ritualité des regards concerne ces dernières de façon moins spécifique que sur la plage. Les codes corporels de

¹²⁴ On peut noter en parallèle que les visuels utilisés pour la promotion dans les magasins Décathlon ne jouent pas du tout avec les esthétiques sexy, « provoc' » ou « porno chic » qui marquent les autres champs de la publicité touristique. On peut aussi remarquer combien les codes en vigueur dans ces affiches ont trait à la famille hétérosexuelle, blanche et bourgeoise.

¹²⁵ Il y a certainement pourtant un peu de cela dans la mesure où continue de se produire une lutte féminine pour la participation au rituel. La participation du corps féminin aux activités sportives demande une transformation de sa mise en scène et des conditions de réception de celle-ci ; tout comme la pratique des seins nus sur la plage peut revêtir une dimension politique visant à transformer les rapports hommes/femmes.

la séduction et de l'exposition de soi, les valeurs esthétiques et les jugements sont moins métonymiques vis-à-vis de la personne que dans l'univers balnéaire. Ainsi, sur l'aire de bivouac, la nudité n'est pas au centre du rituel, elle n'est pas un enjeu particulièrement fort, ni n'est travaillée avec autant de finesse, d'habileté, d'ambiguïté et de violence que sur la plage.

L'intimité durant la randonnée n'est donc pas tant liée au visage ou à la nudité, elle touche certes au corps par ces aspects, mais elle renvoie aussi à la physiologie. En effet, marcher avec autrui fait rentrer dans son intimité kinésique, dans sa façon de se déplacer, dans les micromouvements de son corps. Après une longue marche en groupe, on saura reconnaître la manière dont la jambe d'un compagnon se déplie, sa façon de porter son sac, ou la courbure de son dos. « Si tu crois qu'après avoir eu ton cul en face des yeux pendant quinze jours je peux pas le reconnaître, tu te fourres le doigt dans l'œil jusqu'au coude ma vieille ! », disait une jeune femme à une amie au cours d'une conversation joyeuse et animée. Il y a donc une exposition incontournable qui fait que la proximité du corps de l'autre est banalisée. Mais cette banalité se heurte certainement à un socle sacré qui fait que l'intimité physiologique vue peut tantôt être cible de fous rires, tantôt être objet de gênes.

Ainsi, les toilettes communes exposent-elles à une des dimensions de l'expérience les plus cachées. Déféquer dans un lieu public laisse aux autres la possibilité de connaître des choses de soi qui ne se disent qu'avec précaution (cadre médical, personne proche...). Passer après quelqu'un aux toilettes, c'est avoir une prise magique sur son identité, c'est connaître quelque chose de hautement caché, refoulé, banni, par un processus de civilisation qui a créé ici une frontière entre animalité et humanité. Les humains civilisés sont censés ritualiser, privatiser et contrôler la sphère de l'animalité. Le sentiment de sauvagerie revient sur la scène de la randonnée lorsqu'il s'agit des excréments et de l'acte de déféquer. Ici la sauvagerie n'est pas associée à une maîtrise quelconque, mais à un accès à la partie la plus inconsciemment socialisée et la plus naturellement déterminée du corps. Ainsi, pour Le Breton (1998 ; 84) :

Dans nos sociétés occidentales, la satisfaction des besoins naturels est enfouie dans la privacy, dans les comportements relevant de l'intimité, à l'exception parfois de la vie familiale, mais elle ne tolère pas en principe la présence d'un étranger. La miction ou la défécation sont des activités ordinaires, mais qui suscitent l'isolement afin de ne pas susciter la gêne pour soi ou pour l'autre.

Que ce soit au sein des groupes, où, souvent très rapidement, les hommes (moins les femmes) n'hésitent pas à péter ou à roter en public, ou que ce soit dans les lieux publics (toilettes, douches) où l'on s'expose aux odeurs et aux saletés des autres, comme on y expose ses propres odeurs et saletés à la perception d'autrui, une certaine intimité est ici abandonnée au regard de l'autre. Certains, comme ce randonneurs, ne consentent à cet abandon que sous certaines conditions : « Moi je vais toujours aux toilettes tard, quand y'a plus personne. J'aime pas quand il y a du monde, ça me coupe l'envie », dit-il en riant et en confessant il attendait parfois qu'il n'y ait plus personne à l'extérieur pour sortir d'une des cabines de toilettes. On voit aussi que cette intimité peut trouver une zone d'exposition acceptable à l'intérieur du groupe d'amis, mais qu'elle peut être très encadrée à l'extérieur. Ainsi, alors que je passais devant un groupe qui était en train de manger et qui ne m'avait pas vu, un adolescent rota bruyamment, et, me voyant, il se ressaisit en disant « oh ! pardon ». Suivit un fou-rire de la part de tous ses amis. Son acte était devenu inconvenant du fait de ma présence. Il en contrecarra l'aspect « impoli » par des excuses, et le rire de ses amis souligna la nécessité de désamorcer une situation où quelqu'un pouvait perdre la face (moi si je m'étais senti offensé, lui ou eux si je les avais rappelés à l'ordre).

Inversement, un autre jour, je faisais la queue pour aller aux toilettes. J'étais situé juste derrière deux jeunes hommes. L'un d'eux entra dans l'une des cabines. Il en ressortit en courant, la main sur la bouche, écarlate, pris par un énorme fou rire. Il indiqua le lieu à son ami, qui y entra à son tour et en ressortit dans le même état. Il était question d'une « œuvre d'art », d'« une sculpture haute en couleurs... et en odeurs ! » dont l'aspect général relevait d'une « performance qui [dépassait] tout espoir ». Ils étaient prêts à aller féliciter l'illustre inconnu qui venait de sortir des toilettes, mais en restèrent à rire de la situation pendant plusieurs heures, osant même quelques onomatopées lorsqu'ils se trouvaient à proximité de leur héros.

Il faut cependant considérer le fait que de nombreux marcheurs ne se plient pas à l'usage des toilettes publiques, préférant déféquer dans les environs du bivouac ou aux abords du sentier. Très rares sont ceux qui avouent « aller dans la nature », et très nombreux sont ceux qui dénoncent une pratique qui semble assez fréquente. Les coupables sont qualifiés de « dégueulasses », d'« irrespectueux ». Les randonneurs vont même jusqu'à considérer qu'un tel comportement est totalement contradictoire chez des personnes censées aimer la nature. Ainsi, dans la Chapada Diamantina, une jeune femme travaillant sur la valorisation de la culture locale, disait : « il y a des gens qui chient à côté du campement, ici tout près, cela veut dire qu'ils n'ont pas la moindre idée de ce que veut dire respecter la nature ! ». Dans la conception de cette personne, comme pour de nombreux randonneurs, la nature peut être souillée comme peut l'être n'importe quel autre lieu du social.

Déféquer en dehors des endroits strictement ritualisés est un acte qui permet d'éviter la saleté polluante laissée par l'autre. Cela conjure aussi du fait que celui-ci puisse avoir une quelconque prise sur soi s'il assimile la déjection à notre personne. Cet acte aurait ainsi une fonction d'anonymat. L'évitement des lieux publics fait que la matière fécale est exposée le long des chemins (en fait derrière les rochers et les buissons proches¹²⁶). Or dans ce cadre, les excréments ne sont pas particulièrement cachés de la vue des autres, ni non plus objets de rires comme lorsqu'il devient possible de voir et de désigner la personne qui en est l'auteur.

Les bivouacs sont donc des lieux de vie commune où des rites d'interaction concernant l'intimité sont présents, mais relativement atténués par rapport à d'autres lieux de loisirs où le corps fait l'objet d'une attention oculaire et posturale plus ambiguë (aussi obsessive que voilée). Dans le cadre du rituel excursif, les randonneurs sont exposés à une intimité qu'ils dédramatisent en faisant référence au mythe de l'individu, où « chacun fait ce qu'il veut » avec son corps, mais aussi en convoquant la naturalité de la physiologie. Le corps nu et ses fonctions biologiques sont gérés de façon « pratique », « sans chichis », « naturellement ». Il s'agit ici de rétablir un certain ordre sauvage où manger, déféquer et exposer ce qui dans le quotidien relève du privé, sont des situations normales qui relèvent d'une naturalité de l'humanité. Cette « déshygiénisation » semble consister en une désinhibition qui permet d'éprouver une certaine sauvagerie, interdite dans le quotidien. Pour le dire autrement, s'il y a quelque chose de communément repoussant à se rendre dans les toilettes publiques, c'est qu'il y a dans cet endroit quelque chose qui doit toucher à des plaisirs interdits et indicibles. L'érotisme de la défécation, et plus largement de la souillure ou de la vue de l'intimité, trouve certainement ici une scène où l'archaïque infantile rencontre l'imaginaire de la sauvagerie. Ici, ce qui d'ordinaire est replié dans une sphère réduite le plus possible au *self*, est assez violemment mis à plat et nécessairement pris en compte dans les interactions.

¹²⁶ Certaines traces, laissées pratiquement sur le chemin, supposent une coordination collective où certains prendraient le rôle de guetteurs. Le groupe protégerait ainsi l'intimité d'un de ses membres.

La morphologie de cette vie sociale tend à une redéfinition des frontières proxémiques. La politesse du regard et des postures, tout comme le rappel de la tonalité conviviale de la pratique (le groupe d'adolescents, mimant des bruits de pets, riait en disant « ouais prrrt ! c'est con-prout-vivial ici ! On est prout tous potes ! Tiens tu veux encore des brocolis ! »), mais aussi comme le classement du biologique sous la valeur du naturel, font du bivouac une scène où l'intimité peut être vue de façon relativement dédramatisée car ritualisée. Peut alors être ressentie une condition commune, qui apparaît comme une « communauté de nature ».

Usage de la tente

L'installation se déroule donc au sein d'une ambiance que chacun négocie et cherche à incliner de façon avantageuse. Elle permet de préciser les intentions de chacun, de définir des préférences et des habitudes d'occupation (par exemple en termes de distance par rapport au centre du bivouac, de qualité d'ombrage...). Une fois l'emplacement de la tente choisi, les marcheurs vont souvent aménager l'espace alentour. Ils retireront les cailloux susceptibles de percer le sol de la tente et/ou d'être gênant pour le confort. Une orientation sera ensuite donnée à la tente, afin de jouer avec le sens du vent. Tous les randonneurs ne prêtent pas attention à ce détail de la même façon, mais il faut noter que pour certains, ces petits savoir-faire sont très importants. Ils savent en relever le manque chez leurs compagnons de marche ou chez les autres groupes. On remarque d'ailleurs que dans certains groupes, ce sont toujours les mêmes personnes qui s'occupent de cette tâche. Un randonneur se moquait ainsi d'un de ses compagnons : « il est tellement maniaque, que moi j'ai laissé tomber, je le laisse faire, comme ça je ne me fais plus engueuler. Moi tu vois, je pose la tente et je dors, je m'en fous ! Lui il met une heure à choisir l'emplacement, c'est tout un rituel ! ». La technique qui est ici mise en œuvre est donc, pour une partie des randonneurs, particulièrement importante, car elle participe d'une image de soi maîtrisant un objet majeur dans l'équipement excursif, non seulement parce qu'il est le seul espace privé entièrement domestiqué dont on dispose, mais aussi parce qu'il s'agit d'un objet central dans la mythologie de l'équipement techniciste. L'individu trouve donc dans cette maîtrise une satisfaction qui est importante pour le sentiment de bien-être lié à l'installation.

Au Brésil, cette tâche est toujours assistée par le guide. Il veille à ce que l'opération se déroule sans encombre et sans mésusage du matériel. Il conseillera l'emplacement le plus adapté pour installer les tentes, et il en débarrassera cailloux et racines. Ainsi, lors de notre arrivée sur un lieu de bivouac, G1 travailla-t-il le sol avec une machette avant de laisser mes compagnes de marche y planter leur tente.

La tente est « un petit chez soi », le seul lieu où l'on peut se soustraire au regard des autres groupes et, de façon moins constante, à celui des membres de son propre groupe d'appartenance. Elle est un espace privé. Souvent, les couples s'y retrouvent car « quand on vit en groupe, on a besoin d'un peu d'intimité de temps en temps. Nous, on a remarqué que tous les couples [du groupe] se prennent des moments tranquilles dans la tente... pas pour faire grand chose, mais juste pour se retrouver un peu seuls ». La tente est aussi un espace de retraite où les personnes malades peuvent s'isoler et ne recevoir des visites que de temps en temps. Les personnes tristes, en colère ou de mauvaise humeur peuvent ici se replier sur leur monde interne.

Il faut noter que la privacité de la tente est relativement modulable, car on peut soit la fermer totalement, soit en moduler l'accès visuel. Le jeu des portes et des moustiquaires permet ces variations. Certains randonneurs préfèrent aussi ne pas installer le double-toit, afin de se sentir protégés tout en dormant « à la belle étoile ». Dans tous les cas, si

l'exposition visuelle peut être totalement abolie, la tente reste une frontière poreuse en ce qui concerne les mouvements et les bruits. Si, de l'intérieur, on peut se sentir « dans sa bulle », et, de l'extérieur, ne pas savoir si une tente est occupée ou non, les sons ne sont pratiquement pas atténués. Ainsi, les marcheurs peuvent entendre ce qui se dit ou se fait de l'autre côté de la toile. Il n'est d'ailleurs pas rare de saisir des bribes de conversations, tenues entre personnes qui ne se doutent pas que leurs paroles sont audibles par d'autres. Ces moments peuvent être drôles et susciter des joies enfantines, car un mot sorti de son contexte conversationnel est très polysémique et se prête ainsi à des interprétations propres à satisfaire une ambiance particulière. Ainsi, les deux garçons dont il a été question plus haut à propos des toilettes, revinrent-ils, un soir où je bivouaquais et mangeais avec eux, dans un état d'euphorie avancée. J'étais avec leur troisième acolyte, et nous ne comprîmes que quelques bribes de ce qui s'était passé tant ils riaient. Il semblerait qu'ils étaient en train de parler, assez sérieusement, de digestion et de pets en revenant vers notre campement. Alors qu'ils passaient près d'une tente, un éclat de rire se serait fait entendre, suivi d'un second et d'un troisième. Surpris par cette animation, l'un des deux se serait en même temps pris les pieds dans une corde de tendeur, ce qui aurait éveillé une seconde tente, d'où émergea un grognement. Ils entendirent alors une voix endormie réprimander les personnes de la première tente, toujours hilares. Mais au lieu de s'excuser, leur réflexe fut de fuir en étouffant leurs rires, profitant de l'anonymat dans lequel ils se trouvaient.

L'espace possède donc une dimension ambiguë, car les apparences de solitude sont toujours trompeuses. Que l'on soit à l'intérieur ou à l'extérieur de la tente, la privacité est toujours précaire et il est toujours possible qu'une oreille traîne d'un côté ou de l'autre de façon plus ou moins volontaire. Les bruits sont d'ailleurs des occasions de soupçon à ce sujet, car de l'intérieur on sait souvent reconnaître des bruits de déplacement ou sentir avec une certaine exactitude la présence de quelqu'un se tenant à proximité. De l'extérieur, d'infimes sensations auditives et de tout petits détails visuels (la façon dont est bombée une toile ou dont une porte est fermée) éveillent un soupçon quant à la présence d'un autre invisible. Ainsi, on peut remarquer que lorsque l'on se déplace sur le bivouac à l'heure où les randonneurs se couchent, les conversations peuvent moduler leur intensité sonore lorsque l'on s'approche.

Si nous avons vu que des comportements espiègles peuvent jouer avec ces frontières de paille, on constate aussi que la situation est propice à expérimenter l'état – presque bestial – d'être aux aguets¹²⁷. Dans les deux cas l'imaginaire se trouve stimulé, puisque l'espièglerie permet de s'immiscer dans les espaces interdits du domaine de l'autre, et que l'« être aux aguets » se sent vu par une entité invisible. Les sons définissent un jeu dans lequel la vue est suspendue au profit d'une dynamique où chacun est un écouteur susceptible de devenir écouté. L'expression verbale peut alors se parer des atours de la naïveté ou de la nonchalance, et la réception peut se cacher sous les auspices de l'accidentel. On voit ici que la morphologie sociale du bivouac permet à tout instant de rappeler que les frontières entre soi et l'autre, entre l'intimité et la scène publique, entre le sauvage et le civilisé, sont précaires et en partie arbitraires. La précarité de la frontière de la tente peut permettre de percevoir ce qui se passe de l'autre côté, et cette intrusion, dans la mesure où elle semble souvent accompagnée d'une certaine effusion (le rire, la colère, l'amusement, l'indignation...), recèle quelque chose de la transgression d'un interdit. Alors, le rituel excursif suspend la rigidité ordinaire de la protection de l'intimité.

Ici, contrairement aux émissions de télé-réalité étudiées par Ehrenberg, l'intimité n'est pas médiatisée selon la logique du « terminal relationnel ». Elle n'est pas non plus soumise

¹²⁷ J'emprunte cette notion à *l'Abécédaire* de Giles Deleuze, qui en fait la principale caractéristique de l'animalité.

à des effets de style, de montage, d'angle de vue ou de sélection thématiques qui la mettent en récit. Elle n'est pas mise en image, et son exposition ne crée pas un lien social permettant aux individus de s'identifier, de s'orienter et de se construire une personnalité. Il n'est pas question d'une « distance qui fait lien » et qui viendrait remplacer le politique par la dynamique de l'image de soi. Il me semble que ces aspects ne trouvent pas leur place ici, car ce qui se joue sur l'aire de bivouac concerne probablement une intimité qui commence là où celle qu'expose la télévision s'arrête. Les scènes intimes ne sont pas sélectionnées, et en ce sens, elles ne relèvent pas de la promesse de « tout voir » ou de « tout dire » à l'antenne. Ici l'intimité est vue de façon éphémère, elle est plutôt devinée, entre-aperçue, pressentie, et toujours parcellaire. Jamais on ne saura tout d'une relation de couple, mais on entendra des bribes de conversation ou des bruits plus ou moins évocateurs. Jamais non plus la nudité ne sera totale, mais une partie du corps sera devinée ou entre-aperçue. Dans le rituel excursif ne se joue pas une esthétique de la profondeur, mais de la surface. Le corps et la vie ne sont donc pas mis en scène comme dans les phénomènes étudiés par Ehrenberg. Ils sont « crus », sauvages, souvent éphémères et parcellaires. En ce sens, ils revêtent une dimension de mystère sans suspens, contrairement à l'émission de télévision où l'on est médusé par l'exposition de l'autre, et où l'on s'attend à être rassasié par le « fin mot », par un dénouement paroxystique. La dimension pornographique (au sens d'écriture des règles de vie des « femmes publiques ») que travaille la télé-réalité n'est pas ici stimulée. Autour de la tente, se jouerait plutôt un jeu, – pas tout à fait érotique – où l'on se cache sans pourtant se soustraire complètement à la perception d'autrui. Ici, bien que l'on puisse désirer en savoir plus sur ce qui se passe à l'intérieur d'une tente, il s'agit surtout de se sentir en présence de l'intimité des autres. S'effectue plutôt un constat de ressemblance, qu'une identification à des personnalités ou à des situations. Ce constat tend au contraire à défaire l'énigme de la vie et du corps de l'autre. Il n'y a pas d'identifications à ses problèmes ou à son mode de vie. Ainsi, les randonneurs font l'expérience d'une « proximité qui fait lien ».

Les randonneurs sont en deçà de la publicisation de l'intimité décrite par Ehrenberg, car il n'y a pas de distance. La parole entendue est interceptée directement, souvent accidentellement ; le corps vu ou senti n'est pas exposé pour communiquer, il est perçu dans son aspect le plus vivant. Il apparaît brutalement, sans explication de la part de l'autre. Pour le présent travail, il me semble intéressant de considérer que, dans le rituel excursif, s'expérimente une communauté d'intimité.

Voir l'autre comme on ne le voit jamais dans le quotidien médiatisé permet de trouver des points de ressemblances qui échappent à la mise en scène. N'y a-t-il pas ici comme une approximation de ce que chacun espérait avoir enfin trouvé lorsque l'émission *loft story* a été lancée : l'autre à l'état brut, l'autre sans autre, l'autre au « naturel ». L'autre si peu médiatisé qu'il ressemble à une partie opaque de moi-même, à un substrat bestial et refoulé. En effet, lors de la sortie de cette émission, toute l'attention s'est focalisée sur cette question : les figurants sont-ils influencés par les caméras ? sont-ils « eux-mêmes » ? Derrière cette question, se profilait probablement l'angoisse de savoir à quel endroit allait être posée la distinction entre public et privé, à quel endroit une censure, un refoulement serait posé. Le spectre des caméras installées dans les toilettes ou dans la douche nourrissait les fantasmes, les inquiétudes et les dérisions (« il ne manquerait plus qu'ils installent... »). Si rien de l'autre ne pouvait plus échapper à mon regard, l'« intimité perdue » (Georges Bataille) qu'est la vie sans régulation de l'accès au corps de l'autre serait enfin rétablie. Le *loft* n'est évidemment pas allé si loin (en fait si près), et la tension put s'exprimer à partir d'une scène sexuelle dans la piscine. Image d'intimité bien peu novatrice au regard des instants où l'ennui, la faim, le désordre ménager et la pauvreté créative se donnaient à voir.

Dans le rituel excursif, n'y a-t-il pas à la fois quelque chose qui permet de se rapprocher de l'intimité de l'autre, et à la fois quelque chose qui permet de dédramatiser l'énigme de sa propre intimité, des secrets de sa propre vie corporelle et affective ? Voir que l'autre est aussi marqué par le mystère (car on ne sait jamais tout de lui) a pour implication de se rapprocher de ce mystère, mais aussi d'en partager le poids et les dangers. La vie du corps devient moins une affaire privée que dans les cas où l'exposition est construite et avance masquée. La reconnaissance de la similitude se situe sur un plan où est perçue la dimension biologique et anatomique du corps humain. La communauté des randonneurs effleure un lieu où le corps humain n'a (presque) pas de sens. Dans ces conditions, l'autre devient un être familier inconnu.

Dans la tente

L'espace de la tente est un espace précaire qui ne protège que du regard et des intempéries. Il donne une sécurité toute relative, puisque s'il donne le sentiment d'un isolement par rapport à l'extérieur, il rend aussi aveugle à tout ce qui s'y passe. Les bruits de la nuit peuvent alors devenir anxiogènes, car l'imagination s'en empare et leur donne un caractère monstrueux. Mais les marcheurs parlent surtout des bruits de la nuit dans un sens naturaliste et contemplatif. Le silence est souvent noté et l'on affirme facilement que l'on dort très bien – « comme un bébé » – dans ces conditions. Nombreux sont ceux qui aiment entendre les oiseaux nocturnes, le bruit du vent dans les arbres, la présence enveloppante de la nuit. « J'adore dormir sous la tente ! Je suis bien emmitoufflé dans mon duvet et j'écoute la nuit, tous les bruits, je sens qu'on est dans la nature, tu vois, c'est vachement agréable ! / Je fais des rêves plus calmes qu'en ville, avec des animaux » me disait un randonneur. Sensation de soi et sensation du monde alentour, la nuit en camping renvoie à une esthésie bien distincte de celle du quotidien urbain. Certains randonneurs trouvent parfois le silence montagnard oppressant : « c'est un silence à couper au couteau ! » affirmait une marcheuse.

Parmi les sensations propres à la nuit, il y a celle de la dureté et de l'inégalité du sol, que les randonneurs sentent à travers leurs minces tapis en mousse. Les premiers jours sont souvent vécus comme une phase d'adaptation et les premiers réveils sont souvent accompagnés de douleurs et de raideurs qui s'estompent avec le temps. Ainsi, le repos musculaire dont les marcheurs ont besoin prend ici une forme exceptionnelle, puisqu'il ne consiste pas en une fin de l'épreuve corporelle, comme lorsque l'on fait du sport dans le quotidien. Au contraire, si dormir en tente est valorisé en tant qu'immersion dans la nature, cette immersion reste, du point de vue du corps, une épreuve. « Au début on a mal partout », avouent de nombreuses personnes. Le contact direct avec le sol et l'étroitesse de l'espace sont deux dimensions qui font éprouver aux randonneurs une absence de confort. Chacun, en sentant « la bosse qui empêche de dormir », revit le conte de *la Princesse au petit pois* : la confirmation d'une provenance sociale plus élevée, plus sophistiquée, plus sensible. En miroir, se définissent ici le rude, le *mato* (forêt), le sauvage. Se plaindre de ses douleurs, souvent avec un certain amusement, presque une fierté, rappelle une origine, souligne la dimension extraordinaire de la situation autant que la capacité à y faire face. Être fourbu au réveil confirme le fait que l'on vit une aventure « à la dure », et que cette expérience est totale. Les marcheurs vivent ainsi une immersion profonde, qu'ils jugent sans tricherie, dans la sauvagerie.

Concernant le confort, pour de nombreux randonneurs, la rupture avec le quotidien est donc totale. Car ici tout est susceptible d'empêcher un bon sommeil : le sol, le froid, la lumière du jour, le bruit à l'extérieur, les voisins de tente, l'étroitesse du sac de couchage, la faim. Cette expérience de la précarité conduit alors à des rêveries de confort, puisqu'il

est fréquent de voir les marcheurs jouer à lister tous les objets ou les actions qu'ils désirent faire au retour. Prendre un bain chaud, dormir, notamment devant la TV, « faire une bonne bouffe » ou « aller chez la manucure », arrivent souvent en première place. Ainsi ces actions quotidiennes prennent de la valeur par l'expérimentation de leur absence.

L'espace de la tente est aussi un espace de promiscuité. Installés à plusieurs sous la toile, les marcheurs sentent le corps de leurs amis et parents. Qu'il s'agisse des odeurs, dont on s'amuse et se moque à loisir, ou bien du corps de l'autre que l'on touche, les marcheurs font deux expériences peu communes, car les odeurs et les contacts sont généralement très encadrés par une ritualité ordinaire qui tend à bannir les premières et à éviter les seconds. Or, dans cet espace, la ritualité se transforme, les rires sont souvent de mise pour réparer, souvent à l'avance, toute intrusion dans l'espace proxémique de l'autre. Car les intrusions sont inévitables dans de telles circonstances, et l'on entend les randonneurs reprocher à leurs compagnons de tente, souvent avec ironie et humour, d'avoir « pris toute la place », ou de s'être « collé contre moi ». Souvent aussi des positions curieuses sont décrites : « je me suis réveillé au milieu de la nuit, il avait carrément ses pieds sur moi ! », ou « il a mis sa tête sur moi et il ronflait, tranquille ! ». La détente des règles rituelles ordinaires est donc effective dans cet espace d'intense présence du corps de l'autre.

Il faut considérer que cet espace exigu consiste aussi en une coordination des cultures matérielles de chaque marcheur. Souvent, les membres d'une même tente se répartissent le travail d'installation de façon fixe. Ainsi, F1 faisait-elle passer le matériel à l'intérieur, alors que F2 organisait le couchage de chacune des trois amies. En général, les sacs sont laissés à l'extérieur, sous l'auvent et entre le double toit et la chambre de la tente. Pourtant, un certain nombre d'objets seront emportés à l'intérieur, et, s'il pleut, c'est tout le packaging qu'il faudra incorporer à l'espace domestique. Une subtile économie de l'espace et des mouvements qui y sont possibles est alors élaborée. Il faut en effet prendre garde de ne pas cogner ses compagnons de chambrée. De même, il faut être attentif à ne pas désorganiser l'agencement des choses, qui est souvent conçu de façon à maximiser l'espace disponible pour les corps. Il faudra éviter de perdre la lampe de poche, mais aussi d'égarer des objets fragiles (lunettes, appareil photo, miroir...) dans ce qui ressemble souvent à une mer de tissus. Il faudra encore veiller, s'il pleut, à ne pas créer des gouttières en laissant des affaires toucher la toile de tente. Dans ces conditions, tout mouvement et toute action met en œuvre un savoir pratique toujours attentif à ne pas provoquer de dégâts ou de désordres.

L'espace de la tente est un espace pur, que l'on doit préserver de la souillure. Bien que la saleté corporelle y soit admise sous certaines conditions rituelles comme le rire, l'humour ou l'injonction pratique, la saleté provenant de l'extérieur est, autant que faire se peut, proscrite. On essaye de ne pas mettre en contact des habits sales avec cet espace de propreté. Les randonneurs ne rentrent donc que rarement sous la tente sans avoir au préalable vérifié leur degré de pureté. Si les chaussures sont presque systématiquement bannies, les excursionnistes éviteront aussi de pénétrer dans ce lieu avec un pantalon sale, et, s'ils n'ont pas pris de douche avant, ils changeront tout de même de vêtements avant d'aller dormir. Il faut enfin considérer que les bêtes sont proscrites de cet intérieur. Nombreux sont les randonneurs qui veillent d'abord à l'exclusion des moustiques. La plupart organisent aussi une chasse avant de dormir, afin de s'éviter les désagréments d'une présence bestiale ou d'une saleté dans cet espace rassurant et pur.

Enfin, dans cet espace de pureté, les marcheurs trouvent un certain répit qu'ils peuvent qualifier de « repos du guerrier ». Ils y arrivent souvent exténués, « mort de fatigue ». Ils viennent y chercher un ressourcement, une régénération de leur force. Malgré sa précarité, dans la tente, ils peuvent se plonger dans un sommeil réparateur.

Au cœur des groupes

Nous avons vu que les groupes de marcheurs ne se côtoient qu'à de rares occasions, et souvent assez brèves. Il semble aussi que la fréquence et l'intensité des interactions diminuent avec l'augmentation de la taille des groupes. Cet aspect « sociofuge » est à mettre en lien avec le « mépris paradoxal », que Jean-Didier Urbain (2002 a) définit comme « celui que le touriste se porte à lui-même » (p. 121). Ce mépris se manifeste dans le fait de considérer que l'autre est toujours le « mauvais touriste », le toutou, le doryphore, le beauf... Le discours anti-touristique est souvent celui de personnes se considérant comme des voyageurs plus nobles que les autres. Il condamne l'autre touriste, souvent de façon radicale, pour éviter toute comparaison, notamment sur les aspects grotesques et honteux – bien qu'incontournables –, liés à la sortie du monde ordinaire connu (maladresse face à l'étranger, mésusage de la culture de l'autre, individualisme, voyeurisme, impérialisme, récréation d'habitudes quotidiennes, violence symbolique, distinction...). Tout se passerait donc comme si chaque touriste rêvait d'être le premier touriste. Comme le note Urbain, ce rêve est mis à profit par les agences de voyage, qui présentent souvent des publicités où un personnage seul, parfois un couple, jouit dans un espace d'avant l'arrivée des autres. La rêverie touristique invite donc à se prendre pour un « prétouriste » (p. 127) vivant une expérience universellement désirable.

Or, l'auteur de *L'idiot du voyage* (Urbain 2002 a) note que « si le touriste a horreur du touriste, il n'est généralement pas un voyageur solitaire. Son désir de différenciation le conduit moins vers la solitude que vers des grégarités spécifiques, des tribalismes prenant parfois des allures de clans ou de sectes » » (p. 131). On peut constater avec cet anthropologue que les distinctions s'expriment d'abord par le biais du choix de la destination (p. 124). Chaque lieu touristique tend à se constituer comme un espace social informel, parcouru par des visiteurs dont les caractéristiques socioculturelles sont relativement homogènes. Ces groupes sont informels car les touristes tendent à refuser de reconnaître du même dans l'autre¹²⁸. Ils radicalisent leurs semblables comme autre et refusent de considérer les ressemblances, ce qui est un bon moyen de projeter et de mettre à distance la honte de soi. Rendre l'autre radicalement autre est donc une opération de purification de soi. Il me semble qu'il y a ici une piste à explorer, car la sociabilité « autocratique », fortement distinctive, choisie par les marcheurs me semble porteuse d'indications quant à l'affectivité recherchée dans cette expérience.

En premier lieu, la critique de l'autre a une fonction de définition de soi. Dire ce qu'est l'autre, et plus encore, dire du mal de ce qu'il fait, c'est se poser en symétrique inverse. Sur le GR20, il est fréquent que l'équipement de l'autre, ou bien la façon dont il s'en sert, soit une cible de dénigrements ou de mépris. Un sac mal équilibré, une paire de chaussures de mauvaise qualité, ou bien l'installation mal finalisée d'une tente, peuvent être repérés et discrédités par les marcheurs. Se faisant ils se considèrent, ou jouent à se considérer, comme exempts de ces fautes. Celui qui repère ce que l'autre ne voit pas, gagne du prestige. Après une courte interaction, il est fréquent que la personne qui aura été en contact avec un autre groupe revienne vers son propre groupe avec des informations sur leurs homologues. Quelques remarques distinctives pourront être glissées dans la conversation : « ils ont un GPS ! », « ils sont vachement organisés, ils se couchent à 9h30 ! ! », ou, vu de l'autre groupe : « là-bas c'est un bordel ! Ils ont pas encore commencé la bouffe ! ».... Parfois l'attention à la distinction fera conversation. Ainsi, dans mes entretiens, reviennent souvent des descriptions d'autres marcheurs, différents de soi. Ces descriptions permettent de se définir par opposition. On note par exemple que les marcheurs aiment à se considérer

¹²⁸ Jean-Didier Urbain utilise l'expression de *refus du même*.

comme ouverts, conviviaux et francs. Or, ces identifications semblent autant partagées que la règle d'évitement et de distinction. Le mécanisme de critique de l'autre au sein d'un espace relativement homogène, relève de ce qu'Urbain nomme « le paradoxe du porc-épic » (Urbain : 2002 b ; 300) : « Quand l'hiver est glacé, les porcs-épics tentent de se rapprocher pour se procurer de la chaleur. Ils se piquent donc et ne peuvent ni tout à fait vivre seuls ni tout à fait vivre en commun. Ils sont ensemble sans l'être tout en l'étant ». Sur les sentiers, le paradoxe consiste donc en une double tendance : d'un côté, les randonneurs recherchent la promiscuité et l'homologie sociologique, d'un autre côté, ils mettent en place des stratégies de distinction extrêmement affinées, et souvent radicalisées (mécanisme comparable à l'affrontement sportif, qui fait de l'adversaire un autre, bien qu'il partage les mêmes règles du jeu, les mêmes stratégies, les mêmes techniques du corps).

Cette attention portée à la différence peut devenir un facteur d'échanges et d'autocritiques. Sans annuler la distinction, elle peut donc faire lien. En effet, les randonneurs aiment à parler de leurs techniques, de leurs « petits trucs », des infimes variations qu'ils font subir à la normativité techniciste de la marche. Les petits bricolages (du sac), les retouches (d'un vêtement, d'une tente), les solutions pratiques (ne pas prendre de fourchettes et d'assiettes, mais seulement des cuillères et des bols), les tours de main (faire des nœuds) et autres astuces (pour ne pas avoir froid), sont mises en circulation au cours des interactions avec l'autre. Elles permettent d'accomplir une subjectivation par l'élaboration d'une singularité au sein d'un ensemble assez homogène. Elles sont aussi des occasions d'afficher et de parfaire un savoir techniciste. La logique de distinction est donc au cœur des échanges entre les randonneurs, mais elle permet aussi des rapprochements, car la différence s'expose et intrigue.

En second lieu, il faut considérer que la distinction a un rôle de préservation d'une vie ensemble. Elle favorise un repli du groupe sur lui-même, une concentration sur un noyau jugé important, voire vital. Ainsi, de nombreux randonneurs mettent en avant leur plaisir de partager une expérience forte avec des personnes chères – famille ou amis. Car les groupes de marcheurs ne sont presque jamais constitués aléatoirement. Il semble qu'il y ait, dès le début du projet de marche, une volonté de « se retrouver » en famille ou entre amis. En France comme au Brésil, cet argument est très présent : le rituel excursif permet de vivre une sociabilité forte, au cours d'une expérience engageante d'un point de vue physique et émotionnel. On comprend alors que dans de nombreux entretiens, les marcheurs aient pu distinguer des groupes à l'intérieur des groupes : « on marche à sept, me disait une femme (F9), mais c'est trop », et, s'adressant à l'une de ses amies (F10) : « en fait, c'est surtout avec X et Y qu'on a des difficultés, et comme par hasard, c'est ceux qu'on connaît le moins ». Elle m'expliqua ainsi que le groupe était constitué de cinq amis qui avaient étudié ensemble, et de deux « pièces rapportées ». Pour le « noyau dur », il n'y avait aucun problème, mais avec les autres, « on est pas sur le même rythme, on se comprend mal ». Dans ces cas, on peut noter que la relative étrangeté de certains est opposée à la force agrégative d'un groupe originaire.

De même, dans le cas des groupes familiaux, les valeurs d'entraide, d'effort, de partage et de transmission d'un patrimoine familial, sont mises en avant par les parents. Ainsi, de nombreux adultes considèrent que la randonnée revêt un rôle éducatif, ce qui génère parfois des pleurs et des crises. Il s'agit d'une forme de consolidation du groupe, d'une épreuve commune qui permet de vivre une modalité familiale singulière. Dans le cadre distinctif, la famille peut affirmer un caractère propre, et, partant, une cohésion. Dit autrement, ici peut se vivre, dans sa complexité, l'amour familial. On voit d'ailleurs souvent les enfants ou les adolescents revendiquer avec fierté l'apprentissage d'un acte, d'un savoir ou d'un

savoir-faire valorisé par l'un ou l'autre des parents (porter un sac d'adulte, savoir monter une tente, faire la cuisine, être poli, aider un membre du groupe...). Le rituel excursif tend donc à resserrer des liens que les marcheurs jugent menacés par le quotidien. « La routine, le boulot, les activités des uns et des autres, ça fait que des fois on ne se voit pas de la semaine. En semaine je cours tout le temps et le week-end les filles ont leurs activités, alors on a besoin des fois de se retrouver ensemble à faire la même chose. / La famille c'est extrêmement important pour moi, mais le rythme qu'on mène dans notre société peut la fragiliser. Alors il y a des moments où il faut laisser tomber le reste, même si ça ne plait pas toujours (Rire. Il fait allusion à l'une de ses filles qui voulait partir en vacances avec ses amis et qui a dû repousser son départ pour « rester en famille ») et revenir à des choses fondamentales, comme le partage, le calme... et puis ce qu'on disait tout à l'heure : se retrouver face à soi-même, c'est très important, ça », m'expliquait un père de famille. Nous voyons que pour lui, la pratique familiale est cruciale et qu'elle permet, entre autres, de faire advenir (ou d'encadrer) un rapport subjectif qui va de soi à soi (« se retrouver face à soi-même »). La dimension régénératrice des vacances semble donc concerner autant le sujet que les liens qu'il entretient avec ses proches. Dans le cadre familial, elle peut prendre un aspect pédagogique.

L'expérience vécue ensemble fera d'ailleurs date, elle entrera dans le registre des souvenirs que l'on garde et que l'on échange des années durant. Ces moments sont à la fois objets d'identification, marqueurs temporels et liens communiels. Ils fonctionnent comme des repères dans le temps, comme des objets de distinction vis-à-vis des autres membres de la société, et comme des outils d'affirmation et de renforcement d'un lien social jugé essentiel : l'amour familial ou amical. Ils permettent d'élaborer des « mythologies familiales », où chacun est associé à un rôle, à un caractère ou à des compétences spécifiques. Le groupe se fabrique ainsi une histoire, autour d'événements marquants.

Conformément au « paradoxe du porc-épic » les stratégies de distinction élaborées par les randonneurs couvrent un cœur aimant. Amour de soi, amour de sa famille ou de ses amis, amour d'un groupe d'appartenance et d'une classe sociale, sont vécus en même temps que sont héroïsés chacun de ces cercles de sociabilité. Ici s'exprime à la fois une volonté de singularité, d'identité, c'est-à-dire un refus d'être assimilé, confondu, « amalgamé », aux autres, et, à la fois, un amour de ces autres auxquels on doit tant, car ils nous reconnaissent et sont si proches qu'ils nous invitent à nous singulariser jusque dans le détail de notre personnalité. La pratique, le « faire ensemble », est doublement performant : il permet à chaque marcheur de se sentir singulier, sans pour autant se sentir seul ou isolé. Il en va de même pour chacun des cercles de sociabilité dans lesquels les marcheurs s'inscrivent. La famille, le groupe des randonneurs, la classe sociale, voire la nationalité, sont héroïsés par opposition à d'autres groupes de même niveau : les autres familles, les autres touristes (ceux qui vont à la plage), les autres classes sociales (les beaufs, les patrons), les autres nationalités (Anglais et Allemands, qui sont soit trop équipés, soit trop méthodiques, soit tout blancs et couverts de crème solaire...).

La recherche de distinction doit donc être considérée en même temps que la recherche de liens forts avec des personnes aimées et que l'affirmation d'une sympathique convivialité avec les autres marcheurs. Si la présence des autres est toujours relevée et si l'on s'en plaint ou s'en moque facilement, il faut aussi voir dans cette combinaison entre isolement et grégarité une confirmation de l'importance de l'imagination et du mythe. L'envie de nature (qui est une motivation forte, sinon la première), le besoin de calme et de solitude, le besoin d'isolement, sont des valeurs qui ne peuvent être comprises que par leur caractère mythique, car la réalité excursive est beaucoup plus grégaire que les marcheurs ne

l'affirment. Or, comme le rappelle Jean-Didier Urbain à propos de l'apparente contradiction balnéaire entre le désir de solitude et le fait de se rendre sur des plages surpeuplées, il faut garder en tête que « si « la fonction du mythe, c'est d'évacuer le réel »¹²⁹, nul doute en ce cas qu'il a ici beaucoup à faire ! » (p. 290). Les valeurs mythiques de solitude et de cordialité doivent donc être suffisamment prégnantes pour que les marcheurs aient à la fois le sentiment de vivre une expérience unique et le sentiment de s'insérer dans un espace convivial, ouvert et solidaire.

Il est probable que l'intensité du *vivre ensemble*, avec ses proches, et que celle du *vivre à côté* des autres, tendent à faire oublier les distinctions, les distances, les mépris et les moqueries. Car, durant la majeure partie du temps, celui de la marche, le groupe est seul, et, dans ce cadre, l'ambiance consiste en une expérimentation d'un lien social fort. Le partage de l'effort, le fait de vivre ensemble une épreuve physique, le partage du silence, de la faim, de la fatigue et de l'oubli, comme le partage d'une expérience paysagère quasi permanente et le partage d'une joie de vivre le présent, sont au cœur du rituel. Ils sont des facteurs constitutifs d'un lien social fort. Chaque groupe vit ce lien intense de l'intérieur, entre soi, pendant la marche. Cette expérience est vécue par tous les groupes en même temps, sans pour autant être vécue ensemble.

Ainsi, il y a dans la randonnée un bonheur. Il se dit, mais se détaille avec difficulté : les marcheurs sont contents. Ils aiment ce qu'ils font et ils aiment le faire avec les personnes qui les accompagnent. Fréquemment ils disent que sans leurs amis ou leur famille, ils leur manquerait quelque chose. Ce quelque chose se présente comme une donnée qui est plus qu'une présence ou un partage, mais n'est pas non plus une fusion. Il s'agit d'un sentiment d'être ensemble et d'être soi... Nous retrouvons ici la célèbre phrase de Mauss : durant la marche, au sein d'un groupe fortement intégré, les randonneurs vivent des « instants fugitifs où ils prennent conscience sentimentale d'eux-mêmes et de leur place vis-à-vis d'autrui » (Mauss : 1997 ; 275). Une sociabilité brute, vitale en ce qu'elle ne doit rien à la survie et à l'utilité, est vécue au présent, comme une évidence. Elle est aussi difficile à définir qu'elle est facile à reconnaître lorsqu'elle est vécue. Elle consiste en une joie et en une félicité qui tendent à donner une teinte affective positive à l'ensemble de l'expérience et de son cadre.

L'importance de cette expérience, – que l'on peut qualifier d'amoureuse – se lit aussi dans les remarques qui m'étaient faites lorsque je marchais seul. En effet, les randonneurs trouvaient étrange que je ne partage avec personne mes journées de marche. Si l'argument de la dangerosité était souvent d'abord mis en avant, mes interlocuteurs considéraient qu'il devait manquer quelque chose à mon expérience. Sans arriver à le décrire avec précision, il leur semblait que l'expérience se trouvait appauvrie si elle n'était pas partagée. Certains disaient que « tout seuls » ils auraient peur. Si je leur répondais que l'on est rarement seul sur le sentier, et surtout pas dans les endroits les plus grandioses (qui sont des lieux de pause et de repas), quelque chose de mon jugement ne leur convenait pas. De toute évidence, « solitude » et « être accompagné » n'avaient pas la même signification pour eux que pour moi. Si pour moi, marcher seul était une occasion d'enregistrer mes observations sur mon dictaphone, pour eux, marcher en compagnie renvoyait à une sociabilité plus intense que celle de la présence accidentelle d'un autre indifférencié.

Enfin, on peut saisir l'expérience amoureuse du groupe dans les déceptions que vivent les marcheurs avec leurs amis. Car, parfois, le partage de l'expérience excursive ne se passe pas comme prévu. Sur un plan social, elle peut d'ailleurs très mal se terminer. Ainsi, un randonneur m'expliqua que lui et son épouse avaient un jour décidé d'initier un couple

¹²⁹ (Barthes :1954, 217)

d'amis à la marche. Au bout du second jour, des tensions se firent sentir : « je ne sais pas, on était plus d'accord sur rien. Mon ami ne supportait pas que je lui donne des conseils, sa femme trouvait qu'on était des forcenés de la marche militaire. Moi je l'ai vu sous un jour inconnu : elle comptait tout, se plaignait tout le temps. Après il y a eu des histoires de sous, finalement au bout d'une semaine de vacances, on ne pouvait plus se voir ». Pour ce groupe, et dans le souvenir de cet homme, il semble qu'une goutte d'eau ait fait déborder le vase : « on s'est perdus et il s'est mis à pleuvoir ! Rien de grave, mais c'était impressionnant. On avait peur de l'orage. Ils ont eu très peur. On s'est gueulé dessus comme pas permis !... ». Pour cet homme, les conditions du voyage ont permis de voir des aspects inconnus de ses amis : « après-coup tu comprends mieux d'autres choses, comme la façon dont ils rangent leur maison, tu repenses à des histoires, des questions de pognon, ça change le regard ».

Cet exemple extrême, permet de saisir que l'intensité de la sociabilité peut aussi prendre la forme inverse de l'amour et devenir haine. Il arrive en effet que l'on voie des randonneurs s'isoler, après un moment de colère, exprimant une attitude excédée. Ainsi, F9 me décrit son état face à l'attitude d'une des membres du groupe : « je ne sais pas ce qui m'a pris, je l'ai vue, comme ça, elle faisait rien, je voulais qu'elle me passe le bol, parce que je tenais la casserole dans la main et... je sais pas, d'un coup, c'est monté, j'ai cru que je la bouffais ! ». Hors d'elle, elle était partie s'isoler loin du groupe, maudissant cette « pièce rapportée » qui était « toujours à côté de la plaque ». Elle conclut en disant : « moi c'est clair que je ne pars plus avec eux. Je les aime beaucoup, mais on fera des pique-nique ou des barbecue, mais voyager, non !! ».

Inversement, il peut arriver que des marcheurs se lient d'amitié par l'expérience de la marche. Parfois, une personne inconnue du groupe est invitée par l'un de ses membres, et une amitié trouve ainsi un événement inaugural. Parfois, comme ce fut le cas pour H12 et F11, qui se sont rencontrés en faisant le tour du Mont-Blanc, une amitié naît d'une rencontre lors de la pratique : « on a tout de suite senti que ça collait bien. On a le même rythme ». Ces deux personnes se côtoyaient peu dans le quotidien, mais elles arrivaient à partager une amitié qu'elles jugeaient « peu commune », car circonscrite à la marche. Chacun avait trouvé en l'autre un partenaire « idéal » pour cette activité précise. Pourtant, H12, âgé de soixante-dix ans dut renoncer à poursuivre la marche au delà de la première étape. F11, dès le lendemain soir, avait intégré un groupe de quinquagénaires qui l'avaient « prise en stop ».

Il y a donc, au cœur des groupes, un faire ensemble, une action partagée entre personnes qui vivent un lien social fort. L'amitié, la fraternité, l'amour, participent d'un registre du partage où l'individu, par identification, construit et reconduit une identité. Parallèlement, à travers de petites distinctions, il élabore une position unique, une singularité qui le différencie des autres et qui le situe dans le monde commun. Ici peuvent s'opérer, par le biais de la technicité et de la performance, de la convivialité et de l'héroïsation, des mécanismes de distinction et d'identification.

Enfin, au cœur des groupes, se vit une impression de luxe. Au cours des entretiens, si les marcheurs insistent sur la mise à distance du superflu, de la futilité, voire, comme H1, de la luxure (qui se trouve sur la plage), s'ils considèrent « revenir à des choses essentielles », « naturelles », à des « sensations brutes » liée au fait « d'être en contact direct avec la nature », s'ils ont le sentiment de se ressourcer en étant attentifs à leur monde intérieur, et si l'expérience est considérée comme agréable et enrichissante, c'est que lors de la pratique, se vit une sensation de profusion et de plénitude. Le sentiment de sacrifier les fioritures qui cachent ce que les marcheurs désignent comme « vrai » (valeurs, sensations, relations), leur permet de s'approcher d'un état du social particulièrement intense, qui tient de la structure et de la structuration. En effet, les liens familiaux et les liens amicaux sont des liens qui

structurent le sujet, qui l'initient à l'échange, au calcul, au choix, à la maîtrise des affects. Ainsi, si l'on peut considérer les vacances comme un rite de passage, c'est-à-dire comme une rupture qui mène à une renaissance, il faut constater que la phase liminaire est une phase à la fois marquée par le dépouillement et par l'effervescence.

Concernant le dépouillement, selon les randonneurs, le rituel excursif est épuré des contraintes sociales qui pèsent sur la vie professionnelle. Cette dimension négative de la vie quotidienne est directement mise en lien avec la société de consommation et les objets superflus qu'elle tend à faire idolâtrer. Dans leurs discours, les randonneurs cherchent à faire de leur pratique ludique une preuve concrète de l'adage selon lequel « l'argent ne fait pas le bonheur ». Mais, notamment grâce au jeu de la distinction au sein d'un espace social homogène, le rituel évite au sujet d'entrer dans une critique de soi qui pourrait être déstabilisante. Par ce jeu, il me semble aussi que toute critique politique portant sur la catégorie socio-économique des randonneurs est mise hors de portée. De ce fait, la logique du rituel excursif renforce et reconduit un sentiment de légitimité, tant social et politique que subjectif. Au cœur du dépouillement, ce sentiment de légitimité me semble relever d'une effervescence, car il s'exprime en termes de « bien-être » et de « bonheur ». Sur les sentiers, les randonneurs affirment qu'ici, ils sont bien dans leur peau.

De plus, concernant l'effervescence, le rituel est riche de sensations et d'émotions que j'ai qualifiées de primaires : fatigue, faim, douleur, souillure, amour, distinction. Ce qui se joue ici pour le sujet, ou, plus exactement, ce à quoi joue le sujet dans cette situation, a quelque chose à voir avec la naissance. En effet, les randonneurs disent vivre une renaissance et une régénération durant la marche. En expérimentant leurs capacités physiques, en revenant à des rapports sociaux peu sexués, en approchant des interdits et des dangers (l'impureté, la nudité, la blessure, la faim, la mort...), les randonneurs rendent perceptibles et saillantes des dimensions primaires de la vie. Pour les adultes, il y a une réactualisation de l'expérience du monde dans ce qu'elle a de primaire. La recherche d'une vie de groupe particulièrement intégrée semble permettre cet accès, car ici, contrairement à la plage, la question de la sexualité est très peu présente. Du point de vue du sujet, les rapports à l'autre sont d'un ordre plus structurant. Les préoccupations individuelles sont à la fois moins « adultes » et moins infantiles. D'un côté, il y a moins d'enjeux liées à la beauté et à la maturité sexuelle qu'à la plage (Kaufmann : 2002 ; 264), d'un autre côté, la pratique est moins tournée vers la régression sécurisante, narcissique, quasi-suicidaire de la « topophilie balnéaire » (Urbain : 2002 b ; 449). S'il y a régression, elle conduit à une subjectivation primaire, à une construction de frontières identitaires qui établissent une discontinuité entre soi et l'autre. Le groupe de proches permet de revivre des relations primaires, corporelles, avec l'autre et avec le monde. Ainsi, la force du lien social des groupes semble encadrer cette visite que le sujet fait à l'intérieur de lui. Le rituel permet donc à des adultes d'approcher des rapports essentiels à la structuration du sujet, mais qui, dans l'ontogenèse, ont lieu dans des phases prégénitales du développement.

Ainsi, tant dans les rapports entre les groupes (évitement), que dans les rapports à l'intérieur des groupes (proximité), tente de s'accomplir une déssexualisation de l'identité, une exploration du monde d'avant le plaisir génital. Il ne s'agit donc pas tant d'une régression que d'une excursion au cœur de ses propres fondations : « il faut revenir aux fondamentaux, disait un père de famille, savoir s'écouter soi-même ». De même, de nombreux marcheurs disent, comme F1 et F2, que cette expérience leur fait « prendre conscience de leur corps ». Le rituel excursif est donc l'occasion de dénuder une structure afin de la régénérer et de « repartir sur de bonnes bases », selon ce même père de famille. Par ce biais, les sujets trouvent une forme d'assurance.

Marcher

L'importance de la mesure

La mesure métrique est omniprésente sur les sentiers de randonnée. Ainsi, sur le GR20, les randonneurs connaissent le poids de leur sac¹³⁰ ; ils savent avec exactitude à quelle heure ils sont partis le matin, combien de pauses ils ont fait dans la journée (ainsi que la durée de chacune d'elles) et l'heure à laquelle ils sont arrivés à l'étape suivante. Ils connaissent le nombre de kilomètres parcourus – ou à parcourir –, de même que la valeur métrique des dénivelés de l'étape passée, en cours et à venir. Les marcheurs français étudient avec attention les topo-guides qui décrivent avec minutie chacune des étapes. Ils se font ainsi une idée assez précise de l'effort à venir, en ayant recours à une description chiffrée, doublée d'une description textuelle. Ils se repèrent aussi sur des graphiques représentant les dénivelés positifs et négatifs que présente l'ensemble de la randonnée. Kilogrammes, minutes, heures, mètres et kilomètres découpent donc la matière, le temps et l'espace (longueur et hauteur) de façon métrique. Si l'on considère les calculs concernant la nourriture, on peut observer que l'énergie est elle aussi mesurée. C'est la dimension spatiale qui va retenir plus particulièrement mon attention.

Ce recours à la métrique permet d'orienter les marcheurs. Il donne des points de repère qui les situent dans l'espace, dans le temps et dans la difficulté de la condition bipède (le poids). Il est en effet remarquable que trois questions sont très fréquemment posées lors d'une rencontre entre les GRistes : combien pèse ton sac ? à quelle heure êtes-vous partis ? à quelle heure êtes-vous arrivés ? Une question sera réservée aux marcheurs qui viennent dans l'autre sens : c'est (encore) loin ? Si l'on sent qu'à travers ces questions s'exprime une volonté compétitive de se mesurer à l'autre, il me semble que se joue aussi ici une vectorisation de l'espace et du temps à partir de soi. En effet, lorsqu'un marcheur s'informe à propos d'une distance, il cherche aussi à mettre en forme du temps. La mesure de l'espace (ici/là-bas) est inséparable du mouvement du marcheur, de son désir d'aller vers, et donc du temps de marche qui relie deux points. Conjointement à l'institution d'un espace par la désignation d'un « ici » et d'un « là-bas », s'établissent donc un présent, un futur et un passé.

Sur les sentiers de la Chapada Diamantina, la mesure n'est pas recherchée dans un topo-guide, et le poids du sac n'est pas une question importante. Pourtant, les marcheurs sont aussi attentifs à leur position dans l'espace et dans le temps. F1 demandait souvent au guide des indications de temps, de distance et de difficulté. L'un de ses genoux la faisait souffrir et elle avait peur de trop le solliciter ou de le blesser. Elle se disait rassurée par le fait de savoir combien de temps nous mettrions pour gravir une côte, l'heure approximative de notre arrivée au campement, ou bien la difficulté à laquelle elle devait s'attendre durant la journée de marche. De même, au cours des excursions faisant partie d'un pack, mes interlocuteurs recevaient toujours des informations sur les temps de marche, les heures des repas, le *timing* de la journée. Dans le cas brésilien, la mesure métrique n'est pas directement produite par les touristes. Mais le fait que les guides y soient attentifs, tant pour informer leurs clients avant le départ, que pour leur donner des indications durant la marche, montre qu'elle est loin d'être absente. Elle est certes bien moins importante dans les échanges entre les marcheurs, qui préfèrent parler de leur expérience esthétique et de leurs douleurs corporelles. On peut noter que les noms des lieux sont par contre bien plus importants pour les marcheurs brésiliens. Si les touristes français aiment à se souvenir des lieux où ils sont passés (qu'ils ont « faits »), il est intéressant de voir que sur le GR20 ils

¹³⁰ La majorité des marcheurs pèsent effectivement leur sac avant le départ, mais on observe une tendance à augmenter cette valeur.

auront plutôt tendance à compter les jours et à numéroter les étapes. Les Brésiliens auront plus facilement recours à la toponymie (souvent connotée dans le registre du folklore ou de l'exotisme) pour désigner les points géographiques traversés au cours de leurs aventures.

On peut considérer, en s'appuyant en partie sur les considérations phénoménologiques que Maurice Merleau-Ponty (1945 ; 290-351) a développées à propos de l'espace, que « l'être est synonyme d'être situé ». Or, la nature et le paysage sont immenses. L'espace, si l'on ne sait ni où l'on va, ni dans quelles conditions temporelles et énergétiques se déroulera notre mouvement, reste une abstraction, un infini, un « espace objectif » (p. 340). On le voit avec F1, cette non finitude est angoissante pour le sujet, elle ne lui offre pas de possibilité de se détendre pour profiter de l'instant présent. La marcheuse, en évoquant l'effroi de la blessure, me semble convoquer l'image de la mort, car l'espace dénué de repères nie toute subjectivité, toute cristallisation de soi en un point. L'espace, si l'on ne peut y établir un « point de vue », dilue le sujet dans l'infini, il forclôt le mouvement, s'oppose au temps. L'espace non vectoriel interdit l'ek-sistence. Le découpage cardinal, toponymique ou métrique permet de concevoir un mouvement entre l'ici, l'ailleurs, le présent, le passé et l'avenir. La métrique, dont Français et Brésiliens se servent pour découper leur propre corps, en poids, en taille et en âge, permet de ramener l'immensité à une appréhension immédiate, sensible et compréhensible. Elle sacrifie une part de ce qui nous dépasse pour nous permettre une existence et un mouvement dans l'incompréhensible (au sens d'impossible à prendre avec soi, d'impossible à appréhender). La mesure fait évoluer dans un espace sur lequel on a des informations à partir d'un « je » situé. Ce « je » situé est le point de développement d'une vectorisation de l'espace et du temps. Par ailleurs, la mesure et la toponymie nous placent dans une continuité sociale, dans une intelligibilité qui nous rappelle que d'autres ont appréhendé l'espace avant nous. Elles combattent donc à la fois l'immensité et la solitude. Par elles, le corps fissure l'infini et crée des situations propices à son mouvement.

Ainsi, la distance kilométrique entre deux points, et plus encore la distance entre le lieu où se situe le marcheur et l'étape suivante ou antérieure, met en attente et met en forme le temps. La distance travaille le désir en offrant la possibilité de s'imaginer là où l'on n'est pas, là où l'on n'est pas encore et là où l'on n'est plus. La distance entre la position présente, et la position à venir ou passée, semble alors relever de la dynamique entre manque et plaisir. Ainsi, on constate que les marcheurs oscillent entre des discours négatifs, où ils se plaignent de la difficulté, de la douleur, de l'effort qu'ils ont fourni ou qu'il leur reste à fournir (il peut d'ailleurs leur arriver d'être abattus, découragés, au bord des larmes), et des discours joyeux voire jubilatoires. La mesure de la distance me semble permettre l'actualisation de la dynamique entre désir, réalité, manque et plaisir. Car la mesure est symbolique, elle inscrit d'emblée l'expérience dans un monde culturel et langagier, et la pratique effective, le mouvement de la marche, fait sentir physiquement combien le plaisir passe par un corps à corps difficile avec la réalité. La distance est une mise en attente de l'ailleurs, elle met la marche en désir et promet la jouissance de « faire » ou « d'avoir fait » telle ou telle randonnée.

Les opérateurs de téléphonie mobile ne s'y sont d'ailleurs pas trompés, puisqu'un certain nombre de publicités se sont servi de cette économie perceptive pour mettre en valeur cet objet hautement dépendant d'un quadrillage de l'espace. Ainsi, lors d'une pause sur un col, reprenant à leur compte une publicité connue, des marcheurs tentaient d'appeler leurs amis en commençant la communication par cette phrase : « devine d'où je t'appelle » (qui inverse l'habituel « t'es où ? »). La réponse à la question semble être : « où

je veux ». En l'occurrence, dans le beau, dans l'impossible : grâce à l'équipement et à la métrique, mon corps a vectorisé et socialisé un lieu impossible, il l'a rendu joignable.

Pour les randonneurs, le point où l'on est, le point où l'on se rend et le point d'où l'on vient sont liés par un désir de mouvement. Les points de l'espace se répondent et leur jeu est plaisant. Il est ainsi très fréquent que des marcheurs, admirant un panorama, cherchent à repérer tous les points par lesquels ils sont passés. « Quand je pense qu'hier on était tout là-bas en bas ! » dit une dame à sa fille. À côté, un homme d'un autre groupe plaisanta en pointant un col : « moi, quand je pense que demain à la même heure on sera tout là-bas en haut ! (rires collectifs, car il faisait une grimace d'épuisement)... et qu'en plus on sera passés par ce point tout là-bas en bas ! [le refuge] ». La conversation ne se poursuit pas, mais il y avait à la fois quelque chose de joyeux et de résigné dans ces paroles. D'un côté, la mère tentait de dire à sa fille qu'il était plaisant de contempler le chemin parcouru, qu'elle trouvait saisissant de voir ce qu'elles avaient « fait » en une journée, et d'un autre côté, le marcheur montrait que cette contemplation permettait de rendre plaisante et désirable la projection dans l'avenir. Le désir se déploie ainsi sur les deux axes temporels. Et le plaisir est à la fois rétroactif et anticipatif.

La mesure, comme la toponymie, a donc une fonction d'orientation. Elle permet de se situer, de travailler l'élaboration du désir, et de se sentir en marche. Elle ramène le monde à une possible appréhension personnelle. Elle permet de s'imaginer ailleurs et nourrit le désir et le plaisir excursif. Nous retrouvons ici la pertinence de l'expression « faire le GR », ou « faire tel ou tel pays ». Si l'expression ne manque pas d'être la cible des critiques anti-touristiques, on peut cependant entendre qu'en deçà de la connotation coloniale ou consumériste, se dit ici quelque chose de fondamental : l'espace n'existe que dans la mesure où il y a une expérimentation corporelle subjective. Ainsi, pour Merleau-Ponty (1945 ; 132) :

La multiplicité des points ou des « ici » ne peut par principe se constituer que par un enchaînement d'expériences où chaque fois un seul d'entre eux est donné en objet et qui se fait elle-même au cœur de cet espace. Et, finalement, loin que mon corps ne soit pour moi qu'un fragment de l'espace, il n'y aurait pas pour moi d'espace si je n'avais pas de corps. Si l'espace corporel et l'espace extérieur forment un système pratique, le premier étant le fond sur lequel peut se détacher ou le vide devant lequel peut apparaître l'objet comme but de notre action, c'est évidemment dans l'action que la spatialité du corps s'accomplit et l'analyse du mouvement propre doit nous permettre de la comprendre mieux. On voit mieux, en considérant le corps en mouvement, comment il habite l'espace (et d'ailleurs le temps) parce que le mouvement ne se contente pas de subir l'espace et le temps, il les assume activement, il les reprend dans leur signification originelle qui s'efface dans la banalité des situations acquises.

Merleau-Ponty articule la question des projets moteurs à une structure du monde, à une universalité non humaine, naturelle : « je ne vis jamais entièrement dans les espaces anthropologiques, note-t-il, je suis toujours attaché par mes racines à un espace naturel et inhumain » (p. 346). Ces racines font que l'on perçoit le monde de façon non systématique, c'est-à-dire non pas comme une somme de connaissances objectives, mais comme une articulation sensible qui s'opère au présent entre le corps et le monde. L'enracinement dans le monde constitue une base à partir de laquelle donner sens à chaque expérience. Par cette connivence sensible, l'expérience parcellaire est intelligible, elle n'a pas besoin d'un savoir systématique et cohérent pour appréhender un détail du monde, car c'est le corps

qui est contextualisant. L'unité de l'expérience n'est pas le fait d'une pensée classificatoire objective, mais d'un corps à corps, vectorisé par le désir, entre un sujet et les structures du monde. Les randonneurs font donc une expérience de l'espace qui est directement en lien avec des techniques du corps mises en mouvement par du désir. Ils sont la trame sur laquelle se détachent des formes.

Survoler le paysage

Face à un paysage ouvert, il est fréquent que s'expriment des rêveries de vols planés au dessus du relief. Les marcheurs s'imaginent souvent en train de faire du parapente, du *base-jump* ou du deltaplane. Cette imagination me semble ancrée dans la dynamique perceptive décrite ci-dessus, car le vol imaginaire correspond à une mise en forme du désir de mouvement dans l'espace appréhendé corporellement. Le vol trace un lien entre un ici et plusieurs là-bas. Rêver d'être en vol détache des contraintes de la marche. Dans cette imagination, il n'y a plus d'obstacle pour arpenter le paysage et se rendre dans ses endroits les plus inaccessibles. Une falaise, un sommet ou une étroite combe sont des destinations possibles, rendues virtuellement accessibles par la force du désir. L'oiseau, sans jamais se perdre, accède aux « coins perdus » de l'espace sauvage. Tous les ailleurs sont pour lui des futurs envisageables, des lieux où il peut se rendre. L'oiseau symbolise aussi une aisance, une facilité de mouvement qui lui confèrent une qualité de parfaite adaptation au milieu. Il renvoie à l'image d'une symbiose, d'une puissance sauvage, sans contrainte ni effort – instinctive –, avec le milieu. Sa figure permet au rêveur de réaliser virtuellement un déplacement qui ne doit plus rien au corps humain : elle permet de s'évader de la bipédie. Une volition omnipotente et omniprésente se projette dans cette forme ailée qui se maintient entre ciel et terre.

La rêverie de vol est aussi une rêverie sensuelle de corps à corps avec le paysage. Le vol que les randonneurs imaginent est coulé, fluide, sans à-coups ni secousses, il se déploie dans l'espace et ne connaît de limites que celles du désir. Le vol plané est tout entier vision et sentiment océanique. Il figure un corps qui glisse et qui se tient en apesanteur, comme un corps qui nage se tient dans l'eau. Le vol rêvé est aussi vision, car il consiste en une perception distanciée, amortie, de la réalité. Hors d'atteinte des « embûches » dont est parsemé le sentier, il permet de ne plus être touché physiquement par le lieu. Le planeur est uniquement et intensément sentiment. Il vit, par l'imagination, des sensations qui ne doivent rien au contact avec le sol, mais avec une image amniotique de l'air qui l'entoure. Le planeur imaginaire s'engage dans une sensation de soi océanique.

La figure du vol consiste en une conduite de vertige, que Le Breton (2000) définit comme « un engagement ludique envers le monde qui culmine dans l'abandon relatif ou total de ses propres forces à celles du milieu environnant » (p. 22). La facilité prêtée au vol, l'aisance gracieuse et majestueuse dont est affublé l'oiseau, estompent la réalité du relief parcouru à pied. Si la rêverie de vol permet imaginairement de s'extraire de la condition bipède, elle renforce un état affectif dans lequel se vivent une élévation et une ascension. Sentiment de puissance et désir de fusion avec l'espace se combinent dans ces instants où les yeux du marcheur le transportent tout entier au-dessus du monde, dans cette zone liminaire où le ciel touche la terre. À l'angoisse de mort (être dévoré par l'espace) que peut susciter l'espace infini, peut donc répondre un fantasme et une sensation de maîtrise.

Or, comme nous l'avons vu au début de ce travail, la rêverie, le fantasme et l'imaginaire sont des conditions de l'expérience et de l'action. Ainsi, face aux vastes panoramas de la Chapada Diamantina, F2 déclara se sentir « une géante ». La mesure des formations rocheuses, l'étendue de la vallée que nous surplombions ainsi que l'immensité du ciel,

l'invitaient à s'imaginer de taille comparable à celle de l'espace que nous parcourions. F1, comprenant le sentiment de son amie, évoqua une scène du film *Le seigneur des anneaux*, où des arbres géants se déplacent lentement dans une large vallée. F2 disait que le paysage lui faisait penser à « des tables de géants ». Elle s'imaginait assise sur l'un de ces monts et accoudée à cette autre montagne, comme on se repose sur un tabouret face à une table ronde. Dans cette rêverie, il me semble qu'en un même mouvement le corps propre est agrandi et que l'espace naturel est diminué. L'un et l'autre sont mis à la même échelle, ils se mesurent selon une même unité. Ainsi, le monde extérieur devient entièrement appréhensible, il devient un espace corporel. De façon métaphorique, F2 se sent « de taille » à arpenter (ou affronter) l'espace gigantesque qu'elle a sous les yeux. Le désir trouve dans ce type de rêverie (géant, oiseau...) une ressource qui peut devenir motivation à poursuivre l'expérience bipède. Ces rêveries sont donc aussi une amorce de domestication de l'espace, car elles invitent à s'engager dans l'activité motrice. Elles permettent d'envisager l'espace comme un territoire.

Communication, distinction, compétition

La mesure est un prétexte pour communiquer. Elle permet aux randonneurs d'échanger à propos de l'expérience de l'espace. Ainsi, la mesure des distances (« c'est loin ? ») est une manière sociale de parler du déplacement de chacun, elle donne une unité commune pour communiquer et comparer des expériences qui se ressemblent. On peut noter que si la mesure, plus présente en France, est importante, la toponymie, plus présente au Brésil, est aussi à insérer dans cette appréhension phénoménologique du territoire parcouru. Si la première met plus l'accent sur le mouvement, sur le déplacement, et que la seconde relève plus de la désignation des points entre lesquels se déroulent les déplacements, l'une ne va pas sans l'autre. La mesure désigne l'étendue d'un parcours quand la toponymie propose des séries d'« ici ». La première désigne et précise une action alors que la seconde signale une présence. Elles s'articulent dans le « faire » touristique. En France comme au Brésil, l'expression est la même : « on a fait les gorges de la Restonica », comme « *a gente fez o Vale do Pati* ». Le nom permet autant de désigner un lieu que notre présence en celui-ci. La mesure s'articule à la toponymie car elle permet de décrire des conditions d'accès, elle donne un aperçu de l'activité motrice nécessaire à la performance. Dans les échanges entre les randonneurs, la mesure et la toponymie permettent donc à chacun de parler de son vécu. Elles aident à exprimer et à comprendre ce que chacun a fait, est en train de faire, ou s'apprête à faire.

Il faut considérer qu'une série de mesures moyennes (poids acceptable du sac, temps de marche moyen, évaluation de la difficulté) est donnée par les topo-guides français, et par les agences et les guides brésiliens. Si la durée moyenne de marche donnée par le guide ou le topo-guide permet à chacun de se situer, il est important de voir qu'elle peut être pondérée. Le poids des sacs à dos, l'âge des marcheurs, voire même des indications météorologiques, donneront sens au fait qu'un groupe ait mis plus ou moins de temps que « prévu ». La durée moyenne d'une marche, donnée par une autorité (topo-guide ou guide), est un étalon autour duquel se situent des variations individuelles. Les autres variables métriques s'y combinent, ce qui a pour effet de complexifier et de multiplier les possibilités de singulariser l'expérience. Ainsi, les trois questions que se posent les marcheurs français (heure de départ, heure d'arrivée et poids des sacs), accolées à la mesure kilométrique de la distance, peuvent servir à comprendre au plus près l'expérience de l'autre. Par comparaison entre les informations données par l'autre, et le rapport que l'on a soi-même expérimenté entre son corps propre et la mesure objective d'une marche, s'effectue une conversion, une traduction. Si, dans un cadre compétitif, seule la mesure temporelle compte, dans le cadre

du rituel excursif une série de variables viennent préciser la performance. Le poids des sacs, la qualité générale du matériel, l'âge des marcheurs et la taille du groupe, sont des variables qui viennent préciser la description de l'expérience. Ainsi, une personne m'expliquait que la taille du groupe ralentissait leur marche, « parce que chacun a son rythme, donc au final on cumule les temps morts, on s'attend tout le temps et on marche doucement ». De même, un randonneur se targuait-il d'avoir réalisé l'étape en un temps record, exploit d'autant plus notable qu'il disait avoir « un sac de merde ». La performance objective (temps de marche) peut donc être pondérée (majorée ou minorée) par des variables pratiques.

La comparaison effectuée dans l'écoute du récit de l'autre peut remplir une fonction identificatoire et distinctive. L'écart par rapport à la mesure étalon fait la singularité, il est un objet d'identification. Il est assimilé par le sujet comme étant une qualité propre. Cette variation établit, dans un double mouvement, une continuité par rapport à la norme, notamment du fait qu'il soit appréhendé selon une même unité de mesure, et une discontinuité par rapport à ce que la norme recèle d'indifférenciation. De la compréhension de l'autre à la compétition il n'y a alors qu'un pas. Par exemple, alors que je terminais une journée de marche avec un groupe de trois jeunes hommes, nous fûmes accueillis par un autre groupe (avec qui nous avons « bu un coup » à la terrasse d'un refuge) par un commentaire provocateur : « alors c'est à cette heure-là qu'on arrive ? ». Vexés, mes compagnons, qui s'étaient demandé toute la journée si nous rattraperions les autres marcheurs, et qui avaient écourté une baignade au soleil pour cette raison, répondirent : « Ouais, mais on a pris le temps, on est partis super tard, on s'est arrêtés, on s'est baignés ! ». Entre ces deux groupes, s'était installée une certaine compétition dès le premier jour, avant qu'ils ne se soient jamais parlé. La veille, mes futurs compagnons de marche m'avaient dit : « ils vont être dégoûtés les autres, qu'on soit arrivés avant eux avec nos énormes sacs ». On voit ici que le poids des sacs majore la valeur de l'exploit, il donne à la performance singulière une plus-value prestigieuse, tant face à l'expérience réalisée par tous, que face à celle réalisée par des sujets qui n'ont pas d'arguments valables pour pondérer leur infériorité. Il est significatif que ce rapport social compétitif puisse primer sur d'autres plaisirs. En effet, sur le GR20, les marcheurs n'hésitent pas à sacrifier une pause paysagère, ou bien, comme ce fut le cas avec ces trois personnes, des instants de délasserment dans la nature pour ne pas laisser penser qu'ils sont de mauvais marcheurs. « Question d'honneur, on n'arrive jamais les derniers », disait H14.

Le rapport métrique au temps offre un champ de possible à l'interaction avec l'autre. Il délimite un registre dans lequel peut se jouer de l'admiration envers ceux qui sont bien plus performants que soi ; du mépris, de la condescendance, de l'amitié sans compétition, envers ceux qui le sont moins. Se joue aussi de la compétitivité, de la connivence ou de la distinction exacerbée envers ceux qui sont de même niveau. Toute une gamme affective peut se déployer à partir de ce rapport métrique à l'autre. On comprend alors que dans le rapport entre personnes de même niveau sportif, si la métrique peut engager dans une forme de compétitivité, elle le fasse en établissant un cadre dans lequel peut s'exprimer de la violence. La mesure permet une dépense agonistique socialement admise, encadrée et valorisée. Elle médiatise un corps à corps avec l'autre. Elle permet de le battre, de l'« atomiser », de le « griller » ou de le « niquer ». Elle conseille toutefois que ces actions violentes soient déplacées dans le registre symbolique qui est le sien. Elle met en forme une violence, elle en socialise l'expression.

La compétition métrique me semble plus présente en France qu'au Brésil. Il y a certainement ici une intensité culturelle qui tient du cartésianisme. En effet, la métrique peut être conçue comme une domestication de la nature. Elle anthropomorphise l'espace

sauvage, le force à marquer le pas. En ce sens, la métrique permet une victoire humaine sur la nature, elle lui retire de sa puissance, la réduit à une taille humaine, lui fait subir une reconversion dans le domaine du connu. Elle a une valeur collective. Pour le marcheur elle se comporte alors comme la voix du collectif. Elle s'adresse à chacun pour lui dire où il se trouve par rapport au collectif. En cela, elle fait de l'écart la marque d'une puissance personnelle. La singularité individuelle est donc donnée par les autres au travers de l'asservissement collectif de la nature. La force naturelle sacrifiée rejaillit alors sur chacun des membres de la communauté. La métrique établit donc un sacré sacrifié qui revient sous la forme d'une puissance qui se répartit de façon graduelle entre les fidèles.

Il y a une manière agonistique de dépenser cette puissance acquise dans l'écart vis-à-vis de la norme métrique. Comme nous l'avons vu plus haut, le tourisme en général, et la marche en particulier, sont marqués par une attitude distinctive, « sociofuge », par un mépris vis-à-vis du semblable. Regarder l'autre avec mépris, c'est tenter de le disqualifier en annulant son écart. Le jeu auquel les touristes s'adonnent avec délectation consiste à dire à l'autre que ce qu'il a vécu n'est rien, qu'il a fait comme tout le monde et que son expérience singulière n'est en fait qu'une grégarité de « toutou ». Sur les sentiers de randonnée, on voit ainsi parfois une personne guetter le retour de ses concurrents supposés pour leur faire la nique. « Je me suis posé là l'air de rien, sans rien dire ! Le mec est arrivé, il est passé devant moi, il était vert qu'on soit déjà là ! Dégoûté le mec ! » disait un marcheur très sportif à son ami qui montait leur tente à côté de mon emplacement. La compétition vise donc à abolir héroïquement la prétention héroïque de l'autre, elle cherche à le ramener violemment à la norme, à abolir l'écart qui le positionne vis-à-vis du collectif.

Une autre possibilité consiste à faire des alliances. Ainsi, un groupe peut-il « adopter » une personne seule, ou bien un groupe peut se former suite à la rencontre d'individus isolés. Dans ce cas, l'énergie est dépensée à la création d'un lien social nouveau. Chacun se sentant suffisamment assuré de sa propre différence, il ne cherche pas à la souligner ou à l'accentuer par le recours à la compétition. L'enjeu se situera ailleurs, dans la sociabilité. On voit que dans ces groupes, les encouragements et les marques d'affection, les soins portés aux autres, sont au cœur des interactions. La dépense se fait gentillesse, attention, amitié, joie et engouement. Dans ce cas, la métrique n'est utilisée que lorsqu'elle permet une valorisation de la personne : « elle a porté son sac toute seule toute la journée » insistait une dame auprès d'un homme de son groupe, qui marchait « pépère, sans compèt' ». Cet homme, qui connaissait bien la montagne mais n'avait pas envie de « courir », avait réuni autour de lui et de son ami deux personnes marchant seules et un couple. Lorsque quelqu'un peinait dans les montées, il se chargeait de porter son sac à dos (le sien était léger car il dormait et mangeait dans les refuges). On voit ici que la dimension compétitive est désinvestie au profit d'une reconnaissance mutuelle et d'un lien affectif. Ces personnes, particulièrement avenantes, exprimaient une constante gaieté, une joie et une gentillesse presque compulsive. Entre elles régnait une ambiance d'entraide qui dissimulait mal une certaine angoisse vis-à-vis du fait « d'être à la hauteur » de l'aventure. Probablement que le défi lancé par chacun était plus personnel, comme le disait cette dame : « je suis venue pour voir si je tenais encore un peu la route ». Dans ce cas, la métrique, en tant que moyenne, permet de se mesurer au collectif tout entier, elle invite à un jugement immédiat et performatif de l'écart. Or, il me semble que l'usage qui en est fait pour soi-même est presque toujours avantageux. S'il est en effet très facile de faire l'étape en une ou deux heures de moins que ce que les topo-guides annoncent, les personnes qui se trouvent dans la norme s'en félicitent autant que ceux qui mettent plus de temps pondèrent et désinvestissent cette donnée comme unique indicateur de leur performance.

Si, concernant l'extérieur du groupe, la dépense est essentiellement orientée vers la compétition, à l'intérieur des groupes, la dépense vise surtout la consolidation de liens préexistants ou en cours d'élaboration. Ainsi trois « GRistes » (H16, H17, H18) qui marchaient en sens inverse du mien et avec qui je discutais lors d'une pause, n'en revinrent pas d'avoir passé vingt minutes avec un autre marcheur. Notre conversation avait permis à leurs « adversaires » de les doubler, ce qui n'était encore jamais arrivé durant tout leur périple. Ils se disaient contents d'avoir parlé avec moi, car ils aimaient « rencontrer des gens », mais de façon concrète, ils ne l'avaient jamais fait. Il avait fallu que je leur demande du feu pour allumer une cigarette, puis que je demande conseil à l'un d'eux au sujet de la photographie (il portait le même appareil que moi) pour que la conversation s'engage. Nous échangeâmes adresses et numéros de téléphone, comme si j'étais à présent un ami.

La compétition sportive, sans être absente, est moins prégnante entre les marcheurs brésiliens. Par contre, comme nous l'avons vu, une forte rivalité marque les relations entre les guides. Elle passe par la métrique, car le temps mis pour terminer un parcours est très important, mais la qualité de l'organisation, la connaissance du milieu, ainsi que le pouvoir de séduction sur les touristes, sont aussi très valorisés. Or, entre les marcheurs, il me semble plutôt que se joue une rivalité discursive où l'on énumère la collection des noms de lieux visités, et où l'on décrit ce qui s'y est passé. S'établit aussi une hiérarchie entre les personnes qui ont fait les excursions les plus « sauvages », notamment celles où l'on dort dans les anciens abris de *garimpeiros*, et ceux qui ont fait des circuits plus encadrés (usage de la voiture, nuit en *pousada*). Le nombre d'excursions et le degré d'immersion dans la nature sont donc des valeurs à partir desquelles s'opère un classement des expériences.

Il faut souligner que dans les récits d'excursions, les anecdotes qui ont trait au guide sont très importantes, et le fait que le guide soit un natif est particulièrement valorisé. F2 me rapporta une conversation qu'elle avait eue avec une amie juste avant son départ : « Elle a fait le Paty avec un guide qui habitait dans la vallée du Paty. Elle me disait que c'était génial, qu'il connaissait tout, il leur a montré les plantes et leur a fait goûter des fruits sauvages. Elle m'a dit qu'à mesure qu'ils s'approchaient de chez lui, le mec devenait comme un animal, il sentait les odeurs, commençait à marcher pieds nus, retrouvait son milieu naturel ». Ainsi, les compétences du guide, qui sont perçues comme un don, sont un objet de rivalité et de prestige pour les marcheurs. Lorsque le guide raconte des histoires locales, lorsqu'il montre sa maîtrise de l'environnement, ou, comble du prestige touristique, lorsqu'il invite les marcheurs chez lui et leur parle de l'histoire de sa propre famille, une valeur supplémentaire est revendiquée par la personne qui narre son expérience. Outre la performance physique et le nombre d'excursions effectuées, les marcheurs brésiliens gagnent du prestige par le biais de la performance du guide. Nous retrouvons ici une idée qui a initiée ce travail : les marcheurs français ont plutôt tendance à valoriser un ensauvagement par le biais de la technique et de la métrique, alors que les marcheurs brésiliens tendent à gagner du prestige par l'annexion d'un « être intermédiaire » jugé inférieur¹³¹. Dans le premier cas, la relation à l'espace passe par des marchandises (la montre, le topoguide), alors que dans le second cas, elle passe par une relation sociale de domination.

Parler, chanter, crier

Durant la marche, les randonneurs parlent beaucoup. Pour eux, le silence est très important, ils en apprécient la qualité et le recherchent intensément, mais cette valorisation ne peut

¹³¹ Sans invalider la présence d'une hiérarchisation raciale, les guides sont aussi des amants éphémères valorisés. Une étude ultérieure permettrait de mieux saisir la complexité de cette relation de domination teintée d'amour.

faire oublier que les sentiers sont des lieux de longs et d'intenses échanges verbaux. Cette activité a lieu presque exclusivement à l'intérieur des groupes, dont nous avons vu qu'ils étaient marqués par l'intensité de la vie affective collective. Dans ce cadre intime peuvent se dérouler de longues conversations entre deux ou trois personnes marchant en file indienne.

Question de méthode : faire parler et écouter

Il y a ici un point de méthode à aborder. Comment l'ethnologue peut-il savoir ce qui se passe dans cette sphère si elle est largement réservée aux proches ? Et si de surcroît l'explication de la pratique est souvent laconique ? Le premier élément de réponse tient au fait que, comme nous l'avons déjà vu, l'anonymat peut court-circuiter le processus ordinaire de la mise en confiance : un inconnu devient facilement confident, surtout s'il semble attentif et compréhensif. Comme le montre Jean-Claude Kaufmann (2004), il existe un plaisir de parler de soi que l'ethnologue peut mettre à profit. Parler de soi et de son périple touristique recèle une dimension auto-érotique et invite à investir une position quasi-professorale convenant assez bien aux marcheurs. En Corse, en dehors du sentier (parkings, campings, magasins), dans de nombreux cas, je n'ai d'ailleurs pas eu à rechercher des interlocuteurs. Un commentaire phatique auquel je prêtais une attention légèrement surjouée permettait d'engager ou de poursuivre la conversation. De même, demander un conseil, une orientation, ou bien un avis sur une destination, m'a souvent permis de réaliser des entretiens. Dans ces cas, qui se situent en périphérie du présent travail, je ne me déclarais pas systématiquement. Ces conversations étant banales entre touristes, je me contentais de jouer un rôle ordinaire. La grande majorité du temps, lorsque la conversation se prolongeait et que mes questions devenaient plus précises, je me déclarais, afin de donner un sens à mon attitude. Cependant, le fait de se déclarer pouvait modifier la relation avec mon interlocuteur dans un sens peu pertinent : héros sans adversaire (puisque je devenais officiellement un apprenti), il se transformait souvent en professeur-guide touristique. La difficulté d'expliquer en deux mots en quoi consiste l'ethnologie et quelle était mon centre d'intérêt, le décalage entre le mode de problématisation anthropologique et le mode de réflexion propre aux acteurs situés à l'intérieur d'un champ qui les définit, détournait la conversation vers une série de conseils, d'affirmations et de descriptions qui avaient peu à voir avec ma problématique. Mes interlocuteurs, souvent plus âgés, cherchaient à m'orienter, ils me disaient ce que je devais absolument écrire dans mon travail. Souvent ces conseils consistaient en jugements de valeurs sur les autres touristes, sur leur irrespect de la nature, des touristes ou de la culture locale.

Le sentiment d'avoir à se déclarer au cours d'une interaction a été plus fort au Brésil, car les touristes remarquaient rapidement que je n'étais ni un Brésilien, ni un touriste international en vacances. Ma bonne maîtrise du portugais appelait vite la question des raisons de ma présence ici. Très rarement, je répondis que j'étais étudiant sans donner plus de détails. Plus rarement encore mes interlocuteurs ne cherchèrent pas à en savoir plus. De plus, par gentillesse autant que par orgueil vis-à-vis du « premier monde », mes interlocuteurs (surtout masculins) se transformaient en professeurs expliquant le Brésil à un ignorant. Ces discussions étaient parfois pesantes, car ils rabâchaient des clichés (mythe des trois races, richesse inépuisable, fléau de la corruption, haine et admiration pour les Etats-Unis) au lieu de répondre à mes interrogations. Si dans certains cas, être pris pour un enfant offre une sécurité pour ne pas entrer dans des enjeux locaux, cela peut aussi consister en une mise à distance qui empêche de bien les saisir.

Au cours de mon travail, je n'ai pas rencontré de refus par rapport au fait de m'entretenir avec les touristes et les marcheurs. Dans le cadre touristique, parler correspond souvent

à renforcer ce que l'on est venu faire en vacances : jouer une pièce dont on est le héros. La singularité touristique est une fierté, elle ne se prête pas à la dissimulation mais à l'exposition, voire à l'étalage. L'ethnologue rencontre plus de l'impensé et du « cela va de soi » que avec du secret ou de la suspicion. Tout au plus risque-t-il de déranger, de passer pour un intrus, pour une personne un peu trop curieuse, voire pour une âme égarée en mal d'amis. Il n'est jamais pris pour un policier, un trouble-fête ou un individu intéressé par un gain de pouvoir. Les conditions sont donc plutôt favorables aux discussions sur la pratique comme sur le quotidien. Le principal écueil dans la réalisation des entretiens réside dans le fait que la marche est une pratique sociale dont les méandres qui intéressent l'anthropologue sont peu discutés.

Dans le terrain, l'observation distante a eu une grande importance, comme nous l'avons vu dans les chapitres dédiés à l'alimentation ou au campement, car la pratique relève d'une évidence incorporée dont personne ne cherche spontanément à déconstruire les fondements socio-historiques, politiques ou anthropologiques. Aucun discours sociologique interne n'est proposé, comme cela peut-être le cas lorsque l'on étudie un groupe porteur d'une forte dimension idéologique, et nécessitant de ce fait une auto-analyse socio-politique et historique. La principale difficulté rencontrée sur ce terrain est donc le silence de mes interlocuteurs. Souvent aussi, les marcheurs entamaient une conversation avec moi, mais il n'avaient pas le temps de la poursuivre sur une longue durée. La vie du groupe les rappelait pour aller manger, installer le campement, ou bien partir pour la journée de marche. L'enquêteur rencontre donc des difficultés qui sont liées à la structure même de l'objet d'étude : le silence sur les motivations de la pratique est un effet du mythe excursif, et la durée relativement courte des entretiens est due au comportement « sociofuge » des groupes. J'ai donc mené ma recherche dans un contexte où la parole se libère assez facilement, mais de façon rarement prolongée si l'on ne marche pas avec les personnes et si l'on ne mobilise pas une technique d'entretien qui effectue de nombreux détours. Bien que la discussion soit assez aisée, de façon assez fréquente, l'ethnologue rencontre un silence face à des questions jugées inintéressantes ou dont la réponse est évidente (comme la beauté du paysage). Ainsi, F3, étudiante en anthropologie à l'Université de São Paulo (USP), à qui je posais des questions en apportant en même temps du matériel ethnographique afin que nous réfléchissions ensemble, me congédia gentiment en prétextant d'un manque de concentration pour penser à ces choses. « *Eu não estou no clima* (je ne suis pas dans le bon état d'esprit) » me dit-elle. Comme le spécifie Kaufmann à propos de la pratique des seins nus sur la plage, les vacanciers ont tendance à se demander où l'ethnologue va chercher de telles questions. Car en vacances les choses vont de soi. Il m'a donc fallu délayer les questions dans des conversations très diverses, pour ensuite faire des recoupements, repérer des récurrences et des contradictions. Une discussion sur les transports à São Paulo, sur les conditions de vie dans une école militaire ou sur l'identité bretonne me permettait de revenir au terrain, souvent en créant un effet de rupture discursive. Ce retour pouvait être très bref et ne durer que quelques phrases. Elles permettaient de préciser une conception du confort, un regard sur la discipline, une conception du territoire.

J'ai aussi beaucoup posé de questions à partir de mon expérience de la marche. En fin de journée, j'essayais de demander aux autres marcheurs de me décrire ce qu'ils avaient vécu à tel ou tel endroit du parcours. Me servant de mes propres sensations et émotions comme soutien dans le cas où mon interlocuteur n'avait rien à dire, j'essayais de proposer des pistes de réflexion et de réponse. Si cette technique d'entretien peut établir une hiérarchie et tendre à imposer des réponses à mes interlocuteurs, il me semble qu'elle reste pertinente dans ce cadre car elle motive l'autre à élaborer un récit qui lui soit propre,

ce qui va dans le sens de la fonction « héroïsante » du rituel excursif. Plus généralement cette technique permettait aussi d'élaborer une connaissance avec les marcheurs, à partir d'une mise en commun des expériences singulières. En racontant mon expérience, je me présentais comme marcheur, non comme savant. Je proposais ainsi à mes interlocuteurs de devenir analystes de mon expérience. De cette manière, en questionnant mes interlocuteurs sur leur expérience tout en incluant la mienne dans la discussion, je plaçais la connaissance au devant de nous, dans une construction en cours.

Par ailleurs, comme nous l'avons vu, l'intimité est relativement exposée en ces lieux. Les marcheurs ont l'habitude d'être en présence d'autres personnes et de ne pas trop faire attention à elles. Ainsi, il est aisé, au campement, sur un lieu de pause ou de repas, voire même pendant la marche, d'écouter sans être repéré. En Corse, dans un camping, installé dans ma tente, j'ai pu suivre le démontage de la tente d'une famille ainsi que le rangement de toutes leurs affaires dans la voiture. À Lençóis, assis dans un restaurant à proximité d'une table familiale, j'ai pu suivre une partie des conversations. Sur le GR20, allongé sur mon tapis de sol en lisant un livre, j'ai observé du coin de l'œil l'installation de deux marcheurs sur l'aire de bivouac. Au Ribeirão do meio, un rapide situé près de Lençóis, je me suis arrangé pour rester à proximité de deux hommes qui s'amusaient sur ce « toboggan naturel ». Nous liâmes vite conversation et passâmes la soirée au bar. Enfin sur le GR20, à quelques reprises, il m'est arrivé de suivre des groupes pendant quelques minutes en écoutant leurs conversations. Un jour, un léger vent portait jusqu'à moi la voix de deux personnes qui me précédaient. J'étais à une trentaine de mètres derrière eux, ils ne pouvaient pas entendre le bruit de mes pas, mais leur conversation, bien qu'un peu hachée par le vent, était facile à suivre. Généralement, lorsque j'arrivais à proximité d'un groupe, j'adoptais une attitude désinvolte qui n'exprimait pas l'intention de dépasser urgemment le groupe. Ainsi, entre le moment où leurs voix commençaient à me parvenir et celui où j'arrivais tout près d'eux, s'écoulaient plusieurs minutes d'écoute. Tant que ma présence n'était pas remarquée, je restais à une distance raisonnable qui me permettait de saisir le sujet de la conversation sans trop susciter de suspicion (il est en effet presque impossible de suivre les détails de la conversation, trop de mots et de phrases restent inaudible. L'intérêt d'une telle perception est limité). Une fois ma présence repérée, les marcheurs attendaient un lieu propice pour me laisser passer. Si le groupe était grand, une fois dépassées les personnes situées en queue de la file indienne, je me retrouvais entre celles-ci et les suivantes, ce qui me permettait de saisir aussi le sujet de conversation de cet autre sous-groupe. Les personnes situées en arrière disaient généralement à celles qui se trouvaient devant moi de me laisser passer, et ainsi de suite jusqu'à ce que j'aie dépassé le groupe tout entier. Parfois, le fait d'avoir croisé un groupe durant la journée aidait à lier conversation le soir venu.

De façon générale, j'ai mené peu d'entretiens formels, où j'aurais demandé à quelqu'un de me réserver un temps pour discuter en tête-à-tête. De même, j'ai peu enregistré d'entretiens. Comme je l'ai expliqué plus haut, j'essayais de retranscrire au plus juste les paroles de mes interlocuteurs une fois l'entretien terminé. Assez fréquemment, j'arrivais à prendre des notes durant mes discussions avec les marcheurs. Je notais les mots importants, les thématiques abordées, les questions soulevées, de façon à garder le squelette de la discussion ainsi que les expressions et les termes qui me semblaient particulièrement importants. J'ai par ailleurs essayé de réaliser des enregistrements sans que cela ne se voie, mais la bande était en grande partie inaudible et inexploitable. La grande majorité des citations données dans ce travail est donc passée par le filtre de ma mémoire et de mon expression.

Parler

Dans la mesure où les groupes de marcheurs sont constitués de personnes proches, les conversations touchent souvent au passé des individus, à des récits concernant leurs amis et connaissances, à des événements importants de leurs vies. C'est donc le quotidien qui se raconte dans ces circonstances. « On a jamais le temps de se voir depuis qu'on a déménagé, alors on rattrape le temps perdu ! » affirmait une dame qui marchait dans un groupe familial en compagnie de sa sœur. Sur le chemin s'égrènent les anecdotes, les confidences, les problèmes personnels, les joies et les angoisses du quotidien. La convivialité et la joie d'être ensemble ponctuent ces conversations de plaisanteries, d'humour et de rires. « On discute et on ne sent pas le temps passer, on ne sent même plus l'effort, on est un peu ailleurs », disait la même dame. Relevant une contradiction, je lui faisais remarquer qu'elle venait de me dire qu'elle aimait la marche parce qu'elle y oubliait ses problèmes, or, elle était en train de dire qu'elle oubliait la marche quand elle discutait de ses problèmes. Si sa réponse fut un peu confuse, elle insista sur le fait que les deux étaient vrais. Elle émit l'hypothèse d'un « état second », en précisant : « Je ne sais pas, les choses sont plus simples, ici, on a l'impression que c'est moins grave. Oui, quand même, même si on en parle, on oublie un peu, on est moins à vif ». Les discussions sur le sentier semblent donc permettre une visite distanciée dans les affaires quotidiennes. « On papote, on se raconte nos petits malheurs », disait mon interlocutrice. Dans ce cadre, elle considérait qu'elle arrivait à être plus à l'écoute de sa sœur, et qu'il était plus facile de se conseiller et de s'épauler.

Le groupe de trois marcheurs (H16, H17, H18) dont il a été question un peu plus haut m'avoua : « On parle vachement cul ! enfin, des nanas quoi ». Chacun était pris dans une histoire sentimentale, que l'un d'eux me décrivit rapidement : « lui il a déjà une meuf et il en aime une autre, moi j'ai personne mais j'aime une fille qui a un mec, et lui, il s'est fait larguer y'a un mois ». Ils passaient donc des heures à se raconter leurs déboires et leurs espoirs. Ils élaboraient des stratégies qu'ils commentaient longuement. Chacun donnait son avis et dispensait des conseils. Cet intérêt commun pour le récit, l'écoute et le commentaire de la vie privée était ponctué par de « bonnes tranches de rigolades ». « On se moque beaucoup les uns des autres. Des fois on va même un peu trop loin ». Ils avaient en effet « remis les pendules à l'heure », la veille, car l'un d'eux avait eu un « mot de trop » qui avait humilié celui qui était la cible de la moquerie. « On se connaît depuis longtemps, donc c'est pas grave, tu vois, l'important c'est d'être ensemble, de partager », dit l'offensé ; « il faut s'écouter c'est tout » rajouta son ami. Je leur demandais s'ils ne trouvaient pas qu'il y avait une contradiction entre la motivation de venir ici pour « tout oublier » et « faire le vide », dont ils m'avaient parlé en début d'entretien, et le fait qu'en réalité leur vie quotidienne était extrêmement présente sur le sentier. « Houlà ! Mais t'es compliqué toi ! Répondit H16. Non, non, je ne sais pas. C'est vrai qu'on en parle tout le temps, mais c'est pas pareil, on est pas vraiment dedans tu vois. On parle, ça fait du bien, pour moi y'a pas de contradiction ». « Et puis, reprit H17, on se dépense ici, on fait du sport, ça détend, on pense aux soucis, mais ils sont quand même loin. Il suffit de s'arrêter deux secondes, tu regardes les montagnes, tu fais ouaou ! et ça va mieux, t'as pris une bouffée de grand air ». H18 ajouta : « ici y'a pas moyen de passer des heures à tourner dans ton lit. Quand tu te couches, tu dors, tu ne te poses plus de questions. Et puis entre potes, les problèmes quotidiens, il sont déjà plus légers ! ».

On voit ici que la marche permet de « faire le point » en discutant avec des proches. Le fait de parler du quotidien n'entre pas en contradiction avec l'envie d'évasion. Certes, une personne parlant trop de son quotidien peut être moquée et rappelée à l'ordre, comme l'exprima cette personne qui se plaignait d'une marcheuse de son groupe : « je suis en vacances, j'ai pas envie d'entendre parler de boulot toute la journée ! Des fois j'ai envie de lui

dire de se taire et de regarder un peu la montagne, comme c'est beau ! / Elle me saoule avec son boss, elle m'empêche d'oublier le mien ! ». Mais la plupart du temps ces discussions sont agréables, voire essentielles. Il me semble donc qu'il faille considérer le fait de parler comme une évasion et comme une libération qui redouble l'effet régénérateur de l'aventure excursive. Ces discussions permettent de « vider son sac », de « cracher » ce qui préoccupe, de mettre en forme et d'exprimer des souvenirs et des histoires qui « pèsent ». Ainsi, dans ce cadre marqué par une grande proximité avec des personnes aimées, les marcheurs peuvent parler d'une intimité plus consciente que la primarité dont il a été question plus haut. Les soucis de cœur, les problèmes de travail, les questions d'argent, les débats politiques, les histoires des amis ou des membres de la famille, les goûts et les dégoûts, sont ici exposés, commentés, mis en circulation.

Si nous avons vu que la vie en groupe touchait des pans primaires du sujet, il faut aussi considérer que cette dimension de la cohésion sociale se situe sur le bout de la langue. La parole, peut-être même le simple flot langagier, le « blablabla » du dire, remplit, indépendamment de tout contenu, une fonction phatique qui situe l'individu vis-à-vis de celui qui l'écoute. On peut donc aussi dire que sur les sentiers les marcheurs s'écoutent les uns les autres. Et l'écoute du dire par-delà le dit est fondamentale pour le sujet, car c'est ici que se joue une certaine confiance, une marque d'attention qui ne trouve pas son intérêt dans la communication mais dans la proxémie, c'est-à-dire en deçà de ce qui est échangé. Dans le « blablabla » du « papotage », s'échange du lien et de la reconnaissance amicale ou familiale. Il me semble que ce qui est dit se dit de façon somptuaire et luxueuse. Le sens, pour important qu'il soit, inscrit plus l'individu dans un lien que dans une information. Lorsqu'une histoire est racontée, lorsqu'un récit de soi est proposé à autrui, le principal de l'énergie est dépensé dans une circulation affective plutôt que dans une information délivrée à l'autre.

Aussi, les personnes les plus méticuleuses dans la gestion des techniques du corps vont conseiller aux bavards d'économiser leur salive et leur souffle. Deux hommes, marchant en sens inverse du mien et avec lesquels je m'entretenais sur un col, me disaient qu'ils attendaient leurs épouses. Le premier dit « je ne sais pas comment elles font, elles parlent tout le temps. Nous on aime bien forcer un peu plus dans les montées, alors on passe devant, mais elles, elles continuent à parler, elles vont doucement tout en papotant. Chacun son plaisir. Mais franchement, je ne sais pas comment elles font, parce qu'on ne les attend pas beaucoup ; moi je n'arriverai pas à faire ce qu'elles font ! ». Tous les marcheurs n'affichent pas autant de compréhension envers les personnes qui parlent. Pour certains, la parole est une dépense inutile, un surplus dont ils n'ont pas envie et dont ils ne conçoivent pas la raison d'être : « si je veux parler, je vais au bar. Moi, les gens qui parlent en rando, ça m'énerve ! C'est une véritable pollution ! En plus ils ne regardent pas ce qu'il y a autour d'eux ! Ils font fuir les animaux et ils ralentissent tout le monde ! » disait un homme qui affichait avec fierté « 40 ans de randonnée ». Il aimait marcher dans un silence total : « Ça ne plaît pas à tout le monde hein, moi, par exemple avec ma femme, ben elle veut plus venir avec moi, elle trouve que c'est trop ! Bon ben, chacun ses goûts, moi j'aime le silence ». Il me raconta qu'un de ses amis partageait les mêmes envies : « des fois on marche ensemble et on ne dit pas un mot de la journée, même pour manger ».

On peut remarquer que le fait de parler du quotidien correspond à la figure inverse des publicités pour barres de céréales analysées plus haut. Il y a en effet un circuit qui passe du quotidien à l'aventure et de l'aventure au quotidien. Au rêve d'évasion, que la publicité accole aux produits qu'elle vend, ou que les individus stimulent en affichant des photos de voyage autour de leur bureau, sur leur fond d'écran d'ordinateur ou sur leur téléphone portable,

correspond ce que l'on pourrait nommer un « redoublement du rêve ». Car l'expérience rêvée, comme nous l'avons vu, peut être décevante et peu plaisante. Durant la marche, l'activité peut aussi être ennuyeuse : « le paysage, la nature, moi j'aime bien, expliquait l'épouse d'un des deux hommes cités ci-dessus, mais moi j'aime aussi les gens. J'aime marcher et regarder, mais ces deux-là, si on les laisse faire, on ne pipe pas un mot de la journée et on se couche. Pour moi c'est pas les vacances ! Alors des fois on les laisse partir devant et nous on continue comme on aime. Tout va bien ». Ici, le redoublement du rêve consiste à parler et à écouter l'autre au sujet « de tout et de rien », c'est-à-dire de ce qui fait envie. La seconde marcheuse rajouta « On a des discussions très sérieuses aussi ! », comme pour majorer la valorisation de leur plaisir. Ces deux personnes devaient donc ajouter un plaisir au plaisir excursif : celui de « penser à autre chose » qu'à la marche. Nous reviendrons plus loin à l'importance de la rêverie dans cette pratique.

Par ailleurs, on peut remarquer, avec F1, F2 et F3, que les groupes de marcheurs parlent de leur passé commun. Dans le cas des trois amies, les souvenirs datant du collège étaient très fréquemment revisités. Elles se donnaient des nouvelles d'amis rencontrés par hasard à São Paulo. Elles passèrent de nombreuses heures à parcourir leur histoire, à se remémorer des temps forts de leur existence : « c'est un peu comme une retrouvaille, ça faisait très longtemps qu'on avait rien fait ensemble. / On était les trois mousquetaires ! » me confirma F1. Alors, des événements passés peuvent être réinterprétés et peuvent changer de signification. Dans le cas de ces trois amies, l'orientation qu'elles avaient donnée à leurs vies respectives donnait parfois, rétroactivement, un sens au passé. Ainsi, F1 disait qu'à présent elle comprenait mieux F2 : « on a toujours été bien différentes, mais maintenant, avec les choix qu'elle a faits, en voyant sa vie aujourd'hui, je comprends mieux des trucs qu'avant je trouvais stupides. Je croyais que c'était juste des lubies, que c'était pour pas faire comme les autres ». Pour les trois amies, le sentier fut donc un lieu où dérouler toute leur vie. Durant la marche, elles semblaient redéfinir leur amitié, lui donner une teneur réactualisée. H3, peu bavarde avec moi, me dit qu'elles avaient besoin de changer un peu, car elles étaient restées sur un mode de fonctionnement amical qui ressemblait trop à leur adolescence. Elles avaient donc ici une occasion de se retrouver pour redonner de l'énergie à leur relation.

En discutant en dehors des sentiers avec des marcheurs français, cette dimension est revenue à plusieurs occasions. Ainsi, un homme me disait avoir abordé, traité et réglé quantité de problèmes matériels ou d'organisation de la vie quotidienne en marchant avec son épouse. Selon lui, cette situation permettait de pacifier les échanges, d'être moins « à fleur de peau » lorsqu'il s'agissait de parler de choses profondes ou dérangeantes. Le fait de ne pas se trouver directement en face à face avec l'autre, mais aussi le fait que l'activité principale soit la marche et non pas la discussion, rendrait les choses « moins anguleuses », moins brutales. Un autre marcheur confirma cette stratégie de couple. Pour lui, le fait d'être en mouvement et de ne pas se trouver directement face à l'autre fluidifiait l'échange : « on est pas là à se regarder dans le blanc des yeux en attendant que ça sorte » disait-il. Durant la marche, les silences sont vécus de façon moins pesante, ils sont ici à leur place, alors que lorsqu'un couple ou des amis « doivent parler », le silence peut être lourd. La marche permet d'étaler la conversation sur un temps long et de la délayer au cœur d'une activité plaisante.

Par ailleurs, sur le sentier, les excursionnistes parlent de l'activité dans laquelle ils sont engagés. Ils discutent de leurs sensations corporelles, de leurs douleurs et du matériel qu'ils portent. Ils se font remarquer les uns aux autres des objets qui attirent leur attention. Une pierre, un arbre, une fleur ou un paysage peut être montré aux personnes avec qui l'on marche. Dans la mesure où les marcheurs s'observent les uns les autres, ils peuvent choisir

un élément des techniques corporelles de l'autre pour avancer une remarque, ou amorcer une discussion. Sur le GR20 comme dans la Chapada Diamantina, les marcheurs parlent aussi de l'organisation de leur séjour touristique. Des questions d'itinéraire, d'organisation matérielle, de gestion du temps et de l'argent sont longuement débattues. Ainsi, un groupe avait prévu de faire une pause de deux jours au moins une fois au cours de leur périple sur le GR20. Le lieu de cet arrêt n'ayant pas été défini au préalable, une conversation s'égrena sur plusieurs jours afin de réaliser un choix pertinent. Dans ces discussions, l'activité est prise comme un objet dont on parle en situation. Cette réflexivité permet de renégocier le désir de voyage qui est né dans l'espace quotidien, elle redéfinit les envies en fonction de conditions pratiques actualisées. Elle permet aussi d'élaborer une connaissance pratique qui pourra être mobilisée pour un futur voyage.

Enfin, il me semble que les paroles qui sont émises sur les sentiers sont aussi des paroles sélectionnées. Même si l'on parle beaucoup, il est important de considérer que cet espace est aussi un espace de soustraction à la parole de l'autre. Dans la mesure où les marcheurs ont tendance à marcher en groupes constitués de personnes proches, et dans la mesure aussi où le groupe informel des marcheurs est un groupe socio-économique relativement homogène (voir statistiques en annexe), en France comme au Brésil, se vit une sociabilité peu marquée par l'altérité sociologique ou culturelle. Malgré les apparences, la modalité brésilienne est probablement, du fait de la présence du guide et de la possible acceptation de touristes internationaux dans le groupe excursif, moins marquée par l'homologie sociologique. Dans cet « entre soi » de la pratique de loisir, la parole qui circule est une parole qui ne s'adresse qu'à des personnes qui partagent un ensemble d'intérêts socioéconomique relativement homogène. En ce sens, l'économie des échanges linguistiques s'inscrit dans une spatialité spécifique, elle se développe au sein d'un territoire où les échanges verbaux sont relativement peu risqués. Dans la mesure où les médias sont peu présents, voire proscrits, la parole des groupes exclus, dominés ou violentés, n'arrive ici que par le biais de la parole des randonneurs eux-mêmes. En ce sens, il y a donc une exclusion de la parole des membres extérieurs au groupe socioéconomique dont sont issus les marcheurs.

En France, selon Brice Lefèvre (texte en annexe), chercheur au laboratoire de sociologie de l'Institut National du Sport, le profil des randonneurs correspondrait à « un homme habitant une importante ville (plus de 50.000 habitants), âgé de 34 à 43 ans et qui est cadre supérieur, ou qui exerce une profession intellectuelle supérieure. Il a logiquement suivi des études supérieures (titulaire au minimum du bac) et possède un revenu supérieur à 7.000 francs mensuels par personne » [étude réalisée en 2000] Pour ce chercheur, dont le travail mène à des résultats assez proches de ceux que publie Emanuel Brito (2005), le capital scolaire est le premier facteur discriminant de la pratique, vient ensuite le capital économique. Il note donc « une prédominance du capital scolaire et des ressources financières sur les facteurs biologiques (âge et sexe) », ce qui tend à confirmer que l'espace du sentier est aussi un espace social investi par une catégorie sociale assez précise. Des valeurs et des goûts esthétiques sont affirmés, mis en pratique, transmis et singularisés. Un certain usage de la nature, du corps et du matériel technologique, mais aussi une certaine modalité du rapport à l'autre, sont ici mis en scène, performés et reproduits. Des façons de parler de soi, de son équipement, de la beauté de la nature ou de la technique de marche sont affirmés dans un exercice concret, mais qui se déroule dans un « entre soi », dont le principal avantage est d'être assez peu risqué. Cet effacement de l'altérité facilite la légitimation sociologique. En effet, il y a ici peu de risque de rencontrer des personnes issues de milieux populaires et considérant qu'un bon rap se marierait à merveille avec ce paysage. Personne non plus pour considérer que le bruit sur l'aire de bivouac

n'est pas un problème pour s'endormir ou que le fait de parler fort n'a rien d'inconvenant. Quant au matériel techniciste, bien que chacun s'enorgueillisse d'avoir fait un achat « pas cher », un regard populaire pourrait remettre en cause une partie de la nécessité des investissements économiques qu'ils cristallisent. Tout se passe donc comme si l'espace social de la randonnée se prémunissait d'un « gauchissement » de la pratique par les classes populaires. La parole qui circule se déploie donc au sein d'un espace de légitimité homogène et peu offert à l'intrusion de l'autre ou à l'interpellation critique qu'il pourrait amener.

Pour le Brésil, les données statistiques fournies par Brito confirment la même logique. Il me semble cependant important de noter que dans ce cas, la rencontre avec l'altérité (celle du guide et celle de l'étranger, du *gringo*) est théoriquement plus aisée dans la Chapada Diamantina que sur le GR20. Car l'autre est physiquement présent sur le même lieu. Bien que la relation avec les guides soit marquée par la structure raciale de la société brésilienne et que la relation avec les étrangers soit marquée par une série de clichés de l'autre et de soi, une rencontre, voire une révolte, peut théoriquement avoir lieu. Il arrive qu'un étranger ou qu'un touriste brésilien se lie d'amitié avec un « natif » pour envisager une collaboration professionnelle ou politique (monter une coopérative agricole, une agence de voyage, un commerce, un restaurant, une association caritative...). Or, il me paraît pratiquement impossible qu'un tel événement se produise sur le GR20. Les groupes issus des segments populaires de la société française ne sont présents sur les sentiers que sous la forme du « travail social ». Il s'agit presque exclusivement de jeunes de quartiers populaires, encadrés par des animateurs, généralement issus de milieux plus favorisés. Ces groupes sont beaucoup plus présents sur les autres sites touristiques de l'île que sur le GR20. Ils fréquentent plutôt les sentiers plus courts et moins difficiles, et, bien sûr, la plage.

La parole de l'autre, la possibilité de s'engager dans une discussion avec une personne différente, issue d'une autre culture ou d'un autre segment de la société, est donc très restreinte. En ce sens, l'espace de la randonnée, surtout en France, est un espace de confinement social où l'on met un terme à toute possibilité d'être interpellé par une parole autre. La marche permet de se rendre inaccessible, elle rend inaudible une extériorité, pour ne laisser droit de cité qu'à des paroles peu risquées, peu déstabilisantes, et de ce fait peu responsabilisantes. Dans ces circonstances, la naturalisation de sa propre condition sociale, le renforcement du « cela va de soi » des valeurs de classe, peut se dérouler sans détracteurs ni critiques fondamentales. Les randonneurs mettent donc fin, pour un temps et dans cet espace, à la possibilité d'être troublé par l'autre, même s'il peuvent éprouver, dans le relâchement de l'autocontrôle de l'intimité, la dimension arbitraire de leurs valeurs culturelles. Ils se soustraient à d'autres dires pour ne plus parler qu'entre soi et ainsi renforcer une cohésion dont le bénéficiaire le plus visible est le groupe restreint des personnes avec qui l'on marche. Mais nous voyons aussi se dessiner, par delà le fait que les groupes de marcheurs parlent peu entre eux, une situation où la randonnée apparaît comme une pratique de classe fortement excluante.

Pour les GRistes français, clef de voûte de cette stratégie de classe moyenne, la pratique est mythiquement réputée « ouverte à tous » ou « accessible à tous ». Ils parlent aussi (souvent en prenant en exemple les magasins Décathlon, réputés bon marché) d'une démocratisation du sport et de l'accès à la nature. Cette exclusion est portée par le mythe de l'individu, car cette idéologie, en faisant de chacun un être autonome et maître de lui, nie les déterminismes sociologiques. Ainsi, pour Benasayag (2004 ; 25)

***L'individu se considère comme « partenaire libre » de la société et du monde.
C'est pourquoi l'homme du capitalisme aime bien l'idée de « contrat social » qui***

le lierait « librement » au restant de la société par un pacte de non-agression de façon à conjurer la menace permanente de la mort qui lui parvient depuis les autres. [...] La liberté est dans notre société toujours perçue comme une question d'individu. C'est pourquoi cette société se trouve face à une aporie à chaque fois qu'elle essaye de penser les problèmes d'ordre situationnel, à chaque fois qu'elle essaye de penser le lien social¹³².

Chanter et crier

Sur le GR20 comme dans la Chapada Diamantina, les marcheurs aiment chanter de concert. Le chant a une fonction énergisante et réconfortante. Il aide à oublier l'effort en cours et permet de ne plus penser à la douleur, à la fatigue ou au temps qui sépare le présent de l'arrivée au bivouac. F1, F2 et F3, alors que nous marchions sur un chemin long et monotone, se mirent à faire un jeu où chacune, à tour de rôle, devait proposer aux autres une chanson. Sur le GR20, un groupe d'adolescents entourait l'un de ses membres qui peinait dans une descente, en chantant des musiques populaires à tonalité « romantico-individualiste » (« Je marche seul » de Jean-Jacques Goldman, « *with or without you* » de U2). De nombreux groupes inventent aussi des chansons pour la circonstance. Ainsi, ces mêmes adolescents inventèrent une chanson sur le mal de pied. Chacun à son tour, ils ajoutaient une phrase au texte commun. Dans les cas que j'ai pu observer, le texte s'attachait à décrire une souffrance ou une joie. Le chant est aussi une occasion de donner de la voix dans de grands espaces.

Les chansons, inventées ou non, permettent en effet d'exprimer un débordement, une joie que les mots seuls ne parviennent pas à décrire. « C'est plus fort que moi, disait H13, il faut que je donne de la voix », il entonnait alors des chants bretons avec une voix caverneuse. Ce marcheur décrivait un irrépressible besoin d'extérioriser son bonheur, et ses compagnons le suivaient avec engouement. Un jour que je marchais avec eux, nous arrivâmes au sommet d'une longue côte qui débouchait sur un col ouvrant sur un large panorama. Enthousiasmés, ils se mirent à chanter de concert, puis à danser dans la rocaille, leurs énormes sacs (25 kg) encore sur le dos. Pour couronner la fête, ils s'alignèrent sur la crête, baissèrent leurs pantalons et offrirent leurs fesses blanches à l'objectif de l'appareil photo. Pris d'euphorie, H14 déclara : « on ne fait que des photos de paysages, il faut bien changer un peu ! Nos culs aussi ils méritent une photo ! Qui c'est qui nous a montés jusqu'ici hein ? ! Il faut rendre à César ce qui est à César ! ». H14, lancé dans une envolée humoristique, disait que s'ils n'avaient fait que poser devant le paysage, ils auraient commis une injustice envers leurs corps, et en particulier envers leurs muscles fessiers, seuls véritables héros de leur ascension.

Parfois, à la faveur d'un panorama, les randonneurs poussent des cris. Alors que nous observions une vallée du haut d'une falaise, F3 lança : « *lindo !!* (magnifique) !! » de toutes ses forces. Ce cri ressemblait à un cri d'amour, à une affirmation forte et émotionnée adressée au paysage. Plus loin, F3 et ses deux amies s'amusèrent à lancer des insultes dans le vent : « *puta merda !* » « *merda !!* »... Elles se disaient heureuses, et se défoulaient dans l'immensité. En de nombreux endroits les marcheurs brésiliens et français donnent ainsi de la voix. De ce fait, les sentiers sont ponctués d'éruclations qui

¹³² La phrase : « *la France tu l'aimes ou tu la quittes* », prononcée par le président Sarkozy, est un symptôme de la réduction du lien social à un contrat librement accepté et dont le respect échoit à l'individu. Elle suppose que tout mal-être relèverait de la responsabilité de celui qui le vit. Il faut rappeler que cette phrase fut un des slogans de la dictature militaire brésilienne : « *Brasil, ame-o ou deixe-o* ».

disent un débordement affectif dans l'immensité de la nature. De très loin on peut entendre des imitations de cris de bergers (sur le mode « bidibidibidibi » du film *Manon des Sources*, avec Emmanuelle Béart), des « youyous » d'Indiens, des « HéOh » auxquels répondent des « OhÉh » et des hurlements de loup. Une grande variété de cris scande l'espace parcouru, ce qui n'est pas sans irriter les marcheurs qui désirent observer des animaux sauvages.



Cri dans l'immensité

Enfin, les randonneurs aiment jouer avec l'écho. Dans les espaces où le paysage semble leur répondre, ils tapent dans leurs mains, jettent des pierres contre les parois rocheuses ou appellent de concert : « Écho ! ». Ils s'amuse aussi à lancer des insultes qui leur reviennent multipliées par deux ou trois. Les guides brésiliens donnent aux marcheurs des conseils sur l'emplacement qui produit le meilleur effet et savent combien de temps le son d'une voix continue de retentir. Ainsi, en amont de la Vallée du Paty, l'écho peut être lancé et revenir avec un décalage temporel conséquent. Les marcheurs aiment varier les sources de bruits, ils sifflent, crient et utilisent des objets qui claquent dans l'espace et semblent matérialiser les contours du paysage.

Se taire

La marche est aussi marquée par le silence. En particulier dans les moments où l'effort physique absorbe les individus dans l'activité corporelle, les conversations s'effacent et les voix se soustraient au continuum sonore naturel. Les marcheurs font des expériences multiples de ces temps où seuls les bruits de la nature environnante et ceux de leurs pas sur le sol sont audibles. Ils peuvent être attentifs à ce « silence » en cherchant à saisir d'infimes tonalités auditives et de minuscules détails de l'ambiance sonore qui les entourent. Ils peuvent aussi se laisser aller à une rêverie qui les porte au gré des associations d'idées. Dans ces moments, le quotidien est souvent revisité dans une attitude introspective et

méditative. Enfin, le silence est propice à l'observation du corps et à une microgestion de son activité. Douleurs, forces, aptitudes et rythme propre sont soigneusement observés et analysés. C'est encore en silence que les marcheurs vont chercher à se dépasser et à s'épuiser dans l'effort poussé et prolongé.

Parler de silence lors de la marche est un abus de langage, car les randonneurs ne cherchent pas à atténuer le bruit de leurs pas, celui du frottement de leurs vêtements, ou celui des objets qui brinquebalaient pendus à leur sac. Le silence consiste surtout pour eux à se taire. Or, lorsqu'ils se taisent, ils peuvent écouter les bruits du monde, car la nature émet en permanence des sons qui marquent chaque lieu d'une ambiance sonore spécifique. Mais, durant la marche, ces ambiances se détacheront toujours sur le fond du bruit rythmé des pas sur le sol et sur le fond de sensations liées à l'activité sensori-motrice. Ainsi, le corps en mouvement n'est jamais silencieux. À de très rares exceptions près (méditation, nirvana), jamais le corps ne se tait. Il émet en permanence des soubresauts qui pourront – ou non – devenir des sensations, ou être objet d'une élaboration discursive (Dumouchel : 1999). S'il ne parle pas toujours très fort, il ne perd jamais le contact avec une activité cognitive qui se trouve à la frontière entre la pensée consciente et inconsciente. Dans cette zone où réflexe, réflexion et rêverie s'enchevêtrent, le corps murmure en continu des informations sur ce qu'il vit. Toutes ne seront pas sélectionnées pour devenir des objets d'attention. Enfin, les randonneurs ne marchent pas dans le silence car intérieurement, ils vivent d'intenses discussions avec eux-mêmes. La marche est une occasion de réfléchir, de rêver et de dialoguer avec soi-même.

Le silence dont il va être question maintenant a donc quelque chose à voir avec la solitude. Mais ici aussi, le mot est trop fort, car les randonneurs ne font que se soustraire à un type de lien : celui de l'échange parolier. Dans les discours, l'évocation de la solitude renvoie au sentiment d'être « face à », ou « d'être seul face à ». Quand la parole s'efface au profit de la rêverie, les marcheurs se sentent seuls face à eux mêmes, à leurs capacités, à leurs problèmes, mais aussi seuls face à la nature grandiose, face à la côte qu'il faut gravir pas à pas, seuls face à la dépense qu'exige chaque mouvement. La situation est ambiguë, car, comme nous l'avons vu, les randonneurs n'aiment pas marcher seuls. Pourtant, au cœur des groupes se créent des situations de silence collectif et de solitude individuelle. Tout se passe donc comme s'il s'agissait d'être seuls les uns à côté des autres. Savoir se retirer de l'interaction pour se retrouver « seul avec soi-même » fait donc partie du lien social. Durant la marche, la solitude est collective. On peut noter une similitude avec l'expérience ordinaire de la foule, à ceci près que les marcheurs sont entourés de proches.

Dans le mouvement de notre analyse, nous nous rapprochons progressivement d'une expérience forte, essentielle aux yeux des randonneurs, mais dont ils ont du mal à rendre compte de façon satisfaisante (pour eux) dans le langage articulé. À travers des descriptions et des interprétations micro-logiques, j'essayerai donc de ne pas trop minorer le fait que l'expérience se situe sur une frontière du langage qui n'accepte qu'avec regret la métaphore et le détour pour dire ce qui est ressenti. Parfois, les mots proposés par l'ethnologue furent reçus comme décrivant avec exactitude un état affectif difficile à dépeindre ; parfois, les marcheurs m'ont proposé un mot descriptif ou une expression (« se sentir libre », « être bien »), auxquels ils considéraient qu'aucun commentaire ne pouvait être ajouté.

La solitude et le silence sont essentiels à la rêverie, ils conditionnent des états affectifs qui mettent en prise et qui synthétisent, en une expérience unique, des éléments extérieurs (sons, couleurs, objets, textures...) et des éléments intérieurs (souvenirs, dispositions affectives, structures anthropologiques). Il faut alors considérer, comme le souligne Pierre Sansot à propos de l'affection paysagère (Sansot *in* Dagognet : 1982) que cet état de

rêverie, qui est aussi un état d'ouverture au paysage, laisse une place non négligeable au hasard et à la surprise. Dans ces conditions, parfois, les marcheurs se sentent comme interpellés par le paysage, par leur corps, ou par un autre qui surgit en eux-mêmes et qui leur parle. En se faisant, ils peuvent se rendre disponibles à des intrusions sensorielles, à des découvertes affectives ou à des réflexions inédites.

Sons et sensations dans le silence

Le silence s'installe de multiples façons. Souvent, l'effort demande aux marcheurs d'économiser leur souffle lors de la traversée d'un passage difficile. Dans de nombreux cas aussi, la conversation se tarit peu à peu, l'espace entre chaque personne augmente, une légère fatigue, une lassitude du flux langagier conduit à se taire. Au cours de la journée, le silence va s'installer à plusieurs reprises. Il est un élément incontournable, et une marche ne vaut que si elle est ponctuée par des temps où la sociabilité est déconnectée de la parole, où le contact avec l'autre se distend.

Ainsi, F3 n'aimait pas marcher en discutant. Particulièrement préoccupée par l'année qu'elle allait entamer à l'université et par des questions sentimentales, elle ne supportait pas longtemps une conversation. Ainsi, après quelques minutes, sa participation aux discussions s'étiolait. Elle pouvait alors accélérer le pas de façon à mettre une distance entre elle et son interlocuteur (ce qui irritait F1). Elle aimait marcher une dizaine de mètres en avant du groupe, ce qui lui permettait de garder un œil sur le groupe, et, si la conversation l'intéressait, de s'en rapprocher. Inversement, elle pouvait creuser cet écart en prenant de l'avance sur nous et ainsi se soustraire à nos bavardages. Elle disait aimer le silence et la solitude, mais elle n'aimait pas faire des promenades toute seule. Elle avait donc trouvé un compromis en régulant son intégration au groupe en fonction de son humeur. Les discussions la lassaient vite (elle utilisait l'expression « *estar de bode* »), elle considérait aussi que nos voix faisaient fuir les animaux, et qu'elle avait plus de chance d'en voir si elle nous devançait de quelques mètres.

Lorsque le silence s'installe, les marcheurs perçoivent le bruit de leurs pas dans les graviers : « c'est rassurant, ça met un rythme en tête, je me suis rendu compte que dans ma tête je faisais « tch, tch, tch » en même temps que mes pieds » disait H15. Selon lui, le bruit des pas était « la chanson du GR », et son rythme avait quelque chose des « gongs pour donner la cadence aux galériens ». Pour lui, le bruit d'un pas appelait déjà le bruit du pas suivant, comme si le marcheur se sentait responsable de la continuité de la mélodie, comme s'il *devait* enchaîner la frappe suivante avec la précédente. Quelque chose d'enivrant semble alors toucher les marcheurs : « des fois je suis crevé, mais j'arrive pas à m'arrêter pour faire une pause, j'ai presque l'impression que ça serait dur de s'arrêter » confiait H14. H2 comparait cette expérience avec une transe ou une prise de drogue : « mon corps avance tout seul, j'arrive plus à m'arrêter. / C'est comme quand tu prends un produit et que t'es déjà bien perché, mais que tu continue à monter ».

Dans le silence, les marcheurs regardent, écoutent et sentent, avec plus d'intensité. Ils profitent d'infimes sensations qu'ils désignent avec enthousiasme. Le vol d'un oiseau (souvent les rapaces), le bruissement du vent dans les branches, les sons lointains de pierres qui se brisent et tombent, la délicatesse d'une fleur isolée dans un pierrier ou l'odeur du sable et de la poussière chauffés par le soleil, créent des saillances émotionnelles dont les randonneurs semblent faire une expérience brute. Ils parlent alors de « vrai » rapport à la nature, d'une expérience charnelle qui prend le corps de face, sans détour ni fioriture. « J'ai senti ça, fffffff [prenant une profonde inspiration en fermant les yeux] et Ouaou ! Tu vois, c'est trop fort, tu en prends plein le nez, c'est génial ! » disait F11 en parlant de l'odeur

d'un sous-bois. Un autre disait qu'il comprenait que l'on puisse avoir envie de faire l'amour à la terre (comme Robinson), parce que dans certains moments, il se sentait pris dans un corps à corps voluptueux, presque violent avec les éléments : « j'avais envie de me plonger dans la terre, j'ai pris une poignée de cailloux et je me suis frotté les mains avec. Après j'en ai mangé un, enfin, je l'ai gardé dans la bouche et je l'ai sucé un moment ». Il disait avoir eu besoin de cet acte charnel, car quelque chose débordait en lui : « c'est comme quand t'as envie de quelqu'un, même s'il pue tu t'en fous, t'as envie, tu la lécherais toute entière ». Quelque chose de l'ordre de la pulsion semble donc pouvoir s'exprimer dans ces moments où l'on pare la nature d'une texture qui la rend plus présente, plus proche, plus attrayante.

Le silence est aussi l'occasion d'écouter son propre souffle. Dans les côtes, le rythme des pas se mélange à celui de la respiration. Le corps se fait plus présent, il semble s'adresser à sa propre perception dans une sorte de boucle. Si les marcheurs disent qu'ils « se retrouvent avec eux-mêmes » ou qu'ils « se recentrent sur des choses essentielles », ces expressions dénotent l'idée qu'ils se sont trop dispersés durant la vie ordinaire, et qu'ils doivent à présent « recoller les morceaux ». En marchant ils confectionnent une sorte de puzzle, ils resserrent des liens avec ce qu'ils peuvent appeler « ma vraie nature », « *meu eu* ». Dans les discours ressort souvent l'idée qu'il s'agit pour eux de renouer avec quelque chose de profond qui les définit et qui serait le point de départ de la construction des différents personnages incarnés dans les situations ordinaires (professionnelle, familiale, amicale...). Ce travail de rapiéçage passe par une expérience du corps que j'ai qualifiée de primaire. Or, il me semble que l'écoute de sa propre respiration est une entrée possible dans cette expérience. Quelque chose d'extrêmement épuré, d'infiniment simple se passe ici : écouter ce que l'on entend en permanence, généralement sans y faire attention. Le souffle, comme le bruit des pas, propose une expérience de mise en abîme de soi, car le sujet y est à la fois acteur et objet. Il occupe les deux places quasi simultanément. En effet, comme nous l'avons vu avec Judith Butler, le sujet est toujours l'objet de la culture dans laquelle il agit, mais le mythe de l'individu va à l'encontre de cette logique, car il tend à présenter chacun comme un être autonome, libre de sa destinée. Or, la respiration est un acte dont on ne conteste pas la dimension déterminée (réflexe), alors qu'il est plus facile de contester le déterminisme sociologique d'une réussite scolaire. Ainsi, lorsque les randonneurs parlent de « se retrouver », il s'agit de retrouver un socle élémentaire à partir duquel se construit le sujet. En effet, H19 me disait : « le souffle, respirer, c'est la vie, le premier truc que fait un bébé c'est de prendre sa respiration. Crier et respirer. J'ai d'ailleurs lu que c'était douloureux ». Ce marcheur aimait prendre de grandes « bouffées d'air », à intervalles réguliers. Parfois, il se vidait intégralement les poumons de façon bruyante, ce qui faisait beaucoup rire son amie ; « je ne sais pas, on dirait une baleine quand il fait ça ! ».

On peut donc considérer que dans ces moments où le corps est plus présent, la marche permet de faire une expérience où celui-ci est à la fois naturel et objet de contrôle. Lorsque H19 parle du souffle ou que H15 parle du bruit des pas, ils semblent chercher à décrire une ambivalence du corps. L'automatisme respiratoire peut être modulé ou contrôlé par l'envie de « respirer à fond », et le fait de poser un pied devant l'autre peut, malgré une forte fatigue, devenir un geste qui semble impossible à stopper. À la fois naturel et culturel, le corps offre sa double appartenance à la perception des marcheurs qui l'éprouvent dans le silence.

Microéconomie de la douleur et de la force

L'attention au corps amène à une gestion de ses fonctions, de ses aptitudes propres et de ses limites singulières. Ainsi, H19 et F1 avaient mal au genou et mettaient en place une stratégie d'économie de leur douleur. « Je choisis quelle sera la jambe qui me soulèvera pour

économiser le genou qui me fait mal » disait F1. Dans les passages difficiles, elle pouvait demander un conseil à F2 pour évaluer quel serait le micro-itinéraire (sur trois pas) le plus économe pour franchir un petit obstacle. De même, H4 disait, au troisième jour de marche, avoir progressé dans l'économie de son énergie. Au début de son périple, il prenait le terrain comme il venait, mais depuis peu « j'anticipe au moins trois ou quatre pas à l'avance », ce qui lui permettait d'être plus efficace et de moins se fatiguer. Une marcheuse disait ne pas hésiter à faire un petit saut ou à piétiner un peu pour changer de pied au moment de « prendre appel » pour gravir un rocher. Avant de faire un effort intense pour se hisser, elle évaluait la force de ses jambes, et si elle sentait qu'elle ne pouvait pas « enchaîner *cash* sur un autre pas », elle changeait de jambe porteuse. H19, qui aimait faire de la course en demi-fond, économisait sa hanche droite dans les montées : « Des fois je pose le pied gauche sur le rocher, je monte le droit, je pose le gauche, je monte le droit, je pose le gauche, je monte le droit, comme les gamins qui montent des marches d'escalier ! ».

Concernant le souffle, dans les montées, les marcheurs rythment leur progression de respirations plus ou moins profondes. Dans l'effort, certains inspirent ou expirent en plusieurs temps. H19 expirait en trois fois, alors que H13 inspirait en deux. Dans les groupes, une polyphonie respiratoire se met alors en place, chacun battant une mesure qui lui est propre.

La musculature est aussi un objet d'attention important. Les marcheurs regardent leur corps se transformer au fur et à mesure de leur périple. Certains remarquent qu'ils maigrissent et s'affinent. D'autres, comme H16 aiment regarder leurs muscles en action : « Je te jure, disait-il, j'ai gagné au moins 2 cm de tour de cuisse ! Maintenant, je grimpe les rochers comme ça, vou !! Ça grimpe tout seul ! / j'aime voir ma cuisse se contracter tu vois, y'a le muscle bien dessiné là, il se contracte, et hop il te soulève, c'est trop beau ! (rires) ». Avec ses compagnons, ils auscultaient mutuellement ces transformations : « H17, il a aussi perdu du bide, mais tu vois, même nos épaules elles sont plus fortes. Regarde ça [me montrant son mollet contracté], c'est du béton ! Non mais touche, c'est du béton ! ». De façon générale, le thème de l'amélioration des potentialités physiques est très présent, tant en France qu'au Brésil. Les randonneurs font de leur activité physique, de la peine et de l'effort, une épreuve qui les fortifie. Ils se projettent aussi, souvent avec une pointe d'ironie, dans un futur où les résultats de cette fortification seraient spectaculaires : « encore un mois comme ça, disait H3, et on devient des marathoniens ! » ; F12 disait « Si je continue à me muscler comme ça, je vais monter plus vite par les escaliers que par l'ascenseur ! », ou encore, F6 : « On va sortir d'ici avec des corps de modèles (*sarado*), tout en muscles (*malhado*) ». L'attention au corps est donc aussi une attention à ses transformations. Les marcheurs sont en permanence dans une évaluation de leurs capacités, et leurs progrès les projettent dans des images de soi où le corps, beau et musclé, est très présent.

Ils font aussi l'expérience de douleurs liées à l'usage du matériel. Certaines de ces douleurs sont dues à un mauvais réglage. Ainsi, les sacs à dos doivent souvent faire l'objet de réajustements, soit parce que les sangles se sont dérégées, soit parce que le sac s'est allégé avec le temps, soit parce que la physiologie des marcheurs s'est modifiée (perte de poids, augmentation de la masse musculaire). D'autres douleurs sont dues, soit à un mauvais usage du matériel, soit à un mauvais choix lors de l'achat. Si nous avons vu avec H1 qu'un équipement mal adapté pouvait amener un marcheur à abandonner son périple, une paire de chaussures trop grandes ou trop petites, des vêtements trop serrés ou mal coupés, un tissu trop rêche ou n'absorbant pas suffisamment la transpiration, ou encore des habits ou un sac de couchage qui ne réchauffent pas convenablement, seront relevés et dévalorisés. Ils seront tenus pour responsables de certains maux dont souffre le marcheur

qui doit, malgré tout, « faire avec ». Ces usages problématiques permettent de repérer des points auxquels il faudra être attentif lors d'un prochain achat. L'attention au corps est en lien direct avec une attention au matériel qui l'équipe. On note ainsi, en particulier sur les forums Internet spécialisés dans la marche¹³³, que les randonneurs sont très performants dans l'élaboration d'une connaissance corporelle du matériel de randonnée. Si les forums sont des lieux fréquentés par des personnes qui pratiquent plus intensément la randonnée pédestre que la plupart des marcheurs rencontrés sur le terrain, ils indiquent une potentialité du champ de cette pratique. Cette élaboration d'une connaissance liée à la technicité du matériel est plus intense chez les randonneurs français que chez les randonneurs brésiliens. Cependant, ces derniers restent très attentifs à leur corps, et la question du matériel arrive souvent par le biais d'une discussion au sujet du ressenti corporel.

Ainsi, F1 et F2 considéraient avoir pris conscience de leur corps au cours de cette expérience. F1 disait qu'elle s'était rendu compte de la taille de ses jambes en marchant dans les terrains accidentés. Et F2 avait pu évaluer sa force dans les passages plus difficiles. Elle pensait avoir appris à mieux gérer son effort, mais aussi à mieux calculer ses micro-trajectoires, afin de choisir avec le plus de précision et de pertinence possible l'endroit où elle poserait chacun de ses pas.



Choisir une micro-trajectoire dans une forte pente (GR20)

Sur le GR20 cette attention me semble plus présente et plus mise en scène que dans la Chapada Diamantina. Ainsi, le soir, de nombreux groupes font ce que F4 nommait une « séance pharmacie ». Durant ce temps, chacun s'occupe de ses blessures (ampoules, éraflures, plaies dues à une chute). Des crèmes décontracturantes, anti-courbatures ou anti-crampes sont passées sur les parties douloureuses ou fragiles du corps. Certains utilisent du Synthol, d'autres de l'arnica, ou encore des antalgiques. Certains groupes ont des trousse médicales extrêmement fournies. Beaucoup de marcheurs font des séances de massage

¹³³ Voir par exemple : <http://voyageforum.com/voyage/F51/> ou encore : <http://www.rando-trekking.com/>

pour se décontracter et faire passer leurs douleurs musculaires. Enfin, vitamines et sels minéraux sont consommés de façon relativement constante, et l'on assiste, le matin, à des distributions collectives de gélules multicolores. F6 avait aussi apporté une petite fiole contenant un remède à base d'herbes sauvages, qui lui permettait de mieux se régénérer durant la nuit.

Les marcheurs sont aussi attentifs à la nature de leurs douleurs. Ils établissent souvent une distinction entre ce qui relève de la musculature et ce qui relève de l'ossature et des articulations. Souvent ils considèrent qu'ils pourraient marcher plus, mais ils jugent que leurs chevilles, leurs genoux et leurs hanches sont suffisamment sollicités pour ne pas marcher plus longtemps. Sur le GR20, de nombreux randonneurs sont ainsi tentés de parcourir deux étapes dans la même journée, mais les douleurs articulaires les rappellent souvent au constat que le poids des sacs est déterminant dans l'économie de la souffrance physique. Dans les deux localités, une distinction est aussi faite entre douleur et fatigue.

Se dépasser

La plupart des randonneurs cherchent dans cette pratique une possibilité de se dépasser, d'aller au bout de leurs capacités physiques et ainsi de faire une expérience des limites de leur puissance corporelle. Les passages « faciles » peuvent être considérés comme ennuyeux, voire pesants : « Quand c'est plat, je sens plus la fatigue, alors que quand il faut crapahuter, j'oublie mon sac, j'oublie la douleur, je reste concentrée. J'aime bien quand il faut pousser, quand on met un coup de bourre » disait F12. De même, sur le GR20, plusieurs marcheurs se considérant « accros au sport » m'ont dit « aimer se faire mal » car ils cherchaient toujours à se rapprocher d'un point de rupture où l'effort deviendrait impossible à supporter. Ce discours est moins intense dans la Chapada Diamantina, mais les marcheurs brésiliens considèrent aussi vivre une expérience physique relevant de l'extraordinaire. Ainsi, dans les deux localités, les marcheurs sont impressionnés par leurs performances. Ils sont souvent surpris d'être parvenus à marcher aussi longtemps et dans des conditions aussi difficiles. Fréquemment ils évoquent l'effet de substances chimiques secrétées par le cerveau (endorphine, dopamine, adrénaline...), qui rend l'exercice plaisant malgré la difficulté.

De même certains marcheurs cherchent à se rassurer et à se tester après avoir vécu un accident ou une maladie. Ainsi, H4 se remettait d'un accident de ski (au Chili) durant lequel il avait perdu connaissance. Avant de venir dans la Chapada Diamantina, il s'était préparé en faisant de la musculation et de la course à pied. Il était donc venu pour affronter la difficulté physique et pour voir s'il pouvait supporter un exercice prolongé (il utilisait le terme « *aguentar* », qui veut aussi dire endurer et encaisser). Il voulait tester sa limite et voir si elle se situait « dans la moyenne ». Ce test avait une double visée : non seulement physique, mais aussi psychique. En effet, il savait que depuis son accident il appréhendait les chutes, en particulier dans les terrains rocaillieux. J'étais surpris car nous arrivions au terme de trois jours de marche et il ne nous avait pas parlé de cette peur. Or, la veille il avait fait une mauvaise chute sur une dalle glissante, et n'avait pas semblé particulièrement choqué. Alors que je supposais qu'il tirait un bilan positif de son rétablissement, il me répondit qu'il ne pensait pas avoir vaincu ses appréhensions, et que la veille, il avait dû faire un énorme effort pour ne pas s'effondrer : « Si je m'étais fait vraiment mal, je n'aurais plus pu avancer », affirma-t-il. De façon analogue, F1 disait qu'elle devait faire un effort permanent dans les descentes pour que la peur ne la paralyse pas. La possibilité d'une chute était constamment présente à son esprit. Elle devait donc faire face à un stress perpétuel.

Sur ce plan il faut noter que les marcheurs ne se comprennent pas forcément, car les limites des uns sont étrangères aux limites des autres. Si, de façon générale, la peur de l'autre est relativement respectée, il peut arriver que des altercations aient lieu à propos de l'acceptation du seuil de tolérance de l'autre. Ainsi, F10 me raconta que dans l'après-midi, une personne avait eu beaucoup de mal à suivre le groupe dans une forte pente. Gagnée par la peur, elle s'était mise à descendre les plus grosses pierres en s'asseyant, ce qui ralentissait tout le groupe. Chacun tenta de la rassurer et de la soutenir, mais cette attention eut l'effet inverse de celui escompté, car derrière les encouragements, elle sentait une envie de faire accélérer sa progression. L'un des membres du groupe eut un mot un peu trop fort. Cherchant à minorer sa peur, il ne fit qu'accentuer sa culpabilité de ne pas être à la hauteur. Ainsi, la limite physique de cette personne avait été atteinte, mais le seuil de tolérance de son interlocuteur l'avait été aussi. S'ils réussirent à ne pas se désolidariser, il faut noter que la tentation de séparer le groupe en deux avait été forte, et que nombre de randonneurs n'hésitent pas à l'effectuer. De même, dans la Chapada Diamantina, G3, qui ne savait pas que H4 venait reprendre confiance en lui en pratiquant la marche, exprimait souvent de l'impatience. Il marchait en tête et dans les passages difficiles ne soutenait pas ses clients tant il était agacé par leur lenteur (qui conditionnait notre arrivée au bivouac et notre accès aux meilleurs emplacements). Si ces scènes ont quelque chose de violent pour la personne en difficulté, elles le sont aussi pour celles qui aimeraient marcher plus vite et qui n'arrivent pas à contrôler cette envie. Car, la lenteur peut générer une forte frustration : « Il a besoin de se défouler, alors c'est pas facile de toujours attendre ! », rapportait F10.

Par ailleurs, certains marcheurs sont aux prises avec la crainte d'une perte de condition physique due au vieillissement. F11, qui approchait de l'âge de la retraite, était contente de ses capacités : « Je n'aime pas foncer, les autres, ils ne prennent pas assez le temps de regarder le paysage. Mais enfin, je les comprends, c'est agréable d'être dans l'effort. / Je suis contente, je suis leur rythme sans difficulté », me dit-elle avec une pointe de fierté.

Ainsi, dans ce rapport à la limite, les individus vivent une expérience d'eux-mêmes qui leur donne accès à un panel d'émotions positives : fierté, sentiment de courage, de force ou de puissance. Dans ces cas, le mythe de l'individu, qui tend à faire de chacun un héros de sa vie, est renforcé. Mais il faut noter que ces dépassements de soi sont des occasions d'apprentissage et de socialisation. Après avoir franchi un passage difficile, certains gagnent de la confiance et abordent la suite du parcours avec un enthousiasme croissant. Sur le GR20, un père, parlant de son fils qui, malgré une forte appréhension, avait réussi à passer « sans problème » le Cercle de la Solitude (particulièrement vertical), disait : « il est fier comme un coq / on a vu le changement. / Maintenant il n'a plus peur, il s'est rendu compte qu'il pouvait le faire ! ».

Souvent, le dépassement de soi va de pair avec un bon usage du matériel. Ainsi, le remplissage du sac, son réglage, mais aussi le choix des habits et des chaussures, comme la confiance que l'on peut mettre en eux, sont fondamentaux. L'attention portée au matériel permet de bien le connaître et de l'utiliser de façon pertinente. Un sac bien équilibré et bien réglé permettra de gravir un passage où il faut se servir de ses mains avec beaucoup moins de difficulté et d'appréhension. Si le sac ne fait pas corps avec le marcheur, les risques de déséquilibre sont plus importants. Un marcheur qui a bien réglé son sac maîtrisera mieux la synthèse corporelle corps-objet, il aura observé les caractéristiques du corps propre et les caractéristiques de l'objet pour construire un savoir-faire qui affine l'articulation corps-objet en fonction d'un désir de fonctionnalité, de performance et de confort. Ainsi, concernant les chaussures, F11 disait avoir mis du temps à accepter qu'elles adhèrent aussi bien aux rochers : « Au début je me mettais sur les fesses, j'avais peur de glisser, maintenant, je

marche normalement, ça accroche bien ». Dans cette opération, elle avait réussi à rejoindre, dans la pratique, son envie de marcher dans des terrains escarpés sans trop de difficulté ou d'effort. La maîtrise du matériel lui a permis d'accéder à des gestes qu'elle désirait mais qu'elle ne savait pas encore effectuer. De même, lorsque les marcheurs parlent du fait qu'ils règlent le serrage de leurs lacets en fonction de la pente et du terrain, ils indiquent qu'ils modulent l'usage du matériel de façon à toujours se tenir dans une certaine intensité physique, mais aussi dans un certain confort et dans une certaine image de soi maîtrisant l'action désirée. Se dépasser n'est donc pas toujours un effort brutal. Le dépassement consiste aussi en une dépense qui passe par des techniques du corps et par une culture matérielle. En cela, il s'inscrit dans la durée.

Il faut considérer que l'expérience de la limite n'est pas définie de façon stricte. La limite est une intensité sensori-motrice dans laquelle on se projette et que l'on désire vivre. Le terrain, mais aussi la fatigue, la douleur, la lassitude ou l'excitation sont des facteurs qui font varier la position d'une limite. En ce sens les marcheurs se positionnent toujours entre une activité « trop difficile » et une activité « trop facile ». Ils sont toujours dans l'évaluation d'une dépense, qu'ils opèrent en combinant un désir et une estimation (ou une gestion) de leurs forces. Se dépasser peut donc consister à garder un certain rythme dans des passages faciles, puis à « s'arracher » dans les montées et à « assurer » dans les descentes. D'autres préféreront avancer vite sur le plat, voire même courir, et avancer plus lentement dans les pentes. D'autres considéreront que le fait de marcher plusieurs jours est, en soi, un dépassement. D'autres encore placeront la limite dans un effort intense et permanent consistant, sur le GR20, à effectuer trois étapes en une seule journée.

Si le dépassement de soi ou la recherche de la limite (et de l'épuisement mesuré) sont particulièrement reconnus et valorisés, et s'il faut reconnaître la variabilité de cette valeur, il faut aussi considérer que cette valeur opère des élections et des exclusions. C'est souvent de leur propre chef, comme nous l'avons vu avec H1, que les marcheurs abandonnent le sentier. Ainsi, F1, fatiguée par une longue journée de marche, déclina la proposition d'aller se baigner dans une cascade située à trois quarts d'heure de notre campement. Il est donc important de considérer qu'il y a une limite inférieure qui dresse une frontière entre les participants au rituel excursif, et ceux qui n'ont « pas le niveau ». « Faire le GR20 » ou faire (*fazer*) une randonnée dans la Chapada Diamantina, demande un minimum de capacités physiques et un minimum de désir d'effort. Lorsque la dépense maximum que peut fournir un individu n'atteint pas le minimum requis par le rituel, s'opèrent une sélection et une exclusion qui fixent les contours du groupe des élus qui ont réussi l'épreuve. Car, outre l'auto-exclusion, les marcheurs élus peuvent prendre en charge le caractère sélectif du rituel. La frontière entre les derniers élus et les premiers exclus est relativement poreuse, mais elle reste un objet d'attention relativement constant. Ainsi, par moments, F3 s'impatientait des peurs et de la lenteur de F1. Cette dernière a ressenti une certaine violence dans le regard que son amie portait sur sa participation au rituel : « Des fois quand elle me regarde [nous venions de passer un bloc rocheux où F1 avait beaucoup peiné], j'ai l'impression qu'elle me dit : toi ma vieille, t'es vraiment nulle./ Ses yeux me disent « avance ! arrête de nous ralentir, on t'attend tout le temps ! » déjà que j'étais en difficulté... en plus elle m'a stressée ». De même, sur le GR20, une femme, parlant d'une de ses amies, affirmait : « Quand on n'a pas le niveau on ne fait pas le GR20 ! Elle croyait que ça serait facile !/ c'est chiant, on l'attend tout le temps ». L'effort physique que l'on vient rechercher dans la marche est donc ouvert du côté du dépassement, mais une limite inférieure est assignée à la marche à partir d'une définition d'un « niveau » minimum de savoir faire, de désir et de capacité physique. Le dépassement de soi qui serait effectué par une personne désirant atteindre ce minimum est renvoyé à d'autres terrains, plus faciles, moins « techniques ». Le

GR20 et les sentiers de la Chapada Diamantina sont donc réservés à des personnes qui ont subi, ailleurs, sur d'autres sentiers ou dans d'autres sports, une initiation relative aux techniques du corps sportif et à la maîtrise de la culture matérielle excursive.

Enfin, si l'on s'intéresse au vocabulaire utilisé pour décrire le dépassement de soi, la connotation violente de la dépense apparaît avec netteté. Les marcheurs français utilisent les expressions suivantes : « se déchirer », « s'éclater », « faire le bourrin », « faire la brute », « tout niquer », « exploser [la montre, le timing, le record] », « être au taquet », « être à bloc », « se défoncer », « s'arracher », « se dépasser », « forcer », « foncer », « se dépenser », « être à fond », « se surpasser »... Quant aux Brésiliens, ils utilisent les expressions : « *superar* », « *ralar* », « *se quebrar* », « *detonar* », « *andei pra caralho* », « *estar quebrado* », « *estar exausto* », « *estar moído* », « *estar com as pernas doces* », « *estar lascado* ».

Rêveries de quotidien

Lorsque les randonneurs marchent en silence, ils peuvent vivre un dialogue intérieur qui les replonge dans le quotidien. La sociabilité ordinaire, avec ses amitiés et inimitiés, est revisitée en une rêverie qui flâne au gré des associations d'idées. Ainsi, H14 me confia : « Je reviens sur des événements plus anciens, douloureux ou joyeux, des projets à faire, des sujets un peu plus profonds ». Parfois, au cœur du rituel excursif, les marcheurs se font surprendre par un souvenir enfoui : « C'est fou comme il y a des choses profondes qui remontent. Quand on marche, on rentre très profond en soi, on retrouve des souvenirs très anciens » affirmait H5, qui était manifestement pris par une profonde *saudade*, alors que nous arrivions au campement.

Certains disent trouver des idées pour le travail, le bricolage, ou l'organisation de l'année à venir, durant la marche : « Il m'arrive de trouver des solutions, ou avoir des idées sur des sujets délicats, simplement en marchant... et le plus souvent sans le vouloir et sans y penser à l'avance » disait un homme croisé lors d'une pause. Pour lui, la réflexion s'engageait sans prévenir et il pouvait « rêvasser » sur un sujet pendant « des heures ». Parfois, sans prévenir, une idée arrivait et répondait brutalement à une question irrésolue. « C'est bizarre ces moments, disait-il, parce que tu es dans un état où tu penses à quelque chose, et puis tu regardes le paysage, un oiseau, ensuite tu as une autre idée, un souvenir, je sais pas, des fois tu penses à rien du tout, juste au prochain pas, et encore, t'as les yeux qui regardent devant toi, mais t'es dans une sorte de méditation, un truc en apesanteur. Et alors d'un coup t'as une idée de génie ».

Une tension entre s'extraire du quotidien et y penser est en jeu dans la randonnée. Lors des entretiens, de nombreux marcheurs affirment simultanément deux positions. D'un côté, ils disent aimer la marche parce qu'elle leur permet de « tout oublier », d'« oublier les problèmes », de « ne plus penser à rien » et de « faire le vide ». Ils affirment être heureux, car ici il n'y a personne pour « m'embêter », « m'emmerder », « me faire chier », « *me encher o saco* » ou « me prendre la tête ». Mais d'un autre côté, la même personne pourra dire qu'elle a besoin de « faire le point », de « prendre une décision », de « recharger les batteries avant de faire un choix important », ou de « prendre un peu de distance par rapport à certaines choses ». Le lien entre récréation et création est souvent frappant : la randonnée distrait et régénère. La distance prise par rapport au quotidien semble donc permettre de mieux l'appréhender. Par la réflexion à distance, les marcheurs s'assurent une meilleure prise sur la vie ordinaire. Ils font le point sur leur position au sein de leurs relations sociales, sur les enjeux dont ils sont dépendants, sur leurs envies et leurs aspirations. Par cette activité réflexive, il me semble que le quotidien est remis en désir par la rêverie. Ainsi,

F11 me disait avoir passé la journée à penser à un collègue qui lui « mettait des bâtons dans les roues » : « J'ai eu une super idée pour qu'il arrête ! Il va voir ! ». Elle jubilait à l'idée de prendre sa revanche, une fois retournée dans la vie ordinaire. De même, F1 et F2 disaient que leur séjour dans la Chapada Diamantina leur permettait de se relâcher pour prendre sereinement des décisions importantes concernant leur futur professionnel.

La solitude, le silence et l'engagement dans l'activité corporelle, semblent donc permettre une rêverie qui arpente le passé des sujets. Au cœur du rituel, entre vide, souvenirs et avenir, se déroule une flânerie réflexive qui revisite le quotidien et l'envisage sous un jour renouvelé. Si d'une certaine manière le quotidien est très présent dans l'esprit des marcheurs, il l'est probablement parce que des temps d'oubli, de dépense et de méditation sans objet peuvent se déployer à loisir. Ainsi, par delà une mort symbolique, comme cela peut être le cas pour les pratiques balnéaires (Corbin : 1988, Urbain : 2002 b), les vacanciers vivent ici un temps perforé par l'abandon dans l'effort physique présent. Pris dans la dépense de la marche, ils vivent une expérience corporelle qui favorise les associations d'idées et la créativité imaginative. En entrant en eux-mêmes, en expérimentant avec minutie leur corps et le matériel dont ils le parent, il semble que les excursionnistes s'ouvrent à nouveau au monde dont ils se sont extraits. Rituel d'oubli, la randonnée permet de jouer avec des idées, des souvenirs, des sensations et des devenirs en désaturant l'exigence ordinaire de ne rien oublier pour être performant. En effet, de nombreux marcheurs disent qu'« il était temps de prendre des vacances », qu'ils « n'en pouvaient plus », qu'ils avaient besoin de « se détendre ».



Un marcheur brésilien pensif près d'une cascade

Sur le GR20, lors d'une pause, une dame me dit rapidement, sans accepter d'en dire d'avantage : « Au boulot j'en avais trop marre, un jour de plus et j'explosais. Y'a un moment on peut plus penser à tout à la fois, ça bug. / Maintenant que j'y suis, je profite./J'ai pas envie de parler, je suis en vacances ». Lors du rituel excursif, la tension quotidienne peut

donc s'éclipser, le « nœud dans le ventre » que certains ressentent lorsqu'ils vont au travail peut ici se défaire. Les tensions peuvent se dédramatiser, se dés-intensifier et s'étaler pour ne refaire surface que de manière relativement transparente et délayée par des phases d'oubli. La saturation quotidienne, principalement associée au « stress » du travail et à la pression d'avoir à gérer, selon F11, « des dizaines de choses à la fois » est enfin atténuée, relativisée, mise à distance et simplifiée. « Ici, on a qu'une seule chose à faire : marcher » disait encore F11. Lorsque la culture matérielle et les techniques du corps sont acquises, lorsque « ça marche » sans avoir besoin de dépenser de l'énergie pour ajuster ses gestes au terrain parcouru, l'esprit semble alors se diriger vers des objets qui n'ont pas de liens forts les uns avec les autres : « Je vagabonde dans ma tête » disait un marcheur.

Les randonneurs renouent donc avec une expérience peu valorisée dans le quotidien : la rêverie. S'ils peuvent dire dans un même mouvement qu'ils oublient « tout » et qu'ils font le point, il me semble qu'il faut comprendre qu'oubli et réflexion s'entremêlent de façon imprévisible, il vivent ces temps de souvenance comme des résurgences aléatoires. La réflexion et l'oisiveté, le sérieux et le futile, le physique et l'onirique ne sont plus cloisonnés dans cette expérience où le rêveur travaille le passé et appréhende l'avenir. Si nous avons déjà vu que le rituel excursif conduisait à des expériences primaires et intimes, il faut enfin considérer qu'il laisse libre cours à la rêverie et à l'activité onirique. Sortir physiquement du quotidien permet d'en revisiter certains aspects en rêve, et, ainsi, de le (re)mettre en désir. Il faut alors souligner que cet état affectif, tout comme la nuit et les rêves, recèle une fonction régénératrice.

Le paysage



Une marcheuse française photographie un coucher de soleil

Pour les randonneurs français et brésiliens, les paysages naturels sont la destination du rituel excursif. Depuis le quotidien, ils sont mis en désir et idéalisés par un imaginaire qui les oppose à l'expérience urbaine ordinaire. Ils sont symboliquement identifiés à la nature, et, selon Anne Cauquelin (2002), « valent pour » elle. Nature et paysage sont imaginaires et caricaturalement¹³⁴ hétérotopes vis-à-vis de l'urbain. Ils sont conçus et vécus comme une extériorité qui s'inscrit dans la logique de l'aventure, de l'extra-ordinaire, voire de l'« autre monde ». Comme le soulignent Odile Cointet-Pinell et Ferial Drosso (1983 ; 49), « la nature aimée par le randonneur apparaît rarement comme lieu d'activité agricole, d'élevage, ou même comme espace protégé par la volonté des institutions (forêts, parcs naturels régionaux ou nationaux...). Elle est « nature », c'est-à-dire *extraite de façon mythique du système économique et politico-institutionnel*, ce qui participe au sentiment d'évasion. ». Omniprésente dans le quotidien sous forme d'images (publicités, posters, décorations, emballages de marchandises...), la figure du paysage naturel est élaborée comme objet de désir. Elle est alors associée à un plaisir radicalement autre, ce qui permet de la séparer mythiquement de son origine urbaine. Pour la recherche, l'étude de l'affection paysagère permet de saisir à la fois un ordre culturel, à la fois un plaisir individuel, mais à la fois aussi, selon la *Philosophie de l'aventure* proposée par Simmel (2002), un rapport général à la vie.

L'esthétique paysagère travaille deux pans de l'expérience. Le premier, plutôt subjectif, donne au sujet une sensation de bien-être et de satisfaction. Le second, plutôt culturel et politique, en pliant un héritage social à l'intérieur d'une expérience esthétique, tend à reconduire un ordre social. Le « sentiment de paysage » (Sansot, *in* Dagognet : 1982) recèlerait donc, d'une part, une fonction régénératrice pour le sujet, et d'autre part, une fonction mythologique qui, en occultant ses propres assises sociales et culturelles, tendrait à reproduire un ordre, à inscrire une tendance culturelle dans la durée. S'il est essentiel que la dimension culturellement construite du rapport au paysage soit occultée pour que les individus soient émus, il me semble que la position sociale des randonneurs dans l'ordre socioéconomique ordinaire est occultée (ou enchantée) avec elle. Or, si au cours de l'expérience esthétique du paysage, la conscience de cette position est évacuée, il faut alors poser la question de la fonction politique – ou de l'intérêt – d'une telle liquidation. Plus précisément, comme nous allons le questionner à la fin de ce chapitre, la valorisation esthétique de la « nature-paysage », ne scotomiserait-elle pas un rapport politique à la « nature-matière première » ?

Un regard théorique sur le paysage

Pour Anne Cauquelin (2002), le social peut être conçu comme un tissu qui se plie et se déplie¹³⁵. Les surfaces pliées sont invisibles, elles sont cachées dans les replis, mais le tissu garde une unité, et il n'est pas nécessaire de l'amidonner pour en faire usage ou pour le percevoir comme un ensemble continu. Le paysage relèverait de cette logique. Car, bien que la reconnaissance d'un paysage naturel semble aller de soi, cette opération, pourtant si évidente, relève d'une construction sociale. Elle a une histoire, une logique et des fonctions qui sont inconnues de l'amateur, car pliées à l'intérieur de son expérience singulière. Pour Cauquelin, l'évidence implique qu'une série de dimensions implicites se

¹³⁴ Ces espaces sont caricaturaux car l'un est défini par un excès de soi (la ville stressante, grouillante, polluée) et l'autre par un excès d'absence de soi (les espaces vides, vierges, atemporels).

¹³⁵ La notion de pli semble être empruntée à Gilles Deleuze, mais Cauquelin ne cite pas le philosophe.

cachent dans les plis de l'expérience vécue. Filant la métaphore du tissu, l'auteure avance que l'amateur de paysage qui se déplace sur la toile culturelle ne perçoit pas qu'il franchit de longs enchaînements de propositions, pliées à l'intérieur de la culture, car les deux berges du pli sont mises bord à bord. L'amateur fait ainsi l'économie d'une implication dans les méandres du phénomène qu'il éprouve, il prend un raccourci en franchissant le pli qui se cache sous le raccord entre deux berges. « Toutes les propositions qui parlent du paysage composent un vaste tissu dont les références sont implicites (pliées dedans) » (p. 91). Il revient alors à l'analyste de déplier ces implicites pour comprendre ce qui rend possible la contemplation du paysage. Nous retiendrons trois strates analysées par Cauquelin. L'une est historique et passe par l'invention de la perspective, la seconde est langagière et relève d'une opération rhétorique, la dernière, que je proposerai d'approfondir, concerne la subjectivité et le politique.

Sur un plan historique, si la nature a toujours été contemplée, Cauquelin note que chez les Grecs, la notion de paysage était absente. Comme nous l'avons vu (ci-dessus p. 116), la nature socratique et platonicienne ne pouvait être connue de façon sensible : « sa présentation est alors purement rhétorique, elle est orientée vers la persuasion, sert à convaincre, ou encore, prétexte à des développements, elle est scène pour un drame ou pour l'évocation d'un mythe » (p. 40). La nature antique, dans laquelle Socrate s'ennuie, n'est pas un spectacle visuel, mais une construction discursive. Sa totalité indivisible doit être dite dans et par le *logos*, pour satisfaire des réflexions morales. Cauquelin fait aussi remarquer que « les Grecs n'avaient pas d'échantillon de bleu. Les quatre couleurs disponibles étaient le blanc, le noir, le jaune, l'ocre et le rouge. La mer était pour eux vert-brun ou lie-de-vin [...] » (p. 44). Les couleurs grecques auraient été construites à partir de l'opposition noir/blanc, mais au détriment du bleu. Celui-ci, venu d'Orient, portait le risque de fragmenter le dessin, d'en défaire l'unité qui était aussi l'unité du monde grec. En renonçant au paysage et à l'éclat du bleu, les grecs auraient préservé de l'envahissante sensibilité subjective leur pensée logique et leur vision de la nature comme système d'essences. Car, comme nous l'avons vu, seul l'art de la parole pouvait permettre de saisir le monde ; la vue, étant porteuse d'erreur comme les autres sens, aurait risqué de faire de l'*ego* et de ses expériences sensibles des conditions de production de la vérité. Une telle conception aurait été impossible dans une configuration sociale et culturelle basée sur l'usage de la raison dans l'*agora*.

Pour retracer la genèse du paysage, Cauquelin étudie ensuite le jardin romain, qui serait proche de la notion de paysage, car il consiste en un élan vers la nature, en une fuite hors de la ville. Mais il est aussi une figure opposée à la nature furieuse, dangereuse, démesurée. En ce sens il est un « au-dehors dedans » (p. 53). Ni citadin ni sauvage, il consiste en un asile où l'on peut jouir de la liberté et s'exercer à devenir sage. Il est « l'image de ce qu'il y a de meilleur chez l'homme » (p. 54) et son rôle est de distinguer la bonne de la mauvaise nature. S'il contient en germe quelques éléments du paysage, « il reste, en deçà du paysage, un modèle de naturalité » (p. 57). Par lui se sont définis des motifs paysagers (arbre, pré, roche...) qui forment un lexique dont nous sommes héritiers, mais il ne valait pas encore pour la nature.

Selon Anne Cauquelin, le passage décisif pour que naisse la notion de paysage se produit à Byzance, lors du débat sur l'icône. C'est en effet le statut de l'image qui va alors être abordé, sa capacité à rendre compte du divin de façon sensible et visible. D'un côté, les chrétiens craignent que l'image ne soit prise pour la chose, ce qui pourrait conduire à l'idolâtrie, qui usurpe l'essence divine. Mais, de l'autre, pour les iconophiles, l'image n'est pas identique à Dieu, elle établit une homonymie, mais n'a pas prétention à égaler ou à se

substituer au modèle. Au contraire, cette image créerait une « relation d'hétérogénéité qui ne supprime pas la relation, mais l'assure en disjoignant les termes. Pour qu'il y ait relation en effet il faut la schize, la séparation de ce qui est ensuite réuni – toute l'affaire du symbole tient de cette constatation. » (p. 61). L'icône servirait à la persuasion, elle viserait un effet pratique. Enfin, dans cette genèse, l'auteure note un héritage alchimiste dans notre façon de composer le paysage. Les quatre éléments seraient des motifs qui permettent d'élaborer une grammaire. Le paysage émergerait d'un jeu d'opposition et d'enchaînement entre ces figures historiques.

Mais, pour Cauquelin, c'est au XV^e siècle que naît véritablement le paysage, lorsque fut inventée une technique picturale nouvelle : la perspective. Cette technique a permis de poser une équivalence entre l'artifice et la nature. En trompant les sens, elle s'est adressée directement à eux afin de leur parler de la nature réelle. Avec elle, « le paysage n'est pas une métaphore de la nature, une manière de l'évoquer, mais il est réellement la nature » (p. 30). Par l'artifice, la perspective a introduit le sensible dans la connaissance du monde. Le paysage aurait donc tendance à venir se replier sur la nature, à la recouvrir, en s'affirmant comme sa juste apparition. Se crée alors une zone de flou, car l'opération de construction du paysage se déploie en deux directions. D'un côté, la reconnaissance de l'usage d'une technique suppose que le paysage est construit. Il entrerait donc dans le registre de l'artificiel. Mais, en prétendant « valoir pour » la nature, l'artifice est balayé, car il place la nature – censée exister en dehors de l'humain – sur le devant de la scène. D'un côté, donc, le paysage est replié sur la nature, car il la construit, la donne à voir par le biais d'une technique. Mais d'un autre côté, il déploie la nature, lui permet d'envahir la sphère humaine en tant qu'« image-réalité ». En ce sens, le paysage naturalise une perception, il transforme un artifice en réel. « Nature naturante ou paysage symbole », l'amateur mêle un fond phénoménologique, un « degré zéro de l'image », avec une infinité de plis et de replis symboliques qui renferment de la mémoire, de l'enfance, des rêves, des techniques, une élaboration du désir. Dans le cadre de l'expérience excursive, tout concourt donc à faire du paysage un « allant de soi », une vérité. « C'est beau » disent inlassablement les randonneurs, sans jamais être contredits. Que la perception rende compte justement d'une réalité ou que le réel s'adresse justement à la perception, les dimensions culturelle et sociale de l'expérience esthétique sont pliées au profit d'un sentiment plaisant de justesse et d'évidence. « Mais, il est vrai, la plupart du temps, c'est le *caractère implicite* du paysage qui en appelle au sentiment de sa perfection. *La rose est sans pourquoi*. Et c'est pourquoi elle est dans la perfection » (p. 110). Comme nous le verrons, les randonneurs ont en effet peu de ressources linguistiques pour parler de (déplier) cette beauté qui les touche et les envahit.

L'affection paysagère plonge donc ses racines dans l'histoire de la peinture. Or, cette histoire se parachève avec la peinture de paysage, qui aurait joué une « fonction publicitaire » (p. 83) dans la mise en désir (touristique) de la nature. Cet art récent aurait opéré une distinction entre, d'une part, la nature savante et la nature enchantée, et, d'autre part, la belle nature. Il aurait fait subir au concept de nature une ultime disjonction en autonomisant sa dimension esthétique et en lui attribuant des usages sociaux spécifiques (art, tourisme, loisir). Les anciennes formes du rapport à la nature ont éclaté pour offrir une liberté nouvelle « à une organisation visuelle, tactile, émotionnelle : la nature devient belle, quelquefois sublime, toujours recommencée en d'autres figures. Et ce sont les peintres, principalement, qui prennent en charge ces figures de la nature, nommées « paysages. » (p. 88).

Les auteurs qui étudient la notion de paysage insistent sur le fait que sa perception relève d'une esthétique de clôture. Ainsi, pour Pierre Sansot (*in* Dagognet : 1982 ; 69) : « on délimite, on cadre un paysage, c'est-à-dire qu'on le soustrait au tumulte du reste du monde ». Le paysage relève donc d'un acte de perception-élaboration qui élit un fragment de nature et lui donne une cohérence esthétique. Anne Cauquelin (2002) remarque aussi que chaque sujet contemplant (fabriquant par sélection) un paysage accomplit une opération rhétorique¹³⁶ car il réalise une composition stylistique qui est une source de satisfaction. À la manière d'un locuteur qui prend plaisir à dire *un* discours en composant avec des formes communes données par le lexique et la grammaire, le spectateur de paysage opère une actualisation et une personnification de formes culturelles esthétiques héritées. Le spectateur est le lieu d'un avènement, il est une scène où se déploie une énonciation et où s'expérimentent des formes esthétiques. Le paysage ne peut donc advenir que dans la mesure où une forme idéale est attendue, désirée, espérée. Il s'élabore dans une esthétique de réception qui accueille des motifs perçus dans des formes préalablement construites (Simmel parle d'anticipation antérieure). En ce sens, « être ému » par un paysage, consiste à faire advenir – et par surprise ! – un événement désiré. Tel un cadeau, il est une surprise attendue. Ressort de cette mécanique une impression de communion avec la nature : quelque chose semble passer par la vue pour relier un objet à un sujet. Et ce dernier s'en trouve totalement affecté, sensoriellement ébranlé.

On peut en effet considérer le paysage comme un « donné tel qu'il est perçu » (Lenclud, *in*, Voisenat : 1995 ; 5). Car « le paysage n'est ni « en dehors de l'individu qui le regarde ni à « l'extérieur » du même : il est le produit aléatoire d'une structure d'interaction, pouvant ou non s'établir, ou d'un couplage structurel, nécessitant un branchement » (p. 5). En ce sens, le paysage est une *médiance* (Berque : 2000), c'est à dire une collection d'objets non-humains portés à l'existence par une activité langagière qui transforme une somme d'éléments identifiables en une forme, en un tout. Un paysage est donc le produit d'une fabrique, qui met en forme et rend présents des fragments de nature. Si cette fabrique est effectivement réalisée par le sujet, elle n'en demeure pas moins historique et culturelle. Ainsi, comme nous l'avons vu avec Butler, le désir, en partie imposé de l'extérieur, trouve chez le sujet le lieu d'une satisfaction. Les formes esthétiques culturelles opèrent donc, à travers le sujet observant la nature, une auto-reconnaissance. Le sujet ému face au paysage opère une boucle culturelle : il est atteint par « le produit de sa perception » (Lenclud, *in* Voisenat : 1995 ; 9). Et cette opération peut être infiniment troublante car elle interpelle des structures internes. Ainsi, face au paysage, certains rient, se sentent joyeux, anxieux, *saudosos*,¹³⁷ tristes ou mélancoliques, d'autres pleurent ou ont peur, sont impressionnés, ressentent du vertige ou de la puissance. Dresser un inventaire des émotions ressenties face au paysage n'est pas du ressort de cette étude, on retiendra simplement que le paysage déclenche des saillances affectives, qu'il stimule et fait ressortir – souvent de façon inattendue – des états d'âme qui sont aussi des sensations de soi et des sensations de soi dans le monde. En un sens, ici, le sujet ressent intimement la trame culturelle dans laquelle il est pris, il éprouve une appartenance au monde, une résonance entre son intimité et un flot qui l'embrasse et s'embrasse en lui, mais qui embrasse et embrasse aussi d'autres que lui. Devant le paysage, dans l'acte de voir, une forme culturelle qui le dépasse devient en lui vivante. Dans cette actualisation de formes culturelles, le sujet éprouve sa propre force de créateur. Il reprend à

¹³⁶ Pour Cauquelin, la rhétorique : « couvre l'ensemble des opérations qui rendent les objets de la perception adéquats à la forme symbolique : le passage de la réalité à l'image, d'une part, et d'autre part, les opérations faites sur le sens des termes. Passage d'un terme à l'autre par association littérale, par addition ou soustraction, par contiguïté ou fragmentation » (p. 105)

¹³⁷ Pris de *saudade*

son compte des forces impersonnelles, les fait siennes et en éprouve une jouissance naïve mais revigorante. Un plaisir intense, comparable à l'amour, le déborde et l'unit au monde¹³⁸. Et cette expérience, qui dissout le sujet dans une aiguë sensation d'un soi débordant, pose la question d'une religiosité, ou d'un mysticisme, lorsque survient l'événement paysager.

Grandeur et débordement : un mysticisme laïque ?

En 1931, Roger Bastide, proposa de mener une réflexion sur le « sacré sauvage » en considérant les mécanismes d'une « tendance à l'extase » qui se retrouverait de façon modulée dans la religion, dans la science et la philosophie, ainsi que dans l'expérience artistique :

Il me semble que l'on pourrait trouver une esquisse déjà assez poussée de l'expérience mystique dans l'intuition esthétique, dans la contemplation panthéiste de la nature, dans l'extase philosophique. Kant avait montré le caractère désintéressé de la contemplation esthétique. C'est de là que part Schopenhauer. Il analyse avec beaucoup de force l'état d'âme de ces artistes qui ne réagissent pas devant la beauté, mais qui s'y livrent et s'y abandonnent : « Lorsqu'on ne considère plus le lieu, ni le temps, ni le pourquoi, ni l'à quoi bon des choses, mais purement et simplement leur nature..., lorsqu'on s'y engloutit tout entier et que l'on remplit toute sa conscience de la contemplation paisible d'un objet naturel actuellement présent, paysages, arbres, rochers, édifice ou tout autre, du moment qu'on se perd dans cet objet, comme disent avec profondeur les Allemands, c'est-à-dire du moment qu'on oublie son individu, sa volonté et qu'on ne subsiste plus que... comme clair miroir de l'objet, de telle façon que tout se passe comme si l'objet existait seul, sans personne qui le perçoive, qu'il soit impossible de distinguer le sujet de l'intuition elle-même et que celle-ci comme celui-là se confondent en un seul être », alors on a bien affaire à un état mystique, si du moins notre définition du mysticisme est exacte. (Bastide : 1997 ; 16).

Pour Bastide, il est donc possible de parler d'un « mysticisme sans dieux », a-religieux. Relisant Rousseau, Maine de Briand et Amiel, l'anthropologue s'intéresse à l'affectivité en jeu dans la contemplation esthétique de la nature. Il propose d'ouvrir le champ de la religiosité afin de comprendre des transports qui relèveraient d'une « extase laïque », certes moins puissante et plus insatisfaisante que celle des mystiques, mais qui présenteraient certaines de ses caractéristiques. Parmi celles-ci, retenons : « l'impression de n'être pas l'auteur de son émotion exaltante » ; un état de rêverie éveillée qui abolit le temps et l'espace ; une ambivalence entre un sentiment de vide et un sentiment de plénitude ; l'impression d'une régénération, d'une énergisation ; le sentiment d'un cheminement vers une fin de la pensée et de l'affectivité, vers une dissolution (océanique). Ce mysticisme, que Bastide qualifie de « naturaliste », relève de « l'intuition mystique », car il ne peut être confondu avec le mysticisme religieux, plus travaillé, qui s'inscrit dans une tradition et des techniques du corps qui lui donnent une richesse et une puissance encore supérieures.

Mais ce registre de l'expérience humaine (Bastide considère que le tempérament mystique est un fait universel) serait aussi congruent avec un « mysticisme philosophique ». Ainsi, l'extase naturaliste, chez Rousseau par exemple, s'inscrit dans l'attente d'accéder aux

¹³⁸ Pour Simmel (2002 ;80), l'amour réunit deux éléments qui sont aussi constitutifs de l'aventure : « d'une part la force conquérante, de l'autre une grâce qu'on ne peut forcer ».

« plus hautes connaissances et surtout [aux] plus unitives ». Mais ce sentiment de révélation, atteint par la contemplation et la rêverie, reste ineffable, car sa puissance est éphémère et seule subsiste l'impression d'un événement extraordinaire, qui fera certainement date. Ainsi, pour Bastide :

Enfin, nous retrouvons dans notre extase a-religieuse les deux mouvements de l'extase religieuse, celui, négateur, qui nous vide, dissipe notre personnalité, fait évanouir notre moi, en particulier chez Amiel ; celui, constructif, qui nous enrichit, qui nous emplit d'une chose ou d'une personnalité étrangère, qui met à la place du vieux moi un moi nouveau, en particulier chez les artistes qui, dans leur communion avec la Beauté, deviennent la Beauté même. (p. 23).

Acteur agi, le sujet qui se place face à un paysage et le contemple s'abyme au cœur de l'énigme qui l'emboîte au corps, au monde, à la vie, et à la culture. Ainsi, dans un texte de 1913, Simmel (1988) affirme lui aussi une parenté entre le sentiment de paysage et la religiosité. Pour cet auteur, le paysage est le fruit d'une autonomisation de fragments sélectionnés dans l'effervescence de la nature. Une partie est arrachée au tout et cette partie devient à son tour une totalité qui peut s'ouvrir sur le flux du vivant.

Mais pour que naisse le paysage, il faut indéniablement que la pulsation de la vie, dans la perception et le sentiment, se soit arrachée à l'homogénéité de la nature, et que le produit spécial ainsi créé, après transfert dans une couche entièrement nouvelle, s'ouvre encore de soi, pour ainsi dire, à la vie universelle, et accueille l'illimité dans ses limites sans failles. (Simmel : 1988 ; 234).

Or, pour Simmel, ce rapport entre la partie et le tout, ce mouvement par lequel le paysage est extrait de la nature, est proprement moderne. Il faudrait donc considérer que le paysage est une mise en forme moderne du sentiment de nature, qui est, pour Simmel, un sentiment universel. Le goût post-médiéval pour le paysage serait à appréhender en considérant un mouvement que j'ai décrit à plusieurs reprises en mobilisant Élias, Lefebvre, Lenoble, Foucault ou Appadurai : celui de l'autonomisation de formes sociales au cours de la modernité (division du travail, corps, disciplines, loisir, *scapes*). L'esprit qui paysage¹³⁹ un espace de nature crée donc une forme individualisée. Il s'agit d'un paysage, personnalisé

par un caractère (ambiance, *stimmung*¹⁴⁰), une heure, un jour et un lieu de naissance. Ainsi, de la même manière que chaque individu éprouve la sensation d'être unique au sein de la foule quotidienne, les randonneurs extirpent du tumulte naturel une forme indivisible qu'ils rendent indépendante, singulière, différenciée. La logique à l'œuvre dans la fabrique même de chaque paysage prend alors une importance toute particulière lorsque l'on se propose d'étudier le rituel excursif comme un rituel urbain, articulé à une mythologie individualiste, plutôt autonomiste et techniciste en France, ou à une mythologie individualiste plutôt cordiale et raciale au Brésil. Ainsi, la fabrique du paysage semble faire écho à la fabrique de soi, et, le temps d'un instant, le sujet se sent créateur de l'un comme de l'autre.

Au cœur de l'événement paysager les randonneurs peuvent donc renouer avec le sentiment océanique. La fabrique du paysage semble recouper la fabrique d'une image de soi pris dans une image du monde. Mais, comme nous allons le voir, si les modalités françaises et brésiliennes de pratiquer la randonnée débouchent toutes deux sur un débordement, sur une « petite extase », cette épreuve ne renvoie pas aux mêmes

¹³⁹ À la suite de Lenclud, j'utiliserai « paysage » comme une forme verbale.

¹⁴⁰ Terme utilisé par Simmel pour désigner à la fois l'ambiance du paysage, son unité formelle, et l'état d'âme du spectateur.

conceptions de la sociabilité et de l'individualité. Pour clore cette analyse comparative, considérons l'expérience de la marche dans « le beau » ainsi que l'usage de la photographie.



Panneau informatif, mobilisant le désir de fabrication d'une image de soi pris dans une image du monde. Lyon 2005 : avant la construction des Berges du Rhône.

Être dans le beau



Randonneurs dans le paysage

L'expérience esthétique des randonneurs est continue, ils se savent dans le beau et le répètent en permanence. Mais, à tout instant, ils peuvent se faire surprendre par l'intensité supérieure d'un événement paysager. À tout instant une rupture peut avoir lieu dans l'expérience kinesthésique de la randonnée, et les marcheurs peuvent vivre un envahissement qui leur soulève le cœur. L'apparition d'un paysage marque, fait date, connote la journée d'une tonalité affective particulière. Les paysages sont alors gravés dans les souvenirs. Le Cercle de la Solitude, sur le GR20, la cascade de la Fumaça, dans la Chapada Diamantina, sont des lieux qui marquent les marcheurs, et dont ils se souviennent presque systématiquement. Or, ces lieux sont déjà connus, car ils figurent en bonne place dans les brochures et les guides touristiques. L'événement paysager consiste donc en un surgissement qui repose sur des conditions de réception qui sont travaillées ailleurs. Dans l'expérience excursive, l'expérience paysagère est inévitable, et le temps qui sépare le sujet de cette saillance sensible ressemble à une intrigue qui met en attente un surgissement. L'événement paysager, s'il est promis par le rituel excursif, est pourtant entouré d'un halo de suspens, d'un étirement du temps qui prépare l'arrivée d'une révélation, plus rarement d'un scandale.

Pour François Laplantine (2003 et 2009), la révélation, lorsqu'elle advient, trouble le sujet en rendant visible un invisible, mais ce qui se manifeste garde une dimension mystérieuse. La révélation demande une adhésion, suscite la contemplation, voire la conversion. Son mystère est « objet de foi » mais il ne provoque pas de désordre, comme peut le faire le scandale. La révélation est une irruption attendue et troublante qui définit un avant et un après, mais la tension qu'elle suscite est relativement éphémère. Si la révélation convient pour parler de l'événement paysager, c'est en partie dû à sa nature visuelle. Le paysage surgit de l'invisible pour devenir une visibilité iconique, une forme à laquelle on adhère avec ferveur (elle peut devenir dégoût ou révolte face à un paysage dégradé ou

pollué). Cette apparition déclenche une glose, une célébration qui souligne la merveilleuse beauté. Le paysage marque, émeut, enthousiasme, mais ne transforme pas le sujet qui le perçoit et qui lui déclare sans cesse sa passion. Élu selon des procédés culturels insus, le paysage est beau d'entrée de jeu, l'aimer est une évidence. Or, l'évidence, « l'aller de soi », possède une faible capacité de transformation, elle s'inscrit plutôt dans une logique du même, elle tient à distance toute irruption de l'autre. En ce sens, contrairement à l'art, le paysage interpelle peu le spectateur, il ne met pratiquement jamais le sujet en danger, bien qu'il puisse l'impressionner fortement.

La beauté des lieux traversés est infiniment rappelée par les marcheurs : « C'est beau », « regarde comme c'est beau », « trop beau ! », « c'est magnifique », « grandiose », « mignon », « impressionnant », « ça fait peur », « j'aime », « j'aime bien ce coin », « regarde là ! », « putain, ça pète ! », « j'adore », nom de Dieu ! », « c'est grave ici ! », « *Olha que lindo !* », « *maravilhoso* », « *bárbaro* », « *que bonito !* », « *meu Deus !* », « *nossa senhora !* », « *nossa* », « *ave Maria !* », « *fantástico !* », « *espetacular* », « *olha que lugar encantado !* », « *incrível !* », « *tesão !* », « *animal !* », « *é tudo !* », « *é foda !* », « *olha gente ! Que coisa !* », « *como pode ?!* », « *lindíssimo* ». « *Putá merda, parece un sonho* » dit un jour F2.

Ces expressions, parsemées de gros mots et d'insultes, scandent inlassablement le vécu excursif. Sur les sentiers, on assiste à un rappel permanent (une glose) de la beauté dans laquelle on se meut. Parfois, le paysage considéré sera restreint à quelques pierres d'où émerge de la mousse en fleur. Parfois, un marcheur attirera l'attention de ses proches sur un nuage, sur la forme d'une cime rocheuse, sur l'aspect torturé d'un arbre ou sur un unique caillou. Les paysages grandioses appelleront certainement plus d'exclamations, plus d'enthousiasme, mais la totalité de l'espace sera ponctuée de ce qu'il faut appréhender comme une « expression obligatoire des sentiments », c'est-à-dire comme une technique du corps.

Cette expression affective prend des voies d'orientation distinctes en France et au Brésil. En effet, sur le GR20, le paysage, une fois sa beauté déclarée, sera plutôt l'objet d'une description. Ainsi, F12 disait, à propos du Cercle de la solitude : « j'aime les grandes plaques de granit, les reflets argentés du soleil sur la pierre. Et puis c'est immense, tu es entouré de murs abrupts, il n'y a pas de végétation/ ça a un côté lunaire./ Pour moi, le paysage, c'est de la physique et de la poésie ». Dans la Chapada Diamantina, les paysages seront plutôt l'objet de questions religieuses ou métaphysiques. F6, alors que je lui demandais ce qu'elle appréciait dans le panorama que nous contemplions du sommet de la cascade de la Fumaça¹⁴¹, répondit : « Dieu ! Je ressens la présence de Dieu. Quand je vois les montagnes, je me rends compte de la puissance de Dieu, ou de je ne sais quoi (*ou seja o que for*). Et je me dis que c'est merveilleux. / Je me demande d'où je viens / Je sens une présence, à l'intérieur de moi (*dentro de mim*). / Dieu est à la fois dehors, dans les arbres, les montagnes, l'eau, et en moi, dans mon cœur. C'est un tout et je fais partie du tout ». En France comme au Brésil, la perception d'un paysage peut tirer des larmes.

Avant de revenir sur cette différence culturelle, il me semble important de souligner l'obsession avec laquelle la beauté du paysage est sans cesse soulignée. Car les marcheurs semblent faire paysage et émotion esthétique de tout bois. Une frénésie marque certains passages des sentiers. Cette logorrhée n'est pourtant pas bavarde, car la beauté du paysage est plus signalée que décrite ou commentée. Ainsi, lorsque l'ethnologue pose la question du ressenti face à un paysage, les propos sont relativement courts et la discussion est rapidement remplacée par un silence méditatif. La beauté du paysage semble ressentie avec force, cependant la sensation a du mal à être verbalisée. Les marcheurs deviennent

141

La cascade fait une chute abrupte de 400 mètres. Ce point offre un panorama très ouvert.

vite évasifs, ils sont assurés de ressentir quelque chose de fort et d'unique, mais ne parviennent pas à en faire un objet de conversation. Dans ces moments, l'ethnologue qui cherche à faire parler de l'affection paysagère est jugé ennuyeux. Les réponses se font évasives, elles sont ponctuées de nombreux « je ne sais pas » et la pauvreté du langage est souvent soulignée « je ne sais pas comment dire », « je n'ai pas les mots », ou encore, comme F3 : « oui, je vois ce que tu cherches, mais j'ai pas envie, je suis fatiguée ». Si certains marcheurs se sont cependant prêtés à la description de leur ressenti face au paysage, je n'ai jamais assisté à de telles discussions entre les marcheurs eux-mêmes. Quelque chose va de soi, la beauté revêt un caractère évident. L'important est moins de la définir et de l'expliquer que de la trouver, de la relever, de la signaler, au besoin à l'aide de quelques motifs descriptifs (forêt, rocher, eau, air, ombre, soleil). S'il y a une dimension très collective, communicationnelle, phatique, à cette désignation de la beauté, les randonneurs vivent aussi l'affection paysagère de façon intérieure. Sans nécessairement en faire part aux autres, ils « paysagent » en permanence l'environnement qu'ils traversent : « des fois je fais une toute petite pause dans les montées, 4-5 secondes pas plus, je regarde le paysage, et je repars » disait H19. Cette technique lui permettait de « saucissonner l'effort », mais aussi de « prendre une petite bouffée de paysage ». Une interlocutrice avait inventé l'expression « orgasme panoramique » pour décrire son ressenti. Pour elle, la ressemblance entre le plaisir paysager et le plaisir sexuel était frappante : « tu marches, et d'un coup, tu sais pas pourquoi y'a un truc qui se déclenche. / C'est super intense, mais va décrire un orgasme, toi ! ».



Sans titre

Une activité rend visible cette attention continue à la beauté paysagère : la photographie. En effet, les randonneurs ont presque toujours à portée de main un appareil photo, qui est une machine qui redouble l'opération rhétorique d'élection du paysage. La photographie, art de la multiplication, saisit le paysage que l'on voit. Elle le dédouble pour en garder une trace, pour faire du présent un souvenir. Or, la photographie prise témoigne

non seulement de ce qui est vu (un paysage), mais aussi du fait qu'un sujet ait vu et élu ce paysage. Il me semble important de noter que les paysages les plus photographiés sont ceux qui sont les plus vus lors de la préparation du voyage. Sont donc surtout photographiés les paysages qui ont donné envie d'aller en Corse ou dans la Chapada Diamantina. Le Cercle de la Solitude, les lacs et les cascades, un chemin caillouteux, le Poço Encantado, la Gruta Azul, les refuges, les panoramas et quelques fleurs, sont des lieux et des motifs paysagers qui ont été vus lors de la mise en désir de la destination touristique. Leur image est souvent saisie selon les mêmes modalités que les images qui ont mis la destination en désir. On peut donc considérer qu'un plaisir de la reconnaissance marque l'expérience touristique. Ici, le sujet s'inscrit dans une fluidité esthétique (*mediascape*), dans un continuum de valeurs picturales qui le relie au quotidien sans aucun heurt. Le paysage est prévu dès l'espace ordinaire. Il est ensuite reconnu, pour enfin être montré, lors du retour, comme une production propre et comme une sorte de trophée. Les marcheurs, à travers la photographie, semblent ramener chez eux ce qu'ils sont allés chercher : de beaux paysages et la sensation de les avoir côtoyés intimement. Cette sensation, qui marque l'expérience paysagère, est sérieuse ; elle se rapproche d'une sensation de responsabilité : « maintenant, ici, c'est un peu chez moi, cet arbre, ce paysage, c'est un peu comme un copain, je vais penser à eux toute ma vie » disait H13.

Mais la photographie imprime aussi un rythme à l'expérience touristique. Comme le souligne Yves Michaud (2003), à propos de l'expérience esthétique contemporaine : « C'est le rythme plus que le contenu émotionnel qui compte : l'événement n'a pas besoin d'être forcément dramatique » (p. 173). Ce rythme appelle une dynamique temporelle où la nouvelle image du même devient référence. Les marcheurs ne photographient pas du nouveau, ils font de nouvelles photographies. Ils actualisent une esthétique, la personnalisent et la transforment en référence. L'actuel balaye le précédent. Dans cette logique moderne, le nouveau devient routine, et l'antérieur est disqualifié à répétition. Or, « lorsqu'il n'y a plus que du renouvellement, la mode devient l'unique scansion du temps » (p. 175), ce qui a des effets très performants sur l'affectivité touristique. En effet, ce rapport au temps installe le sujet dans une utopie permanente qui génère à la fois plénitude, recherche d'« authenticité » et nostalgie. L'expérience serait alors, selon Michaud, marquée par une « euphorie blasée » qui me semble très visible sur les sentiers. Car les marcheurs sont à la fois avides de paysages et blasés de les photographier. Ils sont aussi avides de photographier tout en étant blasés des paysages. En effet, après plusieurs jours de marche, certains ont « la flemme de sortir l'appareil ». D'autres, comme ce groupe croisé sur le GR20, disent qu'« au bout d'un moment, c'est pas qu'on se lasse... mais... C'est beau quoi... C'est toujours beau. Mais... Ça fait quinze jours qu'on y est, je crois qu'on a envie de finir, et d'aller buller sur la plage ».

Dans l'activité photographique, qui redouble l'activité paysagère, se vit un brouillage entre créature et créateur, entre le paysage traversé et le paysage photographié, entre le plaisir de voir et celui de « faire ». Mais, au terme du processus, lorsque la photo est tirée, émerge une forme dont la puissance rejaillit sur le photographe lui-même, sur l'individu qui a « fait » la photo et le paysage¹⁴². Il me semble que la photographie est une activité qui célèbre non seulement la chose *vue*, mais aussi le regardant, celui qui a été auprès

¹⁴² Lorsque j'ai réalisé mon étude de terrain, l'usage de la photographie numérique commençait à peine à se répandre. Or, il est intéressant de noter que cette technologie permet d'être satisfait instantanément par la photo prise. La photographie numérique permet un contrôle instantané qui invite à « refaire » la photo ratée. Cette technique rend l'œuvre perfectible par la sélection immédiate des clichés qui correspondent à l'idéal de paysage que l'amateur a pour modèle. Elle offre un plus grand contrôle sur l'élaboration des souvenirs.

des choses, qui les a créées par son regard. L'individu ramènera sa production esthétique comme une preuve de son action, comme un trophée qu'il pourra exposer, lors du retour, dans les rituels de souvenance. La photographie célèbre l'union de la chose et du sujet, et, si elle est une des causes historiques de la chute de l'*aura*, elle tend aussi à dissoudre sa puissance dans une *expérience esthétisée* qui renforce le mythe de l'individu comme entité autonome et maître de ses actions. Le paysage que l'on photographie stimule une sensation de satisfaction de soi. La photographie permet de se sentir un instant créateur de l'*aura* du paysage ainsi que de la sienne propre. L'opération de fabrication du paysage est donc une opération qui satisfait le mythe de l'individu, elle conforte chacun dans une position quasi divine de démiurge, elle donne une sensation de liberté et de puissance.

L'esthétique de clôture, qui caractérise l'expérience paysagère comme la photographie, permet de faire entrer de l'illimité (la nature) dans du limité (le visible). Une infinité est donc maîtrisée, et cette opération met les randonneurs en vis-à-vis avec la nature (voir ci-dessus p. 272). Ainsi, si l'on se souvient combien la sauvagerie est importante, en France comme au Brésil, pour participer au rituel excursif, on peut alors considérer que l'affection paysagère enserme cette sauvagerie dans un acte esthétique qui sonne comme une victoire. Le paysage-trophée civilise le marcheur français ensauvagé comme le marcheur brésilien enchanté et dépendant du sauvage. Il le réinsère dans l'ordre de la culture, il est la preuve d'un dépassement de la sauvagerie, d'une dépense qui a abouti à extirper un être de l'indifférenciation primordiale (primaire ou océanique). En ce sens, le rituel excursif vaudrait pour un mythe d'origine. L'affection paysagère en serait la synthèse, elle aurait pour effet de donner une morale à la fable. Elle consisterait en une métaphore vécue, et permettrait d'éprouver le passage de la nature à la culture comme une victoire.

Religiosité brésilienne

Ici, les deux terrains doivent de nouveau être séparés. Si nous avons vu que la société brésilienne reposait sur une structure hiérarchique redoublant un préjugé racial, il faut aussi considérer combien la religion et la religiosité y sont importantes. En effet, face au paysage, la question d'une présence divine est presque systématiquement évoquée, et, hormis H2 et H3, j'ai très rarement rencontré des personnes se déclarant athées. Dans les discussions, on retrouve toujours, non pas un doute, mais le pressentiment qu'il existe une force supérieure, plus puissante que les humains. La forme de cette surnature est multiple, il peut s'agir d'un dieu unique, comme dans les religions judéo-chrétiennes, ou bien d'un panthéon de divinités, comme dans le candomblé, ou encore d'une croyance dans des esprits plus ou moins bien intentionnés, comme dans le spiritisme, pour ne citer que trois des formes religieuses présentes au Brésil. Dans cette culture, ce qui frappe le voyageur français, c'est la grande mobilité dont font preuve les Brésiliens pour passer d'une religion à l'autre. On observe en effet une grande facilité à moduler les croyances et à s'identifier à des rites appartenant à des cultes divers. Parmi mes interlocuteurs, en dehors de H2 et H3 (qui affectionnaient particulièrement le surréalisme), tous ont déclaré un intérêt pour cet « autre monde ». Une grande majorité avait participé à des cultes de candomblé, et lorsque je posai la question de la croyance à F2, elle me répondit en riant : « c'est possible de ne croire en rien ?! Au minimum on a peur non ? Moi, je n'ai jamais rencontré quelqu'un qui ne soit pas superstitieux, par exemple qui invoquerait le diable sans crainte ».

F6, qui était venue dans la Chapada Diamantina durant la période de Noël avec ses deux fils, exprimait très librement ce sentiment religieux. Son voyage lui permettait, d'une part, de fuir les obligations familiales, et d'autre part, de passer de bons moments avec ses

enfants : « Noël, c'est idéal pour voyager en famille, en plus, il n'y a personne ici, c'est bien plus calme qu'en juin ! ». Elle considérait aussi que cette période était propice pour se rendre dans un espace naturel : « Noël, c'est la fête de Dieu et de Jésus. La priorité, c'est Dieu. Et ici, on est en relation directe avec Dieu », dit-elle en traçant avec la main une ligne verticale entre le ciel et sa propre tête. Ainsi, ce lieu lui permettait de « se laver l'âme » et de se ressourcer au contact d'une surnature, qu'elle nommait « Dieu » par commodité. De même, H9 disait aimer la nature car à son contact il se sentait petit : « ici, on voit qu'on est rien. / *da para ver que a gente é nada* », disait-il alors que nous contemplions le panorama du haut de la cascade de la Fumaça. Pour lui, il était impossible qu'un tel endroit puisse exister sans que quelque chose de supérieur s'en soit mêlé : « c'est trop parfait, trop équilibré, trop grandiose pour n'être que de la géologie. Il doit y avoir quelque chose d'autre, de plus grand encore » affirmait-il.

F6 considérait qu'en s'éloignant de la nature, l'homme risquait de se perdre, de se déséquilibrer car il y est trop renfermé en lui-même : « En ville, il n'y a que de l'humain, on ne pense qu'à des choses humaines ». À l'opposé, dans la nature, il serait plus facile d'être en contact avec Dieu et ainsi de vivre dans un univers équilibré : « En ville, on est comme une table à trois pieds : pas stable. On a besoin de sentir la présence de Dieu, c'est vital ». Or seule la nature lui permettait d'atteindre un sentiment de plénitude, qu'elle considérait comme la conséquence directe du contact avec une perfection. La nature lui apparaissait comme un modèle de paix et d'harmonie. Elle s'y sentait englobée dans une totalité sereine, accueillante bien qu'extrêmement puissante : « C'est sûr qu'il ne faut pas faire n'importe quoi. De toute façon tout ce qu'on fait à la nature, elle nous le rend. Si on lui porte préjudice, si on la maltraite, elle répond en conséquence (*ela cobra*). Mais si on est respectueux et qu'on vient dans un bon état d'esprit, elle nous fait du bien ». H9 confirmait cette idée en avançant qu'au deuxième jour de leur périple, il avait réussi à entrer dans l'ambiance des lieux et à évacuer (*descarregar*) le stress qui le rongait depuis quelques semaines : « Je me suis posé devant le paysage et j'ai vu la taille des choses. Et là j'ai vu que je n'étais rien, et que mes problèmes étaient totalement insignifiants. Ça m'a tout de suite calmé. Je suis retombé d'un coup, je me suis vidé de toute ma hargne. Maintenant ça va mieux, je suis en vacances ». F6 renchérit en expliquant que lorsqu'elle nous avait photographiés devant le paysage quelques heures plus tôt, elle avait vu combien nous étions petits : « La géologie, la tectonique des plaques, tout ça, c'est très intéressant, mais ça ne suffit pas, on sent bien qu'il y a quelque chose de bien plus fort ici ! Non ?! ».

Le lendemain, nous visitâmes le Poço Encantado, qui est un lac souterrain éclairé par un rai de lumière venant teinter l'eau d'une magnifique couleur azur. Alors que j'observais les attitudes de chacun dans la demi obscurité, F6 saisit mon regard et me sourit. Spontanément, elle se pencha vers moi et compléta d'une phrase notre conversation de la veille : « Ça ressemble à un temple, ou à une cathédrale ». Ici, comme dans de nombreux endroits que nous traversâmes, elle aurait aimé revenir seule, pour « vraiment sentir l'énergie du lieu ». Comme d'autres randonneurs, elle mobilisait souvent les notions d'énergie et d'*astral*. Cette dernière, qui se décline en *alto astral* et *baixo astral*, est une qualité vitale propre à un lieu. Elle renvoie à une idée de puissance que la notion d'ambiance figure mal. En effet, l'*astral* a la capacité de passer des lieux aux personnes qui les visitent, il les touche et les remplit de sa qualité. L'*astral* décrit donc un flux d'énergie qui relie les êtres et les choses, il désigne l'impact qu'une ambiance peut exercer sur une humeur¹⁴³.

¹⁴³ La plupart du temps, les randonneurs désignent les lieux associés à un « bon *astral* ». Une étude ultérieure devrait se pencher sur les lieux porteurs d'un « mauvais *astral* ». Lors des randonnées, cette seconde modalité n'a jamais été évoquée, mais l'ayant observée ailleurs, il me semble qu'elle est moins objet de discours que la première. Ainsi, lorsqu'elle est ressentie, un malaise

Par ailleurs, si l'on peut reprendre les interprétations qui ont été faites plus haut à propos du paysage et de la photographie, il est très important de remarquer que les Brésiliens se prennent beaucoup plus en photo devant le paysage que ne le font les Français. Une amie, regardant les clichés que j'avais tirés lors d'une excursion près de São Paulo, me dit en riant : « C'est vraiment des photos de gringos ça ! Y'a que des paysages ! ». En effet, les albums qu'elle me montra pour me faire saisir la différence étaient essentiellement constitués de portraits ou de photos de groupes. Les marcheurs qui se rendent dans la Chapada Diamantina capturent des images de paysage, mais ils posent très souvent au premier plan. Et c'est assez souvent au guide, à qui l'on aura expliqué le fonctionnement de l'appareil, que revient la tâche de tirer le cliché.

Cette différence révèle une dimension du rapport à la nature qui est pratiquement absente de la modalité française. Dans les deux cas, mais plus particulièrement en France, le sujet peut s'effacer de la relation duale entre sujet et objet. La communion avec la nature qui est alors ressentie, prend la forme d'une union mystique en un seul être, voire d'une victoire sur la nature. Or, il me semble que la religiosité brésilienne, lorsqu'elle se manifeste, introduit non pas deux, mais trois figures. Non pas simplement le paysage et le sujet, mais, en considérant que le paysage vaut pour une entité divine : le divin, le sujet et le guide (le sauvage). Comme le montre Roberto DaMatta (1993), la structure sociale brésilienne renvoie à une conception « englobante » de l'ordre cosmique. Elle établit une série de strates à l'intérieur desquelles sont situées des catégories d'êtres. S'opère ainsi une hiérarchisation des êtres en fonction de leur force, de leur capacité de protection, de contrôle et d'asservissement des strates inférieures (ce qui correspond à une relation paternaliste). Ainsi, on pourrait considérer que la manière dont les marcheurs brésiliens se prennent en photo est cohérente avec cette dimension de leur vision du monde. Ils se prennent en photo à proximité d'une entité supérieure, englobante et détentrice d'un pouvoir protecteur et régénérateur. Ils construisent une image de soi dans un monde englobant, enchanté et hiérarchisé. La place qu'ils s'attribuent se situe entre le divin et le sauvage (alors que les Français semblent tout condenser en un seul point). Ils se soumettent à l'un comme ils dominant l'autre. Cette caractéristique de leur rapport à la nature n'est pas systématique, car, comme nous l'avons vu avec Sérgio Buarque de Holanda et Roberto DaMatta (ci-dessus p. 93), le Brésil manifeste une forme de sociabilité paternaliste dans les rapports personnels, tout en cultivant la valeur idéalisée d'une sociabilité républicaine rationnelle et égalitaire. Prendre le paysage en photo s'accorderait avec une forme politique égalitaire idéalisée, alors que se faire prendre en photo devant le paysage, s'accorderait avec une sociabilité ordinaire (cordiale) héritée de la structure esclavagiste.

Synthèse

Les randonneurs français se prennent peu en photo, alors que les randonneurs brésiliens tirent peu de photos où ils apparaîtraient devant le paysage avec le guide. On peut considérer que les Français, en s'extrayant du champ de vision (ce qui les rend présents en tant que « faiseurs » de paysage), rendent invisibles leur matériel et leur corps ensauvagé. Par conséquent, dans les deux cas, le sauvage est relégué dans le hors-champ. Dans le cas français, l'absence de personnes fait de ce hors-champ un espace égalitariste ; d'une part parce que la photographie et son mysticisme laïque tendent à mettre le paysage et le sujet à même échelle ; et d'autre part parce que s'y trouvent aussi les compagnons de marche, qui

s'empare de la personne, et elle a plutôt tendance à se tenir à l'écart qu'à la signaler. Selon mes observations, le mauvais astral renvoie à une sensation morbide, à une inquiétude, au sentiment qu'un drame humain est arrivé en un lieu, et que celui-ci n'est pas « propre », la paix n'y règne pas. Des esprits errants ou maléfiques peuvent l'habiter.

sont des égaux (en fait les héros de leur propre histoire). Les rapports sont donc « aplatis », et aucune relation de dépendance, de même qu'aucun ordre hiérarchique ne sont mis en scène. Par contre, dans la mise en scène brésilienne, du fait de l'assimilation du paysage à une dimension divine et du fait de la présence des randonneurs auprès de cette entité supérieure, le hors-champ, où se trouve le guide, correspond à un espace hiérarchiquement inférieur. On y est mis à distance du paysage enchanté.



F6 prend une photo de son fils (qui s'impatiente sous le regard goguenard de son frère)

Pour les randonneurs français, le paysage consiste en une mise à plat, en une horizontalisation, voire – idéal de l'égalitarisme – en une réduction de l'espace social à un point unique. Seul avec son appareil, mais prenant en photo le même paysage que les autres marcheurs, le photographe français peut se sentir *le* centre du monde. Alors qu'au Brésil, sur la photographie de paysage, les randonneurs sont situés au sein d'un ordre cosmique hiérarchisé, c'est-à-dire *au* centre du monde. Dans un cas, se joue un mythe d'égalité, dans l'autre, se joue une légitimité de rang qui met en scène des personnes occupant une position élevée et s'approchant ainsi des hauteurs cosmogoniques. D'un côté, le rituel semble célébrer l'individu qui paysage la nature, c'est-à-dire un créateur, de l'autre est célébrée une élection de soi par le divin, c'est-à-dire une noblesse. Parfois – noblesse oblige –, le guide sera pris en photo, ou invité à venir poser avec ses clients. Les randonneurs s'octroient ainsi le pouvoir divin d'élire un sujet et de l'autoriser à se rapprocher de cet autre monde dont il ouvre les portes. Si le rituel français célèbre de façon héroïque un auteur qui peut dire « je l'ai fait », le rite brésilien célèbre une essence noble qui a su mobiliser ses ressources sociales pour accéder à un espace édénique au sujet duquel il peut dire : « j'y étais ».

Je terminerai par une remarque d'ordre politique. Car en France, le sentiment de nature dépend d'un apprentissage technique, alors qu'au Brésil il n'est réalisable que par

l'annexion d'une personne inférieure dont la compétence est considérée comme une vertu naturelle. Il serait donc tentant de considérer que la pratique brésilienne s'appuie sur du racisme – ce qui est effectivement le cas – alors que la pratique française serait plus neutre, voire démocratique. Ne peut-on pas plutôt se demander si la médiation qui permet à la « classe de loisir » de ressentir une plénitude face à la nature, ne relève pas, dans les deux cas, d'un dispositif racial ? Car si les marcheurs brésiliens ne vivent pas leur relation au guide comme raciste¹⁴⁴, les français ne pensent pas non plus appuyer leur pratique sur une quelconque forme d'exploitation. Or, nous avons vu à plusieurs reprises que dans la mesure où la technicité passe par la consommation de marchandises inscrites dans des flux de production transnationaux, elle pose des questions d'éthique tant sur un plan social qu'écologique (voir aussi ci-dessus, p. 207). En ce sens, si du côté des marcheurs, elle relève d'un biopouvoir, du côté des réseaux d'approvisionnement, elle s'inscrit dans un ordre raciste qui naturalise des différences de condition sociale et légitime des dominations¹⁴⁵.

La relation brésilienne au guide, où la relation raciale est aisément visible, m'a invité à me poser une question : quelle discrimination peut porter la pratique française ? Outre le fait qu'elle soit particulièrement investie par une classe dominante dans la société française, je me suis demandé qui pouvait être indispensable au bon déroulement du rituel, sans pourtant y être représenté ? La dimension marchande du matériel techniciste m'est alors apparue avec plus de netteté. Les randonneurs français s'inscrivent par son biais dans une économie mondiale dans laquelle des citoyens, et particulièrement des ouvriers exploités et discriminés, n'ont pas de représentation démocratique. Sont aussi évacués de toute représentation les écosystèmes où sont prélevées les matières premières, et où sont rejetés les déchets.

La piste qui s'ouvre ici consiste donc à poser la question d'une dépolitisation du rapport à la nature par le mécanisme d'une scotomisation de la *nature-matière première* au profit de la *nature-paysage*. Le sentiment de nature, dont nous avons vu qu'il était, d'une part, coémergeant avec la croissance économique et l'industrialisation (phénomène urbain), et, d'autre part, en lien direct avec une discipline corporelle techniciste (biopouvoir), n'aurait-il pas pour fonction de faire écran sur la chaîne des rapports sociaux réels qui constituent le système objectif de production de marchandises ? Cette chaîne, qui va de la matière première au produit fini, relie la main-d'œuvre au consommateur. En ce sens, l'amour de la nature serait partie prenante d'une esthétisation de la nature tendant à asseoir, d'une part, une « démocratie sélective » (Souza : 2006), d'autre part, la destruction de l'environnement par l'industrie et par les conséquences écologiques de la surconsommation. Dans le cadre français, les rapports raciaux seraient alors beaucoup plus dilués que dans le cadre brésilien. Et si nous avons vu que, dans la Chapada Diamantina, le guide pouvait être un agent transformateur immédiat (ci-dessus, p. 222), dans les deux cultures, une question de politique, et notamment de politique de nature (Latour : 1999) est renvoyée au quotidien.

¹⁴⁴ Moritz Schwarcs note que « tout brésilien se sent comme une île de démocratie raciale cernée de tous côtés par des racistes » (p. 180, traduction personnelle).

¹⁴⁵ Sur le lien historique entre biopouvoir et racisme que fait Foucault, voir ci-dessus, p. 125.

Annexes

I. Groupes les plus fréquemment cités

Randonneurs français (par groupe) :

- H1 : Jeune homme rencontré lors de la première journée de marche sur le GR20. Voir ethnographie de l'écart.
- F4, F5, H7, H8 : Personnes avec qui j'ai expérimenté les plats lyophilisés et partagé mon plat de spaghettis à l'ail.
- F9, F10 : Femmes du groupe de 7 marcheurs.
- F11 et H12 : Marcheurs qui se sont rencontrés en faisant le tour du mont-Blanc. H12 a abandonné au premier jour de marche (avec H1).
- H13, H14, H15 : Jeunes hommes avec qui j'ai marché. Scène devant les toilettes sur l'aire de bivouac.
- H16, H17, H18 : Groupe qui s'est fait doubler lorsqu'ils discutaient avec l'ethnographe.
- H19, F12 : Ont participé à l'événement « boire un coup tous ensemble ».

Randonneurs et guides brésiliens (par groupe) :

- H2, H3 : Jeunes hommes avec qui j'ai marché sans guide.
- G1 (guide), F1, F2, F3 : Randonnée dans le Vale do Pati. G2 a participé à la première journée de marche avant d'être renvoyé par G1. J'ai rencontré F1 à l'université (PUC) à São Paulo.
- G3 (guide) H4, H5, H6 : Randonnée de la Fumaça por Baixo. H6 est Anglais. H4 et H5 n'avaient qu'un sac à dos pour deux.
- G4 (guide) F6, H9, H10, H11 : Groupe avec lequel j'ai participé à une excursion de type « pack ». G5 : guide durant la dernière journée.

II. Glossaire¹⁴⁶

Bandeirantes : Explorateur de la brousse brésilienne. Broussard

Bandeiras : Expéditions menées par les *bandeirantes*.

Caboclo : Métis d'Indien et de blanc.

Candomblé : Religion afro-brésilienne.

Empregada : Employée domestique

Fazenda : Exploitation agricole

¹⁴⁶

D'après : *Dicionário de português–Francês*, Porto Editora, 1999.

Sous contrat Creative Commons : Paternité-Pas de Modification 2.0 France ([http://](http://creativecommons.org/licenses/by-nd/2.0/fr/)

237

creativecommons.org/licenses/by-nd/2.0/fr/) - BRAGARD Romain - Université Lyon 2 - 2009

Feijão : Haricot, fève.

Feijoada : plat à base de feijão

Garimpo : activité d'extraction de minerais ou de diamants.

Jaré : Religion afro-brésilienne pratiqué dans la Chapada Diamantina. Proche du Candomblé

Jeitinho : débrouillardise, filouterie.

Lanchonete : troquet, bar.

Língua geral : Langue créée par les jésuites à partir du tronc linguistique Tupi.

Malandro : Mariole, filou, malandrin, voyou, débrouillard.

Mamelucos : Premiers métis d'Indiens et d'Européens.

Pousada : Chambre d'hôte, hôtel.

III. Fiche technique d'un sac à dos

Pour la randonnée au long cours : le sac à dos Kilimandjaro

Sac à dos Kilimandjaro
ref. 70120070 **69,90 €**

En polyester 600 deniers et Ripstop polyester résistant à l'abrasion et au déchirement, ce sac à dos très bien organisé, conçu en exclusivité pour Nature & Découvertes, permet d'accéder instantanément aux effets et aux équipements. Il est aussi particulièrement confortable grâce à des armatures en aluminium flexible, un dos filé tendu ventilé pour une meilleure stabilité et une parfaite aération. Pour encore plus de technicité, ce sac à dos est accessoirisé pour répondre à toutes les contraintes de la randonnée au long cours.

L: 60 cm - L: 44 cm - P: 22 cm. Poids : 1,5 kg
Capacité : 42 l.

1 • Rabat réglable : augmentation du volume
2 • Élastique de fixation
3 • Sangle porte-matériel
4 • Sangles de fermeture réglables
5 • Grandes poches latérales
6 • Grande poche pour accéder au fond de sac
7 • Compartiment housse imperméable du sac
8 • Sangles de fixation
9 • Pochette de rangement
10 • Séparation intérieure zippée
11 • Boucles pour sangles de portage
12 • Compartiment zippé
13 • Hydratation : passage pour pipette poche à eau
14 • Sangles de rasplé de charge
15 • Renfort mousse
16 • Filé de dos aéré
17 • Bretelles ergonomiques
18 • Pochette téléphone
19 • Armatures en aluminium flexible
20 • Sangle pectorale ajustable
21 • Ceinture lombaire préformée

Comment remplir efficacement son sac

1 • Carte, boussole
2 • Vêtements de pluie immédiatement accessibles
3 • Contre le dos, tout ce qui pèse
4 • Vêtements de rechange
5 • Gourde, pharmacie

Nature & Découvertes n° 7

IV. Schéma du mythe selon Roland Barthes

1. signifiant	2. signifié
3. signe	
I. SIGNIFIANT (« FORME »)	II. SIGNIFIÉ (« CONCEPT »)
III. SIGNE (« SIGNIFICATION »)	

BARTHES Roland, *Mythologies*, Paris, Editions du Seuil, 1954. p. 187.

Pour Roland Barthes, le mythe consiste en un système second. Le signe (sens), composé du signifiant et du signifié dans le schéma linguistique, devient, dans le schéma mythique, signifiant (forme). Il est ensuite associé à un autre signifié (concept) et donne ainsi lieu à un nouveau signe (signification). Barthes prend l'exemple d'un élève qui étudierait une phrase latine dans un manuel scolaire. Si, dans le premier système, la phrase peut avoir un sens simple, elle signifie aussi, dans le second système, qu'elle est un bon exemple pour apprendre la grammaire latine. Ainsi, le signe perd le sens qu'il tirait de l'association du signifiant et du signifié, pour ne plus consister qu'en une forme, qui à son tour sera associée à un signifié (concept), afin de constituer un « méta-langage ». Au cours de ce processus, « l'histoire s'évapore », car le sens régresse en forme. Il laisse ainsi une grande place au concept, qui est inscrit dans une situation particulière, et porte une intention (être un bon exemple de grammaire). Pour Barthes, le mythe est une inflexion qui tend à naturaliser le concept. Il tend à être lu comme un système factuel alors qu'il est un système sémiologique. D'un point de vue éthique, l'auteur considère que le mythe pose problème car à travers lui, l'intention est de nier l'arbitraire du signe. Il est motivé par des intérêts idéologiques circonstanciés et vise l'instauration de valeurs incontestables.

V. Avant propos DEA (2002)

Ce travail est né dans le précédent. Les analyses des deux parties ethnographiques de mon mémoire de maîtrise achevées, je mettais à profit le temps que prendrait la lecture de ces pages par François Laplantine pour aller travailler sur la Côte d'Azur. Nous étions le 12 août. Il me restait encore à conclure mon étude par une analyse comparative des deux terrains sur lesquels portait ma recherche. Ainsi, mon esprit était encore tout entier pris dans le souvenir du Brésil, où j'avais séjourné près d'un an. Je cherchais à comprendre les significations que pouvait revêtir la notion de nature pour les habitants du village de Guaramiranga ainsi que pour les vacanciers se rendant sur la plage de Jericoacoara. Pour ainsi dire, je n'étais pas encore « revenu » de mon périple au Ceará.

Je partais vendre des beignets sur la plage du Lavandou, près de Bormes les Mimosas. « À la fraise, à la framboise, pomme-abricot et choococolat !!! », telle était la phrase que j'allais scander à longueur de journée. À quoi s'ajoutait un petit répertoire de chansons

très connues dont j'avais modifié les textes, pour me faire remarquer des vacanciers et augmenter ma clientèle. Pour les vendeurs de beignets, la vente est une opération de séduction doublée d'une « technique de plage ». En effet, la plage se « sent », se « travaille », se « comprend ». On la façonne et s'adapte à elle. Les vendeurs sont intarissables au sujet de cette expérience : on entre comme en une troisième dimension où l'on devient autre pour échapper à la peur de la honte. Honte de faire le guignol devant mille personnes, honte de faire partie des « profiteurs » du tourisme de masse, honte de son corps, de sa voix... On se transforme en vendeur et l'on devient la personne la plus regardée de la plage. À la honte et à la peur correspond une série d'émotions plutôt agréables liées au fait de devenir une sorte de vedette locale (Var Matin a fait un article sur les vendeurs et m'a consacré un paragraphe). Cependant, comme le client est roi, il y a des moments où le jeu devient tricherie. J'avais déjà travaillé à cet endroit deux ans auparavant et ma tricherie s'était résumée à brider mes *a priori* en laissant déborder ma joie de vivre cette nouvelle expérience (de la plage comme scène). D'autant que ce travail est assez lucratif lorsque l'on se trouve sur une « bonne plage ».

Deux ans plus tard, envahi non plus par l'excitation d'une terre à découvrir mais par la mélancolie d'une terre qui s'éloigne, Le Lavandou m'a pris à la gorge. Je percutais cette France de plein fouet. Au bout de trois jours de travail j'avais envie de hurler, et pour la première fois de ma vie j'ai vraiment détesté, au-delà de toute raison, des gens dont je ne savais pratiquement rien. Pour la première fois je suis devenu totalement cynique : une journée durant j'ai circulé sur la plage avec mes beignets en rajoutant des chansons en portugais à mon répertoire. Avec un grand sourire j'insultais sournoisement les vacanciers en improvisant sur des airs de forró¹⁴⁷.

Ma haine atteignit son paroxysme lorsque, cherchant à me reprendre, je tentai d'échanger quelques paroles avec quatre jeunes filles qui m'achetaient des beignets. Leur distance, leur arrogance moqueuse, leur froid dédain de midinettes me fit bouillir. J'entonnais alors cet air de forró, maintes fois entendu dans l'intérieur du Ceará : « ela trepa onde quer, ela trepa onde quer, aprendeu subir no pal ! Ela trepa onde quer ! ». J'avais l'impression de ne plus avoir affaire à des êtres humains mais à des cochons dont le temps se diviserait en quatre activités : manger, dormir, grogner et attendre. J'étais horripilé par la distance des gens, le sérieux qu'il y avait dans ce lieu de vacances où les sourires entre inconnus (voisins de plage, par exemple) étaient quasi inexistantes. La normativité des façons de se détendre m'exaspérait et j'étais ahuri de ressentir une ambiance souvent proche de l'ennui. Enfin, j'assistais à beaucoup de disputes, soit entre vacanciers soit au sein des groupes, ce qui me faisait penser que peu de chose séparait ce monde-ci de celui du travail. À la fin de la journée je me détestais aussi car je sentais combien ma réaction était épidermique et irraisonnée. Comment en étais-je arrivé là ? La réalité ne pouvait pas être si terrible. Ironiquement je me suis dit qu'il faudrait que je l'étudie, pour la comprendre de façon plus distanciée.

Dès le lendemain je m'entretenais avec une cliente au sujet de ses motivations à venir ici, l'une de ses réponses me surprit : « la nature ». J'avais pensé à la notion de paysage, à celle de loisir, de détente, etc., mais la thématique de la nature ne m'était pas venu seconde à l'esprit, sauf peut-être concernant la mer et le ciel... Il y avait donc pour cette personne, sur cette plage, au pied des immeubles du front de mer, au centre de cette baie fortement urbanisée, un sentiment qui était celui du contact avec la nature. J'étais surpris, déboussolé et content. J'avais un nouveau terrain et je commençais à troquer mon

¹⁴⁷ Musique très populaire dans le Nordeste brésilien, et particulièrement au Ceará. Elle met souvent en scène des épisodes de la vie quotidienne de façon satirique et n'hésite pas à être vulgaire.

agressivité contre de la curiosité. Le sujet était dans la continuité de mon travail de maîtrise, il se situait dans cette société que j'avais envie d'étudier : la mienne. Il me promettait de l'étrangeté, des remises en causes, du désaisissement et de la nouveauté.

J'ai donc décidé de me pencher sur le tourisme de masse en France. Pour des raisons pratiques, liées au calendrier universitaire, je ne pouvais pas m'intéresser à l'été. Je décidais donc de mener mon étude dans la station de sport d'hiver du Corbier (Savoie).

VI. Texte Lefèvre

**Les randonneurs dans la population française :
état des lieux démographique**

Cet article est basé sur le traitement secondaire d'une enquête lourde réalisée par le Ministère de la Jeunesse et des Sports en 2000 sur les pratiques physiques et sportives des français de 15 à 75 ans (6.526 personnes interrogées). L'intérêt principal de cette enquête réside dans l'utilisation d'un questionnaire axé sur une définition très large du sport (emplois de termes ouverts, prise en compte de la pratique sporadique et relance). Cette démarche est particulièrement rentable dans l'étude des activités de pleine nature et particulièrement des activités saisonnières, des activités sortant du cadre institutionnel classique et surtout décalées de la définition traditionnelle restrictive du sport, comme nombre d'activités de montagne. Ainsi, un peu plus de huit enquêtés sur dix déclarent avoir au moins une pratique physique ou sportive, soit par extrapolation 36 millions de personnes. Au « hit-parade » des activités les plus en vogue apparaissent la marche, la natation puis le vélo¹.

La marche, au sens le plus large, arrive nettement en tête avec environ 20 millions de pratiquants, soit 46 % des français ou encore un peu plus de la moitié des sportifs. Remarquons ici que la première activité pratiquée reste néanmoins peu étudiée. Mais qu'entend-on par marche ? Lorsqu'elle est précisément analysée, cette activité apparaît composite, regroupant onze disciplines différentes déclarées, du "trekking" à la "marche utilitaire" ... Un tableau synthétique permet de saisir son détail et le poids de chaque discipline déclarée et de chaque regroupement.

¹ Mignon P. et Truchot G., *La France sportive : premiers résultats de l'enquête « Pratiques sportives 2000 »*, Paris, Ministère de la Jeunesse et des Sports, Stat-Info, n°1, mars 2001, p. 1.

Champ : population française âgée de 15 à 75 ans.

	Regroupements de disciplines	Disciplines déclarées	Part dans la MARCHÉ en %	Extrapolation en millions de personnes
TOTAL DE LA MARCHÉ				20,1 millions
	Balade		2 %	0,4 million
		« balade »		0,2 million
		« balade détente »		0,2 million
		« balade sportive »		-
	Marche		86 %	17,3 millions
		« marche »		16,1 millions
		« marche de loisir »		1,2 million
		« marche sur route »		-
		« marche utilitaire »		-
	Randonnée		15 %	3,1 millions
		« randonnée en montagne »		1,2 million
		« randonnée pédestre »		1,1 million
		« randonnée »		0,8 million
		« trekking »		-

Lecture du tableau : il existe une différence entre pratiques et pratiquants car une personne peut déclarer plusieurs pratiques. Les disciplines et regroupements ne peuvent donc être additionnés.

La randonnée, qui comprend quatre disciplines déclarées différentes, concerne environ 3 millions de pratiquants, soit 15 % des marcheurs. Les randonneurs en montagne (dont le trekking) sont quant à eux estimés à 1,2 million d'individus. Les personnes n'ayant pas déclaré s'investir dans la randonnée en montagne étant tout de même susceptibles d'évoluer en montagne, nous allons par conséquent nous attacher à la vaste catégorie des randonneurs, clientèle existante ou potentielle du guide de montagne. Afin de décrire le randonneur, les six grandes variables socio-démographiques habituelles sont sélectionnées :

- le sexe.
- l'âge.
- le diplôme le plus élevé obtenu.
- la profession exercée ou qui a été exercée.
- l'indicateur de richesse qui est le rapport du revenu mensuel du foyer (tous revenus confondus : prestations sociales... après cotisations et avant impôts) sur le nombre de personnes vivant au sein du foyer.

Dans un premier temps de simples pourcentages permettent d'avoir une première photographie de la population des randonneurs.

SEXE	%
femme	43
homme	57

AGE	%
15-24 ans	15
25-33 ans	23
34-43 ans	26
44-57 ans	23
58-75 ans	14

PROFESSION	%
agriculteur/artisan	4
mère au foyer	8
ouvrier	12
employé	18
pdg, cadre sup. et autres prof. intellectuelles supérieures	18
étudiant, élève	18

prof. intermédiaire	23
---------------------	----

DIPLOME	%
aucun diplôme	5
sous le bac	34
bac et plus	42
NSP-refus	20

INDICATEUR DE RICHESSE	%
NSP-refus	10
inférieur	14
moyen inférieur	15
moyen supérieur	27
supérieur	34

TAILLE DE LA VILLE	%
rural	20
- de 50.000 habitants	19
50.000 à 200.000 hab.	7
+ de 200.000 hab.	10
agglomération parisienne hors Paris	27
Paris	11
NSP-refus	7

Avec ces quelques tris à plat se dessine un type d'agent social plutôt masculin, âgé de 25 à 57 ans appartenant aux classes moyennes ou aux classes supérieures, détenteur au minimum du baccalauréat, possédant un revenu supérieur (supérieur à 4.500 francs par personne) et habitant une importante agglomération. Cependant ces quelques pourcentages ne suffisent pas à dresser le portrait du randonneur.

Quelles sont les caractéristiques propres à ce groupe de pratiquants au sein de la population française, de la sous-population des sportifs et de celle des marcheurs ? Des tests statistiques ad hoc (khi-deux et pourcentage de l'écart maximal) montrent dans tous

les cas un profil marqué du randonneur. C'est plutôt un homme habitant une importante ville (plus de 50.000 habitants) âgé de 34 à 43 ans et qui est P.D.G., cadre supérieur, ou qui exerce une profession intellectuelle supérieure. Il a logiquement suivi des études supérieures (titulaire au minimum du bac) et possède un revenu supérieur à 7.000 francs mensuels par personne. En passant à un stade explicatif à l'aide d'une méthode adaptée (régression logistique), il est possible d'identifier et de hiérarchiser les facteurs pénalisant le goût pour l'activité randonnée au sein de la population française et de celles des sportifs et marcheurs. Dans toutes les hypothèses, le premier facteur est le capital scolaire et le deuxième facteur est le capital économique. Les modalités extrêmes « sans diplôme » et « revenu par personne inférieur à 2.750 francs mensuel » éloignent le plus du choix randonnée.

En conclusion, on constatera que les randonneurs représentent une part importante des sportifs, des marcheurs et des français avec trois millions de pratiquants. En leur sein, la sous-population des randonneurs en montagne n'est pas non plus négligeable, réunissant un peu plus d'un million de pratiquants. Par ailleurs, le profil du randonneur est très clair avec une prédominance du capital scolaire et des ressources financières sur les facteurs biologiques (sexe et âge). Reste dans un travail plus sociologique à s'intéresser aux différentes modalités de pratiques de la randonnée.

Brice Lefèvre

Chercheur au laboratoire de sociologie de l'Institut National du Sport
et aspirant-guide de haute montagne.

Quelques études de référence à lire ou à relire sur le sujet :

Randonnées

COINTET-PINELL O., DROSSO F. (1983). Chemins de terre, chemins de fer. Pour une sociologie de la randonnée pédestre. Ed. La documentation française, Paris, 146 p.

ELZIERE C. (1996). La randonnée en montagne. Ed. du Seuil, Paris, 122 p.

KOUCHNER F., DUFRIEN B. (1995). La randonnée pédestre en France. Loisirs et produits, Ed. AFTT, Paris, 103 p.

Tourisme d'aventure

AUTREMENT (1996). L'aventure, la passion des détours. Ed. Autrement, Paris, 210 p.

CAHIERS D'ESPACES (1992). Tourisme d'aventure, n°29, ETE, Paris, 127 p.

TEOROS (1994). Tourisme d'aventure, vol. 13, n°3. Ed. Université du Québec, Montréal, 58 p.

Bibliographie

- ALENCASTRO Luis Filipe, A economia política dos descobrimentos portugueses. In Novaes (org.) *A Descoberta do Homem e do Mundo*, São Paulo, Cia da Letras, 1998, p-p. 193-208.
- APPADURAI Arjun, *Après le colonialisme, les conséquences culturelles de la globalisation*, Paris, Payot, 2001.
- ARIÈS Philippe, *Essais sur l'histoire de la mort en Occident, du Moyen Âge à nos jours*, Paris, Seuil, 1975.
- ARRUDA, Maria Arminda do Nascimento, *Metrópole e Cultura em São Paulo no Século XX.*, Bauru/SP: Editora da Universidade de São Paulo - EDUSP, 2001.
- Bachelard Gaston, *L'eau et les rêves*, Paris, Livre de Poche, 1942.
- BALANDIER Georges, *Anthropo-logiques*, Paris, PUF, 1974.
- Balandier Georges, *Sens et puissance, les dynamiques sociales*, Paris, PUF, 1981.
- Balandier Georges, *Le détour*, Paris, Fayard, 1985.
- BARTHES Roland, *Mythologies*, Paris, Editions du Seuil, 1954.
- BARTHES Roland, *Leçon*, Paris, Editions du Seuil, 1978.
- BARTHES Roland, *L'aventure sémiologique*, Paris, Seuil, 1985.
- BASTIDE Roger, *Le sacré sauvage*, Paris, Stock, 1997.
- BASTIDE Roger, *Le prochain et le lointain*, Paris, L'Harmattan, 2000.
- BATAILLE Georges, *La part maudite*, Paris, Édition de Minuit, 1967.
- BENJAMIN Walter, L'œuvre d'art à l'époque de sa reproduction mécanisée, in *Écrits français*, Paris, Gallimard, 1991, p. 140-171.
- Benjamin Walter, *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000.
- BENASAYAG Miguel, *Le mythe de l'individu*, Paris, La découverte 2004.
- BONTE Pierre, Izard Michel, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Quadrige/PUF, 2002.
- BOURDIEU Pierre, *Questions de sociologie*, Paris, Éditions de minuit, 1984.
- BOURDIEU Pierre, *Contre feux*, Paris, Raisons d'agir, 1998.
- BOURDIEU Pierre, *Contre feux 2*, Paris, Raisons d'agir, 2001.
- BRAGARD Romain, « L'événement paysager : le vide au coeur du rituel », in MARTIN Jean-Baptiste et LAPLANTINE François, *Parcours anthropologique n°3*, Lyon, CREA, 2003.
- BROHM Jean-Marie, *Sociologie politique du sport*, 1976, réédition : Nancy, P.U.N., 1992.

- Buarque de Holanda, Sérgio, *Racines du Brésil*, (1^o éd Brésil : 1936), Paris, Gallimard, 1998.
- Burbridge Frank (textes choisis et présentés par), *La nature*, Paris, Flammarion, 1998.
- butler Judith, *Le récit de soi*, Paris, PUF, 2007.
- BERQUE Augustin, *Médiance, de milieux en paysages*, Paris, Belin, 2000.
- BRITO Fransisco Emmanuel Matos, *Os ecos contraditórios do turismo na Chapada Diamantina*, Salvador, Edufba, 2005.
- CHÂTELET François, *Une histoire de la raison. Entretiens avec Émile Noël*, Paris, Seuil, 1992.
- CLASTRES Pierre, *Chronique des Indiens Guayaki*, Paris, Plon, 1972.
- Clastres Pierre, *Archéologie de la violence, la guerre dans les sociétés primitives*, Paris, L'aube, 1999.
- Cointet-Pinell Odile, Drosso Férial, *Chemin de terre – chemin de fer, pour une sociologie de la randonnée pédestre*, Paris, La documentation Française, 1983.
- CAUQUELIN Anne, *l'invention du paysage*, Paris, PUF, 2002.
- CHAUMOND Franck, *Lacan. La loi, le sujet et la jouissance*, Paris, Michalon, 2004.
- CORBIN Alain, *Le miasme et la jonquille. L'odorat et l'imaginaire social XVIII^o-XIX^o siècles*, Paris, Flammarion, 1982.
- Corbin Alain, *Les territoires du vide, l'occident et le désir du rivage 1750-1840*, Paris, Flammarion, 1988.
- CORBIN Alain, *Le temps, le désir et l'horreur. Essais sur le XIX^o siècle*, Paris, Flammarion, 1991.
- CORBIN Alain (dir.), *L'avènement des loisirs. 1850-1960*, Paris, Flammarion, 1995.
- CRAPANZANO Vincent, Réflexion sur une anthropologie des émotions, in *Terrain*, n^o 22, les émotions, Paris, 1994.
- CRÉPON Marc, L'art et la politique, *Magazine littéraire* n^o 408, avril 2002, p. 40-42.
- Dagognet François, *Mort du paysage ? Philosophie et esthétique du paysage*, Seyssel, Champ Vallon, 1982.
- DAMATTA Roberto, *Conta de mentiroso, sete ensaios de antropologia brasileira*, Rio de Janeiro, Rocco, 1993.
- DAMATTA Roberto, *A casa e a rua. Espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*, São Paulo, Brasiliense, 1985.
- DAMATTA Roberto, *Carnavais, Malandros e Heróis, para uma sociologia do dilema brasileiro*, Rio de Janeiro, Rocco, 1997 (1^o ed 1979).
- DERRIDA Jacques, NOUSS Alexis, SOUSSANA Gad, *Dire l'événement, est-ce possible ? Séminaire de Montréal, pour Jacques Derrida*, Paris, L'Harmattan, 2001.
- Descola Philippe, Par-delà la nature et la culture, in *le Débat*, n^o114, mars-avril 2001, Paris, Gallimard, 2001.
- DESCOLA Philippe, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard, 2005.
- DETIENNE Marcel, *Comparer l'incomparable*, Paris, Seuil, 2000.

- Devereux Georges, *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, Aubier, 1980.
- DEVEREUX Georges, *Ethnopsychanalyse Complémentariste*, Paris, Gallimard, 1970.
- DUMAZEDIER Joffre, Vacances et valeur, in VIARD J. (dir.), *Les vacances, Un rêve, un produit, un miroir*, Le Paradou, Actes Sud, 1990.
- DUMOUCHEL Paul, *émotions, essai sur le corps et le social*, Le Plessis-Robinson, institut Synthélabo, 1999.
- Ehrenberg Alain, *L'individu incertain*, Paris, Hachette, 1995.
- Ehrenberg Alain, Subjectivité publique, in *Adolescence n° 27*, Paris, Editions Greupp, 1996, pp. 225-249.
- ELIAS Norbert, *La civilisation des mœurs*, Paris, Calmann-Lévy, 1973.
- ELIAS Norbert, *La dynamique de l'occident*, Paris, Calmann-Lévy, 1975.
- FILIOT Jean-Paul, Présence et représentations de la nature dans l'univers domestique, in MARTIN J.B. et LAPLANTINE F., *Architecture et nature* (coll.), Lyon, PUL, 1996.
- FOUCAULT Michel, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969.
- FOUCAULT Michel, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
- FOUCAULT Michel, *Surveiller et punir, naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975.
- FOUCAULT Michel, *La volonté de savoir, droit de mort et pouvoir sur la vie*, Dossier par RAMBEAU Frédéric, Lecture d'image par LECLER Bertrand, Paris, Gallimard, 1976 pour le texte, 2006 pour la lecture d'image et le dossier.
- FOUCAULT Michel, *Qu'est-ce que les lumières ?* commenté par Olivier DEKENS, Paris, Gallimard, 2004.
- FREUD Sigmund, *Totem et tabou*, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1979 (1° ed allemande, 1913).
- FREUD Sigmund, *Malaise dans la culture*, Paris, PUF, 1995 (1° ed, 1948).
- FREUD Sigmund, *Résultats, idées, problèmes II, 1921-1938*, Paris, PUF, 1985.
- FREYRE Gilberto, *Maîtres et Esclaves, la formation de la société brésilienne*, Paris, Gallimard, 1974 (1° ed Brésil : 1933).
- GALVÃO Alessandro Gagnor, *Jericoacoara Sonhada*, São Paulo, ANNABLUME, 1995.
- Geertz Clifford, *Bali. Interprétation d'une culture*, Paris, Gallimard, 1983.
- GOFFMAN Erving, *Les rites d'interaction*, Paris, Les éditions de minuit, 1974.
- GOMES JÚNIOR, Guilherme Simões . Mário, outra vez entre antigos e modernos. *Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional*, Brasília, v. 30, p. 211-230, 2002.
- GONSETH Marc-Olivier, Hainard Jacques, KAEHR Roland (dir.), *X Spéculations sur l'imaginaire et l'interdit*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie de Neuchâtel, 2003.
- GUTIERREZ Gustavo Luis, *Lazer e Prazer, questões metodológicas e alternativas políticas*, Campinas, SP, Editora Autores associados, 2001.
- Jouary Jean-Paul, *Enseigner la vérité ? Essai sur les sciences et leurs représentations*, Paris, Stock, 1996

- KAUFMANN Jean-Claude, *L'entretien compréhensif*, Paris, Armand colin, 2004.
- KAUFMANN Jean-Claude, *Corps de femmes, regards d'hommes. Sociologie des seins nus*, Pairs, Nathan, 2002. (1^oed 1995).
- Klein Mélanie, *Deuil et dépression*, Paris, Payot & Rivage, 2004. (1^o publications 1921-1945).
- Klein Mélanie, RIVIÈRE Joan, *L'amour et la haine*, Paris, Payot & Rivage, 2001 (1^opublication 1937).
- KUHN Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983 (trad.1970).
- KURY Mauro Guilherme Pinheiro, *Sociologia da emoção : o Brasil urbano sob a ótica do luto*, Petrópolis, Rio de Janeiro : Vozes, 2003.
- LACAN Jacques, *Télévision*, Paris, Seuil, 1974.
- LACROIX M., *Le culte de l'émotion*, Paris, Flammarion, 2000.
- LAPLANTINE François, *L'ethnopsychiatrie*, Paris, Editions Universitaires, 1973.
- LAPLANTINE François, *La description ethnographique*, Paris, Nathan, 1996.
- LAPLANTINE François, NOUSS Alexis, *Le métissage*, Évreux, Flammarion, 1997.
- Laplantine François, *Je nous et les autres. Être humain au-delà des appartenances*, Paris, Le Pommier, 1999.
- LAPLANTINE François, NOUSS Alexis, *Métissages, de Arcimboldo à Zombi*, Paris, Pauvert, 2001.
- Laplantine François, *De tout petits liens*, Paris, Mille et une Nuit, 2003.
- Laplantine François, *Le social et le sensible, introduction à une anthropologie modale*, Paris, Téraèdre, 2005.
- LAPLANTINE François, *Le sujet, essai d'anthropologie modale*, Paris, Téraèdre, 2007.
- LAPLANTINE François, *Sons, images, langage. Anthropologie esthétique et subversion*, Paris, Beauchesne, 2009.
- Lara (de) Philippe, *Le rite et la raison, Wittgenstein anthropologue*, Paris, Ellipses, 2005.
- LATOUR Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, 1997.
- LATOUR Bruno, *Politiques de la nature, Comment faire entrer les sciences en démocratie*, Paris, La Découverte, Armilaire, 1999.
- LE BRETON David, *Les passions ordinaires, Anthropologie des émotions*, Paris, Armand Colin, 1998.
- LE BRETON David, *L'adieu au corps*, Paris, Métailié, 1999.
- LE BRETON David, *Éloge de la marche*, Paris, Essais Métailié, 2000.
- LE BRETON David, *Passions du Risque*, Paris, Metallé, 2000.
- LE BRETON David, *Sociologie du corps*, Paris, PUF, Que sais-je ?, 4e éd., 2000.
- LE BRETON David, *Anthropologie du corps et modernité*, Paris, PUF, 2001 (1^oed. 1990).

- LEFEBVRE Henri, *La révolution urbaine*, Paris, Gallimard, 1970.
- LENCLUD Georges, Ethnologie et paysage, in *Mission du patrimoine ethnologique*, cahier 9, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1995.
- LENOBLE Robert, *Histoire de l'idée de nature*, Paris, Albin Michel, 1969.
- Levi-strauss Claude, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon, 1955.
- Levi-strauss Claude, *Race et histoire*, Paris, Denoël, 1987 (1^o ed 1952).
- Levi-strauss Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962.
- MALINOWSKI Bronislaw, La théorie fonctionnaliste de la culture, in : *Les dynamiques de l'évolution culturelle. Recherche sur les relations raciales en Afrique*, Paris, Payot, 1961 (trad franç)
- Mauro Frederic, *O Brasil de dom Pedro II. 1831-1889*, São Paulo, Cia das Letras, 1991.
- MAUSS Marcel, *Sociologie et Anthropologie*, Paris, QUADRIGE/P.U.F., 1950, 7e ed., 1997.
- Mauss Marcel, *Essais de sociologie*, Paris, Éditions de Minuit, 1968 et 1969.
- Mauss Marcel, *Manuel d'ethnographie*, Payot, 2002.
- Melman Charles (entretiens avec Jean-Pierre Lebrun), *L'homme sans gravité. Jouir à tout prix*, Paris, Denoël, 2005
- MERLEAU-PONTY Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY Maurice, *L'oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964.
- MENDES, Liliana. *Pesquisa Ciccilo Matarazzo Volume I Textos*, São Paulo, Fundação Bienal de São Paulo, 1995.
- MICHAUD Yves, *L'art à l'état gazeux. Essai sur le triomphe de l'esthétique*, Paris, Hachette Littératures, 2003.
- MORSE, M. Richard, A Evolução das Cidades Latino-americanas. *Cadernos Cebrap* 22. São Paulo, Cebrap/ Brasiliense. 1975
- PIRES Mário Jorge, *Raízes do turismo no Brasil*, São Paulo, Manole Ltda., 2001.
- Pompeu de TOLEDO Roberto, *A capital da solidão : uma historia de São Paulo das origens a 1900*, Rio de Janeiro, Objetiva, 2003.
- RIBEIRO Darcy, *O povo brasileiro. A formação e o sentido do Brasil*, São Paulo, Companhia Das Letras, 2004.
- RODRIGUES, José Carlos, *O corpo na história*, Rio de Janeiro, Fiocruz, 2001. (1^o ed: 1999).
- Salles Senna Ronaldo de, *Jaré – uma face do Cadomblé; manifestação religiosa na Chapada Diamantina*, Feira de Santana, UEFS, 1998.
- SANSOT Pierre, L'affection paysagère, in DAGOGNET F. (dir.), *Mort du paysage ?*, Seyssel, Champ Vallon, 1982.
- SEGALEN Martine, *Les enfants d'Achille et de Nike. Une ethnologie de la course à pied ordinaire*, Paris, Merailié, 1994.
- SEGALEN Martine, *Rites et rituels contemporains*, Paris, Armand Colin, 2005.

- Simmel Georg, *La tragédie de la culture*, Paris, Rivages, 1988.
- Simmel Georg, *La philosophie de l'aventure*, Paris, L'Arche, 2002.
- SOUZA Jessé, A sociologia dual de Roberto da Matta: descobrindo nossos misérios ou sistematizando nossos auto-enganos? *In Revista Brasileira de Ciências Sociais vol 16, n°45*, São Paulo, février 2001.
- TERRASSON François, *La peur de la nature*, Paris, Sang de la terre, 1993.
- URBAIN, Jean-Didier, *L'idiot du voyage. Histoire de touristes*, Paris, Payot, 2002 a (1° ed 1991)
- URBAIN, Jean-Didier, *Sur la plage. Mœurs et coutumes balnéaires (XIX°-XX° siècles)*, Paris, Payot, 2002 b (1° ed 1994).
- URBAIN, Jean-Didier, *Ethnologue mais pas trop*, Paris, Payot, 2003.
- Vassort (dir.), *Illusio* (Revue) N° 4/5 –Automne 2007, Libido. Sexe, genre et domination, Mercuès, Centre National du Livre, 2007.
- VOISENAT Claude (dir.), *Paysage au pluriel : pour une approche ethnologique des paysages*, Paris, Éd. de la Maison des sciences de l'homme, coll. Cahiers ethnologie de la France, n° 9), 1995.
- VIARD Jean (dir.), *Les vacances, Un rêve, un produit, un miroir*, Paris, Autrement, 1990.
- VIARD Jean, *Court traité sur les vacances, les voyages et l'hospitalité des lieux*, Saint Étienne, ed de l'Aube, 2000.
- VIARD Jean, *Le sacre du temps libre. La société des 35 heures*, La tour d'Aigues, ed de l'Aube, 2002.
- Viveiros de Castro Eduardo, Le don et le donné : trois nano-essais sur la parenté et la magie, *ethnographiques.org*, Numéro 6 - novembre 2004 [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/2004/Viveiros-de-Castro.html>.
- Warnier Jean-Pierre, *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, PUF, 1999.
- Weber Max, *La ville*, Paris, Aubier montagne, 1982.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Remarques sur le Rameau d'Or de Frazer*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1982.
- WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractacus logico-philosophicus, suivi de investigations philosophiques*, Paris, Gallimard, 1961.
- ZIEGLER Jean, *L'empire de la honte*, Paris Fayard, 2005

Radiophonie

- DELEUZE Gilles, *Séminaire sur le pli, Leibniz et le baroque*, 1986, in *Surpris par la nuit*, France Culture, Diffusion du 25/04/2002.

Mermet Daniel, Le bidonville rural (1 et 2), in *Là-bas si j'y suis*, France Inter, Diffusion le 14 et 15 07/2004.

Filmographie

A propos de Nice, de Jean Vigo, France, 1930 (DVD Coffret Prestige, 2001).

La société du spectacle, de Guy Debord, France, 1973.

Rambo, de Ted Kotcheff, Etats-Unis, 1982.

L'Abécédaire de Gilles Deleuze (Entretien avec Claire Parnet), de Pierre-André Boutang et Michel Pamart, France, 1988.

Matrix, de Andy et Larry Wachowski, 1999.

Les glaneurs et la glaneuse, d'Agnès Varda, France, 2000.

Saudade do futuro, de Marie-Clémence et Cesar Paes, Brésil, 2000.

La fabrique de l'homme occidental, de Gérald Caillat, Pierre Legendre, Pierre-Olivier Bardet, France, 2001.

Resident Evil, de Paul W. S. Anderson, 2002.

Star Wars l'attaque des clones, de George Lucas, 2002.

I, robot, d'Alex Proyas, 2004.

Mondovino, de Jonathan Nossiter, France-Etats-Unis, 2004.

Le cauchemar de Darwin, de Hubert Sauper, France-Autriche-Belgique, 2004

Bamako, Abderrahmane Sissako, France, Etats-Unis, Mali, 2006.

We feed the world. Le marché de la faim, d'Erwin Wagenhofer, Autriche, 2007.

Home, de Yann Arthus-Bertrand, France, 2009.

[Résumés]

Résumé : Cette recherche s'articule autour d'une hypothèse structurante : le sentiment de nature qui motive les randonneurs est un sentiment urbain. Aimer la nature, rechercher un contact physique avec elle, dépenser énergie et argent pour la parcourir et éprouver des sentiments extra-ordinaires, sont des actes qui s'inscrivent dans une trame culturelle moderne. Les excursionnistes du GR20 (Corse) et de la Chapada Diamantina (Bahia, Brésil) sont héritiers d'une histoire de l'idée de nature, d'une histoire de l'individu et d'une histoire du temps libre. Ils sont mus par un désir de nature, qui s'élabore dans le quotidien urbain, et dont les conditions pratiques d'émergence sont comparables. Mais la forme que prend le « rituel excursif » dans chacune des deux localités varie en fonction de structures sociales et de « mythes nationaux » distincts. On observe ainsi que les randonneurs français vivent avec force le « mythe de l'individu » (Miguel Benasayag), égalitariste et autonomiste, et que les randonneurs brésiliens performant une scène sociale hiérarchisée, qui les situe entre le guide qui les sert et la nature divinisée qui les dépasse. Dans les deux cas, une question politique peut être posée : le sentiment de nature n'a-t-il pas pour fonction impensée de masquer et de légitimer une « démocratie sélective » (Jessé Souza), qui s'articule à une dépolitisation du rapport à la nature-matière première ?

Summary : This research is articulated around a founding hypothesis: the feeling of nature that motivates the hikers is an urban feeling. Loving the nature, searching for a physical contact with it, spending energy and money to go through it and experience extraordinary feelings are all elements of the modern cultural weft. Tourists at the GR20 (Corsica) and at the Chapada Diamantina (Bahia, Brazil) inherited from the history of the idea of nature, from the history of the individual and from the history of free time in western civilization. They are moved by the desire of nature, which is worked out in the urban routine, and which emergence conditions are similar in both countries. However, the features of the « hiking ritual » in each of these places change according to their social structures and their « national myths ». In one hand, we can see how French tourists in Corsica experience and act the « myth of the individual » (Miguel Benasayag), fulfilled by equality and autonomy values. On the other hand, Brazilian tourists perform a hierarchical social scene, which places them between the guide who serves them and the natural divinity that overwhelms them. In both cases, a political question can be asked: does the feeling of nature hide and legitimate a « selective democracy » (Jessé Souza) that is connected to a depoliticization of nature as raw material ?

Mots clefs : tourisme, nature, corps, individu, urbanité, éthique, intimité et dépense, affects, imaginaire excursif.

Key words : tourism, nature, body, individual, urbanity, ethic, intimacy and expense, affects.