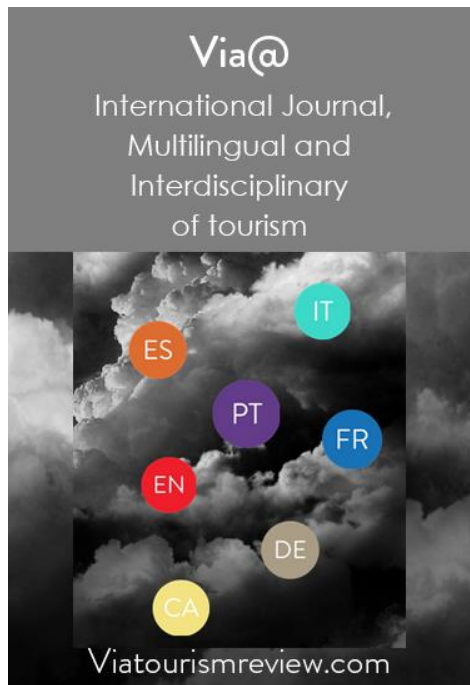


## Via@ Tourism Review

Publication details, including instructions for authors: [Viatourismreview.com](http://Viatourismreview.com)




### To cite this article:

VERGOPOULOS, H., 2016, « L'effraction ou le sentiment hétérotopique en situation touristique. Une étude de deux cas limites de sortie du tourisme », *Via@*, 2016-1(9), <http://viatourismreview.com/fr/2016/09/leffraction-ou-le-sentiment-heterotopique-en-situation-touristique>

### To link to this article:

<http://viatourismreview.com/fr/2016/09/leffraction-ou-le-sentiment-heterotopique-en-situation-touristique>

### Languages:

 Article in French(original language)

  This article can be downloaded in German and English

Via@ Tourism Review makes every effort to ensure the accuracy of all the information (the "Content") contained in the publications on our platform.

Any opinions and views expressed in this publication are the opinions and views of the authors, and are not the views of or endorsed by Via@ Tourism Review. The accuracy of the Content should not be relied upon and should be independently verified with primary sources of information. Via@ Tourism Review shall not be liable for any losses, actions, claims, proceedings, demands, costs, expenses, damages, and other liabilities whatsoever or howsoever caused arising directly or indirectly in connection with, in relation to or arising out of the use of the Content.

This article may be used for research, teaching, and private study purposes. Any substantial or systematic reproduction, redistribution, reselling, loan, sub-licensing, systematic supply, or distribution in any form to anyone is expressly forbidden.

Online publication: July 2016 @[Viatourismreview.com](http://Viatourismreview.com)

## L'effraction ou le sentiment hétérotopique en situation touristique Une étude de deux cas limites de sortie du tourisme

Hécate Vergopoulos  
*Maître de conférences, Chercheur GRIPIC*

### **Résumé**

*Cet article repose sur l'étude de deux terrains conduits en 2010 : (i) une visite de la ville estonienne de Paldiski, qui fut sous le régime soviétique un important port militaire (ii) ainsi qu'une expérience d'hébergement dans une maison de la Chora de l'île grecque de Skyros, demeure qui n'avait vraisemblablement pas vocation à être mise à disposition des touristes. Ces deux cas, a priori fort différents, ont tous deux éveillé un malaise intense, proche à la fois du sentiment de culpabilité et du voyeurisme, au sein des deux groupes de touristes duquel l'auteur de cet article faisait partie.*

*Dans ces deux expériences, les touristes que nous étions ont eu l'impression d'entrer comme "par effraction" dans un territoire qui ne leur était pas destiné, un territoire qui aurait dû échapper aux sentiers du tourisme.*

*Pourtant, dans ces deux cas, se joue quelque chose du fantasme de l'authenticité touristique : pénétrer un territoire de manière inédite, sans médiateur et sans mise en scène, à la rencontre de ce qu'il est "réellement" ; à la rencontre de ses "coulisses" ordinaires, censée vouer les touristes à un "enchantement" sans faille.*

*L'enjeu de l'article sera de comprendre pourquoi, dans ces expériences que l'on qualifiera "d'expériences limites", l'enchantement a cédé devant la dysphorie.*

**Mots-clés :** *Dysphorie, effraction touristique, hétérotopie, méthodologie, terrain*

### **Introduction**

"Hors des sentiers battus" : le syntagme est aujourd'hui devenu une épithète homérique du tourisme ; un lieu – pourtant – commun du voyage qui laisse supposer que si le tourisme bat, rebat et rabat volontiers ses sentiers, il aménage néanmoins,

dans l'entrelacs dense et le réseau saturé de ses itinéraires, des voies vierges et des terres blanches, des lieux de l'inoulé et des territoires inexplorés. "*Seulement voilà*", remarque Jean-Didier Urbain, nous serions là devant une situation légèrement paradoxale, puisque "*qui se distingue en innovant (par la destination choisie ou le mode d'exploration adopté) afin d'échapper à l'univers constitué des espaces touristiques, collabore finalement à l'expansion de cet univers*" (2002, p. 275). Dit autrement : si les territoires inexplorés s'explorent finalement massivement, ils cesseront d'être – ou n'ont peut-être jamais été, en réalité – des terres vierges du tourisme.

Etudier le "tourisme hors des sentiers battus" revient ainsi à tenter d'apaiser ce paradoxe apparent qui veut que le voyage industrialisé – celui qui, en d'autres termes, canalise des flux massifs de voyageurs en une certaine quantité de lieux réduits – puisse pourtant continuer à identifier, médiatiser et mettre à la disposition des grands nombres des lieux dont l'une des spécificités touristiques serait qu'ils demeurent le propre des quantités infimes.

Afin de mettre en œuvre cette stratégie d'apaisement, j'identifie deux scénarios de travail possibles. Le premier consiste à aborder le syntagme "hors des sentiers battus" comme une formule, c'est-à-dire comme une expression cristallisant et mettant en circulation des enjeux politiques (Krieg-Planque, 2009). Il s'agit alors de n'étudier du tourisme que sa seule rhétorique en avançant que, si paradoxe il y a, il est avant tout du côté du langage. Ce scénario propose ainsi de considérer le syntagme comme une opération discursive de médiation touristique afin d'analyser la manière dont cette industrie répartit ses objets en deux classes au moins : ceux qu'elle dit déjà "battus" (et qui mènent jusqu'aux incontournables des corpus touristiques) et ceux qui resteraient, prétendument, "à battre" (et conduiraient jusqu'aux seuils des attractions insolites, des sites mystérieux, des destinations alternatives, etc.).

Le second scénario – celui qui sera ici retenu – ne considérerait pas, quant à lui, le syntagme comme une formule. Il ne chercherait pas, non plus, à le mettre à distance, mais le prendrait, au contraire, au pied de la lettre. Il se mettrait alors en quête de ce qui peut effectivement faire paradoxe en situation touristique en partant du principe que ces sentiers dits "non battus" du voyage industrialisé font pleinement partie de ce qu'est le tourisme. Autrement dit, il s'agirait d'aller à la rencontre d'un éventuel *hors-piste* touristique non pas tel qu'il est promu par le discours et construit par l'industrie touristique, mais tel qu'il peut être éprouvé en situation de voyage.

A cet égard, et afin d'expliquer ce que nous entendons par là, la notion d'hétérotopie développée par Foucault en 1967, à l'occasion d'une conférence du Cercle d'études architecturales, semble particulièrement intéressante. Rappelons que le texte de cette conférence intitulé "Des espaces autres", Foucault l'introduit en avançant l'idée selon laquelle notre société contemporaine se définirait essentiellement par l'importance qu'elle accorde à son rapport à l'espace<sup>1</sup>. Celle-ci prendrait en particulier les traits d'un questionnement relatif non pas au problème de la localisation – l'enjeu n'est pas (n'est plus) de savoir où se situent (où doivent se situer) les lieux (profanes vs. sacrés,

---

<sup>1</sup> Le dix-neuvième siècle aurait, quant à lui, été hanté par la question du temps. Aujourd'hui, à l'heure où nos innovations techniques et nos technologies nous permettent de prendre la mesure de la "simultanéité" (et plus récemment, de "l'instantanéité"), c'est la question spatiale qui prédominerait : "*nous sommes à un moment où le monde s'éprouve moins comme une grande vie qui se développerait à travers le temps que comme un réseau qui relie des points et qui entrecroise son écheveau*" (2001, p. 1571).

publics vs. privés, etc.) ; il ne serait pas relatif, non plus, à cet autre problème spatial qu'est l'étendue – l'enjeu n'est plus, là encore, de mesurer et de définir l'amplitude, réelle ou symbolique, des lieux –, mais bien à celui des *emplacements*, soit des "*relations de voisinages entre points ou éléments*" (2001, p. 1572). Un tel souci de l'espace ainsi conçu consiste alors à s'intéresser aux relations et aux dynamiques positionnelles des objets qui le peuplent.

Et Foucault de préciser : "*le problème de la place ou de l'emplacement se pose pour les hommes en termes démographiques ; et ce dernier problème de l'emplacement humain, ce n'est pas simplement la question de savoir s'il y a assez de place pour l'homme dans le monde [...], c'est aussi le problème de savoir quelles relations de voisinage, quel type de stockage, de circulation, de repérage, de classement des éléments humains doivent être retenus de préférence dans telle ou telle situation pour venir à telle ou telle fin*" (2001, p. 1572-1573). Ainsi, la problématique de l'emplacement peut se résumer à cet aphorisme proverbial : "*une place pour chaque chose et chaque chose à sa place*" ; comme si l'enjeu qu'elle soulevait était celui de la juste distribution des lieux et des fonctions.

Selon Foucault, cette juste distribution repose sur un principe d'ordonnement rationalisé qui fait que "*nous vivons à l'intérieur d'un ensemble de relations qui définissent des emplacements irréductibles les uns aux autres et absolument non superposables*" (2001, p. 1574). Dit autrement : notre système d'ordonnement alloue à chaque volume spatial des fonctions spécifiques et, réciproquement, les fonctions sont travaillées, chacune, dans des volumes qui leur sont assignés si bien que les emplacements ne s'enchevêtrent pas.

Or, il existerait des espaces qui précisément échapperaient à cette règle de la non superposition : ce sont les hétérotopies. Il s'agirait de ces espaces qui sont des "*sortes d'utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l'on peut trouver à l'intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables*" (2001, p. 1574-1575).

Les cimetières, les salles de cinéma ou encore les maisons closes peuvent ainsi être considérés comme des hétérotopies. Ces dernières, en particulier, sont des hétérotopies au sens où elles auraient eu la spécificité de représenter l'ordre du monde social qui les accueillait – elles étaient ainsi « en marge » de ce monde parce que s'y jouaient des pratiques vouées par lui à n'être que marginales –, pour mieux, cependant, en contester le fondement et en inverser les valeurs – pour mieux, dirait Foucault, "*créer un espace d'illusion qui dénonce comme plus illusoire encore tout l'espace réel, tous les emplacements à l'intérieur desquels la vie humaine est cloisonnée*" (2001, p. 1580).

Le pari de cet article est de montrer qu'il existe de tels lieux du tourisme qui, en même temps qu'ils convoquent et représentent notre rapport socioculturel à l'espace en général, en révèlent aussi les limites et en nient le fondement. Cet article essaiera de montrer, en particulier, qu'une authenticité un peu trop authentique peut, parfois, être définie comme une hétérotopie, soit comme une utopie effectivement réalisée, qui s'apparente alors à son contraire, une "effraction touristique" dans les cultures et les vies autres, et qui, partant, redistribue les cartes de certains emplacements socioculturels (lieux de l'intime et du politique, lieux du divertissement, du délassement et de la consommation).

Plus justement, cet article essaiera de montrer que l'authenticité touristique peut parfois engendrer un *sentiment* hétérotopique. La précision est importante, puisque

lorsque Foucault propose sa définition de l'hétérotopie, il se situe en opposition à Bachelard et à son approche de l'espace (1957). Lui, précise-t-il, n'étudiera pas "*les espaces du dedans*", phénoménologiques, mais les espaces institués "*du dehors*". En ce qui me concerne, si je parle de "sentiment hétérotopique", c'est que je souhaite ici renouer avec les espaces "*du dedans*" pour aborder non pas les lieux du tourisme, mais les perceptions qu'ils engagent dans le cadre de certaines expériences.

L'enjeu de cet article sera ainsi d'étudier ce sentiment hétérotopique éprouvé par certains touristes, et dans certaines situations, qui procède d'une superposition non pas d'emplacements (institués), mais de rapports au monde (subjectifs) a priori non superposables. Il s'agira donc d'étudier "le tourisme hors des sentiers battus", tel qu'il peut exister sous sa forme la plus paradoxale, quand dans une même expérience on éprouve à la fois le paradigme touristique et un paradigme autre – qu'on ne nommera pas pour le moment – alors que le premier s'impose comme la négation du second. Ce *sentiment hétérotopique en situation touristique*, on essaiera de le définir, de saisir ce qu'il met en tension ou ce qu'il superpose, pour étudier, *in fine*, ce qu'il révèle plus généralement des cadres et des hors-cadres de l'usage touristique du monde.

## Questions de méthode

S'il existe a priori deux manières d'apaiser le paradoxe que fait jaillir l'étude du "tourisme hors des sentiers battus" (qui consiste pour le premier à étudier "la formule" et pour le second, "l'expérience"), et si, par ailleurs, mes recherches portent d'habitude sur la question des discours et de la médiation touristiques – qu'elles se situent, donc, du côté de la "formule" abordée, plus spécifiquement, d'un point de vue sémiologique –, j'ai choisi, pour cet article, de déployer quelque chose d'une analyse ethnologique et de me concentrer sur ce second scénario.

Ce choix tient en grande partie à deux expériences qui partagent, pour moi, quelque chose d'un "hors-piste touristique" ou de ce que j'ai nommé, afin de l'étudier plus avant et ci-après, du "sentiment hétérotopique en situation touristique". Ces deux expériences se sont achevées bien avant que la sémiologie des textes touristiques que je suis ne prenne la mesure de leur caractère extraordinaire et qu'elle ne tente, en conséquence, d'enfiler quelque habit scientifique qui lui aurait permis de passer du statut de touriste à celui d'observateur au moment même où ces expériences avaient lieu. Cette précision a son importance et mérite d'être abordée de front puisqu'elle pose, au fond, une question méthodologique relativement banale dans le champ des études touristiques : celle du jeu des positionnements socio-symboliques de ceux qui pratiquent l'objet qu'ils étudient de manière continue sans toujours savoir attribuer le juste statut aux souvenirs de leurs pratiques (entre anecdotes personnelles – parfois intimes – et récits d'expériences éventuellement objectivables).

En effet, la question de la relation entre l'observateur et son terrain est une question ethnographique qui a fait couler beaucoup d'encre si bien qu'aujourd'hui on sait que si l'observateur travaille son terrain (Abélès, 1983 ; Jamin, 1986), le terrain travaille, lui aussi, son observateur (Favret-Saada, 1977 ; Devreux, 1980).

De l'observateur au terrain, l'enjeu consiste alors à trouver le juste équilibre labile entre objectivation scientifique et subjectivité individuelle. Plus précisément encore, l'enjeu consiste, pour l'observateur, à investiguer sa propre subjectivité en la considérant comme telle – à identifier, donc, ce que le terrain lui fait et ce qu'il fait au

terrain –, afin de produire un savoir qui déborde les stricts cadres de ses impressions et de ses émotions personnelles. Bourdieu résumait cette idée en disant : "*l'objectivation scientifique n'est complète que si elle inclut le point de vue du sujet qui l'opère*" (2003). Autrement dit, la subjectivité – au sens de perception *subjective* déployée par un *sujet* singulier d'action, de pensée et d'émotion – fait pleinement partie du processus d'observation et de celui de production des savoirs qui en découle.

Oui, mais à condition tout de même de préciser que cette subjectivité dont on parle ici est implicitement celle d'un sujet qui veut étudier et savoir, celle d'un sujet qui a déjà découpé un fragment de monde pour lui faire subir cette drôle d'opération méthodologique qui consiste à le requalifier en "terrain". En somme, cette subjectivité heuristique, que l'on doit systématiquement soumettre à l'analyse, et dont il est ici question, cette subjectivité-là procède de la requalification de l'individu social en observateur scientifique.

Conséquemment, comment la traiter, cette subjectivité, lorsque le sujet n'a pas encore opéré ces transformations (i) de l'espace en terrain et (ii) de soi-même en observateur ? Quelle place lui donner lorsque le sujet n'entre pas dans un terrain en y occupant la position scientifique de l'ethnographe ? Que faire de ce *point de vue* du *sujet* lorsque celui-ci n'aborde le monde qu'en tant que profane ? Car dans le cas des deux expériences qui nous occupent ici, je n'ai, en effet, été rien d'autre qu'une touriste dans un ailleurs de son quotidien. Ou mieux : une vacancière. J'ai ainsi délibérément laissé vacante cette place occupée par mes activités professionnelles puisque je me situais dans le temps social du repos et du délassément qui s'opposerait à cet autre temps social du labeur qu'est le travail.

Tout le problème consiste donc à mesurer la légitimité scientifique que recèle cette rencontre profane d'un fragment de monde requalifié, à rebours seulement, comme terrain scientifique et à se demander, du même coup, s'il existe, ou non, des arguments valides qui permettent de légitimer une telle démarche.

Roland Barthes – un sémiologue – s'est déjà posé cette même question lorsqu'il étudiait la photographie (1980). Cherchant à comprendre pourquoi et comment ses photos de famille le poignaient – cherchant, autrement dit, à comprendre comment ces photos le constituaient comme sujet d'émotion –, il espérait trouver des réponses dans divers ouvrages scientifiques – dans des ouvrages, en somme, qui prétendent à l'objectivation scientifique. Seulement voilà, explique-t-il : "*je constatais avec agacement qu'aucun ne me parlait justement des photos qui m'intéressent, celles qui me donnent plaisir ou émotion. Qu'avais-je à faire des règles de composition du paysage photographique, ou, à l'autre bout, de la Photographie comme rite familial ? [...] Car moi, je ne voyais que le référent, l'objet désiré, le corps chéri ; mais une voix importune (la voix de la science) me disait alors d'un ton sévère : 'Reviens à la Photographie. Ce que tu vois là et qui te fait souffrir rentre dans la catégorie 'Photographies d'amateurs', dont a traité une équipe de sociologues : rien d'autre que la trace d'un protocole social d'intégration, destiné à renflouer la Famille, etc.'* Je persistais cependant ; une autre voix, la plus forte, me poussait à nier le commentaire sociologique ; face à certaines photos, je me voulais sauvage, sans culture. J'allais ainsi, n'osant réduire les photos innombrables du monde, non plus qu'étendre quelques-unes des miennes à toute la Photographie : bref, je me trouvais dans une impasse et, si je puis dire, 'scientifiquement' seul et démuni. Je me dis alors que ce désordre et ce dilemme, mis au jour par l'envie d'écrire sur la Photographie, reflétaient bien une sorte d'inconfort que j'avais toujours connu : d'être un sujet ballotté entre deux langages, l'un expressif, l'autre critique" (1980, p. 19-20).

La question du juste équilibre entre objectivation scientifique et subjectivité individuelle prend ainsi, chez Barthes, une dimension plus précise : elle est contenue dans la question des langages. D'un côté le "*langage critique*" ou analytique qui a pour mission de faire accoucher le savoir et, de l'autre, le "*langage expressif*" ou profane des individus sociaux. Autrement dit, la question que je pose et qui consiste à savoir si le chercheur "a le droit" de transformer à rebours une expérience subjective en terrain, Barthes la fait porter, lui, sur le langage et propose de la reformuler ainsi : le chercheur peut-il déployer un discours scientifique et scientifiquement valable qui porterait sur son propre discours expressif ?

Le déplacement du paradigme de la pratique (scientifique vs. profane) vers le paradigme du discours (savant vs. expressif) permet de mettre en évidence cet "*ordre du discours*" dont parlait Foucault (1971) et qui veut que la production des énoncés du monde soit régie par des cadres et des procédures à la fois différenciants et distincts. Si l'énoncé expressif semble, a priori et au regard de l'énoncé scientifique, dénué des cadres les plus coercitifs et structurants, voué, par cette absence, à une éventuelle prolifération, l'énoncé scientifique est, quant à lui, le résultat d'une procédure de raréfaction très stricte – ce qui l'autoriserait alors à disqualifier la valeur scientifique de l'énoncé expressif. Autrement dit, Barthes pose la question suivante : existe-t-il une procédure scientifique qui puisse assurer à mon énoncé expressif un statut de corpus ?

C'est alors qu'il formule la solution de son problème : "*dans ce débat somme toute conventionnel entre la subjectivité et la science*", confie-t-il, "*j'en venais à cette idée bizarre : pourquoi n'y aurait-il pas, en quelque sorte, une science nouvelle par objet ? Une Mathesis singularis (et donc plus universalis) ? J'acceptai donc de me prendre pour médiateur de toute la Photographie : je tenterais de formuler, à partir de quelques mouvements personnels, le trait fondamental, l'universel sans lequel il n'y aurait pas de Photographie*". Et Barthes de conclure : "*Me voici donc moi-même mesure du 'savoir' photographique*" (1980, p. 21-22).

Lorsque Ruth Amossy (1991) commente cette réflexion, elle mobilise la notion de degré du discours pour mieux expliquer ce qui est ici à l'œuvre. Il existerait, selon elle, trois "degrés du discours" chez Barthes : le premier est le discours expressif ; il se définirait comme le degré de l'adhésion, du corps à corps, de l'émotion. C'est le discours du profane. Le second, lui, est celui du discours scientifique ; il serait celui de la distanciation vis-à-vis de l'objet et de l'analyse<sup>2</sup>. Elle explique alors que le problème soulevé par Barthes consiste à dire qu'il ne désire pas choisir entre un discours au premier degré et un discours au second degré et que ce serait la solution qu'il formule qui définirait le troisième degré du discours : ce degré de la (re)connaissance avisée, du laisser-aller émotionnel et de l'acceptation de l'expressivité comme terrain d'étude. Celui qui permet précisément de dire qu'une chose nous a émue tout en constituant cet énoncé comme objet d'analyse. Ainsi, les trois degrés seraient en quelque sorte consécutifs : "*conscient de ce [qu'une proposition] a*

---

<sup>2</sup> "*Le second degré*", écrit-elle, "*implique la distance, la prise de conscience et l'analyse. Je m'autorise à voir Tarzan ou James Bond dans la mesure où je remplace la contemplation naïve par une attitude intellectuelle qui démonte les rouages d'un mécanisme plus ou moins savant. Le plaisir que je m'offre alors n'est jamais immédiat et irréfléchi : c'est la jouissance de l'intellect qui savoure ses découvertes et sa propre excellence. Le premier degré ne procure ses joies simples qu'au prix d'une perpétuelle mystification. Le second degré assure à celui qui s'y voue les plaisirs subtils de la déconstruction et de la dénonciation*" (1991, p. 77-78).

*été d'abord touchante, et ensuite imbécile, vous avez enfin la liberté de la trouver peut-être juste"* (Barthes, 1975, p. 125, in Amossy, 1991, p. 79). Le discours au troisième degré résoudreait alors l'indécision qu'éprouve le chercheur à choisir entre le premier et le second degré du discours en ce qu'il l'autoriserait à se considérer comme spectateur de sa propre agentivité émotionnelle.

La proposition est alléchante, en particulier pour qui se remémore ces quelques lignes que Jean Jamin écrivit pour commenter l'expérience ethnographique malheureuse ouvrant l'ouvrage *Le lieu du politique* de Marc Abélès : "*ce qui, au départ, relèverait à la fois de l'avantage rationnel et du principe de méthode – la distance et le recul donc – s'avère inefficace à l'expérience : l'ethnologue doit rompre la glace, se faire accepter et, partant, désapprendre ce qui lui tient lieu d'esprit scientifique. L'une des conditions empiriques de l'observation ethnographique et de la validité de ses résultats n'est donc pas la distanciation – qui est expérimentalement irréalisable sinon insupportable – mais son contraire, l'adhésion, laquelle, certes, ne peut qu'être approchée et, pour tout dire jouée : vouloir faire comme si on était...*" (1986, p. 337).

Pour Barthes, cette adhésion qui fonderait le geste ethnographique n'est nullement "*jouée*". Elle ne relève pas d'un "faire comme si on était ému par les photographies de sa propre famille", mais d'un "vouloir être subjectif", ou encore d'une revendication au "pouvoir sentir le monde" en tant que sujet social. C'est cette même position que je souhaite défendre dans les lignes qui suivent pour étudier des situations non pas de ravissement, mais de dysphorie touristique ; des situations de perte de sens lorsque l'authenticité de l'altérité est peut-être un peu trop authentique ; lorsque l'engagement dans la rencontre d'une culture autre prend les traits d'une tentative d'effraction ; lorsque l'illusion de l'enchantement touristique se brise parce que, subitement, émerge le sentiment de n'avoir rien à faire là.

En somme, dans les lignes qui suivent, je propose de me prendre comme symptôme social et subjectif *pour* le savoir en partant du principe que ce que ma propre subjectivité m'autorise à formuler, ce sont des "*confessions très impersonnelles*" selon la formule de Bourdieu appuyée par Eveline Pinto (2006, p. 437). Ou mieux : ce que ma propre subjectivité m'autorise à faire, c'est d'aller puiser chez moi, l'origine d'une confession subjective que le travail de l'objectivation scientifique (celui de l'entretien et du récit rétrospectifs) aura pour fonction de rendre impersonnelle.

## **L'entrée dans l'authenticité**

Nous sommes au mois de juillet 2010. Quatre jeunes gens, deux hommes et deux femmes autour de la trentaine, voyagent, en voiture, à travers la Grèce et décident de se rendre sur l'île de Skyros, dans les Sporades. Parmi eux, l'une est grecque, deux sont franco-grecs et le dernier est français. Dans le groupe, on connaît donc le pays, on a déjà visité de nombreuses îles au cours de voyages passés et on sait bien, en particulier, qu'il est totalement inutile de réserver une chambre avant même d'avoir posé le pied à terre : il est toujours plus "efficace" d'explorer les ruelles des villages à pied, quelle que soit l'heure d'arrivée et la qualité "haute" ou "basse" de la saison, en quête d'un toit qui ne tarde généralement pas à se faire connaître. C'est d'ailleurs en suivant scrupuleusement cette méthode que les quatre jeunes gens en question ont trouvé un logement à chaque précédente étape de leur parcours : à Pélion, quelques jours plus tôt, puis sur l'île d'Eubée, la veille.



En débarquant à Skyros, ils choisissent d'élire domicile dans le chef-lieu, Chora. A leur arrivée, il est déjà vingt-deux heures et il fait nuit. Il faut donc se presser de faire du porte à porte pour trouver un toit et ce d'autant plus qu'à chaque nouvelle requête la même réponse se fait entendre : "*A cette époque-là de l'année, si vous n'avez pas réservé...*". Finalement, les jeunes gens s'adressent à un agent immobilier. Celui-ci leur explique que son métier ne consiste pas tout à fait à proposer des locations touristiques. Eux se justifient en disant qu'ils en ont bien conscience, mais qu'il est bientôt minuit et qu'ils n'ont nulle part où dormir. Le jeune homme semble compatir et passe un coup de fil à un ami qui, pour une certaine raison, serait plus en mesure de savoir s'il existe encore des chambres à louer inoccupées. Puis le verdict tombe : tout est complet.

Les jeunes gens s'apprêtent alors à partir lorsque le jeune homme a, tout à coup, ce qu'il appelle "*une idée*" : il y a une maison, "*en fait*", dont il a les clés, que les jeunes gens peuvent occuper pour une période d'une semaine contre une somme tout à fait honnête. Le marché est immédiatement conclu et le jeune homme passe un coup de fil, puis dit aux jeunes gens d'attendre. Quelques minutes plus tard, un garçon d'une douzaine d'années vient les chercher et leur dit de le suivre. Ils s'enfoncent alors dans le village, tournent à droite, à gauche, encore à droite, descendent des marches, passent sous un porche, tournent à gauche, et finalement arrivent devant une porte d'entrée. Le garçon parle peu. Il dit simplement, en ouvrant la porte, qu'il faut faire attention à la maison – ce qu'avait déjà précisé le jeune homme de l'agence.

La porte est à présent ouverte et le garçon a allumé la lumière, puis disparaît. De l'autre côté, il y a un salon/salle à manger : une table ronde au milieu de la pièce recouverte d'une nappe blanche brodée, des chaises en bois sculpté, de vieilles photos de famille au mur. A côté de la salle principale, il y a une toute petite chambre et des portes-fenêtres qui ouvrent sur une terrasse avec vue sur le village et la mer, en contrebas. Il y a également un escalier en bas duquel se trouve une pièce : c'est une cuisine à droite et, à gauche, il y a une sorte de grand placard agencé en mezzanine sur laquelle se trouve un lit double.

Au cours de l'entretien qui fut conduit deux mois après son retour, V. dira, pour décrire la demeure : "*c'était une maison, au sommet de la falaise : d'un côté, il y avait le village, de l'autre, il y avait le vide et la mer. Donc c'était beau*". La première chose qui étonne dans cette description sommaire, c'est l'usage de la conjonction de coordination "*donc*", mobilisée pour exprimer une idée conclusives qui viendrait clore les énoncés précédents. Ceux-ci sont pourtant seulement descriptifs. En d'autres termes, ce que ce "*donc*" articule, c'est d'une part la description relativement neutre d'un espace et d'autre part la manière dont cet espace fait valeur, culture et émotion ("*donc c'était beau*", comme si c'était un propre de cet espace que d'être beau). Ce "*donc*" permet de mettre en évidence ce que Philippe Descola appelle un "*équipement mental et perceptif*" dans son cours sur le paysage au Collège de France (2012), c'est-à-dire le "déjà vu" et "déjà aimé" qui nous permet d'identifier d'une part le fait qu'une expérience est à ici à vivre et d'autre part nous indique comment la vivre.

Pour entrer en communication avec ce fragment de monde qu'ils viennent de pénétrer, tous les jeunes gens procéderont de la même manière : tous iront puiser dans un appareillage mental déjà disponible de quoi interpréter leur rapport au lieu. Ainsi, M. dira, pour décrire la demeure : "*C'était une maison qui laissait paraître une espèce de vie à la grecque : la maison blanche, [...] sur deux niveaux, avec un côté rue, la rue qui est pavée*

*en plus, une toute petite rue pavée qui arrivait dans la maison, je me demande même s'il n'y avait pas une église juste à côté, je crois qu'il y avait une église juste à côté. Le balcon qui donnait sur une vue sur la mer et donnait une vue aussi sur quelques maisons alentours avec d'autres balcons. Donc vraiment la maison de village typique".*

L'appareillage mental de M. n'est pas seulement celui du paysage de Descola. Dans cet autre "donc" se joue en effet autre chose que la seule question de la beauté de la vue qui s'offre au sujet. Ce qui est en jeu, ici, c'est aussi la question de la typicité touristique. Autrement dit, ce second "donc" révèle le fait qu'il existe d'autres appareillages mentaux qui nous permettent d'entrer en contact avec l'espace en situation touristique et que l'un d'entre eux, au moins, a quelque chose à faire avec ce que Roland Barthes a nommé le "pittoresque", à savoir une construction – discursive chez le sémiologue – qui fait exister l'objet qu'elle travaille dans un espace identifié comme "typique" (1957).

Une fois cet appareillage de la typicité mobilisé, les touristes parviennent alors à se positionner par rapport à leur objet pittoresque. Ainsi E. dira : *"C'était pas vraiment le style idéal pour un touriste qui veut son confort (...). C'était une grande maison, très traditionnelle. Elle m'a fait voyager plus en fait. J'avais l'impression que j'habitais dans la maison d'un local, d'une personne locale"*. De son côté, V. dira : *"On était pas dans un appart 'Walt Disney' qui n'a pas d'autre raison d'être que le tourisme. C'est une vraie maison du village dans laquelle quelqu'un a sûrement habité de manière régulière... On n'était pas au Hilton du coin quoi. On était dans une vraie maison"*. Pour V. comme pour E., le cadre axiologique du tourisme (tourisme vs. voyageur) mis au jour par Jean-Didier Urbain (2002) est encore un autre appareillage mental qui permet de se positionner. Ici, on serait clairement du "bon" côté du tourisme ; du côté de ces lieux qui nous font "voyager plus", qui n'ont rien de "frelaté" (Winkin, 2001), mais sont au contraire intègres et "dans leur jus".

Ainsi, les jeunes gens mobilisent tous un cadre d'interprétation culturel proprement touristique qui oppose "tourisme" et "voyage" pour essayer de qualifier leur expérience du lieu. Ce cadre leur permet de se positionner à l'intérieur de cette opposition axiologique en les faisant basculer dans l'équipe des "bons" touristes ; dans l'équipe de ceux qui transgresseraient les espaces et les lieux communs du tourisme pour faire l'expérience d'un "hors des sentiers battus". En d'autres termes, voilà que les jeunes gens vivent, "pour de vrai", le rêve de l'authenticité touristique tel qu'il a été défini par MacCannell (1999), puisqu'ils sont parvenus à pénétrer cet emplacement singulier du voyage que définit "une maison indigène typique"<sup>3</sup>. Voilà qui, normalement, aurait dû les ravir.

## **L'effraction touristique**

Lorsque le jeune garçon qui les a conduits jusqu'à la demeure s'éclipse, les jeunes gens prennent le temps de découvrir leur logement, sa décoration et son agencement. Puis, avant d'aller chercher leurs valises, ils fument une cigarette tous ensemble sur le

---

<sup>3</sup> Rappelons succinctement que Dean MacCannell, en travaillant à partir des travaux d'Ervin Goffman, a montré que le touriste est un être en quête perpétuelle d'authenticité. Il aspire à pouvoir pénétrer les "couliasses" d'une société (1999). Il veut en connaître la "réelle" saveur, la "vraie" teneur, la "juste" tonalité ou l'"exacte" configuration plutôt que de se contenter de ce qu'il identifie comme des simulacres grossiers (des "avant-scènes").

balcon. Ils profitent d'abord de la vue et s'extasient, mais la discussion, entrecoupée de nombreux silences, finit vite par porter sur un point bien précis : "*à votre avis, c'est une magouille ou pas ?*". Si la demeure paraît aux yeux de tous comme étant en marge des circuits touristiques, comme étant une authentique coulisse locale, quelque chose empêche les membres du groupe d'être simplement "*enchantés*" (Winkin, 2001).

Lorsqu'il décidera d'occuper finalement la fonction de sujet d'énonciation, V. dira ainsi : "*Ben j'ai pas aimé. Au début, j'ai pas aimé du tout la maison. J'avais l'impression de rentrer dans l'appart' de quelqu'un. C'est pas une chambre d'hôtel, où tu as deux draps et un savon. T'as vraiment les photos du papi, de la mami. Et c'est quoi que ça sentait... c'est la naphthaline ? Je ne sais pas si ça sentait la naphthaline, mais c'était le genre de maison à sentir la naphthaline*". Rien à voir avec ce que l'on aurait pensé entendre après que V. a opposé la demeure aux logements "*Walt Disney*". Et si l'on sait que ceux-ci peuvent conduire le voyageur jusqu'au seuil du désenchantement (Brunel, 2006), on a moins l'habitude de se dire que "*l'authenticité touristique*" peut également avoir sa part de dysphorie.

E. ira plus loin encore : "*Moi*", me dira-t-elle, "*même si le mec m'a dit 'oui, c'est bon, tu as payé, tu peux entrer', moi j'avais l'impression que ce n'était pas pour moi, c'était juste pour les membres de la famille. Cette maison est pas faite pour moi. C'est pas fait pour moi quoi*", répète-t-elle avec insistance. "*Même si j'ai payé, même si je suis bien avec le mec qui nous a trouvé l'endroit, pour moi, ma conscience, mon jugement me dit que 't'appartiens pas ici, dégage'. Elle n'est pas faite pour les touristes*". Là encore, le rêve de l'authenticité touristique s'effrite. La question qui se pose alors est la suivante : pourquoi le contrat d'enchantement que notre culture du tourisme fait porter à la pratique des lieux "*authentiques*" est-il à ce point mis à mal au cours de cette expérience ? Qu'est-ce qui, autrement dit, porte atteinte à l'intégrité de cet enchantement ?

On peut identifier plusieurs facteurs de mise en échec du contrat. D'abord, la manière dont la maison fut trouvée. V. explique ainsi : "*On a trouvé ça tellement à l'arrache que j'avais l'impression que c'était une demi arnaque un peu. Le mec, il avait récupéré les clés et il s'était dit 'pourquoi pas la louer et me faire de l'argent sans le dire à personne'*". Ce sentiment d'avoir profité d'une maison à la suite d'une entourloupe et qui vient ici gâcher la fête authentique, on le retrouve chez d'autres membres du groupe. Ainsi, E., à son tour, dira : "*j'ai eu l'impression que c'était quelque chose hors... tu vois... de hors la loi... que ce n'était pas quelque chose de trop réglementé. Et il nous a dit, puisque vous ne voulez pas rester beaucoup et je vois que vous êtes des gens bien, on va faire l'exception*".

En somme, les conditions de l'accord marchand ne sont pas claires à tel point qu'on en vient même à en contester le caractère légal. Ce qui pose problème en particulier, c'est l'idée que "*la*" (?) propriétaire n'est peut-être pas au courant du fait que sa maison sert des besoins touristiques. Plus précisément encore, c'est la question de son consentement qui semble à l'origine du malaise : "*j'aurais préféré qu'on rencontre la propriétaire*", confie E., "*pour au moins sentir que, voilà, elle est d'accord. Comme ça, j'ai senti que je faisais quelque chose en cachette... d'ailleurs, je ne sais pas si cet argent est allé au propriétaire, ou si c'est allé à l'agence*". Puis elle conclut : "*C'était pas bien le fait qu'on n'ait pas rencontré le propriétaire*".

L'absence fondamentale de l'hôte pose ici problème puisque les conditions de la location ont semblé louches au départ. Se met alors en place une nouvelle axiologie éthique qui fait cette fois basculer les membres du groupe dans l'équipe, non plus des "*bons*" touristes, mais dans celle des "*odieux*" coupables et des "*cruels*" bourreaux. Ils deviennent squatteurs, voleurs et même violeurs : "*il y avait aussi la sensation*",

explique V., *"de rentrer dans la vie de quelqu'un qui ne t'a pas dit 'Ok, rentre dans ma vie'. [...]. C'est gênant. C'est comme si tu vas poser tes pantoufles, ton cul, tu te grattes et tout ça dans le canapé de quelqu'un d'autre, dans la baignoire de quelqu'un d'autre et que le quelqu'un d'autre, tu ne l'as jamais vu et tu ne sais pas si il est ok ou pas"*. Quant à E., elle m'expliquera : *"C'est comme si quelqu'un entre dans ta maison et qu'il n'a pas l'intention de la détruire. Il vole juste ta montre"*. *"C'est comme si"*, dira-t-elle ensuite, *"tu violes le côté personnel, son côté privé. Son besoin d'être privé. Sans que tu aies l'autorisation"*.

Voilà que l'idée d'effraction touristique commence à prendre forme. Il s'agirait ainsi du sentiment de n'avoir rien à faire là conjugué à celui d'exercer, par sa seule présence, une violence symbolique aiguë portant éminemment atteinte à l'intégrité d'un Autre. Ce sentiment peut être ressenti dans le cadre de diverses expériences touristiques. Ainsi, E. le rapprochera de ce qu'elle éprouva lorsqu'elle visita, plusieurs années auparavant, la maison de Kavafi, un écrivain grec, située à Alexandrie : *"Là, moi, je me sentais très très mal à l'aise. Il y avait, je ne sais pas, cent personnes dans un étage qui était déjà trop détruit. On touchait tout, on regardait tout, on prenait des photos... des photos de ses poèmes, de ses mémoires, de sa vie. Il y avait un côté un peu... violation. On viole son environnement. Et donc, je ne sais pas. Je pense que s'il était toujours vivant, il ne serait pas d'accord"*.

Éminemment dysphorique, l'effraction s'improviserait, en somme, dans l'instant, quelles que soient les caractéristiques du lieu visité. Elle serait alors un sentiment qui vient inquiéter l'économie sociale des emplacements en ce sens qu'il procède d'une redistribution des cartes touristiques et d'une reconfiguration des situations de la pratique du point de vue du touriste lui-même : celui-ci y deviendrait malveillant ; son Autre, vulnérable ; et le voyage, violation – du moins symbolique – des espaces identifiés comme ceux de l'intime.

## Le sentiment hétérotopique

Dans l'expérience de la demeure de Skyros comme dans celle de la maison de Kavafi, E. revient sur ce que j'ai appelé, plus haut, la question du consentement. Celle-ci semble centrale dans l'étude du sentiment d'effraction. Pour l'étudier plus avant, je souhaite revenir sur la théorie de l'enchantement développée par Yves Winkin.

L'anthropologue, en prenant la suite des travaux de Bourdieu sur les *"économies de la mauvaise foi"* (1977, p. 5)<sup>4</sup>, propose de considérer qu'il existe un certain nombre de situations d'échange marchand – parmi lesquelles celle du tourisme – qui peuvent être définies comme des situations dans lesquelles l'acheteur euphémise la dimension économique de l'échange au profit d'une dimension plus symbolique. Il va ainsi délibérément opérer une *"suspension volontaire de l'incrédulité"* à l'origine de *"l'enchantement"*. À Disneyland, résume-t-il, les touristes *"savent que la main qu'ils serrent*

---

<sup>4</sup> Selon Bourdieu, il existe aujourd'hui des économies qui ressemblent aux économies précapitalistes en ce qu'elles font passer au second plan le profit. Il en va ainsi du marché de l'art dans lequel on tait la dimension marchande pour célébrer la dimension symbolique de l'échange. Le propre de ces économies est alors qu'elles *"ne peuvent faire ce qu'elles font qu'en faisant comme si elles ne le faisaient pas"* puisqu'elles entrent dans un processus de dénégation de *"l'économique"*. (1977, p. 4).

*n'est jamais que celle d'un CDD sous-payé, suant, fumant sous sa grosse tête en carton – mais quand même, ils lui diront en souriant : 'Bonjour Mickey, ça va bien ?'* (2002, p. 172-173).

Ce que Winkin étudie ici quand il parle d'enchantement, et plus spécifiquement de l'enchantement touristique, ce sont des situations dans lesquelles l'Autre participe activement d'une part à la représentation de soi et d'autre part à l'échange marchand. Il y occupe la double fonction d'hôte et de vendeur. Plus précisément encore, l'Autre ne devient hôte que parce qu'il a accepté d'être vendeur. Or, dans l'expérience qui nous occupe, ces deux fonctions ne sont pas prises en charge par la même personne. Mieux : il existe un doute, partagé par les jeunes gens, relatif au désir de l'Autre (le ou la propriétaire) de vouloir se transmuier en hôte, puisqu'il existe un doute relatif au fait qu'il ou elle n'a pas forcément consenti à l'échange ; qu'il ou elle n'a pas forcément consenti à se faire vendeur et, partant, représentant d'une altérité.

Le malaise est ici lié, en d'autres termes, à la rupture de ce double pacte, économique et symbolique, que l'enchantement présuppose. C'est aussi la rupture de ce double pacte qui est à l'origine des sentiments dysphoriques étudiés par Jean-Didier Urbain dans *Le Voyage était presque parfait* (2008). C'est encore elle qui est à l'œuvre lorsque Corinne Cauvin-Verner étudie les transactions marchandes et touristiques des "bazars" de Zagora au Maroc (2007). Elle remarque ainsi d'abord que les commerçants commencent toujours par offrir, sous la forme d'un thé, l'hospitalité : les touristes ne seraient donc plus des entités économiques – des acheteurs –, mais des "invités" reçus par le représentant d'une culture autre. La relation marchande glisse ainsi, sans toutefois s'y dissoudre, du régime de l'échange économique vers celui, non économique, de l'hospitalité. Ainsi, les touristes n'achètent pas seulement un bien : ils construisent un lien, plus ou moins intense, plus ou moins intime, avec une altérité qui se donne et qui se vit à travers son désintéressement.

Quand la relation cesse, poursuit Corinne Cauvin-Verner, et que les touristes rentrent chez eux, nombreux sont ceux qui prennent leur retraite de cet espace symbolique de la dénégation de la réalité économique : seuls, devant leur tapis, ils ont subitement le sentiment de s'être faits "enfler" en déboursant une somme plutôt rondelette pour un bien dont ils n'avaient, au final, aucunement besoin. C'est alors à la lumière du strict cadre marchand de la relation qu'ils réinterprètent la présence de ce bien dans leur vie : le prix payé n'en vaut pas le bénéfice en termes d'usage. Dès lors, certains n'hésitent plus à porter plainte auprès des voyagistes qui les ont conduits vers le chemin de l'arnaque (2007, p. 134). Autrement dit, si dysphorie touristique il y a, elle consiste ici dans le délitement, à un moment donné, de la dimension symbolique de l'échange : il ne reste plus que le seul cadre économique pour entrer en communication avec ce "souvenir" d'un pays autre.

Si chez Jean-Didier Urbain et Corinne Cauvin-Verner, ce qui fait dysphorie et rupture, c'est la perte de la dimension symbolique, dans le cas de notre expérience, c'est au contraire, la soustraction de la part économique, puisqu'on ne sait pas où va l'argent et qu'on ne sait pas si la relation à l'Autre, invisible et absent, est régie ou non par un cadre marchand. Autrement dit, dans le cas de l'effraction, la dysphorie procède non pas d'un basculement dans le seul régime économique et marchand, mais, justement, d'un basculement dans le régime symbolique. Or, le régime symbolique (dénué de charge économique) et le régime générique du tourisme semblent incompatibles.

C'est ce que montre E. lorsqu'elle dit : *"En fait, à Skyros, voilà, j'ai eu l'impression que je suis entrée dans un petit musée [...]. Forcément, ça cache de l'histoire, ça cache des sentiments, ça cache quelque chose. C'est là où les gens ont dormi, où ils ont mangé, où ils ont fait l'amour, où ils ont pleuré. Et moi, j'entre là, pas invitée et... pour m'amuser, parce que je suis allée à Skyros pour m'amuser, pour voir la nature, pour faire du tourisme et m'amuser... et j'entre dans une maison qui est comme un petit musée [...]. C'est pas... c'était pas compatible"*.

En somme, nous aurions d'un côté le régime ou le paradigme du tourisme : frivole et mondain, il serait celui que configurent le délassement, le divertissement et la détente ; et de l'autre côté, se trouverait un autre régime – un autre paradigme –, sérieux et grave, qui se dessinerait entre le respect, la bienveillance, la discrétion. Et entre les deux, pas de compatibilité possible, du moins si l'on suit E.

Si ces deux paradigmes ne sont pas nécessairement incompatibles par nature, ici, l'opposition que leur fait porter E. engendre ce que l'on pourra appeler « une crise d'interprétation ». Plus précisément encore, la crise d'interprétation en question se définit elle-même comme une impossibilité pour le sujet de concilier ces deux paradigmes : considérant qu'ils se contredisent forcément alors même que dans les faits, par leur seule présence dans les lieux concernés, les sujets donnent corps à l'une de ces *"utopies effectivement réalisées"* que sont les hétérotopies de Foucault, ils créent une aberration qui leur semble difficilement supportable puisqu'ils effectuent ces espaces autres dans lesquels les emplacements touristiques culturellement et socialement définis se trouvent à la fois représentés – les touristes vivent le rêve de l'authenticité –, contestés – le rêve a cependant un goût amer –, et inversés – l'authenticité n'est finalement peut-être qu'un simple leurre.

Le malaise ainsi provoqué fera écho à celui qui fut ressenti lors de la seconde expérience qui sera évoquée ci-après. La différence – qui est de taille – est que dans le cas de Skyros, l'effraction atteint l'intégrité d'un foyer, lorsque dans ce second cas, c'est l'intégrité d'une société toute entière qui se trouve peut-être ébranlée du point de vue de ceux qui la visitent.

Nous voilà donc de retour au mois de mai 2010, cette fois en Estonie. Deux jeunes gens, après avoir participé à un colloque scientifique dans la capitale, Tallinn, prennent quelques jours de vacances pour découvrir d'autres aspects de ce pays qui n'aura que très peu l'occasion, pensent-ils, de se retrouver à nouveau sur leur route. Ils louent alors une voiture et empoignent leur *Petit Futé* : où *"soudhaitons-nous aller ?"*, se demandent-ils. Ils effeuillent leur guide, procèdent à un savant calcul qui met en équation temps, distance et attractivité touristique des différents sites qui leur sont proposés et le verdict tombe. Ce sera Paldiski que le guide présente en écrivant : *"Jusqu'à l'indépendance, il n'était pas aisé d'atteindre cette base navale militaire soviétique située à 50 km à l'ouest de Tallinn. Mais de nos jours, et c'est un fait assez inhabituel en Estonie, le service ferroviaire propose 8 liaisons Tallinn-Paldiski par jour [...]. Les Estoniens sont en tout cas plus qu'heureux de voir l'engouement que provoque cet ancien port soviétique, mais cherchent encore"* (Auzias, Labourdette, 2010, p. 115). Qu'à cela ne tienne !

Seulement, là encore, quelque chose d'une dysphorie intense fera rapidement son apparition. Les jeunes gens, arrivés en tant que touristes, se heurtent à une réalité qui n'est pas consommable, pour eux, selon un cadre touristique : *"Paldiski"*, expliquera M., *"c'était vraiment un lieu perdu, isolé [...]. Donc t'arrivais par une route qui pour ainsi dire ne va que là et de mémoire, il y avait des soldats qui étaient sur le bord de la route, qui avaient l'air de surveiller quelque chose, il y avait sans doute un camp militaire. Et quand t'arrives dans cette ville,*

*ça réveille tous les imaginaires ou les attendus qu'on aurait pu avoir vis-à-vis de ce type d'endroits. Quasiment une seule rue, une rue principale, assez longue avec des barres, sans charme, sans intérêt, années 50, années 60, enfin après-guerre, un lieu de vie, dans son jus, qui n'a pas bougé presque depuis cinquante ans. Donc du coup, tu te retrouves balancé là-dedans, on t'a dit « c'est un témoignage d'une ville à l'époque soviétique en l'état », et effectivement tu retrouves ce que tu pouvais imaginer ou attendre de ce type de lieux [...] donc du coup tu vois, en fait, c'est ce qui nous est arrivé, on est passés là-dedans comme dans ces zoos où tu rentres avec ta voiture et tu traverses des chemins et tu vois des lions et des rhinocéros. Là, finalement, tu traverses des barres avec ta voiture et tu vois des gens, dans leur quotidienneté, en train d'aller chercher le pain ou assis sur un banc..."*

Et M. de conclure : "T'as l'impression d'être entré dans un univers où presque chacun avait un rôle assigné pour te témoigner d'une autre époque. Sauf que c'est pas vrai". Ce qui pêche ici, en somme, c'est que le marasme économique et social et la quotidienneté qu'ils dessinent à Paldiski ne sont pas "représentés", mais qu'ils sont bien "réels". Ce qui pêche, plus précisément, c'est le fait qu'en tant que touristes, nous entrons dans les espaces avec cette idée très simple qu'ils auront été mis en scène, que chacun y jouera son rôle et que chacun est d'accord pour le faire – *consent* à le faire –, "*sauf que [là] c'est pas vrai*". Sauf que là, personne ne semble d'accord pour jouer le jeu du marasme. Il semble, seulement, exister de fait.

La crise émotionnelle et interprétative procède ainsi de ce que M. identifie l'absence totale du jeu de dupes touristique ce qui le renvoie au fait qu'il s'est peut-être trompé d'appareillage mental lorsqu'il est entré en communication avec ce fragment d'espace et de vie en espérant se laisser enchanter. L'effraction, ou ce que l'on pourra dorénavant appeler "le sentiment hétérotopique en situation touristique", c'est ce qui procède de la prise de conscience que deux rapports au monde, pourtant incompatibles, se rencontrent en un emplacement unique : celui que configure, depuis l'espace du dedans, le touriste avide de divertissement. C'est, plus simplement, ce qui procède de la prise de conscience qu'on ne peut pas systématiquement entrer en communication avec les objets du monde dans le strict cadre d'un rapport économique ; ou encore que tout ne peut pas être consommé, parce que le propre de la consommation, touristique ou non, est de transmuter n'importe quel paradigme en un paradigme unique : celui du "bonheur", mondain et inconséquent là où le monde est peuplé, parfois, d'espaces et de fragments qui résistent.

## Conclusion

Pour conclure, la première chose sur laquelle je souhaite revenir concerne l'activité sémiologique que l'on conduit en tant que touriste. Il s'agit là d'une activité intense, mais sur laquelle, finalement, on ne capitalise que très peu. Pourtant, être touriste, c'est être un sémiologue "sauvage". C'est savoir se donner des prises qui permettent d'entrer en communication avec le monde. Ainsi, M. sera celui du groupe de Skyros qui sera le moins sensible à la théorie de la "magouille", puisque, dit-il, il a remarqué qu'il n'y avait pas de farine, ni de sucre dans les placards de la cuisine. Cette absence de signe devient pour lui l'indice du fait que la maison a été vidée, précisément pour accueillir des étrangers. De leur côté, V. et E. transformeront en signes d'autres objets qui deviendront les indices – les traces – d'un usage quotidien de la demeure (les photos de famille, les napperons "kitsch", l'odeur de naphthaline, etc.). Nous allons ainsi, en permanence, chercher des indices qui nous permettent d'identifier le

fait que la situation que nous vivons est bien touristique et, partant, d'en mesurer le degré de "touristicité" sur l'axe tourisme-voyage. Quand nous ne trouvons pas les indices de cette "touristicité", quand ils se délitent ou pèchent, le malaise peut commencer à poindre.

Ce malaise, que nous avons ici étudié, procède d'une absence de médiation touristique. Autrement dit, lorsque la rencontre est im-médiate, celui qui entre en communication avec un fragment de monde en s'y positionnant comme touriste peut faire face à une crise d'interprétation. Sa position de touriste l'autorise à convoquer un paradigme de l'expérience spécifique (le paradigme du délassement, du divertissement, du plaisir) là où l'absence de médiation la plus totale l'engagerait plutôt sur un autre type de paradigme que je qualifierais volontiers, en opposition au premier, de politique. La crise d'interprétation ou le sentiment hétérotopique procède alors de ce que l'on prend conscience du fait qu'on a été projeté dans un espace hautement politique que l'on consomme pourtant sur le mode mondain et inconséquent de la vacance.

Enfin, et c'est la troisième et dernière idée sur laquelle je souhaite m'attarder dans cette conclusion, ce que l'étude du sentiment hétérotopique permet de mettre en évidence, c'est la question des échelles – qui justifiera le choix du terme "politique". De manière générale, lorsque nous arrivons dans un lieu ou une culture en tant que touriste, nous nous attribuons le rôle de représentant d'une étrangeté allant à la rencontre d'individus qui, à leur tour, s'attribuent dans le cadre de cette rencontre, le rôle de représentants d'une altérité (Rauch, 2002). En somme, s'il existe des "interactions" touristiques, elles engagent des rapports entre les cultures et les communautés. Or, dans les situations de dysphorie étudiées ci-dessus, il n'est plus tout à fait question de cultures, mais d'individus. Il n'est plus tout à fait question de rapports marchands enchantés, mais de convenance et d'éthique. Ainsi, lorsque E. avance, en substance, "*même si j'ai payé pour cette maison, je ne me sens pas bien*", ce qu'elle dit, c'est que malgré la transaction marchande qu'elle a déjà pour moitié effectuée, elle doit faire face à un cas de conscience. C'est que la transaction marchande, qui l'institue en tant que consommatrice, ne la dédouane pas de son statut politique d'individu. A contrario, si les situations étudiées ici sont des cas de rupture, elles permettent de mettre en évidence le fait que lorsque tout "coule de source", lorsque la rencontre touristique s'effectue sans encombre, c'est parce que nous, les touristes, avons déjà mis le paradigme politique sous le tapis du paradigme touristique. Et si le tourisme est une ingénierie de l'enchantement, alors celui-ci doit être entendu comme le fruit du laborieux travail de neutralisation du paradigme politique.

## Références

- Abélès, Marc. *Le Lieu du politique*. Paris : Société d'ethnographie, 1983.  
Amossy, Ruth. *Les idées reçues. Sémiologie du stéréotype*. Paris : Nathan, 1991.  
Auzias, Dominique et Labourdette, Jean-Paul. *Estonie*. Paris : Nouvelles éditions de l'Université, 2010.  
Bachelard, Gaston. *La Poétique de l'espace*. Paris : PUF, 2004.  
Barthes, Roland. *Mythologies*. Paris : Le Seuil, 1957.  
Barthes, Roland. *La Chambre claire*. Paris : Editions de l'Etoile, Gallimard, Le Seuil, 1980.  
Barthes, Roland. *Roland Barthes par Roland Barthes*. Paris : Le Seuil, 1975.



- Bourdieu, Pierre. « L'objectivation participante. », *Actes de la recherche en sciences sociales*, 150 (2003) : 43-58, <http://www.cairn.info/revue-actes-de-la-recherche-en-sciences-sociales-2003-5-page-43.htm>
- Bourdieu, Pierre. *Esquisse pour une auto-analyse*. Paris : Raisons d'agir, 2004.
- Brunel, Sylvie. *La Planète disneylandisée*. Paris : Editions Sciences humaines, 2006.
- Cauvin-Verner, Corinne. *Au désert. Une anthropologie du tourisme dans le Sud marocain*. Paris : L'Harmattan, 2007.
- Descola, Philippe. *Les Formes du paysage. Cours au Collège de France 2011-2012, 2012*, <http://www.college-de-france.fr/site/philippe-descola/course-2012-02-29-14h00.htm>
- Devreux, Georges. *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*. Paris : Flammarion, 1980.
- Favret-Saada, Jeanne. *Les Mots, la mort, les sorts*. Paris : Gallimard, 1977.
- Foucault, Michel. *L'Ordre du discours*. Paris : Gallimard, 1971.
- Foucault, Michel. « Des espaces autres », In *Dits et écrits II*. Paris : Gallimard, 2001.
- Jamin, Jean Jamin. « Du ratage comme heuristique ou l'autorité de l'ethnologue », *Etudes rurales*, 101-102 (1986) : 337-341.
- Krieg-Planque, Alice. *La notion de "formule" en analyse du discours*. Besançon : Presses universitaires de Franche-Comté, 2009.
- MacCannell, Dean. *The Tourist. A New Theory of the Leisure Class*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- Pinto, Eveline. « Autobiographie, confessions impersonnelles, auto-analyse », *Questions de communication*, 9 (2006) : 435-453.
- Urbain, Jean-Didier. *L'Idiot du voyage*. Paris : Payot & Rivages, 2002.
- Urbain, Jean-Didier. *Le Voyage était presque parfait*. Paris : Payot, 2008.
- Rauch, André (dir.), « Touriste, Autochtone : Qui est l'étranger ? », *Ethnologie française*, 3-32 (2002).
- Winkin, Yves, « Propositions pour une anthropologie de l'enchantement », In *Unité-diversité : les identités culturelles dans le jeu de la mondialisation*, édité by Paul Rasse, Nancy Midol, Fathi Triki. Paris : L'Harmattan, 2002.
- Winkin, Yves. *Anthropologie de la communication. De la théorie au terrain*. Paris : Le Seuil, 2001.