



uOttawa

L'Université canadienne
Canada's university

**FACULTÉ DES ÉTUDES SUPÉRIEURES
ET POSTDOCTORALES**



**FACULTY OF GRADUATE AND
POSTDOCTORAL STUDIES**

Jean-Christophe Demers

AUTEUR DE LA THÈSE / AUTHOR OF THESIS

M.A. (sociologie)

GRADE / DEGREE

Département de sociologie et d'anthropologie

FACULTÉ, ÉCOLE, DÉPARTEMENT / FACULTY, SCHOOL, DEPARTMENT

**Parcours identitaires dans la société de la performance et du narcissisme :
l'hyperbole du backpacking**

TITRE DE LA THÈSE / TITLE OF THESIS

E.-Martin Meunier

DIRECTEUR (DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS SUPERVISOR

CO-DIRECTEUR (CO-DIRECTRICE) DE LA THÈSE / THESIS CO-SUPERVISOR

EXAMINATEURS (EXAMINATRICES) DE LA THÈSE / THESIS EXAMINERS

Natacha Gagné

Stéphane Vibert

Gary W. Slater

Le Doyen de la Faculté des études supérieures et postdoctorales / Dean of the Faculty of Graduate and Postdoctoral Studies

**Parcours identitaires dans la société de la performance et du
narcissisme : l'hyperbole du backpacking**

Par
Jean-Christophe Demers

Thèse déposée au
Département de Sociologie et d'Anthropologie

Sous la direction du professeur
E.-Martin Meunier

Université d'Ottawa

© Jean-Christophe Demers, Ottawa, Canada, 2009



Library and
Archives Canada

Published Heritage
Branch

395 Wellington Street
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Bibliothèque et
Archives Canada

Direction du
Patrimoine de l'édition

395, rue Wellington
Ottawa ON K1A 0N4
Canada

Your file *Votre référence*
ISBN: 978-0-494-51833-5
Our file *Notre référence*
ISBN: 978-0-494-51833-5

NOTICE:

The author has granted a non-exclusive license allowing Library and Archives Canada to reproduce, publish, archive, preserve, conserve, communicate to the public by telecommunication or on the Internet, loan, distribute and sell theses worldwide, for commercial or non-commercial purposes, in microform, paper, electronic and/or any other formats.

The author retains copyright ownership and moral rights in this thesis. Neither the thesis nor substantial extracts from it may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

AVIS:

L'auteur a accordé une licence non exclusive permettant à la Bibliothèque et Archives Canada de reproduire, publier, archiver, sauvegarder, conserver, transmettre au public par télécommunication ou par l'Internet, prêter, distribuer et vendre des thèses partout dans le monde, à des fins commerciales ou autres, sur support microforme, papier, électronique et/ou autres formats.

L'auteur conserve la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent cette thèse. Ni la thèse ni des extraits substantiels de celle-ci ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans son autorisation.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms may have been removed from this thesis.

Conformément à la loi canadienne sur la protection de la vie privée, quelques formulaires secondaires ont été enlevés de cette thèse.

While these forms may be included in the document page count, their removal does not represent any loss of content from the thesis.

Bien que ces formulaires aient inclus dans la pagination, il n'y aura aucun contenu manquant.


Canada

Remerciements

Je tiens à remercier mon directeur de thèse, le professeur E.-Martin Meunier, sans qui cette entreprise n'aurait pu être menée à terme. La qualité de son encadrement pédagogique en fait, au moins autant que son acuité intellectuelle et son engagement envers la science, un professeur incomparable et un maître digne de confiance, qui nous rappelle, malgré son humilité, que «nous ne sommes que des nains juchés sur les épaules des géants».

Je tiens également remercier ma famille, ma mère Josée, mon père Normand, mes frères et sœurs et mes grands-parents pour leur soutien moral et mes amis pour leur chaleureuse présence. À ce titre, j'aimerais souligner l'importance de l'apport de mon collègue Jean-François Laniel qui, jour après jour, a su mettre à contribution sa vivacité d'esprit et ses énergies lors de nombreuses et précieuses discussions.

Je veux aussi remercier l'Université d'Ottawa et le Conseil de Recherches en Sciences Humaines du Canada et le Centre Interdisciplinaire de Recherche sur la Citoyenneté et les Minorités pour avoir offert leur appui financier, ainsi que leurs ressources matérielles, administratives et professorales dans ce projet.

Aussi humble soit-elle, j'aimerais dédier cette contribution à ma grand-mère, Louise Gosselin, qui a non seulement toujours sincèrement cru en moi, mais a également dédié sa vie à faire en sorte qu'en acquérant sagesse, paix et savoir, hommes et femmes de son entourage puissent se consacrer à ce qui importe.

Je désire enfin remercier Maxine Cléroux, qui a su m'accompagner dans les moments les plus prometteurs comme dans les impasses de ce travail. Sans sa présence aimée, un tel parcours aurait pu n'être qu'une longue marche dans la pénombre.

Résumé

Cette thèse peut représenter une tentative de compréhension du fait social du backpacking, sur lequel se sont à ce jour penchés plusieurs auteurs, notamment le sociologue Erik Cohen, à l'aune de certaines théories sociologiques qui postulent que la culture occidentale serait aujourd'hui aux prises avec une mutation de ses cadres normatifs, pensées parmi lesquelles nous comptons notamment la sociologie d'Alain Ehrenberg et l'analyse critique de l'historien Christopher Lasch. Notre recherche, fondée dans une exploration de la littérature et une brève recherche de terrain composé d'observations et d'entrevues ayant eu lieu au Pérou en janvier et février 2008, fait appel à certaines théories et concepts sociologiques, dont la notion d'identité et celle d'authenticité. Ces concepts, pensons-nous, constituent autant d'outils théoriques permettant de mieux saisir les enjeux qui traversent du même coup la pratique du backpacking et à la culture occidentale.

En outre, notre recherche avance que le backpacking pourrait être compris comme une manifestation hyperbolique et en ce sens révélatrice des trajectoires identitaires contemporaines, autant dans ce qu'elles peuvent avoir d'unique que dans leurs axes communs. Les principales avancées proposées par notre recherche sont avant tout d'ordre typologique, typologie décrivant les multiples quoique limitées trajectoires significatives sur les plans identitaires et culturels, auxquelles peut donner lieu la sous-culture du backpacking.

Table des matières

REMERCIEMENTS.....	i
RÉSUMÉ.....	ii
Introduction et question de recherche.....	iii
CHAPITRE 1-Nature et importance du phénomène: Revue de la littérature	
1.1- Quelques antécédents influents: du Grand Tour au <i>Drifter</i>	10
1.2-Le phénomène aujourd'hui : spécificité du groupe «backpackers».....	18
1.3-La culture des backpackers.....	29
1.4-Les pratiques des backpackers.....	32
1.5-Richesses et insuffisances de la littérature portant sur le champ, par rapport à notre question de recherche	36
CHAPITRE 2- Cadre conceptuel	
2.1-Identité dans la modernité avancée.....	42
2.2-Reconfiguration de l'intériorité moderne : autonomie et performance.....	48
2.3-Narcissisme culturel.....	57
2.4-La question de l'authenticité	65
2.5-Le backpacker et le pèlerin.....	68
2.6-Performance, corps et image : quelques pistes de réflexion.....	71
CHAPITRE 3-Terrain de recherche au Pérou : méthodologie et observations participantes	
3.1-Méthodologie : concepts, dimensions et indicateurs.....	75
3.1.1-Performance de soi.....	76
3.1.2-Expérience identitaire et mise en récit de celle-ci.....	77
3.1.3-Rapport à la normativité.....	79
3.2-L'enquête : questions méthodologiques.....	82
3.2.1-Observation participante sur le chemin de l'Inca et défis méthodologiques.....	82
3.2.2-Observation participante dans les auberges de jeunesse et défis méthodologiques.....	84
3.2.3-Entrevues : défis méthodologiques.....	86
3.3-Présentation du terrain.....	88
3.3.1-Justification du choix du terrain retenu.....	88
3.3.2-Le chemin de l'Inca.....	91
3.3.3-Présentation des Auberges de Jeunesse.....	91
3.4- Description et rapport d'observations sur le chemin de l'Inca.....	93
3.4.1-Description des participants.....	93
3.4.2-Itinéraire et description sommaire de la randonnée.....	94
3.4.3-Limites méthodologiques et pratiques de l'observation participante.....	101
3.5-Présentation du terrain : les auberges de jeunesse.....	103
3.5.1- <i>Hostal Casa de Arena</i> , Huacachina.....	103
3.5.1.1-Observations générales.....	103
3.5.1.2-Description typologique des résidents de l'auberge de jeunesse.....	104

3.5.1.3 -La question de l'espace et de l'appropriation de celui-ci.....	106
3.5.1.4-Rapports entre les backpackers.....	107
3.5.2-Arequipa <i>Hostal The Point Arequipa</i>	108
3.5.2.1-Description générale.....	108
3.5.2.2-Description typologique des participants.....	110
3.5.2.3-Rapports entre les backpackers.....	111
3.6- Analyse des observations.....	113
3.6.1-Le chemin de l'Inca.....	114
3.6.2- Les auberges de jeunesse.....	116
CHAPITRE 4- Entrevues : présentation, sélection et analyse	
4.1- Présentation et choix des entrevues.....	123
4.1.1- Présentation de l'entrevue conduite avec Prudence.....	125
4.1.1.1-Analyse de l'entrevue conduite avec Prudence.....	126
4.1.2- Présentation de l'entrevue conduite avec Manuel.....	137
4.1.2.1-Analyse de l'entrevue conduite avec Manuel.....	135
4.1.3- Présentation de l'entrevue conduite avec Oliver.....	146
4.1.3.1-Analyse de l'entrevue avec Oliver.....	147
4.2- Retour interprétatif sur les entrevues.....	157
4.2.1- Prudence.....	157
4.2.2- Manuel.....	158
4.2.3- Oliver.....	160
CHAPITRE 5- Analyse	
5.1- Retour sur les dimensions de la question de recherche.....	164
5.2- Le «corps des virtuoses» dans le cas du backpacking.....	164
5.3- Essai typologique.....	166
5.3.1- Le type «backpacker-pèlerin».....	173
5.3.2- Le type «backpacker en rite de passage».....	175
5.3.3- Le type «backpacker en conversion».....	176
5.3.4- Le type «backpacker performance».....	179
CONCLUSION.....	183
BIBLIOGRAPHIE.....	198
LISTE DES ANNEXES	
Annexe A : Présentation des entrevues non retenues pour l'analyse	
Annexe B : Formulaire de consentement	
LISTE DES TABLEAUX ET FIGURES	
Figure 1: Tableau des principaux concepts, de leurs dimensions, et des indicateurs correspondants.....	81
Figure 2 : Typologie des expériences de backpacking.....	172
Figure 3 : Typologie : division des principaux types de backpackers en fonction de la direction du processus identitaire mis de l'avant et de la forme d'authenticité recherchée.....	173

Introduction et question de recherche

Alors que le tourisme international constitue désormais une activité, un marché et un objet d'étude familier, on assiste à un intérêt croissant de la part de la sociologie, de l'anthropologie, du commerce, et des études sur le tourisme pour un phénomène parent, mais beaucoup moins connu, soit le *Youth Tourism*, ou le tourisme jeunesse, phénomène en forte expansion et comptant pour une part croissante du marché touristique international. En effet, selon l'Organisation Mondiale du Tourisme, en 1991, une arrivée touristique internationale sur six était celle d'un *Youth tourist (touriste jeunesse)*, alors qu'en 2007, ce taux grimpeait à une sur cinq¹. Ce phénomène relativement récent ne peut toutefois pas être considéré de manière monolithique. Il regroupe en son sein une grande diversité de pratiques de voyage international dont certaines prennent une place grandissante, tant dans l'imaginaire de la jeunesse occidentale, que sur la scène touristique, devenant de plus en plus courantes. L'une de ces pratiques, loin d'être à la traîne du marché touristique constitue ce que certains auteurs comprennent comme l'avant-garde ou le fer de lance du tourisme. Notre étude entend se pencher sur ce type de tourisme généralement nommé backpacking. Mais de quoi parle-t-on au juste? Afin de mieux comprendre ce dont on traite généralement lorsque l'on s'intéresse au backpacking, aidons-nous d'abord d'une courte définition faisant brièvement état des principaux attributs d'une personne que l'on peut identifier comme backpacker:

«Backpackers are travelers who exhibit a preference for budget accommodation; an emphasis on meeting other people (locals and travelers); an independently organized and flexible travel schedule; longer rather than brief holidays; and an emphasis on informal and participatory recreation activities²».

Cette définition souple permet de passer de l'étude du *Youth Tourism* en général à l'étude du phénomène spécifique du backpacking. Dans cette définition, les backpackers sont représentés comme un ensemble d'individus qui ont en commun la pratique d'un certain type

¹ Voir Laurie Locker-Murphy et Philip P. Pearce, «Young Budget Travellers: Backpackers in Australia», *Annals of Tourism Research*, vol. 22, no. 4, 1995, p. 827, pour les données de 1991, et pour l'année 2007, la plus récente enquête sur le tourisme jeunesse, publiée depuis juin 2008 : Greg Richards (ed), *Youth Travel Matters : Understanding the Global Phenomenon of Youth Travel*, Barcelona, World Tourism Organization, 2008.

² Laurie Locker-Murphy et Philip P. Pearce, «Young Budget Travelers: Backpackers in Australia», *Annals of Tourism Research*, vol. 22, no. 4, 1995, pp. 830-831.

de voyage et qui partagent aussi une certaine éthique du tourisme, du fait qu'ils recherchent la participation informelle à des activités spontanées, partent plus longtemps, voyagent sur un budget limité et évoluent dans les groupes qui se définissent comme backpackers³.

La pratique du backpacking a de quoi charmer. Qui n'a jamais rêvé de parcourir le monde et de connaître celui-ci dans ses détails les plus intimes en vivant l'expérience de première main de celui-ci, en partageant le quotidien de cultures inconnues, ou encore de faire l'expérience de la nature dans ses formes sauvages? On peut voir de plus en plus ces voyageurs, généralement jeunes, sac au dos, déambuler dans nos villes, mais aussi dans nos campagnes, à la recherche de logis ou de repas bon marché, tantôt flairant l'aubaine et fréquentant les milieux marginaux, tantôt se regroupant dans les auberges de jeunesse. Toutefois, malgré le fait que le backpacking constitue une pratique de plus en plus familière et que le phénomène soit de mieux en mieux répertorié sous ses aspects pratiques par certaines études en ethnographie et en commerce (temps de voyage, origine des voyageurs, centres d'intérêt et dynamiques de groupe de ceux-ci⁴), il n'en demeure pas moins que ses causes et ses significations socioculturelles demeurent méconnues. Lors de quelques courts voyages précédents cette recherche⁵, nous nous sommes souvent trouvés renversés par la volonté ou l'ascétisme qui transparaissent de quelques exceptionnels backpackers, et par le fait que l'on ne rencontre que rarement de tels virtuoses. Nous nous sommes donc à plusieurs reprises demandé ce qui faisait du backpacking ou des backpackers une caste de voyageurs si particulière et si leur pratique était somme toute aussi spéciale qu'elle n'en avait l'air. En outre, nous avons voulu savoir si et sur quoi tous les mythes entourant ce type de tourisme étaient fondés. Selon nous, les fondements socioculturels de cette éthique, ou les raisons poussant une partie de la jeunesse occidentale à se conformer à un tel mode de voyage parfois exigeant et austère méritent d'être questionnés.

³ Mais nous reviendrons sur quelques éléments de définition plus précis au fil de notre exploration du phénomène.

⁴ Laurie Locker-Murphy et Philip P. Pearce, «The Backpackers in Australia: A Motivation-based Segment Study», *Journal of Travel and Tourism Marketing* 54, 1995, pp.23-55 et, sur le tourisme-jeunesse en général dans le cas Québécois, voir Groupe DBSF, «Étude de produits et de marchés - Le tourisme jeunesse au Québec, rapport final», présenté à *Regroupement Tourisme Jeunesse*, juillet 2001.

⁵ Comme il est vrai qu'une question n'émerge jamais que d'une personne et qu'une approche méthodologique et théorique n'émerge jamais que d'une perspective, impossible revenir sur cette question sans toutefois très brièvement retracer l'itinéraire de celle-ci. Ma question provient d'un intérêt envers le backpacking, ainsi que de mon expérience antérieure de cette pratique, et de ma rencontre avec plusieurs backpackers. J'ai pratiqué le backpacking au Costa Rica en 2002, en Allemagne-Autriche en 2004, en Suisse en 2005 et en Colombie-Britannique en 2007, avant d'aller au Pérou en 2008 pour mon enquête de terrain.

Pour évident que cela puisse paraître, le backpacking ne survient pas *ex nihilo* et ne provient pas non plus d'un simple intérêt de la jeunesse envers la découverte du monde et l'expérience de celui-ci. Le fait qu'une part de la jeunesse soit avide de découvertes sortant du cadre de la vie quotidienne n'est pas un fait unique à notre époque et pourrait conduire tout un chacun à s'adonner à différentes expériences du monde et d'ouverture sur celui-ci (cinéma, musique, littérature, cuisine, tourisme de masse). De plus, de nouvelles technologies de l'information et du transport n'expliquent pas en elles-mêmes l'utilisation que l'on en fait. Aussi, si l'on cherche à saisir les motivations des jeunes s'engageant dans cette pratique, *il importe de se demander ce qui, dans certaines cultures occidentales, la rend possible et lui donne sens sur le plan personnel et culturel*. Curiosité adolescente et mondialisation économique ne sont certainement pas étrangers aux possibilités mêmes d'entreprendre un voyage backpacker. Néanmoins, il reste à comprendre l'origine des motivations subjectives et les conditions socioculturelles rendant possible le backpacking sous sa forme actuelle. Aussi, vu la nature collective, distincte et émergente du backpacking, il nous semble opportun de nous pencher sur les sources sociales et culturelles pouvant donner naissance aux principales motivations des backpackers, et expliquer l'importance croissante du phénomène et de l'imaginaire qui s'y rattache.

Toutefois, comme le backpacking est d'abord et avant tout une pratique touristique qui s'effectue sur une base individuelle et qui, comme nous le verrons, trouve ses justifications personnelles dans certains événements et besoins d'ordre personnel et identitaire, il nous semble également adéquat d'aborder le phénomène en lien avec certaines conceptions socialement ancrées du sens d'être soi. Cette dernière considération nous dirige donc vers l'étude sociologique de l'individu se saisissant lui-même dans la société, et donc vers une sociologie de l'identité. Il existe un pan de la sociologie, fondamental et centenaire, qui cherche à comprendre ce qui lie l'intériorité de l'individu aux phénomènes culturels qui caractérisent la société occidentale. En nous penchant sur la notion d'identité et sur l'œuvre de quelques auteurs se situant au cœur des développements récents de cette sociologie, nous pensons pouvoir nous pencher sur le backpacking comme objet d'étude sortant du cadre touristique pour l'aborder, plus largement, comme un fait social significatif pour la culture occidentale.

Le backpacking, pensons-nous, révèle peut-être plusieurs particularités de l'ordre social et de la culture, dans ses manifestations individuelles en apparence les plus subjectives. À la suite du sociologue de la culture et de l'individu Alain Ehrenberg, nous partons du postulat que le domaine intérieur pourrait constituer la part implicite de la culture, tandis que l'ensemble des institutions qui la compose en serait la part explicite⁶. Alors que cette part implicite se trouve aujourd'hui glorifiée par une idéologie dérivée de l'individualisme prônant l'autonomie et l'authenticité, nous avons entrepris de nous pencher sur ce qui pourrait peut-être constituer l'une de ses manifestations concrètes, le backpacking, à travers les pratiques individuelles et les discours portant sur les parcours de vie des individus d'aujourd'hui. Le «backpacking», ou «voyage sac à dos», révélerait peut-être à sa manière une part de la relation complexe unissant individualité et totalité sociale qui, de nos jours tout particulièrement mais aussi depuis les hauts lieux de la modernité, donne lieu à plusieurs questionnements. Au cœur de ces questions se trouvent celles de la place et du rôle de l'institution, de la reproduction de la culture et de la régulation du changement social, de l'injonction à la performativité, de l'autonomie du sujet, de l'institutionnalisation de la jeunesse, et de l'ordre social qui, dans certaines sociologies et pensées sociales sur lesquelles nous nous pencherons⁷, semblent rejoindre la question de l'identité de l'individu. Sur un plan plus sociologique, nous pensons qu'une exploration théorique, mais aussi empirique de ces questions peut être bien servie par une recherche portant sur le backpacking car il nous semble possible de concevoir ce dernier comme un phénomène socioculturel socialement significatif.

La question qui guidera ce parcours au demeurant exploratoire est la suivante : *de quelle manière le backpacking répond-il à l'exigence de cultures occidentales que certains auteurs ont qualifiées de «narcissiques⁸» ou de «sociétés de la performance⁹», demandant à*

⁶ Voir à cet effet : Alain Ehrenberg, «Agir de soi-même», *Esprit*, juillet 2005, pp. 200-209.

⁷ Nous nous pencherons notamment sur la sociologie critique de Christopher Lasch et la sociologie d'Alain Ehrenberg. Voir à cet effet Christopher Lasch, *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, New York, Norton, 1984, ainsi que Christopher Lasch, *La culture du narcissisme, la vie américaine à un âge de déclin des espérances*, Paris, Champs-Flammarion, 2006. En ce qui a trait à la sociologie d'Alain Ehrenberg, voir surtout son triptyque : Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991 ; Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995 ; ainsi que Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi : Dépression et Société*, Paris, Odile Jacob, 2000.

⁸ Voir à cet effet Christopher Lasch, *La culture du narcissisme, la vie américaine à un âge de déclin des espérances*, *op.cit.*

⁹ Voir Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, *op. cit.*

l'individu de «se créer» une identité de manière apparemment autonome? Et dans le souci d'aborder la question dans une perspective compréhensive, nous nous demanderons aussi : quelles sont les significations subjectives qu'accordent à leur pratique les backpackers, et peut-on en déduire certains axiomes culturellement déterminés ou situés? Notre question de recherche émerge d'une perspective sociologique que nous explorerons plus en détail au fil de ce travail. Nous avons en outre été saisis devant la congruence de ces questions portant sur le sens d'être backpacker et sur celle d'une sociologie s'intéressant au sens moderne d'être soi. Aussi, la question animant cette recherche provient d'une perspective sociologique qui s'est en quelque sorte cristallisée autour d'un objet de recherche. Si nous avons voulu dégager une compréhension sociologique du backpacking, ce n'est pas pour être en mesure de comprendre cette pratique pour elle-même, comme l'aurait fait un ethnologue désirant effectuer une monographie. Notre méthode hypothético-déductive est construite à partir de questions générales et d'une exploration historique de la généalogie du backpacking, le tout étant réuni en quelques hypothèses de travail qui sont le fil conducteur de tout ce travail. Notre questionnement, et la méthode exploratoire qui en découle, furent toujours orientés dans l'optique de comprendre le sens subjectif du backpacking et de le raccorder aux obligations normatives portées par la culture occidentale contemporaine. Ainsi, il va sans dire que l'intérêt que nous portons au phénomène va ainsi au-delà de la simple description encyclopédique de celui-ci, et vise davantage à en comprendre l'importance pour la culture occidentale. Car devant la popularisation du backpacking et la montée des pratiques connexes (pèlerinage, tourisme d'aventure, année sabbatique destinée au voyage solitaire ou *gap year*) mais surtout des représentations sociales (ouverture sur le monde, ouverture à l'autre, désir d'évasion) qui lui sont, associées, il semble que le phénomène participerait peut-être d'un processus plus large qui nous reconduirait vers l'ordre social contemporain.

Notre lecture du phénomène du backpacking trouvera son point d'ancrage dans la notion d'identité comme nouveau mode d'être socialement sanctionné¹⁰, et notre méthode reposera sur une lecture sociologique de la notion d'identité, inspirée de la sociologie

¹⁰ Comme nous le verrons un peu plus loin, Alain Ehrenberg explique que le parcours autonome, intérieurement significatif et visant l'épanouissement mondain de soi est non-seulement une panacée répondant aux aspirations des masses, mais constitue la manière dont les institutions les plus importantes de nos sociétés occidentales définissent leur rapport à l'individu (en terme d'espace d'actualisation identitaire, et non en tant que producteur et porteur de l'individu) et définissent le mode d'action sociale (comme un mode d'action dans le monde qui commence par une action sur soi de manière autonome), de sorte que toute action collective ou personnelle trouve désormais sa cause et sa conséquence dans l'identité de l'individu.

compréhensive et inspirée de la lecture de certains ouvrages dont ceux d'Alain Ehrenberg et du philosophe Charles Taylor, qui placent au cœur de la notion contemporaine d'individu, la notion d'identité. Ces auteurs conçoivent que la notion d'individu et son substrat l'identité sont soumis à des structures de sens socialement et moralement posées qui en définissent les possibles. Aussi, notre lecture du phénomène du backpacking renvoie-t-elle à ces possibles inscrits dans la culture afin de faire sens d'expériences subjectives en apparence uniques. Notre approche est ainsi compréhensive, bien que notre prétention théorique soit de tirer la question de l'identité à partir de l'intérieur même du lieu de l'expérience et de la subjectivité, hors de celles-ci, vers l'imaginaire et les expériences promises et permises par une culture¹¹. En outre, notre recherche avance que le backpacking pourrait être compris comme une manifestation hyperbolique et en ce sens révélatrice des trajectoires identitaires contemporaines, autant dans ce qu'elles peuvent avoir d'unique que dans leurs axes communs.

Cette thèse se décline en 5 chapitres. Dans le premier chapitre, nous explorerons la production scientifique traitant de ce phénomène récent que constitue le backpacking, puis, ayant précisé notre questionnement, nous évaluerons dans quelle mesure la connaissance existante sur le phénomène répond à nos interrogations. Nous poserons ensuite, dans le deuxième chapitre, quelques jalons théoriques pouvant nous épauler dans l'analyse de notre objet, pour ensuite formuler quelques hypothèses pour nous guider vers une analyse visant à aborder le backpacking dans sa spécificité, c'est-à-dire comme pratique touristique, mais aussi comme une potentielle sous-culture fondée dans certaines problématiques propres à la culture occidentale. Nous explorerons les thèmes de l'identité, de l'autonomie, de la performance de soi, du narcissisme culturel, de l'authenticité, du pèlerinage et, plus brièvement, du corps, en contexte de modernité et d'«hypermodernité». Au chapitre 3, nous présenterons notre méthodologie pour l'ensemble du terrain effectué au Pérou en janvier-février 2008, ainsi qu'une description analytique de nos observations participantes. Nous avons effectué cette enquête, méthodologiquement fondée, de manière hypothético-déductive et exploratoire, dans une triangulation «revue critique de la littérature - entrevues semi

¹¹ Notons que nous utiliserons une définition très large de la notion de culture. *Notre emploi du terme culture désigne l'imaginaire collectif considéré comme un ensemble d'idées-valeurs et un cadre normatif*. Aussi, nous sommes conscients que notre exercice, consistant à remonter du témoignage personnel vers la totalité culturelle qui donne lieu à de tels parcours individuels, présente des limites.

dirigées - observations participantes» dans l'optique d'ancrer notre investigation théorique par une exploration empirique complémentaire, visant à dégager les significations sociales du backpacking en passant par l'expérience subjective des acteurs sociaux. En ce sens, au chapitre 4, nous poursuivrons avec la présentation et l'analyse des 3 entrevues que nous avons retenues sur les 9 effectuées avec des backpackers voyageant au Pérou. Une présentation sommaire des 6 autres entrevues se trouve en annexe A. La dernière partie du travail, le chapitre 5, sera consacrée à la synthèse des moments théoriques et empiriques, ayant pour but une compréhension sociologique synthétique du phénomène du backpacking. Cette synthèse sera principalement basée sur l'élaboration d'une typologie originale du backpacking fondée dans la distinction entre virtuosité et religion de masse telle que développée par Max Weber, typologie montée sur deux axes définissant selon nous les possibles de l'expérience backpacker.

Avant de nous lancer dans une exploration des antécédents historiques du backpacking, précisons que les questions soulevées dans cette thèse concernent un certain ordre normatif. Les aborder sous l'angle d'une sociologie holiste inspirée d'Alain Ehrenberg et d'une pensée critique inspirée de Christopher Lasch peut être inconfortable pour le lecteur. Il ne faut toutefois pas confondre cadre théorique et jugement de valeur. Nous croyons avoir su prendre nos distances face à chacun d'entre eux, en sortant de la perspective de l'aliénation et du déterminisme absolu de la performance. Nous proposons en ce sens une analyse des entrevues, via une typologie établie à partir de leurs récits et du backpacking qui constitue la pièce centrale de notre analyse, comme autant d'itinéraires identitaires flexibles, mais limités. Aussi, si certains chercheurs, dont plusieurs ont joué un rôle central dans l'élaboration de notre problématique, préfèrent éviter l'analyse macrosociologique, peut-être sous prétexte qu'il s'agit d'un panneau normatif, pour se consacrer à l'illustration monographique et à l'éclaircissement des rapports entre collectivités backpackers bien définies, certains d'entre nous devons néanmoins patauger dans ce flou que constitue la société sur le plan moral, et tenter de faire le pont entre ce plan et l'expérience des acteurs sociaux situés, ce que nous estimons avoir fait, avec toutes les limites qu'impliquent notre terrain et notre approche épistémologique.

- CHAPITRE 1 -

Nature et importance du phénomène: Revue de la littérature

1.1- Quelques antécédents influents : du Grand Tour au *Drifter*

La plupart des auteurs ayant écrit sur les backpackers (parfois aussi appelés routards et, plus récemment, *global nomads*) se sont intéressés à l'émergence et au développement du phénomène. Il est intéressant de se pencher sur la question des racines et des transformations historiques de la pratique pour plusieurs raisons. Premièrement, une analyse des antécédents du backpacking peut nous aider à comprendre la latence de certaines représentations servant parfois encore aujourd'hui de modèle de conduite, même si les pratiques ont pour leur part changé considérablement. Plus largement, le détour par l'histoire permet également de juger de l'importance et de l'influence du rôle des multiples antécédents qui précèdent l'émergence du phénomène social du backpacking. Ainsi, constituer l'idéaltype du voyageur pour chaque époque, par exemple, permet de distinguer la part de nouveauté et la part d'héritage du backpacking par rapport aux formes semblables de voyage qui l'ont précédé.

Le backpacking semble être le rejeton des transformations de diverses pratiques de tourisme et d'itinérance et s'apparente à la fois à une pratique ludique et à une forme de rite de passage. La plupart des auteurs en situent l'émergence aux XVII^e et XVIII^e siècles¹. À cette époque, les jeunes hommes de bonnes familles étaient envoyés vers les colonies et certains pays du bassin méditerranéen, afin d'accomplir un périple éducatif connu sous l'appellation de «Grand tour». Le voyageur typique de cette époque partait pour plusieurs mois, voire plusieurs années, parfois accompagné d'un tuteur, pour occuper diverses fonctions dans l'administration coloniale, ou pour faire l'expérience de l'héritage historique de l'Europe antique. Bien qu'issus de familles de notables et d'aristocrates, ces jeunes héritiers, pères du terme désormais bien connu de «touriste», «vivaient souvent dans de très rudes conditions et adoptaient parfois les mœurs et comportements des sociétés hôtes²». L'itinéraire, en plus de son caractère aventurier, avait une fonction sociale bien précise. Le Grand Tour remplissait une fonction de socialisation secondaire pour la jeune élite, servant à

¹ Voir par exemple Camille Caprioglio O'Reilly, «From Drifter to Gap Year Tourist, Mainstreaming Backpacker Travel», *Annals of Tourism Research*, vol. 33, no. 4, 2006, p. 1004.

² Erik Cohen, «Nomads from Affluence: Notes on the Phenomenon of Drifter-tourism», *International Journal of Comparative Sociology*, no. 14, 1973, p. 90.

tremper son tempérament et à lui inculquer les attitudes et compétences, ou les habitus propres à son rang social. Le parcours des «touristes» était censé contribuer à leur sophistication et à leur éducation, tout en permettant à la jeune élite coloniale de gagner ses premiers galons. L'influence du Grand Tour dans l'évolution du phénomène «backpacker» est notable au niveau des idées associées au développement personnel, ainsi qu'au niveau, plus tangible, des parcours géographiques empruntés (en effet, les trajets du Grand Tour furent redécouverts et régulièrement empruntés par les jeunes voyageurs des années 1960). Plus tard, au XIX^e siècle, on peut identifier une autre source historique du mode de voyage qui caractérise les backpackers. Les «Trampers», voyageurs-travailleurs migrants, voyageaient durant de très longues durées, principalement autour du continent européen, et parfois nord-américain. Accueillis par les guildes de leurs professions respectives, ils entreprenaient ce tour en tant qu'apprentis d'une profession spécifique de type préindustriel (couturiers, forgerons, boulangers, etc.). Leur voyage avait comme double fonction de désengorger le marché national de l'emploi en employant les apprentis à faible salaire durant leur exil, tout en apportant expérience de travail et expérience de vie au jeune homme qui pouvait partir sur les routes plusieurs années³. Le Grand Tour et le *Tramping* préparaient ainsi la séparation du jeune de sa famille, le motivant par les récits d'aventures. Ces deux formes de voyage favorisaient donc la préparation à l'âge adulte, peaufinant aussi bien les compétences personnelles et professionnelles que renforçant les habitus propres à leurs classes sociales. Mais la concentration de l'industrie dans les grands centres urbains, suite à la Première Guerre mondiale et la grande dépression rendit progressivement le *Tramping* obsolète puisque cette période sonna le glas de la plupart des professions artisanales. Le voyageur de grand chemin devint une figure purement romantique, associée à l'aventure et à la bohème. Aussi, la nature sociale du voyage de longue durée passa de rite de passage pour l'aristocratie, puis à l'école professionnelle, pour enfin devenir une pratique individuelle quelque peu marginale. Au mieux, certains écrivains romantiques concevaient-ils toujours le voyage comme «l'école du monde». Aventure, travail à l'étranger, éducation, édification personnelle et mobilité sociale semblent donc avoir été les principales motivations propres aux voyages autonomes qui traversèrent les XVII^e, XVIII^e et XIX^e siècles et qui seront, nous

³ Judith Adler, «Youth on the Road; Reflections on the History of Tramping», *Annals of Tourism Research*, 12, 1985, pp. 335-354.

le verrons, transmises au «backpacking». Parallèlement à ces développements furent fondés en Angleterre les YMCA (1844) puis les YWCA (1855), les *Wandervogel* en Allemagne, et finalement la *Youth Hostels Association*, aujourd'hui la plus grande association dédiée au tourisme jeunesse. Ces organismes, en réaction au développement de la société industrielle, proposaient d'explorer les beautés de la nature intouchée⁴. Entre les années 1945 et 1960, une nouvelle forme de voyage, plus hédoniste et anarchique, fit aussi son apparition. Ces phénomènes découlent d'une réaction à la pénétration et de la croissance fulgurante de l'industrie qui caractérise cette époque. Il semble que le sentiment d'aliénation caractérisant la jeunesse, et plus particulièrement la jeunesse chrétienne de la fin du XIX^e, puis de la première moitié du XX^e siècle, ait engendré de nouveaux types de pratiques pour la jeunesse, semblables à ceux qui les ont précédés de par leur forme, mais différentes de par leurs motivations.

Erik Cohen, premier sociologue du tourisme à avoir développé une typologie des expériences touristiques, note que les balbutiements du backpacking sont à situer en Europe⁵, suite à la seconde guerre mondiale, alors que certains jeunes commencèrent à voyager sur le continent, sur le pouce. Ce mode de voyage se développa par la suite au rythme de l'expansion des modes de transport et des hôtels peu dispendieux, se dispersant vers l'Amérique, l'Asie et l'Afrique du Nord. L'introduction des vols à bas prix sonna le coup d'envoi de la popularisation du voyage connu sous le terme de *drifting*, voyage qu'on voulait anarchique et hédoniste, et du *wandering*, axé sur la croissance et la connaissance de soi à travers l'immersion dans les autres cultures⁶. Puis, dans les années 1970, les recherches démontrent d'un côté la massification du phénomène⁷ et de l'autre, la popularisation des *long-term budget travels*⁸. Les *long-term budget travelers* étaient semblables aux *drifters*, mais étaient moins motivés par l'aventure extrême et la rencontre de la contingence que par la possibilité de voyager longtemps hors des centres urbains et culturels. Ce dernier type de voyageur trouvait sa raison d'être dans la recherche d'exotisme et dans le besoin du jeune de

⁴ Voir Erik Cohen, «Nomads from affluence: Notes on the Phenomenon of Drifter-tourism», *op. cit.*, p. 91.

⁵ C'est ce que nous explique Erik Cohen, dans son article «Nomads from Affluence: Notes on the Phenomenon of Drifter-tourism», *op. cit.*

⁶ Jay W. Vogt, «Wandering: Youth and Travel Behavior», *Annals of Tourism Research*, no. 4, vol. 1, 1976, pp. 74-105.

⁷ Erik Cohen, «Nomads from Affluence: Notes on the Phenomenon of Drifter-tourism», *op. cit.*

⁸ Paul Riely, «Road Culture of International Long-term Budget Travellers». *Annals of Tourism Research*, vol. 15, 1988, pp. 313-328.

s'extirper de la monotonie de la vie en société industrielle⁹. Comprenant principalement des jeunes de 20 à 30 ans, les *long-term budget travelers* étaient de classe moyenne, et pratiquaient des activités semblables à celles des touristes «institutionnalisés», contrairement au touriste non institutionnalisé idéal que constituait le *drifter* type, évitant pour sa part de s'engager sur les sentiers battus. Le quatrième repère historique des formes actuelles de voyage jeunesse est le «travail-tourisme». Il s'agit d'une forme de voyage toujours pratiquée de nos jours, combinant voyage autonome et quelques semaines, voire quelques mois de travail à l'étranger, principalement l'été, durant les vacances scolaires. L'Australie est, de nos jours, l'une des destinations favorites pour ce type de voyage. Les jeunes entreprenaient déjà de voyager de la sorte en 1964 selon Cohen¹⁰, qui y décèle l'activité d'étudiants en vacances, désireux de financer non pas leurs études par le travail à l'étranger, mais plutôt le voyage lui-même.

L'antécédent le plus récent du backpacker tel que nous le connaissons aujourd'hui est le *drifter* tel que décrit par Erik Cohen. Type de voyageur historiquement éphémère, il n'en demeure pas moins une référence centrale dans l'héritage des représentations et des pratiques du backpacker. En effet, certains auteurs notent que le backpacker contemporain se réfère toujours à la figure du *drifter*, dans un rapport idéalisant ce dernier, et l'élevant au rang de modèle d'action¹¹. Voici le portrait type du drifter tel que véhiculé dans l'imaginaire touristique et dans la littérature sociologique que trace Erik Cohen :

«My own conceptualisation of the 'drifter' was to a significant extent influenced by a personal encounter in the later 1960s. While on field-work in Ayacucho, a town in the central Andes of Peru, I was approached on the street by a tall, athletic young German, a student of chemistry, who asked to lodge in my flat for a day or two. It turned out that he arrived in central Peruvian Sierra all the way from the Atlantic coast of Brazil by the Amazon River and its tributaries, part of the time travelling alone in a small boat and curing himself from the tropical illnesses he suffered from in the wilderness; his trip took about seven months, during which he was sometimes alone for such a long time that he talked to himself. This self-reliant individual served as the prototype of the 'original drifter' in my article on the 'Nomads from Affluence', in which I claimed that in order to preserve the freshness and spontaneity of his experience, the drifter purposely travels without either itinerary or timetable, without a destination or even a

⁹ *Idem*

¹⁰ Erik Cohen, «Nomads from Affluence: Notes on the Phenomenon of Drifter-tourism», *op. cit.*, pp. 89-103.

¹¹ Voir par exemple Camille Caprioglio O'Reilly, «From Drifter to Gap Year Tourist, Mainstreaming Backpacker Travel», *Annals of Tourism Research*, vol. 33, no. 4, 2006, p. 1000.

well-defined purpose [...] The original drifter [...], may have been an ideal to which many youths were attracted, but only very few succeeded¹².»

L'ascétisme matériel, culturel et politique dont témoigne le drifter continue peut-être à alimenter l'imaginaire du jeune backpacker et à déterminer les formes de présentation de soi qu'il adoptera, du moins à l'intérieur des sous-groupes de backpackers. Né à la fin de la Seconde Guerre mondiale, dans un contexte d'insécurité, de reconstruction d'un avenir incertain et de démocratisation des moyens de communication et de transport, le drifter type était, selon Erik Cohen, un «individu postmoderne» se sentant aliéné qui, dans la description qu'il en fait, ressemble fort à celle de l'individu narcissique tel que définit par l'historien Christopher Lasch¹³. Cohen décrit l'individu postmoderne en ces termes: «the self is experienced in the expanding peripheries, or at the vanishing horizons [...] is characterized by a decentralized personality [...] for whom all elements of behaviour have the same rights¹⁴». Mais le drifter n'est pas seulement doté d'une personnalité postmoderne. Il est aussi l'incarnation d'une contre-culture :

«The loosening of ties and obligations, the abandonment of accepted standards and conventional ways of life, the voluntary abnegation of the comforts of the modern technological society and the search for sensual and emotional experiences are some of the distinguishing characteristics of the counterculture in its various forms, which motivate the young to escape from their homeland, and to travel and live among different and more primitive surroundings¹⁵».

Ceci nous indique déjà que si le backpacking ne constitue pas nécessairement une contre-culture comme l'affirmait alors Cohen, il constitue à tout le moins une sous-culture se définissant de manière dialectique envers la culture occidentale. De plus, le drifter des années 1970 était le produit d'un contexte socio-économique fleurissant. La croissance soutenue de l'économie occidentale qui caractérisait cette période le plaçait dans une situation économique et professionnelle moins précaire. À cette époque, le marché du travail s'ouvrait en même temps que se développaient les possibilités techniques de voir le monde. Ainsi, certains jeunes, incertains quant à leur orientation professionnelle, ou désirant étendre leurs horizons avant d'être happés par leur carrière, saisirent leur chance pour partir vers les destinations qui s'ouvraient au tourisme. Le «drifting» offrait à ces jeunes, aux modestes

¹² Erik Cohen, «Backpaking: Diversity and Change», *Tourism and Cultural Change*, vol 1, no.2, 2003, pp. 96-97.

¹³ Christopher Lasch, *La culture du narcissisme, la vie américaine à un âge de déclin des espérances*, op. cit.

¹⁴ Erik Cohen, «Nomads from Affluence: Notes on the Phenomenon of Drifter-tourism», op. cit., p. 93.

¹⁵ *Idem*

moyens pécuniers, une alternative leur permettant de voyager longtemps et à peu de frais. Enfin, Cohen avance aussi que le *drifter* était aussi un jeune adulte politisé, contestataire des guerres du Viêt-Nam par exemple, et désirant porter la contestation à l'étranger. Le *drifter* idéal était en outre un voyageur autonome cherchant l'aventure, partant avec très peu de moyens, prêt à s'immerger dans la culture locale et voyageant ainsi pendant plusieurs années¹⁶. Certains récits font état de parcours extrêmement difficiles, marqués par la maladie, la pauvreté, la solitude, l'immersion dans une culture totalement étrangère au voyageur et des conditions de vie misérables.

Mais le phénomène ne resta pas marginal très longtemps. Très rapidement survint ce qu'Erik Cohen dénomme la *Vermassung* du *drifter* original. Cohen note ainsi que dans les années 1970, la *Vermassung*, ou la nouvelle pratique résultant de l'institutionnalisation progressive et de la massification du phénomène, caractérise mieux le tourisme jeunesse que le *drifting* original. Cette véritable institutionnalisation du «drifting» apporta plusieurs changements à la pratique. Par exemple, le voyageur devint plus orienté vers le groupe de voyageurs que vers l'incertitude et les dangers de l'aventure. L'incertitude des trajets fut contrecarrée par la diffusion de guides de voyage alors que les chemins des *drifters* étaient de plus en plus fréquentés, de mieux en mieux connus. Ainsi, le *drifter* était donc déjà, à l'époque où on le découvrait, un type idéal qui ne retrouvait plus d'équivalent dans la réalité, mais qui synthétisait plutôt une variété de pratiques alternatives de tourisme.

De nos jours, reconnaissant l'importance du phénomène, l'Organisation Mondiale du Tourisme (OMT) a adopté le terme *Youth Tourism* pour traiter d'une très grande variété de types de voyageurs. Pour ce faire, elle en réduit principalement la particularité au critère de l'âge. L'OMT considère en effet le tourisme jeunesse comme tout type de tourisme que pratiquent les 15-25 ans. Cependant, comme le démontre la littérature sociologique, anthropologique, psychologique et managériale sur le phénomène actuel, la spécificité du backpacking d'aujourd'hui ne se réduit pas à l'âge de ses participants. On reconnaît en effet, dans la littérature sociologique, l'insuffisance du critère de l'âge pour définir la nature et la forme du phénomène du backpacking¹⁷. Ce que l'âge reflète surtout, c'est le fait que la

¹⁶ Voir à cet effet: Erik Cohen, «Towards a Sociology of Tourism», *Annals of Tourism Research*, vol. 6, no. 1, 1972, pp. 18-35.

¹⁷ J. R. Arramberi, «The Nature of Youth Tourism: Motivations, Characteristics and Requirements», 1991 *International Conference on Youth Tourism*, New Delhi, Madrid: World Tourism Organization, cité dans

majorité des backpackers sont des étudiants de niveau secondaire et universitaire ou de jeunes diplômés, responsables d'eux-mêmes (mais financièrement dépendants de leurs parents), qui accomplissent ce type de voyage comme une sorte de rite de passage, tel que le relèvent plusieurs auteurs¹⁸.

Depuis les années 1990, peut-être en réaction à cette redéfinition du rapport au voyage de longue durée, le secteur jeunesse de l'industrie touristique semble s'orienter, vers un tourisme axé sur le développement personnel et la rencontre des autres cultures¹⁹, renouant implicitement avec les motivations des XVII^e et XVIII^e siècles²⁰, ce qui pourrait indiquer que le backpacking ne représente pas uniquement un parcours hédoniste et qu'il ne s'agit pas uniquement d'un phénomène touristique devenant peu à peu comme les autres. On peut faire l'hypothèse que cette réorientation de l'industrie touristique est une réorientation vers le marché de l'identité. Chose certaine, l'industrie du tourisme jeunesse prend de l'expansion. L'effet de la croissance faramineuse du tourisme jeunesse, presque 60% supérieure à la croissance du tourisme institutionnel en 1991 selon l'OMT²¹, a pour effet de transformer le tourisme jeunesse, qui devient pour sa part moins marginal, en orientant les flux touristiques vers de nouvelles zones moins achalandées et plus exotiques, donc correspondant davantage à l'idéal des backpackers²². On recense en ce sens une littérature critique quant aux conséquences de ce phénomène, inspirée des études postcoloniales, dénonçant cette tendance à «comodifier» les produits culturels du monde en développement, convoités par ces voyageurs²³.

Il reste cependant difficile d'obtenir des chiffres précis portant sur la croissance mondiale du phénomène backpacker, puisque la définition ne fait toujours pas l'objet d'un consensus ni au sein de l'industrie touristique, ni au sein de la communauté scientifique. Nous disposons toutefois de quelques données nous indiquant l'importance considérable du backpacking dans certaines régions du monde, et d'autres qui montrent à voir la croissance

Laurie Locker-Murphy et Philip P. Pearce, «Young Budget Travelers: Backpackers in Australia», *Annals of Tourism Research*, vol. 22, no. 4, 1995, p. 827.

¹⁸ *Idem.*

¹⁹ *Idem.*

²⁰ *Idem.*

²¹ *Idem.*

²² *Idem.*

²³ Il existe plusieurs recherches portant sur ce phénomène. Citons toutefois l'une des plus pertinentes pour notre travail: Erik Cohen, «Authenticity and Commoditization in Tourism», *Annals of Tourism Research*, vol. 15, no. 2, 1988, pp. 372-386.

de l'industrie du tourisme jeunesse²⁴. Par exemple, une étude de produits et de marchés du tourisme jeunesse au Québec conduite en 2001 montre qu'en 1989-1990, le tourisme jeunesse au Québec comptait 113820 nuitées alors qu'on en recensait 176506 en 2000-2001²⁵. D'autres études démontrent plus clairement l'importance du phénomène, mais cette fois dans l'économie du tourisme australien. Regina Scheyvens explique en effet que «largely due to the longer duration of their stay, international backpackers actually spent more money than any other tourist category. In Australia, for example, a 1992 survey revealed that the average expenditure per backpacker was US \$2,667 compared to an average for all tourists of only \$1,272²⁶». Par incidence, le secteur du backpacking devient ainsi peu à peu reconnu par certains gouvernements. Entre 1993 et 1997, l'«Australian Department of Tourism» a alloué l'équivalent de 3 millions de dollars américains pour développer le marché des backpackers²⁷ et affirme aujourd'hui que :

«Backpackers are a high yield segment - while they currently constitute 11% of international visitors to Australia they contribute almost 20% of expenditure by international visitors (\$2.5 billion in the year ending June 2007). According to Tourism Research Australia's Niche Market Report, the backpacker market exhibits considerable resilience in times of adversity²⁸.»

Laurie Locker-Murphy et Philip P. Pearce révèlent pour leur part qu'en 1992, entre 6 et 8% des touristes ayant visité l'Australie étaient des backpackers²⁹. Les seules données mondiales qu'il nous ait été donné de trouver concernent les «gap year tourists» parmi lesquels on range les nouveaux retraités, les jeunes entre deux cycles d'études et les travailleurs qui choisissent de prendre une pause de leur carrière, parmi lesquels on peut retrouver des backpackers. Une enquête effectuée par la firme de recherche britannique *Mintel* nous offre le portrait suivant :

« [Mintel] estime à plus de 10 milliards CAD les dépenses annuelles mondiales effectuées par les gap travellers. Ces derniers réalisent de 1 à 1,5 million de voyages annuellement. Le Royaume-Uni représente, et de loin, le marché le plus important, générant à lui seul des dépenses d'environ 5 milliards CAD. [...] En moyenne, les gap

²⁴ Voir à cet effet: Greg Richards (ed), *Youth Travel Matters : Understanding the Global Phenomenon of Youth Travel*, Barcelona, World Tourism Organization, 2008.

²⁵ Groupe DBSF, «Étude de produits et de marchés - Le tourisme jeunesse au Québec, rapport final», présenté à *Regroupement Tourisme Jeunesse*, Juillet 2001, p. 109.

²⁶ Regina Scheyvens, 2002, «Backpackers Tourism and Third World Development», *Annals of Tourism Research*, no. 29, vol. 1, p.151.

²⁷ *Ibid*, p. 155.

²⁸ Tourism Research Australia Online, Australian Government, Department of Ressources, Energy and Tourism, page révisée le 5 décembre 2007.

²⁹ Laurie Locker-Murphy et Phillip Pearce, «Young Budget Travellers: Backpackers in Australia», *op.cit*, p. 831.

travellers dépensent 10 000 CAD par voyage. Ce sont les voyageurs en pause de carrière professionnelle qui y allouent les plus importants budgets, environ 16 000 CAD par voyage. Les gap travellers en provenance du Royaume-Uni représentent seulement 1 % des départs internationaux du marché britannique, mais environ 10 % des dépenses. [...] Le marché des jeunes est dominé par la clientèle anglo-saxonne provenant principalement du Royaume-Uni, de l'Australie, de la Nouvelle-Zélande et de l'Afrique du Sud. On estime à 230 000 le nombre d'étudiants britanniques âgés de 18 à 24 ans qui effectuent ce type de voyage. Les pays scandinaves, le Canada et l'Irlande constituent aussi des bassins de clientèle à considérer. [...]»³⁰.

Les *gap travellers* constituent ainsi une clientèle touristique d'une importance considérable. Cependant, si le backpacking est comptabilisé dans ce groupe statistique, il présente des caractéristiques particulières qui ne se montrent pas à voir par ces données trop sommaires. Il nous faut donc nous pencher sur ces caractéristiques particulières au backpacking si l'on désire mieux définir notre objet pour mieux le comprendre.

1.2- Le phénomène aujourd'hui : Spécificité du groupe «backpackers»

Malgré le manque de données quantitatives portant sur le phénomène du backpacking au niveau mondial, l'intérêt pour les backpackers dans la recherche va grandissant, tout comme l'intérêt pour les domaines connexes, soit le tourisme jeunesse et le tourisme comme pratique spirituelle, sportive, corporelle, néocoloniale, aventurière et narrative. Sur un plan très général, on remarque que la majorité des backpackers proviennent d'Angleterre, d'Amérique du Nord, d'Australie, de Nouvelle-Zélande, d'Europe de l'Ouest, et de Scandinavie. Quant aux pays hors de ce groupe, on remarque que de plus en plus de Japonais circulent sur les circuits backpackers, tandis qu'Israël fournit un contingent de grande proportion dans la population mondiale des backpackers, et ce particulièrement vers le sous-continent indien. Le backpacking est donc encore un phénomène typiquement occidental. En conséquence, l'identité backpacker produite par le groupe n'échappe pas aux référents de la culture occidentale : «the new identity they construct through their journeys is sometimes a reflection of the archetypal values of their own society [...] and, in most cases, this is a Western society»³¹.

³⁰ Mintel International Group, « Gap Year Travel International », *Travel & Tourism Analyst*, no. 12, juillet 2005 cité dans : « Gap Year Travel, peut-on mieux exploiter ce créneau? », *Tourisme en ligne*, vol. 3, no. 10, 2006.

³¹ Torun Elsrud, «Risk Creation in Travelling, Backpacker Adventure Narration», *Annals of Tourism Research*, vol. 28, no. 3, 2001, p. 599. Chaim Noy affirme même que pour les backpackers Israéliens, le backpacking constitue un moyen d'affirmer une identité proprement occidentale. Voir à cet effet Chaim Noy, «This Trip

Quant à la distribution des genres, différentes études présentent des portraits variés. Les données australiennes, bien étayées, suggèrent un ratio quasiment égal d'hommes et de femmes, tandis que les données concernant les backpackers visitant les pays en voie de développement suggèrent un ratio de 60/40 en faveur des hommes³². La majorité des backpackers ont un âge qui varie entre 18 et 33 ans, et la plupart sont âgés de 22 à 27 ans. Les backpackers présentent également un niveau d'éducation égal ou supérieur au niveau moyen d'éducation de leur pays d'origine.

Nous pouvons aussi avancer que les chercheurs s'intéressant aux backpackers s'entendent sur quelques éléments pragmatiques de définition de ce groupe. Les backpackers seraient essentiellement des touristes, plutôt jeunes, s'organisant de façon autonome, partant pour des raisons personnelles vers de multiples destinations, pour une durée prolongée allant de quelques semaines à quelques années, et avec un itinéraire flexible. On s'entend également sur leur propension à fréquenter les milieux de touristes jeunesse. La caractéristique générale, quoique non absolue, du budget limité, est aussi souvent rappelée, tout comme l'est celle de la quête de l'authenticité, questions sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir abondamment. Cependant, tous ces paramètres sont sujets à interprétation culturelle et surtout personnelle, comme le remarque Anders Sorensen, qui affirme aussi : «backpackers cannot be defined by means of unambiguous criteria [...]. Being both an individual perception and a socially constructed identity, backpacker is more a social construct than a definition³³». En effet, plusieurs études s'intéressant tant aux backpackers qu'aux touristes jeunesse en général dressent différentes typologies ou subdivisent cette forme alternative de tourisme selon diverses modalités, démontrant ainsi la capacité des phénomènes du tourisme jeunesse et du backpacking de s'accommoder de diverses définitions, mais de ne se réduire à aucune.

Examinons quand même les éléments de définition les plus importants de la littérature afin de distinguer les «youth travellers» des touristes en général d'une part, et de définir la spécificité du groupe des backpackers. Laurie Locker-Murphy et Philip P. Pearce

Really Changed Me: Backpacker's Narratives of Self-Change», *Annals of Tourism Research*, vol. 31 no.1, 2004, pp 78-102.

³² Anders Sorensen, «Backpacker Ethnography», *Annals of Tourism Research*, vol. 30, no.4, 2003, p. 852.

³³ *Idem*

présentent une étude de J. R. Arramberri³⁴, qui trace un premier trait très général entre les touristes *mainstream* et les touristes jeunesse. De cette sous-catégorie émerge un tableau dont les axes sont le niveau d'interaction social et le niveau d'organisation du voyage. De ce tableau se dégagent quatre types : les plus organisés et les moins portés sur l'interaction sont les «touristes mainstream», les moins organisés et les plus portés sur l'interaction sont les «drifters/wanderers» ; ceux qui sont organisés et portés sur l'interaction sont les «well-planned explorers» ; et finalement les «individual mass tourists», caractérisés par une faible organisation et un faible niveau d'interaction. Amberini nous permet de relever l'importance de la variable organisationnelle. Les types «drifter/wanderer» et «explorer» ont un itinéraire flexible et sont davantage portés sur la découverte culturelle que les touristes ordinaires, c'est-à-dire les touristes fortement organisés ou individuels.

Locker-Murphy et Pearce présentent également, de façon sommaire, la typologie de Shonhammer³⁵, qui dénote trois catégories de «voyage jeunesse» ou de «Youth Tourism» : le voyage avec sa famille, le voyage organisé, et le voyage non organisé. Ce dernier s'apparente au backpacking, car il implique une grande autonomie de mouvement et une libération des modes de contrôle typiquement «adultes».

Laurie Locker-Murphy et Philip P. Pearce présentent aussi brièvement les études de L. Theuns³⁶, qui regroupe de son côté les *Youth Tourists* dans la catégorie des «15-25 ans voyageant seuls ou avec un groupe d'âge et d'occupation similaire». Selon lui, ils ne feraient pas usage des services touristiques de planification, et proviendraient de classes sociales aisées. Ils s'apparenteraient, dans leurs pratiques et leurs origines sociales, aux *drifters* d'Erik Cohen et aux «wanderers» de Vogt.

³⁴ J.R. Arramberri «The Nature of Youth Tourism: Motivations, Characteristics and Requirements», *op. cit.*, cité par Laurie Locker-Murphy et Philip P. Pearce, «Young Budget Travelers: Backpackers in Australia», *op. cit.*, p. 828.

³⁵ R. Schonhammer, «Youth Tourism as Appropriation of the World: A Psychological Point of View», *First seminar on youth tourism in Europe*, Cordoba, Spain, 1992, cité par Laurie Locker-Murphy et Philip P. Pearce, «Young Budget Travelers: Backpackers in Australia», *op. cit.*, p. 827.

³⁶ L. Theuns, «The Significance of Youth Tourism: Economic Dimensions», *1991 International Conference on Youth Tourism*, New Delhi, Madrid, World Tourism Organization, 1991, cité dans Laurie Locker-Murphy et Philip P. Pearce, «Young Budget Travelers: Backpackers in Australia», *op. cit.*, p. 829.

L. L. Murphy et P. P. Pearce nous exposent enfin les résultats de J. Hartmann³⁷, qui identifie 7 catégories de voyageurs qui recoupent les différents éléments des catégories précédentes. Il identifie les voyageurs en moratoire, les ascétiques, les aventuriers, les «goal-directed», les «party travelers», les voyageurs alternatifs, et finalement les «Peter Pan travelers», c'est-à-dire les voyageurs dans la quarantaine, la cinquantaine ou la soixantaine, en quête d'une seconde jeunesse, catégorie que l'on voit prendre de l'importance dans la société post-industrielle. Notons que de toutes les typologies, seule celle de J. Hartmann prend en considération les voyageurs plus âgés qui fréquentent les mêmes parcours que leurs homologues adolescents, et qui constituent pourtant un segment croissant du voyage-aventure.

Enfin, Camille O'Reilly³⁸ présente elle aussi quelques éléments de typologie et s'intéresse spécifiquement au groupe des backpackers. Partant de la littérature existante et de ses propres expériences, elle affirme que l'on peut reconnaître trois caractéristiques générales chez ce qu'elle appelle les backpackers «auto-définis». Elle se base sur un ensemble de traits que donne de son identité le backpacker lui-même, traits qu'elle relève dans les études d'Uriely, de Yonay et de Simchai³⁹. Les deux premiers traits constituent les attributs de forme. Il s'agit du temps passé sur la route et du mode de voyage (transport et logement sur un budget limité). La troisième et la plus importante des caractéristiques, en accord avec les autres définitions existantes, est que le voyage de ce type embrasse la sérendipité, c'est-à-dire la contingence et les rencontres fortuites, refusant la planification rigide et préférant l'ouverture en fonction des circonstances⁴⁰.

Examinons enfin l'analyse définitionnelle du tourisme que présente le sociologue Erik Cohen⁴¹, probablement la plus utilisée de toutes. Les études de Cohen ont servi de phare

³⁷ J. Hartmann, «The Significance of Youth Tourism in a Post-Industrial Society, The Case of Sweden», 1991 *International Conference on Youth Tourism*, New Delhi, Madrid, World Tourism Organization, 1991, cite par Laurie Locker-Murphy et Philip P. Pearce, «Young Budget Travelers: Backpackers in Australia», *op. cit.*, p. 829.

³⁸ Voir entre autres: Camille O'Reilly, «From Drifter to Gap Year Tourist, Mainstreaming Backpacker Travel», *Annals of Tourism Research*, vol. 33, no. 4, 2006, pp. 998-1017. O'Reilly est chercheuse à l'université Roehampton de Londres, et travaille présentement sur le tourisme backpacking. Grande voyageuse, elle s'est intéressée au phénomène après plusieurs études sur le nationalisme et le langage en Irlande.

³⁹ Natan Uriely, Yonay Yuval and Davit Simchai, «Backpacking Experiences: A Type and Form Analysis», *Annals of Tourism Research*, vol. 29, no. 2, 2002, pp. 520-538.

⁴⁰ Camille O'Reilly, «From Drifter to Gap Year Tourist, Mainstreaming Backpacker Travel», *op. cit.*, p.999.

⁴¹ Erik Cohen «Rethinking the Sociology of Tourism», *Annals of Tourism Research*, vol. 6, no. 1, 1979, pp.18-35.

pour la plupart des études sur le tourisme alternatif, et surtout pour les études sur le backpacking⁴². Basée sur ses propres études de terrain, sa typologie des expériences touristiques a mis en lumière la diversité de celles-ci. Son modèle du «drifter» sert d'ailleurs aujourd'hui encore de point de référence lorsque vient le temps de définir la particularité et les antécédents historiques du backpacker. Cohen répond, dans un article sur la phénoménologie de l'expérience touristique, aux études considérant le tourisme comme une activité frivole et sans signification ainsi qu'aux études, en vogue à cette époque, considérant le phénomène comme la simple réactivation moderne du pèlerinage. Cohen développe l'idée que chaque religion, mais aussi chaque culture possède son centre, le «charismatic nexus of its supreme, ultimate moral values⁴³». Le mouvement du touriste moderne est selon l'auteur, contraire au mouvement du pèlerin traditionnel. Ce dernier se dirigerait de la périphérie, son milieu quotidien éloigné des centres spirituels, vers le centre spirituel de son univers de sens, tandis que le touriste moderne de masse se dirigerait plutôt du centre culturel, soit les sociétés développées, vers la périphérie, vers les centres d'autres cultures. Au point de vue cognitif, Cohen remarque aussi que le touriste se différencie du pèlerin par sa conception structurelle de l'espace : le centre, pour le pèlerin, fait partie de son cosmos, de son univers de sens. Jérusalem, par exemple, est ainsi le centre de l'univers dans lequel le chrétien est d'emblée inclus, tandis que le centre touristique représente le centre d'une culture entrevue dans son altérité fondamentale, dans l'esprit du touriste. Pour simplifier, disons que le pèlerin se recentre sur son univers tandis que le touriste s'en décentre. Mais les deux rôles peuvent se combiner à divers degrés, tel que l'illustre la typologie de l'expérience touristique que nous offre Cohen.

L'auteur construit cinq types qui s'étendent sur un continuum fondé dans la conception de l'espace dont les conceptions du pèlerin et du touriste de masse constituent les extrémités. Plus spécifiquement, Erik Cohen conçoit sa typologie en fonction de la signification et dans l'intérêt que prennent la culture, la vie sociale et l'environnement de l'«autre» pour le voyageur. Ainsi, ce qui différencie fondamentalement les divers types de

⁴² Erik Cohen, professeur au département d'anthropologie et de sociologie de l'Université Hébraïque de Jérusalem, a produit quelques articles influents dont la perspective sociologique s'inspire des études de Nash (Voir à cet effet : Denison Nash, «Tourism as an Anthropological Subject », *Current Anthropology*, no. 22, vol. 5, 1981, pp. 461-481.), précurseur de la sociologie du tourisme, et de Turner (Victor Turner, «The Center Out There: Pilgrim's goal». *History of Religions*, vol. 12, no. 3, 1973, pp. 191-230.), sociologue des religions, intéressé dans le découpage spatial en centres et périphéries dans le parcours du pèlerin.

⁴³ Erik Cohen, «A Phenomenology of Tourist Experience». *Sociology*, no. 13, vol. 2, 1979, p. 180.

touristes est le degré de recentrement, «the degree to which his journey represents a quest for the center and the nature of this center⁴⁴» apporté par l'expérience de sortie de l'espace-temps ordinaire. Cohen identifie en effet cinq types de touristes qui s'étendent de l'expérience purement ludique du tourisme de masse plutôt grossier à l'expérience existentielle forte, cherchant à s'enraciner dans un centre alternatif.

Le mode «recreational» de tourisme est celui se rapprochant le plus du mode hédoniste, moderne et consumériste⁴⁵. Jouant le rôle de valve de dépressurisation pour la personne tendue ou fatiguée, le tourisme récréatif recharge l'individu qui se reconnaît toujours, au plan identitaire, dans son centre culturel. Ce premier type pratique notamment un voyage à faible signification personnelle, et se satisfait de «pseudo-events», d'événements taillés sur mesure et destinés à le divertir. En bref, les voyageurs «recreational» voyagent sous la forme du jeu, acceptant *a priori* l'ensemble des conditions, des règles et des constructions imaginaires lui étant destinées, considérant ainsi toujours le lieu dans lequel ils se trouvent comme différent, temporaire et peu significatif pour leur propre existence. Le second mode est le mode «diversionary» qui, quant à lui, joue le même rôle fonctionnel d'assurer l'adhésion de l'individu envers son centre, mais représente un mouvement momentané de sortie de ce centre⁴⁶. Type proprement thérapeutique, ce voyage touristique ne renforce pas l'adhésion à l'égard du centre, mais rend le sentiment d'aliénation naissante plus endurable⁴⁷. Ce type voyage remplit la fonction de «healing balm for the robots [...] It is the meaningless pleasure of the center-less person⁴⁸». Ainsi, ce type de touriste appartient toujours à son centre sans qu'il ressente lui-même l'envie d'y appartenir.

Ces deux premiers types appartiennent ainsi au registre du tourisme de masse. Le type de touriste que l'auteur qualifiera à d'autres occasions de touriste non institutionnalisé

⁴⁴ *Ibid*, p. 183.

⁴⁵ Cependant, Erik Cohen nuance la définition en rappelant qu'au niveau cognitif, comme le terme «recreation» nous l'indique, même ce type de voyage est lié à une sorte de voyage religieux vers le sacré, vers un point de ravitaillement physique et psychique, qui restaure l'individu, contribuant à renforcer son sentiment d'appartenance envers son propre centre culturel. Le tourisme récréatif est en effet une manière de se rapprocher de l'idéal de bien être et de consommation valorisé par la culture nord-américaine par exemple. Ainsi, même le tourisme de récréatif est à rapporter à la relation entre l'intériorité de l'individu et sa culture.

⁴⁶ Lorsque l'individu sent sa vie perdre son sens, qu'il se sent vide ou las, le tourisme «diversionnaire» lui fournit une voie de sortie rapide et temporaire de cette routine ennuyeuse.

⁴⁷ Erik Cohen, «A Phenomenology of Tourist Experience», *op cit.*, p.186. On se réfère ici à un sentiment d'aliénation diffus, quelque peu mal défini. On comprend qu'il s'agit d'une sorte d'inconfort dû à un mode de vie imposé par la société sans grande signification pour l'individu.

⁴⁸ *Idem*

postmoderne, sous lequel on peut ranger le backpacker, est plutôt à inscrire dans un type de tourisme orienté vers les centres étrangers. Bien que la littérature de ces dernières années fasse fi de ces catégorisations phénoménologiques, précisons que le backpacker contemporain trouve, selon Cohen, ses racines dans les trois types suivants, fortement orientés vers les centres alternatifs. Le troisième type de tourisme, le mode «experiential», est l'apanage d'individus dont le sentiment d'aliénation est presque insoutenable, et trouver un sens alternatif à leur vie dans la société d'autrui devient une alternative acceptable à la révolution⁴⁹. Sortant d'une société qu'il se représente comme artificielle et dont il ne partage plus les valeurs, le touriste se tourne vers l'altérité d'un monde potentiellement moins désenchanté, dans une quête avouée de l'authenticité à la manière du pèlerin. Mais alors que le pèlerin s'intègre aux communautés temporaires et vit son voyage d'une manière existentielle, l'«experiential» se contente de vivre l'authenticité à travers les autres, principalement de façon esthétique, c'est-à-dire de manière extérieure, fascinée, mais pas tout à fait impliquée⁵⁰. En effet, alors que le pèlerin peut partager le même lieu que le touriste «experiential», le premier vivra l'expérience sacrée de son propre centre alors que le second fera l'expérience esthétique de l'authenticité de l'expérience du premier. Fondé dans le même sentiment d'aliénation, le mode «experimental» pousserait cette quête de sens un cran plus loin. Ce quatrième type serait davantage le propre d'individus qui rejettent leur propre centre culturel et s'engagent dans l'exploration de différents centres alternatifs. Ce mode est celui du *drifter*, type du voyageur dit postmoderne⁵¹, caractérisé par une personnalité décentrée, et donc à la recherche d'un recentrement au cours de nombreuses expériences erratiques. Ce type de personnalité, manquant de priorités définies et d'engagement, est prédisposé à l'ouverture aux sources alternatives de sens⁵². Alors que l'«experiential» se contente d'apprécier et d'observer l'authenticité des pratiques des autres, l'«experimental» y participe activement, sans toutefois désirer s'y engager définitivement. Le touriste «experiential is in search of himself, insofar as in trial and error process, he seeks to discover that form of life which elects a resonance in himself. He is often not really aware of what he

⁴⁹ *Idem.* Erik Cohen ne définit toutefois pas clairement en quoi le sentiment d'inconfort pourrait mener vers la révolution, et ce qu'il entend par révolution (s'il s'agit d'une révolution politique ou d'une révolution culturelle).

⁵⁰ Erik Cohen, «A Phenomenology of Tourist Experience», *op. cit.*, p. 188.

⁵¹ Voir à ce propos Erik Cohen, «Nomads from affluence: Notes on the phenomenon of drifter-tourism», *op. cit.*

⁵² Erik Cohen, «A Phenomenology of Tourist Experience», *op. cit.*, p. 189.

seeks, of his 'real' needs and desires. His is an essentially religious quest, but diffuse and without a clear set goal⁵³». Dans certains cas, la quête devient elle-même un style de vie et le voyageur un éternel décentré à la recherche d'expériences. Alors que le mode «experiential» prend la forme d'une quête de sens, le cinquième et dernier mode, l'«existential», prend quant à lui la forme intérieure d'une véritable conversion au sens d'un changement radical d'univers de sens⁵⁴. L'«existential is fully committed to an elective spiritual center⁵⁵». Sa vie ne prend tout son sens qu'en référence à ce nouveau centre moral et spirituel, cet «elective-center». Mais cette expérience radicale demeure toutefois touristique, puisque pour de multiples raisons, le voyageur de ce type continue à vivre sa vie, du moins matérielle, dans son pays d'origine. Revisitant périodiquement ces lieux de sens, le touriste existentiel y crée des «existential communitas», de petites communautés partageant plusieurs éléments de sens et vivant ensemble une vie liminaire⁵⁶, c'est-à-dire une sorte de parenthèse à l'existence ordinaire⁵⁷. Son parcours perpétuel est celui du chaos d'une société aliénante vers un autre cosmos caractérisé par un haut degré d'authenticité. En effet, l'axe sur lequel s'étend le continuum des expériences touristiques que nous décrit Cohen, soit celui du degré d'aliénation ressentie et du degré auquel le voyage deviendra une quête d'un centre alternatif, fusionne aussi avec une autre dimension, soit celle de l'authenticité :

«The deeper the experience sought by the tourist, the more strongly will he tend to embrace this Other, and to turn it into his elective center. But since the salience of that Other-Turned-Center thereby increases for the tourist, his concern with its authenticity will grow proportionately. This, in turn, will induce the tourist to adopt stricter criteria for the judgement of authenticity than those tourists for whom the experience is less salient. It follows that existential tourists, [...] who tend spiritually to abandon modernity and embrace the Other as their elective center and, as it were, switch worlds (Berger and Luckmann, 1966 :144) [...] will be the most purist of tourists⁵⁸».

En outre, le rejet et le degré d'adhésion que l'individu peut sentir à l'égard d'un centre et le mouvement qu'il effectuera vers un «elective center» dépendent, ultimement, du degré

⁵³ *Idem.*

⁵⁴ *Ibid.*, p.190.

⁵⁵ *Idem.*

⁵⁶ Voir à cet effet Ellen Badone et Sharon. R. Roseman (eds), *Intersecting Journeys : the Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, Urbana, University of Illinois Press, 2004.

⁵⁷ Mais le touriste existentiel n'est pas tout à fait un pèlerin selon Erik Cohen, puisque le centre qu'il revisite est situé à l'extérieur de son univers, qu'il considère comme chaotique, aliénant et duquel il parvient à s'extraire. Il vit donc en exil, alors que le pèlerin est toujours chez lui, dans un monde universalisé sous le sens qu'il lui reconnaît.

⁵⁸ Erik Cohen, «Authenticity and Commoditization in Tourism», *op. cit.*, p. 377.

d'inconfort, au sens large, qu'il ressent par rapport à son centre culturel⁵⁹ et se traduira par une quête d'authenticité proportionnelle. La typologie du tourisme de Cohen présente donc l'avantage de situer le backpacking par rapport au tourisme en le rapprochant du pèlerinage, nous permettant ainsi de mieux appréhender le phénomène dans ses significations (quête de l'authenticité) et dans ses implications identitaires. La typologie d'Erik Cohen révèle en effet, comme les études de Luke Desforges d'ailleurs, l'importance de la dimension identitaire, mais aussi le caractère culturellement situé de toute pratique touristique. Partant des sentiments d'appartenance et d'aliénation, Erik Cohen fait le pont entre pratique touristique, compréhension du sens de la vie par l'acteur, perception du soi par rapport à sa propre culture et recherche de sens sous la forme d'une quête de l'authenticité.

D'autres études moins étoffées au niveau typologique et théorique se sont employées à définir les paramètres du voyage moyen des backpackers de façon pragmatique. Règle générale, ces études révèlent qu'un voyage backpacker s'étend sur une durée qui varie entre deux mois et demi et dix-huit mois, bien que certains auteurs s'accommodent d'une durée de quelques semaines et d'autres, de plusieurs années. Mais plus largement que la durée du voyage, la temporalité du phénomène fait aussi l'objet de discussions. À cet effet, Paul Riley⁶⁰ démontre que plusieurs backpackers sont à un stade transitoire de leurs vies et que le désir de voyager répond au besoin de vivre ce moment en même temps qu'il le prolonge. Le backpacking peut ainsi être considéré comme une période de suspension de la vie quotidienne et un rite de passage que Riley dit être volontaire, que de jeunes personnes accomplissent dans l'optique de grandir intérieurement et de trouver un sens à leur vie⁶¹ -ce qui n'en épuise pas les significations, comme nous le verrons⁶².

Quant aux motivations des backpackers étudiés en tant que groupe en soi, les chercheurs australiens Laurie Locker-Murphy et Philip P. Pearce⁶³ démontrent qu'elles sont

⁵⁹ Erik Cohen nuance toutefois cette typologie en précisant que pour l'universaliste laïque ou l'humaniste voyageur, l'expérience touristique peut être «experiential» ou «existential» sans que l'individu doive pour cela se sentir aliéné de sa société. Certains «pluralistes» peuvent aussi posséder plusieurs centres, comme le juif américain qui peut aussi, dans certains cas, être également sioniste.

⁶⁰ Pamela Riely, «Road Culture of International Long-term Budget Travellers». *Annals of Tourism Research*, vol. 15, 1988, pp. 313-328.

⁶¹ Aljevic, I. et S. Doorne, «Theoretical Encounters: A review of backpacker's literature, The global Nomad», dans *Backpacker Travel in Theory and Practice*, G. Richards and J. Wilsons (eds), pp 60-76, Clevedon, 2004.

⁶² On pourrait en effet se demander si ce rite de passage ne serait pas aussi socialement déterminé ou motivé malgré que la plupart des auteurs le présentent comme un acte purement volontaire.

⁶³ Laurie Locker-Murphy et Philip P. Pearce, «the backpackers in Australia: A motivation-based segment study», *op. cit.*

plurielles et conduisent le backpackers à s'engager dans des activités touristiques fort hétérogènes. Les recherches de Darya Maoz⁶⁴ nous portent cependant à croire que le spectre des motivations des backpackers serait peut-être plus réduit qu'on ne le pense lorsque l'on analyse attentivement leurs terrains, notamment lorsque nous les replaçons dans le contexte de la culture d'origine des backpackers⁶⁵.

Quant à Pamela J. Riley⁶⁶, elle affirme que les motivations clé de ces jeunes voyageurs «out of affluence» sont: le désir de voir le monde avant d'être happés par les obligations de la vie d'adulte, l'envie de vivre la «vraie liberté», l'exotisme et l'aventure, la curiosité de découvrir des endroits étrangers et, quant aux voyageurs solitaires en particulier, l'envie de se départir des contraintes sociales⁶⁷. Elle remarque enfin que: «Although no one admitted it, it seems likely that in some cases, status or ego enhancement was also pursued in making a decision to travel⁶⁸». P. J. Riley conçoit ainsi le tourisme, lorsqu'il a lieu dans des moments pivots dans l'existence individuelle, comme une sorte de test autoadministré et comme un moment pour acquérir un certain capital. L'auteur remarque aussi brièvement que l'éveil spirituel jouerait également un rôle important dans les motivations des backpackers.

Camille O'Reilly⁶⁹ remarque de son côté plusieurs facteurs incitant la jeunesse à entreprendre ce type de voyage. Tout d'abord, il mentionne le contexte socio-économique postfordiste qui apporte avec lui à la fois une plus grande insécurité face à l'avenir et davantage d'opportunités matérielles favorisant le tourisme international –par exemple, la réduction des tarifs aériens. Ainsi, certains jeunes peuvent être tentés de repousser l'entrée dans le monde du travail.

⁶⁴ Darya Maoz, «Backpacker's Motivations, the Role of Culture and Nationality», *Annals of Tourism Research*, vol. 34, no. 1, 2007, pp. 122–140.

⁶⁵ Par exemple, examinant la culture des backpackers israéliens, Maoz stipule que : «revolt against society's regulations, on the one hand, and strong collectivism and preservation of the homeland culture, on the other—represent contrasting motivations that are particular to Israeli backpackers, who do not consider them contradictory (Darya Maoz, *op. cit.*, p. 127)». Pour parvenir à cibler les particularités nationales à la base des motivations des backpackers israéliens, Darya Maoz a utilisé une approche d'observation participante, et effectué 25 entrevues en profondeur dont la moitié furent conduites sur le terrain durant quatre épisodes entre 1997 et 2005.

⁶⁶ Pamela Riely, «Road Culture of International Long-term Budget Travellers», *op. cit.*, pp. 313-328. L'auteure a effectué une année d'observation participante, 19 entrevues semie-structurée, une centaine d'entrevues informelles auprès de «budget travelers».

⁶⁷ *Ibid.*, p. 318.

⁶⁸ *Idem*

⁶⁹ Camille O'Reilly, «From Drifter to Gap Year Tourist, Mainstreaming Backpacker Travel», *Annals of Tourism Research*, vol. 33, no. 4, 2006, p. 1002. L'auteur a effectué onze mois d'observation participante, comprenant trente entrevues semie-structurées sur la route ainsi que 20 au retour en Angleterre, ainsi qu'une analyse de discussions ayant lieu sur des sites internet destinés aux backpackers.

Mais O'Reilly remarque également, à un niveau moins individuel et plus macrosociologique, que la modernité tardive est l'hôte de profonds changements culturels qui laissent poindre un nouvel imaginaire cosmopolite s'articulant autour de flux culturels⁷⁰. Aussi, ce que l'on conçoit comme une vie acceptable depuis les années 1980 en est venu peu à peu à inclure la possibilité de voyager, voire la nécessité pour certains groupes sociaux (comme les étudiants ou les jeunes sortant de leur service militaire). Considérée par plusieurs participants aux études mentionnées ci-haut comme bénéfique pour le *curriculum vitae* et le développement personnel, l'expérience du backpacking est également pour plusieurs l'occasion de travailler sur soi, de confronter ou de confirmer son identité cosmopolite, dans ce que plusieurs auteurs situent comme le cadre du *projet réflexif-identitaire*⁷¹ caractérisant peut-être l'expérience de la vie en société de plusieurs.

Enfin, un dernier élément de motivation identifié par Camille C. O'Reilly s'inspire des concepts de capital social, culturel et symbolique de Pierre Bourdieu⁷². Bien que l'on ne sache pas précisément si l'on peut, selon O'Reilly, placer au cœur des motivations des backpackers l'espoir d'échapper à leurs conditions initiales et d'acquérir de nouvelles ressources pouvant enrichir leur capital culturel⁷³, on comprend que la question de la mobilité sociale et des capitaux que cette mobilité nécessite sont inextricablement liés aux perceptions que les backpackers ont de leur pratique :

«Although backpackers themselves are unlikely to admit that the enhancement of their social position is a motivation factor, many do consider the experience to have a positive effect either more generally in terms of enhanced personal confidence and

⁷⁰ O'Reilly, faisant référence aux travaux d'Arjun Appadurai (voir Arjun Appadurai, *Modernity at Large, Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1996), nous explique que ce nouvel imaginaire créé par la mondialisation est lui-même un fait social, et participe de la création d'espaces et de peuples comme objet de désir, comme moyens de satisfaire ces désirs, et participe finalement de l'identité qui découle de la pratique du voyage. Cet imaginaire circule dans et reproduit différents «scapes», qui constituent l'ensemble des flux responsables des phénomènes de changement social accélérés et démultipliés qui caractérisent l'ère de la globalisation. En tant que partie de l'«ethnoscape» (flux culturels) et que consommateurs de «technoscapes» (flux technologiques) et de «mediascapes» (flux médiatiques), les backpackers participent de la diffusion du nouvel imaginaire cosmopolite et, par conséquent, de la normalisation de leur propre pratique. Conséquemment : «People are drawn by their imagination of what lies out there, and made to feel able to explore it because relationship between long-distances are increasingly common, comfortable, and relatively easy to achieve and maintain [...]. This is evidence by the number of informants who, when asked where the idea to go backpacking came from, simply said that they had *always wanted* to travel (Voir Camille O'Reilly, *op. cit.*, p. 1009)».

Voir à cet effet Appadurai, *Modernity at Large, Cultural Dimensions of Globalization, op. cit.*

⁷¹ Ce concept est explicité entre autres par Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity : Self and Society in the Late modern age*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

⁷² Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *La reproduction*, Paris, Minuit, 1970.

⁷³ Voir à cet effet : Camille O'Reilly, *op. cit.*, p. 1010-1013.

improved social standing among family and peers, or specific areas such as employment [...]. [...] this acknowledgement came across most clearly in the 20 interviews with returned backpackers as they reflected on the various ways in which their experiences had made an impact⁷⁴».

In fine, les pratiques personnelles et l'origine de chacun des backpackers sont certes bigarrées⁷⁵ mais les backpackers se rejoignent dans un imaginaire et un ensemble de pratiques partagés. Partant de ces éléments de définition qui bornent le champ d'enquête, on peut toutefois remarquer que l'interprétation reste ouverte quant aux causes culturelles et au sens subjectif qu'octroient les backpackers à leur pratique. Il nous faut donc mieux nous pencher sur les caractéristiques idéologiques, culturelles et psychosociales de cette population. Pour cela, il importe d'examiner tant les raisons subjectives évoquées par les backpackers, que ce que l'on pourrait qualifier de «culture du backpacking», qui informe peut-être certaines motivations ou du moins, leur donne une forme, une couleur, ou une manière particulière de se transposer dans la pratique.

1.3- La culture des backpackers

Puisque qu'il est difficile de cerner avec précision les limites du groupe des backpackers, il peut sembler ardu d'en comprendre la culture. En effet, les pratiques et les acteurs sont hétérogènes et ne se laissent donc pas facilement étudier en tant que sphère culturelle cohérente. L'hétérogénéité du backpacking se décline sous plusieurs différences de nationalité, d'objectifs, de motivations, de genre, d'âge et de statut social, compris en termes de classe ou de richesse et de moment précis dans la vie de l'acteur⁷⁶. Beaucoup d'auteurs ont traité de cette diversité⁷⁷.

Devant cette diversité des idéologies, des motivations et des origines qui caractérisent le backpacking, Nathan Uriely, Yonay Yuval et Davit Simchai, sociologues israéliens ayant

⁷⁴ *Ibid*, p. 1012.

⁷⁵ Pour parvenir à ce constat, il suffit de consulter les études suivantes: Laurie Locker-Murphy, «Exploring Social Interactions of Backpackers», *Annals of Tourism Research*, no. 28, 2000 pp. 50-67 ; R. Scheyvens, «Backpackers and local development in the Third World», *Annals of Tourism Research*, no. 29 vol 1, 2002, pp. 144-164 ; et Natan Uriely, Yonay Yuval and Davit Simchai, «Backpacking experiences: A type and form analysis», *op. cit.*

⁷⁶ Darya Maoz, *op. cit.*, p. 124.

⁷⁷ Voir entre autres: Erik Cohen, «Backpaking: Diversity and Change», *Tourism and Cultural Change*, Vol 1, no.2., 2003; Laurie Locker-Murphy et Philip P. Pearce, *op. cit.* ; Laurie Locker, *Backpacker Phenomenon II: More Answers to Further Questions*, Townsville, James Cook University of North Queensland, 1993; et Darya Maoz, *op. cit.* .

chacun conduit plusieurs études sur la question, se refusent de le considérer comme un type particulier du tourisme en général. Ils considèrent plutôt que les backpackers ne se distinguent des touristes institutionnalisés que par leurs pratiques de voyage ouvertes et flexibles, et que les attributs symboliques et idéologiques qu'ils partagent seraient en fait insuffisants pour en faire un groupe à part. Même l'idée que les backpackers se font de leur pratique et de leur identité de backpacker serait, selon eux, déterminée par la forme du voyage plutôt que par quelque contenu culturel partagé (type-related aspects)⁷⁸. Plusieurs aspects que nous avons relevés dans la littérature sur les routards pourraient donner raison à ces derniers auteurs. Par exemple, chaque backpacker est enraciné dans sa propre culture nationale, qu'il appartienne à un mouvement contre-culturel comme c'était le cas des premiers drifters⁷⁹, qu'il soit patriotique ou encore qu'il soit indifférent aux questions politiques touchant son pays d'origine⁸⁰. De plus, Darya Maoz remarque : «significant differences between patterns of vacations of English Canadians and French Canadians⁸¹», tandis que Cohen, Hottola et Noy notent la particularité indéniable du backpacking Israélien⁸². À l'image de ceux-ci, les backpackers proviennent de différentes nations desquelles ils transfèrent souvent et instituent parfois plusieurs façons de faire dans les régions touristiques, réussissant, dans les cas les plus extrêmes, à vivre à l'écart des populations locales et de leurs restaurants, de leurs hôtels, et de leurs plages⁸³, malgré l'objectif sincère d'ouverture et d'authenticité qu'ils disent les habiter⁸⁴.

Cependant, on peut avancer avec la plupart des auteurs qui s'intéressent au phénomène que les backpackers partagent aussi une culture *sui generis*. Car même si certains ne se reconnaissent pas dans les notions de «backpackers» ou de «budget travellers», rejetant

⁷⁸ Les auteurs se réfèrent à cette notion pour désigner le contenu culturel particulier, en opposition aux *form-related aspects* qui touchent quant à eux aux attributs de forme. Natan Uriely, Yonay Yuval and Davit Simchai, «Backpacking experiences: A type and form analysis», *op. cit.*, p. 536.

⁷⁹ Voir à cet effet Erik Cohen, «Nomads from affluence: Notes on the phenomenon of drifter-tourism», *op. cit.* .

⁸⁰ Cependant, le lien entre le contexte national et le style de pratique du backpacking n'a que très récemment été explorée, et ce, par bien peu d'auteurs. Elle constitue pourtant un point de départ essentiel pour quiconque cherche à comprendre la relation qui existe entre le backpacker et la société hôte, mais surtout entre le backpacker et sa société d'origine.

⁸¹ Darya Maoz, 2006, *op. cit.*, p. 125.

⁸² Darya Maoz, *op. cit.*, p. 126. Voir aussi les études de Chaim Noy, dont: *Israeli Backpackers and their Society: A View From Afar*, State University of New-York Press, 2006.

⁸³ Plusieurs auteurs traitent de la propension des backpackers, les Israéliens particulièrement, à demeurer confinés dans leurs enclaves.

⁸⁴ Erik Cohen, «Authenticity and Commoditization in Tourism», *op. cit.*

pour la plupart l'appellation et préférant celle de «voyageur⁸⁵», ils en partagent quand même la signification, rejetant ou adoptant l'étiquette, qui exprime beaucoup plus qu'une forme matérielle de voyage, qu'une simple dissociation du groupe stéréotypé des «touristes» :

«For with varying degree and intensity, these individuals connect to a shared frame of reference whether this is a matter of identity, philosophy, sense of belonging, or sentiments of shared values, and their partitioned and fractioned interaction produces meaning, which influences norms, values, conduct, and other elements of the social being»⁸⁶.

De plus, leurs interactions, aussi éphémères soient-elles, produisent et reproduisent des structures de sens qui signalent l'existence d'une culture. L'ethnologue Anders Sorensen reprend en ce sens une définition souple de la culture pour pouvoir aborder les backpackers comme un groupe culturel à part entière :

«This complex—the human systems of meaning and difference (Clifford 1997:3) and the organization of diversity (rather than the replication of uniformity) which produces structures of meaning (Hannerz 1990: 237)—is at the core of recent advances in the conceptualization of culture. Therefore, it would seem profitable to utilize a concept of culture in the understanding of backpacker tourism, whereby backpacker culture is not only seen as the culture of people categorized as backpackers but is also recognized as essential in the continuous re-creation of the category of the backpacker.»⁸⁷.

Ce concept compréhensif et dynamique de culture rend en effet possible l'analyse d'un groupe mobile, hétérogène et en constante mutation comme celui des backpackers. Car la composition et la durée d'affiliation normale des groupes de backpackers est bien particulière, et ne saurait s'accommoder d'une définition morphologique de la culture, c'est-à-dire d'une définition en termes de structures sociales (telle que le système économique, juridique ou familial par exemple):

«Instead of prolonged social interaction within a stable group, whether mobile or settled, they (the backpackers) are characterized by impromptu social interaction within a group of erratic composition with unceasing extensive changeover of individuals»⁸⁸.

Cependant, malgré les communautés fluides et éphémères, les comportements liés à ce type d'interactions sociales ne sont pas dépourvus de règles. Comme le rappelle Sorensen, ils sont

⁸⁵ A. Sorensen, «Backpacker Ethnography», *op. cit.*, p. 850.

⁸⁶ *Idem.*

⁸⁷ *Ibid.*, p. 849.

⁸⁸ *Ibid.*, p. 850.

circonscrits par les normes et les valeurs de la culture backpacker⁸⁹. En ce sens, le fait que ce mode de voyage erratique est la seule chose que les backpackers partagent la très grande majorité du temps, nous oblige à le considérer comme le support matériel de leurs normes et de leurs valeurs, bref, de leur culture, mais n'épuise pas le champ des caractéristiques faisant la particularité du groupe. Les quelques éléments de définition et de typologies précédemment explorés nous instruisent déjà pour une bonne part sur les caractéristiques du voyage ouvert et erratique des backpackers. Mais les pratiques des backpackers ne se limitent pas à choisir et à accomplir un itinéraire ouvert, sur un petit budget, en fréquentant d'autres backpackers. Il est certaines pratiques fortement répandues parmi les backpackers, qui ne se limitent certes pas à ce seul groupe, mais qui y sont rencontrés à une fréquence notable.

1.4- Les pratiques des backpackers

L'héritage des pratiques provenant des formes de voyage autonome ayant historiquement précédé le backpacking compte encore pour beaucoup dans les représentations que les routards se font de leur propre pratique qui est aujourd'hui fort différente de celle de leurs prédécesseurs des années 1960 et 1970. D'abord, il est clair que l'infrastructure touristique leur étant dédiée s'est fortement développée depuis les trente dernières années⁹⁰. L'héritage des représentations bucoliques et aventurières semble toutefois persister dans cette institutionnalisation-marchandisation progressive du backpacking, rassemblant les backpackers dans un univers de sens partagé. Un des indices de la persistance de ces représentations est cette tendance qu'a l'industrie des produits de consommation de récupérer les symboles forts du mythe du «tramper» et du «drifter». Par exemple, on retrouve un assortiment impressionnant de matériel de voyage, de moyen à haut de gamme, conçu pour l'aventure et la performance et destiné spécifiquement aux routards. Les sites internet comme «backpacker.com», «backpacking.net» et «hikingandbackpacking.com» proposent plusieurs descriptions et critiques de produits censés

⁸⁹ Nous explorerons ces règles et l'application quotidienne de ces normes et valeurs dans le chapitre portant sur notre enquête de terrain.

⁹⁰ Erik Cohen notait, au tout début des années 1980, qu'un réseau d'auberges et d'entreprises de loisir ciblaient déjà les backpackers. Aujourd'hui, des entreprises comme *Hostelling International*, «marque de plus de 90 Associations d'Auberges de Jeunesse dans plus de 80 pays, lesquelles gèrent plus de 4 000 auberges», prouvent que le backpacking, s'il est surtout une pratique et une culture, est aussi un marché.

appuyer le backpacker dans ses démarches les plus extrêmes. Les slogans et les noms de produits reflètent un imaginaire renvoyant au voyage aventurier. La compagnie *Garmont* par exemple, fabriquant de chaussures pour randonneurs, alpinistes et backpackers, a pour devise *Challenge the elements*, tandis que la plupart des magasins de plein air spécialisés offrent de l'équipement de plein air à la fois esthétique et destiné à subir les conditions les plus arides comme les pluies diluviennes.

En ce qui a trait aux différences marquées, il apparaît, dans la littérature, que les premiers drifters partaient pour de longues périodes indéterminées dans l'optique de contester ou de fuir leur société d'origine. Or, les backpackers contemporains ont quasiment toujours l'intention de réintégrer leur propre culture dans un futur rapproché :

«Contemporary backpackers do not fit the description of drifters, deviants and escapees depicted in a few publications from the 70s (Cohen, 1972, 1973). In general, they are future pillars of society, on temporary leave from affluence, but with clear and unwavering intentions to return to normal life. The steadfastness is evident in terms of intended traveling time: almost all have a fixed return date⁹¹».

Cette différence est d'autant plus marquée chez les backpackers israéliens, qui, selon Maoz, ne cherchent pas à oublier ou rejeter leur ancienne vie. Ils ne sont pas en quête de ce que Cohen dénomme «elective center⁹²», concept sur lequel nous reviendrons et qui décrit un lieu de sens structuré de substitution dans lequel choisi de se reconnaître, à différents degrés, le voyageur. Ces voyageurs contemporains jouent plutôt le jeu d'un Israël idéal, alternatif, loin des obligations. À leurs yeux, l'Inde est par exemple considérée comme un «miroir nostalgique» et fidèle au «passé romantique» d'une contrée israélienne idéalisée qu'ils n'ont en fait jamais connue.

On dénote cependant des éléments qui marquent une certaine continuité des pratiques touristiques autonomes antérieures. La quête d'expériences transformatives, qu'il s'agisse de spiritualité ou de dialogue interculturel, laisse entrevoir la persistance de l'idée que le voyage forme l'individu, son identité, son intériorité. Cependant, on ne peut plus affirmer désormais que le backpacking soit une forme de voyage dédiée entièrement ou bien à l'acquisition de compétences, ou bien à l'acquisition de connaissances. Il semble toutefois subsister la représentation du voyage autonome comme *Bildung*, accompagné de l'exigence de vivre

⁹¹ Anders Sorensen, «Backpacker Ethnography», *op. cit.*, p. 853.

⁹² Darya Maoz, *op. cit.*, p. 132.

dans des conditions matérielles et psychiques souvent difficiles et d'aller à la rencontre de l'altérité.

À la suite de certains auteurs⁹³, nous pouvons poser l'hypothèse qu'en plus des représentations partagées, la recherche de l'authenticité pourrait aussi caractériser la culture des backpackers. En effet, nous pouvons poser que la quête de l'«authenticité» induit un ensemble de comportements et module le récit des backpackers. Une telle quête permet, d'une part, d'actualiser le mythe du *drifter* et, d'autre part, de comprendre l'importance que jouent les thèmes du risque, de l'immersion culturelle et de la consommation de produits et de coutumes «locales». Par exemple, Muzaini⁹⁴ s'intéresse aux stratégies déployées par les backpackers pour «avoir l'air local». Elle estime de son côté que l'objectif d'une telle stratégie est de faciliter l'immersion culturelle des backpackers, alors que d'autres auteurs comprennent davantage ce comportement comme une stratégie pour progresser dans l'échelle sociale du groupe des backpackers. Qu'il s'agisse d'une stratégie philanthropique ou calculée, on peut cependant avancer que l'intégration momentanée à la culture locale demeure une motivation clé dans la culture des backpackers⁹⁵, et qu'elle donne lieu à un ensemble de pratiques et de relations des plus diverses entre habitants et visiteurs⁹⁶. D'autres auteurs en remarquent les effets pervers, par exemple la comodification de certaines

⁹³ Voir Erik Cohen, «Authenticity and Commoditization in Tourism», *Annals of Tourism Research*, vol. 15, no. 2, 1988, pp. 372-386, ainsi que Julie Wilson et Greg Richards, «Suspending Reality : An Exploration of Enclaves and the Backpacker Experience», *Current issues in Tourism*, 2008, vol. 11, no.2, pp. 87-202, pour ne citer que ceux-ci.

⁹⁴ Hamzah Muzaini, «Backpacking Southeast Asia: Strategies of 'Looking Local'», *Annals of Tourism Research*, vol. 33, no. 1, 2006, pp. 144-161.

⁹⁵ Pamela J. Riley, «Road Culture of International Long-term Budget Travelers», *op. cit.* .

⁹⁶ Hamzah Muzaini, «Backpacking Southeast Asia: Strategies of 'Looking Local'», *op. cit.*, relate les tactiques spatiales, comportementales, et corporelles déployées par les acteurs. Ces tactiques sont toutes orientées vers la poursuite d'une expérience d'immersion culturelle véritable, idéalisée sous la forme de rapports amicaux voir intimes avec les commerçants, les hôteliers et autres fournisseurs de services. Elles sont déployées, selon l'auteur, dans l'intention de maximiser l'interaction avec les habitants locaux et de minimiser le stress et la difficulté qu'une telle immersion peut générer. Il s'agit en ce sens d'une expérience qui se rapproche du jeu, lequel est fréquemment dénoncé par les auteurs d'inspiration féministe et post-colonialiste comme un processus de violence symbolique, dans lequel l'identité de l'acteur local est cristallisée par le touriste pour servir de support à son expérience touristique. Grâce à cet exemple, on peut concevoir que l'éthique de l'authenticité, centrale dans la culture des backpackers, donne lieu à des pratiques aux effets pervers, i.e. qui génèrent un type d'interactions sociales réfléchies, planifiées et instrumentalisées par certains acteurs, consciemment ou non.

pratiques culturelles⁹⁷ et d'autres encore poussent la critique jusqu'à dénoncer cette instrumentalisation des lieux touristiques comme un rapport de pouvoir obscur⁹⁸.

En plus de vouloir se comporter comme les «indigènes», les backpackers se font, selon Riley, un point d'honneur de payer les mêmes prix qu'eux sur les marchés locaux. Il s'agit là, selon elle, d'une véritable obsession qui sert à marquer leur compréhension de la culture locale et donc à s'en rapprocher tout en améliorant leur statut à l'intérieur des groupes de backpackers. L'auteur dénote aussi, via l'exemple des prix, mais aussi à travers l'échange constant d'informations ayant lieu dans le groupe, que la consommation de pratiques et d'espaces locaux constitue un facteur de reconnaissance sociale crucial, et en constante renégociation dans le groupe. La composition du groupe étant mouvante, le statut de chacun doit constamment être réaffirmé et actualisé. Enfin, la quête d'authenticité pousse les backpackers à rejeter les circuits, les pratiques, les hôtels et même l'appellation de «touriste». Riley affirme que 100% des «budget travellers» interviewés refusaient d'être associés aux touristes⁹⁹.

De plus, d'autres auteurs s'intéressent à la fonction de l'enclave comme intermédiaire entre le monde construit du tourisme et le monde supposément authentique des cultures dans lesquelles s'immerge le backpacker. En fait, de nous dire Wilson et Richards, les backpackers, cherchant à la fois le contrôle, au sens de maîtrise de la situation, et l'authenticité, favoriseront l'enclave (auberge de jeunesse, café fréquenté par d'autres backpackers) aux autres établissements disponibles :

«The experience of the enclave is highly differentiated, depending, as Hottola suggests, not just on the level of control exerted by the traveller, but also their needs and desires for experience. Many backpackers want to experience it all; they want to be away from it all and at the heart of things, they want to be a part of local and global culture, they want to be here and there. These often contradictory desires create tensions for backpackers in their search for experience, which are often revealed in the gap between the ideology and practice of backpacker travel. Not only is the backpacker journey shaped by such tensions, but the enclave is too.¹⁰⁰»

⁹⁷ Voir John Urry, *The Tourist Gaze*, Thousand Oaks: Sage, Londres, 2002, ainsi que Erik Cohen, «Alternative Tourism. A Critique», *Tourism Recreation Research*, no. 12, vol. 2, 1987, pp. 13-18.

⁹⁸ Voir Darya Maoz, «Backpacker's Motivations, The Role of Culture and Nationality», *op. cit.* et surtout Peggy Theo et Sandra Leong, «A Postcolonial analysis of Backpacking», *Annals of Tourism Research*, vol 33, no. 1, 2006, pp. 109-131.

⁹⁹ D'autres auteurs dénoncent les méfaits de cet antagonisme backpackers-touristes. Voir à cet effet Erik Cohen, «Authenticity and Commoditization in Tourism», *op. cit.*

¹⁰⁰ Julie Wilson and Greg Richards, «Suspending Reality: An Exploration of Enclaves and the Backpacker Experience», *op. cit.*, p. 18.

Nous aurons l'occasion de revenir sur les postulats d'une telle théorie inspirée d'une dichotomie forte entre authenticité et construit social. Disons simplement pour lors que l'enclave et les auberges de jeunesse jouent un rôle important dans la culture du backpacking, que certains auteurs ont perçu comme un lieu où se résout la tension entre confort et dépaysement, entre authenticité et contrôle.

1.5- Richesses et insuffisances de la littérature portant sur le champ, par rapport à notre question de recherche

À la lumière de cette revue de la littérature, il semble que nous pouvons regrouper la littérature sur le backpacking en quatre courants principaux. Un premier courant traite du phénomène du backpacking et de son évolution en termes d'institutionnalisation progressive d'une pratique autrefois marginale¹⁰¹. Or, nous pouvons observer, à la lumière des développements historiques du voyage jeunesse, qu'il y a continuité dans le désir d'autonomie, d'aventure et d'authenticité parce que le backpacker emprunte des chemins, des représentations et des comportements du passé. En cela, il peut bien y avoir institutionnalisation au sens d'assimilation du backpacking par l'industrie touristique, mais cela altère-t-il vraiment la signification sociale du backpacking? Les études mesurant la dimension identitaire du backpacking nous paraissent déjà plus sensibles à la nature de la transformation à l'œuvre dans le voyage autonome, qui ressemble aujourd'hui peut-être un peu au tourisme institutionnel, mais qui demeure un moment et un lieu dans lesquels, contrairement aux lieux touristiques, l'anticonformisme, la sérendipité et l'exploration de soi sont fortement valorisés.

Un second courant s'intéresse spécifiquement aux motivations des backpackers, et présente l'avantage de lier culture et pratique. Essentiellement, ce courant nous révèle que la pratique d'un tel voyage, et l'acceptation des conditions qui y sont liées, trouve sa source dans certains problèmes et certains questionnements que vivent les jeunes dans leur vie «ordinaire», et non seulement en rapport avec le moment du voyage. En effet, mis à part le désir de voyager et de rencontrer d'autres voyageurs, les principales motivations identifiées

¹⁰¹ Voir à ce propos les principaux auteurs de ce courant que sont Erik Cohen, «Authenticity and Commoditization in Tourism», *op. cit.* et Melvyn Pryer, «The traveller as a destination pioneer», *Progress in Tourism and Hospitality Research*, no. 3, vol. 3, 1997 pp. 225-337.

par les auteurs, notamment Laurie Locker-Murphy et Philip P. Pearce¹⁰², Erik Cohen¹⁰³ et Darya Maoz¹⁰⁴, se rapportent au désir général de compenser, de repousser ou d'apprendre à négocier avec les mécontentements, les insécurités et les privations infligées à l'individu par sa culture, l'envie de vivre l'idéal cosmopolite de l'individu libre, autonome, et authentique, et enfin le désir de vivre des expériences significatives aux plans biographiques et spirituels. On peut toutefois noter le faible intérêt que porte ce courant envers une exploration sociologique de la culture ou de la société, dans un sens très général ou dans le sens de cultures particulières, à travers ses manifestations dans l'univers du backpacking. Ce courant se centre en outre sur l'explication opposée, c'est-à-dire sur une explication du backpacking par quelques éléments culturels issus de théories empruntées à divers corpus.

Un troisième courant s'est penché sur les particularités de la culture backpacker selon une approche ethnologique, mais aussi, parfois, selon une perspective inspirée des études de marché afin de mieux répondre aux «besoins» de la clientèle touristique jeunesse. En outre, ce qui se dégage de ce courant, c'est l'importance de la «déstructuration» du voyage backpacker, ce que tendent cependant à nuancer les études plus récentes¹⁰⁵, et l'hétérogénéité relative des pratiques de groupe toutefois généralement orientées vers l'autonomie et l'authenticité. Ces recherches révèlent également des modes de socialisation mettant en jeu certaines normes et certaines valeurs spécifiques à la sous-culture du backpacking¹⁰⁶. Il peut être intéressant de se baser sur ces études pour tenter de vérifier le lien hypothétique que pose notre recherche entre les défis identitaires posés par la société contemporaine et les parcours identitaires que permet le backpacking. Cependant, les recherches empiriques reposent majoritairement sur des observations participantes et des entretiens standardisés, manquant parfois de profondeur, qui furent parfois réalisées en très grand nombre -par exemple, Anders Sorensen¹⁰⁷ a réalisé 166 interviews, en plus des entretiens informels

¹⁰² Laurie Locker-Murphy et Philip P. Pearce, «The Backpackers in Australia: A Motivation-based Segment Study», *op. cit.*.

¹⁰³ Erik Cohen, «Nomads from affluence: Notes on the phenomenon of drifter-tourism», *op. cit.*, et Erik Cohen, «Backpacking: Diversity and Change», *op. cit.*.

¹⁰⁴ Darya Maoz, «Backpacker's Motivations, The Role of Culture and Nationality», *op. cit.*.

¹⁰⁵ Anders Sorensen, «Backpacker Ethnography», *op. cit.*.

¹⁰⁶ Voir par exemple les études de Laurie Locker-Murphy et Philip P. Pearce, «Exploring social interactions of backpackers», *Annals of Tourism Research*, volume 28, numéro 1, 2001, pp. 50-67, et de Luke Desforges, «Traveling the world: Identity and Travel Biography», *op. cit.* ainsi que Anders Sorensen, 2003, «Backpacker Ethnography», *op. cit.*.

¹⁰⁷ Anders Sorensen, «Backpacker Ethnography», *op. cit.*.

effectués durant ses nombreux voyages sur le terrain. Les résultats ainsi obtenus permettent de dresser un portrait détaillé et éclairant de la sous-culture des backpackers, mais ne révèlent pas, malgré la qualité de l'analyse de Sorensen, les mécanismes culturels et psychosociaux qui poussent ces jeunes voyageurs à emprunter ce mode de voyage ni les facteurs culturels faisant que plusieurs sociétés produisent un contingent croissant de jeunes voyageurs autonomes cherchant authenticité et développement personnel.

En ce sens, le quatrième courant de recherche¹⁰⁸ analyse le backpacking en tant que phénomène identitaire en lien avec les particularités socioculturelles des sociétés desquelles proviennent les backpackers, nous donnant aussi une position d'observateurs privilégiés de ces sociétés en question. Certains auteurs de ce courant partent du contexte géopolitique duquel proviennent les backpackers, comme les études de Darya Maoz¹⁰⁹. D'autres se concentrent sur les référents culturels et sur la structure du discours identitaire -les travaux les plus importants de ce champ sociologique étant ceux d'Erik Cohen¹¹⁰, ainsi que ceux de Chaim Noy¹¹¹ et de Torun Elsrud¹¹². Ces travaux nous donnent de précieux indices sur ce que les backpackers, en tant que ressortissants de cultures occidentales, recherchent dans leur rencontre avec l'altérité des lieux et des peuples visités. Ils constituent donc un point de départ important sur lequel nous baserons notre travail¹¹³.

Mais chacun de ces principaux courants de recherche, malgré leurs mérites, ne répond que partiellement à nos questionnements. Bien que quelques auteurs précédemment

¹⁰⁸ Nous en avons pour notre part identifié quatre, mais il serait peut-être possible d'en identifier d'autres. Nous ne prétendons pas être parvenus à épuiser le champ de la littérature. Il existe notamment une littérature plus microsociologique portant sur différents groupes de backpackers récemment effectués par certains ethnologues et anthropologues originaires du pays à l'étude.

¹⁰⁹ Darya Maoz, «Backpacker's Motivations, The Role of Culture and Nationality», *op. cit.* .

¹¹⁰ Erik Cohen, «A phenomenology of touristic experiences». *Sociology*, no. 13, 1979, pp.179-201. Mais nous pouvons aussi nous référer Allcock, J. B., «Tourism as a Sacred Journey», *Society and Leisure*, no. 11, vol.1 pp. 33-48, ainsi qu'à Ellen Badone et Sharon. R. Roseman, *Intersecting Journeys: the Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, *op. cit.*

¹¹¹ Chaim Noy, «This Trip Really Changed Me: Backpacker's Narratives of Self-Change», *op. cit.* .

¹¹² Torun Elsrud, «Risk Creation in Travelling», *op. cit.* Cette dernière conçoit le voyageur comme un narrateur de sa propre identité et le voyage comme une narration supportant ces «statements about their identities (ibid, p.598)». Cette narration serait selon elle à rapporter à une narration dominante du backpacking articulant les thèmes de l'exotisme et du risque.

¹¹³ Nous pourrions aussi évoquer les travaux suivants : T. Kohn, 1997, «Island Involvement and the Evolving Tourist», *Tourists and Tourism: Identifying with People and Places*, Simone Abraham, Jaqueline Waldren and Donald Macleod (eds), Oxford, New York, Berg., et de I. Munt, «The «Other» Postmodern Tourism : Culture, Travel and the New Middle Classes», *Theory, Culture and Society*, Vol. 11, 1994, pp. 101-123. Ces études ont de commun ceci qu'elles tentent de démontrer que la consommation touristique est l'occasion pour l'individu de découvrir sa place dans le monde. Nous n'avons pas eu le temps de nous pencher sur ces travaux, mais les études de Sorensen et de Noy en offrent des synthèses intéressantes.

mentionnés se soient penchés sur les influences culturelles (les travaux d'Erik Cohen et ceux de Chaim Noy par exemple) et les antécédents (l'étude de Judith Adler demeure la plus complète à ce propos¹¹⁴) du backpacking, nous pouvons toujours nous poser la question de la fonction sociale remplie par le backpacking et du sens que lui attribuent les backpackers en regard à leur développement personnel. Pour plusieurs¹¹⁵, la question de la quête de l'authenticité est au centre du phénomène et de son lien avec la culture occidentale, alors que pour d'autres, le backpacking constitue une sorte de rite de passage socialement institué ou du moins reconnu, consacré à la croissance personnelle¹¹⁶. Toutes ces recherches nous éclairent sur quelques-unes des motivations fondamentales au backpacking et sur leur origine culturelle. Toutefois, on ne sait pas si l'acteur fait l'expérience du backpacking à travers des modèles culturellement prescrits, et dans quelle mesure le backpacking est une réponse discrétionnaire à un besoin personnel ou constitue plutôt une expérience prescrite par la culture et sociologiquement significative en regard à celle-ci. Enfin, si la littérature nous permet de comprendre que le backpacking est une expérience enracinée culturellement et se vivant à un niveau identitaire, l'état de la littérature actuelle ne permet pas de saisir à quel univers de sens, à quelle institution ou à quelles caractéristiques de la société se rapporte le jeune qui part en voyage pour procéder à ce «rite de passage» comme le disent avec imprécision quelques auteurs¹¹⁷ ou pour pallier le sentiment d'aliénation qui l'habite. Par exemple, Cohen ne précise pas de quelle aliénation il parle. On a l'impression qu'il fait référence à la dépossession du sens de sa vie, de sa pratique quotidienne, ce qui se rapporte à un certain désenchantement, jusqu'à ce qu'il indique que l'aliénation se réfère à un sentiment d'inconfort. Aliénation par rapport à quoi, voilà ce que l'on est en droit de se demander.

¹¹⁴ Judith Adler, «Youth on the Road; Reflections on the History of Tramping», *Annals of Tourism Research*, 12, 1985, pp. 335-354.

¹¹⁵ Nous pensons notamment aux études d'Erik Cohen, «Authenticity and Commoditization in Tourism», *Annals of Tourism Research*, vol. 15, no. 2, 1988, pp. 372-386, mais on pourrait également citer les travaux de Wilson et Richards: «Suspending Reality : An Exploration of Enclaves and the Backpacker Experience », *op. cit.*.

¹¹⁶ On peut en ce sens penser à l'article de Darya Maoz, «Backpacker's Motivations, The Role of Culture and Nationality», *op. cit.*, ainsi qu'à celui de Chaim Noy, «This Trip Really Changed Me: Backpacker's Narratives of Self-Change», *op. cit.*

¹¹⁷ On a en effet toujours l'impression, lorsque l'on se réfère à l'expression «rite de passage» dans la littérature sur le backpacking, que le backpacking sert de colonie de vacances pour jeunes adultes autonomes fatigués et sur le point d'entrer sur le marché du travail, alors que ce rite de passage prend, comme nous l'avons vu, des formes qui rappellent le parcours du pèlerin, du bourgeois du XVII^e siècle et du *drifter* ascétique. On voit donc mal de quel passage il s'agit exactement.

En outre, on peut toujours poser trois questions qui n'ont que rarement été abordées par la littérature explorée, et toujours d'une manière trop peu complète pour répondre à nos questions de recherche : premièrement, le backpacking remplit-il une fonction identitaire de manière à répondre à une fonction sociale déterminée? Si tel est les cas, quelle est, ou quelles sont, ces fonctions? Deuxièmement, quels sont les facteurs qui expliquent le choix du backpacking pour effectuer un parcours significatif au niveau identitaire? Enfin, peut-on regrouper les parcours identitaires backpackers possibles selon certaines de leurs caractéristiques essentielles et tenter, à travers celles-ci, de comprendre le rôle et les spécificités du backpacking en regard à la culture occidentale?

En somme, étant donné l'âge, la variable identitaire reconnaissable dans le phénomène du backpacking, la forme particulière du voyage backpacker, et les représentations héritées des types de voyageurs antérieurs comme celui du *drifter*, il nous apparaît intéressant de situer la problématique dans un cadre théorique qui s'attarde à expliquer ces problèmes, à les mettre en relation avec les particularités d'une époque, d'une société et d'individus qui sont susceptibles de partir pour ce genre de voyage. Or, pour cela, nous aurions pu emprunter plusieurs voies. Mais selon nous, ce qui constitue le trait fondamental du backpacking et le différencie des autres pratiques touristiques est cette mise en scène et cette mise en récit d'une individualité autonome qui semble répondre à certaines injonctions de la société occidentale. En lien avec ces considérations, il nous paraît intéressant de rapporter le phénomène aux transformations identitaires et normatives à l'œuvre dans la société occidentale.

Bien entendu, plusieurs auteurs ont traité de ces dernières questions par ailleurs très larges. Le choix des quelques auteurs dont une partie de l'œuvre sera mise au service de cette thèse relève principalement de leur capacité à unir une perspective psychosociologique à une perspective sociohistorique. En nous basant sur la littérature explorée, on comprend que le backpacking représente un fait social mettant en jeu un parcours identitaire et des pratiques touristiques particulières. Plus qu'une activité frivole ou ludique procédant des fantaisies individuelles d'adolescents en mal d'aventure, le backpacking remplirait peut-être une ou plusieurs fonctions sociales. De plus, il prendrait peut-être sa forme actuelle en relation avec un imaginaire hérité de ses formes historiques, et selon certaines prescriptions culturelles qui restent à déterminer. On peut pour lors penser que le backpacking engage l'individu dans un

dialogue, sous forme de mises en récit de soi et de pratiques destinées à acquérir un meilleur sens d'être soi, avec une culture ne résolvant plus la question de l'identité des acteurs *a priori*, c'est-à-dire de la même manière qu'elle aurait pu le faire à l'époque traditionnelle et au début de la modernité. Il nous faudra donc, dans un premier temps, nous pencher sur la question de l'identité du backpacker. Puis, il nous faudra examiner les caractéristiques de la normativité, son lieu (est-elle toujours l'apanage des institutions?) et les formes qu'elle prend aujourd'hui. Autrement dit, nous devons nous demander, d'un point de vue sociologique, quelles sont les obligations morales et les normes définissant la manière dont doit se comporter, se comprendre et se développer l'individu¹¹⁸. Nous mobiliserons quelques ouvrages et théories du psychologue Erik Erikson, du philosophe Charles Taylor et, à plus petite échelle, du sociologue Anthony Giddens pour traiter de la question de l'identité, et utiliserons certains ouvrages de l'historien Christopher Lasch et du sociologue Alain Ehrenberg pour approfondir cette question et explorer celle des modes culturellement prescrits d'être soi en rapport avec notre objet d'étude. Enfin, puisque le backpacking engage l'individu dans un processus identitaire, nous nous pencherons dans un troisième temps sur la question de l'inscription culturelle de soi.

¹¹⁸ Il s'agit ici de comprendre à quels impératifs nous sommes soumis lorsque nous partageons l'horizon de sens de la société occidentale, en examinant comment ces impératifs transparaissent dans la pratique du backpacking qui se veut un moment de transition préparant l'individu à prendre part à cette collectivité.

- CHAPITRE 2 - 2- Cadre conceptuel

2.1- Identité dans la modernité avancée

L'identité est un concept polysémique. Il comprend des éléments biologiques, psychologiques et culturels, et revêt différentes significations en fonction des époques et du contexte dans lequel on l'utilise. Certaines théories traitant de l'identité en occident nous sont apparues très pertinentes à notre propos, notamment celles proposées par Erik Erickson, par Charles Taylor et par Anthony Giddens. Sur le plan personnel, l'identité est un continuum en constante évolution¹¹⁹. L'identité n'est pas que le résultat de la simple prise de conscience de notre existence dans le monde; elle est aussi la résultante d'une capacité d'empathie qui s'acquiert à travers diverses expériences partagées. L'identité s'érigeant et se transformant lorsque l'on intériorise et que l'on fait sienne la perspective d'autrui en acquérant les références cognitives et normatives présidant à la construction de la réalité sociale, on peut affirmer, que sur le plan social, l'identité est un horizon de sens partagé¹²⁰. Pour Erik Erickson¹²¹, l'identité est le résultat d'un processus de développement de la personne qui s'étend sur toute la vie de l'individu, mais qui trouve en l'adolescence une phase critique¹²² :

« [Il s'agit d'une] période de recherche, d'introspection et d'exploration à partir de laquelle surgit l'identité. Celle-ci constitue un phénomène d'intégration des éléments d'identification des stades précédents, (confiance, autonomie, initiative et compétence), du potentiel et des habiletés actuelles ainsi que des aspirations futures¹²³ ».

Pour établir ce bilan personnel, l'adolescent aura besoin de points de repère extérieurs à lui-même, de modèles, de références normatives. Le dialogue entre intériorité et société est, dans

¹¹⁹ Voir Georges Herbert Mead, *L'Esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1963. Il démontre entre autres que l'identité se développe dans l'interaction sociale où l'individu tend à développer un Soi cohérent, conscient de son unicité mais également sensible à l'existence physique et sociale de l'autre.

¹²⁰ Voir à cet effet Charles Taylor, *Les sources du moi: la formation de l'identité moderne*, Montréal, Boréal, 1998.

¹²¹ Voir à cet effet: Erik Erikson, 1972, *Adolescence et crise : la quête de l'identité*, Paris : Flammarion, et Erik Erikson, *Youth: change and challenge*, New York, Basic Books, 1963.

¹²² Le modèle de développement d'Erikson comporte huit stades, dont la crise d'identité constitue le cinquième. Ce stade de développement effectue en quelque sorte la synthèse des quatre stades précédents tout en étant aussi moment d'exploration et de choix importants pour l'avenir.

¹²³ R. Cloutier, *Psychologie de l'adolescence*, 2^e édition, Montréal Gaëtan Morin, 1996 p. 15.

cette perspective, primordial dans l'établissement de l'identité. L'échec dans la constitution d'une telle identité synthétique et ouverte sur le monde «se solde, pour Erickson, par une diffusion¹²⁴ des rôles, une confusion et un sentiment d'aliénation durable¹²⁵». Dans ce parcours, l'exploration de divers rôles sociaux s'avère importante et le groupe de pairs constitue un milieu très favorable pour expérimenter les rôles, pour présenter des images différentes et en connaître l'effet social à l'intérieur de relations interpersonnelles réelles. Sans expérimentation à l'intérieur de divers groupes de pairs, le jeune risque d'acquérir une identité «forclose», c'est-à-dire conformiste et exempte d'autonomie¹²⁶. En outre, l'individu prend activement part au développement de son identité¹²⁷, qui ne surgit réellement que lorsqu'il arrive à se positionner par rapport à ces flux d'informations et d'énergies intérieures et extérieures. La synthèse et le positionnement que requiert l'identité ont lieu durant l'adolescence. En fait, c'est cette crise identitaire qui définit l'adolescence¹²⁸. Cette période de crise identitaire est fatidique. Si elle n'est pas résolue de façon positive, elle se poursuivra tout au long de la vie de l'individu. Cette théorie classique fournit une piste pour mieux comprendre comment certains adolescents ou jeunes adultes choisissent de se consacrer plus ou moins entièrement à cette question du «qui suis-je?» en s'engageant sur les chemins du backpacking, lieu d'expériences identitaires, d'affiliations et de désaffiliations significatives¹²⁹.

Plus qu'à toute autre époque, dans la modernité avancée, la question de l'identité devient centrale alors que se dissolvent les affiliations institutionnelles et l'autorité¹³⁰, ou du

¹²⁴ La diffusion signifie l'incapacité à se représenter et d'agir sur un modèle stable, selon un personnage durable.

¹²⁵ *Idem.*

¹²⁶ Par ailleurs, le sentiment d'exclusion des groupes de pairs, de la famille, ou les sentiments d'aliénation de la culture dominante peuvent donner lieu à la formation d'une identité négative, c'est-à-dire que les individus «se définiront par leur marginalité, qu'ils valoriseront des comportements antisociaux [...] etc. (voir R. Cloutier, *Psychologie de l'adolescence, op. cit.*, p.16)».

¹²⁷ Précurseur des courants psychodynamiques, Erikson aborde la question de l'adolescence et de l'identité en y intégrant à la fois la psychanalyse freudienne et les théories psychosociales. La conscience est ainsi le lieu d'intégration du passé et de l'avenir et non seulement le lieu de défense de l'individu contre ses pulsions destructrices et érotiques. Le dialogue entre besoins psychiques et culture ne se réduit pas à la répression des premiers par la seconde.

¹²⁸ On peut en effet parler de crise car l'adolescent est en proie à la tension entre l'issue positive du développement identitaire et l'issue négative de la diffusion. Ce stade est, comme les sept autres d'ailleurs, d'une importance cruciale.

¹²⁹ De plus, le groupe des backpackers répond a priori au sentiment d'aliénation et de rejet que peut vivre l'adolescent, affichant une identité aux antipodes du système touristique (et peut-être ainsi de façon métaphorique la société occidentale) consumériste, organisé et aliénant.

¹³⁰ Nombre d'études démontrent par exemple l'incapacité de l'Église catholique à inscrire ses membres dans une lignée croyante. D'autres encore mettent en relief la transformation du mode de régulation de la culture qui,

moins, la légitimité que leur confèrent les individus. Toutefois, sans aller jusqu'à affirmer que l'institution occidentale s'écroule ou se corrompt¹³¹, nous pouvons certainement en constater l'incapacité grandissante à rallier les consciences et surtout à donner sens aux questions du vivre-ensemble, discrètes inquiétudes ou tourments existentiels, qui marquent la réflexivité de l'individu moderne, de sa naissance à son trépas. Alors qu'avec la pérennité de l'institution proprement moderne persistaient aussi normes, valeurs et représentations structurellement subordonnées au principe transcendant qui lui était inhérent, l'évacuation de la transcendance commande un remaniement de la hiérarchie des principes qu'elle contient. Ainsi certaines valeurs sont-elles évacuées tandis que d'autres prennent le haut du pavé, soit parce qu'elles correspondent davantage à l'esprit du système socio-économique contemporain¹³², soit parce qu'elles permettent d'instrumentaliser les autres institutions-organisations ou l'environnement dans lequel elles s'inscrivent. Ce nouveau mode de reproduction culturelle place en situation de concurrence tous les sous-systèmes -économiques, politiques ou autres systèmes de sens, y compris l'individu- et toutes les valeurs supportées par ces systèmes. Dans ce schéma, la capacité à prendre sa place et à affirmer sa présence, et l'acquisition d'une conception claire de soi, de son identité, constitue donc une étape cruciale, peut-être même plus importante qu'elle ne l'a jamais été tout au long de l'histoire moderne et prémoderne. Nous pouvons donc supposer, avec Danilo Martuccelli¹³³ et Alain Ehrenberg¹³⁴, qu'alors que l'unicité¹³⁵ et l'autonomie sont devenues des valeurs incontournables de nos sociétés, l'individu contemporain subit l'injonction de se constituer, de lui-même, en un individu à la fois unique et semblable aux autres, et de faire reconnaître son unicité. En bref, l'individu contemporain subit l'injonction de se faire *individu trajectoire*¹³⁶, c'est-à-dire de prendre part active à la constitution de soi et à la confirmation

incapable de hiérarchiser les intérêts sous la transcendance, devient un espace d'idéologies concurrentielles. D'autres auteurs, plus critiques, ont également accusé le type moderne de l'institution d'être devenu l'instrument de la technocratie et de causer préjudice à la qualité du lien social et de l'être humain contemporain.

¹³¹ Comme par exemple : Ivan Illich, *Libérer l'avenir*. Paris, Seuil, 1971

¹³² Voir par exemple Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

¹³³ Danilo Martuccelli, *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, 2002.

¹³⁴ Voir à cet effet Alain Ehrenberg, surtout: Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, Paris, Calmann-Lévy, 1991 ; Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995 ; ainsi que Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi : Dépression et Société*, Paris, Odile Jacob, 2000.

¹³⁵ L'unicité, dans ce contexte, pourrait être largement définie comme la propriété d'une personne reconnue ou se tenant elle-même pour distincte.

¹³⁶ Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, *op. cit.*

de soi par les autres, ne pouvant se contenter d'une identité reçue (puisque l'on ne la reçoit tout simplement plus de manière passive) ni d'une identité conventionnelle propre à la société de masse (puisque celle-ci contreviendrait au principe d'unicité). De moins en moins supporté par une médiation institutionnelle fondamentalement structurante pour son identité, il doit parvenir à prendre place parmi ses pairs et à négocier, apparemment en toute autonomie, son rapport aux normes et aux valeurs propres à sa société. Au niveau individuel, plus précisément, cette nécessité de se construire comme individu autonome, de rencontrer et négocier avec ses semblables et d'évoluer au sein de ces institutions nouveau genre s'accompagne de la nécessité de juger soi-même de sa valeur aux yeux de toutes ces entités sociales, puisqu'aucun principe transcendant ne vient normer, *a priori*, les relations que l'individu entretient avec elles. Avec l'émergence d'une éthique de l'authenticité¹³⁷, succédant à l'éthique du devoir et à l'éthique du mérite, le parcours identitaire idéal devient celui que l'homme accomplit à sa manière. Or, cette identité nouvelle ne saurait, selon l'éthique autonomiste actuelle¹³⁸, être dérivée socialement; «elle doit être générée individuellement¹³⁹». Cette situation donne à penser, et ceci rejoint les théories d'Erickson et de Taylor, *que l'identité, plutôt que conférée ou transmise, devient alors le lieu où se cristallisent diverses appréhensions que l'individu a de lui-même quant à sa position relative dans le monde.*

Anthony Giddens, dans une perspective octroyant un grand pouvoir à l'acteur rationnel, conçoit pour sa part l'identité comme le discours réflexif qu'entretient l'individu sur son parcours biographique¹⁴⁰. L'identité serait ainsi cet espace de négociation et de dialogue entre soi et notre perception du monde, qui se reconnaît et se crée dans la narration que l'individu tient sur sa propre vie. Une perspective structuraliste de l'identité, dans laquelle s'inscrivent les travaux d'André Billette¹⁴¹, conçoit plus radicalement l'identité comme un discours. L'identité se reconnaît, dans cette perspective, dans le discours rétrospectif que fait l'individu de son propre parcours biographique, qu'il interprète, à la

¹³⁷ Charles Taylor, *Grandeur et Misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992, ainsi que Luc Ferry, *L'homme-Dieu, ou le sens de la vie*, Paris, B. Grasset, 1996.

¹³⁸ Alain Ehrenberg, *L'individu incertain*, *op. cit.*, et Charles Taylor, «Les sources de moi, la formation de l'identité moderne», *op. cit.*

¹³⁹ *Ibid*, pp. 46-48.

¹⁴⁰ Voir Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity : Self and Society in the Late modern age*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

¹⁴¹ André Billette, *Récits et réalités d'une conversion*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal.

différence de la perspective de Giddens, selon certains modèles spirituels ou culturels intériorisés. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

Le «drame» identitaire contemporain, s'il en est un, serait l'une des caractéristiques uniques à notre époque. Charles Taylor, s'intéressant à l'identité contemporaine dans son ouvrage *Les sources du moi*¹⁴², explique que la modernité a inauguré la possibilité «d'échouer son identité». Ainsi, lorsque la position relative de soi dans le monde se voit remise en question, ce qui se produit lorsque tous les systèmes de sens sont en concurrence libre, l'individu contemporain fait face non seulement à une possible mobilité sociale objective, mais aussi à l'anxiété, au doute et au stress qui accompagnent ces bouleversements à la fois objectifs et identitaires. Or, ce que révèle peut-être le cas des backpackers, c'est que cette inquiétude fondamentale, qui ressurgit chez l'individu dans chaque moment transitoire de son existence culturelle, est si peu apaisée par les institutions sociales, que nous assisterions à l'extramondanisation, vers des destinations backpackers,¹⁴³ d'une cohorte croissante d'individus dont l'identité chancelle. *Alors que la religion, la famille et les idéologies ne semblent plus parvenir à étancher cette soif d'être soi, le tourisme jeunesse et plus particulièrement le backpacking s'organise peut-être autour de cette question pour y offrir de nombreuses réponses.* Luke Desforges¹⁴⁴ affirme le lien irrécusable entre tourisme et identité lorsqu'il indique:

«Thinking and talking about self-identity provides a way into addressing many ongoing questions within such studies (Tourism): questions about motivations, practices, destination choice, and the politics of tourism [...]»¹⁴⁵.

Insistant sur le fait que l'investissement personnel dans la pratique touristique équivaut à un investissement dans son identité (Self-identity), Desforges démontre que les moments de départ et de retour de voyage sont l'occasion, pour les touristes, d'user de leurs récits touristiques pour présenter de nouvelles identités¹⁴⁶. L'auteur présente également

¹⁴² Charles Taylor, «Les sources de moi, la formation de l'identité moderne», *op. cit.*

¹⁴³ Sortie du monde familial et quotidien, renonciation aux avantages de la société «de consommation», exode vers des cultures perçues comme pleines, vers des «centres alternatifs». Voir à cet effet Max Weber, *Économie et société* vol. 2, Paris, Plon, 1995, dans le chapitre : «Les voies du salut et leur influence sur les conduites de la vie», et plus particulièrement la page 308.

¹⁴⁴ Luke Desforges, «Traveling the world: Identity and Travel Biography», *Annals of Tourism and Research*, no. 27, 2000, pp. 930.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 927-930.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 927.

plusieurs recherches démontrant le lien entre tourisme et identité¹⁴⁷. L'expérience du tourisme est ainsi utilisée comme une narration soutenant un récit intérieur portant sur son sens d'être en tant que personne, ainsi qu'une expérience extérieure produisant des impressions situées d'être soi, objectivant en quelque sorte cette narration. Notre interprétation du lien entre identité et backpacking s'enracine dans celle de Desforges, lui-même redevable aux travaux d'Anthony Giddens, qui poursuit :

« [...] to some degree, one can envision and explain touristic consumption through a framework that explores the investments made in forming particular identities. First, this means thinking about the ways in which tourism is used to develop and sustain an interior narrative of personhood. Second, it means looking at the exterior experiences and practices that produce, and are produced by, these historically and geographically situated senses of self-identities¹⁴⁸».

Ainsi, nous pourrions faire l'hypothèse que le backpacker sort temporairement du monde - out of affluence¹⁴⁹ - afin de construire et de pouvoir se raconter, faisant plusieurs expériences de l'étrangeté du monde comprise comme une voie d'accès à l'authenticité, le récit, authentiquement éprouvé dans l'expérience, de sa propre existence. Si le routard parcourt de longs chemins, ce serait dans l'optique de se tracer un itinéraire de sens bien à lui, dans lequel il puisse se représenter les incertitudes et les difficultés qui l'affligent tout en cheminant, à la fois physiquement, mais surtout spirituellement et psychologiquement, vers une ou plusieurs révélations sur le sens de sa propre vie. Il pourrait ainsi trouver rétrospectivement, dans les événements ayant ponctué son voyage, la révélation de ses propres capacités, la confirmation de son désir d'authenticité ainsi que sa faculté à se démarquer de ses contemporains. Lorsque gravir un volcan en activité équivaut, dans son récit, à apprendre à «mieux se connaître¹⁵⁰», on peut proposer que son voyage ressemble à un parcours de sens, une marche équivalente à une expérience existentielle forte. Le backpacker

¹⁴⁷ Citons celles de T. Kohn, 1997, «Island Involvement and the Evolving Tourist». In *Tourists and Tourism: Identifying with People and Places*, dans Simone Abraham, Jaqueline Waldren and Donald Macleod (eds), Oxford, New York, Berg, et de I. Munt, «The «Other» Postmodern Tourism : Culture, Travel and the New Middle Classes», *Theory, Culture and Society*, Vol. 11, 1994, pp. 101-123.

¹⁴⁸ Luke Desforges, «Traveling the world: Identity and Travel Biography», *Annals of Tourism and Research*, no. 27, 2000, pp. 930.

¹⁴⁹ Erik Cohen, «Nomads from affluence: Notes on the phenomenon of drifter-tourism», *International Journal of Comparative Sociology*, vol. 14, 1973, pp. 89-102. Cette expression fait référence au fait que les backpackers quittent momentanément une situation privilégiée dans les pays développés pour se diriger vers des pays en voie de développement dans des conditions de vie difficiles.

¹⁵⁰ Voir Jay Vogt, «Wandering: Youth and Travel Behavior», *Annals of Tourism Research*, no. 4, vol. 1, 1976, pp. 74-105, ainsi que Chaim Noy, «This Trip Really Changed Me: Backpacker's Narratives of Self-Change», *Annals of Tourism Research*, vol. 31 no.1, pp 78-102.

serait en ce sens un individu en phase identitaire transitoire, ce que certains auteurs se revendiquant de Giddens nommeraient sans doute un *fateful moment*¹⁵¹ :

«Giddens refers to such times of anxiety and opportunity as fateful moments (1991, 112-114). This term refers to significant points of transition in people's lives where reflexivity is heightened because decisions have to be made about the self and self-actualization that will have repercussions for self-identity and lifestyle for a considerable number of years ahead¹⁵²».

Parce qu'il subit l'adversité ou passe par un moment d'initiation culturelle qui remet en question et ébranle son identité, le backpacker mobiliserait une forme culturelle positivement valorisée¹⁵³ du voyage pour accomplir un rite de passage hors de sa collectivité d'origine afin d'y revenir, bonifié, prêt à assumer ses choix¹⁵⁴. Il s'agirait donc d'un moment transitoire assumé comme tel, comme le démontrent certains auteurs, qui permettrait à l'individu d'entrer dans les rangs de sa société d'origine au retour. En tant que moment de sortie du monde et de sortie d'un soi devenu «désuet», le backpacking serait donc peut-être, dans un premier temps, un *moment identitaire biographique*, c'est-à-dire faisant sens au niveau de son parcours de vie.

Ainsi, si réfléchir la question de l'identité au sein de la société occidentale nous fournit plusieurs éléments de motivation fondamentale du backpacker, reste à savoir de quelle(s) manière(s) le backpacker comble l'incertitude identitaire qui l'habite à travers le backpacking. Il nous faut en outre nous demander ce qui fait du backpacking une voie privilégiée par la jeunesse et légitime, aux yeux des cultures occidentales, et de quelle manière les éléments identitaires et les pratiques du backpacking s'articulent avec les cultures occidentales.

2.2- Reconfiguration de l'intériorité moderne : autonomie et performance

En nous basant sur notre revue de la littérature, on peut poser l'hypothèse que, répondant à l'impératif de se construire une identité propre, le backpacker tenterait de se

¹⁵¹ Chaim Noy, Noy, Chaim, «This Trip Really Changed Me: Backpacker's Narratives of Self-Change», *Annals of Tourism Research*, vol. 31 no.1, 2004, pp. 78-102.

¹⁵² Luke Desforges, «Traveling the World: Identity and Travel Biography», *Annals of Tourism and Research*, vol. 27, no. 4, 2000, p. 935.

¹⁵³ Jocelyn Lachance «Voyager Sac au dos: L'analyse», entretien radiophonique lors de l'émission *Pour la suite des choses*, diffusée à la radio de Radio-Canada, 4 juillet 2007.

¹⁵⁴ Nous reviendrons plus loin sur la nature réflexive de cette utilisation des formes culturelles.

distinguer de ses semblables tout en se conformant finalement au modèle culturel dominant. On peut aussi penser que la majorité des actions du backpacker reproduit avec une grande efficacité les modèles de succès social et de performance. Les sentiers escarpés qu'il emprunte, le discours ascétique et valorisant l'autonomie qu'il tient, et l'éthique d'égalité et d'authenticité des conditions auxquelles il aspire à se conformer confirmerait ainsi sa fidélité à l'égard de ces modèles exemplaires de la société démocratique d'aujourd'hui davantage qu'à l'égard des modèles alternatifs et «authentiques» du vagabond et du *drifter* duquel la pratique du backpacking découle historiquement. Mais cela reste à vérifier.

La configuration du parcours de sens sur lequel chemine le backpacker semble ainsi, comme nous l'avons indiqué, liée à sa culture d'origine et aux principales institutions qui la composent. Mais, selon notre angle d'attaque, un ensemble de prescriptions, de normes, de modes d'être soi et d'être ensemble semble prédominer chez les backpackers. Il s'agirait du mode performatif, notamment développé par le sociologue Alain Ehrenberg, qui s'intéresse, à travers les modèles d'être soi portés par la culture et les pathologies de l'action, aux questions de la normativité, de l'intériorité et du mal-être, cherchant ainsi à définir une conception sociologique holiste de l'individu dans la société contemporaine capable d'expliquer les malaises sociaux vécus au niveau subjectif. La notion de performance de soi, que nous appellerons aussi parfois «dynamique performatrice, ou injonction performatrice¹⁵⁵», sera centrale à notre interrogation pour plusieurs raisons. D'abord, elle permet de saisir l'ampleur culturelle et la centralité dans la vie de l'individu de l'enjeu identitaire contemporain. En effet, dire que l'individu doit à la fois se prendre en charge et juger de sa propre réussite sociale permet de nous donner une ligne directrice dans notre façon de penser la question de l'identité. Le malaise identitaire ne vient pas de l'intériorité de l'individu. Il proviendrait du changement du lieu de la normativité, qui passe de l'institution vers l'individu. Dit plus simplement, le malaise identitaire pourrait provenir du fait que *l'individu doit prendre en charge de se construire une identité significative à ses propres yeux et aux yeux des autres, sans avoir recours aux définitions de soi toutes faites* que pouvaient autrefois porter certaines institutions comme par exemple l'Église dans une société religieuse et traditionnelle (comme l'identité de chrétien catholique et père de famille) ou

¹⁵⁵ Pour la simple raison que de parler de dynamique performative renvoie à un ensemble de théories portant sur la nature performative des discours ou des idées, et crée donc un flou théorique à cause d'un simple homonyme.

l'entreprise (par exemple l'identité d'ingénieur) dans une société industrielle, et sans le secours du sens et le support effectif que pouvaient donner aux adversités personnelles et sociales ces mêmes institutions (la notion de salut et de rédemption dans la société traditionnelle et la présence active de l'État-providence, la croyance au progrès et les conquêtes de la science dans la société industrielle). Le malaise identitaire reproduit par la culture occidentale contemporaine provient de ce phénomène reconnaissable, dans l'action et dans un cadre normatif particulier, que l'on peut recouper sous l'appellation *de culture de la performance*, qui est un substrat contemporain de l'injonction proprement moderne à l'autonomie. Autrement dit, en l'absence de définition de soi et de support dans l'adversité morale et spirituelle jadis octroyés par des institutions bien visibles et actives sur tous les plans de la vie sociale, l'autonomie devient une valeur tournant à vide, puisqu'il ne reste plus aucune autorité instituée de laquelle s'affranchir, et demande à l'individu de s'affranchir de la vie sociale elle-même, en se faisant toujours plus autonome et complet, toujours plus indépendant et autosuffisant, ou, si l'on préfère, *en se faisant toujours plus performant*.

Nous pensons que la performance de soi est une notion centrale dans l'analyse du backpacking, nous donnant les paramètres identitaires dans lesquels se joue l'expérience du backpacking, phénomène qui, selon notre examen critique de la littérature, se fonde dans ce primat de la performance, répondant à ses obligations en permettant aux backpackers de se dédier à un moment, incarné dans le voyage, tout entier tourné vers l'élaboration de soi en dehors des cadres établis. *Le backpacking serait en ce sens l'une des voies que peut prendre la jeunesse occidentale en réponse à cette exigence de performance de soi*. Mais que signifie cette performance de soi? Dans *Le culte de la performance*¹⁵⁶, Alain Ehrenberg examine les mutations des lieux et des formes de la normativité et plus particulièrement la transformation de la sensibilité égalitaire propre à la société démocratique contemporaine. Il explique que cette dernière propose désormais une version à la fois entrepreneuriale et sportive de l'accès à l'égalité, et de la vie en société. Il expose aussi les modifications du mode d'être en société, fondées dans de nouvelles images valorisant la concurrence, la consommation, l'autonomie et les pratiques sportives. Cet ensemble, qu'il regroupe sous l'idéal de performance, se décline sous trois transformations majeures de l'imaginaire français : a) la valorisation extraordinaire du statut de chef d'entreprise et son institution en modèle de réussite, b) la

¹⁵⁶ Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, op. cit.

perception de la consommation comme un vecteur de réalisation personnelle plutôt que comme une voie menant vers l'aliénation et c) l'institutionnalisation de la figure du sportif comme celle de l'excellence sociale, alors qu'elle était jadis conçue comme un symbole, nous dit-il, de l'arriération populaire.

Selon Ehrenberg, cet ensemble de mutations qui propose la vision d'une masse d'individus tendant vers l'égalité et l'épanouissement contraint l'individu à se réaliser de lui-même, alors que la légitimité des grandes institutions est battue en brèche. En effet, les voies du sportif et de l'homme d'affaire, ou plutôt une combinaison des deux, s'impose comme modèle d'être, d'agir et de se sentir. Comment un tel alliage de représentations de ce que constitue une vie digne et réussie est-il possible ? Pourquoi ces deux modèles et quelles en sont les conséquences et les significations sociales ? L'auteur répond que cette vision est supportée par une nouvelle sensibilité égalitaire, qui suppose l'accessibilité de tous à la «concurrence des subjectivités». Cependant, comme le démontre une littérature sociologique désormais établie, tout le monde ne naît pas avec le même capital social, économique ou culturel, pour faire face à la concurrence et atteindre la réussite. Le sport présente à cet effet la fonction, essentielle pour la société contemporaine, de résoudre cette contradiction : le sport esquisse la réalité imaginaire de l'égalité. Il mythifie les contradictions de l'égalité imaginaire et résout donc par le fait même la contradiction de la société démocratique, qu'Ehrenberg définit comme «la forme de société dans laquelle chacun fait différemment l'expérience de sa similitude avec autrui et celle de son unicité¹⁵⁷». En ce sens, le sport met en scène les paradoxes de la société démocratique. Il est l'une des seules activités sociales «à théâtraliser le mariage harmonieux de la concurrence et de la justice¹⁵⁸». Sa signification culturelle est celle d'une «expérience imaginaire de l'égalité hors politique¹⁵⁹». Alors que la société française se pense toujours comme une société de classes, le spectacle sportif est celui «de l'homme qui s'auto-institue». Et puisque tous s'auto-instituent, «la compétition réalise l'idéal individualiste et égalitaire du rapport social en démocratie¹⁶⁰». Le sport traduirait donc un imaginaire d'égalité des conditions et des possibilités d'épanouissement

¹⁵⁷ Alain Ehrenberg, «Le culte de la performance», *op. cit.*, p. 20.

¹⁵⁸ *Idem.*

¹⁵⁹ *Idem.* Massivement présent dans les médias et dans l'imaginaire de tous et chacun, le sport parvient à maintenir un sens d'être ensemble en toute égalité malgré les paradoxes inhérents à la société démocratique égalitaire.

¹⁶⁰ *Ibid.*, p. 90.

identitaire. Il «rend visible l'invisible», rend manifeste la passion pour la «création d'histoire maîtrisable¹⁶¹».

Ce qui est essentiel dans cette théorie de l'imaginaire sportif d'Ehrenberg, c'est que celle-ci, reposant sur la figure du sportif et du businessman comme nouvel idéal d'autonomie et de réussite, sort peu à peu du domaine du sport et se diffuse dans l'imaginaire social contemporain. Son impact est immense. Qu'il s'agisse des intentions, des projets ou des modes de vie concrets des individus (pratique du jogging, musculation, sports extrêmes), la figure du héros sportif se retrouve partout. La figure de l'athlète autonome est maintenant érigée en modèle d'être et d'agir en *dehors de la sphère sportive* de la société. La libération de la figure du sportif est à inscrire dans le triomphe d'une idéologie héroïque immanentiste dont le substrat contemporain est cette injonction à l'autonomie performative. Car, loin d'être la reproduction de l'athlète antique qui, par ses exploits, faisait humblement la preuve de la gloire des dieux, le héros sportif contemporain refait constamment la preuve de sa propre existence et de sa propre gloire¹⁶².

Cette soif de toute-puissance de la volonté dans l'action est le produit d'une «indétermination croissante du réel¹⁶³» accompagnant la perte de la transcendance et le refus de penser l'institution à l'ère de l'individualisme. En effet, la nouvelle culture du «soi performant», reconnaissable dans le modèle du sportif, s'accompagne également d'une sorte d'obligation à la décontraction, entendue non seulement comme l'obligation à se montrer relax, *mais aussi comme la faculté de se débarrasser de nos rôles sociaux* contraignants, pour être simplement, et entièrement soi-même. Cette quête de l'authenticité produit aussi un problème au niveau de la distance entre les individus, distance sociale existant toujours mais ne trouvant plus de justification dans le paradigme de la volonté conquérante. Car une volonté performante pouvant véritablement n'imputer son mérite qu'à elle-même se fonde forcément dans un retrait, du moins imaginaire, des institutions qui codifient le réel et fournissent la clef d'accès au succès via un processus de socialisation. Toute autorité est ainsi

¹⁶¹ *Ibid*, pp. 92-94.

¹⁶² En effet, pour Ehrenberg, l'individu est désormais la dernière transcendance. Il n'y aurait rien supérieur au fait d'être soi et entièrement soi. Être au sens fort est désormais l'objectif ultime et les critères pour y parvenir ne descendent plus des dieux, de textes sacrés ou de critères moraux transcendants. Cela ne se juge, au mieux, qu'à partir des expériences de gens qui sont reconnus pour leur façon d'être, et tout le défi consiste à émuler leur force d'être tout en n'imitant pas tout-à-fait leurs parcours de vie, puisqu'au cœur de cette individualité transcendante se trouve le critère d'unicité.

¹⁶³ Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, *op. cit.*, p. 43.

destituée, comprise comme contraignante pour l'épanouissement authentique de soi à travers la concurrence des subjectivités, et remplacée par une fuite dans l'exercice de cette conception monadique et concurrentielle d'être soi. Aussi, ces parcours prennent la forme de parcours identitaires autonomes et uniques, tournés vers l'action.

En effet, Ehrenberg examine aussi l'émergence du modèle de l'entrepreneur comme complément du modèle sportif dans la nouvelle image du Soi idéal. Le nouveau système de représentations permet à l'entreprise de s'associer au sport et en fait un idéal pour l'individu soumis au critère d'autonomie. En cela, le sport est désormais:

«Lieu de passage obligé des valeurs de l'action. À l'inverse, les sportifs et aventuriers ont tendance à utiliser un mode d'action entrepreneurial pour gérer leur image [...]. Cet aller-retour permanent entre sport, aventure et entreprise, cet esprit de conquête lassant à force de nous envahir est la marque d'un déplacement décisif dans la mythologie de l'autoréalisation¹⁶⁴».

La généralisation du nouveau modèle de l'entrepreneur réalise la synthèse héroïque de la prise de risque (la figure du capitaliste) et de la juste compétition¹⁶⁵ (la figure du sportif). Mais le sport n'a pas seulement transformé l'image de l'entrepreneur, il en a aussi permis la diffusion. En associant le capitaliste et le sportif, on est parvenu à surpasser le rapport d'inégalité propre au système capitaliste en rendant crédible le fantasme de l'égalité des conditions et des chances, répondant ainsi aux aspirations de toutes les classes sociales. À mi-chemin entre réalisation de soi et consommation de masse, entreprendre et prendre des risques est désormais davantage un mode de réalisation personnelle et une manière de vivre l'égalité des conditions que l'apanage d'une classe favorisée comme cela a déjà été le cas par le passé.

La popularisation du sport-aventure et son association à l'entreprise s'inscrivent dans cette nouvelle sensibilité démocratique de l'égalité d'accès à la compétitivité. Surabondance d'exploits, différenciation et culture de l'héroïsme s'y logent. Le sport-aventure et le sport hors sport composent en même temps qu'ils relèvent d'un modèle d'action sur soi jadis «imposé» par la culture. C'est ainsi qu'Ehrenberg peut avancer que le sport sort de la catégorie des loisirs et devient un rapport à l'existence : «C'est un système de conduite en soi qui consiste à impliquer l'individu dans la formation de son autonomie et sa

¹⁶⁴ *Ibid*, p. 172.

¹⁶⁵ *Ibid*, p. 174.

responsabilité¹⁶⁶». Il devient la métaphore de l'égalité des chances pour qui cherche à se dépasser. Quant au sport aventure, il ajoute à cet idéal d'histoire maîtrisable une surenchère d'autodétermination. *C'est donc à ce dernier que s'apparenterait peut-être la figure idéale du backpacker*. Il affiche, comme le sportif autonome, en quelque sorte une totale maîtrise du contexte puisque nul ne lui fournit. Ses repères semblent être entièrement «intérieurs», et lui les projette sur le monde plutôt qu'il ne les y trouve. Cette perception fait de lui, comme on peut l'interpréter à partir des axiomes théoriques d'Alain Ehrenberg, un véritable entrepreneur de sa propre vie. Le sportif est vu comme un professionnel s'autoadministrant, affichant une condition physique exemplaire et une parfaite autonomie¹⁶⁷.

Or, nous explique Ehrenberg, «le nœud de cette mythologie qui marie performance et autonomie réside dans les transformations de la narrativité sportive [...]. [Le sport est] une libération qu'on s'impose à soi au nom de soi-même, de sa santé, de son stress, de son apparence physique, etc.¹⁶⁸». On réalise ces exploits pour soi, pour rendre crédible pour soi-même cette mythologie de la performance, pour se tailler une place dans le monde à la hauteur de notre propre vision idéale de notre autonomie :

«Dans une société où la déstabilisation des sphères de repères est généralisée, le sport est le *summum principium* d'une culture de l'héroïsme qui nous enjoint non de rêvasser devant les exploits d'être exceptionnels en nous identifiant à eux- ils ne sont plus que les supports de notre propre modélisation puisque nous pouvons désormais tous être exceptionnels-, mais de nous inventer nous-mêmes en comptant sur nos seules forces¹⁶⁹».

Le sport, et plus particulièrement le sport-aventure, tout comme la personnalisation des rapports dans l'entreprise privée¹⁷⁰, supporte donc un récit à double hélice. Ce dernier place d'une part l'individu au cœur de son propre parcours et structure d'autre part la manière dont s'opère la mise en scène de soi dans le monde. *Les récits sportifs du risque déterminent donc en grande partie l'expérience sociale et identitaire de l'individu en quête d'une évolution personnelle constante, prescrivant une forme à son action sociale et une distance presque*

¹⁶⁶ Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, op. cit., p. 178.

¹⁶⁷ Il s'apparente également au type introduit par David Riesman. Voir David Riesman, *La Foule solitaire*, Paris, Arthaud, 1964.

¹⁶⁸ Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, op. cit., p. 181.

¹⁶⁹ *Ibid*, p. 182.

¹⁷⁰ Voir à cet effet Alain Ehrenberg, Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, op. cit, mais aussi, pour plus de détails et une explication de l'évolution socio-historique ayant permise une telle évolution au sein de l'idéologie supportant le système capitaliste, Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

nulle au monde, distance «aux autres» (on ne concevrait en effet plus clairement l'existence d'institutions) comprise comme un perpétuel corps-à-corps duquel on ne sort victorieux qu'en s'y investissant pleinement, intérieurement. Dans la mesure où il importe de faire de notre vie un projet et que ce projet ne peut être le résultat que de nos propres actions, notre vie familiale, nos projets personnels, nos loisirs et notre profession ne deviennent qu'autant de domaines dans lesquels il importe de mettre en œuvre ce projet identitaire. Ils ne conservent plus ce caractère extérieur à la personne qu'ils possédaient autrefois et qui permettait, par exemple, de distinguer entre travail et vie privée, puisqu'ils ne sont que différentes scènes, que différents milieux tous soumis à la même obligation : celle d'être soi-même, pleinement, toujours, et toujours mieux. Même la vie privée est soumise à cette injonction, alors que pour pouvoir nous considérer comme des personnes véritablement uniques et performantes, notre famille, nos relations amicales et affectives et nos passions personnelles se doivent de faire miroiter notre caractère intérieur, unique et performant, non-conventionnel et enviable. La vie en société, autant dans ses domaines publics que dans ses domaines privés (entre lesquels, du coup, les frontières s'estompent) devient un champ de bataille sur lequel se déroule non pas tant le combat des uns contre les autres, mais de chacun contre soi, contre la tentation de «se laisser aller», d'admettre son incapacité, d'avoir recours à d'autres pour réussir à vivre sa propre vie. La nouvelle alliance entre le sport d'aventure et l'entreprise marquerait donc un bouleversement du rapport à l'égalité. Ce ne serait plus dans l'optique de protéger l'individu contre les risques que nous concevons le politique, mais bien dans le dessein de trouver le moyen de «permettre à chacun d'en prendre : c'est en permettant à chacun d'entrer en concurrence avec autrui que l'on espère minimiser les inégalités¹⁷¹».

Au cœur de cette théorisation du social contemporain, le sport d'aventure peut être considéré comme l'un des véhicules par excellence de cet imaginaire performatif : «Au destin d'une élite se substitue une histoire pour tous. L'aventure est à la fois le moyen de réenchantement de la vie quotidienne et un instrument pour mieux s'intégrer dans le monde¹⁷²». Cependant, le sport d'aventure conserve toujours en son institution la reconnaissance d'un alter ego (contre qui l'on entre en compétition). L'expédition pousse la

¹⁷¹ Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, op. cit., p. 185.

¹⁷² *Ibid*, p. 186.

démarche un cran plus loin en évacuant la concurrence au profit d'un «éthos aventurier». «[...] L'expédition est une modalité des loisirs et des vacances où l'on fait jouer les thèmes du risque et de l'imprévu programmé¹⁷³». *Dans ce type de sport-voyage, la crédibilité et l'authenticité supposées du lieu et du défi posé sont cruciales. La situation étant déstabilisante, étrangère et exotique, elle est censée confronter le protagoniste à ses ressources intérieures.* L'expédition présente ainsi de fortes similitudes avec le voyage d'aventure, ou le voyage du «well-planned-explorer», type de voyageur identifié par Arramberri¹⁷⁴, ou de backpacker-aventurier identifié par Elsrud¹⁷⁵, sans compter que nombre de backpackers partent régulièrement en expédition. Cependant, l'aventure n'est pas plus authentique, selon Ehrenberg, que ne peut l'être la vie en société :

«L'aventure s'oppose au style de vie banalisé et confortable [...] comme l'authenticité à l'artificialité. Elle est pourtant un artifice, celui qui expulse tout artifice autre que celui de l'individu, la part purement individuelle. Le luxe étant dans les choses, il est désormais dans l'individu ; l'abondance était dans les objets, elle est aussi dans les multiples voies qui sont offertes pour conquérir son individualité. La survie n'est pas, dans l'aventure contemporaine, une contrainte que l'on est obligé de subir, mais un choix pour se forger. Sa constitution en marché prolonge la consommation de masse dans l'accès à l'autonomie et à la visibilité personnelle¹⁷⁶».

Incarnation de l'injonction à se tenir de l'intérieur et consommation de sa propre image victorieuse, voilà ce qu'est selon Ehrenberg le marché organisé de l'aventure qui promet pourtant une voie d'accès à l'authenticité. La part d'impersonnel et de construit social qui habite l'individu sous une forme implicite le reporte vers les représentations sociales dominantes assurant le maintien de l'ordre social (compris comme facteur d'intégration et non comme domination). Même la quête identitaire, en apparence intérieure, semble aussi à situer dans cet imaginaire partagé : le modèle de l'homme d'affaires sort de la sphère des affaires comme le sportif sort du sport et sont érigés en modèle d'action pour tous, modèle qui nous enjoint «d'être les entrepreneurs de notre propre vie¹⁷⁷». La question de la réussite est donc intimement liée à l'identité: «Réussir aujourd'hui c'est pouvoir inventer son

¹⁷³ *Idem.*

¹⁷⁴ Voir à cet effet Locker-Murphy, Laurie et Philip P. Pearce, «Young Budget Travelers: Backpackers in Australia», *Annals of Tourism Research*, vol. 22, no. 4, 1995, pp. 819-843.

¹⁷⁵ Voir Torun Elsrud, «Risk Creation in Travelling, Backpacker Adventure Narration», *Annals of Tourism Research*, vol. 28, no. 3, 2001, pp. 597-617. Elle n'avance cependant pas que les pratiques des backpackers soient réellement aventurières, mais plutôt qu'elles sont supportées par une narration aventurière.

¹⁷⁶ Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, *op. cit.*, pp. 190-191.

¹⁷⁷ Alain Ehrenberg, *op. cit.*, p. 199.

propre modèle, dessiner son unicité, même si elle est identique à tous les autres¹⁷⁸». Dans cette optique, la réussite est le vecteur qui projette la question de l'identité personnelle dans la sphère publique. L'ambition, c'est l'autonomie absolue de soi et la recomposition d'un univers de sens dont notre identité n'est plus un substrat, mais le principe fondateur et justificateur, en aval comme en amont. Ne se pensant plus en termes de classe sociale ou de confession religieuse, ni même d'employé ou de père/mère de famille, l'individu se penserait désormais en *individu trajectoire*¹⁷⁹. Nous serions donc passés d'un moment historique de discours et de consommation de masse à un moment de discours de la différenciation et de la multiplication des images de la différence. Mais la massification de cette ambition révèle qu'il ne s'agit là que «d'une autre manière de vivre la similitude¹⁸⁰». Car l'ambition est aujourd'hui une manière de nous confronter à nous-mêmes une fois que l'ordre social ne tient plus sur les institutions, mais sur la conformité latente de chaque individu aux nouveaux impératifs de la performance. L'individu trajectoire qui en est le produit n'est donc plus tellement un résultat parfait du critère d'autonomie, critère spécifiquement moderne, mais de sa mutation en autoréférence, qui est «cette étonnante injonction tellement répandue de nos jours qui nous enjoint d'être ... nous-mêmes par nous-mêmes dans le regard d'autrui puisque nous n'avons plus de critères transcendants et fixés *a priori* pour nous dire ce que nous sommes et ce que nous devrions être¹⁸¹», ce que l'historien Christopher Lasch appelle une «transcendental self-attention¹⁸²».

¹⁷⁸ Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, *op. cit.*, p. 199.

¹⁷⁹ Dans cette surenchère d'autonomie, l'ensemble des représentations que l'individu a de lui-même informe son action, justifie son statut et le responsabilise de sa réussite comme de ses échecs. Le résultat d'une société d'*individus trajectoires* est une valorisation extrême de l'action performante de l'individu, et ses conséquences difficiles sur la psyché sont explorées par Ehrenberg dans *La fatigue d'être soi : Dépression et Société*, Paris, Odile Jacob, 2000.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 203.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 216.

¹⁸² Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, New-York, Norton, 1979, p. 33. Pour une traduction française, voir Christopher Lasch, *La culture du narcissisme, la vie américaine à un âge de déclin des espérances*, Paris, Champs-Flammarion, 2006.

2.3- Narcissisme culturel

Christopher Lasch s'est employé à rechercher les racines de cette culture dans un ouvrage intitulé *The Culture of Narcissism*¹⁸³. La problématique dont traite l'œuvre de Lasch, soit la destitution des sources de normativité et la transformation de la personnalité type en personnalité narcissique, prend racine en même temps qu'elle se trouve explicitement à l'œuvre dans l'analyse qu'il nous offre de la famille américaine moderne. Christopher Lasch explique que les réformateurs de la première moitié du XXe siècle ont voulu étendre le rôle de l'État providence au-delà de ses frontières jusque dans la famille. Alors que la société industrielle avait «socialisé» le travail, l'extirpant de l'unité familiale, elle avait laissé à cette dernière la fonction d'éduquer les jeunes enfants et de leur transmettre les normes et les valeurs fondamentales de la société sur une base affective et autoritaire relevant de la légitimité «traditionnelle» du rôle parental. Mais avec les percées scientifiques et la montée du discours thérapeutique cherchant à éviter aux individus la douleur causée par la répression de leurs affects (qui conduisait et conduit encore parfois effectivement vers certaines formes de pathologies), ces réformateurs ont voulu permettre aux parents «de donner à leur progéniture un trésor inestimable, 'celui d'être libérés des liens affectifs qui les rattachaient à leurs parents' ¹⁸⁴». Bien que plusieurs critiques des années 50 tentèrent de restituer aux parents leur confiance en leur sentiment d'amour pour leur progéniture plutôt que de se faire vecteurs de techniques d'apprentissages standardisées, ceci n'eut pas l'effet contre-réformateur espéré. Les nouveaux experts s'étaient déjà arrogé la mission de se faire «médecin pour la société toute entière¹⁸⁵», de nous dire Christopher Lasch. Pis encore à ses yeux, la critique du nouveau mode professionnalisé d'élever son enfant eut pour effet non pas de restituer la confiance en leurs propres capacités aux parents, déjà rompus aux nouveaux manuels et modes d'emplois qui leur faisaient douter de leurs capacités «instinctives», mais bien de leur faire douter même de ces nouvelles techniques, et donc de leurs capacités parentales en entier¹⁸⁶. Ceci, de nous expliquer Lasch, eut un brusque effet de

¹⁸³ *Idem.*

¹⁸⁴ Lasch, Christopher, *La culture du narcissisme, la vie américaine à un âge de déclin des espérances*, op. cit., p. 207.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 209.

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 211.

levier qui culmina avec ce qu'il nomme le «transfert des fonctions¹⁸⁷» (du parent vers les professionnels) et, au niveau éthique, avec le culte de l'authenticité :

«Les experts précédents avaient conseillé aux parents de suivre telle ou telle recommandations. À présent, on leur enjoignait de faire confiance à leurs propres sentiments [...] Comme d'autres manières de s'aider soi-même psychiquement, cette nouvelle théorie enseigne qu'il faut être à l'écoute de ses sentiments et que les interactions quotidiennes doivent être fondées sur la communication de ces sentiments aux autres [...]. Selon cette école, il s'agit d'exclure le discours objectif dans les relations avec l'enfant, parce que, d'une part, il est futile d'essayer de discuter rationnellement au sujet de croyances et, d'autre part, un exposé concernant la réalité d'une situation implique un jugement éthique qui, à son tour, éveille des émotions fortes [...] Étant donné que tous les sentiments sont légitimes, leur expression ne doit être accueillie ni par la louange, ni par le blâme.¹⁸⁸».

Aussi, de nous expliquer Christopher Lasch : «Le culte de l'authenticité reflète l'effondrement du rôle de guide des parents en lui fournissant une justification morale. Il confirme, et déguise, sous la forme d'une libération affective, l'incapacité des parents à instruire leurs enfants sur la façon de se conduire dans le monde et à lui enseigner des préceptes éthiques. En glorifiant cette impuissance comme si c'était une forme de conscience supérieure, le culte de l'authenticité confère une légitimité à la prolétarianisation du métier de parent, qui se produit lorsque les professionnels de l'assistance s'approprient les techniques d'éducation de l'enfant dès sa naissance¹⁸⁹»

Le résultat de cette aliénation du rôle parental par l'industrie fut la refonte de l'idéal parfait du parent, qui passa d'autoritaire et affectueux à celui du parent soumis aux idéaux des éducateurs, et pourvoyant à sa progéniture la meilleure hygiène mentale et affective disponible sur le marché. En conséquence, les parents perdirent confiance en leurs aptitudes «innées» et devinrent dépendants des méthodes des spécialistes qui elles-mêmes sont tributaires des développements de la psychologie de l'enfance. En conséquence, la mère dépourvue de critères normatifs (toutes les émotions se valent) et toute entière dépendante de techniques incomprises dans leurs fondements, se fond dans le complexe technico-scientifique. Cherchant à être parfaite sans véritablement comprendre les critères de la perfection qui lui échappent (ils sont, à en croire Christopher Lasch, aliénés par la caste des professionnels de l'éducation), la mère perdrait le sens de sa propre identité, deviendrait surattentionnée envers son enfant, et en conséquence, perdrait le sens de la distance qui les sépare, et deviendrait donc narcissique. Aussi, la transformation qu'apporterait cette professionnalisation de l'éducation reposerait sur sa modification de la relation mère-enfant, qui elle propulse les nouvelles générations dans le narcissisme. On comprendra d'emblée

¹⁸⁷ *Ibid*, p. 215.

¹⁸⁸ *Ibid*, p. 212.

¹⁸⁹ *Ibid*, p. 214.

l'importance de cette transformation dans la pensée de Christopher Lasch : plusieurs décennies de ce type de socialisation narcissique impliquent une transformation générale, modale, de la personnalité moderne.

Nous pouvons ainsi restituer l'explication que fournit Lasch de cette condition narcissique de la famille américaine du XXe siècle, qu'il nous décrit en partant des conditions idéales qui devraient normalement présider à la formation de l'identité infantile : la relation idéale entre mère et enfant, nous dit-il, repose sur une *frustration optimale*, et c'est cette dernière qui est rendue impossible à atteindre par le nouveau rôle de la mère-intervenante professionnellement influencée pour répondre à tous les besoins de l'enfant. En effet, la *frustration optimale* consiste en un processus durant lequel l'enfant commence à percevoir les limites de la capacité de sa mère à rencontrer ses besoins, lorsque sa mère démontre une absence d'attention (et c'est à ce niveau qu'intervient la question de la technicisation de son rôle, qui lui enseigne comment remplir tous les besoins de l'enfant avant même qu'ils ne surgissent) ou encore lorsque l'enfant réalise qu'il n'est pas l'unique objet d'amour et de désir de sa mère (ceci résultant normalement de la présence de la figure du père, nous y reviendrons au paragraphe suivant). En conséquence, l'enfant devrait, suivant ce processus, se mettre lui-même à répondre à ses propres besoins et ainsi acquérir, tout en continuant à idéaliser sa mère, une certaine «maîtrise de son environnement par le moi¹⁹⁰», c'est-à-dire à un certain contrôle sur les gratifications qu'il est en mesure de s'octroyer :

«Cela lui permet de renoncer à l'amour exclusif de la mère, tout en intériorisant l'image de l'amour maternel (suivant un processus psychique analogue à celui du deuil) et de s'approprier peu à peu ses fonctions vitales¹⁹¹».

Tragiquement, la manière surattentionnée et désincarnée (peu axée sur l'amour, davantage axée sur une technique d'apprentissage) qu'a la mère contemporaine d'interagir avec son enfant vient saboter ce processus à chaque étape de celui-ci. Toujours présente, elle empêche l'autonomisation du moi et, trop froide et professionnelle, n'ayant pas confiance en son instinct maternel et son affection, elle ne fournit pas l'image de l'amour maternel. Elle-même narcissique, elle considère en quelque sorte son enfant comme une extension d'elle-même, ne le laissant pas acquérir une quelconque indépendance affective, et lui offrant une image

¹⁹⁰ *Ibid*, p. 217.

¹⁹¹ *Ibid*, p. 218.

exagérément importante de lui-même. Et cette image de fusion avec la mère et de la possibilité virtuelle permanente de voir tous ses besoins satisfaits persiste d'autant plus, de nous expliquer Lasch, que la figure du père, figure frustrante de par son autorité, n'introduit plus dans cette relation fusionnelle de principe de séparation (principe de réalité), vu son absence. L'enfant narcissique provient d'un milieu familial dont l'absence du père empêche la résolution de l'Œdipe par l'introduction d'éléments d'autorité extérieure à la relation mère-enfant dans le fantasme d'omnipotence de l'enfant. Se percevant aussi comme étant en relation fusionnelle avec sa mère, il s'imagine posséder celle-ci, en même temps qu'il ressent sa dépendance envers elle. L'enfant, grandissant et devenant objectivement autonome, finit par se percevoir comme *l'extension autosuffisante de sa mère*, et, suite à la non-résolution de l'Œdipe, tel le produit tout-puissant de son *auto-engendrement*, comme doté de la nature féconde de la mère doublée du phalus désiré par celle-ci (dont le père prive le foyer par son absence et pour lequel l'enfant compense par le fantasme de sa propre puissance). Mais en plus de cette illusion de grandeur à la base même du narcissisme, l'enfant entretiendra la crainte d'endosser complètement le rôle d'autorité paternelle. Car le désir de la mère pour le père, interprété par la psychanalyse comme le désir de la mère pour le phallus, couplé au besoin fusionnel pour la mère que ressent l'enfant, conduira aussi ce dernier à croire que le père est absent parce que la mère, lors d'une union extatique et fusionnelle avec lui aussi, *l'a dévoré*. Aussi, il interprétera tout désir pour l'autre objectif, en dehors de la figure fusionnelle de la mère-enfant, comme dangereux, portant la marque de l'union suivie de l'annihilation de l'objet convoité et de sa propre indépendance. Aussi, l'autorité représente-t-elle pour lui non pas un chemin vers l'âge de la raison, vers la maturité et l'autonomie (qui adviennent lorsqu'un cadre moral vient mettre un terme à l'union fusionnelle mère-enfant) mais représente plutôt une voie vers l'annihilation. Privé d'autorité et d'une conception claire de l'objet de son désir (celui-ci étant fusionnel puisque le père ne l'a jamais séparé de la mère et indéfini puisque la mère ne l'a jamais laissé surgir et se frustrer), l'enfant ne parviendra jamais à concevoir son rapport au monde comme une confrontation objective prenant place dans la distance irrémédiable de soi à l'autre, résultant tantôt dans l'assouvissement coupable du désir pour un objet qui lui est extérieur, tantôt dans la frustration de ce désir. L'ignorance de la nature du désir *conduira aussi la personne à remettre radicalement en cause son illusion de fusion avec l'objet sans pour autant*

comprendre la possibilité de l'atteindre symboliquement, soit via une médiation par le monde. Toute effraction à son appétit sera dès lors perçue comme un sentiment de profonde déchéance, d'indignité et de faiblesse plutôt que comme une résistance normale du monde objectif, conséquence du désir qui est en essence un appétit doublé de la reconnaissance de l'altérité fondamentale de l'objet désiré.

Dans des conditions de développement idéales, nous informe Lasch, la reconnaissance de l'altérité de l'objet de convoitise est inculquée à l'enfant par le désir dont la mère fait preuve à l'égard du père, désir de l'autre qui force l'enfant à admettre ses limites, à passer par la médiation symbolique du père et, finalement, à s'identifier à celui-ci. Au niveau symbolique, la préexistence du monde social et de ses institutions autoritaires force l'individu à passer par la médiation de celles-ci pour recevoir gratification et le force donc à concevoir cette dernière comme le résultat d'une relation triadique entre soi et l'autre, dont le critère d'extériorité est garanti par son interaction et sa soumission à l'ordre symbolique, au monde. Pour l'individu privé de cette compréhension de son propre désir et de la médiation symbolique d'autorité, le sentiment de besoin ne se traduira jamais par un passage à l'acte. Il sera plutôt fondé dans l'illusion toujours aussitôt déçue de posséder en soi l'objet du désir et de n'avoir qu'à le convoiter pour aussitôt se l'approprier dans une union fusionnelle extatique. Chaque moment de déception plongera l'individu dans la torpeur, jusqu'à ce qu'à force de souffrances, l'émergence seule du sentiment de convoitise ou de besoin suscite l'angoisse et prenne la forme d'une auto-flagellation féroce, d'une alliance entre les énergies libidinales du ça et la fonction répressive du surmoi dans la répression et la dévalorisation systématique du moi, jusqu'à ce que la perspective même du désir s'efface ou que l'estime de soi soit sévèrement affectée. Dans une telle perspective, le repli sur la vie privée devient inévitable puisque sans désir pour l'autre ou pour le monde, rien ne tire l'individu hors de lui-même, et puisque toute confrontation avec le monde porte la possibilité de se voir intérieurement brisé. Le surmoi de la personnalité narcissique n'est pas destitué; il est renforcé par des éléments archaïques, violents, et empêchant l'individu de se confronter avec la réalité. N'arrivant pas à sublimer ces sentiments agressifs, à les canaliser en caractères constructifs comme la curiosité et le don de soi, l'individu narcissique ne parvient pas à s'engager dans le monde ni à s'intéresser véritablement aux autres. Ne manifestant ainsi jamais son existence, il n'en lit aucunement les signes dans ses réalisations, ses projets, ses

œuvres. Sa participation à la vie sociale est thérapeutique. Si on voit encore des gens s'adresser la parole et s'associer, c'est dans le dessin de recueillir leur approbation mutuelle, leur admiration. Il s'agit d'une somme d'interactions parasitaires. C'est dans une telle culture craignant l'autorité et prônant le mieux-être que le surmoi, l'autorité sociale, dépérit, alors que la généralisation de la personnalité narcissique conduit à interpréter toute autorité, toute institution, vu l'impossibilité de la comprendre en dehors de l'échec douloureux qu'elle apporte à l'idéal du moi, comme une source de répression.

La vie familiale marquée par l'absence du père, de principes de réalité, et l'illusion d'une fusion entre le monde (représenté par la mère) et l'enfant (narcissique) trouve donc dans la société une extension de son principe. Il s'agit donc d'un véritable cercle vicieux, dans lequel la destitution des sources de normativité (les règles présidant à la vie en société) qui définissent la vie sociale, en la bornant et en la jugeant bonne ou mauvaise, entraîne la disparition des raisons justifiant que l'on s'y investisse, pour y participer ou pour la transformer et participe à l'illusion de leur propre omnipotence qu'entretiennent les individus. Point de surprise, dans ce cas, lorsque l'on constate que la culture de la consommation encourage et entretient les désirs grandioses et quelque peu irréalistes. Celle-ci suit la même dynamique que celle instituée par la famille : illusion de grandeur et déception inévitable, puisque l'infinité des désirs supplante la satisfaction momentanée et dérisoire du besoin. Aussi, la culture de la consommation se fonde-t-elle sur *l'image de la satisfaction du besoin*, sans réellement donner aux consommateurs les moyens d'y parvenir réellement, puisqu'aucun critère moral (par définition autoritaire) ne vient déterminer ce qui est suffisant et possible d'acquérir de ce qui ne l'est pas. Les autres institutions (l'école, le système judiciaire, l'État même), fondées dans cette logique, «cachent leurs pouvoirs derrière une façade bénigne¹⁹²», prétendant aider, encourager, appuyer, mais jamais punir. Ainsi, pour Christopher Lasch, on assiste au renforcement d'un véritable appareil de contrôle qui masque sa réalité derrière un discours thérapeutique. Dans une critique à teneur politique, Lasch conclut ce raisonnement en indiquant que : «L'attitude permissive masque un système rigoureux de contrôle, d'autant plus efficace qu'il évite la confrontation directe entre les autorités et les gens sur lesquels celles-ci cherchent à imposer leur volonté¹⁹³».

¹⁹² *Ibid*, p. 228.

¹⁹³ *Ibid*, p. 229.

N'ignorant pas la teneur politique de l'analyse de Lasch, nous pensons que notre analyse du phénomène du backpacking peut être mieux servie par une lecture des conséquences psychosociales du narcissisme culturel tel que le présente l'auteur, afin d'en tirer les conséquences sur le parcours identitaire des individus contemporains en lien avec les transformations institutionnelles à l'œuvre dans les sociétés occidentales. Le narcissisme provient, culturellement, de la destitution culturelle des sources de normativité, en même temps qu'il provient des transformations de la société industrielle qui ont à la fois retiré le père du foyer et favorisé l'avènement d'une caste de professionnels de l'intervention sociale fondée dans le discours scientifique et thérapeutique. Aussi, sans cadre normatif, *le nouvel Adam*, anxieux face au vide, trouve le réconfort dans la thérapie. L'injonction à se sentir mieux et à réaliser son potentiel intérieur, professionnellement supportée par les thérapeutes et éducateurs, projette l'individu dans une fuite en lui-même à la recherche du mieux-être qui l'empêche de reconnaître la valeur éducative, pédagogique et constructive des grands récits synthétiques que sont l'histoire et l'idéologie, mais l'empêche aussi de s'en remettre à diverses institutions desquelles il ne reconnaît plus l'autorité. Dans un tel contexte, on peut penser qu'il devient difficile pour l'individu de saisir sa position relative dans le monde (ce que nous avons préalablement défini comme étant l'identité). La destitution des sources de sens socialement instituées qui auraient pu, dans une période antérieure, lui fournir les clés de son identité et du sens de son existence fait place au vide - un vide normatif dans lequel prolifèrent la société de consommation et les techniciens du mieux-être. Aussi, dans cette société où même le rapport à soi passe par un intermédiaire désincarné, dépourvu de chaleur humaine, mais aussi de légitimité institutionnelle, car se positionnant à rebours de celle-ci (le professionnel, le manuel de *self-help*), le monde entier peut sembler n'être qu'une grande construction synthétique et professionnellement orchestrée, sur laquelle personne ni aucun critère moral n'a d'emprise, ou en d'autres termes, sembler inauthentique. D'où le repli sur la vie personnelle que dénote Christopher Lasch, et *d'où également le sentiment d'inauthenticité qui afflige les consciences* : sommé d'interagir avec les siens sur le registre de l'expressivité authentique, l'individu n'y parvient que par la médiatisation de professionnels d'une part, et a d'autre part l'impression d'interagir avec des automates respectant un mode d'emploi préétabli, tout sauf expressif, spontané et authentique. En ce sens, on peut penser que pour ceux dont la sensation de vivre dans un vide normatif et de

n'être que l'image que leur renvoient les autres, le monde de l'image et du flou normatif dans lequel ils élaborent leurs identités les conduira à ressentir un sentiment d'inauthenticité et ce, même au niveau identitaire, car si rien n'est véritablement vrai, et que les limites de ma personne sont insaisissables, comment concevoir une notion synthétique de moi-même qui m'apparaisse véritable, authentique et me permette de m'engager dans ces pratiques d'expressivité de mon for intérieur ? On peut aussi penser que l'absence de limites morales poussera certaines personnes à activement rechercher ces limites dans différentes expériences, alors que pour d'autres, ce sera la sensation d'inauthenticité qui les poussera à sortir de l'expérience ordinaire pour rechercher des impressions de sens, de vérité, d'authenticité.

Reste à savoir si ce travail est avant tout thérapeutique où s'il vise un travail de transformation identitaire, ou, en d'autres termes, si le backpacker est inévitablement prisonnier de son propre narcissisme ou s'il peut aspirer à se découvrir, à se construire une identité dans d'autres cadres normatifs que lui fourniraient peut-être la sous-culture backpacker et les cultures qu'elle permet de rencontrer.

2.4- La question de l'authenticité

La plupart des recherches s'intéressant au backpacking indiquent que l'authenticité est une donnée importante dans la définition de la culture du backpacking. Aussi, si l'on peut concevoir que l'authenticité est une variable fondamentale dans la particularité du backpacking compris comme une sous-culture et dans l'identité des individus backpackers, reste à comprendre ce que nous entendrons, dans la présente recherche, par authenticité. Certains auteurs soulignent que l'authenticité constitue l'un des biens les plus convoités par les backpackers, sur le plan identitaire et quant aux lieux ou aux circuits touristiques fréquentés:

«Backpackers work hard. As a kind of "anti-tourist in the heart of tourism," a backpacker's journey is a carefully choreographed performance of a self who strives toward "authenticity." Backpackers by definition go about the touristic experience with all their costumes and props on their backs so as to be free to improvise, to expand the time and space of "typical" tourism in hopes of gaining a unique sense of place and a deeper understanding of self during their travels [...]. In backpacking, the highly contested concept of authenticity is interpreted and policed as such by the

performer and his or her immediate audience and seems to act as a gauge influencing both the practices and destinations of the traveler.¹⁹⁴».

L'étude précédemment citée, comme la plupart des autres études établissant un lien entre pratique du backpacking et authenticité, définit celle-ci comme l'envers du domaine touristique, lequel est perçu comme une construction portée au regard du touriste ainsi réduit au statut de consommateur d'image¹⁹⁵, lequel est considéré comme l'extension d'une culture aliénante. En effet, les études sur le tourisme comme jeu, comme pratique récréative¹⁹⁶ ou comme espace hédoniste de consommation de produits culturels (rituels, artisanats) et de lieux (temples, villages)¹⁹⁷ tendent toutes à souligner le caractère construit et «altéré» de l'interaction entre le touriste ou l'institution touristique et les cultures dans lesquelles ils s'implantent, et la tendance du tourisme à engendrer la commodification des cultures et à altérer l'identité des résidents des pays visités.

On l'aura compris, l'authenticité est souvent comprise, dans les études sur le backpacking, comme l'envers du construit, du faux, ou, plus précisément, comme l'envers d'un monde conditionné et uniformisé. Cependant, Cohen nuance cette dichotomie (non sans un certain pessimisme) en affirmant que l'authenticité est toujours partiellement construite par l'individu qui la convoite, et que la virginité des lieux compris comme authentiques est toujours relativisée par la présence même de backpackers en quête de celle-ci¹⁹⁸. Ce qui nous paraît problématique est donc la polysémie théorique du concept d'authenticité, renvoyant souvent à une question d'aliénation générique¹⁹⁹, stipulant que tout parcours de vie, touristique ou quotidien, est le fruit mensonger d'un rapport de domination obscure empêchant l'épanouissement authentique du sujet et une relation authentique au monde (c'est-à-dire en conformité avec les valeurs ou les idéaux que comporte celui-ci). Difficile et peut-être impossible à définir précisément, la quête d'authenticité pourrait toutefois être

¹⁹⁴ Tracy Stephenson Shaffer, «Performing Backpacking: Constructing "Authenticity" Every Step of the Way», *Text and Performance Quarterly*, Avril 2004, vol. 24, no. 2, p.140-141.

¹⁹⁵ John Urry, *The Tourist Gaze*, Thousand Oaks: Sage, Londres, 2002.

¹⁹⁶ Voir Erik Cohen, Erik Cohen, «A phenomenology of touristic experiences», *Sociology*, no. 13, 1979, pp.179-201.

¹⁹⁷ Voir John Urry, *The Tourist Gaze*, *op. cit.*; Erik Cohen, «Alternative Tourism. A Critique», *Tourism Recreation Research*, no. 12, vol. 2, 1987, pp. 13-18; Erik Cohen, «Authenticity and Commoditization in Tourism», *Annals of Tourism Research*, vol. 15, no. 2, 1988, pp. 372-386; Voir entre autres: Camille O'Reilly, «From Drifter to Gap Year Tourist, Mainstreaming Backpacker Travel», *Annals of Tourism Research*, vol. 33, no. 4, 2006, pp. 998-1017.

¹⁹⁸ Voir Erik Cohen, «Authenticity and Commoditization in Tourism», *op. cit.*

¹⁹⁹ Voir Boltanski et Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, *op. cit.*

interprétée de deux manières, à la lumière des théories de Christopher Lasch et d'Alain Ehrenberg.

A) L'individu comprenant les relations sociales comme procédant de l'expressivité authentique des individus, mais ne parvenant pas lui-même à formuler une idée claire de sa propre personne et encore moins à exprimer une opinion, un désir ou un trait de caractère particulier et original, souffre d'un sentiment d'inauthenticité –qui peut prendre différents degrés²⁰⁰. Le tourisme, reproduisant le monde de l'image auquel il est habitué en Occident, ne fait que prolonger à l'étranger cet état narcissique et inauthentique. On peut aussi comprendre que l'authenticité proposée par le backpacking soit attirante, soit pour celui désirant renchérir sur son illusion d'indépendance toute puissante, ou encore pour celui, déçu par celle-ci, cherche à découvrir de véritables cadres moraux, symboliques, culturels qui donneraient sens à sa vie.

B) Alors qu'être véritablement soi-même implique de se constituer un parcours unique et authentique et de performer celui-ci au quotidien et de tout son être, il semble normal que toute forme de détermination sociale (tourisme de masse, programme académique, famille) puisse être comprise comme un frein au développement authentique et performant de soi. Paradoxalement, l'injonction à l'authenticité incluse dans l'obligation à se constituer en individu-trajectoire fait en sorte que l'authenticité perd son caractère marginal, différenciateur ou libérateur et devient elle aussi une obligation²⁰¹, dans la société de la performance comme l'expose clairement Ehrenberg, mais aussi dans la sous-culture du backpacking. La possibilité de rencontrer ce critère d'authenticité de l'expérience du monde et l'illusion d'échapper aux critères habituels de la performance (qu'on retrouve dans le travail, l'école, la vie familiale et affective) se côtoient peut-être ainsi dans la sous-culture du backpacking, attirant à leur manière divers ressortissants de la culture de la performance.

Aussi, et à un niveau plus général, s'il existe une culture du backpacking, tel que le suggèrent la majorité des auteurs, on peut en effet poser l'hypothèse qu'elle se situe dans un

²⁰⁰ Cette voie nous renvoie à Erik Cohen et à ses gradians du sentiment d'aliénation, de perte de sens, et de la personnalité postmoderne à laquelle il rattache le backpacker. Cependant, elle ajoute une possibilité : le backpacker n'est pas nécessairement celui ayant conscience de son aliénation et cherchant une voie de sortie ; il s'agit peut-être aussi de narcissique cherchant à confirmer son omnipotence et à vivre une relation fusionnelle avec le monde.

²⁰¹ Cette perspective sur l'authenticité érigée en véritable norme d'être, d'agir et de se sentir nous provient de la lecture d'Alain Ehrenberg et de Christopher Lasch, auteurs sur lesquels nous consacrerons une analyse dans ce chapitre.

rapport dialectique avec les principales institutions des sociétés occidentales, tentant de répondre à leurs apories tout en intégrant leurs principales normes et valeurs, les synthétisant d'une manière hyperbolique, peut-être pour permettre à l'individu d'en dépasser les contradictions en accomplissant un cheminement identitaire qu'il considère malgré tout comme authentique. La culture des backpackers serait donc, d'un point de vue interne, une contre-culture, une sorte de contre-institution, réponse aux contradictions engendrées par la modernité tardive. On peut en effet globalement avancer que la sous-culture du backpacking se définit de manière antagonique par rapport aux valeurs que l'on retrouve dans le tourisme de masse ou «institutionnel», c'est-à-dire le tourisme comme l'incarnation de ce que les tenants de l'authenticité conçoivent comme des valeurs consuméristes, d'instantanéité et d'aliénation. Structurellement, l'institution du backpacking vient donc s'opposer, à l'intérieur même de l'institution touristique typiquement occidentale qui la supporte, à la diffusion de certaines valeurs dans la jeunesse. Reste à savoir si cette définition «de l'intérieur» est capable de rendre compte des significations sociales et de la fonction identitaire du backpacking. Car on peut aussi penser qu'au niveau systémique, le backpacking répond peut-être à l'obsolescence des institutions rigides par une institutionnalisation fluide, à communauté éphémère, dans un espace qui n'est pas celui de la société d'appartenance de l'individu, jouant ainsi un rôle d'instituant, différencié dans l'espace et doté d'une aura d'authenticité.

2.5- Le backpacker et le pèlerin

Pour la sociologue Danièle Hervieu-Léger, il est aujourd'hui ardu de saisir le religieux dans la société des appartenances, des affiliations et des identifications fluides. Aussi la figure du pratiquant est-elle en déphasage avec le paysage religieux contemporain²⁰². Participation, croyance et appartenance définissent la figure classique du pratiquant. Or, ce qui interpelle Hervieu-Léger, c'est que :

²⁰² Elle «correspond à une période typique du catholicisme, marquée par l'extrême centralité du pouvoir clérical et par la forte territorialisation des appartenances communautaires [...]. [elle] est également la référence utopique d'un monde religieux plein». La figure du pratiquant est associée à une identité religieuse, à une pratique religieuse cantonnée à une appartenance communautaire forte. Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999, p. 94.

« [...] cet idéal de participation religieuse [...] est, aujourd'hui, confronté à la mobilité des appartenances, à la déterritorialisation des communautés, à la dérégulation des procédures de la transmission religieuse et à l'individualisation des formes d'identification²⁰³ ».

Cette série de transformations appelle une réorganisation de la figure du pratiquant elle-même, qui se distancie de la croyance transmise institutionnellement et qui s'oriente en termes d'impératifs intérieurs et de choix personnels. Valorisation de l'authenticité et désir d'introdétermination²⁰⁴ transforment la nature du lien entre pratique religieuse et institution. Le fidèle contemporain s'autonomise ainsi du corps doctrinal institué et sa pratique individualisée se double d'une valorisation du mouvement. La modernité religieuse se construit donc à partir des expériences personnelles. En ce sens, c'est dans la figure du pèlerin que l'on retrouve, selon Hervieu-Léger, un type adéquat de religiosité moderne.

Pouvons-nous tracer certains parallèles entre la pratique du backpacking et celle du pèlerinage? Au niveau des contenus et des pratiques, cette religiosité pèlerine, comme le parcours identitaire des backpackers, se caractérise par des croyances fluides et des appartenances communautaires éphémères. La formation d'un «nous» par l'appropriation personnelle et sans pression, en dehors de l'autorité patriarcale des parents, instituteurs et prêtres, des valeurs et croyances de ces communautés éphémères constitue le vecteur d'identification à la lignée croyante²⁰⁵, dans le cas du pèlerin, et à la culture occidentale dans le cas du backpacker. Mais le parallèle ne s'arrête pas là.

À la suite de ces expériences communautaires, chacun retourne à sa vie ordinaire, marqué par une expérience forte, porteur de réconciliation et témoin de confiance. Dans le cas des jeunes pèlerins de Taizé, analysé par Hervieu-Léger, cette réconciliation renvoie à une appropriation progressive du message chrétien, permise par la construction de l'identité chrétienne à partir «des valeurs partagées par les jeunes et des expériences collectives qui leur sont [...] accessibles²⁰⁶». Selon nous, pour les backpackers, la réconciliation pourrait avoir pour objet la relation entre le jeune et son milieu d'appartenance. La construction de l'identité serait peut-être ainsi assurée par l'expérience partagée de valeurs cosmopolites d'ouverture sur le monde, de contrôle, de performance, d'autonomie, et de soumissions à

²⁰³ *Idem.*

²⁰⁴ Voir à cet effet David Riesman, *La Foule solitaire*, Paris, Arthaud, 1964.

²⁰⁵ Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, op. cit., p. 107.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 109.

certaines codes de valeurs, à certaines normes de groupes, à l'intérieur des lieux accessibles que constituent les auberges de jeunesse, les fêtes extensives et les enclaves au cœur de villes exotiques. Une fois toutes ces valeurs intégrées au support identitaire que constitue la communauté éphémère des backpackers à laquelle participe de son plein gré le jeune voyageur, il devient aisé et valorisant de se conformer à ces idéaux.

De plus, durant ces expériences, le backpacker, comme le pèlerin de Taizé, «fixe lui-même le degré d'intensité de sa participation²⁰⁷» et accrédite «la fiction d'une autonomie pure [...] [qui rend] leur participation légitime²⁰⁸», participation à ces rassemblements en apparence spontanés, qui est en réalité hautement institutionnalisée par l'Église dans le cas des pèlerins, et par l'industrie du tourisme et encadrée par des normes propres aux sous-groupes dans le cas des backpackers.

Faire le parallèle entre le backpacking et le pèlerinage est également révélateur d'un aspect essentiel du backpacking que nous avons mentionné, mais que nous n'avons pas encore développé. Il s'agit de la structure temporelle qui sous-tend l'expérience. La temporalité du backpacking semble selon nous apparentée à sur celle du pèlerinage, plus encore qu'à la temporalité du tourisme institutionnel. Le backpacking, en tant que moment extraordinaire²⁰⁹, présente une structure temporelle analogue au pèlerinage qui :

« [...] définit un moment d'intensité religieuse qui ne s'inscrit pas dans les rythmes de vie ordinaires et rompt avec l'ordonnancement régulier des observances pratiquantes. Ce caractère extraordinaire est présent même dans les cas [...] où une longue fréquentation historique du trajet pèlerin les a élevés au rang de manifestations festives intégrées au rythme général des observances. La mobilisation particulière à laquelle donne lieu l'événement, le temps de préparation préalable qu'il requiert parfois viennent alors rompre la routine de la pratique ordinaire²¹⁰».

En effet, le backpacking est, selon Elsrud, une expérience de l'espace-temps rompant avec la routine de la vie ordinaire²¹¹. Le résultat de cette rupture est l'occasion d'un travail identitaire, effectué, en apparence et comme dans le cas des pèlerins de Taizé, en toute liberté. Le voyage, nous explique l'auteur :

« [...] usually stands out as a demarcated time and space, qualitatively different from the rest of the life course. It is claimed by many of the interviewees that this

²⁰⁷ *Ibid*, p. 113.

²⁰⁸ *Ibid*, p. 114.

²⁰⁹ Nous nous rapportons ici à Luke Desforges, «Traveling the world: Identity and Travel Biography», *Annals of Tourism and Research* vol. 27, 2000, pp. 926-945.

²¹⁰ Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, *op. cit.*, p. 111.

²¹¹ Torun Elsrud, «Risk Creation in Travelling, Backpacker Adventure Narration», *op. cit.* p. 603.

timespace, away from home, offers certain new qualities, or perhaps loses some old, in that it relieves them from a pressure (on identity). Journeying is commonly referred to as freedom²¹²».

Enfin, Danièle Hervieu-Léger se base sur un constat parent aux thèses centrales d'Alain Ehrenberg portant sur l'autonomie imposée de la construction identitaire de l'individu moderne. Elle reconnaît aussi dans la «condition pèlerine» la systématisation d'un travail de construction biographique. L'impératif moderne de construction de soi implique pour Hervieu-Léger de reconnaître un sens dans son propre parcours de vie. En ce sens, acquérir le sens de l'unicité de soi dans la pluralité de nos rôles sociaux, ou construire son identité, est le défi qui attend chaque individu naissant dans la modernité. Quant à nous, nous repérons cet enjeu dans la pratique des backpackers, pratique indissociable du récit biographique qui l'unifie, l'interprète et en modifie la signification, la rupture avec la routine et la liberté qui en résulte engendre un moment propice à cette construction identitaire apparemment autonome : Le backpacker, en tant que moderne soumis à l'injonction autonomiste, doit «interpréter cette succession d'expériences disparates comme un parcours ayant un sens. Ceci implique en particulier qu'il parvienne à reconstituer son propre cheminement à travers la médiation d'un récit. Or, «la «condition pèlerine», comme la condition backpacker selon nous, se définit essentiellement à partir de ce travail de construction biographique²¹³».

«When the traveller gains what she calls freedom, she also experiences control of her own situation [...]. This «free» and «self-controlled» timespace, according to many interviewed travelers, supplies a requisite for creating a new or truer identity²¹⁴».

2.6- Performance, corps et narcissisme : quelques pistes de réflexion

Dans le processus identitaire que nous pensons pouvoir reconnaître dans le backpacking, le groupe de référence semble prendre une place primordiale en tant que seul support matériel de la sous-culture du backpacking. Aussi, on peut supposer que cette sous-culture devient le lieu de la représentation de soi en même temps qu'une source de pressions sociales et de gratification qui participent de la construction de la réalité dont le backpacker fera l'expérience, et de l'identité revendiquée par l'individu dans son cheminement. De plus,

²¹² *Ibid*, p. 604.

²¹³ Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, *op. cit.* p. 99.

²¹⁴ Torun Elsrud, «Risk Creation in Travelling, Backpacker Adventure Narration», *op. cit.*, p. 604.

dans le rapport au groupe de référence, le corps devient peut-être le support tangible du drame social qui se joue à l'intérieur de l'individu²¹⁵. À cet effet, Torun Elsrud²¹⁶ explique que dans la sociologie du backpacking, l'étude du corps est demeurée un champ marginal :

«[...] the tourist body has not attracted as much attention (Viejola and Jokinen : 1994). When approaching interviews and stories about backpacking, a number of themes appear which are related to the body of the traveler. Health risks, illnesses, eating habits, and other bodily threats and practices are foundations often used to build identity narratives upon²¹⁷».

Le corps joue selon cette auteure un rôle clef dans la construction de la narration identitaire du backpacker. Véhicule des expériences, il sert aussi à afficher les signes visibles de l'image de soi que l'individu désire projeter. Le corps serait donc le médium par excellence de la joute pour la maîtrise des impressions qui serait peut-être à la base de l'expérience identitaire du backpacker. Il témoignerait de l'expérience et de l'habileté du backpacker à maîtriser les éléments culturels (immersion culturelle réussie), les défis physiques et physiologiques (ascension d'une montagne, maladie) tout en témoignant de l'authenticité, de la cohérence, de la vérité des récits que relate le backpacker. Plus explicitement, mais notre étude devra évidemment tenter de vérifier cette hypothèse inspirée d'Elsrud, on peut supposer que les particularités du corps, la façon de le présenter et les attributs qu'on y ajoute servent à supporter le récit que l'on fait de soi afin de mieux interioriser cette identité par l'approbation de celle-ci par autrui, mais surtout par l'inscription de celle-ci dans des communautés de backpackers²¹⁸.

Enfin, la littérature sur le voyage jeunesse tend à affirmer que l'altérité rencontrée sert à la présentation, à la construction et à l'élaboration à long terme de l'image de soi²¹⁹. On peut supposer que la distanciation, le rapport à l'espace et au temps, joue un rôle capital

²¹⁵ Voir à cet effet la sociologie du corps et de l'adolescence de David Le Breton, dans, entre autres : David Le Breton, *La part du feu : anthropologie des entames corporelles*, Adolescence, n°52, 2005, 457-470, ainsi que David Le Breton, *Signes d'identité. Tatouages, piercings et autres marques corporelles*, Paris, Métailié, 2002.

²¹⁶ Torun Elsrud, «Risk Creation in Travelling, Backpacker Adventure Narration», *op. cit.*

²¹⁷ *Ibid.*, p. 609.

²¹⁸ Notamment, Elsrud démontre que le statut de l'identité temporaire de tous et chacun peut être instantanément amélioré par une altération de l'état de santé (maladie tropicale, blessure grave), ou au contraire dégradée par le port de vêtements ou l'utilisation de substances désapprouvées. Dans cette optique, le corps dirait ce que les mots cachent, confirmerait ou infirmerait les dires de l'individu sur lui-même. Il serait ainsi directement lié à la maîtrise des impressions et à l'image de soi que l'on projette et que nous revoient les autres, particulièrement dans ce contexte où l'environnement de l'individu est très peu manipulable (on n'est pas chez soi) et où la frugalité fortement valorisée interdit un étalage public de richesses et de biens matériels. Voir à cet effet Irving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Éditions de minuit, 1973.

²¹⁹ Voir à cet effet Wilson et Richards, «Suspending Realities», dans Kevin Hannam and Irena Ateljevic, *Backpacker tourism, concepts and profiles*, Clevedon, Channel View Publications, pp. 87-202.

dans l'expérience différenciée de soi que le backpacking permet. La distance instaurant une sensation d'être dans un ailleurs obligerait l'individu à actualiser son image de soi. La distance et l'éloignement entraîneraient donc d'entrée de jeu certaines transformations identitaires. C'est ce que l'on pourrait qualifier de phase passive de socialisation du backpacker, qui n'aurait, pour ainsi dire, qu'à s'adapter.

Or dans un deuxième temps, on peut penser qu'une fois le déplacement opéré, l'individu pourrait tenter de diriger ce cheminement intérieur vers un idéal de lui-même en mobilisant des lieux et en passant par des pratiques performatives, dans lesquelles s'inscrivent notamment celles du risque et de l'aventure. C'est ce que l'on pourrait appeler la phase dynamique de la construction identitaire du backpacker, phase dans laquelle le backpacker, pour atteindre un idéal de lui-même, mobiliserait des endroits, des discours, des éléments culturels et des signes corporels pour revendiquer une identité²²⁰. Reste aussi à savoir si cette mobilisation est effectuée de manière consciente et autonome ou si elle procède de manières déterminées par la sous-culture du backpacking.

Cette recherche de l'inconnu ouvrirait aussi la voie à la création d'une forme d'interaction sociale en apparence ouverte, malléable, aux conventions molles. Ce type de sociabilité aurait peut-être pour caractéristique de favoriser l'émergence de relations épurées de leurs formes conventionnelles d'interaction au profit, clament les backpackers, d'une importance accrue du contenu²²¹. L'altérité permettrait peut-être ainsi de projeter sur cette culture inconnue certains éléments renversés de sa propre culture²²². Pour l'individu qui se sent aliéné, ou qui conçoit sa société comme inauthentique, l'altérité peut signifier une plus grande liberté, une plus grande authenticité. Mais, cette apparente rencontre des subjectivités que permet la sociabilité backpacker ainsi que cette authenticité rencontrée dans les autres cultures, pourrait également n'être qu'une extension d'un univers culturel performatif et

²²⁰ Voir Peggy Theo et Sandra Leong, «A Postcolonial analysis of Backpacking», *Annals of Tourism Research*, vol. 33, no. 1, 2006, pp. 109-131, ainsi que Luke Desforges, «Traveling the world: Identity and Travel Biography», *op. cit.*

²²¹ L'altérité des lieux fréquentés justifie ainsi l'élaboration d'une sociabilité qui se veut orientée vers le contact intersubjectif, vers la mise en relation des individualités pures. Cependant, l'intersubjectivité, en apparence absolue et l'authenticité présumée des contenus circulant dans cet espace mérite que l'on se penche sur sa nature sociale. La culture backpacker échappe-t-elle véritablement aux injonctions à l'authenticité menant inévitablement à sa propre impossibilité de la société occidentale? En ce sens, permet-elle véritablement l'authenticité? Mais plus important encore, y retrouve-t-on des individus y cherchant l'authenticité absolue, ou encore reproduisant, inconsciemment, la même impossible quête d'authenticité que nous décrivent Alain Ehrenberg et Christopher Lasch?

²²² Voir à cet effet Edward Said, *Orientalism: Western Conception of the Orient*, London, Routledge, 1978.

narcissique, reproduisant le mode de régulation social dominant. Car cette valorisation de l'intersubjectivité, de l'anticonformisme et de l'authenticité constitue également le ferment de la culture du narcissisme et de la société de la performance.

Les trois éléments précédemment explorés, c'est-à-dire le groupe de référence, le corps, et l'altérité, sont autant de lieux de l'expérience du backpacking qui, de par les normes et les valeurs qu'ils mettent en jeu, nous reconduisent vers l'expérience identitaire de l'individu dans la modernité telle que la décrivent Alain Ehrenberg, Christopher Lasch et Danièle Hervieu-Léger. Ils permettent ainsi de nous demander si l'expérience du backpacking ne remplirait pas peut-être le besoin d'inscription culturelle d'édification de l'identité, en fonction de la culture de l'extériorisation de soi (performative selon certains, narcissique selon d'autres), valorisant l'autonomie et l'authenticité, alors que, nous rapportant aux théories de Charles Taylor, d'Alain Ehrenberg et de Christopher Lasch, aucune institution ne disposerait de nos jours de la légitimité pour prétendre épauler l'individu dans son cheminement identitaire, désormais compris, comme l'explique Danièle Hervieu-Léger à propos du pèlerin, comme un parcours biographique.

- CHAPITRE 3 -
Terrain de recherche au Pérou : méthodologie et observations
participantes

3.1- Méthodologie : concepts, dimensions et indicateurs

Au niveau méthodologique, nous avons fait le pari qu'une série d'observations, mais surtout que des entrevues en profondeur sur le terrain nous permettraient de dégager le sens que les backpackers confèrent à leur pratique et d'être ainsi en mesure de vérifier la validité de notre approche théorique de la question identitaire backpacker. Notre méthode était ainsi liée à une perspective. Nous avons voulu nous pencher sur le backpacking en tant que pratique identitaire spécifique, relevant d'une sous-culture particulière, celle du tourisme jeunesse qui, tel que nous l'avons indiqué grâce à notre revue de la littérature, semble être fondée dans une recherche d'expériences significatives et authentiques. Nous avons donc entrepris à la fois de comprendre le backpacking comme pratique située, et de remonter de ces spécificités vers une culture occidentale plus générale pour mieux expliquer comment se joue, sur un plan individuel et sur un plan macrosociologique, la transformation de la normativité posée par les théories de Christopher Lasch et d'Alain Ehrenberg.

Notre méthodologie s'avère d'abord hypothético-déductive, mais aussi exploratoire, visant à confronter nos hypothèses de départ à la réalité concrète, à ouvrir notre théorisation sur les expériences vécues, et à vivre nous-mêmes ces dernières d'un œil critique pour ne pas nous limiter à une approche théorique déconnectée de la réalité, ou au contraire, pour ne pas fonder toute notre analyse sur le discours de quelques backpackers, reconduisant ainsi leur expérience au niveau théorique. Aussi, notre approche du terrain ne visait-elle pas, d'emblée, la perfection sur le plan ethnographique. Qui plus est, lorsque confrontés à la difficulté du terrain, nous avons senti que nos quelques semaines d'observation seraient insuffisantes pour qu'une part importante de notre analyse repose sur celle-ci. Nous avons donc cherché à maximiser notre temps passé au Pérou en tentant de bien dessiner les différences et les ressemblances entre discours et pratiques en observant la vie dans les auberges et en contexte d'activité aventurière. Nous sommes donc conscients de nos limites d'observateur. C'est pourquoi nous avons choisi de nous servir de nos observations pour appuyer nos analyses tirées de nos entrevues et de notre réflexion théorique, plutôt que de faire de nos observations

participantes le centre de notre travail. Pour nous doter d'outils analytiques nous permettant de guider nos entretiens et nos observations, nous avons dégagé un schéma nous permettant de lire le phénomène du backpacking à travers les principaux concepts issus des théories de l'injonction à la performance de soi, du narcissisme et du backpacking comme moment identitaire et comme quête de l'authenticité. Cette grille interprétative a été développée dans l'intention de guider les entretiens et d'orienter les observations. Notre grille a constitué un guide orientant nos observations et se veut un complément méthodologique à une observation ouverte aux réalités et aux spécificités du terrain. Chacun des thèmes théoriques que nous avons employés jusqu'à présent a servi à nous guider dans notre recherche de terrain à partir de dimensions qui lui sont propres. Nous ne prétendons toutefois pas que ces dimensions soient exhaustives²²³. Mais malgré quelques difficultés liées au terrain de recherche, nous avons été en mesure de recueillir la très grande majorité des réponses que nous allions chercher sur le terrain et lors de nos entretiens²²⁴.

3.1.1- Performance de soi

La première dimension est celle de «l'épreuve du passage à l'autonomie». Afin de voir si et en quoi le jeune considérerait le passage à l'âge adulte comme une «épreuve» et de quelle manière cette façon de voir les choses a pu influencer sa préparation au voyage dans sa forme, sa durée, et son lieu, nous avons plus concrètement traité du rapport que le jeune entretenait avec son passé, afin de savoir s'il considérait ce passage comme une épreuve ou au contraire, s'il le voyait comme une libération de diverses contraintes propres à l'enfance et à l'adolescence, ou encore s'il endossait d'ores et déjà une identité adulte et vivait un parcours identitaire se situant à un autre niveau. Un autre de nos objectifs était d'entrevoir l'importance des thèmes de l'autonomie et de l'indépendance, et leur prégnance dans le discours de nos interlocuteurs. Pour ce faire, nous avons enfin essayé de comprendre de

²²³ En effet nous nous sommes aperçu chemin faisant que l'entrevue porte en elle-même une dynamique interne unique qu'il importe d'entretenir et qu'il importe également de ne pas corrompre en y introduisant précipitamment questions ou commentaires qui viendraient imposer des thèmes qui se révéleraient autrement d'une importance secondaire, ou qui pourraient altérer l'espace de confiance et de proximité qui s'installe entre participant et chercheur.

²²⁴ Les participants ont dans l'ensemble très bien reçu le choix des thèmes que nous mettions de l'avant lors des entretiens et ont su répondre en détails et dans une grande liberté de manœuvre à la structure informelle qui encadrait le déroulement de ceux-ci.

quelle manière la recherche du passage à l'âge adulte, ou, indépendamment peut-être, la quête de l'autonomie ou de la reconnaissance de celle-ci aurait pu être transposée dans le voyage du backpacker et comment cette expérience contribuait, au regard du backpacker, à répondre²²⁵ aux défis identitaires qui se posaient peut-être à lui.

La deuxième dimension abordée par rapport au thème de la performance est celle de la «difficulté physique et morale» de l'expérience du backpacking. Nous cherchions, à travers celle-ci, à voir si le backpacker considérait emprunter des chemins et adopter des conditions de vie difficiles aux niveaux physique et psychique, ou encore en conflit avec ses valeurs. Pour cela, nous avons questionné le degré auquel il a dû s'adapter, et avons également cherché à savoir s'il a dû faire des sacrifices et renoncer à certains éléments de sa vie quotidienne. Nous avons en outre cherché à connaître les rationalités derrière ces choix, à travers quelques questions portant sur motivations, croyances, ainsi que les obligations d'ordre économique, spirituel, ou thérapeutique que pourrait énoncer le backpacker pour justifier ses choix.

La troisième dimension du concept général de performance de soi que nous avons élaborée pour cette recherche est celle du «dépassement de soi». Cette dimension se réfère à ce que «se dépasser» pourrait signifier pour le backpacker et vise à savoir si son expérience de voyage lui aurait permis de se dépasser, ou s'il croit qu'elle pourrait lui permettre de se dépasser dans l'avenir. Nous avons donc questionné chacun des backpackers sur la manière dont il tentait de dépasser ses propres caractéristiques personnelles qu'il juge insuffisantes, à travers son voyage. En parallèle, nous avons cherché à connaître la forme générale que pouvait prendre l'«idéalisation de soi» chez les backpackers interviewés. Dans ce dessein, nous les avons tous questionnés sur les issues possibles à ce dépassement. Autrement dit, nous avons cherché à identifier les modèles auxquels ils auraient pu se référer.

La quatrième dimension est celle de «l'identité anticipée²²⁶ par le backpacker». Cette dimension se réfère à l'identité que tenterait de se voir attribuée le backpacker. Nous avons au surplus tenté de comprendre la nature de cette identité (avait-elle un caractère performant ?) ainsi que les stratégies que l'acteur aurait pu déployer pour acquérir

²²⁵ Que cette réponse prenne la forme d'une contestation, d'une évasion, d'une suspension, d'une accélération ou d'un moyen pour en faciliter l'émergence consciente ou le règlement.

²²⁶ Pour plus de précisions sur ce concept, voir Robert King Merton, *On Social Structure and Science*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

reconnaissance ou admiration, ou peut-être pour sortir d'une identité dévalorisée ou confuse. Nous avons en ce sens questionné le backpacker sur les qualités personnelles qu'il tentait de se voir attribuées par les autres durant et suite à son voyage²²⁷.

3.1.2- Expérience identitaire et mise en récit de celle-ci

Nous avons essayé de mesurer l'importance de l'expérience identitaire en général dans le voyage backpacker, en nous penchant sur les motivations et les autres facteurs généralement entendus comme «identitaires» qui pourraient pousser le jeune à s'investir dans cette pratique particulière. Le facteur identitaire tel que nous l'employons dans notre étude peut être recoupé en quatre principales dimensions.

La première est celle de la «crise d'identité» qui, hypothétiquement, précède et accompagne peut-être l'expérience de voyage. Pour identifier si une telle crise était un facteur dans la décision de partir en voyage backpacker, nous avons tenté de savoir si l'ancienne identité du backpacker lui semblait désormais inadéquate ou si cette dernière représentait toujours pour lui une partie de lui-même à laquelle il entendait se référer dans l'avenir²²⁸. Plus concrètement, il s'agissait de vérifier l'existence et l'importance du sentiment d'inadéquation, d'aliénation ou de crise identitaire, en s'enquérant par exemple de la qualité des relations que le backpacker entretient généralement avec ses principaux groupes de référence²²⁹.

La deuxième dimension concerne le caractère «extraordinaire» du voyage backpacker et se réfère aux possibles que l'expérience de la nouveauté ouvre à l'identité. Il nous fallait en outre comprendre quels étaient les éléments banals ou aliénants de la vie quotidienne desquels le backpacker croyait s'éloigner lorsqu'il est parti en voyage, et en quoi certains

²²⁷ En outre, cette importante dimension rejoint une conception de l'identité telle que la formulerait une perspective sociologique proche de l'interactionnisme symbolique, qui considère l'individu comme un «soi» qui prend forme en fonction de la double intériorisation des normes concernant la juste manière de «se présenter» et d'agir sur la scène sociale, ainsi que de l'«image» de lui-même que lui renvoie son groupe d'appartenance. Cette dimension vient aussi former le second volet, plus objectif, de notre conception de l'identité, jusqu'ici formulée de façon plus phénoménologique comme le lieu unique où s'enracine l'expérience individuelle du sujet contemporain et la perspective à privilégier pour l'aborder d'une position d'extériorité qui prenne en compte son expérience particulière du social.

²²⁸ Bref, y a-t-il crise identitaire au sens d'aliénation du sens de cette identité.

²²⁹ Il s'agissait en ce sens d'être en mesure de reconnaître le ou les groupes avec lesquels il entre en conflit identitaire. Plus largement, nous avons questionné le voyageur sur les valeurs et les normes qu'il rejette ou en vertu desquelles il se sent rejeté.

moments qu'il a vécus lors de son expérience auraient pu prendre le caractère d'évènements extraordinaires.

La troisième dimension est celle de la «redéfinition de l'identité». Nous avons cherché à savoir comment, au sens de la méthode ou des moyens, le backpacker entendait parvenir à redéfinir son identité ou à consolider celle qu'il se reconnaissait déjà. Nous l'avons pour cela interrogé sur les groupes auxquels il s'identifiait. Nous l'avons également interrogé sur les changements généraux qu'il espérait être en mesure d'effectuer dans sa vie en fonction des ressources qu'il croyait être en mesure d'acquérir durant son voyage. Nous avons enfin relevé les qualités qu'il considérait avoir déjà acquise grâce à son périple et qui auraient pu lui permettre de «devenir» cet autre soi²³⁰.

3.1.3- Rapport à la normativité

Nous avons de plus tenté de comprendre ce qui entre en jeu dans le parcours du jeune voyageur, au niveau des normes et des valeurs. Il s'agissait plus précisément de chercher à comprendre ce qui aurait pu pousser le jeune à vouloir se retrouver et se trouver, dans tous les sens du terme, non pas chez lui, mais ailleurs. Plus généralement, il s'agissait de savoir si c'est en accord ou plutôt en conflit avec l'ordre social qu'était parti le backpacker²³¹. Nous avons donc en ce sens développé une dimension «statut social» permettant de concevoir avec plus de clarté si le backpacker avait pu se trouver objectivement dans une situation (économique, familiale, professionnelle) qui aurait pu lui permettre d'avoir un sens clair de normes et de valeurs qu'il pourrait reconnaître dans la société. Nous lui avons donc demandé si ses activités et sa position sociales lui permettent, selon lui, de se définir comme personne, et de vérifier son degré d'intégration sociale en lui demandant s'il se sent isolé ou s'il croit participer de façon gratifiante à la vie collective.

La deuxième dimension propre au rapport à la normativité du backpacker est celle de la marque d'un «pessimisme». À travers cette dimension, nous avons voulu savoir si le

²³⁰ Nous avons en ce sens relevé les qualités qu'il croit pouvoir acquérir grâce à son périple et recueilli ses impressions sur les possibilités que celles-ci lui permettront de se démarquer de ses semblables et de vivre une vie «différente».

²³¹ L'expérience renforce-t-elle (ou a-t-elle renforcé) son sentiment d'appartenance envers sa société ou le pousse-t-elle (ou l'a-t-elle poussé) plutôt à s'ouvrir toujours plus sur le monde, voire à s'identifier à une nouvelle culture ? Bref, le backpacker cherche-t-il à accepter les valeurs de sa propre culture, ou se contenterait-il plutôt d'essayer d'être fonctionnel dans cette dernière au nom d'une source de sens qu'il puiserait à l'étranger ?

backpacker considérait encore possible de trouver sa place dans sa société et un sens à sa vie. Dans ce dessein, nous l'avons questionné sur son attitude face au futur et au présent, par rapport au thème de la réalisation de soi.

Enfin, à travers la dimension à la fois très large et fondamentale de l'«authenticité», nous avons voulu repérer le sens que le backpacker cherchait dans son voyage ou celui qu'il attribuait à son parcours. Pour ce faire, nous l'avons questionné sur les «raisons de vivre», les «vérités» et les «sources de bonheur privé et social» qu'il a cru reconnaître lors de son voyage, et sur sa perception par rapport à ces sources de sens.

Figure 1 : Tableau des principaux concepts, de leurs dimensions, et des indicateurs correspondants

Thématique A : Performance de soi

Dimension	Indicateurs
1-Épreuve du passage à l'autonomie	Le backpacker aspire-t-il à se considérer comme un adulte ? Établit-il un lien entre l'âge adulte et l'autonomie ? Le passage à l'âge adulte ou l'acquisition d'une plus grande autonomie est-il une épreuve au sens large? Le backpacking l'aide-t-il à atteindre l'autonomie?
2-Difficulté physique et morale	Son voyage implique-t-il certains conflits de valeurs, certains sacrifices en regard à sa vie ordinaire, certaines difficultés physiques? Conçoit-il ces difficultés comme autant d'épreuves? Ces difficultés sont-elles le résultat de choix conscients ou surviennent-elles en dehors de son contrôle ? Pourquoi ces choix difficiles ?
3-Dépassement de soi	Que signifie se dépasser pour lui ? Parvient-il à se dépasser par le voyage et comment? A-t-il une image de lui comme étant foncièrement ou partiellement insuffisant? Comment conçoit-il son idéal de lui-même ?
4-Identité projetée par le backpacker	Quelles sont les qualités que désire se voir attribuées le backpacker par les gens significatifs de son entourage social et par les autres backpackers ? Quelle est sa stratégie pour y parvenir, s'il en a une ? Ces qualités escomptées sont-elles «performationnelles» ?

Thématique B : Expérience identitaire et mise en récit de celle-ci

Dimension	Indicateurs
1-Crise d'identité	Croit-il que son identité soit toujours adéquate face aux exigences de sa vie ? Quel type de relation entretient-il face à ses groupes d'appartenance ?
2-Voyage «extraordinaire»	Comment le voyage backpacker diffère-t-il de sa vie normale, ordinaire, à la maison ?
3- Redéfinition de l'identité	Comment compte-t-il évoluer sur le plan identitaire, <i>ceteris paribus</i> , lors de son voyage ? En fonction de quelles ressources ? Peut-il fournir des exemples de moments lui permettant de se redéfinir ou de se définir plus clairement ?

Thématique C : Rapport à la normativité

Dimension	Indicateurs
1-Statut social	Comment décrit-il son intégration sociale dans sa culture d'origine ? Son statut économique ? Son statut familial ?
2-Pessimisme	Croit-il en ou espère-t-il son propre succès économique, social, spirituel ? Entend-il parvenir au bonheur ? Comment et pourquoi ?
3-Authenticité	Comment décrit-il ses raisons de vivre, les vérités auxquelles il croit, ce que constitue une source de bonheur ou une vie digne ? Quels sont ces valeurs, selon lui, dans sa société d'origine, et quels sont-ils lors d'un voyage backpacker ? De quelle manière croit-il ou désire-t-il y adhérer ? À quel degré ?

3.2- L'enquête : questions méthodologiques

Nous avons effectué une enquête de terrain comprenant trois principaux moments, soit, a) une observation participante lors d'une expédition sur le chemin de l'Inca, b) une série d'observations participantes en milieu d'auberges de jeunesse, c) ainsi qu'une série d'entrevues semi-dirigées, d'une durée moyenne d'un peu plus d'une heure dix minutes. Mentionnons d'emblée que les contraintes les plus importantes avec lesquelles nous avons dû négocier étaient le peu de temps dont nous disposions pour effectuer notre enquête²³², ainsi que la grande mobilité des participants. Citons à cet effet Anders Sorensen, qui, après 23 mois d'observation participante, souligne l'importance de ce fait pour expliquer la nature particulière d'une observation ethnographique en milieu backpacker. Sorensen souligne la nécessité de faire de l'approche ethnographique, dans le contexte d'une étude sur le backpacking, une recherche de terrain plus intensive qu'orientée sur la longue durée, ainsi qu'axée sur l'extraction de données en fonction d'une approche hypothético-déductive (ce qui est plutôt inusité lorsqu'on se sert de la méthode ethnographique) :

« The validity of ethnographic fieldwork is founded on the interaction with the subjects studied and the social and cultural insight gained by this approach. Typically, the ethnographic subject is delimited either by location, or by cohesive continuous social interaction with a clearly defined group with a limited changeover of individuals. Backpacker fit neither of the two demarcations. [...] they are characterized by impromptu social interaction within a group of erratic composition with unceasing extensive changeover of individuals. Methodologically, this makes impossible to adhere to the conventional ethnographic fieldwork framework of prolonged social interaction with and observation of a given set of informants. The un-territorialisation of the backpacker community means that, [...] fieldwork [is] [...] more dependent on interviews and other types of intensive information extraction than would the case in a classic ethnographic fieldwork²³³ ».

3.2.1- Observation participante sur le chemin de l'Inca et défis méthodologiques

Penchons-nous d'abord sur l'observation participante en contexte d'expédition que nous avons effectuée au Pérou. Nous livrerons la description de l'observation participante sous la forme d'un récit, dans lequel nous nous situerons au cœur même de l'action, afin de situer, en même temps et le plus adéquatement possible, l'ensemble du groupe, l'action sociale et l'environnement.

²³² Aussi, la majorité des décisions qui ont été prises quant à la planification et au cadre méthodologique du terrain de recherche furent conçues en toute connaissance de cause de cette contrainte sur laquelle nous reviendrons.

²³³ Anders Sorensen, «Backpacker Ethnography», *Annals of Tourism Research*, vol. 30, no.4, 2003, p. 850.

Nous avons accompagné un petit groupe de backpackers durant 4 jours sur des lieux reconnus par plusieurs guides destinés aux backpackers ainsi que par plusieurs backpackers eux-mêmes pour leur intensité spirituelle, leur beauté et leur difficulté physique. Ce parcours est celui du chemin de l’Inca, sentier menant à l’ascension du Machu Picchu²³⁴. Lors de cette «aventure» à la fois hors de l’ordinaire et extrêmement populaire, nous avons obtenu impressions et commentaires spontanés, ainsi qu’observé certains moments «typiques» d’une expérience de voyage «extraordinaire» vécue par une plusieurs backpackers. Le terrain de recherche que nous nous sommes proposé d’explorer, et plus particulièrement notre expédition sur le chemin de l’Inca, pose plusieurs défis méthodologiques. Parmi ceux-ci, se trouve la difficulté d’intégrer un groupe constitué majoritairement de backpackers et non pas composé de touristes d’un profil différent. Il nous fallait également intégrer ce groupe, à la fois en tant que participant et en tant qu’analyste. Il nous fallait enfin effectuer et enregistrer observations et réflexions dans un contexte d’activité physique intense et de mobilité continuelle, sans altérer la spontanéité des actions de chacun, ne sachant trop d’avance à quoi nous attendre comme niveau de difficulté physique et de réceptivité du groupe à notre égard²³⁵.

²³⁴ Le Machu Picchu est l’attraction touristique la plus achalandée d’Amérique du Sud et est également l’un des sites archéologiques les plus importants du Pérou et de la civilisation inca. En termes d’intérêts archéologiques, historiques et anthropologiques, le site est même plus grand que l’imposant Sacsayhuaman, site archéologique comportant plusieurs sections réparties sur plusieurs kilomètres, et ancien temple monumental au travail architectural d’une grande virtuosité, surplombant la ville de Cusco, ancienne capitale inca. Cependant, le Machu Picchu est non seulement plus important à cause de sa taille imposante, de sa redécouverte tardive et de sa centralité présumée dans la vie religieuse inca, mais surtout parce qu’il est à la fois situé sur un site magnifique et qu’il est enveloppé d’une aura de mystère, n’ayant été découvert par Hiram Bingham qu’en 1911, bien après tous les autres sites importants qui étaient déjà connus des espagnols. La nature de ses fonctions demeure jusqu’à aujourd’hui mystérieuse, et une littérature touristique et ésotérique se sont emparé de son image récluse, majestueuse et en effet unique, les uns vantant son charme et sa beauté, les autres émulsifiant son mystère. On peut par exemple penser au premier roman de James Redfield, *La Prophétie des Andes*, paru en 1993, vendu à plus de 20 millions d’exemplaires dans plus de 35 pays. On y retrouve les ruines de l’une des plus importantes et des plus mystérieuses cités Incas dont l’origine remonte à l’époque précolombienne. Quant au chemin de l’inca, il est quotidiennement emprunté par de nombreux voyageurs, jusqu’à 200, ainsi que par de nombreux porteurs, jusqu’à 300. Sentier millénaire, il s’agit d’un ancien chemin sacré réservé à la royauté Inca et aux travailleurs ravitaillant les cités royales, militaires et religieuses andines.

²³⁵ En ce sens, afin de nous assurer d’une composition «backpacker» du groupe, nous avons contacté plusieurs compagnies organisant des expéditions sur le chemin de l’Inca (il en existe en effet plusieurs dizaines, et les plus importantes d’entre elle offrent un système de réservation en ligne) et demandé une liste de l’âge et de la nationalité des randonneurs et une liste des randonneurs ayant bénéficié des tarifs ISIC (*International Student Identification Card*) pour les quelques expéditions qui auraient lieu dans les semaines suivant notre départ pour le Pérou. Après avoir reçu ces informations, nous avons choisi de nous inscrire parmi un groupe de 9 étudiants et une jeune professionnelle provenant de 4 différents pays tous situés hors d’Amérique Latine, et âgés entre 22 et 31 ans. Nous avons par la suite planifié le reste de notre itinéraire pour faire en sorte de nous rendre au point de rendez-vous en date prévue.

En ce qui a trait à notre intégration au groupe en question, nous nous sommes présenté en tant que backpacker d'expérience modérée, tout en affichant ouvertement notre statut d'étudiant en terrain de recherche ethnosociologique²³⁶. En effet, étant donné le contexte extrêmement mobile²³⁷, nous avons opté pour une approche très ouverte sur nos intentions auprès du groupe et auprès de chacun des participants²³⁸. En outre, le groupe était informé de notre qualité d'étudiant en sociologie, connaissait notre intention d'écrire une thèse sur la backpacking, et était informé qu'il serait soumis à nos observations en tant que groupe. Précisons qu'étant donné la teneur très générale des observations, aucun des propos tenus en privé ou en présence de tous, n'a eu à être cité dans cette recherche. Nous avons bénéficié d'un rapport très amical avec le groupe. D'une part, tous étaient ou avaient été étudiants, et comprenaient à la fois l'importance et la teneur exploratoire d'une thèse de maîtrise, et ne semblaient nullement intimidés par nos intentions ni par notre présence. Étant donné notre statut de participant à l'activité et notre contact direct et de tous les instants avec une partie de la réalité à l'œuvre, nous avons été en mesure de nous intégrer en tant que participant et ainsi d'observer de première main les éléments dynamiques d'un groupe de backpackers en «action». Ces informations sont révélatrices et constituent pour nous un accès direct aux «pratiques» des backpackers, aspect fondamental pour notre approche théorique²³⁹.

3.2.2- Observation participante dans les auberges de jeunesse et défis méthodologiques

Ces dernières remarques s'appliquent également à nos observations au sein des auberges de jeunesse, qui posaient elles aussi quelques problèmes d'approche. Certaines

²³⁶ De plus, afin de faciliter son intégration tout en gardant ses distances nécessaires avec le groupe, le chercheur a fait la connaissance préalable de l'une des participantes, quarante-huit heures avant le départ du groupe sur le chemin de l'Inca. Étant donné que le chercheur était très malade et que la participante en question terminait ses examens professionnels pour devenir infirmière aux États-Unis, la relation fut tout aussi utile au plan de la santé physique et morale du chercheur qu'au plan de sa légitimité dans le groupe.

²³⁷ La plupart des participants avaient prévu de prendre l'avion ou le train pour d'autres villes ou d'autres pays la journée même de leur retour d'expédition.

²³⁸ Nous avons eu l'occasion d'exprimer ouvertement les objectifs de notre recherche alors que tous étaient conviés, par le guide, à se présenter et à dire quelques mots sur eux-mêmes. Cependant, nous avons pu garder pour nous les thèses inhérentes à notre recherche ainsi que les questionnements généraux motivant notre enquête de terrain.

²³⁹ Soumis au regard direct de l'observateur, ces comportements, interactions et moments de socialisation entre backpackers, ont été enregistrés quotidiennement dans notre journal de bord (audio) dont le contenu sera presque exhaustivement livré dans notre rapport d'observation et constituent une base de données empiriques certes limitée, mais aussi unique.

difficultés méthodologiques furent résolues durant la phase préparatoire ou prédépart²⁴⁰. Nous avons privilégié l'observation participante étant donné l'impossibilité de pénétrer certains lieux sans être sollicité pour prendre part à l'action : qu'il s'agisse de discussions au bar de l'auberge, de repas dans la salle commune, de négociation de l'espace privé dans les chambres, d'une partie de billard ou d'une ballade en ville, il nous était pratiquement impossible de dissimuler notre présence sans créer un effet de méfiance de la part des backpackers en sa présence et par conséquent, sans altérer la dynamique globale du groupe.

Nous nous sommes donc rapprochés simultanément de plusieurs sous-groupes, au rythme de leurs allées et venues, s'assurant ainsi un contact constant avec le milieu et d'une variété de perspectives sur le même environnement. Nous avons toutefois remarqué qu'il est peu commun pour les backpackers d'entreprendre des processus de socialisation avec de multiples groupes. Aussi, cette solution au problème de notre intégration a vite fait d'apporter un autre problème méthodologique : la plupart des backpackers s'en tiennent aux marqueurs de politesse et aux interactions superficielles, préférant demeurer au sein du groupe avec lequel ils voyagent. D'autres, se rapprochant d'un groupe en particulier durant leur séjour dans une auberge, préféreront généralement quitter l'auberge une fois leur nouveau groupe parti. Or, notre séjour prolongé dans la première auberge observée, combiné au fait que nous devions quotidiennement effectuer des entrevues²⁴¹, a tôt fait de nous identifier de manière négative auprès des backpackers qui s'étaient établis dans cette auberge pour y passer plusieurs jours²⁴². Nous avons donc dû faire le choix difficile de partir deux

²⁴⁰ Il s'agissait notamment de choisir l'auberge ou les auberges qui retiendraient notre attention. Pour ce faire, nous avons consulté deux voyageurs ayant récemment effectué un voyage au Pérou ainsi que de nombreux sites internet touristiques pour obtenir des informations additionnelles aux informations des guides de voyage pour backpacker, qui constituaient notre première source (Lonely Planet, Footprint, Le Routard et Roughguide, tous portant sur le Pérou ou sur l'Amérique du Sud, sont les principaux guides que nous avons utilisés). Nous avons ainsi pu choisir un endroit où aurait lieu la majorité de nos entrevues, ainsi qu'une franchise backpacker qui était suffisamment populaire et tournée vers cette clientèle pour mériter que l'on se penche précisément sur son cas.

²⁴¹ À raison d'une ou deux entrevues par jour.

²⁴² Aussi, il nous a semblé que certains voyageurs méfiants avisaient les nouveaux arrivants des comportements inhabituels du chercheur (tel que le fait d'enregistrer des entretiens avec des backpackers inconnus), et qu'ils insufflaient chez eux un sentiment de méfiance à son égard qui l'empêcha bientôt, une semaine après son arrivée, de s'entretenir sérieusement avec qui que ce soit.

jours plus tôt pour Cusco, point de départ de l'observation participante sur le chemin de l'Inca, décision d'autant plus dure que notre état de santé commençait déjà à se détériorer²⁴³.

3.2.3- Entrevues : défis méthodologiques

Comme nous l'avons dit, notre enquête comporte également un volet entrevues. Nos entrevues ont été conduites selon les modalités de l'entrevue semi-dirigée²⁴⁴. Durant les entrevues, le chercheur proposait au participant les thématiques à l'étude et orientait la discussion tout en laissant une grande liberté d'expression au participant. Après une entrevue préparatoire de 3 heures conduite dans une auberge de jeunesse d'Ottawa afin d'affiner notre approche, nous avons complété 9 entrevues de type semi-dirigée au Pérou. Chaque participant devait d'abord fournir son consentement formel en signant un formulaire que nous avons composé selon les règles du comité de déontologie de l'Université d'Ottawa (voir annexe 1). Les données recueillies lors de ces entrevues ont été recueillies en temps réel, et enregistrées sur un dictaphone numérique. Nous avons opté pour une série d'entrevues sur le terrain pour plusieurs raisons. Questionner des backpackers en voyage au Canada aurait certainement présenté l'avantage de fournir au chercheur un environnement et contexte plus familier au chercheur, et de lui permettre de se familiariser à l'avance avec son terrain d'étude. En contrepartie, vivre l'expérience de l'immersion dans un contexte peu familier a su apporter aux entrevues une couleur originale, dépaysant à la fois pour le participant et pour le chercheur, rendant ce dernier peut-être plus empathique aux émotions et aux idées exprimées par le participant, ainsi que plus tourné vers une appréciation intellectuelle des normes, des valeurs, des attitudes et des comportements propres au milieu. En effet,

²⁴³ Le choix de notre approche très directe envers les participants a donc permis de recueillir 9 entrevues, dont 3 ont été retenues pour fins d'analyse –les 6 autres présentant des données éparses et étant plus difficiles à analyser en regard aux questions de la recherche.

²⁴⁴ L'entrevue semi-dirigée est «Une interaction verbale entre des personnes qui s'engagent volontairement dans pareille relation afin de partager un savoir d'expertise, et ce, pour mieux dégager conjointement une compréhension d'un phénomène d'intérêt pour les personnes en présence [...] L'entrevue semi-dirigée consiste en une interaction verbale animée de façon souple par le chercheur. Celui-ci se laissera guider par le rythme et le contenu unique de l'échange dans le but d'aborder, sur un mode qui ressemble à celui de la conversation, les thèmes généraux qu'il souhaite explorer avec le participant à la recherche. Grâce à cette interaction, une compréhension riche du phénomène à l'étude sera construite conjointement avec l'interviewé». Ce type d'entrevue est conçu pour l'approfondissement d'un sujet d'étude précis, laissant toutefois au chercheur une grande latitude quant à l'ordre des questions durant l'entretien et lui permettant de juger de l'importance qu'il croit juste d'attribuer à chaque sujet selon les circonstances, et octroyant aux propos des participants une grande valeur, postulant a priori que ceux-ci ont du sens et qu'on peut rendre ce sens explicite. Voir Lorraine Savoie-Zjac, «L'entrevue semi-dirigée», dans *Recherche Sociale, De la problématique à la recherche des données*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2003, p. 295-296.

l'engagement dans une expérience de déracinement au même titre que celle vécue par les participants a su propulser le chercheur dans l'expérience de l'incertitude et de l'insécurité face à l'environnement et de la confiance radicale, éphémère et précipitée qui s'installe entre deux interlocuteurs pour pallier ce sentiment de se retrouver «au beau milieu de nulle part», pour reprendre les termes de certains des participants.

Nous avons préféré nous fier à des entrevues en profondeur menées avec des candidats ouverts et en confiance que nous étendre en nombre et risquer de souffrir d'un déficit au niveau de la qualité, étant donné le peu de temps dont nous disposions. De fait, nos entretiens offrent une certaine profondeur de perspective. Il importe également de définir nos critères d'identification du backpacker, critères selon lesquels nous avons choisi d'interviewer un individu plutôt qu'un autre. Nous devons d'abord nous rapporter à notre définition minimale du backpacker. Nous nous sommes en ce sens rapporté à la définition que formulent Laurie Locker-Murphy et Philip P. Pearce, afin d'établir un barème minimal pouvant nous servir à identifier les participants potentiels. Il s'agit donc d'une sorte de filtre préliminaire et fonctionnel étant donné sa simplicité:

«Backpackers are travelers who exhibit a preference for budget accommodation; an emphasis on meeting other people (locals and travelers); an independently organized and flexible travel schedule; longer rather than brief holidays; and an emphasis on informal and participatory recreation activities²⁴⁵».

Nous avons d'abord choisi quatre backpackers d'une expérience limitée²⁴⁶. Nous postulons initialement que ce type de participant «maladroit» ou «nouveau», que l'on pourrait qualifier de «déviant²⁴⁷», chercherait à se revaloriser ou à se justifier pour sa situation, et qu'il fournirait par conséquent beaucoup d'informations en se référant aux principales représentations, valeurs et normes du groupe et en relatant certaines expériences

²⁴⁵ Locker-Murphy, Laurie et Philip P. PEARCE, «Young Budget Travelers: Backpackers in Australia», *Annals of Tourism Research*, vol. 22, no. 4, 1995, p.12-13.

²⁴⁶ Ces backpackers d'une expérience limitée sont Prudence, Domingo, Nicolas et Sarah. Voir chapitre 7 et annexe 1 pour plus de détails sur ces entrevues. Pour identifier les backpackers que nous désirions interviewer, nous avons abordé les individus à l'intérieur des auberges de jeunesse à prix modiques que nous fréquentions, voyageant seuls ou en petits groupes. Nous avons aussi engagé quelques discussions informelles avec eux, pour tenter de voir s'ils voyageaient depuis ou pour longtemps, s'ils empruntaient d'autres modes de voyage, et s'ils avaient ou entendaient visiter des lieux ou pratiquer des activités informelles, aventurières, ou marginales. Nous leur avons ensuite laissé savoir que nous étions intéressés à recueillir leurs pensées et leurs opinions sur le sens général de leur pratique du backpacking, en relation à leurs expériences personnelles.

²⁴⁷ Marc-Adélar Tremblay, *Initiation à la recherche dans les sciences humaines*, Montréal, McGraw-Hill éditeurs, 1968, p. 345.

significatives, tout en se positionnant à la négative par rapport à celles-ci²⁴⁸. Nous avons enfin interviewé cinq backpackers²⁴⁹ qui semblaient non seulement très à leur aise dans leur pratique, mais qui semblaient pratiquement définir les paramètres de socialisation des autres backpackers lors de ces moments de rencontre.

En ce qui a trait au lieu de nos entrevues *in situ*, nous avons tenté de nous limiter à un milieu particulier de jeunes se retrouvant tous au même endroit au moment de l'observation (enclave, auberge). Nous n'y sommes cependant parvenus qu'en partageant nos entrevues entre deux lieux, c'est-à-dire Huacachina et Cuzco, pour les raisons mentionnées plus haut. Cette réduction volontaire de la variété des répondants visait à mieux circonscrire les particularités des individus à l'étude. Nous croyons en effet qu'il importait de se concentrer sur un nombre limité de cas intéressants, afin de bien saisir les intentions et les motivations des backpackers²⁵⁰.

3.3- Présentation du terrain

3.3.1 – Justification du choix du terrain retenu

Mentionnons rapidement qu'afin de mener à terme cette recherche, plusieurs lieux auraient pu être retenus. D'abord, la plupart des auteurs s'entendent pour dire que l'Australie constitue une destination privilégiée. À notre sens cependant, l'Australie représente une destination prisée par toutes les sortes de tourisme jeunesse, et les études que nous avons lues sur les backpackers qui y voyagent laissent davantage entendre qu'il s'agissait d'un endroit

²⁴⁸ *Idem*. En effet, nous avons pu observer un phénomène analogue à celui expliqué par Tremblay chez les backpackers choisis, quoi que dans notre cas, la communauté en relation à laquelle un rapport «déviant» était visible était une communauté éphémère. Bien que les participants retenus n'aient rien de bouc émissaires, le type «déviant» décrit adéquatement le type d'informations que nous avons reçu de ces participants, c'est-à-dire marquées par l'impression de ne pas correspondre tout à fait à l'image du backpacker et d'avoir à faire ses preuves, ainsi qu'un discours établissant une distance entre le locuteur et ses pairs.

²⁴⁹ Ces backpackers sont Oliver, Thierry, Manuel, Sarah et Karin. Voir annexe 1 pour plus d'informations sur ces entrevues.

²⁵⁰ Il est finalement à noter que nous avons au départ l'intention d'effectuer environ 5 entrevues au retour de notre terrain au Pérou, auprès de backpackers ayant complété leur voyage depuis moins d'un an. Cela nous aurait en outre offert une perspective de recul et potentiellement plus réflexive sur la même expérience. Malheureusement, des contraintes de temps nous ont empêché de procéder à ces entretiens, et nous croyons qu'il serait intéressant, dans le cadre de recherches ultérieures, d'effectuer une telle enquête qui pourrait enrichir notre compréhension du caractère permanent ou éphémère du parcours identitaire que nous supposons à l'œuvre dans le backpacking et le récit qu'en fait l'acteur pour lui-même et les autres.

idéal pour le *woffing*²⁵¹, les activités de plage et les fêtes nocturnes que d'une destination accueillant des voyageurs en quête d'authenticité. La majorité des auteurs remarquent également la préférence des backpackers, surtout par rapport aux touristes institutionnalisés, pour les destinations un peu moins conventionnelles que sont l'Asie et l'Amérique latine qu'ils associent à la possibilité d'aventures et de découvertes spirituelles²⁵².

Après consultation de la littérature et quelques entretiens informels avec plusieurs backpackers canadiens, nous avons retenu le Pérou, d'une part pour sa facilité d'accès et son importance dans la plupart des récits des backpackers qui ont «fait» l'Amérique latine certes, mais aussi pour son importante infrastructure dédiée au tourisme backpacker dans plusieurs villes telles que Lima, Cuzco, Arequipa et Huacachina²⁵³. Qui plus est, plusieurs activités aventurières, potentiellement «performantes» sont régulièrement effectuées par les backpackers au Pérou, dans lesquelles il nous était possible d'accompagner certains groupes. Enfin, nous avons pu constater que le Pérou présente ce double avantage d'être un lieu de prédilection pour les backpackers les plus aventureux et quête d'extrêmes comme pour les amateurs se contentant d'activités planifiées et d'une immersion culturelle modérée par la présence de nombreux autres jeunes touristes.

Deux destinations ont su retenir notre attention lorsque nous avons planifié notre départ pour le Pérou. La première était le chemin de l'Inca, et la seconde était la petite municipalité de Huacachina. Le choix d'effectuer la longue marche sur le chemin de l'Inca jusqu'au Machu Picchu s'est pour ainsi dire imposé de lui-même, puisque la majorité des guides de voyage et des backpackers interviewés s'entendaient pour dire qu'il s'agissait d'un «incontournable». De plus, le Machu Picchu en soi était souvent décrit comme un lieu à forte résonance spirituelle et historique, et la marche pour y accéder présentait cet aspect physique

²⁵¹ Le *Woffing* fait référence à une combinaison de travail et de tourisme. Certaines agences et certains sites internet permettent au voyageur d'entrer en contact avec un employeur potentiel à l'étranger, de sorte que le *woffer* peut s'assurer d'être en mesure de gagner un salaire avant de partir à l'étranger. La majorité des emplois occupés par les *woffers* sont des emplois du secteur agricole.

²⁵² En ce sens, la Thaïlande aurait pu constituer un terrain intéressant, mais l'organisation d'un terrain de recherche y était plus difficile étant donné que le chercheur ne connaissait aucune des langues locales et n'avait rencontré aucun backpacker qui y avait voyagé et qui aurait pu lui fournir plus de renseignements que ceux disponibles sur les sites web et dans les guides et les agences de voyage. En outre, la Thaïlande est également reconnue pour être l'un des endroits où la vie nocturne est à son meilleur et constitue souvent un point de rencontres festives. Il nous a donc semblé qu'il serait complexe, au point de vue déontologique, de recruter des participants dans un contexte festif et orienté vers la consommation d'alcool.

²⁵³ Les deux dernières villes ont en outre la réputation d'être fréquentées par la majorité des backpackers qui passent par le Pérou, et possèdent certains lieux de convergence et enclaves pour les jeunes voyageurs : hôtels, auberges, restaurants et infrastructures touristiques dédiés aux backpackers au sens large.

et corporel de l'expérience que nous posions au départ comme central à l'expérience identitaire à l'œuvre dans le backpacking. Quant à la ville de Huacachina, elle présentait un profil intéressant simplement du fait que sa population touristique était reconnue pour être majoritairement composée de backpackers ou de *mochileros*, pour reprendre l'appellation latino-américaine des backpackers. Mais en plus de ce fait important, Huacachina présentait aussi l'avantage d'offrir un complexe d'auberges de jeunesse. En effet, les auberges sont disposées sur deux rues perpendiculaires au lagon qui constitue le point central de la localité, et bien qu'elles ne soient pas reliées les unes aux autres, elles sont toutes facilement accessibles et situées à une très courte distance les unes des autres²⁵⁴.

Enfin, nous avons choisi de procéder à une observation systématique de deux auberges de jeunesse selon leur popularité (en ce qui a trait à l'auberge *The Point Arequipa*), leur taille accessible (il aurait en effet été plus difficile d'avoir une idée claire de la sous-culture d'une auberge comme *The Point Cusco*, qui comporte plusieurs centaines de lits et une grande variété d'espaces communs), et leur localisation. Aussi, nous avons remarqué, une fois rendu sur le terrain, que certaines auberges étaient de véritables bars, que d'autres étaient de simples points de passage pour voyageurs en route pour un séjour prolongé ailleurs, et que d'autres, enfin, constituaient de petites enclaves pour backpackers et constituaient peut-être le lieu le plus agréable et le plus accommodant pour les backpackers, qui y trouvaient refuge et matière à s'amuser. Ce sont ces milieux qui nous intéressaient, car ils présentaient l'avantage d'être des endroits d'échange et de rencontre. Les discussions autour d'une bière, d'un repas, d'un film ou dans un hamac étaient courantes et avaient lieu dans un contexte amical et informel, ouvert aux interventions des inconnus. Nous avons donc passé 7 jours dans une auberge de jeunesse de Huacachina, au *Casa de arena hostel*, et 6 jours dans une auberge jeunesse d'Arequipa nommée *The Point Arequipa*.

²⁵⁴ De plus, Huacachina est situé à 5 minutes de taxi de la municipalité d'Ica, ville marchande et peu populaire. Aussi, Huacachina constitue un point de convergence pour les backpackers qui désirent effectuer la visite des lignes Nasca en provenance de Puno, de Cusco ou de Lima, ou pour les voyageurs en transit entre ces destinations ; en effet, la municipalité d'Ica ne semble avoir que très peu à offrir au jeune voyageur en comparaison au climat détendu, isolé et sécuritaire de Huacachina.

3.3.2–Le chemin de l’Inca

Le chemin de l’Inca et la destination vers laquelle il nous conduit, le Machu Picchu, sont présents dans tous les guides touristiques, toutes les agences voyage jeunesse, ainsi que tous les blogues et les forums internet destinés aux backpackers. Avec ses trente-trois kilomètres, le chemin de l’Inca représente un défi physique considérable, avec des ascensions quotidiennes de plusieurs centaines de mètres chargés d’un sac à dos de plusieurs kilos n’offrant qu’un sentier escarpé et irrégulier composé de pierres millénaires, obligeant le voyageur à passer sous la tente des nuits souvent froides et à affronter un soleil par moments dévastateur à cette altitude et des journées parfois pluvieuses, le tout ayant lieu à une altitude dépassant par moments les 4000 mètres, ce qui rend la respiration ardue, le sommeil léger et diminue l’appétit. Sa réputation de défi physique, mais également de moment de ressourcement pour les Péruviens et les voyageurs en quête d’une expérience culturelle ou spirituelle, sans oublier le fait qu’elle culmine avec l’arrivée au Machu Picchu, fait de cette piste un moment clé du voyage de la plupart des voyageurs et constitue parfois même la motivation principale de leur voyage au Pérou.

Nous avons choisi la compagnie que nous nommerons *The Friendly Trekker* pour nous guider dans sur ce sentier de 3 nuits et 4 jours. La raison de notre choix découle de la composition adéquate du groupe et des dates de départ accommodantes. Il est à noter que plusieurs autres compagnies auraient pu offrir un service comparable, mais que seule la compagnie retenue a été en mesure de nous fournir toutes les informations dont nous avons besoin pour faire un choix éclairé (nombre, âge et origine des participants par exemple).

3.3.3 -Présentation des Auberges de Jeunesse

Pour effectuer nos observations participantes dans les auberges de jeunesse, nous avons le choix d’une grande variété d’auberges et d’hôtels qui, sans explicitement s’adresser aux backpackers, présentaient toutes les caractéristiques des milieux backpackers observés par plusieurs auteurs²⁵⁵. En effet, nous avons repéré, grâce aux guides de voyage comme le *Lonely Planet* et le *Rough Guide to Peru* et aux blogs de voyageurs échangeant des

²⁵⁵ Citons les études d’Anders Sorensen, par exemple. Voir Sorensen, Anders, «Backpacker Ethnography», *op. cit.*

informations sur le web, un ensemble d'auberges et de petits hôtels qui présentaient une image juvénile ou hédoniste, comportant bars, salles de cinéma, tables de billard, casiers, personnel composé de voyageurs, organisation de visites et d'activités par l'établissement, mais surtout offrant un ensemble de repas et de lits en dortoirs à prix modiques. Nous avons donc pris la décision initiale de nous consacrer à l'observation du milieu backpacker de l'hôtel *Casa de Arena*, Huacachina, étant donné que l'établissement présentait un profil de services, une image, une clientèle, des prix, mais surtout une réputation d'être un havre de paix et un endroit agréable autant pour les étrangers que pour les Sud-Américains²⁵⁶. Aussi, étant donné son profil très latino-américain, hispanophone et mieux connu à l'échelle continentale qu'internationale et ainsi perçu comme plus local voir plus authentique, nous avons pensé pouvoir y trouver une grande variété de backpackers, des plus orientés vers le plaisir aux plus orientés vers la découverte et les expériences significatives.

Mais à force de sonder l'opinion des voyageurs, nous avons appris qu'une franchise hôtelière dont nous ignorions alors jusqu'à l'existence constituait un «must» sur le parcours de la plupart de mes interlocuteurs. Aussi, lorsque nous avons épuisé nos ressources à Huacachina, nous sommes partis pour l'Hôtel *The Point Cuzco*, fréquemment cité comme l'un des meilleurs endroits pour s'établir lorsque l'on backpack au Pérou, à égalité avec ses cousins *The Point Lima* et *The Point Arequipa*. Malheureusement, le chercheur devait tomber sévèrement malade une journée et demie après son arrivée, n'ayant eu le temps que de rencontrer superficiellement 5 ou 6 personnes et de conduire une entrevue. Alors que son état de santé s'était profondément détérioré, le chercheur devait partir sur le chemin de l'Inca pour ne revenir que 4 jours et demi plus tard, et devait être en mesure de conduire une seconde entrevue à son retour du chemin de l'Inca, avec l'une des participantes à l'expédition.

Lors de notre passage à Puno, sur les abords du lac Titicaca, n'avons rencontré pratiquement aucun backpacker, et nous avons dû repartir vers le centre du pays, vers la ville d'Arequipa, réputée pour sa population backpacker très dense. Mieux informés cette fois, nous nous sommes dirigés vers l'hôtel *The Point Arequipa*, où nous avons eu l'occasion de

²⁵⁶ L'endroit est un hôtel destiné à accueillir une clientèle hétérogène, mais on y trouve tout au long de l'année, et plus encore durant les mois de décembre à février, beaucoup de backpackers latino-américains, dits *mochileros*. Ces mois correspondent aux vacances d'été des étudiants chiliens et argentins, deux des principales sources de backpackers qu'accueille le Pérou.

tenir de multiples discussions informelles avec plusieurs groupes de backpackers, dans l'auberge et en ville, mais surtout d'être témoin des aléas de leur vie sociale.

3.4- Description et rapport d'observations sur le chemin de l'Inca

3.4.1- Description des participants

Le groupe formé par la compagnie *The Friendly Trekker* comprenait 9 backpackers, une guide, un assistant, 10 employés engagés comme porteurs, ainsi que le chercheur. Les guides et les porteurs étaient d'origine péruvienne et de souche Quetchua et parlant couramment le quechua et l'espagnol, ainsi que l'anglais dans le cas de notre guide. Cette dernière était âgée d'environ 28 ans, et son assistant était lui âgé d'environ 25 ans, portait tous les jours un ensemble de vêtements de randonnée très semblables, composé d'un short et d'un t-shirt faits d'un matériel à séchage rapide ainsi que des chaussures d'approche de marque *Merrell*²⁵⁷. Son assistant était pour sa part vêtu d'un t-shirt troué et de jeans délavés, son allure ressemblant davantage à celle des porteurs qu'il fréquentait au moins autant qu'il fréquentait notre groupe de randonneurs. Il ne portait presque aucun effet personnel, étant en charge d'aider les randonneurs éprouvant de la difficulté à transporter leur sac²⁵⁸. Quant aux 9 randonneurs, ils se considéraient tous comme des backpackers, et voyageaient tous depuis déjà plusieurs semaines. Leur âge moyen était d'environ 23 ans, si l'on exclut l'une des participantes qui approchait la trentaine. Nous étions 3 hommes pour 6 femmes. Cinq nations étaient représentées dans le groupe, soit le Canada, les États-Unis, l'Angleterre, la Finlande,

²⁵⁷ Le soir venu, elle enfilait généralement une veste polaire de marque *North Face*, et un pantalon long conçu pour la randonnée. Contrairement au reste des randonneurs, elle ne portait qu'un sac de jour et ne possédait pour la protéger de la pluie qu'un poncho de plastique bon marché. Ses bâtons de randonnée télescopiques en aluminium la distinguaient aussi des autres randonneurs, qui n'avaient en leur possession que des bâtons artisanaux fait à partir d'un manche à balai sur lequel on avait apposé une poignée faite de laine colorée, tricotée à la main.

²⁵⁸ Quant aux porteurs, nous ne les côtoyions presque jamais. Ils étaient en charge de monter le camp du midi, du soir, de démonter ce dernier une fois le petit déjeuner terminé, de nous dépasser sur la piste pour arriver avant nous au prochain campement, de remonter celui-ci, de préparer les repas, et ce jusqu'au dernier matin. Ils portaient tous le même type de sandales rustiques qui semblaient être un attribut de cette véritable petite sous-culture. Les porteurs sont en effet presque tous des agriculteurs d'origines Quetchua qui entreprennent quelques expéditions chaque année afin d'augmenter substantiellement leurs revenus. Ils semblent subir des conditions de vie très difficiles lors de ces expéditions (marche rapide sur le sentier beau temps mauvais temps en transportant une charge dépassant dans le pire des cas les 80 livres), tout en jouissant d'un respect considérable auprès de leurs concitoyens péruviens.

et la Malaisie. Les membres du groupe affichaient tous une allure décontractée, et la plupart d'entre eux étaient dans une forme physique considérable mis à part l'une d'entre eux, qui portait quelques kilos de plus que la moyenne des randonneurs. Cinq d'entre eux portaient un équipement mal adapté pour de telles conditions, alors que quatre d'entre eux ainsi que le chercheur possédaient l'essentiel pour faire face aux conditions climatiques changeantes dans un certain confort²⁵⁹.

3.4.2- Itinéraire et description sommaire de la randonnée

Le 24 janvier 2008 à 18 h, nous avons pour la première fois rencontré le groupe dans le local de la compagnie d'expéditions *The Friendly Trekker*, qui avait pignon sur rue, sur *Calle Plateros*, la rue la plus touristique de Cusco, situé sur le versant nord de la *Plazza de Armas*²⁶⁰. Le 25 janvier, un autobus blanc de type touristique pouvant contenir 30 personnes est venu chercher les randonneurs dans le lobby leurs hôtels respectifs alors que le soleil n'était pas encore levé²⁶¹. Trois personnes se connaissaient déjà, ayant étudié ensemble, deux filles étaient amies depuis plusieurs années, et un couple dormait appuyé l'un contre l'autre. Trois d'entre nous étaient cependant venus seuls. À 5 h 15 min, nous étions arrivés à notre première destination et tous ont dû se réveiller du sommeil léger dans lequel ils avaient sombré, pour prendre le petit-déjeuner dans le village d'Ollantaytambo. Par la suite, tous les participants se sont procuré des bâtons de marche artisanaux que des marchands leur vendaient au seuil de l'autobus, puis avons repris ce dernier pour nous rendre à l'entrée du

²⁵⁹En effet, il est plus facile de faire face aux averses entrecoupant les éclaircies plongeant les randonneurs sous un soleil brûlant lorsque l'on dispose d'imperméables, de bottes imperméables, de vêtements convertibles en vêtements sans manches, de lunettes de soleil et d'écran solaire de qualité. Les moins bien équipés, comme mon camarade de tente, portaient un sac conventionnel surchargé à l'intérieur comme à l'extérieur et non imperméabilisé, des chaussures de marche inappropriées ou neuves, les blessant aux pieds, et des vêtements de coton ne parvenant jamais ni à sécher, ni à les protéger du froid le soir venu. Les mieux équipées d'entre nous, soit les deux californiennes, possédaient tout le matériel dernier cri. Très sportives et issues de familles de classe moyenne élevée, elles avaient reçu de leurs parents bottes, sacs, vêtements, lunettes et autres accessoires spécialisés incluant un émetteur GPS d'urgence.

²⁶⁰Entassés dans ce petit local aux allures beaucoup plus professionnelles que la plupart des autres locaux de ce genre situés sur cette même rue, nous avons reçu notre itinéraire de voyage, et signé une dérogation stipulant que la compagnie n'était responsable d'aucun accident, perte, vol ou mort. Tous étaient présents, y compris une participante qui devait cependant être hospitalisée durant la nuit pour une infection grave au système digestif, et qui manquerait par conséquent le départ.

²⁶¹La compagnie offrait en effet ce service de ramassage par mesure de sécurité, certains backpackers logeant dans des quartiers à la réputation un peu plus dure, rendant risquée la perspective de déambuler dans la nuit, on ne peut plus attriqué comme un touriste.

sentier²⁶². En cette première journée fortement ensoleillée malgré que l'on se soit retrouvé au cœur des Andes en pleines moussons, nous préparions à passer de Cusco, qui se situe à 2750 m au dessus du niveau de la mer, à Llulluchapampa, qui se trouve à 3800 m, ascension motorisée en matinée mais néanmoins éprouvante physiquement étant donné l'altitude. Après un court *briefing* à l'entrée de la piste à 08:00 située à 2350 m au dessus du niveau de la mer, nous avons traversé le pont de la Rivière Urubamba, ou un «check point» nous attendait pour contrôler nos passeports. De l'autre côté de cette rivière brunâtre, chargée de sédiments transportés par les pluies ruisselant le long des riches parois verdoyantes des Andes environnantes, nous avons officiellement commencé la longue marche sur le chemin de l'Inca, chargés de nos sacs d'expédition, avec à notre tête notre guide, une Péruvienne originaire de la région, et en queue de file, son assistant, Quetchua lui aussi originaire de la région. Cette première partie de la marche fut aisée, étant donné la très faible inclinaison du sol. Tous marchaient d'un pas assuré, conversant avec son voisin, et les éclats de rire fusaient alors que tout semblait beaucoup moins pénible que ce à quoi on nous avait préparés. La première montée fut toutefois un défi pour tous, alors que chacun mesurait en son propre système cardio-vasculaire la difficulté causée par la différence d'altitude. Nous avons poursuivi notre ascension jusqu'au canyon Cuisichaka, puis avons pris le goûter à 13 h dans un minuscule village autochtone situé à flanc de montagne, Wayllabamba. L'une d'entre nous avait l'air très malade, et on doutait de la possibilité qu'elle puisse terminer la randonnée²⁶³. On pouvait également déjà apercevoir que les sous-groupes n'avaient nullement l'intention de se dissoudre dans le groupe plus large que nous formions, chacun restant auprès de ses amis, mais demeurant accueillant auprès des randonneurs qui, comme moi, étaient venus solo. Puis nous sommes repartis en direction du dernier des petits villages de la région, Huayllabamba.

À partir de ce point, nous avons commencé un parcours sinueux, annonçant les montées prononcées et les descentes ingrates à venir. La difficulté était déjà plus prononcée

²⁶² Là, la plupart des randonneurs se sont procurés les derniers accessoires qui manquaient à leur attirail auprès des vendeurs ambulants qui nous attendaient à la sortie de l'autobus (liquides, porte-bouteilles, chapeaux, sucreries, et même quelques petits lamas, alpacas et Vicunas colorés faits de laine tressée pour décorer l'extrémité de leur bâton de marche).

²⁶³ En fait, à ce point, il était déjà possible d'entrevoir que des randonneurs constitueraient les meneurs de peloton et qui fermeraient la marche, tout comme on pouvait déjà voir apparaître les premiers signes de fatigue ou de découragement sur les visages de certains. D'autres cependant, comme l'Anglais et les deux Californiennes ne montraient aucun signe de fatigue et affichaient un moral très optimiste.

alors que nous traversions plusieurs écosystèmes, tel celui de la forêt Yuncachimpa. Le panorama suscitait plusieurs commentaires d'admiration, et nous avons pu apercevoir brièvement, étant donné la masse nuageuse qui commençait à se former, les sommets enneigés des montagnes lointaines. Déjà, les conversations s'essoufflaient, et commençaient à être cantonnées aux moments de pause, étant donné la difficulté croissante du parcours. Les deux derniers kilomètres furent quant à eux à la hauteur des craintes que tous les randonneurs entretenaient : montée ingrate et constante composée de marches en pierre inégales d'un mètre de profondeur et de 20 centimètres de hauteur. Le déploiement des derniers efforts des randonneurs était entrecoupé de longues pauses et de plaintes. Fourrant des quantités massives de feuilles de coca sèches entre leurs gencives et leurs joues²⁶⁴, buvant avidement les dernières goûtes d'eau de leurs gourdes maintenant aussi légères qu'inutiles, et cachant à peine la douleur qui traversait leurs visages, ils redoublaient d'efforts, puisant dans leur volonté la force que leurs jambes n'auraient plus su déployer à elles seules. L'un d'entre eux, pourtant adepte du jogging depuis plusieurs années, avait le visage pâle de fatigue et les cheveux trempés de sueur. Le cap des 3600 mètres sonna en quelque sorte le glas de l'activité récréative et des discussions anodines, et annonça l'émergence du moment d'abandon de soi aux aléas du sentier²⁶⁵.

À 16:30, nous avons atteint notre premier camp à Lluchapampa à une altitude de 3700 m, soit l'un des camps les plus hauts que nous aurons eu l'occasion d'occuper²⁶⁶. Les 10 porteurs qui nous accompagnaient nous avaient dépassés dès notre départ à l'entrée du sentier et avaient eu le temps de monter les tentes de repos, ainsi que la tente où nous allions prendre le souper (vers 17 h) et le petit déjeuner du matin suivant (vers 6 h 20 min), ainsi que de préparer de l'eau chaude, des feuilles de Coca et du sucre, prêts pour les infusions. Les randonneurs, éreintés pour la plupart, se sont étendus sur les bâches servant à recevoir les sacs d'expédition, et ont discuté de la beauté du panorama et de la difficulté de cette dernière section. Après un souper que tous semblaient avaler avec le même enthousiasme sauf les

²⁶⁴ Les randonneurs été initiés par leur guide à la consommation de la feuille de coca séchée dès leur entrée sur la *Inca Trail*, pratique ancestrale aux origines religieuses et très répandue au Pérou. La feuille de coca est réputée pour ses vertus énergisantes et favorisant l'adaptation à l'altitude, bien qu'on lui attribue aussi d'autres caractéristiques proprement religieuses se rapportant aux traditions incas.

²⁶⁵ Le même pâtre n'aurait certainement pas affligé nos porteurs, qui, en moyenne chargés de 35 kilos, ont l'habitude de cette marche exigeante physiquement.

²⁶⁶ Ce point présentait une vue magnifique sur la forêt quelques centaines de mètres en dessous de nous. La température y était fraîche, descendant jusqu'à 7 degrés Celsius durant la nuit.

backpackers moins fortunés qui, comme moi, étaient atteints d'une infection si commune dans ce coin du continent américain, nous sommes allés au lit, partageant pour la première fois notre tente avec, pour certains d'entre nous, un strict inconnu.

La deuxième journée, nous avons levé le camp autour de 7 h après un petit déjeuner pris dans la pénombre matinale et sous la tente commune, repas composé de gruau et de crêpes. Nous avons ensuite entrepris la pénible ascension en direction de Warmiwanusca (la passe de la femme morte) à plus de 4200 mètres d'altitude et de la vallée Pacasmayo à 3300 mètres, de l'autre côté de cette passe. En cette matinée pluvieuse et fraîche, la dénivellation de 800 mètres qui nous attendait dès notre départ était tout aussi difficile que la dernière heure de la veille, et certains commençaient déjà à regretter le confort de leur sac de couchage, se plaignant ouvertement du poids de leur matériel et semblant irrités par le vent qui déplaçait sans cesse leurs ponchos de plastique les recouvrant de la tête aux genoux. Dans cette bruine glacée, certains commençaient déjà à se dévêtir partiellement, déjà rougis, et trempés par les efforts qu'une telle montée demandait. La montée dura presque deux heures, et prit fin au beau milieu d'un col désert, soumis aux vents cinglants venant du nord. Là, alors que tous étaient frigorifiés et exténués mais affichaient des expressions souriantes, notre guide sortit de son sac une bouteille de rhum de laquelle tous prirent une fière gorgée, afin de célébrer l'arrivée au point le plus élevé de notre parcours. Alors que nos visages et nos genoux étaient engourdis par l'alcool et le froid, nous avons entamé la descente vers Pacasmayo, silencieux. À 13h, déjà fatigués, nous avons terminé la majeure partie de la descente et pris le goûter à Pacasmayo, puis visité les ruines de Runkuracay²⁶⁷. Nous avons atteint le second campement à Chaquicocha un peu après 16h30 min, où nous avons passé la nuit²⁶⁸.

La troisième journée, nous sommes partis de Chaquicocha pour nous rendre à Wiñaywayna, sur un chemin somme toute descendant. Sommes donc partis vers 8h après le petit déjeuner et avons pris la direction du site archéologique de Phuyupatamarca, cheminant à travers la végétation subtropicale, une fine pluie d'été et un vent par moment glacial. Nous avons pris le goûter une demi-heure après avoir brièvement visité les ruines de

²⁶⁷ Pour la plupart d'entre nous, cette visite se fit sans enthousiasme, et nous avons pris quelques photos, sans plus. Nous sommes repartis pour la seconde passe située à 3860 mètres, et avons redescendu le chemin sacré des Incas jusqu'aux ruines de Sayacmarca, passé le lac Yanacocha.

²⁶⁸ Ce soir-là, le chercheur n'a pas pu être témoin de ce qui se passait entre les participants, car son état de santé ne le lui permettait pas.

Phuyupatamarca, à 3600 mètres. Près de là, posés sur le bord d'un petit lac translucide, nous avons pris quelques instants pour nous reposer tout en discutant gaiement, conscients que l'essentiel du parcours était derrière nous, mais que le meilleur, Machu Picchu, était encore à venir. On pouvait sentir qu'une complicité s'était installée entre certains membres du groupe, plus précisément entre les participants qui voyageaient seuls ou en groupe, et à moindre échelle entre le groupe de jeunes Américains et le reste du groupe. La plupart d'entre eux semblaient aussi plus proches de Soul, notre guide, qui elle prenait ses aises avec la plupart d'entre nous²⁶⁹. Les conversations avaient pris un tournant un peu plus personnel depuis la veille et l'on pouvait sentir que certains liens commençaient à se tisser entre quelques participants qui n'avaient au départ que très peu en commun, sinon leur intérêt pour le voyage d'aventure²⁷⁰. Les visages jeunes et tirés par la fatigue semblaient un peu moins étrangers les uns aux autres, et tous semblaient se détendre, affalés sur les pierres froides et à quelques mètres les uns des autres.

Après avoir pris un repas léger, nous avons commencé la descente abrupte à travers une forêt et avons finalement atteint Winaywayna à 2700 mètres vers 13 h 40 min. La rencontre de dizaines d'autres groupes de randonneurs semblables au nôtre et la présence d'une auberge installée à flanc de montagne fut une surprise totale pour la plupart d'entre nous²⁷¹. Après cette heure de pause bien méritée après le parcours le plus long que nous ayons jusqu'à présent dû franchir, nous sommes partis pour visiter le site archéologique de Winaywayna et ses longues terrasses verdoyantes, puis nous sommes retournés au campement. Pour la première fois, nous avons des voisins de campement, situés à différents paliers sur le flanc de la montagne, et avons également accès à de rares et prisées douches payantes. Il nous était également possible d'accéder à un bar vendant des consommations à prix fort, toutes ces facilités étant une gracieuseté de l'auberge installée une centaine de

²⁶⁹ Elle réclamait par exemple une photo avec un seul des participants alors que tout le groupe était présent, vantant vertement la force et l'ancienneté de la culture Inca et déplorant ouvertement les vices des Conquistadores, ou nous informant sans réserve de ses conditions de vie et de celles de sa famille, par exemple.

²⁷⁰ Comme c'était le cas depuis notre départ, on ne discutait ni des beautés environnantes ou de l'intérêt religieux, historique ou archéologique qu'on eut pu porter aux ruines incas. Les principaux thèmes de discussion concernaient les intentions de voyage et la vie quotidienne, chacun traçant en quelque sorte l'itinéraire l'ayant conduit jusqu'au cœur des Andes et celui qu'il ou elle escomptait suivre lorsque ce parcours serait terminé.

²⁷¹ Nous étions cependant destinés à une hospitalité plus modeste, et nos humbles tentes nous attendaient à nouveau et pour la dernière fois, toutes faites comme à l'habitude, et nous avons savouré avec un certain sentiment de soulagement ce qui constituerait notre dernière infusion de coca de fin de parcours.

mètres en amont de notre campement, au grand dam de certains randonneurs qui y voyaient là une certaine corruption de l'expérience authentique dans laquelle ils s'étaient jusque-là plongés, et au grand plaisir des autres qui y voyaient une occasion unique de rencontrer d'autres jeunes gens dans un contexte exceptionnel. Il s'agissait du seul et unique campement partagé entre plusieurs groupes du chemin de l'Inca, et il y régnait une ambiance festive²⁷².

Le quatrième et dernier jour, nous nous sommes levés vers 4 h et nous sommes partis de Wiñaywayna en direction de Machu Picchu, situé à 2400 mètres. Nous avons commencé la marche alors qu'il faisait encore nuit, vers 5 h du matin, torches à la main. Il régnait dans la pénombre une ambiance fébrile²⁷³. Une fois le «check point» passé, nous avons longé, en la surplombant, la rivière Urubamba jusqu'à la porte du soleil, Intipunku. Nous marchions à un rythme se rapprochant certainement davantage de celui du cross-country que de la randonnée, et même les mieux entraînés d'entre nous avions de la difficulté à suivre notre guide, qui ne portait pour sa part qu'un petit sac de jour alors que nous étions encombrés de sacs encombrants qui nous gênaient dans nos mouvements. Par moments, le sentier sombre et étroit menaçait de se défilier sous nos pieds trop rapides pour notre esprit embrumé par un réveil précoce²⁷⁴. Après 15 minutes, le chercheur et trois autres randonneurs étaient loin devant les autres, qui mettraient presque dix minutes de plus pour nous rejoindre à Intipunku. Nous sommes arrivés parmi les premiers des autres groupes, qui avaient déjà commencé à s'entasser sur les rares surfaces planes disponibles donnant un point de vue intéressant sur Machu Picchu. Alors que tous arrivaient, trempés d'une sueur diluée par la fine pluie du matin et pour la plupart à bout de souffle après ce qui totalisait près d'une heure cinquante de course à travers la forêt pluvieuse, on pouvait sentir une fièvre à couper au couteau, une vive excitation à peine contenue. Chacun d'eux paraissait submergé par l'émotion, quelques-uns entonnant des airs de leurs pays, d'autres s'asseyant au sol, l'air méditatif, comme s'ils essayaient d'entrer en harmonie avec ce lieu mythique. En contraste avec ceux-ci, d'autres

²⁷² Le soir venu par exemple, quelques randonneurs se réunirent dans les locaux aménagés sur la montagne et pour y consommer quelques bières acheminées par hélicoptère et profiter de leur dernière nuit d'expédition.

²⁷³ Tout le monde étant très pressé de se rendre à la porte du soleil pour apercevoir les premiers rayons du matin illuminer la vallée et le site archéologique.

²⁷⁴ Le bruit de la rivière aurait pu paraître hypnotisant pour plusieurs, et l'air frais que transportait le cours d'eau rafraîchissait les visages rougis par l'effort physique intense que nous demandait de déployer notre guide. Cette séance de marche rapide sur un sol aussi inégal qu'incliné acheva de fatiguer nos articulations meurtries par le poids de nos effets personnels, même les mieux équipés d'entre nous ont alors commencé à maudire leurs sacs pour être aussi lourds et leurs vêtements de pluie pour être aussi chauds.

randonneurs étaient adossés aux murailles ou assis au sol ou sur leurs sacs, l'air meurtri et déconfit. On eut dit qu'ils étaient dans un état d'épuisement profond.

De très denses nuages bloquaient la vue des randonneurs, qui ont quand même pu apercevoir un fragment de ce superbe panorama entre deux passages nuageux. Pourtant, la majorité des gens présents prenaient des dizaines de photos de ces nuages, et le mouvement des caméras ajoutait à l'intensité quelque peu dramatique de l'événement. Les appareils photos numériques étaient presque tous activés en mode vidéo alors que le soleil commençait à passer plus clairement par-dessus les montagnes nous encerclant, et que certains des plus gros nuages se déplaçaient vers le nord, laissant poindre quelques sections du Machu Picchu. Cette manifestation d'émotions aurait pu paraître surprenante, alors même que l'on n'y voyait pratiquement rien sauf un autre panorama montagneux et nuageux, d'une certaine majesté certes, mais guère plus spécial que les dizaines d'autres panoramas du genre que nous avons eu la chance de contempler durant les derniers jours. Mais le simple fait de savoir ou d'imaginer ce qui se trouvait derrière cette ingrate masse nuageuse semblait constituer un motif suffisant pour placer ce qui était maintenant plus de 50 backpackers dans un état d'excitation remarquable, reconnaissable par des cris, des éclats de rire, et une utilisation très fréquente de leurs appareils photo. Lorsque tout notre groupe fut parvenu au point de rendez-vous, nous étions plus de 80 backpackers entassés sur la muraille, et des applaudissements fusaient au fur et à mesure que le ciel se dégagait et qu'approchait l'heure de la descente vers le Machu Picchu.

Nous avons entamé la descente jusqu'aux portes du site convoité, ou nous avons trouvé un autre point de contrôle, des casiers pouvant accueillir nos sacs afin que tous puissent profiter de leur visite en toute liberté, et nous avons ensuite pénétré le site en même temps que les premiers touristes. Le site était alors très calme, et nous avons passé quelque temps à explorer les ruines, alors que celles-ci se remplissaient de plus en plus de touristes de tout âge parvenu jusque-là en train et en autobus²⁷⁵. Puis nous avons pris nos affaires et

²⁷⁵ Vers 13 h 40 min, les plus motivés des randonneurs ont entrepris d'escalader Huayna Picchu, mont très étroit surplombant le site du Machu Picchu de plus de 500m. Nous avons donc gravi ce monticule en 35 minutes, puis avons passé une heure au sommet. Là haut, on retrouvait certains touristes âgés armés de caméras d'une taille impressionnante mais aussi de jeunes backpackers étendus sur les pointes des rochers les plus inaccessibles, faisant preuve d'une agilité qu'il me fut difficile d'imiter. Lorsque le chercheur a accédé à ces points difficiles bénéficiant d'une vue imprenable sur le site archéologique, il s'est trouvé mis en présence de parfaits inconnus qui, semblant reconnaître chez lui quelque capacité ou témérité, lui ont tendu la main et ont

sommes repartis pour Aguas Calientes²⁷⁶, petite ville touristique vivant essentiellement de l'achalandage important se dirigeant ou revenant du Machu Picchu d'où repartait le train quotidien pour Cusco. Le voyage de retour fut tout aussi calme que le voyage de départ en autobus, la plupart d'entre nous étant épuisés. On pouvait cependant sentir que quelques-uns avaient le cœur gros de quitter leurs nouveaux compagnons, mais le sentiment de camaraderie désormais bien établie voilait le fait que la séparation était imminente, et tous s'assoupirent jusqu'à l'arrivée. À la sortie du train, un peu passé minuit, nous avons été ramassés par un autobus touristique dans lequel se sont échangés des adieux sans grandes pompes, puis chacun fut raccompagné à quelques coins de rue de son hôtel, à demi endormi.

3.4.3- Limites méthodologiques et pratiques de l'observation participante

Certaines des principales limites ayant certainement porté atteinte à la qualité de nos observations sont de type technique. D'entrée de jeu, il est évident que les ennuis de santé du chercheur ont été un véritable fléau dans cette entreprise, puisque la douleur et la fatigue qu'ils occasionnaient l'ont souvent empêché de partager certains moments de rencontre qui auraient pu enrichir l'observation. Néanmoins, nous avons été en mesure de compléter le parcours et d'apprécier le déroulement de l'expédition dans ce qui nous semble être l'essentiel, c'est-à-dire durant la majorité des moments de groupe, et durant la marche en tant que telle. De plus, la fatigue ressentie par les participants semblait les confiner au silence. Après de lourds efforts physiques, la majorité des participants semblaient dans un état amorphe et solitaire qui, bien que valable en soi pour l'observation, ne fournissait pas beaucoup d'indications sur les réflexions qui pouvaient traverser leurs esprits.

De plus, comme l'expédition était somme toute très courte, et que nous ne l'avons effectuée qu'une seule fois, il est évident que certains éléments ont pu échapper à notre attention. Il nous a fallu nous familiariser à notre environnement et nous adapter à la

engagé la conversation. Ils lui ont raconté avec passion leur expérience de marche et ont partagé l'émotion qu'ils ressentaient en ce moment, avant de redescendre rejoindre les leurs.

²⁷⁶ À Aguas Calientes, nous nous sommes rendus dans un restaurant local dont la spécialité était une pizza garnie d'un fromage local. Nous y avons pris quelques bières, et quelques membres du groupe ont alors décidé d'aller se baigner aux sources thermales qui jaillissaient non loin de là. Nous avons ensuite rassemblé nos effets personnels et nous nous sommes dirigés vers la station de train. Le train, qui était en grève à ce moment était sensé arriver à 17h00, on nous annonça qu'il accuserait un retard de trois heures, ce qui nous donna l'occasion de souper dans un restaurant non loin de là. Nous sommes retournés à la station au pas de course, étant donné que nous nous étions attardés au restaurant, plaisantant et partageant quelques boissons alcoolisées locales.

difficulté physique qu'impliquait l'altitude (vertiges, nausées, fatigue, perte d'appétit), alors que notre attention aurait dû être toute entière tournée vers les interactions entre les participants et les actions individuelles significatives. En ce sens, une expédition moins ardue et de plus longue durée aurait peut-être pu nous permettre de nous consacrer davantage à notre travail²⁷⁷. De plus, il nous était évidemment impossible d'observer tout le monde à la fois malgré la petite taille du groupe, puisque tous ne cheminaient pas au même rythme, et que certains des participants, le sous-groupe de trois Américains notamment, se montraient d'une sociabilité plutôt imperméable aux étrangers.

Le groupe rencontré présentait une dynamique contrastant avec la plupart des enquêtes effectuées sur le terrain consultées dans notre revue de la littérature. De style très «familial», rappelant vaguement l'ambiance d'un camp d'été, la volonté de chacun semblait abandonnée au profit de la volonté du groupe. L'autorité appartenait uniquement à notre guide, qui n'en usait que pour décider du rythme idéal de la marche et pour se poser en guide lors des visites des ruines qui ponctuaient notre trajet²⁷⁸. On aurait pu penser, selon notre cadre théorique, que les backpackers tenteraient de s'illustrer, du moins à leurs propres yeux, en accomplissant des actions proprement «performanceuses» ou en mettant de l'avant une volonté hors norme sous quelque forme qu'elle prenne. Or il n'en fut rien, et tous les jours «la famille», comme aimait à nous appeler notre guide, se comportait en tant que telle.

En outre, comme nous le verrons plus précisément dans la partie analytique de notre travail de terrain, l'interprétation de l'expérience en fonction du point de vue et des significations accordées à celle-ci par les participants représente un défi considérable pour l'analyste, vu le peu de discussion entre les participants et le peu d'expressivité individuelle observée lors du déroulement de l'expérience.

²⁷⁷ On peut en effet relever la difficulté de noter nos observations sur le champ, malgré le matériel audio dont nous disposions sur le sentier. Les brefs moments de pause étaient consacrés aux visites des ruines qui elles-aussi font partie de l'expérience et demande un niveau d'attention élevé de la part de l'observateur, si bien que la prise de note avait lieu une seule fois par jour, lors de notre arrivée au campement.

²⁷⁸ Aussi, nous n'avons observé aucun comportement déviant par rapport à la norme voulant que tous se comportent de manière soudée, égale aux autres et conformiste, comme si la simple présence d'une norme informelle stipulant que le bien commun importait davantage que le bonheur individuel suffisait à calmer toutes les ardeurs individuelles. Par exemple, personne n'a songé à s'éloigner du sentier ou encore à prendre les devants du groupe.

3.5-Présentation du terrain : les auberges de jeunesse

3.5.1- *Hostal Casa de Arena*, Huacachina

3.5.1.1- Observations générales

Voici quelques grandes observations sur les points qui nous semblaient centraux lors de notre séjour à Huacachina. Nous y exposerons quelques brèves réflexions en ce qui a trait aux particularités de la sous-culture qu'on y rencontre, si l'on peut postuler l'existence d'une telle sous-culture dans un si petit bassin de population créant des liens aussi instantanés qu'éphémères. Concentrons-nous d'abord sur une description physique des lieux. Huacachina est une oasis située à 10 minutes de taxi de la petite municipalité d'Ica, située sur la côte ouest vers le sud du Pérou. La région très aride, désertique et couverte de dunes de sable atteignant parfois 150 mètres est également l'hôte de plusieurs petites favelas, dans certaines vallées naturellement creusées entre les dunes. Le lagon est donc le point central du village, remplaçant la Plaza de Armas, qui fait défaut²⁷⁹. L'*Hostal Casa de Arena*, ne présente qu'une façade en béton jaune au nouvel arrivant, devant laquelle sont stationnées les *dune buggys*, véhicules servant aux randonnées touristiques dans le désert. Quelques cactus poussent également de chaque côté de la porte d'entrée. La porte d'entrée donne sur le comptoir de la réception, lequel était fait de bois. À droite de ce dernier se trouve la buanderie, qui donne aussi sur une espèce de cour composée essentiellement de sable brun pâle et où errent des chiens malades²⁸⁰.

²⁷⁹ Ica est une petite ville commerciale et prolétarienne alors que Huacachina existe sur la base du tourisme. Le lagon verdâtre possède un certain attrait touristique, étant entouré de dunes de sable, de palmiers et d'une promenade pavée donnant sur quelques restaurants, boutiques et hôtels.

²⁸⁰ On y retrouve aussi trois grosses buches servant de tables, entourées de 4 plus petites buches faisant office de chaises. Au fond se trouve le Grill, qui est utilisé lors des soirées BBQ, service offert par l'hôtel moyennant une somme de 8\$. De retour au comptoir de la réception, qui est recouvert par le second étage de l'hôtel ou se trouvent quelques chambres à 8, 4 et 2 lits, on constate immédiatement qu'une piscine creusée de forme rectangulaire au bout arrondi et ex-croissant tel un champignon occupe la partie centrale de l'hôtel. Cette aire centrale est à ciel ouvert, et est entourée de toutes les facilités, chambres, passages bétonnés et salles de bains que possède l'hôtel. À droite de la piscine, juste avant le mur la séparant de la cour sablonneuse, se trouve un bar d'environ 8 mètres de longueur fait d'un bois maintenant usé, derrière lequel se trouvent des réfrigérateurs, des comptoirs, un lavabo et un poêle. Ce bar est utilisé pour servir le petit-déjeuner de 7h30 à 11h00 et on y vend également des boissons de toute nature, tout au long de la journée et de la soirée. Un toit recouvre le bar qui est le point de rencontre principal.

De l'autre côté de la piscine, à l'opposé du comptoir de réception et de l'entrée, se situent des chaises longues et un escalier central qui nous conduit vers deux modules construits à l'étage supérieur. Il s'agit des modules A et B, dortoirs abritant plusieurs dizaines de lits et des casiers pour les clients. Les salles de bain et les douches sont situées à gauche de la piscine au rez-de-chaussée. La piscine est remplie d'une eau poisseuse, mais on y retrouve en permanence quelques jeunes qui s'y baignent où s'y détendent sur les abords, cigarette et bière à la

Quelques hôtels et auberges de Huacachina, dont *Casa de Arena*, sont organisateurs et pourvoyeurs du service de *Dune Buggy*²⁸¹. Huacachina, véritable oasis au milieu du désert, constitue un entre-deux, une zone de repos et de rencontres où la majorité des backpackers en transit entre Puno et Nasca, Arequipa et Nasca, ou Lima et Cusco choisissent de passer parfois brièvement, souvent quelques jours, voir quelques semaines. On n'y sort pas danser jusqu'aux petites heures, on n'y trouve ni billard, ni cinémas, ni commerce. Mais on y trouve une température clémente et chaude, un climat ensoleillé et sec et une ambiance propice au repos au bord de la piscine sans la prétention des grands hôtels, un bar bon marché ouvert à toute heure, des dunes de sable à la fois accessibles et procurant un sentiment d'aventure, ainsi que plusieurs petits restaurants bon marché. Tous ces éléments font de Huacachina un haut lieu de rencontre²⁸².

3.5.1.2- Description typologique des résidents de l'auberge de jeunesse

Le personnel de l'auberge est composé de Péruviens et de Péruviennes hispanophones. Leur tenue vestimentaire ne se distingue pas de celle des clients, qui portent jeans, shorts et t-shirts. Une certaine hiérarchie basée sur le sexe et l'âge est observable, malgré l'absence de symbole marquant la différence de fonction de chacun²⁸³. On retrouve plusieurs types de backpackers à Huacachina, et on peut, pour des fins descriptives, les regrouper selon le genre, les habitudes de rencontres et d'activités communes et le type d'activité le plus fréquemment pratiqué. Règle générale, les femmes sont dans une position de domination paradoxale par rapport aux backpackers de sexe masculin. Elles attirent

main. Ceux qui s'y trouvaient le plus souvent lors de ma visite faisaient partie d'un groupe de jeunes vacanciers argentins. Les modules A et B comportent chacun 20 lits, soit une dizaine de lits superposés. Nous n'avons pas pu examiner les plus petites chambres, mais elles paraissaient semblables aux dortoirs, soit austères et poussiéreuses, quoique beaucoup plus petites et contenant seulement de deux à huit lits selon la chambre.

²⁸¹ Cette activité qui combine course motorisée effrénée à travers les dunes de sable à bord d'un véhicule tout-terrain et *sandboarding* ou surf des sables, est la principale activité touristique de Huacachina. Presque tous les backpackers que nous avons rencontrés s'y étaient adonnés ou planifiaient le faire.

²⁸² Pour offrir une comparaison, Cusco, qui demeure pourtant la ville favorite des touristes et des backpackers, se trouve en altitude, présente un climat frais et humide et un niveau d'oxygène plus faible, ainsi qu'un potentiel touristique immense orienté vers son héritage culturel sans pareil. Ceci contraste avec le climat et le vide culturel de Huacachina, qui semble ainsi fournir l'occasion aux voyageurs d'investir à fond la sphère relationnelle du voyage. À Cusco, chaque journée peut être une journée chargée, ponctuée par les visites au couvent de Santo Domingo, les randonnées dans la vallée sacrée ou sur le site archéologique de Sacsaywaman, pour ne nommer que quelques-unes des activités les plus pratiquées.

²⁸³ En effet, la réceptionniste durant les heures de pointe est une jeune péruvienne dans la vingtaine, de petite taille et portant des vêtements très courts, tandis que le blanchisseur est surnommé *maricon* ou *ladyboy*. Enfin, les jeunes hommes en charge des autres tâches manuelles sont affalés sur les pourtours de la piscine et inactifs durant la majeure partie de la journée.

l'attention, décident généralement du choix final du restaurant, imposent souvent leur horaire en fonction de leur hygiène personnelle, mais surtout, lorsque leur apparence physique correspond aux canons de beauté occidentaux, semblent choisir leur sous-groupe principal beaucoup plus facilement que d'autres, car elles sont convoitées. Quant aux hommes, on peut en extraire plusieurs types. Mais il semble que le modèle par excellence soit celui de l'homme extroverti, voyageant seul depuis longtemps et enclin à parler de ses propres expériences, modèle performatif s'il en est un. Nous avons par exemple rencontré deux voyageurs expérimentés dans le voyage et l'art de la conversation facile et du récit d'aventures. Ces derniers se retrouvaient fréquemment en position dominante par rapport aux autres hommes, et attiraient beaucoup l'attention des femmes.

Autre élément typologique remarquable, certains backpackers se déplacent ou voyagent seuls, d'autres en couple, d'autres en pairs, et d'autres en groupe. Quant aux groupes de backpackers rencontrés, ils étaient de natures fort variées, n'étant pas tous des étudiants ou des jeunes prenant quelques mois de vacances pour voyager²⁸⁴. De plus, il est apparu que les backpackers se déplaçant seuls sont beaucoup plus faciles d'accès. Ils cherchent en effet à s'intégrer à un groupe beaucoup plus rapidement que ceux qui voyagent en couple ou en groupe, semblent aussi plus portés à communiquer leur expérience en contexte informel, autour d'un verre ou d'un repas.

Nous avons aussi pu remarquer que l'on retrouvait à cet hôtel des backpackers ayant une forte réflexivité sur leur pratique et d'autres encore, constituant la majorité, qui semblait passer d'un endroit à l'autre, sans raison clairement énoncée. On peut observer cette distinction de par la teneur de leurs conversations, ou encore en les questionnant rapidement pour savoir s'ils trouvent un sens à leur parcours. Pour la majorité d'entre eux, on pouvait les entendre discuter de certains faits touchant leur vie quotidienne dans leur pays d'origine et partager leurs expériences de voyage les plus récentes ou les plus marquantes à leurs yeux. Pour les plus «réflexifs», ce genre de discussions très descriptives était entrecoupé de moments de mise en récit de soi, dans lesquels le locuteur énonçait par exemple son appréciation esthétique de la chose décrite, décrivait avec précisions la difficulté de certains moments de son voyage, et mettait l'accent sur la signification de ses expériences plutôt que

²⁸⁴ Nous avons par exemple rencontré un groupe de bénévoles ayant terminé de participer aux efforts de reconstruction dans la ville de Pisco, ville la plus affectée par le séisme qui avait secoué le pays en 2007.

sur l'énonciation descriptive de celle-ci. Ceux-ci bénéficiaient d'ailleurs d'un niveau d'attention beaucoup plus élevé de la part des autres backpackers que ceux se faisant plus discrets sur leurs jugements, leurs états d'âme et leurs impressions.

3.5.1.3 -La question de l'espace et de l'appropriation de celui-ci

Mentionnons également qu'il est très difficile de trouver un moment de tranquillité et d'intimité dans la petite ville de Huacachina, ne serait-ce que pour écrire quelques pages sans être assailli de questions. D'ailleurs, pour nous être entretenu sur ce sujet en privé avec certains backpackers, la ville de Huacachina est un cas exemplaire de manque d'intimité, par rapport à d'autres auberges de jeunesse sud-américaines²⁸⁵. Le lit est également un espace inviolable lorsque l'on ne s'y trouve pas. C'est pourquoi on y dépose ou on y accote notre sac et on y suspend nos vêtements froissés. On s'approprie cet espace en y déposant un chapeau, un livre, un sac, ou en y suspendant une serviette trempée lorsque l'on ne s'y trouve pas et que tout le reste de nos effets personnels se trouve consigné ou cadenassé²⁸⁶. Ce manque d'intimité était renforcé par la présence permanente d'une musique active et puissante, sortant de dizaines de haut-parleurs situés dans les hôtels et restaurants-bars à la grandeur de l'oasis²⁸⁷. Mais plusieurs m'ont confié que le manque d'espace privé les gênait souvent.

²⁸⁵ Cependant, il semble que cela soit un problème qui touche plus spécifiquement la question de la sexualité. Deux personnes ont avoué au chercheur qu'il était difficile d'avoir des relations sexuelles complètes autre part que dans les douches, lesquelles étaient également très peu privées à Huacachina. Mais la question de la vie privée et du rapport à l'espace ne concerne pas seulement la question sexuelle. Comme à *The PointCUSCO*, et dans plusieurs auberges de jeunesse qu'il m'a été donné de voir, le lit prend en ce sens, dans cette institution quasi-totalitaire, le rôle de cocon, servant bien sûr au repos mais aussi à la détente, aux activités de lecture, à écouter son *ipod* ou à écrire, sur papier ou sur son téléphone cellulaire.

²⁸⁶ De nombreux regards sceptiques scrutent le nouvel arrivant du dortoir pour s'assurer qu'il n'enfreigne pas l'espace de quelqu'un d'autre, et ce nouveau venu posera inévitablement la question : «Est-ce que ce lit est pris?», même lorsque ce dernier est nouvellement lavé et fait, ne serait-ce, nous semble-t-il, que pour démontrer sa compréhension et son intention, sincère ou mensongère, de respecter la norme informelle qui régit l'appropriation symbolique de l'espace personnel minimal. La zone sacrée du lit (qui découle en fait de la combinaison lit plus sac), que l'on n'enfreint sous aucun prétexte, constitue en outre la barrière entre le public et le privé. Si l'on indique à un voyageur que nous avons aperçu quelqu'un s'approcher de son lit et de son sac, la tension, l'inquiétude et parfois même la colère s'installe, provoquant parfois le départ précipité de la chambre en question. Mais malgré l'inviolabilité physique du lit, il arrive fréquemment d'être dérangé, que ce soit par des copains, ou par quelque nouvel arrivant désireux de discuter ou encore ayant besoin d'informations. Il n'existait pas non plus d'établissements publics, comme un café un peu en retrait par exemple, où l'on pouvait aspirer à la quiétude et échapper aux regards indiscrets. Le minuscule village, entouré de l'immensité du désert, n'offrait que peu d'alternatives au regard de l'autre.

²⁸⁷ Quelques backpackers mieux informés à ce sujet avaient prévu le coup et s'installaient, sur le bord de la piscine, avec des *ipods* qui leur permettaient de couvrir le plus gros du bruit, alors que d'autres avaient apporté

3.5.1.4 - Rapports entre les backpackers

Quant aux habitudes de rencontres et d'activités communes, il semble que la majorité ait lieu autour de piscines, de repas, et de balades à Ica. Leurs activités ne se différencient pas vraiment de celles des touristes institutionnalisés, sauf que leurs récits de voyage étaient ponctués de moments d'aventure et de rencontres interculturelles. Quant aux backpackers qui effectuaient beaucoup de sorties et de balades en ville, ils affichaient un tempérament apparemment plus fonceur et téméraire. Proactifs, ils appréciaient également le style de vie décontracté des pourtours de la piscine, mais démontraient aussi le désir de se désennuyer et d'explorer les environs. Lors des repas, tous se rassemblaient et les discussions portant sur les expériences de voyage étaient monnaie courante²⁸⁸. Le quotidien est un sujet au départ tabou, et l'aborder en compagnie d'un grand nombre d'autres backpackers nous expose à plusieurs risques qui vont de la moquerie à la dévaluation (alors même que cela est plutôt encouragé lors d'interactions en privé). Mais traiter directement de notre occupation professionnelle peut au contraire conduire à l'attribution d'un statut particulier dans le groupe. Telle a été notre expérience, expérience comparable à une sorte d'immunité diplomatique qui nous garantissait un libre accès au groupe de par notre statut d'étudiant intéressé par le backpacking²⁸⁹.

L'anonymat n'est pratiquement pas possible à Huacachina. Comme la majorité des gens y restent quelques jours et que l'on a tôt fait d'en faire le tour, il semble que l'on

des bouchons pour les oreilles. Pour d'autres, prendre une chambre à deux, lorsqu'ils sont en couple ou entre amis intimes, semble constituer la solution.

²⁸⁸ Lors des premiers rapports, chacun étalait tour à tour quelques-unes de ses expériences positives ou négatives. Par exemple, un Australien a raconté au groupe comment il a repoussé, à deux reprises, une attaque à main armée sur sa personne en Égypte et en Bolivie, tandis qu'une Hollandaise louait avec enthousiasme les beautés du désert de sel d'Uyuni en Bolivie. On échange également plusieurs informations sur nos nations respectives durant cette phase de rencontre, et on discute de questions environnementales, culturelles, culinaires et parfois politiques. Cependant, presque personne ne parle spontanément de son existence quotidienne, i.e. de ses occupations professionnelles ou étudiantes.

²⁸⁹ C'est comme si le chercheur n'avait pas à faire la preuve de quoi que ce soit, alors que tous semblent contraints de mettre quelques histoires sur table afin de négocier leur statut temporaire à l'intérieur du groupe avant d'avoir le droit de traiter de questions plus sérieuses. Dans le cas du chercheur, révéler son statut professionnel le plaçait dans une sorte de bulle protectrice que nous pourrions attribuer, au fait qu'il démontrait un intérêt inébranlable pour la vie de ses interlocuteurs, mais aussi au respect qu'inspirait son thème de recherche, qui compensait pour son expérience de backpacker insuffisante à bien des égards, bien qu'il semble qu'à long-terme, cette visibilité ait fini par nous rendre quelque peu indésirable aux yeux de certains ou de certaines.

s'efforce normalement de rencontrer d'autres voyageurs avec qui discuter. Même les plus introvertis ont tôt fait de se trouver quelques copains de service. La plupart des voyageurs autonomes s'intègrent aussi à un sous-groupe éphémère et y restent affiliés jusqu'à leur départ. Cette composition relativement hermétique (relative, car permettant tout de même une certaine mobilité malgré les difficultés que pose cette dernière) des sous-groupes fut d'ailleurs autant un aspect favorisant que nuisant à la recherche²⁹⁰.

3.5.2-Arequipa *Hostal The Point Arequipa*

3.5.2.1- Description générale

Isolée entre désert et montagne, à plus de 1.000 km au sud de Lima, Arequipa, la deuxième agglomération urbaine du Pérou, possède une situation économique privilégiée et le plus important centre intellectuel du pays. Ses maisons de pierres volcaniques d'un blanc étincelant sous des cieux ensoleillés presque toute l'année lui ont valu le surnom de «ville blanche». Arequipa est située au cœur d'une oasis dominée par un groupe de volcans, dont le Misti (5.821 mètres) et le Chachani (6.075 mètres), le plus élevé de tous.²⁹¹ L'auberge de jeunesse *Hostal the Point Arequipa*²⁹² est un établissement protégé par de hauts murs jaunes et béton, de grandes portes en métal peint en rouge. Le quartier Vallecito est composé d'hôtels, d'auberges et de maisons-villas de taille moyenne, toutes entourées de murs et d'arbres de taille respectables, donnant aux environs un air luxueux et sécuritaire²⁹³. L'hôtel compte 40 lits, dont la majorité en dortoirs, et quelques-uns en chambre privée. En ce qui a

²⁹⁰ Nous pouvions sentir qu'on se méfiait de nous lorsque nous passions de notre groupe principal à un groupe secondaire, qu'il s'agisse d'un groupe ad hoc ou d'une bande de voyageurs qui se connaissaient de longue date. La solution que nous avons spontanément adoptée était d'assurer notre position dans un groupe principal en concoctant quelques plans de rencontre et en développant des relations plus intimes avec certains, et d'aborder isolément certains membres des autres groupes pour faire connaissance en tête-à-tête, ce qui, à notre grande surprise, était beaucoup plus facile avec les hommes hétérosexuels. Il se peut que ces derniers, ne prêtant au chercheur aucune tierce intention, aient développé à son égard un sentiment de confiance plus rapidement que certaines femmes.

²⁹¹ La région fut d'abord colonisée par les Aymaràs, puis les Quechuas, enfin les Incas s'y installèrent. Cependant la ville actuelle fut fondée par les Espagnols en 1540. Longtemps isolée du reste du pays, Arequipa a conservé intact son cachet colonial: demeures patriciennes au fronton sculpté et aux fenêtres décorées de fer forgé, nombreuses églises et couvents. Le couvent de Santa Catalina est sans doute le monument le plus visité et le plus réputé d'Arequipa.

²⁹² Situé sur l'avenue Lima, au 515 Vallecito, à 10 minutes de marche du Rio Chili, et à 25 minutes de la plaza de Armas, tout près d'un rond point que surplombe un poste de surveillance militaire.

²⁹³ Plutôt verdoyant, le quartier est également tranquille car exempt de restaurant, bar, café, magasin et autre établissement public. Il s'agit d'un quartier paisible en retrait du centre-ville, ce qui fait que les résidents de l'auberge prennent le petit-déjeuner et le dîner sur place.

trait aux espaces extérieurs, on y trouve une terrasse sur le toit, un balcon à l'étage avec quelques chaises et une petite table, un patio au rez-de-chaussée qui abrite également un téléphone pour effectuer des appels internationaux et un jardin²⁹⁴. Le soleil y fait régner une ambiance vacancière et relaxante. Beaucoup y prennent leur café du matin et leur petit déjeuner. Cette cour privée donne sur une extension en bois et verre au bâtiment qui abrite le bar et une cuisinette où sont préparés et servis les aliments du petit-déjeuner, mais aussi les bières, colas, fruits, cigarettes. Devant ce bar, dans la direction opposée à la cour, se situent deux longues tables basses, et derrière ces dernières, deux bancs longs et deux sections de mur qui délimitent l'espace du *Barequipa*. Derrière ce mur se trouvent le hall d'entrée et une table de billard artisanale. L'entrée et le petit patio se trouvent à l'opposé de la sortie vers la cour. À gauche lorsque l'on fait face à l'entrée se trouve une salle de bain et le bureau d'accueil, et à droite se trouve une salle de télévision et cinéma dans laquelle se trouve un éventail de DVD copiés des tout derniers films d'Hollywood, quelques vieux divans et coussins, et un plancher en bois franc usé et craquelé, comme dans le reste de l'hôtel d'ailleurs, où l'on retrouve souvent quelqu'un allongé, le torse et la tête callés dans un gros coussin poussiéreux²⁹⁵.

Quant aux clients affairés à manger leur repas ou à fumer une cigarette, on les retrouve parfois devant l'écran de télévision, écoutant les nouvelles internationales ou quelque documentaire sur la nature, mais surtout le dernier film d'Hollywood. On retrouve également souvent quelques-uns d'entre eux à la table de billard, où ils partagent la seule queue disponible tout en consommant une bière et une cigarette. Mais la majorité d'entre eux

²⁹⁴ Dans lequel on retrouve 3 hamacs, un bain de type jacuzzi qui semble être défectueux, 2 tables et 6 chaises de plastique blanc, une buanderie et quelques cordes à linge, deux grands arbres et une pelouse riche et verdoyante.

²⁹⁵ À droite de cette salle se trouve l'escalier menant aux étages supérieurs; un escalier assez large avec une rampe en bois marron-rougeâtre. Plus à droite encore se trouve un petit couloir très court qui conduit à une pièce divisée en 3 sections en «L», dont la partie centrale est la cuisine à laquelle ont accès les chambreurs, laquelle comporte four au gaz, réfrigérateur, armoires et eau courante, ainsi que toute une panoplie d'accessoires de cuisine plus ou moins fonctionnels. Les deux autres parties de cette section sont la cuisine des employés et un petit comptoir où se trouvent deux ordinateurs connectés à internet. On ne retrouve aucune chambre au rez-de-chaussée. À l'étage se trouvent les chambres et une salle de bain comprenant deux douches et deux toilettes. Les chambres ne contiennent ni meubles ni décorations mais sont très ordonnées. Il y a également certaines chambres de l'autre côté, donnant vers la cour alors que notre dortoir à 6 lits (chambre nommée *Señor Mariposa*) donnait sur la rue. On retrouve, près des chambres, une série de petits casiers où certains enferment leurs objets de valeur lorsqu'ils sortent, dorment, ou prennent une douche. On retrouve fréquemment le personnel d'entretien à l'œuvre dans les chambres et dans les salles de bain, comme on retrouve en permanence le personnel de service au comptoir de la réception (responsable d'ouvrir la porte d'entrée 24h sur 24) et durant les heures de service (8h00-23h00) au bar également.

alterne entre la cuisine et la salle à manger (qui est aussi la zone bar) durant l'après-midi et la soirée, et entre le jardin, la cuisine et la salle à manger le matin. Le seul moment où l'on est certain de retrouver un certain contingent de backpackers est entre 18 h et 24 h, dans la zone du bar, affairés qu'ils sont à manger, fumer et boire, tout en entretenant toutes sortes de discussions entre amis récents, intimes, ou étrangers.

3.5.2.2-Description typologique des participants

Dans cet établissement, la composition des genres était à peu près égale lors de notre séjour, avec plus ou moins 50% d'hommes et 50% de femmes. L'âge moyen devait être de 20-25 ans et bien que l'on y retrouvait aussi certains voyageurs de 19 ans et d'autres de 60 ans, ces derniers étaient beaucoup plus rares. Les voyageurs solitaires étaient pour la plupart des hommes, alors que les jeunes femmes semblaient afficher une préférence marquée pour le voyage en groupe, bien qu'on en rencontre toujours quelques-unes qui voyagent en solo. Lors de notre arrivée à l'auberge, on ne comptait qu'une quinzaine de clients, et lors de notre départ, on en comptait plus d'une trentaine. La majorité des voyageurs que nous y avons rencontrée arrivait tout juste d'une ville péruvienne, souvent Lima et Cuzco²⁹⁶. Beaucoup de clients utilisaient les facilités de la cuisine pour concocter leur propre souper, et la plupart préparaient et consommaient leurs repas en présence d'autres voyageurs, amis ou étrangers, avec lesquels ils conversaient sur des thèmes souvent légers et tournant autour de spécificités nationales ou d'expérience de voyage au Pérou et en Amérique Latine. L'alcool était toujours présent et consommé avec modération la plupart du temps, bien que l'auberge ait la réputation d'être le lieu de folles soirées en haute saison (la saison des pluies, l'été, a lieu de janvier à mars, et voit le secteur touristique tourner au ralenti).

Les filles portaient les cheveux longs sur les épaules ou ramenés en arrière avec une pince et les garçons portaient une casquette, un bonnet ou les cheveux en bataille soignée, ni vraiment négligés, ni vraiment coiffés. Le T-shirt, le sweat-shirt, le jean et le pantalon sport étaient de mise, sans toutefois être dépourvus d'esthétisme. Les vêtements sales étaient rares, et les tenues étaient souvent agencées. Les chaussures sport à la mode, comme les espadrilles de skate, les baskets rétro, et les sandales de format *Tong* ou *Flip-flop* de marques réputées

²⁹⁶ Presque tous ces voyageurs étaient venus en autobus, quelques-uns en avion, et nous n'en avons rencontré aucun qui était venu en *collectivo*, autobus à bas prix, malgré le bas prix de ce moyen de transport typiquement local.

étaient à l'honneur, alors que les bottes et souliers de montagne étaient réservés pour l'extérieur, tout comme les vêtements de montagne et les sacs à dos, que chacun possédait pourtant. L'intérieur de l'auberge était un espace de rencontre confortable mais demandant un petit effort de présentation de soi qu'on ne rencontre pas autant à Huacachina par exemple, où déambuler en maillot de bain et torse nu, la barbe longue et les cheveux en bataille, les verres fumés des années soixante-dix sur les yeux et la cigarette au bec ne conduit aucunement à quelque forme de réprobation que ce soit. Certains backpackers ont d'ailleurs reproché au chercheur de combiner un chandail isolant d'expédition en montagne, des chaussettes de laine et des sandales, alors que nous étions à l'intérieur et que tous portaient une tenue banale et typique, soit un chandail, un jean et des espadrilles. Pourtant, quelques jours avant à Cuzco, la tenue hétéroclite qu'était celle du chercheur s'agençait à merveille à celle des autres, tout aussi dépourvue d'un sens de l'esthétisme que fonctionnelle.

On observe généralement une certaine affiliation informelle entre ressortissants de même aire culturelle et linguistique, Anglais, Irlandais, Américains et Canadiens s'associant par exemple avec une grande facilité, alors que l'accès au groupe demeure toutefois ouvert aux autres nationalités, pour autant que l'individu maîtrise l'anglais. Plus intime²⁹⁷, l'auberge semblait favoriser les rapprochements.

3.5.2.3-Rapports entre les backpackers

La routine typique des backpackers d'Arequipa commence par un levé plutôt matinal en comparaison aux backpackers de Huacachina. Vers les 8 h 30, le voyageur prend son petit déjeuner, une douche, puis consulte son courrier électronique, tout en prenant des informations sur la ville et ses environs auprès du personnel de l'hôtel. Le reste de la journée s'organise en fonction de l'horaire des activités praticables : la plupart des musées sont ouverts de 10 h à 18 h, tout comme les sites archéologiques. Les plus actifs s'étant inscrits dans des groupes devant partir en expédition sont toutefois réveillés très tôt dans la matinée, partant généralement de l'auberge entre 4 h 00 et 6 h 00 du matin, à destination des volcans environnants et du Colca Canyon, sites très populaires auprès des randonneurs et amateurs de plein air. Arequipa offre également un assortiment varié de bars et de restaurants, et les plus

²⁹⁷ Ensoleillée et plutôt neuve, propre et sécuritaire, elle inspirait confiance. La taille plus petite des dortoirs et la présence de chambres privées produisaient aussi l'impression qu'on avait là accès à une vie un peu plus privée qu'à l'habitude, ce qui rendait les moments de socialisation plus légers et volontaires.

portés sur la vie nocturne entament généralement leur journée quelques heures après les autres, si bien qu'on ne les rencontre généralement qu'en après-midi et en début de soirée.

Les principaux moments d'interactions que nous avons pu noter étaient certains moments durant lesquels la majorité des clients de l'auberge étaient rassemblés autour des tables à dîner et des aires de jeu, comme la table de billard ou la table à carte improvisée²⁹⁸. De plus, il nous est apparu que le soir venu, la consommation d'alcool était un prérequis pour entrer à l'intérieur du groupe sans attirer l'attention plus qu'il ne le faut. Par exemple, lorsque certains backpackers avec lesquels nous avons discuté depuis le début de la soirée ont constaté que le chercheur se servait un second verre de son propre chef²⁹⁹, ils ont démontré leur assentiment par des exclamations d'encouragement et des sourires approbateurs. Ces moments de rassemblement spontané autour d'un verre étaient en outre une occasion idéale pour les voyageurs (mais aussi pour le chercheur) d'échanger des informations et des impressions à bâtons rompus sur le Pérou, la ville dans laquelle on se trouve, et sur le parcours de chacun.³⁰⁰

Du matin au soir, certains des occupants portaient leurs pyjamas, attablés autour d'une pointe de pizza, tandis que d'autres se retrouvaient dans la salle de télévision pour écouter quelques minutes d'*Animal Planet* et peut-être aussi pour échapper à cette constante mise en récit de soi, qui peut pour plusieurs devenir extrêmement redondante et éprouvante. En effet, plusieurs voyageurs nous ont exprimé cette fatigue à l'égard de ce rituel central aux interactions des backpackers, comme l'énonce cet Américain que nous avons rencontré au cours de nos premiers jours passés à Arequipa: «*I wish we all had a nametag on our shirt*

²⁹⁸ La plupart des discussions introductives gravitaient autour des thèmes du voyage actuel, et comportaient des questions de l'ordre de la logistique du voyage («D'où arrives-tu?», «Où comptes-tu voyager par la suite?», «Comment s'est passé ton voyage en autobus?», «Combien de temps comptes-tu voyager?» et «Depuis combien de temps voyages-tu?»). Chacun parlait ensuite très peu de lui-même, si ce n'est que chacun formulait son prénom et exposait ses origines nationales, du moins dans les premiers temps de la discussion. Au cours de sa présence à *The Point Arequipa*, nous avons fait moins de rencontres individuelles et privées qu'à Huacachina, où nous désirions avant tout effectuer des entrevues. Nous avons donc davantage pris part aux événements collectifs qui avaient lieu dans l'auberge et nous avons aussi pu faire la connaissance de quelques sous-groupes, tel un groupe de Canadiens qui devait en tout rester à l'auberge deux soirs, un groupe *ad hoc* composé d'Anglais et d'Irlandais, en plus d'avoir l'occasion de rencontrer un Américain par l'entremise de nos amis rencontrés sur le chemin de l'Inca, ainsi qu'un Danois. Nous avons passé beaucoup de temps en compagnie de ces individus, nous engageant avec eux dans de longues discussions informelles sur le sens de leur voyage lorsque la majorité des groupes avaient quitté l'auberge. Ces «réseaux» ont en quelque sorte constitué l'assise sociologique de notre observation à Arequipa.

²⁹⁹ Malgré le fait qu'il se remettait, encore et toujours, de ses tribulations intestinales...

³⁰⁰ Plus qu'à toute autre heure du jour, il s'agit d'un moment de convivialité mais aussi de mise à l'épreuve du caractère de chacun. On peut en ce sens observer que les groupes voyageant ensemble affichent une camaraderie respectueuse.

with all the basic info about us, like where we're from, how long we've been traveling, where we're going, etc.».

Pendant, l'ambiance était généralement des plus chaleureuses du côté des groupes spontanés de backpackers s'étant rencontrés dans l'auberge. Et au cœur de cette effervescence se trouvait souvent la question de la séduction. En ce sens, les rapports de genre prennent une importance évidente à l'intérieur de ces groupes. En bref, cet espace est réglementé par un ensemble de normes informelles concernant la manière de se vêtir et d'interagir, c'est-à-dire de manière décontractée (mais soignée), et concernant aussi les thèmes de discussion valorisés, soit le voyage, l'aventure et la rencontre interculturelle³⁰¹.

3.6- Analyse des observations

3.6.1-Le chemin de l'Inca

Le parcours sur le chemin de l'Inca constitue un défi, au sens très large, pour tous les backpackers qui s'y engagent. Défi physiologique d'abord, causé par l'altitude du sentier, le manque d'hygiène, les conditions de vie difficiles et les multiples maladies que tous sont susceptibles de contracter. Défi physique ensuite, étant donné le niveau d'efforts physiques requis pour parvenir à se rendre au bout du chemin et l'épuisement qui afflige rapidement l'ensemble du groupe, surtout les moins athlétiques des participants. L'expérience de défi que constitue le chemin de l'Inca est donc d'abord une mise à l'épreuve qui se vit à travers le corps, car c'est lui qu'on sollicite toujours davantage, c'est de sa faiblesse que découle le sentiment d'affliction qui en assaille plus d'un durant le parcours, mais c'est aussi de sa résilience que provient la capacité de mener à terme cette entreprise et le sentiment de fierté ou de libération d'y être parvenu³⁰².

³⁰¹ Les rapports que l'on observe dans cette auberge de jeunesse sont également structurés par quelques normes formelles qui concernent uniquement le fonctionnement administratif et la réputation légale et commerciale de l'établissement. Les premières concernent les heures du *check-in* et du *check-out*, les politiques de service, les prix et l'attribution des espaces habitables, la qualité minimale des interactions entre clients et employés, et les normes d'hygiène minimale. Les secondes concernent la consommation d'alcool et oblige les clients du bar à ne consommer que l'alcool provenant du bar, à respecter les employés et les autres clients, mais aussi le matériel dans les lieux communs, les sales de bain et dans les chambres, à nettoyer leur vaisselle et à prendre soin des chiens domestiques.

³⁰² En outre, le fondement même de l'expérience du chemin de l'Inca est une imitation du parcours qu'empruntaient les Incas du temps de l'Empire florissant, pour acheminer les ressources nécessaires au

Cette expérience de fatigue et de mise à l'épreuve corporelle est aussi, d'abord et avant tout, une expérience personnelle qui revêt plusieurs couches de sens. On peut penser, en lien avec notre cadre théorique, que l'une des fonctions symboliques que remplit cette expérience est la réanimation d'un profond sentiment d'être au monde, d'une authenticité découlant de l'immédiateté et de l'intransigeance de la douleur ressentie et des beautés rencontrées sur son passage³⁰³. Cette rencontre du corps et de l'altérité fondamentale de la nature et des vestiges d'une civilisation disparue (sans balises culturelles) permet en outre au backpacker de s'éprouver lui-même, dans toute sa nudité, lui, seul dans un combat fusionnel avec un monde dénudé, lui aussi, de toute civilisation telle que la connaît le backpacker³⁰⁴.

Mais il s'agit aussi d'une expérience du corps qui se vit en groupe. Le corps s'adapte au groupe, marche, boit, mange et se repose au rythme de celui-ci, et est à la fois livré à montagne et protégé par la présence réconfortante des autres. Or, on peut supposer que cette mise à l'épreuve corporelle, si elle n'est pas tout bonnement l'aboutissement d'un processus intérieur qui pousse l'individu à s'y adonner, commande un certain mouvement intérieur. Cependant, la teneur légère des discussions et le fait que chaque moment ou presque soit partagé avec les autres suggèrent que les backpackers qui parcourent le chemin de l'Inca abdiquent la possibilité d'un retour réflexif immédiat sur leur expérience. Aussi, c'est bel et bien cette justification personnelle et intérieure de son expérience que nous étions venus chercher sur le terrain. Or, *il semble que ce retour réflexif, moment clé de l'intégration identitaire de l'expérience, se fasse à un autre moment*. En ce sens, le moment de la marche est peut-être celui de la dissolution momentanée de la réflexivité dans le corps social temporaire au profit d'une revalorisation du rapport au corps et à la nature. On peut penser que cette manière de se représenter dans une relation directe avec le monde renvoie à une valeur d'authenticité, qui serait en quelque sorte perdue dans le monde de l'image que sont

maintien des principales forteresses et des principaux temples érigés sur celles-ci. Ce parcours ritualisé au fil du temps et conservant une valeur symbolique élevée, bien que différente de celle du temps des Incas, est devenu pour certains de leurs descendants le moyen de se rapprocher de leurs origines, tandis qu'il représente pour d'autres, principalement pour les hordes de touristes le franchissant chaque année, une expérience qui, si elle ne traverse pas nécessairement les niveaux culturels, identitaires ou spirituels de leur personne, affecte certainement leur corps.

³⁰³ Aussi, la pureté de l'air qu'on y respire et la majesté des montagnes et des forêts qu'on y rencontre sont en quelque sorte accentuées par l'effort. L'authenticité de l'expérience découle, au moins en partie, de notre mise en relation directe de notre corps avec un environnement que l'on n'a personnellement jamais apprivoisé avec l'esprit.

³⁰⁴ Voir à ce propos le livre de David Le Breton portant sur un thème similaire, David le Breton, *Éloge de la marche*, Paris, Éditions Métailié, 2000.

devenues nos sociétés occidentales. Enfin, il semble d'autant plus crédible que l'authenticité soit recherchée dans ce parcours sur le chemin de l'Inca étant donné l'aura de mystère duquel ce dernier est entouré dans la culture populaire.

Mais d'autres valeurs sont également mises de l'avant à l'intérieur du groupe, et l'une des plus importantes d'entre elles est la confiance³⁰⁵. Rien ne dispose *a priori* les backpackers à se faire mutuellement confiance, si ce n'est que quelques informations présentes sur le site internet de la compagnie *The Friendly Trekker*. On pourrait, en regard à cela, supposer que la capacité ou la volonté de faire confiance et la création d'un groupe de confiance *ad hoc* et éphémère constitue l'un des points centraux de l'expérience du backpacking, et se trouve de manière typique dans l'expérience du chemin de l'Inca.

La commensalité représentait également une valeur importante, et la tente à dîner prenait dans ce contexte une importance considérable. Cette dernière, plus qu'un abri des intempéries et du vent parfois glacial qui souffle en montagnes, avait valeur de lieu commun, au centre duquel siégeait une table où tous avaient place. Sous la tente s'échangeaient non seulement des plats contenant de la nourriture, mais aussi des encouragements, des sourires et des commentaires positifs sur la journée qui s'achevait. Tous y étaient conviés en même temps, même si l'on pouvait choisir de ne pas s'y attabler, et tous étaient collés les uns sur les autres³⁰⁶. Mais la commensalité renvoie latéralement à la valeur de partage qui, à plusieurs niveaux, semblait aussi déterminante dans l'expérience du chemin de l'Inca. On ne partage pas que le sentier, l'espace de sa tente, les toilettes turques ou l'eau chaude. La volonté de se soumettre au corps social et de partager avec lui en toute humilité ses douleurs

³⁰⁵ Il faut en effet un haut degré de confiance mutuelle pour partir, loin de la ville et de ses infrastructures de santé et de sécurité, et pour s'engager sur un parcours dont on ignore presque tout. Il faut également avoir confiance en son partenaire de tente pour dormir avec lui dans un espace dépassant à peine 135 cm de largeur par 200 cm de longueur (environ). Il faut aussi faire preuve d'une grande confiance envers nos porteurs, notre chef cuisinier, ainsi qu'envers notre guide.

³⁰⁶ Les dimensions exigües de cette tente tranchaient notamment avec les proportions démesurées de l'environnement qui nous entourait, et transportait les participants dans un univers mieux connu et partagé par la grande majorité des cultures modernes, celui de la salle à diner, univers réconfortant et chaleureux s'il en est un. Cette coupure du monde du chemin de l'Inca était aussi l'occasion d'échanger des commentaires sur la difficulté, la douleur et les joies de ce sentier, en sachant que tous étaient à portée de voix. En outre, la tente permettait une communication qui respectait les normes du corps social, c'est-à-dire qu'on pouvait s'y exprimer librement, mais en toute transparence, sans possibilité aucune de cacher à l'un ce que l'on disait à l'autre. Ce partage ouvert et public s'effectuait toujours dans la bonne humeur, et la qualité des mets que nous partagions n'était pas étrangère à cette gaieté. Aussi, la qualité de la nourriture et le plaisir de la déguster en groupe, sous la tente, constituait certainement l'une des motivations que chacun entretenait durant la traversée parfois pénibles du sentier.

comme les plaisirs de la table, ou en d'autres termes de partager l'authenticité du moment, nous indique peut-être qu'une telle expérience est rendue possible par un désir grégaire.

On pourrait lier l'importance de ces valeurs d'authenticité, de commensalité et de partage (grégaire) à une certaine représentation du groupe idéal, peut-être inspiré d'un type de communautarisme utopique, type auquel se référerait notre guide sous le nom de *famille*, mais qui renvoie davantage à *un groupe d'accueil significatif et temporaire qui se construit dans la liminalité, ou dans un espace-temps extraordinaire*. Cette représentation de notre groupe de marcheurs comme une communauté significative³⁰⁷ pourrait en quelque sorte justifier le haut degré de confiance mutuelle qui s'est installé entre les participants dès la première journée, malgré que tous proviennent d'horizons différents.

Le parcours sur le chemin de l'Inca est également une épreuve au niveau émotif. Les affects sont d'abord sollicités par la mise à l'épreuve du corps du marcheur. La sensation de sa faiblesse peut parfois conduire le marcheur à se dévaloriser ou à se décourager, comme le montre l'exemple de notre participante qui s'est mise à pleurer, lors d'une montée particulièrement intense³⁰⁸. Mais les affects sont également sollicités par la sensation d'inconnu et de dépaysement. En outre, le caractère de la personne se retrouve sollicité, et nous pouvons affirmer que malgré l'encadrement et le support remarquables dont le groupe a pu bénéficier de la part du personnel de *The Friendly Trekker* (nourriture saine et savoureuse, interprétation touristique, bonne humeur et encouragements), devant la difficulté physique de l'activité, l'ensemble des participants affichait une certaine retenue, ne laissant filtrer aucune émotion excessive et contenant ses besoins et ses frustrations avec austérité.

3.6.2-Les auberges de jeunesse

L'observation participante dans deux auberges de jeunesse nous a permis de relever plusieurs éléments qui abondent dans le sens des analyses ethnographiques effectuées jusqu'à ce jour, d'autres qui les nuancent ou tendent même parfois à les invalider, et d'autres encore qui ajoutent à notre connaissance de ce que certains auteurs ont identifié comme la sous-culture du backpacking. Nous avons d'abord pu observer que la question du statut est

³⁰⁷ Cette idée nous renvoie à l'expérience du pèlerin telle que décrit par Danièle Hervieu-Léger. Voir Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999, p. 94.

³⁰⁸ D'ailleurs, les moments de joie survenaient généralement lors de pauses, de repas ou d'autres moments de repos du corps, alors que celui-ci cesse de solliciter la volonté pour continuer à avancer et fait place à la détente, au relâchement.

plus complexe que ne le laissent entendre certaines études³⁰⁹. Contrairement à ce que ces dernières laissent entendre sur la hiérarchie des backpackers, il n'a pas semblé que la recherche d'une position dominante soit rationalisée par tous les backpackers et soit accessible uniquement par l'échange d'un capital d'informations sur la culture locale. Reste qu'une certaine hiérarchie s'opère spontanément dans et entre les groupes qui occupent les espaces communs, et se manifeste notamment par la visibilité, le temps de parole et la considération envers celle-ci octroyés à chacun.

On peut aussi remarquer que la hiérarchisation qui s'opère à l'intérieur des groupes de backpackers *ad hoc* est fortement orientée autour de la séduction de type amoureux, mais aussi d'un type plus général visant à plaire à l'autre, ce qui n'est pas nécessairement le cas dans les groupes voyageant ensemble qui eux ont un passé commun entrant en ligne de compte. De plus, il semble que le parcours de la personne, à la limite purement géographique, suffise à fournir au groupe les éléments nécessaires pour lui conférer une identité temporaire. Son expérience ou son inexpérience en tant que voyageur constitue une sorte de valeur initiale à l'équation, dont les variables sont multiples et interchangeable. Par exemple, lors de notre terrain à Arequipa, nos visites touristiques nous ont permises, comme ce fut d'ailleurs le cas à Cusco, de pouvoir partager certaines informations sur les modalités de celles-ci avec les personnes que nous rencontrâmes durant la soirée. Le fait que nous ayons effectué le chemin de l'Inca, et visité Cusco et les environs de Titicaca jouait également en notre faveur. Il est aussi possible de penser que notre intégration fut grandement facilitée par cette forme particulière de capital culturel. On pourrait aussi avancer que bien que le fait d'être un backpacker expérimenté ne soit pas nécessaire pour acquérir un statut respectable à l'intérieur des groupes de backpackers, l'économie de l'information permet au nouveau venu détenant quelques informations clé de légitimer sa présence au sein de groupes dans lesquels il n'aurait autrement aucune légitimité.

Or, le fait est que plusieurs autres voyageurs plus expérimentés que nous ne bénéficiaient pas d'un tel degré de respect. Il est ainsi apparu que la capacité à savoir se raconter est peut-être plus importante que l'expérience elle-même en contexte de socialisation, et particulièrement en ce qui a trait à l'établissement d'une hiérarchie. Aussi, les expériences de chacun, lesquelles sont le produit du temps et de la contingence sont-elles

³⁰⁹ Nous reviendrons sur ce point et sur certains auteurs liés à cette remarque en conclusion.

peut-être seulement la base sur laquelle se joue la véritable lutte, qui est celle du narrateur le plus habile et le plus crédible, le plus apte à faire jouer les thèmes de l'authenticité et de l'extraordinaire³¹⁰. L'économie interne des groupes reposerait ainsi peut-être sur la circulation de biens symboliques s'adressant à l'imaginaire. Cela abonde dans la direction de Hamzah Muzaini³¹¹ tout en nuanciant sa vision stratégique et calculée des rapports entre backpackers. Pour cette auteure, l'économie des groupes serait fondée sur la volonté d'y acquérir un statut enviable de par la démonstration de son savoir-faire et de sa capacité à interagir avec l'autre culture, dont les particularités propres se verraient aussi réifiées et réduites à des informations circulant sur le marché du savoir local, alors que selon nous, l'utilisation du capital culturel acquis durant les voyages est secondaire par rapport à la capacité à tenir un discours adéquat par rapport aux valeurs dominantes.

L'un des thèmes fondamentaux qui se dégagent de ces observations est l'orientation des activités que pratiquent les backpackers. Alors que plusieurs auteurs traitent de celles-ci de façon monolithique, il nous semble plus adéquat d'en souligner la multiplicité et le fait que tous les types de backpackers ne s'adonnent pas aux mêmes types d'activités³¹². C'est ainsi que, par exemple, tous les backpackers ne sont pas portés sur les interactions interculturelles. En fait, la majorité des backpackers conservent une distance marquée avec la culture locale et préféreront réduire leurs interactions avec la population locale au minimum, préférant la compagnie d'autres voyageurs. Certains d'entre ceux que nous avons pu observer à Huacachina quittent rarement l'auberge, sauf pour aller se ravitailler ou s'alimenter dans les marchés et les restaurants locaux. À l'opposé du spectre, certains backpackers auront de nombreux contacts avec la population locale, et certains d'entre eux font le récit d'expérience d'immersion en famille en Colombie, en Chine et au Pérou, expériences qui les ont profondément marqués, selon leurs dires. Certains font même état de leurs relations amoureuses avec des membres de la population locale. Néanmoins, la prégnance des thèmes de la mobilité et des expériences dans les échanges entre les backpackers, même lorsqu'il s'agit simplement de faire connaissance, suggère l'importance

³¹⁰ Voir à ce propos Erving Goffman, *La mise en scène de la vie quotidienne*, op. cit.

³¹¹ Hamzah Muzahini, «Backpacking Southeast Asia: Strategies of «looking local»», *Annals of Tourism Research*, vol. 33, no.1, 2006, pp. 144-161. Voir aussi le chapitre 2.3 de la présente recherche.

³¹² Bien que tous les types de backpackers soient appelés à s'adonner à certaines activités qu'ils délaissent habituellement.

de la rencontre interculturelle et de l'aventure³¹³. Règle générale toutefois, même les backpackers les plus tournés vers l'interculturalité conservent une grande proximité avec les milieux touristiques et particulièrement avec les auberges de jeunesse. C'est ainsi qu'ils partiront visiter le marché local et discuter avec les marchands et les artisans, prendront un verre dans un bistro local, mais reviendront dormir à l'auberge. Aussi, si la culture du backpacking est bel et bien tournée vers la rencontre authentique de «l'habitant» ou de l'«indigène», *cet idéal de rencontre authentique est une valeur normant les conduites de façon flexible*, stimulant la curiosité et le goût de l'aventure et orientant le voyageur dans un va-et-vient entre l'extérieur et l'intérieur du groupe de backpackers.

Du lieu de nos quelques observations, cette valeur en effet importante nous semble ainsi avoir été mal définie par une littérature tentant peut-être de mieux définir son objet par rapport au tourisme institutionnalisé. *Ses significations et les comportements auxquels elle donne lieu semblent être différents, non pas pour chacun des backpackers, mais du moins selon le type de backpacker que l'on rencontre*. Aussi fondamentale soit-elle, l'authenticité ne pousserait pas toujours le backpacker vers l'autre compris comme le Péruvien, par exemple. En fait, on peut penser que la sous-culture du backpacking se fonderait bel et bien sur ce désir de l'autre souvent compris comme une voie d'accès à l'authenticité, mais qu'elle offre plus d'une voie d'accès à cet «autre». Le fait que certains backpackers restent la majorité du temps en présence d'autres backpackers et que les plus aventureux retournent perpétuellement au milieu backpacker suggère que plus qu'une zone de confort entre semblables, *l'auberge de jeunesse constituerait en elle-même un lieu de rencontre de la différence*. En ce sens, nous pensons pouvoir affirmer que si l'origine nationale peut parfois représenter un facteur d'isolement, de repli de certains groupes sur eux-mêmes, telles que le

³¹³ Par exemple, l'un de mes interlocuteurs justifiait en partie son envie de voyager par la position insulaire de son pays d'origine, le Danemark, ainsi que la petitesse de son territoire et de ses horizons culturels (c'était là son opinion). Très conscientisé aux problèmes que vivent les populations autochtones de sa région, tels que l'acculturation et la pauvreté endémique, il demeurait toutefois optimiste quant aux améliorations que sauraient apporter le développement économique et social. En fait, dans l'ensemble, il s'agit d'une personne foncièrement optimiste qui croit en la possibilité d'une modernité se déclinant, comme il l'a lui-même énoncé, sous la forme «d'une courbe menant, croissante, vers le progrès». Aussi, si la mondialisation apporte avec elle son lot de problèmes, elle permet aussi une certaine émancipation. Il faut aujourd'hui, disait-il, «avoir le dos assez large pour pouvoir supporter la charge de n'être pas seulement un ressortissant national unilingue, mais plutôt un individu fonctionnel dans un univers multilingue et multiculturel» soulignant l'importance qu'une telle ouverture au monde prenait aujourd'hui et dans l'avenir pour tout être humain. Aussi, le thème de l'insuffisance, voir du danger et de l'inauthenticité de la culture nationale, de la zone de confort comme aiment à le dire la plupart des voyageurs, était-il central dans son discours.

démontrent les études de Darya Maoz³¹⁴, ils nous paraît plutôt clair que dans les auberges que nous avons fréquenté, la question des divergences nationales était transcendée par une recherche d'authenticité et d'expériences significatives, et que le fait que les enclaves soient composées d'une multitude de nationalités constitue généralement un gage de richesse et d'authenticité aux yeux des backpackers, plus qu'un facteur d'isolement, de conflit, de séparation.

On peut donc penser que les autres backpackers sont, à égalité avec les «locaux», une figure d'altérité fondamentale dans l'expérience du backpacking et que le milieu des auberges de jeunesse parvient à rassembler une masse critique de cette altérité suffisante pour constituer le pilier de l'expérience du backpacking. Le backpacker qui prend un lit dans un dortoir s'assure un flot continu de rencontres interculturelles, dans un cadre sécuritaire, ouvert et donnant lieu à des activités sociales dont la qualité est, qui plus est, garantie par le fait que la clientèle de ces auberges correspond généralement à son propre profil en terme d'âge, de statut socio-économique et d'ouverture à cette rencontre de l'autre. L'enclave offre ainsi non seulement une aire de repos et de coupure avec une culture étrangère et des interactions parfois difficiles avec celle-ci, mais aussi une voie d'accès aux cultures autres, permettant selon certains une expérience comprise comme authentique. C'est en ce sens que les sociologues Julie Williams et Greg Richard affirment que :

«Suspended environments [enclaves] also provide a relatively neutral space in which the cultural knowledge of the host can be offered as a gateway to the 'authentic' experiences outside the enclave [...]»³¹⁵.

De plus, ces auteurs présentent une analyse des enclaves rejoignant la nôtre, expliquant que l'enclave reproduit en elle-même la différence recherchée dans l'expérience de backpacking, expérience constituant une motivation fondamentale des backpackers qui désirent souvent «découvrir le monde» et parfois «s'immerger dans la culture locale». La communauté de backpackers, nous expliquent-ils, n'est pas la même chose que la culture locale, mais, comme l'indique également notre recherche, *constitue peut-être pour certains, une expérience satisfaisante de la différence* :

³¹⁴ Darya Maoz, «Backpacker's Motivations, the Role of Culture and Nationality», *Annals of Tourism Research*, vol. 34, no. 1, 2007, pp. 122–140.

³¹⁵ Voir à cet effet: Julie Wilson and Greg Richards, «Suspending Reality : An Exploration of Enclaves and the Backpacker Experience», *Current issues in Tourism*, 2008, vol. 11, no. 2, pp. 105.

«The enclave may also be a space that allows the illusion of a contemporaneous existence of reversal and extension. Instead of finding *communitas* (Turner, 1973) through submersion in the host culture, perhaps backpackers find a similar experience through the communal spaces of the enclave areas in which cultural difference is clearly present, but not in the form imagined when leaving home. An exploration of the role of narrative in supporting the gap between theory and practice and in forming a surrogate *communitas* would be an interesting line of enquiry³¹⁶».

On pourrait donc penser que la culture péruvienne est simplement ici, pour certains backpackers moins tournés vers l'aventure et l'immersion dans leurs formes radicales, la scène sur laquelle se joue cette rencontre de l'altérité renvoyant peut-être à l'authenticité. Si la culture locale fournit souvent des occasions de rencontre et d'altérité, elle sert aussi de support aux activités entre backpackers qui, elles, constitueraient une partie essentielle de la rencontre de l'autre dans son ouverture et son authenticité³¹⁷. Ceci pose une question importante : si la culture péruvienne en soi tient une importance secondaire, comment une masse de jeunes en quête de contacts interculturels et authentiques parvient-elle à se rassembler en s'assurant que l'authenticité du rapport à l'autre sera respectée ? À cette question, deux hypothèses pourraient être formulées. La première, c'est qu'ils n'y parviennent pas. Le désir de l'autre sombre dans la poursuite d'une image idéalisée de cet autre et peut-être même dans le narcissisme de la quête d'un autre qui nous renvoie simplement l'image idéalisée de soi³¹⁸. La seconde hypothèse, un peu moins pessimiste à l'égard des milieux de backpackers, pourrait formuler la possibilité que la multiplicité des expériences de l'altérité et du déracinement vécues en contexte interculturel dans les pays visités, comme le Pérou par exemple, garantisse la création d'un capital de représentations de l'authenticité à travers l'acquisition de nouveaux référents symboliques. Ces derniers, dans leur altérité contredisant parfois certains des dogmes de la société occidentale et plus particulièrement du capitalisme, imposent peut-être une vision du monde radicalement différente. Certains de ces éléments seraient aussi récupérés par les milieux de backpackers et transigés sur le marché de l'authenticité. Plus simplement, les expériences interculturelles, physiquement intenses et somme toute très différentes du style de vie nord-américain et européen permises par le voyage backpacker dans un pays comme le Pérou, garantissent peut-être que la sous-culture du backpacking demeure tournée vers l'extérieur, la différence,

³¹⁶ *Idem.*

³¹⁷ Par extension, on pourrait supposer que le processus prend, à l'intérieur des auberges de jeunesse, une dimension théâtrale jouant les thèmes de l'ouverture et de l'authenticité.

³¹⁸ Soit dans sa similitude, soit construite en opposition radicale, comme un miroir.

et l'authenticité. Mais le fait social est plus susceptible de se situer à mi-chemin. Par exemple, l'un de nos interlocuteurs nous a fait part des limites de son intégration ou de l'authenticité de son expérience culturelle en Amérique latine, ainsi que des limites de la profondeur de ses relations éphémères avec les autres backpackers. Il faisait preuve d'un désir sincère de découvrir le monde. Son ouverture cosmopolite contrastait avec son sens critique qui lui faisait dire qu'il n'aura jamais vraiment accès à un monde authentique, car ce dernier est à bien des niveaux, croyait-il, conditionné par l'industrie touristique, à laquelle n'échappe pas le backpacking. Cette lucidité était cependant nuancée par une certaine innocence qui échappait à la désillusion totale. Son voyage semblait ainsi être un mouvement dialectique oscillant entre la possibilité et la quête de l'authenticité et la tragédie de l'inévitabilité du mensonge³¹⁹. Ainsi, les expériences de voyage vécues en dehors des auberges de jeunesse, en plus de dédouaner l'identité de backpacker du voyageur et d'en faire un interlocuteur valable dans la recherche authentique de l'altérité, constituent peut-être aussi un garde-fou pour ne pas tomber dans le construit de toutes pièces, *pour ne pas glisser dans le récit pur*. Elle permettent une sorte d'injection de nouveauté et de sensations fortes ou simplement différentes, comme une immersion dans une famille d'accueil ou une marche dans un désert de sel, qui mobilise tout un imaginaire de liberté-authenticité (par opposition à l'aliénation par l'inauthentique) ainsi que de sensations et de culture pleines (par opposition à une culture ébréchée du monde technocratique³²⁰). Aussi, on peut supposer que l'expérience doit continuellement être renouvelée, pour éviter que la culture backpacker ne devienne une simple reproduction puérile, ultramobile et hyperréduite de la culture contemporaine, ou encore un pur récit de l'authenticité³²¹.

³¹⁹ En outre, Mon interlocuteur paraissait prisonnier de cette cage qui lui impose la lucidité comme façon de penser, malgré cette motivation en apparence profonde fondée dans un désir de rencontre et d'imprévisible.

³²⁰ Voir à cet effet Jean-Jacques Simard. « La révolution pluraliste. Une mutation du rapport de l'homme au monde? », dans F. Ouellet (dir.), *Pluralisme et École. Jalons pour une approche critique de la formation interculturelle des éducateurs*, Québec, Institut québécois de recherches sur la culture, 1988: 23-55.

³²¹ Le processus de transferts culturels à l'œuvre entre la culture backpacker qui reçoit, interprète, sélectionne et adapte des éléments de la culture péruvienne ou de toute autre culture qui pourvoit à cette circulation d'éléments symboliques empêche l'institutionnalisation de la culture backpacker. Cela ne signifie aucunement cependant, comme nous le verrons, que la sous-culture du backpacking ne remplisse aucune fonction sociale et ne s'inscrive pas dans un processus d'institutionnalisation plus large.

- Chapitre 4 - Entrevues : présentation, sélection et analyse

4.1- Présentation et choix des entrevues

Nous avons en tout effectué neuf entrevues que nous avons conduites, chaque fois, dans un lieu public à l'écart de toute distraction. La disposition physique des participants était toujours la même : le chercheur se plaçait côte à côte avec le participant, légèrement orienté vers lui, et plaçait le dictaphone entre les deux. Soulignons d'abord que 5 d'entre les 9, soit les entrevues effectuées avec, Oliver (16 janvier, 1h48), Karin (17 janvier, 1h26), Prudence (19 janvier, 1h17), Manuel (18 janvier, 1h28) et Emily (18 janvier, 1h18) furent effectuées à Huacachina et que les entrevues effectuées avec Thierry (23 janvier, 1h14), Domingo (23 janvier, 1h17) et Sarah (31 janvier, 1h16) furent effectuées à Cusco, et que l'entrevue effectuée avec Nicolas eu lieu à Lima (le 15 janvier, 1:23h). Nous nous consacrerons cependant uniquement à la présentation détaillée et à l'analyse de trois de ces entrevues. Une présentation sommaire des 6 entrevues que nous n'avons pas retenues pour cette analyse en profondeur peut être consultée en annexe (voir annexe A). Nous avons décidé de les traiter à part et de porter notre attention sur trois des neuf entrevues, sans pour autant écarter les six autres de nos analyses générales qui suivront ce chapitre. La première raison de ce traitement différencié est la qualité inégale des entrevues placées en annexe, inégalité parfois due à certaines erreurs de la part du chercheur (questions trop directes, entrevue trop peu orientée à certains moments, permettant au participant de s'exprimer sur des sujets ne touchant que très peu la problématique à l'étude), parfois due à une interruption soudaine de l'entrevue par un facteur externe³²² venant briser le rythme et l'atmosphère instaurée entre le chercheur et le (la) participant(e). De plus, ces six entrevues présentaient une difficulté d'application à notre thèse, car les thèmes dont elles traitent nous sont apparus, lors de l'analyse, très éclatées et variés, et trop peu centrés sur la pratique et le sens du backpacking³²³. Enfin, plusieurs des six entrevues non retenues dans l'analyse principale ne

³²² L'entrevue conduite avec Karin (voir annexe A) fut interrompue par de brusques changements climatiques.

³²³ C'est le cas de notre entrevue conduite avec Thierry (voir annexe 1) qui a su imposer quelques thèmes de discussion, notamment celui de la politique internationale, échappant ainsi à un questionnement sur le sens profond que pouvait prendre le voyage pour lui sur le plan moral et identitaire. Notre entrevue avec Domingo a

répondaient que de manière ambiguë à la problématique identitaire qui est la problématique centrale à cette recherche. Par exemple, plusieurs participants n'ont répondu que très brièvement et de manière quelque peu fermée aux questions qui touchaient leur perception d'eux-mêmes et les valeurs de leur société qu'ils trouvent louables ou répréhensibles, préférant, semble-t-il, relativiser tout jugement³²⁴.

A contrario, les entrevues que nous avons retenues se démarquent par la richesse de leur contenu, leur grande cohérence interne et leur qualité générale. Il s'agit en effet d'entrevues dans lesquelles les participants se sont livrés sans retenue sur une variété de sujets importants quant à nos questions de recherche, dans un discours articulé, cohérent, et en profondeur, souvent de manière très explicite sur les raisons de leurs choix. De plus, ces entrevues, assez étoffées sur les thèmes de la perception de soi et du sens de la vie des participants, ont donné lieu à des récits portant sur la relation générale entre le voyage backpacker et la vie quotidienne. Ce faisant, elles constituent une source d'information très pertinente par rapport à la problématique identitaire qui est la nôtre, unissant la pratique du backpacking et la culture occidentale. Également, ces entrevues concentrent les détails et les thématiques que nous pensons avoir rencontrés chez plusieurs participants, et se font ainsi récapitulatives, synthétiques et illustratives de l'ensemble des entrevues³²⁵. Par exemple, nous aurions pu prendre le cas de Sarah ou celui de Nicolas (voir annexe 1) à la place de notre entrevue conduite avec Prudence (voir 4.1.1, p. 127), mais cette dernière nous semble correspondre à une synthèse des grands thèmes relevés dans les deux premières. Enfin, les trois entrevues retenues dans l'analyse principale se veulent également récapitulatives des principaux thèmes que nous avons pu relever dans la littérature existante et présenter une perspective originale sur ceux-ci.

Nous sommes bien entendu conscients que toute entrevue est construite autour de la personnalité du chercheur au moins autant qu'autour de celle du participant, mais nous pensons bénéficier, à travers ces entrevues, de voies subjectives et intelligibles vers la nature

également souffert de ce manque de cohérence entre les thèmes de discussion et les thèmes de recherche, l'entrevue ayant également pris une direction trop politique.

³²⁴ Emily par exemple (voir annexe A) semblait très peu touchée par les questions culturelles et politiques de son pays d'origine, le Canada, et semblait véritablement flotter à la dérive d'un pays à l'autre, refusant de répondre aux questions touchant à son appréciation de la culture, de la politique ou du climat social canadien.

³²⁵ Nous ne prétendons pas pour autant qu'elles se fassent représentatives. Il ne s'agit pas d'entrevues reprenant chacun des thèmes abordés par les autres ; elles poussent simplement plus en profondeur et explicitent davantage les thèmes que tous considéraient comme importants, fondamentaux.

et les possibles des différents parcours identitaires que peut prendre le backpacking. Nous croyons que comme les entrevues ont été effectuées en profondeur, leur traitement devrait aussi être soumis à cette même exigence, et nous préférons nous concentrer sur les entrevues les plus révélatrices, étant donné leur richesse. Nous avons donc sélectionné les entrevues effectuées avec Prudence, Oliver et Manuel. Nous nous pencherons plus en détail sur celles-ci et tenterons de les appréhender à travers leurs dimensions transversales, mais aussi dans ce qu'elles ont d'essentiel, tout en laissant leurs locuteurs livrer leurs réflexions originales.

4.1.1- Présentation de l'entrevue conduite avec Prudence

«[In having a cell phone] the bad thing is ... I am always contactable, so [...] which in a way, the reason I came here was to get away and be... myself, on my own³²⁶ ».

Prudence est une backpacker de 19 ans. Originnaire du sud de l'Angleterre, Prudence est une jeune fille de classe moyenne supérieure aux manières très soignées, d'un tempérament très sociable et est plutôt portée vers la conversation³²⁷. Son emploi du temps avant son départ était consacré à travailler à temps plein afin d'économiser suffisamment d'argent pour pouvoir partir voyager alors qu'elle demeurait toujours chez ses parents, avec lesquels elle dit entretenir des liens forts et une relation agréable. Elle voyage avec un ami d'école, Liam, alors que son petit copain est quant à lui demeuré en Angleterre. Elle est visiblement très attachée à celui-ci, étant donné la fréquence à laquelle elle en parlait lors de notre entrevue. Elle est également très joviale et semblait grandement apprécier le fait d'être interviewée, répondant aisément aux questions, avec beaucoup de détails et d'impressions personnelles. Lorsque nous l'avons interviewée, elle en était à sa seconde semaine de voyage qui devait en tout durer près de trois mois et demi. Notre entrevue a eu lieu sur les abords du lagon Huacachina, en fin de journée. Prudence disait être très contente de pouvoir «faire l'expérience» d'une entrevue sociologique, puisqu'il s'agissait selon elle de quelque chose

³²⁶ Entrevue avec Prudence, conduite le 19 janvier 2008, d'une durée de 1h17, Huacachina, Pérou.

³²⁷ De taille moyenne-petite, elle a un visage jeune, des yeux très expressifs, des cheveux marron et des membres fins. Son corps élancé est quelque peu arqué vers l'avant et son visage rougi et brûlé par le soleil est aussi coloré par de nombreuses taches de rousseur. Elle s'exprime d'une voix douce et avec un accent britannique dans un anglais correct. Prudence voyage avec un sac à dos d'environ 60 litres ce qui, étant donné sa petite taille, représente une charge considérable. Elle porte des vêtements d'été de style *surfeur*, possède aussi quelques jupes et camisoles «de soirée», mais porte généralement des vêtements courts et colorés. Elle prend grand soin de son apparence physique et attire aussi plusieurs regards.

de peu commun. L'entrevue a été orientée vers les thèmes de recherche par quelques questions ouvertes et très larges posées par le chercheur (comment te perçois-tu en voyage par rapport à la personne que tu es à la maison? Qu'est-ce qui est le plus important pour toi dans ton voyage?). Mais règle générale, Prudence articulait d'elle-même les thèmes de l'identité et du backpacking, s'exprimant de son propre chef sur ceux-ci. Cette entrevue met en lumière son désir de se distinguer de ses semblables et de rechercher l'authentique, ainsi que la nécessité, chez elle érigée en objectif central comme nous le verrons, de vivre de manière autonome. Prudence formule donc clairement le sens que prend pour elle son voyage. En ce sens, Prudence est aussi commune qu'étonnante. Commune, car on ne rencontre pas chez elle d'idées ou de comportements originaux ou hors du commun. Mais d'un autre côté, plus clairement que tous les autres backpackers interviewés, Prudence montre à voir que le backpacking, étant pour elle un projet conscient d'autonomisation, peut servir de rite de passage.

4.1.1.1-Analyse de l'entrevue conduite avec Prudence

Nous avons abordé avec Prudence chacune des dimensions de notre enquête (présentées dans la figure 1) et nous avons obtenu des réponses et des exemples pour la plupart d'entre elles. Mentionnons d'abord que le thème de la performance de soi tient pour Prudence une importance secondaire par rapport à son voyage. Par exemple, lorsque nous lui avons demandé ce qui était le plus important pour elle, Prudence nous a répondu : «Not success, definitely not success³²⁸». La question de l'épreuve du passage à l'autonomie nous est toutefois apparue centrale dans son cas, tout comme la thématique de l'expérience identitaire. En effet, Prudence dit à plusieurs reprises désirer se faire plus autonome. Or, il ne semble pas que cette quête d'autonomie vise la performance de soi. Prudence semble plutôt établir un lien étroit entre âge adulte, autonomie, et backpacking, comme peut nous le laisser penser ce passage de notre entrevue, établissant en apparence un lien de causalité entre backpacking et désire d'acquérir une certaine autonomie face au milieu familial: «I just need to get away, because I am so dependent on everyone at home...³²⁹». On peut également comprendre que Prudence verrait peut-être dans ce passage une difficulté au niveau émotif :

³²⁸ Entrevue avec Prudence, conduite le 19 janvier 2008, d'une durée de 1h17, Huacachina, Pérou.

³²⁹ *Idem.*

«I do find it quite hard, beeing away from everyone³³⁰», qui, une fois surmontée, l'appuierait potentiellement dans sa maturation identitaire vers l'âge adulte : «traveling makes me realize that [to leave her parents and to begin university] is easily done³³¹». La difficulté de son voyage provient peut-être, entre autres, de la nécessité de laisser derrière elle son petit copain et le confort de ses relations et de son réseau social très dense, qu'elle nous a dit regretter à plusieurs reprises. Prudence nous a aussi révélé vivre de plein gré dans des conditions qu'elle juge parfois difficiles, par exemple dans des auberges à prix modiques. Ces conditions semblent être le résultat d'un choix tantôt économique, comme le choix de prendre une chambre à un dollar la nuit : «There is something nice staying in horrible rooms, at our age anyway³³²» et tantôt le résultat de forces incontrôlables, comme la maladie, qui l'a, une fois, forcée à rester dans une chambre très inconfortable. Mais on pourrait penser que Prudence considère ces difficultés comme autant d'occasion d'acquérir de l'expérience: «I feel like I've gained so much traveling experience in that week and an half [in Peru]³³³». Ainsi, on peut penser que Prudence ne cherche pas, à travers son voyage, à se dépasser au sens d'atteindre l'excellence, ni de répondre à un modèle social de réussite. Elle chercherait peut-être plutôt, comme nous le verrons plus en détail, à transcender une identité infantile jugée insuffisante. Son idéal d'elle-même est celui d'une jeune femme éduquée et expérimentée, capable de conduire sa vie de manière autonome. En ce sens, son idéal cadre bel et bien avec les modèles de la culture de la performance de soi. Mais son voyage ne semble pas être l'occasion d'atteindre cet idéal tant qu'une occasion de commencer la quête personnelle de celui-ci en rompant avec l'ancien mode d'être soi.

Au plan de l'expérience identitaire, on peut avancer que Prudence est en crise en ce sens qu'elle considère son identité comme insuffisante en regard aux exigences qui l'attendent dans l'avenir³³⁴. Elle revenait par exemple constamment sur le défi que représentait son entrée à l'«Uni» (l'Université) par rapport à son mode de vie confortable chez ses parents. En ce sens, comme nous le verrons, son voyage opère une rupture avec le quotidien, et permet l'introduction d'éléments d'expériences réelles à un projet identitaire

³³⁰ *Idem.*

³³¹ *Idem.*

³³² *Idem.*

³³³ *Idem.*

³³⁴ Elle revenait par exemple constamment sur le défi que représentait son entrée à l'«Uni» (l'Université) par rapport à son mode de vie confortable chez ses parents.

peut-être jusqu' alors demeuré en suspend. Son voyage semble différer radicalement de sa vie quotidienne, car il demande un haut degré d'organisation, de planification, de responsabilité face à elle-même et à son compagnon, de débrouillardise et d'ouverture à la contingence, ce qui permet de mettre en pratique cette identité convoitée et de rompre avec le monde familial:

«Now I am here... [and being an adult entails] much more responsibility, because, I have to, not look after Liam, but organize Liam, because he does not speak any Spanish, like he doesn't speak a word, and he can't [...] decide what we are doing next day which is good to me because I get to do what I want.³³⁵»

Prudence paraît ainsi dire profiter de son expérience pour acquérir un haut degré de responsabilité personnelle et à l'égard d'autrui. Quant à son rapport à la normativité, Prudence vient d'une famille de classe moyenne aisée, de parents mariés et semble avoir un vaste réseau d'amis. De plus, elle semble cheminer sans difficulté à travers les institutions scolaires. Elle considère que la générosité, la gentillesse et l'ouverture culturelle sont des valeurs fondamentales qui sont parfois oubliées ou laissées de côté par les touristes ordinaires et les Occidentaux. Il apparaît aussi qu'elle tente de voyager et de vivre selon ces préceptes et de prendre ses distances par rapport aux gens et aux pratiques touristiques ne reflétant pas ces valeurs.

Aussi, parmi les thèmes abordés, certains ressortent de par l'importance que semble leur accorder Prudence. Ces thèmes semblent en effet avoir valeur axiale dans le voyage de Prudence, et les autres dimensions abordées leur paraissent subordonnées. Le premier thème qui ressort de notre entretien avec Prudence est l'importance qu'elle accorde au «hasard» dans son voyage. Prudence avait initialement planifié un voyage à quatre, mais ses compagnons insistaient pour établir une planification exhaustive du voyage, alors que Prudence désirait un parcours ouvert. Elle est donc partie seule avec son ami Liam. Nous lui avons donc demandé de quelle manière elle planifiait ses déplacements, et Prudence nous a répondu qu'elle ajustait son itinéraire en fonction de ce que les autres voyageurs lui rapportent de leurs expériences de voyage, au fur et à mesure qu'elle les rencontre : «I'd rather maybe go there, maybe go there, based on what other backpackers say³³⁶». En ce sens, l'opinion des autres voyageurs semble prendre pour elle une place très importante,

³³⁵ Entrevue avec Prudence, conduite le 19 janvier 2008, d'une durée de 1h17, Huacachina, Pérou.

³³⁶ *Idem.*

déterminant en partie son itinéraire, bien qu'elle m'ait aussi avoué se baser aussi sur les indications du guide de voyage *Lonely Planet*, qu'elle considère comme un outil de base, mais souvent insuffisant. Prudence poursuit :

«[what other people say is] better than the guidebook, far better, the guidebook at the end of the day it's, I think, partly, let's say the hostels, the hostels that can afford to pay the extra to be in the guidebook, whereas I have been to one hostel, although it wasn't so nice, it was so cheap, it was clean³³⁷.»

L'aspect relationnel, ou l'ouverture aux autres, est un autre thème fondamental dans l'expérience de voyage de Prudence et structure en partie son itinéraire. L'importance de ce qu'ont à dire les autres voyageurs relèverait ici autant d'un souci de voyager à coûts modiques que, comme le démontre l'extrait suivant, d'un conformisme envers le milieu. Dans cet extrait, Prudence fait d'une part l'éloge des trajets fréquentés par les backpackers et énonce son désir de côtoyer d'autres backpackers :

«I can see why other people want to [get off the gringo trail], but the gringo trail is the gringo trail for a reason, its cause there is beautiful places on it really. And you can meet other people like you, which is nice, it's always nice to meet someone like you, like another traveler, and to talk about where they have gone, get there view on places [...] I would not just go somewhere if just one person said go here, it's really good, but then if you had... five people say it's worth going there, then I'd definitely go there. And if someone tells me something that is very different to anything I have ever experienced before, then I'd go there probably, more than if it's just like, yeah, this is a really nice city ... seeing the mines, the sand dunes, sand boarding, water rafting, paragliding, all the adventure things, Machu Picchu, I've never seen anything like that before³³⁸.»

La considération pour l'opinion des autres semble même parfois précéder l'importance de l'aspect aventurier du voyage, comme en témoigne son appréciation positive de la *gringo trail* et son besoin de socialiser avec d'autres voyageurs et de recueillir leur opinion avant de s'engager sur un parcours.

Pour plusieurs backpackers, le moment idéal pour partir voyager se situe entre deux diplômes, souvent juste avant d'entrer à l'Université ou au Collège. Nous avons en ce sens demandé à Prudence pourquoi elle avait décidé de partir voyager:

«I have always wanted to go traveling, I've known I wanted to take a gap year forever, and then when I didn't know what I wanted to do at University, that confirmed it like I had to, like weather I wanted to do it or not, but I always wanted to do it, anyway.³³⁹»

³³⁷ *Idem.*

³³⁸ *Idem.*

³³⁹ *Idem.*

Le moment d'entrée à l'Université semble donc pour Prudence le moment propice, moment qu'elle attend «depuis toujours» selon ses dires, un moment clef dans la vie de cette voyageuse. Elle nous explique aussi que ce point marquant dans la vie d'une jeune britannique est aujourd'hui fréquemment précédé d'un voyage et que le moment de transition entre l'école secondaire et l'entrée au collège constitue un moment idéal pour entreprendre une *gap year*³⁴⁰. L'entrée à l'Université l'obligeant en quelque sorte à faire l'effort de s'arracher à la dépendance envers ses parents, entreprendre sa *gap year* semble ainsi n'être qu'un pas de plus dans une direction prédéterminée, celle de l'autonomie.

Nous avons ensuite demandé à Prudence ce qui motivait son choix du Pérou pour effectuer sa *Gap year*. Le Pérou lui paraissait être l'endroit approprié, et ce, pour deux raisons essentielles que nous révèlent ses propos. Premièrement, bien qu'il s'agisse d'un endroit exotique, le Pérou offre pour elle une certaine sécurité matérielle et une attraction esthétique qui le rendent accessible : «Although Peru is very different, although Peru is poor, you can't really tell, well I mean, you can obviously tell, but you can't... it's not horrible cities». Enfin, il s'agit d'un pays très peu sillonné par les jeunes backpackers d'Angleterre ce qui en fait un moyen de se distinguer de ceux-ci, et peut-être d'affirmer une certaine originalité, une certaine indépendance à travers ses choix. Pour Prudence, le Pérou est très éloigné du familier et convient donc à son désir d'arrachement. Aussi, le Pérou est idéal pour mettre en action cette négociation identitaire qui porte sur l'acquisition d'une plus grande autonomie et d'une certaine identité distincte:

«Everyone goes to Australia, everyone goes to Thailand, and Peru is not... I hardly know anyone who's been to South America, and if was between India or Peru, and then the more I researched both places, the more this place stood out far better than India, culture seemed very different from England³⁴¹.»

Ce point nous paraît intéressant, considérant le fait que le *gap year travel* se soit en quelque sorte institutionnalisé. Cette institutionnalisation progressive³⁴² semble constituer un fait gênant pour le jeune en quête d'une identité non seulement autonome, mais aussi proprement distincte. Le choix du Pérou semble pallier cette insuffisance pour Prudence.

³⁴⁰ Notons au passage que le terme de *gap year* est ici employé par Prudence comme un équivalent du terme *backpacking*.

³⁴¹ *Idem*.

³⁴² Ainsi, il y aurait peut-être davantage institutionnalisation au sens de reconnaissance sociale du *backpacking* comme rite de passage plutôt qu'en termes d'institutionnalisation à la pratique du tourisme en général. Nous y reviendrons en conclusion.

Prudence impute son besoin d'autonomie à son âge et au stade de sa vie dans lequel elle se trouve présentement, c'est-à-dire au fait qu'elle soit sur le point de quitter le domicile familial. Chez elle, au contraire, elle est plutôt dépendante malgré de grands efforts pour conquérir une autonomie, tel qu'elle l'explique dans cet extrait:

«At home I love company. I do find it quite hard being away from my family, my friends, my boyfriend, but I know its good, I need to do it, because I am so dependent on... not so much my family, but I live at home, I often get cooked for, let's say if I need ten pounds, they'll give it to me. [but] I work! I worked my ass off to get here, don't get me wrong, but I ... you know...I know they are there, and it's always a fallback. I know that they will pretty much do anything.³⁴³»

Prudence sent qu'il est temps pour elle de faire la preuve de sa capacité à vivre en dehors de la sécurité que lui offre son environnement social originel. L'horreur d'être séparée des siens qu'elle ressent en ce début de parcours devra faire place, dans le cheminement identitaire escompté par Prudence, à un sentiment positif lié au fait de se sentir maître de son destin, et ce, autant en voyage qu'à son retour à la maison. Prudence établit elle-même le lien entre son voyage et la nécessité de transformer la somme des séparations familiales et relationnelles imminentes en événement positif :

«And my friends as well, quite a lot of them are going to university now, so now they are not there. [...] I rely on people, not so much my boyfriend, but I found it really hard when all my best friends went to university, all my best friends... I wouldn't say I am dependent on my boyfriend, but it's a big part of my life, and it's good to get away from that as well: although it's horrible, it's good to realize that I am fine without him³⁴⁴».

En outre, si Prudence conçoit que le moment est venu pour elle d'endosser une identité de jeune adulte, elle conçoit peut-être surtout qu'il est temps pour elle d'acquérir une identité autonome, tel que le démontre cet extrait :

«[I would consider myself a] [t]raveller, but, I wouldn't *call* myself a traveller, I wouldn't call myself a child, definitely not a child but...I am, *I mean I was dependent on other people* because they were there, I don't know how you would describe that... Constantly socializing, I was constantly being socialized³⁴⁵».

On remarque en premier lieu que Prudence semble incertaine quant à la nature de son identité et qu'elle comprendrait peut-être cette incertitude comme un manque flagrant d'autonomie. Ce besoin d'autonomie relèverait peut-être chez Prudence d'une perception de

³⁴³ *Idem.*

³⁴⁴ *Idem.*

³⁴⁵ *Idem.*

son identité actuelle comme étant une identité désuète, une identité trop pétrie par son environnement social, d'où l'accent sur la notion de «socialisation». Prudence m'avait déjà expliqué ne pas se considérer tout à fait comme une voyageuse étant donnée sa très courte expérience de voyage, et revient avec insistance sur cet élément, tentant peut-être de se présenter humblement. Précisons que ses propos étaient formulés avec hésitation, avec peu d'assurance. Mais le lien entre l'enfance et le fait d'«être socialisée» a été effectué par Prudence elle-même, le terme de socialisation faisant ici référence au sens sociologique du terme. Être l'objet d'un processus de socialisation qui échappe à son contrôle, voilà ce que constituerait peut-être pour Prudence l'enfance, âge dont elle tenterait de s'extraire par le voyage. L'insistance marquée sur l'enfance et la relation qu'elle établit entre enfance et dépendance sont à notre sens révélatrices. La notion de passage à l'âge adulte est pour elle toute construite autour de la question d'autonomie, et n'a rien à voir, par exemple, avec le mariage, la fondation d'une famille. À l'opposé, la dépendance est représentée par le fait de ne pas être adulte, ce qui relève de l'irresponsabilité et de la passivité. En effet, comprenant qu'elle tentait de s'affranchir des résidus d'une identité puérile et de dédouaner une nouvelle identité adulte, je lui ai demandé ce qu'être adulte signifiait pour elle. Fait intéressant, Prudence s'est spontanément référée à son expérience de voyage pour répondre à la question, en mettant l'accent sur le fait que celui-ci lui permet d'acquérir de plus grandes responsabilités, par rapport à un environnement familial protecteur:

«A good feeling, it's a good feeling. I don't know... I don't miss home [...]. I really miss the personality of my dad, who really makes me laugh, and my little sister [...] I suppose I became more adult when I started my fist job [...].I have never usually been the one in charge but I like it now cause it's my first time and I do enjoy it, because I do what I want to do for once³⁴⁶.»

En ce sens, le voyage comme processus d'émancipation et d'accès à l'autonomie que nous décrit Prudence ressemble étrangement à un rite de passage dont le déroulement serait en quelque sorte déterminé par l'esprit d'aventure et de curiosité nomade inhérent au backpacking, esprit qui transparaît ici dans la nécessité de «s'organiser», pour reprendre ses mots, par soi-même et de jour en jour. Mais on reconnaît aussi son désir de se conformer aux autres backpackers qui font preuve d'une grande autonomie. L'autonomisation de soi est donc *forcée* par la nature même du voyage. Mais plus encore, elle est *compatible avec la*

³⁴⁶ *Idem.*

motivation implicite de Prudence, soit la nécessité qu'elle ressent de passer d'un statut social juvénile à un statut plus mature, comportant plus de responsabilités, ou une plus grande «charge de travail» :

«I am not necessarily dependent at home, but there is always someone there, but now it's gonna be more [...] definitely not more distant, because they are so good to me, because I am really messy, I am out most of the time, and when I'll get back, *I will take my workload*³⁴⁷».

Plus encore qu'un rite de passage dont elle ne saisisait pas les tenants et aboutissants, le *backpacking* semble constituer pour elle un rite de passage qui lui confirme de façon très personnelle sa capacité à mettre de l'avant une identité adulte et autonome.

Parallèlement au thème de l'autonomie, celui de la conscientisation aux problèmes des inégalités internationales semble chez elle plus important que chez les autres backpackers interviewés. La préoccupation de Prudence est d'autant plus intéressante qu'elle illustre l'expérience d'un individu ayant été témoin des deux pôles des inégalités sociales et ayant, chaque fois, vécu cette expérience avec une certaine distance méfiante et critique. Prudence a en effet vécu deux expériences touristiques luxueuses, en Europe et en Afrique, avant de se lancer dans cette expérience de backpacking avec des moyens économiques beaucoup plus humbles :

«I've been to Africa, and that was a big culture shock, probably worst than here, because I mean, people were dying on the side of the street and you can see them, when you're just driving down the road. I was just on holiday with my family but it was just a completely different experience, cause I was with my family, I was sheltered. We were staying with a very rich family, they had black slaves working in the house, and they had chauffeurs³⁴⁸».

Mais Prudence n'appréciait pas l'opulence et l'alcôve confortable dans laquelle elle vivait son expérience africaine. Elle se sentait mal à l'aise envers les domestiques, qui occupaient un rang inférieur au sien, bien qu'on lui ait expliqué qu'ils occupaient une position relativement privilégiée par rapport à leurs compatriotes. Les qualifiant «d'esclaves», elle explique:

«I hate, I didn't like it, I just felt bad, although I was told that these slaves were having a better life that they would be if they were working anywhere else which I am sure is true, it was just so different that anything I am used to, having people do things you just usually do for yourself, like driving you around, cooking for you,

³⁴⁷ *Idem.*

³⁴⁸ *Idem.*

putting your shoes on for you... and they were really nice, they were happy, they seemed happy, [...]»³⁴⁹

Semblant donc juger très négativement un tel type de voyage et les rapports de domination qu'il implique, elle juge préférable d'adopter un mode de voyage plus respectueux des cultures visitées, et davantage fondé en ses propres capacités qu'en l'exploitation de celles des autres. Elle paraît considérer que d'endosser le rôle et l'identité du backpacker lui permet de se rapprocher davantage et de supporter économiquement ceux qu'elle nomme la «communauté»:

«[...] its best to be here and just be that more poor traveler, although they are probably not very rich, I am probably richer than most people here, I probably got more money in my back, but, I don't know, I am giving money to the community, they need tourism, just as England too.»³⁵⁰

La rencontre de la misère que l'on trouve au cœur des villes des pays en voie de développement qu'elle a eu l'occasion de visiter semble à la fois l'effrayer, la fasciner et lui poser certains problèmes de conscience. Prudence nous expose donc un problème qui semble lui tenir sincèrement à cœur. Elle semble responsabiliser les Occidentaux pour leur conscience tranquille et leurs besoins démesurés, en proposant qu'en Angleterre, les gens sont toujours insatisfaits alors qu'ils vivent dans l'opulence en comparaison aux Péruviens et à certains Africains. Prudence s'oppose quant à elle à cet état d'esprit, qu'elle nomme «selfishness» :

«We should be less selfish cause [...] we don't really realise what we've got, and that's the thing actually, [we should] appreciate what we've got so much more that a lot of these people and they are still very happy»³⁵¹

Ainsi, son périple lui permet de prétendre conquérir une liberté et une autonomie, pour lesquelles le point d'entrée est le décentrement et l'opposition à ce «trait de caractère national» que constitue l'égoïsme :

«I mean, people get depressed at nothing, they get traumatically depressed because, I don't know, a day at the work doesn't get well, and it's nothing compared to what other people here have to deal with [...] We are to caught up in ourselves»³⁵².

D'un autre côté, elle nous a avoué préférer le contact des autres backpackers, provenant pourtant cet Occident quelque peu égoïste qu'elle décrit, à une immersion totale dans la

³⁴⁹ *Idem.*

³⁵⁰ *Idem.*

³⁵¹ *Idem.*

³⁵² *Idem.*

culture péruvienne. Parlant de l'oasis de Huacachina et du fait qu'on y rencontre de multiples voyageurs, elle explique :

«[H]ere is my favourite place so far [...] I've been to a lot of places [...] It was real nice places, but not much to do, and not everyone was local, or Peruvian tourist, so you can't sit down and have a proper chat with anyone, like here, there are so many people, and you can get along with them, so many tourists, and you can speak English, that's easier³⁵³.»

Cet énoncé, on l'aura remarqué, entre quelque peu en contradiction avec son désir de s'autonomiser du cadre moral occidental. Il semblerait donc que Prudence soit divisée quant à la distance qu'elle désirait conserver entre elle et l'univers touristique ou proprement occidental, qu'elle décrit pourtant comme un monde d'une facilité et d'une prévoyance qui sont pour elle écœurantes, un monde pourvoyant à tous les besoins des touristes et les préservant de la réalité objective. *Mais cet énoncé révélerait peut-être aussi que ce désir d'étrangeté et de rupture conduisant à l'autonomie (qui motive son voyage vécu un peu comme un rite de passage) se satisferait d'abord chez elle d'un contact avec les milieux backpackers.* Nous y reviendrons.

4.1.2- Présentation de l'entrevue conduite avec Manuel

«First thing why I left was to see the world. I said to myself : There is so much to see. I saved money for two years, and one day I felt like I needed to go. Somehow, something told me I needed to go...³⁵⁴»

Manuel est un jeune homme de 29 ans, célibataire et sans enfants³⁵⁵. Il provient d'une famille espagnole immigrée en Suisse depuis sa naissance. Parlant l'Espagnol, le Suisse-Allemand, le Français et l'Anglais, Manuel se considère de culture paneuropéenne. Son grand amour est le football, sport auquel il a joué à un niveau national compétitif durant quelques années, avant de subir plusieurs blessures consécutives. Lors de notre rencontre, Manuel voyageait depuis 16 mois et planifiait voyager pour deux mois encore. Il a voyagé 11 mois en Asie, soit en Chine, en Inde et au Népal, et considère comme plus intéressants les

³⁵³ *Idem.*

³⁵⁴ Entrevue avec Manuel, conduite le 18 janvier 2008, d'une durée de 1h28, Huacachina, Pérou.

³⁵⁵ Mesurant environ 175 centimètres, Manuel a un physique élancé et est plutôt musclé. Il a les cheveux, les yeux et le teint foncés. Il porte généralement un t-shirt et un short, un maillot de bain ou un jean fraîchement lavés, mais usés. Il possède un sac d'expédition d'environ 50 litres qui contient son essentiel de voyage. Ne prenant la parole que lorsqu'il y était convié, se montrant très calme et n'élevant jamais la voix, Manuel s'exprimait généralement avec assurance et de manière monotone.

endroits où l'on ne rencontre pas d'autres voyageurs, les endroits «out of the beaten track³⁵⁶», bien qu'il ne se soit pas contraint à ne fréquenter que ces endroits. Lorsque nous l'avons rencontré à Huacachina, il arrivait d'une expérience de bénévolat à Pisco, où il participait aux efforts internationaux de reconstruction suite au tremblement de terre ayant sévi l'année précédente. Notre entrevue a eu lieu sur les abords du lagon Huacachina alors que nous étions assis côte à côte, près du lagon. Parlant d'une voie douce et constante, il utilisait toutefois des termes et des expressions fortes, comme lorsqu'il parlait du sport : «to me, it was everything³⁵⁷», par exemple. Les thèmes de l'évolution personnelle et du changement de sa manière de voir les choses, qu'on peut rapporter en partie à la dimension de la normativité, ont structuré l'entretien. Notre entretien avec Manuel montre à voir un dialogue qui opère entre les expériences de voyage et la vie ordinaire «à la maison», ou le retour escompté vers celle-ci. L'entrevue conduite avec Manuel semble s'enraciner dans une réflexion profonde et de longue haleine sur lui-même. Il nous est apparu que pour lui, prendre en charge sa propre vie, d'une manière à la fois authentique et autonome, passait désormais par les aptitudes acquises au cours de son expérience de méditation à Hong-Kong, point fort de son expérience de backpacking. En effet, revenant souvent sur l'importance de ce moment dans son cheminement personnel, Manuel articulait toute son expérience de voyage autour de la transformation de soi que cette expérience lui aurait permise.

4.1.2.1- Analyse de l'entrevue conduite avec Manuel

Nous avons abordé avec Manuel chacune des dimensions de notre enquête (présentées dans la figure 1) et nous avons obtenu des réponses et des exemples pour la plupart d'entre elles. Contrairement à Prudence, le thème de la performance de soi semble très présent dans notre entrevue avec Manuel, mais contrairement à Oliver, nous le verrons, Manuel ne semble pas chercher à devenir plus performant. Manuel ne cherche pas non plus à devenir simplement plus autonome et adulte à la manière de Prudence, mais à acquérir une autonomie distincte, plus authentique, moins en lien avec les valeurs de la culture occidentale et la société de consommation. Il ne s'agit pas non plus pour lui d'acquérir certains traits de caractère permettant une plus grande autonomie, comme pour Prudence, *mais de devenir un*

³⁵⁶ *Idem.*

³⁵⁷ *Idem.*

individu différent des autres, fondé sur certaines valeurs fortes. Plus précisément, il semble chercher à se distinguer des critères performatifs d'être soi, et être en quête (ou avoir partiellement trouvé) certains critères (valeurs, normes, modèles d'être soi) capables de le conduire vers une vie plus vertueuse et significative que ne peut l'être, à ses yeux, une vie orientée vers le sport, la consommation et les autres préoccupations mondaines et performatives.

Ce qui structure l'entrevue est sa perception de son identité passée, celle de ses 17, 18 et 19 ans, en relation à celle qu'il espère acquérir dans le futur. Manuel semble marqué par cette période de sa vie pourtant lointaine. Manuel décrit l'identité de ces années, presque dix ans avant son départ, comme inadéquate, insatisfaisante: «I was a bit bitter, angry, somehow angry I was.³⁵⁸». Alors très impliqué dans le football, il semble avoir trouvé très difficile et dévalorisant de devoir cesser de jouer lorsque ses blessures l'en ont empêché. Il relate la transition d'un moment à l'autre comme une période difficile durant laquelle il a commencé à boire pour «canaliser l'énergie» qu'il déployait jadis dans le football :

«Then I got two years injured... I still don't know what happened the first year, then I had a joint operation, and during these two years, I was just drinking and partying. Because I had a lot of energy and when soccer was missing and I had no girlfriend, all I did was always party, party [...].³⁵⁹»

Déçu de son propre cheminement de vie, le backpacking semble lui avoir permis de quitter ces groupes associés au sport et à la «débauche» et de se consacrer à une sorte de quête intérieure. Il semble considérer que le backpacking l'aide à atteindre cet objectif de transformation de soi. Parlant de son voyage, Manuel nous a déclaré : «I realize that in the end, I have changed³⁶⁰». Le backpacking constitue donc un moment extraordinaire, car il permet à Manuel de se consacrer à ce cheminement personnel, mais aussi, comme le démontre l'extrait suivant, lui permet de se mettre à l'épreuve, de mettre à l'épreuve cet idéal de lui-même, forgé dans l'expérience et l'auto-examen. Lorsque nous lui avons demandé quel genre de backpacker il croyait être, Manuel nous a expliqué :

«My theory is that people that are traveling just to have fun, they come back and they fall in a deep hole, because they go back and there is no more fun, there's life, and if you didn't learn things, I think you will fall in a hole. That's why I think I am not

³⁵⁸ *Idem.*

³⁵⁹ *Idem.*

³⁶⁰ *Idem.*

going to fall in a hole because I somehow changed the way I think : I think I am more prepared toward everything, that's what I hope for³⁶¹.»

Aussi, l'identité projetée de Manuel semble construite sur un rejet de la vie de plaisir et de jouissance. Pour lui, semble-t-il, l'objectif du backpacking est la transformation intérieure qui devrait se solder par une meilleure maîtrise de soi au niveau de ses sentiments et de ses perceptions: «I just wanna see things in a positive way. It's very simple, but in the end, it makes a huge difference³⁶²». Comme Manuel nous a présenté une vision très sombre de son passé, le passage par le backpacking semble signifier pour lui une sorte de transition vers une vision optimiste de l'avenir, ou la confirmation de celle-ci. La redéfinition de son identité est donc au cœur des motivations de Manuel. Cette redéfinition de soi s'effectue, comme nous le verrons, en fonction des nouvelles sources de sens qu'il a pu rencontrer lors de son passage à Hong-Kong, et mettre à l'épreuve par la suite dans le reste de son voyage.

Quant à son rapport aux normes, aux valeurs et aux critères moraux repérables dans sa vie quotidienne et dans sa société d'origine, Manuel se décrit comme quelqu'un de bien entouré, ayant quelques amis chers, et il semble assez près de sa famille. Cependant, il dit se sentir quelque peu étranger à la culture suisse : «There is something you have to understand : I am not really Swiss [...] The Swiss are not open. If something does not happen the way they want, people get upset³⁶³». Et Manuel se sent inconfortable dans une telle culture, qu'il semble percevoir comme fermée, mais aussi geignarde: «If you don't like a situation, either you accept it, or you do something about it³⁶⁴». Et Manuel semble vivre son expérience de backpacking selon ce précepte en faisant peut-être de son expérience une sorte de conversion à un centre normatif alternatif au sens qu'Erik Cohen donne à une telle conversion.

Exprimant une opinion très critique de la personne qu'il était avant de partir voyager, Manuel semblait être quelqu'un de plutôt préoccupé par son passé que par son avenir. Toutefois, depuis qu'il voyage, il voit se dessiner de nouvelles possibilités pour lui, sortant peu à peu de sa vision pessimiste de lui-même, entendant par exemple consacrer aux choses qui importent, comme prendre soin des chiens qui représentent pour lui quelque chose d'important et d'apaisant : «they [the dogs] make me feel peaceful³⁶⁵». Ce nouvel optimisme

³⁶¹ *Idem.*

³⁶² *Idem.*

³⁶³ *Idem.*

³⁶⁴ *Idem.*

³⁶⁵ *Idem.*

s'incarne aussi dans un nouveau projet de vie : «[...] I knew it before, but I realized that I wanted to do something with dogs [...]»³⁶⁶.

Une pensée plus positive, une plus grande scrutation de soi et une attitude positive semble ainsi constituer des acquis de son expérience de voyage qui lui permettent d'aspirer à se redéfinir et à atteindre le bonheur et l'accomplissement de soi d'une manière nouvellement significative. Mais cette transformation de soi et de la direction de sa propre vie ne passe pas simplement par une expérience de backpacking ordinaire. Un thème important ayant surgi lors de notre entrevue avec lui est celui de l'amélioration de soi, et plus particulièrement d'un processus de transformation menant à cette amélioration. Pour lui, partir voyager doit non seulement être un processus qui lui permette d'évoluer, mais aussi un moment de transformation personnelle :

«I think we are all changing [...] I think traveling can be a time when you really change your life. It can be. It depends when you go, on how mature you are when you go, it makes a big difference. I know there is people who think backpackers...like... they go, they come back and they think they know everything about the world. And there are a lot of people like that. I've seen these people to, you know : They are 21 [years old], just drinking [and having sex], and they come back and they are wise men now ! I didn't go just to travel and just have fun. For me, there was a deeper meaning in it. I wanted to see something and learn things, I wanted to have fun, but that was not my main goal.»³⁶⁷

Le backpacking, pour Manuel, semble être un moment où il se doit non seulement d'améliorer, mais de changer sa «façon de penser». *C'est d'ailleurs cette nouvelle façon de penser qui constitue le noyau dur du récit de Manuel* et qui se décline sous plusieurs thèmes et dans un discours particulier. Certains thèmes originaux et structurants se sont dégagés de l'entrevue avec Manuel. Premièrement, le voyage de Manuel s'effectue en relation à un passé et à une identité passée qu'il semble juger indignes. Fondé dans une identité performative brisée par une série de rencontres et d'événements entrant en contradiction avec cette dernière, le passé de Manuel est raconté comme une série de frustrations infligée à une identité performative. Lorsque nous lui avons demandé comment il se percevait dans le passé, Manuel nous a expliqué :

«When I was younger, like 17-18, I was [...] angry. And I had a lot of energy. I did sport like crazy, like 3 times a week football, and 3 to 4 times a week, and 3 to 4 times a week weights. Sometimes I even worked, then I went exercising, two hours weights, then I was playing football. Or I played football when I was 17, I played a

³⁶⁶ *Idem.*

³⁶⁷ *Idem.*

very good level and then I played with adults, but I was still 17, so I was always playing two games a day. In that part, [sport] was for me everything. Between this and my meditation experience, I had my first serious relationship. This was difficult because I was very jealous. When I was younger I didn't go out, I didn't drink, because I was so much into soccer, then I started drinking with my friends, but that time was ok, I had really bad times with my girlfriend, but really good times with my friends. Then I got two years injured... I still don't know what happened the first year, then I had a joint operation, and during these two years, I was just drinking and partying. Because I had a lot of energy and when soccer was missing and I had no girlfriend, all I did was always party, party [...].³⁶⁸»

Et parce que le récit de son expérience de backpacking que nous livre Manuel est en constante relation avec ce passé douloureux, on ne peut passer outre le fait qu'il constitue une forme de narration de transformation personnelle ressemblant beaucoup à un récit de conversion³⁶⁹. Ce récit n'a pas été livré de manière chronologique par Manuel, mais on retrouve dans l'entrevue plusieurs moments, plusieurs périodes de sa vie qu'il nous est possible de recomposer en une trame narrative unie en fonction d'un point central, qui est celui de son expérience de méditation à Hong-Kong. Avant cet événement, tout était présenté par Manuel comme confus, tendu, angoissant et quelque peu sombre. Suite à cet événement qu'il présente lui-même comme un «point before-after», le récit prend un nouveau souffle, s'oriente vers l'avenir et s'organise en fonction de valeurs nouvelles, tirées de cette expérience refondatrice. Penchons-nous d'abord sur ce moment fort. On remarque d'abord que Manuel dit avoir toujours désiré effectuer un tel voyage et que la décision de passer à l'action découle d'un appel intérieur. Manuel avait commencé à s'intéresser au bouddhisme quelques mois avant son départ pour l'Asie. Ressentant déjà une vague attraction à l'égard de certains aspects de la culture bouddhiste, il avait également déjà pratiqué la méditation, chez lui, sans apprentissage préalable. Manuel avait donc depuis assez longtemps à l'esprit l'idée de se plonger dans cet univers étranger et fascinant, mais ne se sentait pas prêt à faire le saut, pour des raisons qu'il n'explique cependant pas. Manuel décrit cette expérience comme quelque chose d'extraordinaire et de difficile, l'ayant fortement marqué.

«I was travelling for nine months. I wanted to do the course but when I was in India, when I started my trip, somehow I felt I was not ready for it. And then I cannot explain why, but I felt like: I need to do it now. I have to do it. I started getting into Buddhism [at home], I read some books and then [after nine months of travelling] I did a meditation retreat and I think that influenced me a lot. It was 10 days in Hong-

³⁶⁸ *Idem.*

³⁶⁹ Voir à cet effet André Billette, *Récits et réalités d'une conversion*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1975.

Kong. It was a meditation retreat, which was very tough; it was 10 days, 10 hours a day, and no speaking at all. You could ask questions to the teacher twice a day, but you could not talk to other people. You could not even have eye contact in theory, no books or music, nothing, and it was very tough, getting up every day at 4 o'clock in the morning, and meditating 10 hours a day, and for the first time you know, it's really tough³⁷⁰.»

L'interprétation qu'offre Manuel de cette expérience intense et unique est très importante dans la structure de l'entrevue. Manuel considère ce passage comme un point de rupture à l'intérieur même de son voyage, et à l'intérieur de sa vie : «[...] But I think, you know, that's like a point before after for me, [...] I would say it influenced me a lot [...]. After five months [of travel] I felt: I wanna do it now, I need to do it [...]». Nous lui avons donc demandé d'expliquer en quoi cela constituait un point de rupture, et Manuel nous a expliqué qu'il s'agissait d'une expérience lui ayant permis de laisser surgir son passé :

«I'm just thinking about how I could explain it... First thing is, during the course, that's what they say and I think I experienced it, things come up, you're isolated, your there, there are no people talking, you're on your own, and I felt it on the sixth or seventh day, I felt heat, I never felt it in my life, I felt I was burning, then I asked the teacher and he said: its normal, things are coming up, I don't know if that's really like that, but that experience was a tremendous experience³⁷¹.»

Et cette introspection semble lui avoir permis de faire la paix avec ce passé et de se projeter dans l'avenir de manière plus optimiste. Manuel dit en effet sortir de son expérience plus fort, mais surtout plus serein qu'avant:

«What I experienced also is to take things easier. I have a feeling now: whatever happens, I can deal with it. I was thinking about the fact that my parents can die, my friends can die, but in the end, that's just the way it is, that's nature. When someone dies, my home would be like drama, and I think I realized, there is no sense in this drama, I think I would just accept it, be sad for two or three days and that's it, that's how it is. So I feel much stronger, very secure³⁷².»

Ce point semble donc central dans le cheminement identitaire de Manuel, tout comme il définit en grande partie la particularité de son voyage comme backpacker. Voyage et expérience de méditation sont liés et sont incompréhensibles l'un sans l'autre. Ils sont liés par le projet identitaire même de Manuel qui fut déclenché par un appel à partir voyager et qui fut formaté dans cette expérience de méditation.

³⁷⁰ Entrevue avec Manuel, conduite le 18 janvier 2008, d'une durée de 1h28, Huacachina, Pérou.

³⁷¹ *Idem.*

³⁷² *Idem.*

Comme on a pu le remarquer grâce aux citations précédentes, à partir du moment où Manuel dit avoir pris la décision de suivre un cours de méditation et commencé à en décrire le contenu et la difficulté, il a cessé de parler d'un effort d'arrachement pour se concentrer sur la difficulté intrinsèque et au nouveau que lui a apporté son expérience spirituelle. La transformation que pense vivre Manuel pourrait aussi être comprise comme une transformation qui vise l'harmonisation de son individualité et du monde, dans un sens très large, et s'opère dans l'expérience effective d'une réalité nouvelle, celle du backpacking. Manuel semble ici tenter de faire la paix avec son passé, et tenter de transcender son «individualité performative» dans laquelle il n'a pas su s'épanouir en en extrayant l'essentiel, c'est-à-dire les leçons de vie qu'elle lui a apporté, comme le montre cet exemple, exposant clairement la perspective renouvelée, rafraîchie qu'a désormais Manuel sur son passé :

«I played when I was younger on a high level, on the highest level in Switzerland. When I was 14 we played for the Swiss title, [and winning the title] that [had] always [been] my dream. But when I got 17... I just wasn't good enough. But looking back now, I think I just didn't believe enough in myself.³⁷³»

Manuel, ayant souffert d'un certain échec de ses ambitions performatives, paraît avoir trouvé *le réconfort et un sens alternatif à donner à son existence dans la méditation et la contemplation. Le backpacking constitue aussi pour lui le moment pour vivre cette expérience, expérimenter cette nouvelle identité et joindre l'expérience au récit :*

« [If] you don't like a situation, ok, either you accept it or you do something about it. I knew it already, but I realized it, and I think it's a big difference. You can know something in your brain, but if you don't realize it, if you don't experience it, it won't help a lot. This can make a difference when you go back home, like seeing things differently.³⁷⁴»

Le travail intérieur opéré lors de ce moment de méditation ne s'arrête pas avec la confrontation et la compréhension de son passé. Le passage à l'action apparaît primordial, et on peut penser que la mise en acte du travail intérieur constitue une sorte de mise à l'épreuve de cette identité désirée. *Pour Manuel, il ne s'agit pas de parvenir à ériger une identité toute-puissante capable de diriger son propre destin, mais plutôt de construire une identité qui soit en accord avec ce dernier, comme le démontre la récurrence des thèmes de la transformation de soi (et non du monde) et de l'importance de l'acceptation de soi et de la*

³⁷³ *Idem.*

³⁷⁴ *Idem.*

paix intérieure. D'un autre côté, Manuel semble avoir trouvé hautement significatifs son retrait absolu du monde et sa quête monastique de paix intérieure. Son désir de transcender les critères de la performance de soi semble donc tendu entre deux formes de «quête du salut»; d'un côté, il semble tenté par une voie toute personnelle et intérieure, prônant la minimisation de l'action mondaine tandis que, d'un autre côté, il cherche à élaborer rationnellement un nouveau projet de vie tourné vers l'action.

Son expérience à Hong-Kong est donc présentée par Manuel comme le moment particulier de rencontre et d'initiation ayant permis une sorte d'évolution. Ainsi, Manuel indique clairement que son parcours identitaire transformatif s'effectue en opposition à un ancien style de vie ou à un état d'esprit insoutenable, et que l'opération de cette transformation demande à ce qu'il «réalise» cette transformation personnelle à la fois intérieurement et en pratique. Il s'agit donc d'une transformation intérieure vécue en retrait à l'extérieur du monde commun qui demande par la suite à être éprouvée dans le monde, bien que cette mise à l'épreuve n'engage pas Manuel à nouveau sur les voies d'une vie typiquement mondaine, comme le démontre son nouveau projet de vie et le fait que Manuel désire conserver cette force d'observation critique envers soi. Si Manuel désire retourner au monde, c'est avec une distance permanente entre lui et le monde qu'il désire le faire. Nous reviendrons sur cette tension se rapportant à la distinction entre les voies de salut identifiées par Max Weber³⁷⁵.

Pour Manuel, le modèle d'identité désiré se construit en opposition face à une identité indésirable qui se veut en quelque sorte liée à certaines institutions de sa société d'origine. Les thèmes de la guérison de la crise de confiance en soi par la méditation, de la rencontre et du don de soi suggèrent un effort pour prendre ses distances par rapport à ce que Christopher Lasch appelle la culture du narcissisme et pour mettre un terme à une certaine anomie quotidienne. Mais à bien des égards, cette prise de distance reconduit l'injonction à l'autonomie. Ce qui ne veut pas dire que Manuel reconduise l'ensemble des injonctions de la société occidentale. *On peut en effet poser qu'à travers le backpacking, Manuel tente de fuir le schème performatif de l'individu autonome que nous décrit Alain Ehrenberg, tentant de transcender cette partie douloureuse de son être.* Et pour s'extraire d'un cadre culturel

³⁷⁵ Max Weber, *Économie et Société*, vol. 2, *L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Plon, 1995.

douloureux, Manuel ne cherche ni plus ni moins qu'un autre cadre, celui-ci répondant en premier lieu à ses besoins identitaires. L'autonomie véritable appelle ainsi, pour Manuel, la soumission à plus grand et à plus essentiel que lui-même, une fois un cheminement intérieur effectué. Il semblerait donc qu'il soit encore aujourd'hui possible de se penser comme individu autonome tout en admettant authentiquement que notre entendement et nos capacités sont limités et que la réalisation de soi de manière autonome est donc simultanément renonciation à se représenter plus grand que nature³⁷⁶.

Manuel se garde cependant de présenter son cheminement comme une expérience de transformation totale et tente même de minimiser le sens spirituel ou ésotérique de son cheminement. Il parle du savoir qui s'y rapporte d'une position d'extériorité :

«This guy, he was very much *into these things*, and I could feel his energy was overwhelming [What kind of energie ?] [...] I don't know, I cannot tell you, I am not so much *into that* to be able to answer this kind of question... the other energy, I have inside, is maybe... more spiritual, but I don't know³⁷⁷»

En ce sens, son expérience se rapporterait peut-être davantage à celle du converti, décrite par Danièle Hervieu-Léger³⁷⁸. En effet, Manuel effectue un parcours à valeur identitaire, fondé dans une proximité avec la philosophie bouddhiste, bien que celle-ci ne soit pas prise dans sa totalité. Mais plus encore, il ne semble pas tant chercher la vérité d'un dogme qu'à inscrire son identité au cœur d'une tradition vivante. Mais pour lui, cette inscription ne s'effectue pas au sein d'une communauté de croyants, *mais à ses propres yeux et à distance de tous les autres backpackers*, à travers des expériences fortes prouvant la viabilité de son identité nouvellement acquise. C'est à cela qu'il a dédié le reste de son voyage :

«In a sense, I was hoping that something would happen to my stuff. And in Chile, it happened : Someone stole my bag [backpack] and I reacted how they [les professeurs de méditation] teach us, [that is :] observing yourself. To be honest, I had a bit of negative thoughts towards this person but seeing it from a global perspective... I was really looking for a situation like that so I can see if it's just theory or if it really helps, and I realized [that] I really changed in that way³⁷⁹».

Ces éléments de test et de mise à l'épreuve de sa volonté semblent indiquer que *le backpacking est ainsi perçu par Manuel comme un moment et un espace dans lesquels il peut*

³⁷⁶ Ceci correspond donc à une quête de l'autonomie se voulant beaucoup moins axée sur la performance de soi que celle présentée par Alain Ehrenberg.

³⁷⁷ Entrevue avec Manuel, conduite le 18 janvier 2008, d'une durée de 1h28, Huacachina, Pérou.

³⁷⁸ Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, op. cit.

³⁷⁹ Entrevue avec Manuel, conduite le 18 janvier 2008, d'une durée de 1h28, Huacachina, Pérou.

sans entraves mettre à l'épreuve sa nouvelle identité plus spirituelle, optimiste, ouverte et en paix avec elle-même, ainsi qu'un moment dédié à apprendre à penser le monde à travers ses nouvelles valeurs avant d'être happé à nouveau par la réalité et certains vices du quotidien. Manuel souligne ici le fait que le voyage, de par sa temporalité extraordinaire, permet ce processus intérieur, et permet un cheminement personnel :

«[pour faire une expérience de méditation] travelling is easier, because you have more time, you have a lot of time, in daily life you're stressed, you have the work, so often you don't have the time to think about these things and these are one of the things people are postponing and you'll never do it in the end. I think travelling helps a lot. [...] being alone, in a way, it was like meditation too, because I was confronted with myself all the time, and many things came up, like things from the past, things that were bothering me, and negative things, and this came all up, and I had to deal with it, and it was not easy, but I feel I got rid of it, honestly I feel like I got rid of a lot of things like bad things, things came up and I dealt with it, and it's ok, *I accept it, things that happened in the past*, like bad relationships, *and now I feel ok about everything*. [...] For example, also, what I told you about soccer, thoughts like: why didn't I do it, you know, being professional, maybe it was still hidden somewhere.³⁸⁰»

Et ce cheminement personnel culmine pour lui dans un nouveau projet de vie, en phase avec ce nouvel idéal de soi. Manuel énonce un projet correspondant à sa nouvelle attitude, que l'on pourrait qualifier de tournée vers les «choses essentielles». Selon son discours, c'est grâce à ce cheminement intérieur qui lui a permis de «s'éveiller» qu'il peut aujourd'hui se tourner vers l'essentiel :

«Maybe things would get back to normal at home, and that's something I don't want. It's just an attitude I want to have. I don't think I am going to do things very differently. I want to change simple things, like watch less T.V., read more [...]. I feel like something in me, I don't know, was woken up? And I have to do something now, I have to try³⁸¹»

Manuel semble en outre concevoir son expérience comme un processus le menant à la découverte de principes essentiels grâce auxquels il saura redéfinir ses objectifs et réinterpréter le sens de son passé. Son expérience de confrontation directe aux événements et aux expériences sans la médiation d'une communauté relativement stable et institutante ou sans référence à une forme de divinité nous révèle aussi que l'expérience de Manuel n'est pas essentiellement religieuse. Elle se situe davantage sur un plan identitaire et dans une relation éclectique à diverses sources de sens, lesquelles sont, en dernier lieu, intégrées par

³⁸⁰ *Idem.*

³⁸¹ Entrevue avec Manuel, conduite le 18 janvier 2008, d'une durée de 1h28, Huacachina, Pérou.

une série d'expériences et un discours de transformation personnelle que permet le backpacking.

4.1.3- Présentation de l'entrevue conduite avec Oliver

«The center of a man's heart is experience
(Oliver, janvier 2008)³⁸²»

Oliver est un Australien de 28 ans³⁸³. S'exprimant avec aisance et d'une voix forte, Oliver a tendance à prendre beaucoup de place en public, prenant la parole beaucoup plus fréquemment que les autres. Il est également très énergique, très souriant, et utilise plusieurs termes informels pour interpeller ou désigner les gens, comme «mate» ou encore «bloke» par exemple. Il est également très positif avec tout le monde, complimentant les gens sur leurs qualités ou leur indiquant qu'il apprécie le temps passé avec eux. Avant de partir voyager, Oliver travaillait à temps plein afin d'économiser suffisamment d'argent. Oliver nous a dit vouloir voyager durant 3 ans, et voyageait déjà depuis 6 mois. Il a parcouru plusieurs pays, dont, entre autres, les États-Unis, le Mexique, Panama, la Colombie et la Bolivie. À son retour, Oliver espère pouvoir se lancer en affaires. Il distribue d'ailleurs des cartes d'affaires de sa future entreprise –entreprise touristique offrant des services aux visiteurs en Australie– à la majorité des gens qu'il rencontre durant son voyage, et prend en note, dans son journal de bord, toutes les idées présentes dans son environnement qu'il pourrait réutiliser dans son entreprise³⁸⁴.

Notre entrevue a eu lieu sur les abords du lagon Huacachina alors que nous étions assis côte à côte sur un muret de pierre. La structure de l'entrevue fut en quelque sorte dictée par le contenu de son journal de bord, l'item le plus important que ce jeune voyageur possède, selon ses dires. Il lui a même attribué un nom, soit: «The Brain of Oliver³⁸⁵», et il y écrit tout ce qu'il désire accomplir, ses pensées du moment précédent son départ jusqu'à

³⁸² Entrevue avec Oliver, conduite le 16 janvier 2008, d'une durée de 1h28, Huacachina, Pérou.

³⁸³ Mesurant environ 165 cm, très mince et très bronzé, Oliver porte la plupart du temps une camisole ainsi qu'un «short de surf». Venant d'une famille de classe moyenne aux moyens économiques plutôt humbles, il a terminé ses études à 16 ans pour travailler.

³⁸⁴ Il a d'ailleurs énoncé que certaines de ces idées amassées au fil de ses rencontres backpackers constituent déjà «the backbone of my business (Entrevue avec Oliver, conduite le 16 janvier 2008, d'une durée de 1h28, Huacachina, Pérou)».

³⁸⁵ *Idem.*

celles qui lui traversaient l'esprit au moment même de l'entrevue. Ce journal de bord contient donc ses intentions de voyage, de son projet de visiter Wall Street à New York à celui de régulièrement s'adresser une carte postale à lui-même. Il écrit aussi dans ce journal tout ce qui lui apparaît significatif, tel qu'une pensée provenant de tous les gens intéressants qu'il rencontre ou encore la description prosaïque de moments significatifs ou marquants. Le seul engagement qu'il ait strictement suivi à la lettre, me confia-t-il, c'est celui de s'envoyer à lui-même une carte postale sur laquelle est écrite une pensée de son cru, portant sur le lieu visité, par exemple, «Ecuador, a land of extreme», ou encore, «Colombia, my second home»³⁸⁶. Tout comme son auteur, le journal d'Oliver évolue au fil du temps. Il est maintenant plus ouvert à la contingence, et ne s'impose pas de structure. L'entretien étant basé sur un rapport dialectique entre moi, Oliver et son journal de bord, plusieurs thèmes ont surgi de la discussion et sont illustrés avec une grande richesse par les propos mêmes d'Oliver. Les pensées d'Oliver semblaient pétries par les questions de la croissance personnelle et de la mise à l'épreuve de soi dans l'expérience authentique du monde. Comme il l'énonce lui-même : «The center of a man's heart is experience»³⁸⁷.

4.1.3.1-Analyse de l'entrevue avec Oliver

Le thème de l'autonomie est important dans le récit qu'Oliver fait de son voyage et de ses motivations pour accomplir celui-ci. Mais Oliver ne désire pas se faire plus autonome pour endosser l'identité d'adulte comme Prudence, ni pour refonder son identité sur des bases renouvelées comme Manuel. Il s'agit en fait pour lui de se faire plus qu'autonome, comme nous le verrons. Et pour parvenir à réaliser cette surenchère d'autonomie, Oliver entend se mettre à l'épreuve dans les difficultés physiques et mentales que met sur son chemin le backpacking, comme nous le verrons. Pour lui, ces difficultés, même lorsqu'elles surviennent au gré du hasard, relèvent d'un choix conscient. Mais nous reviendrons aussi sur ces questions. Disons simplement que pour Oliver, se dépasser est l'objectif central de son voyage.

³⁸⁶ *Idem.*

³⁸⁷ *Idem.*

Quant à la thématique de l'expérience identitaire, Oliver ne semble ni insatisfait, ni tout à fait satisfait de sa propre personne, passant d'expérience en expérience avec la même soif de se découvrir : «[While traveling] you get to chose who you be, what type of your personality you choose to present, every time you go to a hostel... and I like that... there is no pressure.... then I can explore different aspects of my personality³⁸⁸». Le backpacking, qu'il conçoit comme un moment de liberté beaucoup plus grande que celle qu'il a normalement à la maison, lui permet de réfléchir sur lui-même: «[...] it was interesting, watching myself, because [...] I had no constrains³⁸⁹». Grâce à cette liberté et à cette exploration identitaire, Oliver entend devenir quelqu'un de «meilleur». En effet, et ceci nous paraît d'une grande importance quant à son expérience personnelle du backpacking, Oliver compte aussi être plus autonome et plus fort que jamais : «I made a point in the beginning of this month: I want to be self-sufficient, confident and self-assured [...]»³⁹⁰. Notre entretien comporte plusieurs exemples de ce soi idéal mis de l'avant par Oliver, mais nous y reviendrons.

Quant à son rapport à la normativité, Oliver est un homme pour qui la réussite est toujours en vue, mais jamais complètement atteinte. Le plus important pour réussir, qu'il s'agisse de faire de son voyage une expérience enrichissante ou de parvenir à devenir quelqu'un de respectable, est pour lui l'attitude :

«[The most important thing in traveling is] your attitude, just your general attitude in life, mate. [par exemple,] now I choose not to speak to wankers, and if they are around, I'll leave the room, because before it made me really angry [...]»³⁹¹.

Aussi, quelqu'un avec une attitude intéressante (nous reviendrons sur ce que cela signifie) est pour Oliver sur la voie de la réussite, à l'opposé d'un «branleur». Oliver dit croire fermement que l'on peut «apprendre de tout le monde» et que conserver une attitude ouverte est la clé pour rencontrer ces gens qui ont tant à nous apprendre :

«That's what you travel for, for me, people. That's one of the conclusions that I have come about, it's that life is people, it's what it is, you know, the buildings look different in other countries, it's the people in essence that you go for, it's the people that create the buildings that you see, that's the starting point»³⁹².

³⁸⁸ *Idem.*

³⁸⁹ *Idem.*

³⁹⁰ *Idem.*

³⁹¹ *Idem.*

³⁹² *Idem.*

Ce sont là des convictions qui semblent orienter sa vie et son voyage dans un investissement de soi en apparence complet.

Plusieurs thèmes ont eu une importance structurelle dans l'entrevue conduite avec Oliver. Le premier thème qui semble d'une grande importance à la fois structurelle et symbolique en ce qui a trait à son voyage est celui de la liberté d'action et de pensée. La liberté que procure le voyage backpacker pour Oliver découle d'une réalisation personnelle qui fait de cette liberté un sentiment intime et non plus seulement un état de fait, et semble indissociable de la longue durée de son parcours. En effet, cette réalisation est survenue en trois moments : « [There was] three stages to my travel, the first one was to accept that I was traveling, the second was to let my mind run free, and the third one was accepting that traveling is now my life³⁹³ ». Le premier moment fut celui de la prise de conscience que la rupture avec le quotidien et ses obligations avait été effectuée. Le thème de la rupture est ici représenté par une réappropriation de son temps, thème qui sera récurrent tout au long de l'entretien. Notons que ce moment, nous dit-il, est celui où Oliver réalisa de façon *naturelle* qu'il avait bel et bien changé d'*attitude* :

«Only now, in Panama, do I feel that I am traveling. So it was [...] about two months, into traveling, I wrote that [...]. I was sitting on a balcony, reading the «erraticness», which I thought was very interesting, so it took me two months to get over... for me it was to leave the attitude of work, and the fact that I didn't have to work for the next three years. [...] to realize it in a natural form. [...] I was just doing nothing, I sat on my ass all day, actually that was right, I sat in the hostel, and I did two parts of f... all, all day, literally I just sat on my ass, and I didn't leave the hostel and I didn't do anything, which I thought was very interesting [...]. [Travel] is about time budgeting as well.³⁹⁴»

La liberté est donc pour Oliver une attitude particulière (qu'il ne définit pas), qui remplace «l'attitude du travail». Cette attitude s'acquiert grâce à une réappropriation de son temps et de ses déplacements, qui ne sont plus déterminés par des facteurs extérieurs, d'où le terme «erraticness» qui provient de son propre journal. Mais plus encore pour Oliver, cette liberté n'est pas seulement un état d'esprit comme un autre, mais ce qui permet une «pensée vraie», pensée que l'on pourrait qualifier d'authentique, c'est-à-dire qui ne se ment pas à elle-même et qui s'oriente vers la vérité. Or, cet état d'esprit doit pour lui provenir d'une «réalisation naturelle», ce qui peut vouloir dire que cela doit sembler vrai de manière authentique, c'est-

³⁹³ *Idem.*

³⁹⁴ *Idem.*

à-dire sans intervention de la volonté. Pour lui, c'est ensuite cette disposition authentique à la liberté et par extension à la vérité, cette attitude authentiquement tournée vers la rencontre et la liberté, qui peut orienter vers un développement positif sa façon d'être, de se sentir, et jusqu'à sa personnalité. Oliver explique ensuite comment la mise en action de cette attitude authentique de liberté a su le conduire à «effectivement libérer son esprit». Ce moment de libération va de pair avec une immersion dans un environnement extraordinaire, aux yeux d'Oliver, qu'est celui des plantations de café colombiennes. Le thème des grands espaces, de la liberté de pensée, de l'importance des émotions et de l'authenticité qui sont présents dans cet extrait du discours d'Oliver nous reconduisent vers un imaginaire romantique. Chaim Noy avait d'ailleurs su révéler l'importance de ces thématiques à partir de l'analyse de ses propres entrevues. Voir : Noy, Chaim, «This Trip Really Changed Me: Backpacker's Narratives of Self-Change», *Annals of Tourism Research*, vol. 31 no.1, 2004, pp 78-102. Il semble cependant y accorder une valeur structurante dans le parcours identitaire du backpacker alors que nous pensons pour notre part qu'il s'agit de thématiques utilisées par la plupart des voyageurs autonomes, et non seulement par les backpackers, car elles renvoient à un double héritage ayant préfiguré les expériences de tourisme autonome, soit la figure du touriste (au sens du Grand tour) qui partait littéralement à la rencontre de l'héritage artistique de la Rome antique, et la figure polymorphe du voyageur vagabond qui lui incarnait, par son parcours erratique et marginal, un idéal romantique. Bref, ces thématiques se retrouvent peut-être dans toutes les formes de voyage autonome et définissent mal la spécificité du cheminement identitaire permis par le backpacking :

«I was in Chichina, [...]. So I was sitting in a traditional house, to myself, and all that you could see around you was just coffee plantations. So I was sitting on the top of a valley, looking down into a valley, that's just full of coffee, everywhere as far as you can see [...]. I must have stayed there for 3 or 4 days. [L'entrée dans son journal, portant sur ce moment, mentionne]: I feel that my mind has the chance to run free, in vast open grain hills, to think what it wants on any topic it chooses, without any restraints on the world... which I thought was very interesting, that kind of perspective. And I remember feeling extremely happy at that time [...] I think you got to be true to yourself and be true to your own emotions, so maybe I was getting into that stage quicker, and that's one of the important stage that I had, that I could do that, and I felt that I was ready for that [...]

Le chercheur- «And what is that stage?»

Oliver- «[Its] open thought, I just think that you need to remain the door always open³⁹⁵»

³⁹⁵ Entrevue avec Oliver, conduite le 16 janvier 2008, d'une durée de 1h28, Huacachina, Pérou.

Dans cet extrait d'Oliver, liberté, mieux-être et authenticité vont de pair, comme si être libre de manière authentique, était pour lui transcender, non sans une certaine extase, les caractéristiques de son être normal (au sens de quotidien) et parvenir à «toujours laisser les portes ouvertes». On peut sans doute comprendre son raisonnement comme étant un changement d'attitude le conduisant à la réalisation effective de l'amélioration personnelle désirée³⁹⁶.

Le troisième moment dont il nous fait part, ou le moment «d'accepter que sa vie se résume maintenant à voyager» est le moment de l'acceptation de son nouveau style de vie et de cette nouvelle liberté-vérité. En d'autres termes, le troisième moment est celui de l'actualisation de soi. Ces trois moments convergent en outre vers la perception d'une identité plus libre, plus ouverte à l'amélioration de soi, bien que rien de ce qu'ait dit Oliver ne nous porte à croire qu'il y ait eu amélioration tangible. Aussi, on remarque déjà que les expériences identitaires de Manuel et d'Oliver sont foncièrement différentes : pour le premier, les étapes de son voyage étaient les moments, durant et après son expérience de méditation et semblaient irrémédiablement conduire à une *refondation de soi* au sein de nouvelles valeurs. Or, pour Oliver, il s'agissait d'un processus se jouant au niveau de l'attitude d'abord et de l'expérience ensuite, et devant conduire non pas à une refondation, mais à *l'amélioration de soi*.

En ce sens, il semble que le thème de la performance de soi soit incontournable lorsque l'on se penche sur le cas d'Oliver. Alors qu'au début de son périple, alors qu'il voyageait au Mexique, Oliver relate que le thème de l'amélioration de soi était déjà explicite. Il écrit alors dans son journal qu'il désirait acquérir certains traits de caractère spécifique qu'il intitule : «How do I want to be perceived when I return [...] I want to be self-sufficient, confident and self-assured [...]»³⁹⁷. Cette entrée à son journal de bord nous révèle certaines des intentions les plus fondamentales à son voyage, ainsi que la volonté de s'assurer que le voyage s'oriente en fonction de celles-ci :

« [...] what is important is now: now the challenge is how do I become self-confident, how do I become more self-assured [...] so later on I imagine I'll be writing, ok now this is how I do it, or this is how I felt, or something [...] Now I've

³⁹⁶ Mais la liberté que Oliver ressent appelle certaine hygiène de vie : «To be free, you need a lot of organization » et un certain conditionnement intérieur, tel que le démontre l'usage exploratoire au niveau identitaire qu'il fait de cette liberté. Vivre selon une éthique de l'authenticité qui lui demande de trouver ses repères de sens et de se tracer un itinéraire personnel duquel il est le seul responsable (*Idem*).

³⁹⁷ *Idem*.

seen that, now I go, ok, I'll remember that now, I'll remember that I did ask this question, [...] So then I've got more of a perspective on my own life³⁹⁸».

Dans ce processus d'acquisition d'une plus grande confiance en soi, on remarque que c'est le moment présent qui importe. Il serait possible de comprendre que pour Oliver, les difficultés rencontrées lors de son parcours backpacker et son aptitude à les surmonter sont prises comme autant d'indicateurs de l'émergence de cette version idéalisée de soi, servant à corriger le tir et à mesurer la distance qui le sépare de son objectif de performance. Autrement dit, son voyage backpacker serait en quelque sorte un terrain pour s'exercer à être ce nouveau soi. On peut penser qu'un tel processus demande pour Oliver l'enregistrement consciencieux de ses comportements et de ses émotions du moment (dans son journal), peut-être afin d'effectuer un auto-examen de son évolution vers ce moi idéal : «[...] if I think something, I'll just write it down, again, which I do, and that's my attitude in writing a journal³⁹⁹». Dans cette optique, on pourrait concevoir que son journal de bord lui sert de support pour enregistrer ses observations, de sorte que le voyage puisse s'orienter vers ses objectifs, dans un projet constant et conscient, sans moment de régression ou de stagnation⁴⁰⁰.

De plus, l'attitude qu'il nous décrit, que ce soit son attitude envers son journal, envers les autres voyageurs ou envers l'existence, si importante pour Oliver, nous reconduit elle aussi vers le thème de la performance de soi. Oliver conçoit que c'est en mettant de l'avant une attitude «positive», en quelque sorte une attitude de battant, que l'on parvient à s'extraire de la masse. Il nous donne ici l'exemple d'un autre backpacker que nous avons rencontré ensemble, et qui, malgré son tempérament timide, présentait aux yeux d'Oliver une attitude ouverte, permettant l'apprentissage et donc foncièrement bonne:

«But yeah, f...g attitude is more important than anything. [...] For instance the Canadian bloke, I guess early up his attitude was pretty good, he was just traveling, he was very open-minded he listened to what I said, he had good things to say and I was interested to listen in what he said, so we gave each other immediate respect. [...] That's a traveler's attitude, which generally relates to their life [...] Its about learning, it's about understanding culture, religions, everything else. I don't want to be around someone that is just... just talks about football, you know? It doesn't interest me.⁴⁰¹».

³⁹⁸ *Idem.*

³⁹⁹ *Idem.*

⁴⁰⁰ Le journal rappellerait ainsi toujours à son auteur la difficulté ou la fierté ressentie au seuil de l'étape franchie, et le dissuaderait de se laisser aller, de cesser de travailler à l'amélioration de soi.

⁴⁰¹ Entrevue avec Oliver, conduite le 16 janvier 2008, d'une durée de 1h28, Huacachina, Pérou.

L'attitude idéale pour Oliver est donc une attitude ouverte aux autres et à l'apprentissage visant à mieux se connaître. Aussi, l'apprentissage et le progrès sont les fins que recherche Oliver, contrairement à Prudence et à Manuel qui cherchent aussi l'amélioration, mais à travers une transformation personnelle. Pour Oliver, l'expérience ne semble pas être refondation, mais construction, sinon élévation. Et cette expérience constructive en question n'est atteignable que par la rencontre de ses limites. C'est aussi autour du thème de la rencontre des limites que devait s'articuler la seconde partie de notre entrevue.

Aussi, sous l'importance qu'il accorde aux relations interpersonnelles, et sous son désir d'apprendre du monde et des autres se cache son envie de pouvoir rencontrer, ses limites. Oliver se met à l'épreuve dans ses relations avec les autres aussi bien que de manière physique, cherchant à éprouver son corps et son esprit dans plusieurs expériences fortes. Il nous décrit par exemple cette expédition sur un glacier, entreprise aux petites heures du matin alors qu'il faisait encore noir. Oliver explique, citant son journal de bord, que ce qu'il a appris de cette expérience, c'est qu'il doit connaître ses propres limites:

«When I left in the morning, I had never climbed a glacier before, and I learned a lot about myself [...], you know, I didn't summit, I'd climbed 650 meters in 4 hours, and [ce qui était écrit dans son journal à propos de cette expérience :]... «You gotta know your limits», this is what I learned [...] It was basically you got to know your limits... I was pushing, and I knew that before I started, I knew I was gonna push myself [...] that was probably the main [moment that made me learn about myself]. [...]»⁴⁰²

Le backpacking semble représenter pour lui l'occasion de tester son potentiel, de «se pousser» et d'aller au-delà de ses limites. Et plus encore que beaucoup d'autres voyageurs à la recherche d'expériences intenses, Oliver est sujet à les rencontrer régulièrement. Il est en effet atteint d'une maladie chronique qui lui occasionne des douleurs sévères à la poitrine et peut, en cas de crise sévère, l'affecter assez sérieusement pour qu'il ait besoin de soins médicaux d'urgence. Cependant, Oliver n'entend pas laisser cette maladie le freiner dans son élan. Il présente en fait toutes les caractéristiques d'un jeune homme d'une condition physique exemplaire et d'une trempe d'acier. Voyant chaque élément d'adversité que la vie met sur son chemin comme une occasion unique d'apprendre à mieux se connaître, Oliver

⁴⁰² *Idem.*

fait de cette condition physique particulière une occasion de plus pour pousser plus loin sa réflexion sur lui-même et sur les possibilités de se dépasser :

«The reason why I stopped was because I had a pain in my chest due to my recent [health problem], and I did not want to [suffer from that health problem] at 5500 meters, I was cold, I lost motivation, (I wrote it down) lost drive, felt a lot of anxiety, felt alone, I had to force myself to go, it didn't feel right at the time, so that was the intense moment [...] in the mountain. [...] I turned around, so that was my limit. As soon as I came back, I wrote that down, cause I was like : I want to fucking know, I want to know exactly what I was thinking at that time, so I know what my limit is [...] An incredible experience, but that was it, I was putting myself on an active volcano at night.⁴⁰³»

Pour Oliver, se confronter à la difficulté de gravir les pentes froides et abruptes d'un volcan semble lui avoir permis d'apprendre à se connaître. Cependant, ce n'est pas de la réussite objective de cette entreprise que découle cette connaissance de soi, mais plutôt de l'interprétation subjective de l'événement. Et on remarque qu'Oliver interprète même les défaites comme autant de moments pour apprendre et évoluer :

« [...] -And how did it make you feel to come back [from the glacier]?
-It felt good, it actually felt extremely good, because, I knew, I felt an incredible sense of relief when I turned around, because I knew that the decision I made was because of me! And I knew that was my limit, I knew that was my limit. And so... My attitude was like: It would have been nice to summit, that was obviously some people's motivation, but obviously for me, it was to know, my limit, it could have taken me to the summit, but it was not important⁴⁰⁴».

Sa conception du développement personnel l'amène jusqu'à transfigurer un échec apparent en une réussite sur le plan individuel. Le fait de devoir revenir sur ses pas et d'abandonner l'ascension fut la source d'un incroyable sentiment de soulagement, pour reprendre ses termes. Dans cette histoire qu'il nous livre, le résultat escompté, soit la croissance personnelle, via la rencontre de ses limites, détermine en quelque sorte l'interprétation des faits, et vient contrecarrer une interprétation purement instrumentale. En effet, c'est au niveau de la sensation d'avoir atteint une limite personnelle, et non au niveau de l'atteinte objective d'un but fixé par la nature de l'activité (atteindre le sommet que présente la montagne ou terminer l'expédition avec le reste du groupe) que se joue cette expérience en montagne. L'histoire que nous raconte Oliver n'est pas celle d'un alpiniste pour qui la fin ultime est de gravir le volcan, mais celle d'un homme pour qui le principe abstrait de

⁴⁰³ *Idem.*

⁴⁰⁴ *Idem.*

croissance personnelle se satisfait de plusieurs fins possibles à son aventure. Oliver semble donc convaincu que l'expérience de la limite constitue une fin en soi, même si elle n'implique pas de poursuivre l'expérience jusqu'aux confins de ses potentialités. Car Oliver ne semble pas avoir conscience, ou du moins ne nous a pas laissé entendre qu'il aurait peut-être pu faire l'expérience de ses limites tel qu'il l'avait envisagé au départ, mais en réussissant à gravir la montagne et en sortant vainqueur de ce parcours difficile, si il avait évité d'entrer en difficulté respiratoire en étant moins exigeant envers lui-même. Aussi, nous lui avons demandé pourquoi il voyageait seul si son état de santé pouvait constituer un tel problème. Oliver nous a répondu que ce handicap constituait en soi une limite qu'il importe de dépasser :

«-Le chercheur: [Then,] why do you travel by yourself if you have a permanent health problem?

-Ah, it's that limit, it's a limit. If it happens, I know what to do [...] just because there is someone around makes really no difference, except carrying a bag or something like that, which is meaningless, [because my journal] is the only thing that I'd take if I was stuck, just take my book and maybe my passport, and leave the rest behind [...]»⁴⁰⁵

Poursuivant sur sa lancée, Oliver nous explique également que connaître ses limites, c'est savoir quand il faut dire non, et que sa terre natale n'offre pas beaucoup de moments où, confronté à certains choix, il doit dire non. Aussi, pour pouvoir dire non, c'est-à-dire pour retenir, restreindre, ou refuser cette partie de soi qui nous dit d'aller de l'avant, il faut pour Oliver trouver un cadre qui saurait provoquer l'émergence de ses propres limites. C'est à ce niveau qu'entre en jeu le backpacking, qui offre une voie dans laquelle se mettre à l'épreuve est possible :

«I don't think you get enough opportunity in life to grow personally, and to know your limits, in normal life, there is not a lot of 5500 meters volcanoes in Australia, it's just knowing your limits, it's just knowing when to say no. You do things for your own, and I find traveling is so self-indulgent, it's just: everything is about you! Everything is about you...»⁴⁰⁶

Afin de trouver et de transcender ses propres limites, Oliver met donc de l'avant un éthos «performatif». Oliver l'incarne si adéquatement qu'il se défend d'être tenté par les

⁴⁰⁵ *Idem.*

⁴⁰⁶ *Idem.*

drogues⁴⁰⁷. Or Oliver, peut-être conscient sans l'être complètement de cet état de fait, affirme la nécessité de faire l'expérience authentique des événements pour parvenir à se trouver. Se référant à son passé et aux autres backpackers qui consomment de la San Pedro, une drogue hallucinogène facilement accessible au Pérou et destinée, dans la médecine traditionnelle des Incas, à accomplir un voyage intérieur, Oliver explique qu'il n'est pas intéressé par la facilité qu'offre la consommation de drogues, et qu'il préfère, conformément à son «attitude», se confronter face à face et authentiquement à la réalité :

«I am not really interested in taking drugs [...] Because I think, in my experience, and I've smoked a lot of pot, and it was an incredible experience for me to smoke that much pot, and I learned a lot about myself during that process, but I thought that it's also : not real ? Is really hard to find the reality when taking drugs, what you think is real, [...] in real life situation, a lot of time its actually very different, and so, you think : It's fantastic, it's wonderful, enlightened, Wow ! You know, put that into reality! In a practical sense, I find it could be probably difficult. It's not as easy, when you're initially on the drug, it's just like: Everything is just easy now, that's my answer. Well, get off the drug, try to apply it to real life, and if it works, that's fantastic. But for me, I prefer to do it within myself first. I'm not gonna have a drug to help me find what I am looking for. And I thought that's a harder process, but as I talked about climbing up the sand dune today, hard things... it's the effort you know? So that's my attitude [...] in taking drugs, and about San Pedro in particular.⁴⁰⁸»

Aller volontairement à la rencontre de ses limites en fonction des opportunités que lui propose son environnement constitue ainsi un trait fondamental du type de voyageur que représente Oliver⁴⁰⁹. De plus, Oliver nous a confié que lorsqu'il lui arrive de se sentir déprimé, il se dirige vers un café internet afin de consulter sa page personnelle sur Facebook, et de lire les messages d'encouragement de ses proches et de ses parents, qui lui disent généralement, selon ses dires, toutes sortes de paroles d'encouragement valorisant son

⁴⁰⁷ Pour Ehrenberg, en effet, l'individu sommé de se tenir de l'intérieur se verrait contraint, lorsque la pression se fait trop forte et les moyens trop limités, à ingurgiter un cocktail de drogues de l'action pour pallier son insuffisance. Voir à cet effet Ehrenberg Alain, *Le culte de la performance*, Calmann-Lévy, Paris, 1991.

⁴⁰⁸ Entretien avec Oliver, conduite le 16 janvier 2008, d'une durée de 1h28, Huacachina, Pérou.

⁴⁰⁹ Oliver met aussi de l'avant cet éthos performant dans les sphères de sa vie qui relèvent de la sociabilité, de l'interaction avec les autres. Oliver nous a fait part d'une autre expérience d'expédition qu'il avait eu durant son voyage lui avait cette fois fait prendre conscience de l'importance, pour lui, de s'illustrer parmi les hommes en présence de femmes désirables. «I feel the need to show my presence among other males (Entretien avec Oliver, conduite le 16 janvier 2008, d'une durée de 1h28, Huacachina, Pérou)», une pensée qui lui est venue lors d'une expédition de six jours dans la jungle en compagnie de six hommes et de deux femmes qu'il jugeait convoitées par les six hommes. On pourrait ainsi croire que ce qui lui importait dans cette situation, c'était de recevoir l'attention des femmes, et peut-être de se rapprocher de certaines d'entre elles. Or, fait intéressant, Oliver semblait davantage susciter le respect ou l'admiration des autres hommes que de s'approprier l'attention des femmes : «oh, he stands up among us, why, how is he different (*Idem*) ?» voila la réaction qu'il tentait de susciter chez les autres hommes, tentative qui s'apparente moins à une volonté de séduire se rapportant à la sexualité qu'à l'envie de susciter l'envie et l'admiration généralisée autour de lui, lorsque le contexte le permet.

expérience : «Don't worry, we are living your life through Facebook, keep on going, keep on living adventures, you are keeping us going⁴¹⁰». Oliver, rendant son récit en direct, en photos et en détail, supporté dans cette tâche par son journal de bord qui rend racontable ce qui eut autrement relevé uniquement de l'intériorité, semble croire qu'il donne espoir et suscite l'envie de ses contemporains.

4.2- Retour interprétatif sur les entrevues

4.2.1- Prudence

Pour Prudence, il semble que le backpacking symbolise et accentue la rupture et le passage d'une identité infantile à une identité autonome comprise comme adulte. Il semble aussi que le backpacking atténue l'importance de la difficulté de ce passage, se faisant plus exigeant au niveau du degré d'indépendance requise que la réalité quotidienne. Il y a chez Prudence un désir évident de prendre la réalité à bras le corps, mais ce désir s'exprime à moindre intensité si on le compare à Oliver par exemple, ceci étant particulièrement clair lorsque Prudence dit ne pas se considérer comme une vraie voyageuse ou comme une adulte à part entière. Prudence livre un discours laissant paraître l'injonction à l'autonomie contenue dans l'individualisme contemporain tel que nous le décrivont Charles Taylor et Alain Ehrenberg, autonomie qu'elle érige comme une valeur en soi et non comme un moyen, comme le révèle cette citation: «What's the most important [for me in my travel] ? To grow up, so I can get grown up⁴¹¹». Il semblerait en effet que Prudence conçoive l'autonomie comme une valeur en soi, en ce sens que cette dernière ne représente pas le moyen d'accéder à un idéal d'une valeur supérieure, ou encore de faire valoir ses intérêts personnels. Il s'agit d'un idéal en soi, qui mérite que l'on se détourne des voies plus faciles de l'encadrement familial et de l'orientation que les autres donnent à leurs vies.

Le passage de Prudence par le Pérou en tant que voyageuse autonome pourrait donc constituer un moment de renforcement et d'affirmation de soi dans son caractère irréductible et unique, capable de s'opposer à certaines valeurs de la société de laquelle elle provient,

⁴¹⁰ *Idem.*

⁴¹¹ Entrevue avec Prudence, conduite le 19 janvier 2008, d'une durée de 1h17, Huacachina, Pérou.

d'où le long passage sur l'importance de ne pas être «selfish⁴¹²». De plus, son voyage ou la forme qu'il prend semble aussi se poser en garde-fou contre les tares que Prudence attribue à la société occidentale. En vivant dans des conditions de vie qu'elle semble considérer comme vertueuses, proche de celles des habitants, et en consommant les mêmes denrées qu'eux, elle établit et maintient une distance avec les conditions de vie qu'elle considère moralement répréhensibles que propose la civilisation occidentale. Ce que pourrait selon nous laisser transparaître cette relation d'amour-haine pour la culture protectrice du tourisme de masse, c'est l'aversion généralisée de Prudence pour la dépendance envers autrui et envers les tares de la civilisation occidentale, aversion manifeste dans son désir de s'affranchir de tout ce qui la préserve d'un contact direct avec la réalité. En ce sens, on pourrait penser que Prudence tente d'évaluer et de surmonter le manque à gagner qui la sépare de ses objectifs identitaires idéaux, soit l'identité d'adulte autonome, ouvert et expérimenté, en établissant une grande distance avec ses groupes d'appartenance que sont sa famille et ses amis qu'elle perçoit comme un milieu protecteur, ce qui correspondrait à la théorie du backpacking comme rite de passage que soutient notamment Chaim Noy, et en s'associant avec des groupes perçus comme très différents et incarnant une alternative aux valeurs condamnables qu'elle reconnaît à sa société d'origine, comme l'égoïsme, afin de tendre vers un rapport moins «caught up in ourselves⁴¹³» et donc plus authentique avec les autres.

4.2.2- Manuel

Le voyage de Manuel semble pour lui prendre un sens identitaire profond. Manuel décrit son itinéraire comme celui d'une transformation. Il conçoit en outre que cette transformation découle de son expérience de méditation, laquelle représente pour lui un point de passage déterminant. Le récit qu'il nous livre s'articule dans son entièreté avec ce moment fort, de l'appel qu'il a ressenti jusqu'à son élaboration en projet de vie. Quant à l'expérience qu'il nous décrit⁴¹⁴, elle comporte un aspect spirituel important, mais ne fait appel à aucun élément

⁴¹² *Idem.*

⁴¹³ *Idem.*

⁴¹⁴ Manuel semble s'être pleinement donné à cette expérience de méditation, en toute confiance, humilité et ouverture. Laissant surgir des éléments «refoulés» de son passé, il a ouvert une brèche dans la structure ordinaire du parcours de vie de l'individu contemporain : cessant d'aller de l'avant, Manuel s'est obligé à vivre un instant présent dans le silence et la négation, instant qui le ramenait vers son passé. On peut concevoir que cette introspection constitue peut-être d'abord un moment d'appropriation et de réinterprétation de son passé en fonction des perspectives que lui offrent de nouvelles valeurs et une nouvelle perspective plus fraîche. D'où,

suraturel. Il s'agit plutôt d'une expérience d'introspection encadrée par une institution dédiée à cet effet⁴¹⁵, et inscrite dans un parcours backpacker.

Il serait possible d'interpréter cette entrevue comme un effort de synthèse cohérente, une présentation de soi unifiée. Cette tentative d'unification de soi dans le voyage qu'effectue Manuel lorsqu'il présente ce dernier comme un effort d'arrachement à son environnement (dans le point «avant»), comme une expérience de rencontre transformative (expérience de méditation à Hong Kong) et de synthèse par la mise à l'épreuve et le discours sur soi (ce qu'il appelle le point «après»), semble renvoyer à une structure narrative de transformation personnelle, telle que décrite par Chaim Noy⁴¹⁶, *mais plus précisément à une expérience de conversion dans laquelle Manuel réinterprète son passé à l'aune d'une rencontre significative donnant un sens à son avenir*⁴¹⁷.

De plus, l'entrevue menée avec Manuel montre à voir que ce dernier valorise le respect authentique pour les cultures rencontrées, ainsi que l'ouverture à celles-ci, comprise comme une certaine recherche de l'adoption de principes et de valeurs appartenant à ces cultures. Ainsi, tout n'est pas contenu *a priori* dans le sens que la culture occidentale donne à l'expérience identitaire que traverse Manuel. Plus qu'une structure narrative sur soi qui conditionnerait sa pratique⁴¹⁸, Manuel semble intégrer à son parcours identitaire plusieurs éléments substantiels de sens et de croyance empruntés à diverses cultures et plus spécifiquement dans son cas, empruntés notamment au bouddhisme. Aussi, on pourrait peut-

peut-on penser, cette sorte de renaissance optimiste qui lui donne force et confiance, alors même que rien de véritablement nouveau n'est venu altérer le cours des choses. On peut bien sûr poser que les mois de voyage précédant l'expérience de méditation ont su donner à Manuel un sentiment de force, d'autonomie et de liberté de pensée accrus, mais c'est uniquement en lui permettant ce réinvestissement de son intériorité par la méditation et donc en l'amenant jusqu'à ce point de synthèse que son voyage prend pour lui un sens profond.

⁴¹⁵ Côté durant dix jours d'autres individus ayant entamé un processus analogue, encadré par un professeur qui l'accompagne dans son cheminement, son expérience a eu lieu dans un établissement consacré à la méditation.

⁴¹⁶ Chaim Noy, «*This Trip Really Changed Me, Backpacker's Narratives of Self-Change*», *op. cit.*

⁴¹⁷ Voir à cet effet André Billette, *Récits et réalités d'une conversion*, *op. cit.*

⁴¹⁸ Cette observation vient nuancer une interprétation structurelle (discursive) de l'expérience de conversion à un centre alternatif de Manuel. Le fait est qu'il y a, sous la structure narrative qu'il emprunte et qui n'est au fond qu'une forme culturellement située de parler de soi, emprunt culturel et agrégation identitaire d'éléments étrangers aux institutions propres à sa culture d'origine. Ces éléments étrangers (méditation, renonciation, énergie spirituelle) sont donc soustraits, indépendants et peut-être complémentaires à la forme narrative de la transformation personnelle qu'emprunte Manuel. Bien sûr, la structure typique des récits de conversion qu'il met de l'avant accentue et détermine en partie la manière dont il interprète sa rencontre avec la méditation, la tolérance et l'ordre naturel des choses. Ce récit donne à ces rencontres une orientation, une cause, une raison, c'est-à-dire la possibilité de faire la paix avec son passé et de rassembler ses acquis pour mieux se projeter dans le futur, avec une plus grande confiance en lui et en paix avec lui-même.

être comprendre que le sens que prend le voyage backpacker pour Manuel évolue au fil des rencontres et des événements que lui ouvre ce dernier. Dans ce cas, le sens du voyage de Manuel serait peut-être indissociable du sens qu'il accorde à l'événement de la retraite méditative, événement qui contiendrait en lui-même un sens interprétatif tiré de la philosophie bouddhiste (distance contemplative avec ses émotions et les émois du monde, importance de la paix intérieure) auquel Manuel se rapporterait ensuite constamment pour faire sens de son parcours, juger de son progrès, tirer un trait sur son passé et accéder à une identité plus authentique et satisfaisante.

Le backpacking prendrait donc sens pour Manuel dans la mesure où il est en quelque sorte le style de vie l'ayant conduit vers ce point tournant, et dans la mesure où être backpacker lui permet de renforcer sa nouvelle identité par la mise à l'épreuve de celle-ci. Le voyage qu'effectue Manuel est en ce sens un parcours de recentrement, qui vise non seulement à «se sentir mieux», plus fort ou plus autonome, mais plus drastiquement à refonder sa vision d'une vie qui vaut la peine d'être vécue et à retrouver une certaine dignité par l'intériorisation de nouveaux cadres moraux.

L'élaboration méthodique du projet identitaire de Manuel nous rapporterait donc à une méthode ascétique de salut qui s'élaborerait sous la forme d'un parcours backpacker et d'un discours de conversion. Le fait que Manuel semble consacrer toute sa personne et interpréter l'entièreté de son voyage comme une tentative d'atteindre un idéal rédempteur, et qu'il paraît mettre perpétuellement à l'épreuve sa nouvelle identité issue d'une renaissance intérieure, nous indiquerait peut-être que Manuel se comporte comme un virtuose. Nous reviendrons sur l'idée de virtuosité plus loin.

4.2.3- Oliver

Pour Oliver, l'aspect relationnel de son voyage est fondamental. Désirant par-dessus tout la compagnie de personnes désirables, il est également primordial pour lui de se faire objet de désir ou d'envie. Aussi, l'expérience du monde que décrit Oliver est en ce sens très semblable l'expérience du monde que fait l'individu narcissique que décrit Christopher Lasch, c'est-à-dire qu'il s'agit d'une expérience parfois purement intersubjective et toujours exempte de structure autoritaire qui délimiterait le domaine du soi et de l'autre, et empêcherait le fantasme permanent de sa propre grandeur (voir en ce sens la présentation du

narcissisme culturel au chapitre 2.3, p. 56). Dans un univers exempt de limites, l'individu peut sombrer dans un délire narcissique, ou encore, tel que cela semble être le cas avec Oliver, peut se sentir *poussé à chercher les bornes capables de le contenir*. Réinterprétée en fonction de la rencontre de ses limites personnelles ou intérieures, son entreprise identitaire lui permet de prétendre à la réussite. Ainsi, le fond du récit n'est pas l'atteinte d'objectifs qui dépassent le niveau de difficulté commun, la rencontre de ses limites, ou la possibilité de se raconter lui-même dans l'expérience de ses limites. La reconnaissance de la douleur ou de la peur vient supplanter en importance le défi, plutôt banal lorsque l'on pense aux milliers de backpackers qui effectuent de telles activités, de gravir un sommet. Pour Oliver, la véritable élévation dans le backpacking ne semble donc pas consister à franchir les limites que la nature et la société imposent à l'individu, mais demande plutôt à ce que l'individu se projette violemment contre ce qui pourrait hypothétiquement constituer une limite à l'action individuelle jusqu'à en provoquer la rencontre objective⁴¹⁹. *S'élever, pour Oliver, c'est composer un ensemble de limites à l'action et de frontières à l'ambition qui soit les siennes, et faire en sorte que ce cadre soit tellement loin de la banalité du quotidien et tellement plus douloureux que les petits défis de tous les jours qu'il soit le seul à jamais connaître ces limites et qu'il les connaisse à travers sa volonté et son corps, et non à travers un pâtre indéfinissable et incompréhensible qui lui viendrait du lieu du subir et du contingent.*

En ce sens, Oliver ne semble pas seulement aller au-devant de l'aventure, se lançant volontairement vers le danger et l'adversité. Il ferait également un effort constant pour transformer chaque épreuve que la contingence place sur son chemin en une occasion de plus pour exercer sa volonté et pour transcender sa faiblesse. On peut ainsi comprendre pourquoi «l'attitude» serait pour lui la chose la plus importante, et que cette attitude doit être ouverte aux autres et aux événements dans toute leur altérité et leur difficulté. Chaque moment qu'il intègre à son expérience biographique serait mis en récit de manière à en faire un défi ou, comme il le pose, «une occasion d'apprendre». *Au bout du compte, le parcours identitaire d'Oliver est celui d'un perpétuel combat intérieur qui trouve un exutoire et un lieu d'objectivation dans les événements mis sur son passage par le voyage backpacker. Le*

⁴¹⁹ Autrement dit, il s'agirait de se confronter à ses propres limites non pas en se confrontant au monde dans sa dure réalité, mais en projetant ses craintes et ce qu'il perçoit comme constituant ses limites sur la réalité sociale ou matérielle qui se présente.

modèle de backpacker qu'incarne Oliver correspondrait aussi au modèle que décrit Elsrud⁴²⁰.

Cette dernière explique :

«As Simmel states : «The most general form of adventure is dropping out of the continuity of life (1971 :187)». Long-term traveling, or backpacking, is indeed a timespace experienced as a break with routine and continuity. This break is needed for action to become risky, or in Goffman's terms, a threat to one's bet (1967:151). [...] In this action, [...] that person can demonstrate a strong character. However, the risk has to be mastered in a proper way. A strong character is not generated through facing the risk with whining, shivering and crying. It is demonstrated through display of courage, gameness, integrity and composure (1967:229). This means that a person accredited with strong character is seldom a newcomer to the trade, but, rather paradoxically, an experienced action-taker facing each possible obstacle as routine (Simmel, 1971)⁴²¹».

Et cela semble tout à fait correspondre au cas d'Oliver, backpacker de longue haleine, expérimenté et tourné vers l'action et l'expérience de ses limites, qui démontre toujours un «strong character», une trempe d'acier devant l'adversité à laquelle il est non seulement habitué, comme l'explique Elsrud, mais au-devant de laquelle il se précipite incessamment. Dans le même sens, les expériences intenses qu'il recherche et auxquelles il se réfère dans son journal de bord, les efforts qu'il déploie pour se différencier, son désir de se détacher de la peur et des inhibitions de l'agir ainsi que son aversion pour l'expérience médiatisée⁴²² et finalement, son penchant pour les «expériences limites» *nous reconduisent vers l'individu trajectoire*. Et Oliver effectue avec zèle le suivi de sa propre trajectoire. Il consigne et évalue sa propre progression grâce à son journal de bord. Il est intéressant de constater que la mise en récit de cette expérience constitue peut-être un moment clef, indissociable des motivations à partir voyager. L'importance de la mise en récit de soi dans le parcours d'Oliver est d'autant plus évidente que même la distance immense qui le sépare de sa famille et de ses amis australiens ne l'empêche pas de leur raconter ses expériences au fur et à mesure et de leur décrire son parcours. Aussi, Oliver voyage peut-être solo, mais il ne s'immerge jamais complètement dans cette solitude qui l'accompagne. Celle-ci ne le renvoie jamais seulement

⁴²⁰ Torun Elsrud, «Risk Creation in Travelling, Backpacker Adventure Narration», *op. cit.* L'auteur, comme Chaim Noy et Erik Cohen, croit cependant avoir affaire à l'archétype du backpacker, ce qui n'est pas le cas comme nous démontre le fait qu'il n'y a qu'Oliver qui fasse jouer ces thèmes de l'aventure et de l'unicité parmi tous les backpackers que nous avons interviewés. Mais nous reviendrons en conclusion (voir chapitre 8.1, p. 191 de la présente recherche) sur cette tendance à vouloir modéliser, ou créer un archétype du backpacker chez la plupart des auteurs, à travers les exemples de Cohen et de Noy.

⁴²¹ Torun Elsrud, «Risk Creation in Travelling, Backpacker Adventure Narration», *op. cit.*, p. 603.

⁴²² Oliver rejette en effet les expériences médiatisées par une institution d'enseignement ou par la drogue qui éloignent tous deux, peut-on penser, de la sensation à la fois magnifique et terrible du réel et de l'expérience de soi dans ce réel.

à lui-même : avec son journal de bord et un accès mondial à internet et plus précisément au site internet *Facebook*, Oliver est constamment renvoyé à lui-même par l'entremise de ses pairs, par le regard d'autrui, et ne semble pas réellement parvenir à se retrouver seul. Oliver n'accepterait cette solitude que dans de rares moments de grâce, comme celui que constitue son passage dans les plantations de café colombiennes⁴²³.

Aussi, il est possible de concevoir que c'est en suscitant l'envie et l'admiration pour son parcours à la fois unique, performant, autonome et accessible à l'imaginaire ou à l'identification personnelle des gens avec qui il demeure en contact et ceux qu'il rencontre sur son chemin qu'*Oliver acquiert la légitimité d'accomplir de cette manière son parcours personnel, confirme son «charisme» performatif*. Sociologiquement, en rendant possible et crédible le récit de l'homme «performatif» tel que le décrit Alain Ehrenberg, Oliver contribuerait aussi implicitement à la reproduction culturelle et à la diffusion de l'injonction contemporaine à la performance de soi. Nous pourrions de plus avancer qu'à la différence de Manuel, pour qui le voyage représente une occasion de saisir et d'accepter les forces et les lois de la culture ou des cultures qu'il côtoie et les limites de son expérience personnelle, le voyage d'Oliver est une tentative pour mettre en valeur de manière autonome ses racines et son potentiel, propres à son héritage et à sa volonté, et à s'inscrire en modèle d'entrepreneur de sa propre vie et aux yeux de ses proches. *Tentative transformation de soi qui s'effectue en porte-à-faux avec l'injonction à la performance pour Manuel, le voyage représente plutôt un moment d'ancrage et de reproduction fort et crédible dans cette injonction pour Oliver.*

⁴²³ Son journal ne fait pas que le renvoyer dans le monde de l'image. Il est peut-être, plus profondément, une tentative de mise en perspective de soi à travers un médium extérieur qui impose des catégories cognitives et normatives à ses réflexions. Le fait de devoir formuler clairement, de manière authentique et «profonde» les pensées et les impressions qui le traversent durant son voyage, via le langage notamment, de donner une forme cohérente et non seulement significative, mais aussi signifiante aux éléments «racontés pour soi». On pourrait ainsi comprendre que de mettre en récit son expérience, par l'écrit sur *Facebook* comme dans son journal, fait ainsi passer l'événement, la sensation, ou le sentiment unique vécu dans le voyage du domaine de l'indicible, et par conséquent, du réellement subjectif, au domaine du dicible, c'est-à-dire du public, du social, du culturellement admis et potentiellement compris. De sorte qu'en s'extériorisant aussi régulièrement, Oliver s'impose des modes de pensée et appelle le jugement normatif d'autrui.

- CHAPITRE 5- Analyse

5.1- Retour sur les dimensions de la question de recherche

Nous sommes maintenant mieux en mesure de répondre à notre question de recherche, en abordant celle-ci sur ses principales dimensions. La première de ces dimensions est celle de l'identité. Nous avons d'entrée posé une question de portée méso-sociologique, qui visait à comprendre la fonction sociale et les principales significations octroyées aux expériences de backpacking et posait l'hypothèse qu'elle était peut-être de nature identitaire. Dans une perspective plus microsociologique, nous avons ensuite cherché à savoir comment cette fonction et cette signification se traduisaient dans l'expérience concrète des acteurs sociaux. Enfin, au niveau macrosociologique, nous avons voulu savoir ce que ces expériences révèlent sur la culture occidentale contemporaine dans son rapport à l'individu. La seconde dimension est celle de l'authenticité. La dimension de l'authenticité relève du sentiment d'être authentique envers soi, en phase avec des idéaux ou des valeurs claires ou importantes, et relève aussi de l'injonction socialement située d'atteindre un rapport authentique avec le monde. Nous avons en somme voulu savoir comment l'injonction à l'authenticité (à la lumière des théories d'Alain Ehrenberg et de Charles Taylor) ou le manque d'authenticité (tel que nous l'avons exploré avec Christopher Lasch) pouvait se montrer à voir et peut-être conditionner l'expérience du backpacking. Notre enquête de terrain permet de jeter un peu plus de lumière sur la question au demeurant complexe de l'identité et de son rapport à l'authenticité, dans la sous-culture du backpacking comme dans les sociétés occidentales. Penchons-nous maintenant sur le découpage typologique que l'on peut effectuer en regard à ces deux dimensions déterminantes.

5.2- Le «corps des virtuoses» dans le cas du backpacking

Le rapprochement entre les expériences identitaires fortement tournées vers l'authenticité contenue dans la culture backpacker et la religiosité du virtuose chez Max

Weber⁴²⁴ permet de mieux saisir le sens identitaire fort, la sensation d'appartenir à un ordre distingué et l'orientation radicale vers l'authenticité de certains backpackers. Nous employons le terme «virtuose» au sens où Weber emploie ce terme. Dans la sociologie des religions de Max Weber, la religiosité du virtuose s'oppose à la religiosité de masse, cette dernière étant composée de «ceux n'ayant pas l'oreille musicale des religions⁴²⁵», ce qui dans le cas des backpackers correspond aux touristes institutionnels et aux «gens pris dans le cycle de la consommation, du travail et des autres normes aliénantes» de la société contemporaine desquels nous ont parlé les backpackers⁴²⁶. Pour Weber, tout individu ne dispose pas d'un charisme lui permettant de susciter la renaissance intérieure, de «l'habitus spécifiquement religieux qui garanti[t] la certitude permanente de la grâce. La renaissance ne sembl[e] donc accessible qu'à une aristocratie de personnes religieusement qualifiées». Mais qui sont ces gens qualifiés à notre époque et dans le cas qui nous préoccupe? Partons de la description du virtuose que fait Weber pour nous rapporter au statut charismatique particulier du corps des backpackers :

«À l'instar des sorciers ayant une qualification magique, les virtuoses religieux qui élaboraient méthodiquement leur salut-délivrance ont donc partout formé un corps (Stand) religieux particulier à l'intérieur de la communauté des croyants; et, parmi cette communauté, ce corps a souvent bénéficié, comme tout corps, d'un honneur social particulier⁴²⁷».

Cette méthode de salut élaborée par le corps des virtuoses est, «dans le sens d'une éthique de l'intériorité [...] un dépassement de désirs ou d'affects inhérents à la nature humaine considérée dans son état brut, non transformée par la religion⁴²⁸». Il s'agit de combattre ces habitus qui détournent de l'habitus charismatique, dont la nature varie en fonction de chaque religion. Mais dans tous les cas, le virtuose cherche constamment la confirmation de sa grâce :

«[...] une doctrine religieuse du salut, quand elle est méthodique dans ce sens-là, est une éthique de virtuoses. Toujours elle réclame, comme le charisme magique, la confirmation de la virtuosité. [...] [un virtuose] ne possède la véritable certitude de son salut que lorsque sa disposition d'esprit de virtuose se confirme constamment à ses propres yeux, alors qu'elle est mise en cause⁴²⁹».

⁴²⁴ Weber, Max, *Économie et Société* vol. 2, *L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Plon, 1995.

⁴²⁵ Max Weber, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996, p. 359.

⁴²⁶ Voir par exemple l'entrevue avec Nicolas, en annexe 1.

⁴²⁷ Max Weber, *Sociologie des religions*, *op. cit.*, p. 191.

⁴²⁸ *Idem*

⁴²⁹ *Ibid*, p. 192.

La typologie du virtuose est fondée sur la distinction entre la masse et les virtuoses d'une part, et, à l'intérieur du corps des virtuoses, entre ascète et mystique⁴³⁰. Faisant nôtre cette distinction fondamentale, il devient possible de nous pencher sur les deux types qui constituent, chacun différemment, un «corps (stand) religieux particulier à l'intérieur de la communauté des croyants⁴³¹». Ainsi, si les backpackers continuent de se rapporter au groupe des «youth tourists» (communauté des croyants) mais constituent aussi un ordre à part, on peut penser qu'à l'intérieur même de cet ordre se retrouve un ordre second, charismatique, garant de la particularité «et du salut» du groupe, distinct de la masse des autres backpackers, qui s'identifie peut-être, à son corps de virtuoses.

5.3- Essai typologique

Entrevues et observations semblent indiquer que les motivations, le sens personnel et les significations possibles octroyées au backpacking dériveraient peut-être de certains facteurs culturels. Pour tenter de rassembler et de différencier les expériences des backpackers interviewés lors de notre étude de terrain à partir de ces facteurs communs, on peut poser deux axes, dans l'optique d'en dégager une typologie générale. Notons d'entrée que cette typologie ne prétend pas épuiser le champ des significations possible du backpacking, mais qu'elle recoupe à notre sens toutes les expériences des backpackers que nous avons interrogés, et nous apparaît compatible avec les typologies des expériences touristiques et les définitions du backpacker existantes.

⁴³⁰ Voici la comparaison à la fois synthétique et explicite que livre Weber de ces deux types de virtuoses : «Ni l'ascèse ni la contemplation n'approuvent (bejahren) le monde tel qu'il est. Mais l'ascète en refuse le caractère empirique, éthiquement irrationnel, de choses créées, il refuse les tentations éthiques qu'engendrent les plaisirs du monde, la jouissance et le repos dans ses joies et ses dons. En revanche, sa propre activité rationnelle à l'intérieur des ordres du monde est approuvée en tant qu'elle est un devoir et un moyen d'approuver sa grâce. À l'opposé, pour le mystique contemplatif vivant dans le monde, l'action et surtout l'action dans le monde, est purement en tant que telle une tentation, contre laquelle il doit affirmer son état de grâce. Il minimise donc son activité en s'accommodant des ordres du monde tels qu'ils sont, en vivant pour ainsi dire incognito en eux, «comme les gens tranquilles du pays» l'ont toujours fait, parce que Dieu a disposé de notre vie pour être là. L'activité que le mystique contemplatif mène dans le monde se caractérise par un «abattement» (Gebrochenheit) spécifique, teinté d'humilité, activité qu'il voudrait toujours fuir, et qu'il fuit pour gagner le silence de l'intimité divine (Max Weber, *Sociologie des religions*, op. cit. p. 202)».

⁴³¹ Max Weber, *Sociologie des religions*, op. cit., p. 191.

Revenons sur le principal défi, tant sur le plan méthodologique qu'épistémologique⁴³², défi lié à la qualité et au contenu de notre analyse. Celui-ci consistait à trouver le moyen de remonter des discours enregistrés et des pratiques observées vers un niveau macrothéorique, en établissant, à travers une sociologie de la sous-culture backpacker, un cadre d'analyse qui permette une sorte de synthèse des deux perspectives. Il s'agissait de concilier une approche hypothético-déductive théoriquement vérifiée au sein d'entretiens, avec une approche plus inductive de terrain inspirée de l'ethnologie. C'est pourquoi notre travail de reconstitution de la culture backpacker est imparfait, raccommoquant ensemble injonctions et absences normatives et motivations personnelles dans un contexte situé et influencé par une histoire, celle du tourisme jeunesse. En outre, et c'est bien en ce sens que nous pensons avoir expliqué la culture backpacker, c'est-à-dire comme une culture tenant ensemble par un imaginaire partagé tournant autour de l'authenticité, ce dernier pouvant tantôt conduire le backpacker à faire sens de manière originale d'une expérience socialement partagée d'obligation à se construire de lui-même sur le plan identitaire, tantôt reconduisant le backpacker vers l'ordre social performatif, narcissique ou vers d'autres injonctions plus typiques des sociétés modernes.

Il est une chose essentielle que nous démontre notre bref contact avec le terrain. Conformément aux théories portant sur l'identité et la normativité moderne ou postmoderne, nous avons rencontré au Pérou, particulièrement lors de nos entrevues, des individus pénétrés des questions identitaires que soulèvent ces auteurs. Chacune de nos entrevues, à plus forte raison que nos observations, montre à voir une interrogation sur le sens, la direction, les projets de l'individu concerné. En ce sens, s'il est juste de remarquer que nos observations participantes jouent un rôle secondaire dans notre thèse, il est toutefois essentiel de souligner qu'elles démontrent aussi que toute pratique n'est pas le résultat direct des critères de la performance de soi. Le chemin de l'Inca nous a effectivement appris quelque chose que les entrevues ou la lecture des analyses d'autres sociologues ne nous avaient pas permis de comprendre jusqu'alors. Il nous a révélé que le lieu, le moment, et la fréquence des pratiques

⁴³² Sur ce plan en effet, cette difficulté posait aussi un problème fondamental. Plusieurs sociologues et anthropologues reconnaissent les limites de la sociologie compréhensive, rappelant que l'entendement et le sens que la somme des acteurs confèrent à leur pratique ne contient nullement la totalité du sens de la vie sociale, celui-ci dépassant toujours la somme de ses parties.

significatives sur le plan du cheminement identitaire du backpacker ne sont pas les mêmes que ceux de la mise en récit, de l'intégration de cette expérience. La nuance est fondamentale : elle nous montre que l'injonction performative, bien que transposée dans un contexte idéal, est tempérée dans la pratique. Le fait que les pratiques soient souvent contradictoires, les backpackers les plus aguerris acceptant de faire appel à un porteur en plein cœur des Andes par exemple, dénote un certain accommodement de la part de la plupart des backpackers à un degré moindre d'authenticité dans leurs pratiques. Ce fait vient féconder notre analyse typologique, fondée sur le discours des backpackers, qui dénote la même possibilité inscrite dans le backpacking.

En ce qui a trait à la typologie, le fait de l'avoir illustrée à l'aide d'uniquement trois entrevues constitue un réel problème. D'autant plus que le nombre d'entrevues utilisé pour l'analyse était déjà très restreint. Cependant, les types ainsi constitués sont à la fois mutuellement exclusifs et couvrent exhaustivement les potentialités des axes identité et authenticité retenus. Si nous n'avons pas illustré le quatrième type, c'est par manque de temps, mais aussi à cause de la qualité inégale des entrevues effectuées. Toutefois, avec un peu de recul, nous pensons qu'il s'agit aussi d'un certain souci de notre part à vouloir trouver la perle rare, au risque de perdre de vue le participant moyen. Or, plusieurs entrevues auraient pu être mobilisées pour illustrer le type pèlerin.

Ces nuances ayant été apportées, penchons-nous maintenant sur notre analyse typologique. Les expériences de backpacking procéderaient d'abord d'un processus identitaire⁴³³. En effet, tous les backpackers interrogés semblaient être en mesure de se prêter

⁴³³ Rappelons que ce dernier se montre à voir, premièrement, dans l'intensité de certaines expériences significatives vécues durant le voyage. Ce processus identitaire se montre également à voir dans l'importance accordée au sentiment ou à la mise en récit d'un mouvement de progression personnelle dont le vecteur principal est le voyage. De plus, il se montre à voir dans l'importance accordée à l'apprentissage de certaines habiletés sociales et personnelles durant le voyage, dans le désir d'en faire un moment d'épanouissement de soi, par l'éclosion de son potentiel intérieur. Il se montre également à voir dans des dynamiques de groupes qui demandent un renouvellement constant de la présentation de soi et de la mise en récit de ses expériences de voyage. Finalement, ce processus identitaire axial à l'ensemble des expériences de backpacking analysées par cette recherche se reconnaît dans la mise en forme ou la création d'une unité narrative synthétique dans laquelle une série d'expériences de vie convergeant vers le moment du voyage et prend un sens plus aigu grâce à celui-ci. En outre, les entretiens s'articulent tous selon un mode biographique. L'expérience de backpacking est toujours intégrée à un parcours long, soit en fonction du passé, soit en fonction du futur, soit les deux. Bien entendu, on peut poser que cette intégration biographique n'aurait pas eu lieu si le chercheur n'eut posé les termes des entretiens. Cependant, il est aussi possible de concevoir que le moment de l'entretien constitue un point de synthèse important qui, parce qu'il ouvre la possibilité d'accomplir un retour sur son expérience au backpacker, donne lieu à l'explicitation d'éléments qui étaient jusqu'alors implicites. De toute manière, des éléments externes, comme la tenue d'un journal de bord par Oliver par exemple, viennent appuyer cette idée.

à cet exercice de mise en récit d'une expérience de vie unique dans laquelle le moment du backpacking joue un rôle sinon capital, du moins important, du fait, peut-on penser, de la nature même du voyage backpacker. Il semble que le backpacking montre à voir un processus d'actualisation identitaire éveillé ou trouvant un moment d'expression dans le voyage, que ce processus tende vers la rupture ou vers la reproduction de l'identité du backpacker. *Notre premier axe typologique est donc celui de l'identité.* Les motivations et les expériences des backpackers sont ensuite traversées par un second axe se rapportant à un certain positionnement par rapport à l'authenticité. *Notre second axe typologique sera donc celui du rapport à l'authenticité.* Revenons sur notre premier axe pour mieux en saisir la valeur interprétative et typologique. Rappelons les aspects essentiels du concept : l'identité est un processus dynamique, un processus durant lequel l'individu saisit sa position relative dans le monde et qui se reconnaît au récit biographique et aux pratiques d'inscription sociale que réalise l'individu. Dans notre étude, l'aspect dynamique du processus identitaire que nous a montré à voir nos entretiens est une tension entre deux pôles que sont la reproduction et la transformation de l'identité dans ce qu'elle a de connu du sujet, c'est-à-dire dans son état du moment. *Le pôle transformation* comprend les expériences identitaires visant à redéfinir radicalement son identité en laissant derrière soi ce qu'on pense avoir été, ce que l'on ne désire plus être, ou ce que l'on perçoit comme étant structurant de notre identité actuelle que l'on croit, pense ou sent devoir modifier profondément. Il s'agit donc de l'expérience du backpacker qui part pour changer, devenir quelqu'un d'autre, se trouver alors qu'il se sent perdu, ou qui se sent profondément et irrémédiablement transformé suite à certains événements ayant marqué son voyage. *Le pôle reproduction* de l'identité comprend les expériences identitaires visant à renforcer un sens d'être soi déjà connu et accepté du sujet. Il s'agit de l'expérience du backpacker qui ne se laisse pas transfigurer par son voyage mais qui va plutôt y chercher quelque chose de bien clair et de renforçant son identité. Ce qu'il y cherche peut être tout aussi significatif sur le plan personnel et identitaire que ce que recherche le backpacker se situant sur le pôle de la conversion, mais, à l'opposé de celui-ci, son voyage n'entraînera ou ne précipitera aucune transformation radicale de sa façon de se percevoir et de se définir⁴³⁴. Le premier axe que nous poserons pour fins d'analyse est aussi

⁴³⁴Il est en effet possible de poser que la direction que suit l'identité est, à différents degrés, tendue entre deux directions opposées lors du voyage des backpackers. Elle peut au départ être très stable et se renforcer, par le voyage, dans son orientation générale, dans ce que Charles Taylor appellerait son orientation morale⁴³⁴, ou dans

l'axe *direction identitaire*, tendu entre les *pôles transformation de l'identité et reproduction de l'identité*, ou, autrement dit, entre la possibilité de reproduction en termes de maintien des perceptions de soi et de l'orientation que l'on donne à sa vie, et celle de se transformer, intentionnellement et au départ, ou encore en réponse aux exigences nouvellement rencontrées. Nous pensons, à la manière de Chaim Noy, qu'identité et quête d'authenticité sont liées dans le voyage backpacker, la seconde étant socialement reconnue, tant dans la culture occidentale qu'à plus forte raison dans la culture backpacker, comme vecteur d'épanouissement de soi véritablement unique :

«Experiencing adventures and encounters with authenticity are *means* (en italiques dans le texte) rather than ends, in the narratives, substantiating a claim made on a different level –not on that of undertakings but of identity- that the individuals underwent a change. [...] Authenticity is promoted by institutions and discourses as a valuable commodity. It is consumed by the backpackers and consequently gains a subjective meaning (Taylor 1989), endowing the individual with unique, distinctive qualities [...]. Commoditized authenticity can be viewed as something that is brought back from the trip [...]. Authenticity, however [is also] authenticating the inner change: remarkable personal changes are constructed and communicated as natural consequences of a remarkable experience».⁴³⁵

Ainsi, si le premier axe concerne le cheminement identitaire dans lequel se voit en quelque sorte plongé le voyageur et la direction qu'il peut prendre (du *statut quo* à la transformation radicale), le second, concerne la voie qui sera prise pour accomplir ce cheminement identitaire de manière significative. Il s'agit donc de *l'axe authenticité*, axe compris entre les *pôles virtuosité et minimalisme*. L'expérience du backpacker *minimaliste* est l'expérience de celui qui se satisfait du discours de l'authenticité et de ses formes présentes dans les interactions quotidiennes entre backpackers sans pour autant entreprendre d'action concrète pour faire de sa propre vie une vie plus authentique, sans activement chercher à se démarquer

ce sens d'être soi que décrit Erik Erikson. Ou encore, elle peut être fragilisée, remise en question et sommée de se transformer, qu'il s'agisse de changer la perception fondamentale que le backpacker a de lui-même pour se sentir plus en accord avec les canons socialement établis, ou au contraire de changer son orientation par rapport à un ensemble de valeurs qui donne sens à sa vie. Au centre de ces deux pôles, on peut supposer que si elle est au départ très stable, ne changeant qu'imperceptiblement, l'identité du voyageur ne sera pas pour autant épargnée par le backpacking. Le jeune peut en effet élaborer cette dernière sur des bases autres que le backpacking et, d'une façon très large, «savoir qui il est». Toutefois, on peut poser, à partir de nos observations, que les multiples mises à l'épreuve et opportunités, physiques et affectives, qu'impose le backpacking, atteindront probablement l'individu dans la perception qu'il a de lui-même. Une part de nos observations, sur lesquelles nous reviendrons, semble ainsi valider l'un des postulats d'Alain Ehrenberg selon lequel toute expérience, réussite ou revers, atteint désormais l'individu dans ce qu'il possède de plus intime, de plus personnel, peut-être étant donné le fait que l'individu croit désormais que tout succès et tout échec lui est directement imputable, étant le seul responsable et le seul maître de sa propre vie.

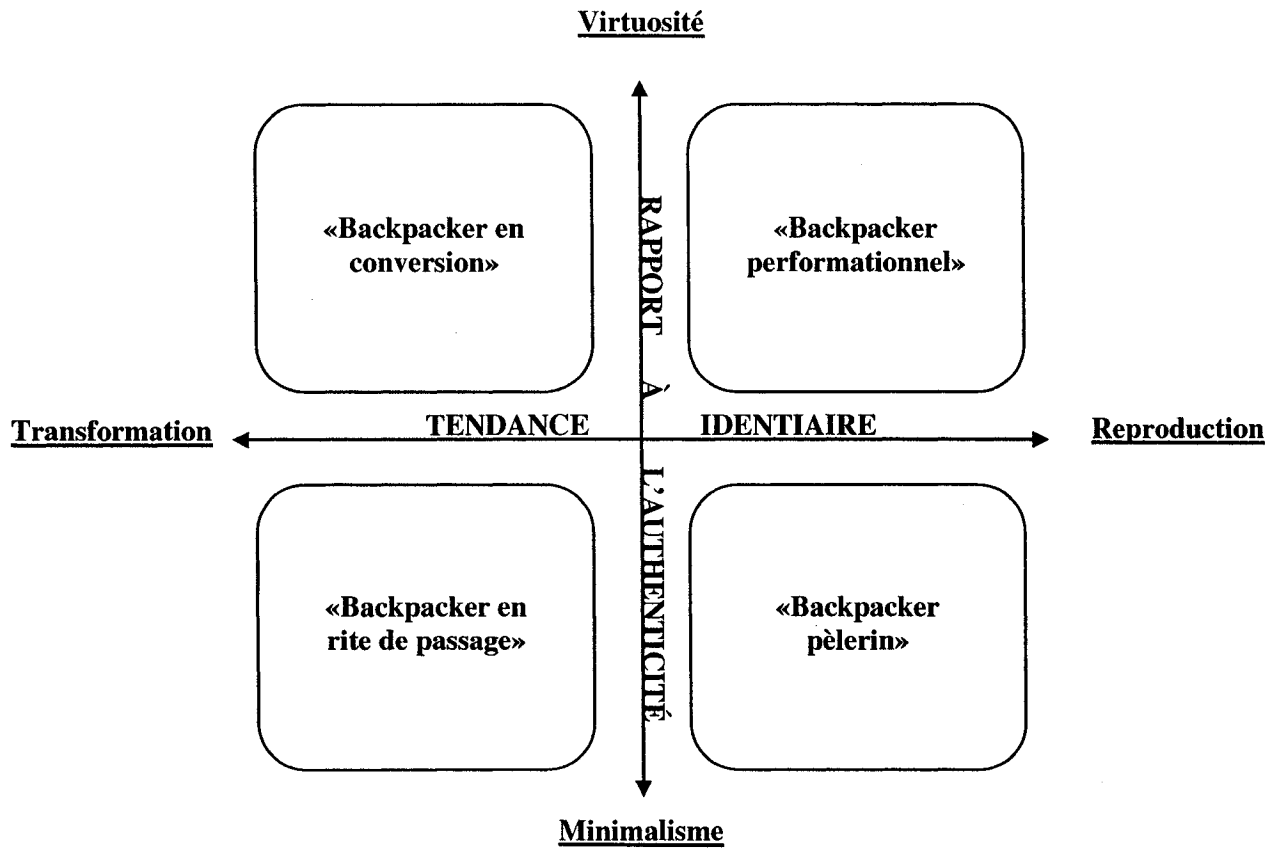
⁴³⁵ Chaim Noy «This Trip Really Changed Me: Backpacker's Narratives of Self-Change», *op. cit.*, p. 91-92.

des autres backpackers. Il recherche avant tout le bien-être et le plaisir que lui apporte le fait de côtoyer les représentations de l'authenticité véhiculées par la culture backpacker, qui peuvent soit lui apparaître comme une certaine forme d'exotisme désirable, soit lui paraître comme tout à fait authentiques bien qu'elles n'impliquent aucun effort différent de l'effort quotidien, imposé par la société de la performance, de se mettre en récit et de s'extérioriser de manière authentique. À l'opposé, *le virtuose* de l'authenticité est un backpacker en quête d'un idéal personnel et absolu d'authenticité pour lequel il est prêt à sacrifier une partie importante de son confort et de son plaisir. Sa quête d'une identité et d'un sens de la vie authentique le pousse donc à refuser certaines formes d'authenticité préfabriquées par la culture du backpacking qui, comme nous l'avons vu, fait circuler un imaginaire de l'authenticité qui n'est pas tout à fait radical. L'expérience du virtuose de l'authenticité est donc celle du voyageur qui tentera le plus souvent possible d'aller au-delà du backpacking et de ses enclaves, pour entrer en contact avec les cultures locales et pour se retrouver face à face avec la nature par exemple, pour trouver l'authenticité dans une forme complètement, radicalement différente de tout ce qu'il connaît. Il s'agit en outre de savoir, si le backpacker poursuit l'authenticité en s'inscrivant simplement dans la culture du backpacking, grâce au backpacking en tant que culture comprise comme mode de vie tendant vers l'authenticité, ou s'il recherche moins l'inscription culturelle, étant plutôt en quête d'un idéal absolu et personnel d'authenticité. Ainsi, le cheminement identitaire du backpacker (comportant lui-même deux directions) est tendu entre la possibilité de s'inscrire dans la «sous-culture» du backpacking et d'en adopter la flexibilité inhérente que nous avons déjà décrite (on se veut authentique, mais pas toujours au plus haut point), et la possibilité de s'inscrire dans celle-ci en tant que virtuose du cadre moral alternatif qui la contient (d'un «centre alternatif», comme le dirait Erik Cohen), virtuosité dont la valeur sera tributaire d'une exigence d'authenticité accrue, ou, plus concrètement, d'une correspondance aux représentations types du backpacker idéal tendant vers l'absolu (voir Figure 2 à la page suivante). Afin de nous en tenir à une définition des significations, fonctions et motivations possibles et inhérentes au backpacking, disons simplement *qu'elles semblent incluses dans le croisement d'un parcours identitaire (transformation ou reproduction structurelle) et d'une exigence d'authenticité (minimaliste ou virtuose) dans ce parcours identitaire qui donne lieu soit à quatre types de backpackers (voir figure 3 à la page 174).*

Figure 2- Tableau récapitulatif des axes et des types de la typologie

<p>Axe 1- Identité</p>	<p><u>Pôle transformation</u> Expériences identitaires de redéfinition de soi. Backpacker qui part pour changer, se trouver ou se sentant transformé.</p> <p><u>Le pôle reproduction</u> Expériences identitaires renforçant un sens d'être soi. Backpacker qui ne se laisse pas transfigurer, qui va chercher à renforcer son identité. Aucune transformation radicale de sa façon de se percevoir et de se définir.</p>
<p>Axe 2- Authenticité</p>	<p><u>Pôle virtuosité</u> Backpacker en quête d'un idéal absolu d'authenticité. Prêt à sacrifier son confort son plaisir. Refuse certaines formes d'authenticité non radicales. Tentera d'aller au-delà du backpacking, vers les cultures locales et la nature.</p> <p><u>Pôle minimalisme</u> Se satisfait du discours de l'authenticité et de ses formes communes au backpacking sans activement chercher à se démarquer. Il recherche surtout le bien-être et le plaisir de se sentir authentique. Aucun sacrifice pour y parvenir.</p>
<p>Type A- Le «backpacker Pèlerin»</p>	<p>C'est le type de backpacker pour qui le voyage s'effectue sans décentrement. Aucun sentiment d'inauthenticité. Valide et personnalise son identité par l'expérience et par les communautés éphémères et par certains contacts épisodiques avec les autres cultures. Se satisfait du contact des autres backpackers.</p>
<p>Type B- Le «backpacker en rite de passage»</p>	<p>Le voyage de ce backpacker a lieu lors ou suscite une refonte identitaire radicale, mais parfaitement en ordre avec les prescriptions de l'ordre social, ni plus, ne cherchant ni plus ni moins d'authenticité. Suit en quelque sorte sa voie, tout en la personnalisant, mais cette voie demande à ce que son identité évolue. Cherche l'approbation des autres backpackers.</p>
<p>Type C- Le «backpacker en conversion»</p>	<p>Vit son voyage comme un décentrement et un recentrement radical. Il cherche à établir et à valider son identité émergente par l'expérience de cultures étrangères. Il est en quête d'authenticité radicale, sans compromis, pour pouvoir fonder sa nouvelle identité dans un cadre normatif fort et clair. Tolère ou apprécie la présence des autres backpackers sans s'y identifier.</p>
<p>Type D- Le «backpacker performance»</p>	<p>Vit son voyage comme l'occasion de rencontrer ses limites dans toute leur authenticité et de tenter de les dépasser. Cherche à se mettre à l'épreuve par des expériences sortant des cadres backpackers ordinaires. Exigence d'authenticité radicale de la difficulté et du rapport au monde lors de ses activités qu'il considère significatives. Cherche l'admiration des autres backpackers.</p>

Figure 3- Typologie : division des principaux types de backpackers en fonction de la direction du processus identitaire mis de l'avant et de la forme d'authenticité recherchée



5.3.1- Le type «backpacker-pèlerin»

Ce type combine de manière exemplaire les pôles «reproduction» de l'axe identitaire et le pôle «minimaliste» de l'axe authenticité. Ce type est le propre du backpacker pour qui le voyage n'entraîne aucun bouleversement identitaire, *et qui ne cherche pas un rapport plus authentique au monde que celui que peuvent lui offrir les communautés de backpacker*⁴³⁶. En outre, c'est le type de backpacker pour qui le voyage s'effectue sans décentrement, et dans

⁴³⁶ Ce type comprend tout autant les expériences de certains des backpackers que nous avons interviewés, comme Prudence par exemple, mais aussi Karin, que ceux que nous avons rencontrés en chemin, mais qui pourraient aussi inclure l'expérience de certains types de backpackers développés dans la littérature sur le champ. Notons d'entrée que nous croyons ce rapprochement pertinent étant donné le rapprochement effectué (puis rejeté) entre l'expérience du pèlerin et celle du backpacker dans l'étude de Cohen portant sur sa typologie des voyageurs, mais que nous nous basons essentiellement sur une lecture du pèlerinage comme processus remplissant une fonction identitaire avant même d'être un processus religieux tel que l'explique Danièle Hervieu-Léger, dans *le Pèlerin et le converti*, *op. cit.*

une quête de l'authenticité satisfaite par les formes d'authenticité que portent les communautés de backpackers. Son expérience confirme sa perception de lui-même et la possibilité de vivre une vie authentique. Ce genre de voyage trouve sa source dans un parcours et des représentations fondées dans un imaginaire de l'authenticité, hérités d'une figure religieuse, le pèlerin, au contenu religieux évacué. Le parcours pèlerin⁴³⁷ combine une exigence de vécu expérientiel, d'intégration identitaire par la mise en récit, et de validation culturelle de cette identité (validation institutionnelle) par certaines communautés, communautés éphémères dans le cas du backpacking comme l'illustre notre terrain de recherche. En fait, il est possible de poser que ces représentations, cet imaginaire, et ces exigences sont également le propre des trois autres types et définit le projet identitaire typique de notre modernité⁴³⁸, mais que ce projet prend chez le backpacker pèlerin une forme essentiellement positive et optimiste, qu'on ne retrouve pas chez les autres types. Il est en effet possible de penser que les backpackers comme (Karin et Domingo, par exemple, voir annexe 1) ont un caractère indétérminé⁴³⁹ et une identité stable, en plus d'être optimistes par rapport aux potentialités de leurs sociétés d'origine et de leurs vies au sein de celles-ci, de sorte que *leur voyage s'opère sans décentrement fondamental*. C'est ainsi que ce qui pourrait paraître comme une expérience foncièrement non-identitaire n'est en fait qu'une expérience en phase avec l'orientation générale que prend le cheminement identitaire de ces backpackers-pèlerins⁴⁴⁰. Cette absence de décentrement peut se vivre de deux manières. Le backpacking peut prendre une importance secondaire et ludique, et la mise à l'épreuve et à distance que le backpacking commande se vit dans une certaine assurance, touchant plus l'amour pour l'action, pour l'aventure et pour l'exotisme que remettant en question la perception que les backpackers ont d'eux-mêmes et leur compréhension du monde⁴⁴¹. D'un autre côté, les expériences mises sur son chemin peuvent servir à acquérir des qualités *nécessaires pour mieux inscrire, immédiatement dans les communautés éphémères ou lors de retour de voyage, une identité toujours égale à elle-même, mais en plus, validée par l'expérience*. Par exemple, Karin, Domingo et Thierry (voir annexe 1) considéraient tous que

⁴³⁷ Voir à cet effet Danièle Hervieu-Léger, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999, p. 94.

⁴³⁸ Comme l'avance Danièle Hervieu-Léger, voir *idem*.

⁴³⁹ Voir David Riesman, *La Foule solitaire*, Paris, Arthaud, 1964.

⁴⁴⁰ Nous reviendrons sur ce point en conclusion.

⁴⁴¹ C'est d'ailleurs ce qui se passe avec les autres types de pèlerinage comme le pèlerinage à Compostelle, qui devient pour certain une sorte de voyage-aventure dont l'aspect spirituel reste très secondaire.

leur voyage servirait leur vie ordinaire en leur permettant de développer un sens critique, des habiletés sociales et linguistiques et en les équipant d'une expérience de vie valorisée qui leur servirait à mettre en œuvre divers projets de vie. Dans les deux cas, il s'agit purement d'une expérience de reproduction de l'édifice identitaire.

En ce qui a trait à la question de l'authenticité, les backpackers-pèlerins trouvent suffisante et parfois signifiante leur intégration au milieu backpackers et aux cultures étrangères qu'ils côtoient à différents degrés de proximité. Leur culture ne les aliène pas du sens d'eux-mêmes, et souvent même, au contraire, leur fournit des indications claires sur la direction qu'ils ont à prendre pour atteindre des idéaux forts et profonds, donnant un sens important à leur identité. Les «backpackers-pèlerins» ont non seulement un sentiment clair de leur identité, mais ils ont aussi l'impression que cette identité s'insère dans un ordre déjà parfaitement établi et tourné vers des idéaux intègres et substantiels, dont ils retrouvent l'incarnation sous la forme d'un parcours (contenant des moments forts et des épreuves) et de communautés éphémères.

Aussi, le type «backpacker pèlerin» définit la face passive du cheminement identitaire, optimiste envers les potentialités de la sous-culture du backpacking, et s'applique aux expériences nombreuses et variées de ceux qui partent simplement pour mieux revenir. En bref, ce que nous montre ce type, c'est un ensemble d'individus engagés dans une pratique culturelle avec laquelle ils partagent les principaux référents symboliques, comme nous le démontre par exemple l'étude d'Anders Sorensen⁴⁴², dont l'identité est stable et dont le rapport au monde leur paraît authentique, tout comme la culture backpacker qui ne promet pour eux ni plus ni moins d'authenticité.

5.3.2- Le type «backpacker en rite de passage»

Ce second type est, quant à notre terrain, exemplifié par l'entrevue conduite avec Prudence. Dans cet entretien, les motivations et représentations inhérentes au backpacking exprimées par la locutrice combinent selon nous de manière typique le versant «transformation» de l'axe identité, ainsi que le pôle «minimaliste» à la culture backpacker de l'axe authenticité. Les motivations principales ce type de backpacker sont un désir de rupture

⁴⁴² Anders Sorensen, «Backpacker Ethnography», *Annals of Tourism Research*, vol. 30, no.4, 2003, pp. 847-867.

avec son ancienne identité et l'aspiration à développer une nouvelle identité sur des fondations nouvelles, plus autonomes dans le cas de Prudence, en se servant du voyage comme d'une plate-forme pour s'élancer vers cette autonomie, et comme d'une base solide sur laquelle ériger cette nouvelle identité. Au niveau des représentations que révèle cet entretien, le backpacking y est perçu comme un univers, qui, bien qu'étant appelé par certains la «*gringo trail*», est suffisamment intéressant et surtout authentique pour y entamer cette refonte identitaire. L'appréciation positive de la sous-culture et des autres backpackers, ainsi que l'impression de ne pas avoir encore mérité le statut de *traveller* qu'on rencontre chez Prudence montre à voir un désir de se conformer aux représentations générales du backpacker, particulièrement en ce qui a trait à l'atteinte de l'autonomie, qui n'est rien de plus qu'une caractéristique essentielle du voyage backpacker. Ce que ce type de backpacker reconnaît dans le backpacking ne se réduit pas à un ensemble de valeurs alternatives ou différentes de celles de sa société d'origine, mais se comprend plutôt comme un moment par excellence pour poursuivre une voie singulière, singularité culturellement valorisée comme le démontrent les études d'Alain Ehrenberg⁴⁴³. On peut ainsi parler de *rite de passage* pour le type d'expérience backpacker qui consiste à effectuer *une transformation identitaire parfaitement en phase avec les prescriptions de l'ordre social* duquel provient le ou la backpacker, harmonie donnant lieu à une recherche modérée de l'authenticité et donc à une grande affinité entre l'identité convoitée par l'individu dans son cheminement et les milieux backpackers.

5.3.3- Le type «backpacker en conversion»

Ce type a été construit autour de notre entretien avec Manuel. Ce type combine les pôles «transformation» et «virtuosité» de nos axes typologiques. On peut affirmer que ce type est un backpacker insatisfait de son identité⁴⁴⁴, en quête d'une réinterprétation de son parcours de vie et qui refuse autant le modèle de l'individu que lui propose la société occidentale que la voie, facile selon lui, d'un accès plus vrai à cette individualité authentique que lui propose le backpacking dans sa version *soft*. Aussi avons-nous affaire à un

⁴⁴³ Pour Prudence, cette singularité est accentuée par son opposition aux valeurs «*égoïste*», et lui permet de revendiquer une voie bien à elle pour suivre le chemin tout tracé qu'est celui de l'entrée dans l'âge adulte.

⁴⁴⁴ Identité érigée sur un passé douloureux dans le cas spécifique de Manuel, mais ceci peut différer d'un backpacker de la conversion à l'autre. L'important est le fait de l'insatisfaction appelant à une transformation.

backpacker qui désire se recentrer radicalement, s'identifier à un centre culturel d'une manière durable et profonde, rejetant de la sorte une partie de son identité qu'il considère de manière négative.

Pour ce type, l'accession à des valeurs authentiques demande de se consacrer sinon toujours, du moins pour de longs moments à une quête extramondaine de l'authenticité, valeur suprême en regard à laquelle il désire réorienter toute sa personne. Aussi, suite à une ou plusieurs expériences hautement authentiques lui ayant permis d'acquérir des qualités qu'il n'avait pas auparavant, le backpacker «en conversion» ne peut toujours pas se contenter d'intégrer ces nouvelles qualités par la simple mise en récit : en quête permanente de la confirmation de son propre salut, il cherche à prolonger ces instants hautement significatifs sur le plan personnel dans son voyage backpacker. Il vit son voyage comme une série de tests, de mise à l'épreuve de son rapport authentique entre cette nouvelle identité plus significative et désirable qu'il tente d'acquérir et sa base normative. Autrement dit, s'il désire se faire un être de compassion, il se placera dans des situations où il a à faire preuve de compassion, et si, comme Manuel par exemple, il désire se faire tolérant et contemplatif, il se placera en situation difficile afin de mettre à l'épreuve sa capacité de réagir avec calme et distance.

Aussi, la succession d'expériences significatives et la mise en récit de soi, que nous entendons plus largement comme le cheminement identitaire qu'impose la pratique du backpacking, s'effectuent pour le backpacker de la conversion dans une intensité particulière. Plus précisément, son identité se révèle et se transforme dans et par un récit de la conversion qui est essentiellement une mise en récit de la rupture, du changement profond de soi par la découverte d'un sens alternatif à donner à son passé, à son présent et à son futur, et par l'expérience objective de cette identité renouvelée dans une confrontation avec certains aspects plus sombres de soi que permettent certaines situations dans un voyage de type backpacker. En ce sens, l'hygiène morale du backpacker de la conversion n'est pas satisfaite par les voies normales du backpacking. À la différence du type du «rite de passage», pour qui répondre aux exigences des milieux backpackers (autonomie, discours de l'authenticité, contacts réguliers avec la population locale, proximité, etc.) suffit à se confronter à son insuffisance identitaire et permet de tendre vers un idéal rédempteur, vers une voie identitaire plus adéquate, le type «en conversion», cherche plutôt dans le backpacking le genre

d'épreuves se vivant seul, loin des autres voyageurs et souvent, qui demandent un grand contrôle de soi et une grande autodétermination.

Ainsi, ce que le backpacking offre au backpacker de la conversion est la possibilité de consolider une nouvelle identité en émergence à certains cadres moraux plus authentiques, aux yeux du backpacker, que ceux qui sont propres à la société occidentale. *Le backpacker «en conversion» prend ses distances par rapport au monde afin d'éviter les tares de l'individualisme occidental*⁴⁴⁵. Il choisit certains lieux moins marqués de l'empreinte de la société industrielle, comme la culture bouddhiste. Tentant d'éviter le mode performatif d'être soi contrairement au backpacker «performatif» qui, quant à lui, le reproduit de manière hyperbolique, sa pratique est davantage axée sur l'ajustement entre son for intérieur et l'ordre du monde. Backpacker axé sur l'immersion culturelle de longue haleine, il n'est toujours que de passage dans la culture des backpackers en elle-même. Le backpacker «en conversion» est aussi comparable à l'ascète extramondain, se consacrant entièrement à la recherche de ce centre alternatif situé hors du monde quotidien et même hors des communautés de backpackers.

Le backpacker «en conversion» se distingue en ce sens des autres types en s'inscrivant dans un ordre à part, en fondant son discours identitaire dans certaines expériences éloignées des préoccupations ordinaires de la plupart des backpackers (séduction, fête, etc.). Ne s'inscrivant pas dans les communautés de backpackers, mais plutôt dans les cultures qu'il visite, il tolère et respecte la manière de rechercher l'authenticité et l'épanouissement de soi des autres backpackers sans activement chercher à s'inscrire dans leurs enclaves et surtout sans jamais y trouver le sens ultime de son périple, comme pourrait par exemple le faire le «backpacker pèlerin». Cherchant toujours à se trouver en harmonie avec les manifestations de l'ordre du monde plutôt qu'en conflit avec cet ordre, dans l'optique de s'extraire pour de bon d'une classe de passions qu'il juge inférieures avant de rentrer chez lui, le backpacker de la conversion se fait virtuose. Le backpacking est un type de voyage lui permettant de rencontrer et de poursuivre de nouveaux idéaux et de les mettre

⁴⁴⁵ Par exemple, Manuel prend une distance émotionnelle par rapport au monde du backpacking et par rapport à la Suisse, et même par rapport à sa famille. Il nous a en effet expliqué qu'il avait remarqué que sa famille faisait de la mort d'un proche un véritable drame, tandis que pour sa part, depuis son expérience de méditation, il réalise que même devant la mort, un tel accès dramatique ne fait aucun sens : «I realize, there is no sense in this drama (Entrevue avec Manuel, Huacachina, Pérou, Janvier 2008)».

en pratique et en récit pour les intégrer à son identité en phase de recentrement comme l'est celle du converti⁴⁴⁶.

5.3.4- Le type «backpacker performanceur»

Enfin, dans la même direction identitaire que le «backpacker pèlerin» (reproduction de l'identité sur ses bases existantes) et tout aussi virtuose que le «backpacker en conversion» se trouve notre dernier type, qui est le «backpacker performanceur». Celui-ci correspond au type idéal de l'individu trajectoire et est le produit par excellence de la culture du narcissisme, mais nous reviendrons sur ces points⁴⁴⁷. Concentrons-nous pour l'instant sur sa manière de répondre à la question identitaire et de se positionner par rapport aux exigences d'authenticité et à la culture backpacker. Ce type trouve son incarnation dans le personnage d'Oliver. Pour lui, l'orientation morale et la définition de soi qui en découle repose sur une base stable, sur des valeurs propres à la société occidentale dans lesquelles il se reconnaît. La nature du parcours identitaire de ce type de backpacker est aussi essentiellement reproductive, reproduisant les bases de son édifice identitaire comme le backpacker pèlerin, ainsi que les prescriptions fondamentales de l'ordre social comme le «backpacker en rite de passage» et le «backpacker pèlerin»⁴⁴⁸. Mais contrairement au «backpacker en rite de passage», le «backpacker performanceur» ne se contente pas de s'inscrire dans la culture du backpacking pour y fonder une identité. C'est dans les idéaux les plus forts contenus dans cette dernière qu'il tentera, comme le «backpacker en conversion», de fonder son identité qui est pour lors en émergence. Cependant, à la différence de ce dernier, ce qu'il perçoit dans les idéaux forts du backpacking n'est pas une voie normative *alternative* à son ancien mode de vie ou à l'ancienne perception qu'il avait de lui-même. Il ne tend donc pas vers cet idéal pour sortir de lui-même et s'engager sur une nouvelle voie. Au contraire, *il n'y voit qu'un idéal de lui-même*, qu'une version épurée de ses propres ambitions les plus profondes, qui sont d'être véritablement soi-même, toujours, en toute authenticité, dans la plus grande unicité. Il cherchera donc non seulement l'approbation des autres

⁴⁴⁶ Voir André Billette, *Récits et réalités d'une conversion*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1975, mais aussi Erik Cohen, «A Phenomenology of Tourist Experience», *Sociology*, no. 13, vol. 2, 1979, pp. 179-201.

⁴⁴⁷ Dans une perspective ehrenbergienne, on peut comprendre qu'Oliver reproduit l'ensemble des prescriptions de la société occidentale, qu'il s'agisse de la pression à se faire performant et désirable, ou de l'injonction à établir l'unicité de son propre parcours de vie.

⁴⁴⁸ En fait, seul le backpacker de la conversion cherche à éviter l'ordre social.

voyageurs, mais l'admiration de ceux-ci, afin de se voir confirmer être véritablement unique et authentique.

Aussi, le «backpacker performanceur» tendra à poursuivre cet idéal inséparable de sa propre personne en cherchant à provoquer sa rencontre, interprétant chacun des moments forts de son voyage comme un pas de plus dans sa direction, et interprétant tout moment de difficulté non pas comme une limite du monde en soi, mais comme ses propres limites, désirables parce qu'uniques et authentiques. Le thème de la croissance personnelle prend ici tout son sens, constituant la motivation principale de son voyage et consolidant son projet identitaire. Le backpacking est un moyen de fonder son identité dans ce mouvement permanent de développement de son propre potentiel et dans cet idéal de soi aventurier, autonome, fort, polyvalent, anticonformiste et qui plus est, «self-aware» car conscient de ses propres limites.

En ce qui a trait à la question de son inscription dans la culture backpacker, il semble que celle-ci soit pour lui insuffisante en regard à ses intentions de vivre des expériences qu'il dit lui-même être des expériences limites. On comprend bien que pour ce type de voyageur, l'expérience n'est authentique que dans la mesure où elle permet de franchir le seuil de facilité, de confort normalement admis par la société dans laquelle il définit son identité, puisque son identité lui paraît au départ insuffisante par rapport au standard socialement déterminé (le mode d'être soi de la société de la performance) qu'il tente de reproduire. *Le «backpacker performanceur» s'apparente ainsi à l'ascète intra-mondain, la notion de mondanité se référant ici, à la sous-culture du backpacking, à ses communautés éphémères, à ses normes et à ses représentations les plus communément partagées. Le backpacker «performanceur» perçoit, comme le backpacker «en conversion» dans son existence normale et dans l'univers même des backpackers une certaine décadence du bien auquel il se dédie.* Désirant se prouver sa nature unique et enviable, il entreprend un parcours extrêmement performatif, se refusant de s'abandonner au confort et à la routine ou minimisant ces moments lors de la mise en récit de son expérience. Le passage de situation extraordinaire en situation extraordinaire lui demandant de se refuser à certaines tentations, notamment à la tentation de fréquenter des personnes aux pratiques trop «ordinaires», permet le maintien de son charisme. L'accomplissement d'exploits sportifs ou culturels confirme son état de grâce, ou plutôt, pour sortir de la terminologie proprement religieuse, confirme la

légitimité de son appartenance au corps des virtuoses, et dans le cas de la culture occidentale contemporaine et de notre «backpacker performance», au corps des figures exemplaires de la performance de soi.

Le «backpacker performance» se fait donc virtuose en se plongeant dans la difficulté et en se mettant constamment au défi de transcender ses propres faiblesses par une rencontre effective, authentique pourrait-on dire, de celles-ci. Cette rencontre authentique de ses faiblesses ne lui est pas permise par le simple voyage backpacker de type «backpacker pèlerin» par exemple, qui s'accommode d'une inscription dans diverses communautés de backpackers qui tendent vers l'authenticité. Son exigence radicale d'authenticité se traduit par une quête d'expérience personnelle et souvent même charnelle de celle-ci. Si l'identité du «backpacker pèlerin» est renforcée par l'expérience commune de l'authenticité, celle du «backpacker performance» est forgée par l'épreuve autonome de l'authenticité du monde. Et contrairement au backpacker «en conversion», le «backpacker performance» intègre ces réussites à un récit identitaire ne connaissant pas de rupture fondamentale.

Pour conclure notre typologie du «backpacker performance», revenons sur sa parenté et son opposition fondamentale envers le backpacker «en conversion» et nous rapportant à la typologie du virtuose de Max Weber. Nous pouvons, à l'instar de Weber, distinguer deux types principaux de backpacker virtuose qui accomplissent une méthode de salut par l'authenticité. Il s'agit du type du backpacker «en conversion», proche du type ascétique extramondain que décrit Max Weber, et du type «backpacker performance», plus près de son type ascétique intramondain. En tant que virtuose d'une religion-identité (l'individu étant la dernière transcendance, pour reprendre les termes d'Alain Ehrenberg⁴⁴⁹), il accomplit les exploits que lui commande sa légitimité charismatique en tendant toujours plus vers l'authenticité. Le virtuose fait de son expérience de backpacker un parcours de sens plus profond que le reste de ses compatriotes, le préparant à s'approprier d'une manière hautement significative et exemplaire (exemple fort et enviable pour le cas d'Oliver et contre-exemple dans le cas de Manuel), pour soi et pour le reste des backpackers, les modes d'être soi et d'être dans le monde propre à une société de l'identité et portée par les figures de la performance.

⁴⁴⁹ Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, Calmann-Lévy, Paris, 1991, p. 287.

Ce rapprochement nous permet également de comprendre que les types «backpacker performanceur» et «backpacker en conversion» du backpacking constituent en quelque sorte les gardiens du temple. Ils assurent le maintien d'une intégrité, d'une cohérence entre les principes abstraits que sont ceux de la quête de l'authenticité et la transformation ou le renforcement de son identité et les actions concrètes propres au backpacking. Nous avons donc affaire, dans les deux cas de figure, à des virtuoses de l'authenticité.

L'analogie, entre les backpackers cherchant systématiquement et intimement l'authenticité et le virtuose, figure tirée de la sociologie des religions de Max Weber, prend sens dans la distance qu'elle met en exergue. Elle repose sur la distance entre les deux ordres, et non la nature de la communauté ou de la croyance, et encore moins sur le fait qu'il s'agisse de croyants ou non. La distance confère une légitimité, une supériorité aux virtuoses, face aux croyants ordinaires. Et l'existence de ce corps de virtuoses chez les backpackers leur confère une distance, par rapport aux autres touristes. Elle leur confère aussi une légitimité à se revendiquer de l'authenticité, pour le groupe des backpackers dans son ensemble. C'est pour cela que même les moins tournés vers l'authenticité des backpackers sont quand même soumis à la valorisation systématique de celle-ci, bien qu'ils soient prêts à faire plusieurs compromis, comme Prudence par exemple. En ce sens, nous estimons que notre analyse du backpacking ne dénote pas tant une contradiction entre authenticité et pratiques construites, artificielles, qu'un renversement hiérarchique de l'ordre des priorités. La sous-culture backpacker n'évacue pas le monde matériel et mondain tel que connu et accepté en Occident, mais en hiérarchise, en subordonne l'importance à la valeur d'authenticité, qui se fait sentir en permanence à travers des discours et à moindre degré via des pratiques autonomistes, spirituelles et performatives. Elle est donc en relation dialectique avec la culture individualiste tant sur le plan extérieur, en tentant de s'en différencier, que sur le plan intérieur, endogène, en subordonnant ses éléments moins représentatifs de son idéal d'authenticité à l'imaginaire qui constitue son fondement.

- CONCLUSION -

Quelle est la fonction sociale du backpacking et comment se montre-t-elle à voir dans le sens que les acteurs octroient à leur pratique ?

Retour sur les principales sociologies du backpacking : fonctions et significations

À un niveau sociologique, l'ensemble de notre travail peut être considéré comme une tentative de compréhension du fait social du backpacking, sur lequel, à ce jour, se sont penchés plusieurs auteurs¹, à l'aune de certaines théories de la culture qui postulent que la culture occidentale serait aujourd'hui aux prises avec une mutation de ses cadres normatifs, notamment la sociologie d'Alain Ehrenberg et l'histoire sociale critique de Christopher Lasch. Notre recherche, fondée dans une exploration de la littérature et une brève recherche de terrain composée d'observations et d'entrevues ayant eu lieu au Pérou, mobilise certaines théories et concepts psychosociaux, notamment la notion d'identité, ainsi que le concept d'authenticité, pour mieux saisir les enjeux qui traversent du même coup la pratique du backpacking et à la culture occidentale. En outre, notre recherche avance que le backpacking pourrait être compris comme une manifestation hyperbolique des trajectoires identitaires contemporaines, autant dans ce qu'elles peuvent avoir d'unique que dans leurs axes communs. Les principales contributions proposées par notre recherche sont avant tout d'ordre typologique et concernent la description idéaltypique, construite à partir de nos propres entrevues, de trajectoires identitaires possibles et significatives sur les plans subjectifs et culturels, auxquelles peut donner lieu la sous-culture du backpacking.

Revenons sur la question sur laquelle s'est érigée cette thèse. Celle-ci a donné lieu à une méthodologie qui peut être définie comme une tentative de triangulation fondée sur des entrevues, une démarche de terrain foncièrement exploratoire, et quelques observations participantes, qui n'ont ni la prétention de se défilier des critères de scientificité de par leur originalité, ni celle d'y correspondre parfaitement. La gageure ethnologique et le nombre insuffisant d'entrevues auront donné lieu à une analyse finale de type compréhensive, alors que l'envergure de la question et du traitement théorique de cette dernière semblait plutôt annoncer un traitement positiviste, capable de valider, d'une part, les théories de la

¹ Notamment le sociologue Erik Cohen dont les théories demeurent selon nous les plus actuelles.

performance de soi, et d'autre part, de livrer dans sa totalité le sens contenu dans la pratique du backpacking. Aussi, bien que nous soyons forcés d'admettre que cette thèse traîne avec elle une approche du terrain et un traitement épistémologique qui se cherche depuis le début et qui s'est peut-être trouvée sur le tard, nous tenons à rappeler le questionnement constituant aussi le pari sociologique de cette thèse, et qui par sa valeur, le traitement théorique auquel il a donné lieu et sa capacité à faire sens sociologique d'une pratique située, variée, et vécue sur un plan fortement subjectif et normatif, conserve toute son importance : de quelle manière le backpacking répond-il à l'exigence, de cultures occidentales que certains auteurs ont qualifiées de «narcissiques» ou de «sociétés de la performance», demandant à l'individu de «se créer» une identité de manière apparemment autonome? Et quelles sont les significations subjectives qu'accordent à leur pratique les backpackers, et peut-on en déduire certains axiomes culturellement déterminés ou situés? En réponse à cette question, ce que démontre cette recherche, c'est que le backpacking est avant tout un cadre permettant l'élaboration de parcours identitaires, fournissant potentialités et limites à ceux-ci, et reconduisant l'individu, sur une base très personnelle et souvent significative, vers les institutions de sa société d'origine. Systématiquement redirigés vers leur culture, les backpackers trouvent pourtant dans leurs expériences variées certains éléments de réponses à leurs questions identitaires communes, conduits qu'ils sont à faire sens, pour eux même, d'un ordre normatif qui les dépasse, les transcende.

En ce sens, la conclusion de cette recherche nuancer quelques postulats de la sociologie de l'individu et de la normativité d'Alain Ehrenberg et de Christopher Lasch, et subsume les principales recherches jusqu'à présent effectuées sur le backpacking, celles-ci ayant posé au backpacking des questions qui ne permettent pas d'en saisir les limites et les potentialités. En effet, ce que nous a offert notre bref terrain comme perspective additionnelle sur le plan théorique est la portée effective, mais aussi la frontière d'une théorie sociologique de l'individu, qui, partant d'un constat de changement ou de crise normative, ne s'était pas donné la peine de tester ses thèses sur quelque terrain que ce soit. Quant aux principales sociologies du backpacking, nos propres recherches contribuent à les mettre en perspective, pour mieux voir que malgré leur grande valeur, elles ont systématiquement cherché à faire du backpacking soit un phénomène nationalement situé, soit un cas de figure de l'individu postmoderne, ou encore une voie d'acquisition de capital culturel ouverte à

l'individu rationnel. En ce sens, nous estimons que notre perspective complète ces recherches toujours fondamentales, tout en s'en inspirant de celles-ci.

Face aux résultats tirés de notre recherche de terrain, il nous paraît important de revenir sur les principales sociologies du backpacking explorées en première partie pour mieux préciser la nature de notre modeste contribution à ce champ, et pour étayer, voire parfois même nous opposer, à certains constats et à certains postulats en apparence tenus pour acquis dans la sociologie du backpacking. Revenant tout d'abord sur l'une des sociologies les plus récentes et des plus liées à notre propre recherche, soit la sociologie du discours et des pratiques de la transformation de soi de Chaim Noy, nous pouvons avancer que contrairement à ce que laisse entendre l'auteur², le backpacking ne sert pas inmanquablement et simultanément de rite de passage pour marquer l'entrée dans l'âge adulte et autonome, et de moment de transformation identitaire. De tels parcours seraient plutôt l'apanage de deux types distincts de backpackers, respectivement, pour reprendre notre typologie, du «backpacker en conversion» et du «backpacker en rite de passage». De plus, ces deux types d'expérience ne couvriraient pas même l'ensemble des significations personnelles et culturelles du backpacking, que notre typologie nous révèle dans leur variété limitée (sans toutefois parvenir à épuiser le champ des possibles, bien entendu). Mais nous pouvons cependant nous ranger derrière cet auteur en avançant que s'il est une fonction sociale explicitement reconnue ou conférée au backpacking, il s'agit bel et bien de celle de rite de passage, comme le démontrent ses propres études, mais aussi celles de Darya Maoz³, ainsi que les cas de Prudence et de notre type «backpacker en rite de passage».

De plus, on pourrait avancer qu'Erik Cohen avait saisi un processus bien à l'œuvre lorsqu'il dénonçait l'institutionnalisation progressive du backpacking ou la «vermassung» de celui-ci⁴. Car le contingent croissant de jeunes backpackers en provenance de pays où le backpacking joue le rôle de rite de passage (en Angleterre, et en Israël, par exemple) montre à voir une tendance à la «vermassung» du phénomène. Cependant, il ne semble pas y avoir à l'œuvre un phénomène d'institutionnalisation au sens où Cohen employait ce mot, c'est-à-

² Chaim Noy, «This Trip Really Changed Me: Backpacker's Narratives of Self-Change», *Annals of Tourism Research*, vol. 31 no.1, 2004, pp 78-102.

³ Maoz, Darya, «Backpacker's Motivations, The Role of Culture and Nationality», *Annals of Tourism Research*, vol. 34, no. 1, 2007, pp. 122-140.

⁴ Voir à cet effet : Cohen, «Nomads From affluence: Notes on the Phenomenon of Drifter-tourism», *International Journal of Comparative Sociology*, vol. 14, 1973, pp. 89-102.

dire comme mouvement d'incorporation au tourisme de masse et de compromis au niveau du degré d'authenticité atteignable dans les communautés de backpackers. Comme nous l'avons vu, le backpacking conserve un équilibre dynamique entre voyage de plaisance «de style touristique» et quête active de l'authenticité. Mais à un niveau sociologique, le backpacking semble bel et bien servir, à travers les possibles parcours identitaires qu'il contient, l'institutionnalisation d'individus en quête d'un rapport authentique à eux-mêmes, en reconduisant les individus vers leurs sociétés d'origine une fois leur cheminement identitaire effectué. *En ce sens, le backpacking serait de moins en moins à considérer comme une contre-culture (s'il ne l'a jamais été) plus ou moins authentique et comme une voie alternative dont l'incarnation serait la figure du drifter, et remplirait au contraire, peut-être depuis son émergence en tant que phénomène distinct des autres formes de tourisme jeunesse, un rôle de socialisation et d'institutionnalisation de la jeunesse, comme ont pu le faire certains des différents types de voyage autonome l'ayant historiquement précédé, et notamment le Grand Tour.*

Notre perspective nous conduit donc à nous opposer à celle développée par Darya Maoz⁵, pour qui le backpacking servirait principalement à l'acquisition de capital social et culturel permettant de consolider une position sociale escomptée. On peut en effet s'opposer à cette vision du backpacking et de l'identité comme étant le produit d'un calcul rationnel. Pour la plupart des backpackers rencontrés, le fait de faire de leur voyage un parcours significatif sur le plan identitaire procédait plutôt de motivations peu réfléchies, moins conscientes et plus symboliques qu'établies en fonction d'un calcul d'intérêt, se rapportant davantage au «sens d'être soi», que sur l'amélioration concrète de leurs conditions sociales ou matérielles. *Autrement dit, les pratiques et les récits des backpackers ne sont ni entièrement calculés, ni totalement réfléchis, tant ils sont façonnés de l'extérieur par diverses définitions du sens d'être backpacker qui elles-mêmes, pouvons-nous penser, se rapportent à différentes définitions culturellement situées d'être soi.* Dans le même ordre d'idée, nous ne pouvons faire autrement que de nous distancer de la perspective de Luke Desforges⁶, qui, examinant la fonction identitaire remplie par le tourisme en se basant sur les motivations au départ et sur les projections identitaires de retour de voyage des backpackers,

⁵ Voir à cet effet Darya Maoz, «Backpacker's Motivations, The Role of Culture and Nationality», *op. cit.*

⁶ Luke Desforges, «Traveling the world: Identity and Travel Biography», *Annals of Tourism and Research* vol. 27, 2000, pp. 926-945.

affirme que le backpacking sert uniquement de scène sur laquelle se joue le drame identitaire réflexif individuel. Il nous semble plutôt que le backpacking, ou la sous-culture du backpacking, supporte en effet le cheminement identitaire des individus, mais contient aussi en puissance un ensemble de possibles, reconnaissables dans nos quatre types, *possibles qui structurent les expériences que chacun comprend comme subjective et ouverte*, qui orientent et limitent les significations subjectives et la nature du «capital biographique» que peuvent offrir les expériences de backpacking. On pourrait ainsi comprendre que le projet identitaire des individus n'est pas aussi réflexif et ouvert que ne le pensent certains auteurs inspirés par Anthony Giddens, mais qu'il comporte également une part inconsciente, voire déterminée⁷, médiatisée par certaines institutions, et notamment par le tourisme qui, via sa «branche backpacker virtuose», définit certaines directions que peut prendre un tel cheminement intérieur. Mais plus simplement encore, le fait que le backpacking soit de plus en plus reconnu comme un rite de passage suggère qu'il remplit souvent une fonction institutionnelle qui vient s'imposer, chapeauter le projet réflexif des individus qui empruntent ses voies. Le projet réflexif identitaire qu'identifie Giddens et qui forme la base de plusieurs théories du backpacking n'est peut-être ainsi que la formulation théorique et postmoderne d'une représentation sociale dominante, à savoir l'autonomie dynamique et effective de l'individu en face des institutions qui elles seraient un héritage cristallisé d'un passé révolu. Il ne s'agirait que de la traduction scientifique de l'idéologie dominante.

De plus, contrairement à ce que croyaient Jay Vogt⁸ et Erik Cohen⁹, le backpacker type ne semble pas réductible à un individu caractérisé par une personnalité acentrique, postmoderne ou narcissique, puisque le backpacking appelle aussi à lui les «backpackers-pèlerins» qui, tout aussi backpackers que les autres, ne paraissent pas narcissiques puisqu'ils semblent avoir un sens clair de leur identité (bien qu'ils cherchent à éprouver celle-ci). Cependant, cette hypothèse de la personnalité postmoderne, quelque peu laissée de côté par la littérature sur le backpacking, avait le mérite d'effectuer un rapprochement entre la culture

⁷ Ou plutôt dont la conscience est portée par certaines institutions occidentales. Le tourisme constitue un excellent exemple d'institution supportant cet imaginaire, mais comme le montrent les études d'Alain Ehrenberg, le sport et l'entreprise supportent aussi un imaginaire semblable à celui que l'on retrouve dans le backpacking. Il s'agit de l'imaginaire de l'édification solipsiste de soi, de la création de notre individualité dans une autonomie parfaite et de la réalisation personnelle comme étant le produit de la création de notre propre modèle, unique, autonome, et authentiquement réalisé.

⁸ Jay W. Vogt, «Wandering: Youth and Travel Behavior», *Annals of Tourism Research*, no. 4, vol. 1, 1976, pp. 74-105.

⁹ Voir à cet effet : Cohen, «Nomads from Affluence: Notes on the Phenomenon of Drifter-tourism», *op. cit.*

du narcissisme et backpacking. *Nous pensons pouvoir rebondir sur cette hypothèse et conclure à la possibilité que ce soit dans une telle donne culturelle qu'évoluerait la majorité des backpackers*, avant de partir sur les chemins du monde, et l'on se doit de reconnaître la force d'une telle intuition de la part de Cohen et Vogt¹⁰. Une telle donne culturelle pourrait aussi expliquer la force et la radicalité de la réponse du corps des virtuoses de l'authenticité du backpacking. Ils réagiraient au fait que, comme le pense Alain Ehrenberg, que le lieu de la normativité serait passé des institutions aux individus. Ceux-ci, face à la perte de légitimité de l'autorité normative des institutions, ce que nous rappelle Christopher Lasch, tenteraient, dans des moments hors de l'ordinaire, de s'illustrer et de faire sens de leur existence en se faisant virtuoses de la performance de soi («backpacker performatif») ou en se soumettant radicalement, en se faisant virtuoses de nouveaux cadres moraux tel un converti («backpacker en conversion»). Ils tenteraient ainsi, par la rencontre de leurs propres limites et de celles imposées par des cadres moraux d'autres cultures, de s'éprouver authentiquement ou de se convertir à un centre alternatif plus authentique dans un effort de dépassement des contradictions, vécues au niveau identitaire, causées par la culture du narcissisme (perte de repères, vide de sens et illusion de grandeur constamment déçue) et de la performance de soi (difficulté de se convaincre de sa propre unicité et de sa propre autonomie, et de trouver des contextes dans lesquels les mettre en œuvre pour prouver notre propre performance).

Aussi, le désir de trouver une réponse, de dépasser ces contradictions implique un certain sens de l'«agency» de l'acteur, car il appelle à sa capacité de faire certains choix autonomes et éclairés en dehors du déterminisme des structures sociales. S'il avait perdu tout sens d'être soi, on peut le croire, l'acteur ou le sujet serait en quelque sorte incapable de se représenter l'état d'aliénation dans lequel il vit et ne serait pas en mesure de formuler le désir

¹⁰ Il importe cependant de nuancer. Pour tous nos types de backpackers, c'est *en réponse* à ce rapport confus entre l'individu, le monde et ses pairs et dans l'incertitude et le vide identitaire que crée ce vacuum normatif, et donc dans un rapport souvent critique, du moins jamais complètement en accord avec la structure narcissique de la culture, que se joue le drame «postmoderne» et pas uniquement dans une copie de la culture du narcissisme sur la personnalité des jeunes que l'on retrouve dans les auberges de jeunesse. En fait, on pourrait même affirmer, en regard aux entrevues et aux observations effectuées, que parmi les backpackers, on retrouve beaucoup plus de jeunes adultes aux ressources morales et intellectuelles multiples, tentant de se frayer une place dans la «culture postmoderne», que de personnalités décentrées et postmodernes au sens de Voght, parmi lesquelles on peut quand-même ranger le backpacker performatif. Le backpacker est un individu capable de réagir à ce vide normatif par une tentative d'expérience forte de valeurs et de normes encore clairement indiquées par la culture, bien que l'exigence d'achèvement de cette normativité soit reportée sur l'individu, par l'injonction à la croissance personnelle. Le fait que la destitution des lieux de l'autorité soit palpable ne signifie pas, en outre, que la normativité soit complètement disparue. Une telle chose semble impossible, à moins que l'on suppose que la société puisse tenir ensemble du simple fait de la division du travail social.

de le surpasser. Ce dernier commentaire répond du même coup à Erik Cohen qui voyait dans la décision de partir voyager le fait d'une aliénation individuelle plus ou moins supportable, créant un niveau de confort allant du tolérable à l'intolérable, ce dernier appelant à une véritable conversion à un nexus normatif alternatif. Il semble que bien que les backpackers soient généralement issus d'une culture qu'on pourrait qualifier de narcissique et performanceuse, *tous ne sont pas pour autant aliénés du sens d'être soi*. Selon notre étude, tel serait uniquement le cas du «backpacker en conversion» qui, même lui, conserverait toutefois la possibilité de refuser cet état d'incertitude et de dépossession identitaire. Au contraire, le backpacking semble offrir une voie claire, socialement valorisée d'être soi, parfois alternative, mais aussi souvent reconnue et approuvée socialement comme le démontre le cas du «backpacker en rite de passage», *pour des individus capables d'acquiescer un sens ancré et éprouvé de leur identité et non en perte d'identité*. Et à l'opposé du spectre, il semble que la culture de la performance porte en elle suffisamment de modèles d'être et d'agir pour fournir un sens à l'existence de bien des individus, qui bien qu'ils nécessitent une fuite dans l'expérience toute dévolue à être soi que constitue le backpacking, ne se traduit pas nécessairement par un sentiment d'aliénation du sens d'être soi. En somme, le backpacking offrirait quatre voies principales, bien que ces voies ne soient peut-être pas les seules, pour fonder une identité satisfaisante soit dans le sens des critères de la culture de la performance, ou en alternative pour échapper à celle-ci, et ce, pour l'individu se sentant toujours foncièrement libre et maître de son cheminement identitaire.

Nous pouvons également revenir sur la distinction fondamentale qu'effectue Erik Cohen entre le touriste et le pèlerin, distinction qui l'empêche *a priori* de concevoir l'existence du «backpacker en pèlerinage», affairé qu'il est à dégager un type idéal de backpacker pour en déterminer la spécificité par rapport aux autres expériences de voyage¹¹ et ignorant du coup la possibilité, voir la nécessité, d'établir une typologie interne au backpacking¹². Or, nous pourrions affirmer que Cohen indique une voie de recherche porteuse lorsqu'il affirme que le centre touristique représente le centre d'une culture entrevue

¹¹ Cohen était peut-être alors aussi affairé à dégager un modèle tangible d'individu postmoderne et cherchait dans le backpacker une figure du renouveau, du futur de l'individualisme, plutôt que les modes d'être soi que permet d'envisager le backpacking.

¹² Souvenons nous que dans la distinction qu'effectue Cohen entre le pèlerin et le backpacker, le centre qui est convoité dans le processus d'identification est radicalement différent : il s'agit d'un centre culturel alternatif dans le cas du backpacker idéal, et d'un centre auquel appartient déjà le pèlerin et qu'il considère universel, dans son cas.

dans son altérité fondamentale, dans l'esprit du touriste, mais qu'il fait peut-être fausse route lorsqu'il laisse entendre que le pèlerin se recentre sur son univers tandis que le backpacker s'en décentre. *Nous pensons que le backpacker peut aussi se diriger vers les centres alternatifs pour se mettre à l'épreuve dans ceux-ci, pour les utiliser dans son parcours identitaire qui reste fondé sur son nexus culturel d'appartenance. Le backpacker peut ainsi être pèlerin au sens d'Hervieu-Léger.* Pourtant, pour Erik Cohen, le backpacker type est un véritable converti à un centre alternatif, que ce soit sur une base identitaire forte ou sur une base esthétisant l'expérience étant donné l'incapacité de l'individu postmoderne à réellement s'identifier à un groupe ou une idée le transcendant. Or, nous pensons que la perspective de Cohen, qui soutient que le parcours identitaire du backpacker type n'est orienté que *vers la conversion à l'altérité* et non vers une inscription identitaire dans la mise à l'épreuve de son identité *dans la rencontre de l'altérité* comme c'est le cas du pèlerin décrit par Hervieu-Léger, et des «backpacker pèlerin» et «backpacker performance» de notre typologie, est limitée. En effet, le «backpacker performance» se fait un point d'honneur, peut-être inspiré par son ancêtre récent le *Drifter*, de vivre dans des conditions difficiles, limitatives, *en se rapprochant d'un autre monde, d'une culture dans laquelle il tente de reconnaître quelques signes de son élection et non quelque centre d'appartenance alternatif* comme l'avance Erik Cohen.

Toutefois, l'approche de Cohen établissant une division entre les processus touristiques amenant une réorientation identitaire (correspondant selon lui au backpacking) et ceux contribuant simplement à la fondation forte de celle-ci (correspondant, selon lui, au tourisme institutionnel), fut pour nous très porteuse. Notre typologie trouve d'ailleurs ses racines dans cette distinction. Mais force est de constater que toutes les expériences de backpacking ne tendent pas vers la refondation, qu'au sein même des pratiques et des récits backpackers se retrouve ce clivage entre la fondation et la refondation de l'identité et de l'appartenance culturelle, et que la quête de l'authenticité n'est pas nécessairement tributaire d'une condition d'aliénation effective, mais peut provenir d'un sentiment d'aliénation relevant d'une prise de conscience de l'injonction à se constituer en individu trajectoire ou du malaise diffus, du sentiment d'inauthenticité si commun dans la culture du narcissisme. En effet, même le «backpacker performance», membre du corps des virtuoses, est en phase avec son centre culturel, bien qu'il pratique une immersion de longue haleine dans une

ou plusieurs cultures étrangères et qu'il soit celui qui s'immerge le plus intensément et «le plus authentiquement» dans ses expériences, ce qui fait en sorte qu'il correspond aussi au «plus backpacker» des voyageurs de Cohen¹³.

Notre recherche suggère également que Chaim Noy s'appuie sur des modalités restreintes d'expérience backpacker lorsqu'il analyse sur un même plan la narration de la conversion et la narration qu'il qualifie de romantique (jouant sur les thèmes de l'aventure, du risque et de l'inconnu) et le backpacking comme rite de passage¹⁴. Nous concédons qu'il est possible, quoiqu'improbable en regard à nos propres recherches, que le propre de ces groupes israéliens étudiés par Noy soit effectivement de vivre une expérience culturelle de rite de passage qui se vit subjectivement comme une conversion. Mais son hypothèse prend appui sur un groupe dont les racines culturelles imposent au voyage backpacker les thèmes de la renaissance et de l'authenticité¹⁵. En outre, il est possible que le fait que le backpacking serve de rite de passage pour les Israéliens n'ait rien à voir (sinon qu'un simple style particulier au rite de passage des Israéliens) avec les thématiques religieuses et romantiques qu'on y retrouve¹⁶.

¹³ Et si l'on suit la logique de Cohen, le backpacker en quête d'un contact aussi profond avec le milieu visité devrait être le plus aliéné, celui pour qui la vie ne prend véritablement sens qu'au contact de cet Autre et dont le sens d'être soi dans sa société d'origine est profondément chambardé. Or c'est plutôt le contraire avec le backpacker de la fondation, pour qui le backpacking permet d'expérimenter et de renforcer son sens d'être soi sans jamais adopter le cadre normatif des autres voyageurs ou des cultures rencontrées, ou en soumettant ce cadre au sien, toujours habité qu'il est par la nécessité de se construire pour mieux retourner, bonifié, à sa culture d'origine, et réinterprétant toute rencontre comme un signe de confirmation de son charisme.

¹⁴ Voir Chaim Noy, «This Trip Really Changed Me: Backpacker's Narratives of Self-Change», *op. cit.* Chaim Noy remarque que le backpacking sert d'une part de rite de passage et qu'il recèle, d'autre part, des formes narratives reconnaissables, dont celle de «la transformation de soi» et du romantisme. La fusion de ces formes narratives et de cette fonction sociale du backpacking, visant évidemment à définir un idéal type du backpacker, nous paraît difficilement soutenable. Cet auteur est à notre sens trop près des backpackers israéliens, et désire aussi, comme Cohen, établir un portrait essentialisé du backpacker.

¹⁵ *Idem.*

¹⁶ À moins que les thématiques romantiques ne permettent aux jeunes hommes sortant d'un service militaire d'acquérir une certaine liberté critique normative par rapport à leur nation d'origine, comme dans le cas de Prudence. On peut de plus penser que la rencontre de l'authenticité et de la renaissance intérieure que permet le backpacking peut pour certains types de backpackers n'avoir rien à voir avec un discours de la conversion, et ne contenir aucun thème romantique. N'effectuant aucune typologie interne au backpacking, Noy semble fusionner le «backpacker en rite de passage» et celui «en conversion» à cause des thèmes similaires qui surgissent dans leur discours identitaire (transformation de soi, importance de l'authenticité) bien que leurs pratiques devraient logiquement diverger (selon nos observations et notre distinction entre «virtuosité» et «minimalisme» notamment). Les pratiques et les milieux sociaux recherchés par Prudence et par Manuel notamment sont à cet effet éclairants. Dans un second temps, la construction théorique de l'auteur confond l'expérience du «backpacker pèlerin» et du «backpacker en conversion». Toute acquisition d'autonomie semble dès lors conduire à une expérience identitaire transformative.

Le backpacking que décrit Noy¹⁷ ressemble à l'expérience du «backpacker-pèlerin» qui, dans son parcours, recherche la mise en scène dans un lieu d'altérité authentique et un parcours de sens tout institué permettant à l'individu d'éprouver l'authenticité¹⁸ du monde et d'inscrire son identité. Cette description du backpacking est cependant radicalement différente de l'expérience du type du «backpacker en conversion» que nous avons développé, type pour lequel l'expérience se fonde dans une distance contemplative face aux milieux backpackers, dans une autocritique constante et surtout dans un désir de transformation identitaire radicale. Or on peut se demander si le backpacker israélien peut du même coup désirer une transformation identitaire radicale à travers une rencontre radicale et personnelle de l'authenticité (propre de l'expérience et du récit de conversion¹⁹) et désirer vivre une forme «authentique-construite» et «routinisée» dans la sous-culture du backpacking pour mieux vivre, et inscrire parmi d'autres Israéliens, son identité toujours israélienne mais désormais plus adulte, ce qui est en soi le propre de l'expérience du «backpacker en rite de passage». Il semble y avoir là un problème, le backpacking permettant tout et son contraire.

Ces quelques critiques faites aux travaux de Cohen et de Noy soulignent la possibilité d'expériences radicalement différentes du backpacking, expériences qui se rejoignent sur des valeurs et des motivations subjectives, mais culturellement inscrites qui en définissent les possibles. Mais alors que Anders Sorensen affirmait prudemment que les backpackers partagent un cadre de référence qui les relie²⁰, ce cadre étant en l'occurrence une sorte de culture de d'épanouissement et de rencontre de l'authenticité, Noy et Cohen ont à notre sens commis l'erreur d'avoir voulu faire de la quête identitaire et du rapport à l'authenticité un portrait unique et représentatif du backpacker dans son essence, et dans sa spécificité par rapport aux autres expériences touristiques. *Il nous est pourtant apparu que l'identité et*

¹⁷ Le backpacking que décrit Noy se caractérise par la création d'enclaves israéliennes, les thèmes de l'authenticité, la négociation de statut à l'intérieur de communautés éphémères, l'idéalisme et l'utopisme communautaire, la création artificielle et éphémère d'un Israël utopique, etc. Voir *idem*.

¹⁸ Le fait que l'auteur conçoive que la rencontre directe (digne d'un virtuose) avec l'authenticité puisse s'effectuer, pour les backpackers qu'il a étudié, dans les enclaves israéliennes très hermétiques sur lesquelles se fondent ses recherches, tend aussi à prouver notre hypothèse selon laquelle les milieux backpackers sont considérés comme des lieux de l'authenticité, malgré leur caractère construit et en décalage avec les cultures locales, et non pas seulement comme le *backstage* de la culture du backpacking, dans laquelle «la scène» de l'authenticité serait la culture locale.

¹⁹ Voir André Billette, *Récits et réalités d'une conversion*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1975.

²⁰ Voir à cet effet Anders Sorensen, «Backpacker Ethnography», *Annals of Tourism Research*, vol. 30, no.4, 2003, pp. 847-867.

l'authenticité sont des axes qui comprennent plusieurs modalités expérientielles et s'accommodent de plusieurs visées ou interprétations subjectives (nous en avons pour notre part identifié quatre), définissant plutôt la nature des variables en jeu que la manière spécifique et rigide dont elles se manifestent dans le backpacking. Ceci montre à voir la liberté subjective du sujet reconnaissable dans la possibilité de répondre par la négative ou par la positive aux prescriptions de l'ordre social contemporain sans jamais parvenir, toutefois, à définir son identité et le sens de son existence totalement en dehors de celui-ci.

Le backpacking dans l'individualisme performatif et la culture du narcissisme : Considérations théoriques.

Nous pouvons nous avancer sur une réponse à la question de savoir si et comment le backpacking répond aux injonctions contenues par l'individualisme performatif. Au niveau idéologique, et bien que tous les types de backpackers ne cherchent pas à se faire plus performants, le backpacking participe du culte de la performance que décrit Alain Ehrenberg en offrant un espace-temps de choix pour la poursuite d'un projet identitaire en apparence purement personnel et subjectif, fondé dans l'authenticité du rapport à soi et au monde. Ce moment identitaire, dont les modalités d'expression sont structurées par une culture de l'authenticité constitue la motivation la plus commune au choix d'entreprendre un tel voyage. Il permet au backpacker «en rite de passage» d'acquérir un sens de soi plus clair et une autonomie, de pensée et d'action, qui répond à l'injonction au fondement même de l'individualisme moderne qui enjoint l'individu d'être son propre phare. Il permet aussi au «backpacker pèlerin» de s'éprouver plus fortement et de s'inscrire dans de multiples communautés de manière personnelle et authentique, comme le veut l'individualisme fondé dans l'identité et non plus sur l'appartenance impersonnelle à de grandes institutions sociopolitiques ou religieuses. Le backpacking permet encore au plus convaincu de la transcendance de l'individu, soit le «backpacker performatif», de renouveler la confirmation de son état de grâce par une ascèse performative. Le backpacking permet enfin à d'autres, comme au «backpacker en conversion», de trouver dans une rencontre de l'authenticité radicale et d'une autre culture et d'expérimenter dans une ascèse servant de test, un fondement alternatif à une identité performative insuffisante ou déçue, et ainsi de

prétendre se détourner du sens véritable d'être soi dans la société que décrit Ehrenberg. Mais pourtant, bien que le type de la conversion soit en quelque sorte en porte-à-faux par rapport aux exigences de performances et qu'il offre ainsi une voie alternative en regard à l'idéologie dominante, son projet est aussi fondé dans le projet identitaire, propre à l'individualisme contemporain, et sur lequel s'appuie l'idéologie de la performance de soi. Aussi, on comprend que ce type n'est pas vraiment révolutionnaire et est tout à fait fonctionnel à l'intérieur de la culture de la performance de soi, servant au mieux de pôle critique alternatif.

Il semble donc que cette faculté de réorienter le voyageur vers sa culture d'origine suite à un cheminement identitaire ayant renforcé son identité et le sens de l'authenticité de celle-ci soit, comme nous le pensions au départ, la principale fonction du backpacking, bien qu'au niveau du sens que confèrent les acteurs à leur pratique, cette dernière remplisse plusieurs autres besoins et réponde à plusieurs autres motivations²¹, et bien que, contrairement à ce que nous pensions au début de cette recherche, cette fonction soit rendue possible de quatre manières différentes, et non pas selon une seule voie. Aussi, lorsque l'on désire se pencher sur la nature de la culture du backpacking, il faut se rapporter au lien entre cultures occidentales et pratique de voyage autonome de longue durée, lien contenu dans les possibilités que nous révèlent nos quatre types. *C'est autour de cet ensemble de parcours identitaires possibles, engendrés par la relation unissant une pratique de voyage autonome et cultures de la performance et du narcissisme dans une quête d'authenticité et d'épanouissement identitaire, que s'articule la culture du backpacking et son cadre normatif, son bagage symbolique, ses modes d'être soi, et ses communautés éphémères.*

On peut aussi s'opposer à l'hypothèse voulant que le backpacking reproduise toujours et point pour point les prescriptions les plus fondamentales de l'ordre social c'est-à-dire l'injonction d'être, de penser et de présenter notre vie comme le résultat de l'actualisation perpétuelle de notre identité. La valorisation de l'authenticité conduit en effet un type particulier, celui du «backpacker en conversion», à se soumettre à un cadre moral alternatif qui porte en lui-même certaines exigences quant à la façon digne et juste d'être soi qui viennent se surajouter, et parfois peut-être même, supplanter les prescriptions de l'ordre performatif. Toutefois, comme la valorisation de l'authenticité et de l'autonomie par

²¹ On peut ainsi constater que les motivations en apparence les plus personnelles et subjectives sont fondées dans une rationalité et un rapport aux valeurs socialement conditionnés, que les motivations des backpackers sont à tout le moins en accord avec certaines motivations identitaires et morales traversant l'Occident.

rapport aux cadres sociaux est aussi une variable initiale du projet identitaire contemporain, autonomiste et performatif²², il paraît adéquat de ne voir dans le backpacking, ni une pratique régie par un pouvoir obscur conditionnant à tout coup la jeunesse de manière intentionnelle et totale, ni à l'opposé et tel que le perçoivent la plupart du temps les backpackers eux-mêmes, une enclave ou se retrouveraient les derniers vestiges d'authenticité exempts de tout rapport construit et déterminé aux autres et au monde. Il faut plutôt considérer le phénomène comme une voie d'institutionnalisation de la jeunesse, voie en phase avec l'idéal d'authenticité présent dans les cultures du narcissisme et de la performance de soi et permettant à l'individu poursuivant cet idéal de revenir vers sa culture plus apte à répondre à ses injonctions identitaires caractéristiques de notre époque, soit en endossant ces injonctions (comme les «backpackers pèlerins» et «en rite de passage» ou en se faisant virtuose de ceux-ci comme le «backpacker «performatif») soit en les contournant par l'adoption d'un cadre moral alternatif, comme le «backpacker en conversion».

Ainsi, d'un point de vue sociologique, le backpacking est une sous-culture aux bases morphologiques (durée du voyage, caractéristiques des participants, etc.) bien connues, décrites par plusieurs auteurs²³ ainsi qu'une base normative (éthique de l'authenticité) également identifiée par d'autres auteurs, et notamment par Erik Cohen²⁴, qui ne se comprenant pas en vase clos, *aurait plutôt comme fonction de rapporter l'individu à un ordre social flexible, mais néanmoins déterminant* (culture de la performance et culture du narcissisme). Une grande partie de notre étude constitue ainsi au mieux une synthèse partielle, appuyée par des exemples originaux tirés de notre propre étude au Pérou, d'une connaissance atomisée du phénomène du backpacking. Mais une autre partie, à portée plus méso sociologique, parvient toutefois à mettre en lumière ce que ces auteurs phares ont laissé de côté, soit la pluralité des fonctions sociales du backpacking (alors que la plupart des auteurs n'en repèrent qu'une seule, comme la fonction de rite de passage par exemple) et la signification à la fois sociale et subjective du backpacking -qui revêt un sens identitaire comme l'avaient certes remarqué Desforges, Cohen et Noy, mais un sens identitaire ancré

²² En effet, le projet performatif demande d'éprouver authentiquement notre intériorité dans un combat héroïque contre l'objectivité et les déterminismes.

²³ Mobilité, jeunesse, alliances temporaires, construction d'enclaves.

²⁴ Erik Cohen, «Authenticity and Commoditization in Tourism», *Annals of Tourism Research*, vol. 15, no. 2, 1988, pp. 372-386.

dans une conception, voire dans une véritable reconfiguration du lien social comme procédant de la somme des identités réunies dans un projet non seulement identitaire et réflexif, mais aussi performatif. Le backpacking est en somme un ensemble de possibles de ces parcours identitaires, lorsque ceux-ci sont fondés dans un désir d'authenticité.

Le narcissisme est un concept important pour notre thèse en ce qu'il permet peut-être de cerner le contexte dans lequel s'enracine la quête de soi du jeune qui sort du monde pour pouvoir y revenir. Le besoin de se reconnaître dans l'autre et de vivre l'authenticité et l'autonomie caractérise en effet, comme nous l'avons vu, le backpacker contemporain, et plus particulièrement les types «en conversion» et «performatif». Sans dire que le backpacker type est narcissique, on peut peut-être supposer qu'il tente, à travers son cheminement identitaire, de découvrir cette réalité du monde en soi qui semble inatteignable dans sa propre culture alors que tout n'est qu'image, projection et fantasme. En allant vers l'autre, vers l'extérieur perçu comme authentique, magique et plein, on peut supposer que le backpacker tente de sortir de cet intérieur grandiose mais illusoire, fondé sur l'image que lui renvoient les autres. Peut-être reproduit-il aussi le mode d'action sur soi et sur son image qui est responsable du malaise dont il tente de sortir. Dans une telle optique, le backpacking est loin d'être une action consciente sur la destinée collective. Il s'agit, plutôt d'un travail sur soi visant à «devenir meilleur en faisant ce que l'on aime» qui s'inscrit au sein des pratiques thérapeutiques qui supportent la culture du narcissisme²⁵. Le fait que l'expérience du backpacking soit une pratique thérapeutique par opposition à une praxis, ou à une action transformatrice sur le monde, ne revient cependant pas à dire que les backpackers échouent systématiquement dans leur projet identitaire. Dans certains cas, on assiste en effet à un véritable refus actif de la culture du narcissisme. Tenter de sortir de cette intériorité aux contours flous équivaut, dans le cas des backpackers, à rechercher un sens qui soutienne, à long terme, la création d'un soi plus clair, d'une identité plus forte. Ce refus est clairement illustré par les virtuoses du backpacking, qui effectue une recherche active d'un sens extérieur à soi (le backpacker de la conversion) ou cherche à endosser entièrement, totalement les normes de la performance de soi (le backpacker de la fondation). Quant à savoir si la sous-culture du backpacking s'articule à la culture de la performance de soi, nos

²⁵ Voir à cet effet Christopher Lasch, *La culture du narcissisme, la vie américaine à un âge de déclin des espérances*, Paris, Champs-Flammarion, 2006, et plus spécifiquement notre résumé des mutations de la famille dues à l'intervention des professionnels de l'éducation et du développement de l'enfant.

types de «performationnel» et «en conversion» répondent à cette question par deux positions polarisées sur l'axe identitaire, l'un visant à endosser complètement l'éthos performationnel et l'autre tentant de s'en distancer en fondant son identité dans un ailleurs comme le type de voyageur «existential» développé par Cohen²⁶. Aussi, insistons sur le fait que s'il faut considérer que le backpacking sert l'ordre social performationnel et le mode identitaire d'intégration sociale, il ne faut pas pour autant lui attribuer une sorte de fonction d'enrégimentement. Son originalité provient de son intégrité par rapport au critère d'authenticité, gardée par un corps de virtuoses, répondant à une quête sincère d'authenticité et d'autonomie de la part du sujet de la modernité avancée, bien que cette quête, comme l'explique Ehrenberg, mute souvent en autoréférence.

Telle est la double nature du backpacking, telle que nous la montre à voir notre étude: fondant sa logique interne dans un code de l'authenticité, le backpacking existe pour répondre à un processus identitaire dynamique subjectivement vécu et culturellement engendré, et alimente dans un même mouvement un système plus grand, soit la culture de la performance de soi qui en incorpore le résultat²⁷. Cette culture s'enracine dans divers corps de virtuoses convaincus par et éprouvés dans l'authenticité, dans la valeur et la dignité culturellement conférées qu'apportent la connaissance et l'expérience d'être soi, dont les backpackers constituent un excellent exemple.

²⁶ Erik Cohen, «A Phenomenology of Tourist Experience», *Sociology*, no. 13, vol. 2, 1979, pp. 179-201.

²⁷ Nous pensons que notre recherche montre combien l'institutionnalisation hypermoderne se révèle fonctionnelle et systématique. Toutefois, ce parcours hyperbolique nous montre la richesse des recompositions, des interprétations subjectives des expériences pourtant limitées de l'authenticité, et la diversité des sentiments liés au fait de vivre dans cet «ordre social hypermoderne». Si tous ne partent pas pour se transformer radicalement, c'est que tous ne font pas une expérience aliénante et insignifiante de leur vie en société. Si l'ordre social hypermoderne est bien présent, il l'est dans sa nature plurielle, donnant lieu à des expériences du monde hétérogènes même si celles-ci sont limitées. Nous nous sommes donc contentés d'illustrer ces trajectoires en montrant qu'elles s'inscrivent dans ce renversement mais qu'elles sont traversées d'un social qui est ce qui permet une telle libération. À savoir si cela se solde par une perte, nous pourrions avancer que oui, celle d'un mode particulier de vivre un rapport à l'institution, manifeste par la fin de la légitimité d'une normativité fondée dans ces institutions. Celles-ci sont toujours vectrices de normativité, mais la légitimité de cette dernière est aujourd'hui fondée dans l'individu, dans son épanouissement et sa réussite. Le backpacking peut permettre à certains backpackers de s'aménager un espace intérieur significatif échappant aux injonctions performatives et du narcissisme culturel. Nuancions en disant que cela est possible comme dans toute pratique d'ascèse, dans laquelle on opère un renversement des priorités, pour laisser la nécessité, le corps, la discipline, la curiosité, ou la rencontre prendre le dessus. Autrement dit, le backpacking rend possible un enrichissement du domaine intérieur, mais non une séparation radicale entre l'individu et l'ordre social, enrichissement intérieur permis par un renversement extérieur, par le fait de vivre pour bouger, manger, découvrir et dormir, plutôt que par ce qui nous définit et nous limite normalement et que l'on nomme souvent par le substantif de «quotidien», de «personnalité» ou d'«habitudes». Que ce que le backpacker rencontre durant son voyage soit radicalement neuf, ou que ce soit une simple mise en sens opérée par une mise en récit importe en fait peu : la société de la performance commande une telle mise en récit, et tous n'y trouvent pas le même sens.

Bibliographie

- Adler, Judith, «Youth on the Road; Reflections on the History of Tramping», *Annals of Tourism Research*, 12, 1985, pp. 335-354.
- Allcock, J. B., «Tourism as a Sacred Journey», *Society and Leisure*, no. 11, vol.1, 1988, pp. 33-48.
- Aljevic, I. & S. Doorne, «Theoretical Encounters: A review of backpacker's literature, The global Nomad», dans *Backpacker Travel in Theory and Practice*, G. Richards and J. Wilsons (eds), pp 60-76, Clevedon, 2004.
- Appadurai, Arjun, *Modernity at Large, Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, London, University of Minnesota Press, 1996.
- Badone, Ellen, et Sharon. R. ROSEMAN (eds), *Intersecting Journeys : the Anthropology of Pilgrimage and Tourism*, Urbana, University of Illinois Press, 2004.
- Billette, André, *Récits et réalités d'une conversion*, Montréal, Presses de l'Université de Montréal, 1975.
- Bruner, E. M., «Transformation of Self in Tourism», *Annals of Tourism Research*, vol. 18, no. 2, 1991, pp. 238-250.
- Caprioglio O'Reilley, Camille, «From Drifter to Gap Year Tourist, Mainstreaming Backpacker Travel», *Annals of Tourism Research*, vol. 33, no. 4, 2006, pp. 998-1117.
- Cloutier, R., *Psychologie de l'adolescence*, 2^e édition, Montréal Gaëtan Morin, 1996.
- Cohen, Erik, «Nomads from affluence: Notes on the Phenomenon of Drifter-tourism», *International Journal of Comparative Sociology*, vol. 14, 1973, pp. 89-102.
- «Backpaking: Diversity and Change», *Tourism and Cultural Change*, vol 1, no.2, 2003, pp. 96-97.
- «Towards a Sociology of Tourism», *Annals of Tourism Research*, vol. 6, no. 1, 1972, pp. 18-35.
- «Authenticity and Commoditization in Tourism», *Annals of Tourism Research*, vol. 15, no. 2, 1988, pp. 372-386.
- «Rethinking the sociology of Tourism», *Annals of Tourism Research*, vol. 6, no. 1, 1979, pp. 18-35.
- «A Phenomenology of Tourist Experience», *Sociology*, no. 13, vol. 2, 1979, pp. 179-201.

- «Alternative Tourism. A Critique», *Tourism Recreation Research*, no. 12, vol. 2, 1987, pp. 13-18.

Desforges, Luc, *Traveling to Peru: Representation, Identity and Place in British Long-haul Tourism*, PhD dissertation in Geography, London, University of London, 1997.

- «Checking out the Planet: Global Representations/Local Identities and Youth Travel», *Cool Places: Geographies of Youth Cultures*, T. Skelton and G Valentine (eds), London, Routledge, 1998, pp. 175-192.

- «Traveling the world: Identity and Travel Biography», *Annals of Tourism and Research* vol. 27, 2000, pp. 926-945.

Dumont, Louis, *Essais sur l'individualisme*, Paris, Seuil, 1983.

Ehrenberg, Alain, interviewé par Michel Botbol, «La dépression, maladie de l'autonomie», *Nervure*, vol. 16, no. 3, septembre 2003, pp. 35-40.

Ehrenberg Alain, *Le culte de la performance*, Calmann-Lévy, Paris, 1991.

- *L'individu incertain*, Paris, Calmann-Lévy, 1995.

- *La fatigue d'être soi : Dépression et Société*, Paris, Odile Jacob, 2000.

- «Agir de soi-même», *Esprit*, juillet 2005, pp. 200-209.

Elsrud, Torun, «Risk Creation in Travelling, Backpacker Adventure Narration», *Annals of Tourism Research*, vol. 28, no. 3, 2001, pp. 597-617.

Erikson, Erik, 1972, *Adolescence et crise : la quête de l'identité*, Paris : Flammarion.

- *Youth: change and challenge*, New York, Basic Books, 1963.

Ferry, Luc, *L'homme-Dieu, ou le sens de la vie*, Paris, B. Grasset, 1996.

Filion, J-F., *Sociologie dialectique: introduction à l'oeuvre de Michel Freitag*, Québec, Nota bene, 2006 .

Freitag, Michel, *Dialectique et Société, vol. 2, Culture, pouvoir et contrôle: les modes de reproduction formels de la société*, Montréal, Saint-Martin et Lausanne, L'Âge d'Homme, 1986.

Giddens, Anthony, *Modernity and Self-Identity : Self and Society in the Late modern age*, Stanford, Stanford University Press, 1991.

Goffman, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne*, Paris, Éditions de Minuit, 1973.

Groupe DBSF, *Étude de produits et de marchés - Le tourisme jeunesse au Québec, rapport final*, présenté à Regroupement Tourisme Jeunesse, juillet 2001.

Hartmann, J., *The Significance of Youth Tourism in a Post-Industrial Society: The Case of Sweden*, 1991 International Conference on Youth Tourism, New Delhi, Madrid, World Tourism Organization, 1991.

Herbert Mead, Georges, *L'Esprit, le soi et la société*, Paris, PUF, 1963.

Hervieu-Léger, Danièle, *Le Pèlerin et le converti. La religion en mouvement*, Paris, Flammarion, 1999, p. 94.

Hillman, W., 1999, *Searching for Authenticity in Touristic Experiences: Female Backpackers in North Queensland*, Master Thesis in School of Psychology and Sociology, James Cook University.

Illich, Ivan, *Libérer l'avenir*, Paris, Seuil, 1971.

King Merton, Robert, *On Social Structure and Science*, Chicago, University of Chicago Press, 1996.

Kohn, T., «Island Involvement and the Evolving Tourist», *Tourists and Tourism: Identifying with People and Places*, Simone Abraham, Jaqueline Waldren and Donald Macleod (eds), Oxford, New York, Berg., 1997.

Lachance, Jocelyn, «Voyager Sac au dos: L'analyse», entretien radiophonique lors de l'émission *Pour la suite des choses*, diffusée à la radio de Radio-Canada, 4 juillet 2007.

Lasch, Christopher, *La culture du narcissisme, la vie américaine à un âge de déclin des espérances*, Paris, Champs-Flammarion, 2006.

- *The Minimal Self: Psychic Survival in Troubled Times*, New York, Norton, 1984.

Le Breton, David, «La part du feu : anthropologie des entames corporelles», *Adolescence*, n°52, 2005, 457-470.

- «Les conduites à risque des jeunes comme résistance», *Empan*, no.57, vol.1, 2005, pp. 87-93.

- *Éloge de la marche*, Paris, Éditions Métailié, 2000.

Lengkeek, J., «Leisure, Experience and Imagination: Rethinking Cohen's model of Touristic Experience». *International Sociology*, vol. 16, no.2, 2001, 173-184.

Locker-Murphy, Laurie, *Backpacker Phenomenon II: More Answers to Further Questions*, Townsville, James Cook University of North Queensland, 1993.

Locker-Murphy, Laurie et Philip P. PEARCE, «Young Budget Travelers: Backpackers in Australia», *Annals of Tourism Research*, vol. 22, no. 4, 1995, pp. 819-843.

- «The Backpackers in Australia: A Motivation-based Segment Study», *Journal of Travel and Tourism Marketing* 54, 1995, pp. 23-55.

Maoz, Darya, «Backpacker's Motivations, The Role of Culture and Nationality», *Annals of Tourism Research*, vol. 34, no. 1, 2007, pp. 122-140.

Martuccelli, Danilo, *Grammaires de l'individu*, Paris, Gallimard, 2002.

Mintel International Group, «Gap Year Travel International », *Travel & Tourism Analyst*, No. 12, juillet 2005 cité dans : «Gap Year Travel , peut-on mieux exploiter ce créneau?», *Tourisme en ligne*, vol. 3, no. 10, 2006.

Munt, I., «The «Other» Postmodern Tourism : Culture, Travel and the New Middle Classes», *Theory, Culture and Society*, vol. 11, 1994, pp. 101-123.

Murphy, Laurie, «Eploring Social Interactions of Backpackers», *Annals of Tourism Research*, no. 28, 2000, pp. 50-67.

Muzaini, Hamzah, «Backpacking Southeast Asia: Strategies of 'Looking Local'», *Annals of Tourism Research*, vol. 33, no. 1, 2006, 144-161.

Nash, Denison, «Tourism as an Anthropological Subject », *Current Anthropology*, no. 22, vol. 5, 1981, pp. 461-481.

Noy, Chaim, «This Trip Really Changed Me: Backpacker's Narratives of Self-Change», *Annals of Tourism Research*, vol. 31, no.1, 2004, pp 78-102.

- *Israeli Backpackers and Their Society: A View from Afar*. New York: State University of New York press, 2006.

O'Reilly, Camille «From Drifter to Gap Year Tourist, Mainstreaming Backpacker Travel», *Annals of Tourism Research*, vol. 33, no. 4, 2006, pp. 998-1017.

Pearce, P., and G. Moscardo, «The Conscept of Authenticity in Tourist Experiences», *Australian and New Zealand Journal of Sociology*, 22, 1986, pp. 121-132.

Pryer, Melvyn, «The Traveller as a Destination Pioneer», *Progress in Tourism and Hospitality Research*, no. 3, vol. 3, 1997, pp. 225-337.

Richards, Greg, (ed), *Youth Travel Matters : Understanding the Global Phenomenon of Youth Travel*, Barcelona, World Tourism Organization, 2008.

Riely, Pamela, «Road Culture of International Long-term Budget Travellers», *Annals of Tourism Research*, 15, 1988, pp. 313-328.

Riesman, David, *La Foule solitaire*, Paris, Arthaud, 1964.

Savoie-Zjac, Lorraine, «L'entrevue semi-dirigée», dans *Recherche Sociale, De la problématique à la recherche des données*, Québec, Presses de l'Université du Québec, 2003, p. 295-296.

Scheyvens, Regina, «Backpackers Tourism and Third World Development», *Annals of Tourism Research*, no. 29, vol. 1, 2002, pp. 144-164.

Sorensen, Anders, «Backpacker Ethnography», *Annals of Tourism Research*, vol. 30, no.4, 2003, pp. 847-867.

Simard, Jean-Jacques, « La révolution pluraliste. Une mutation du rapport de l'homme au monde? », dans F. Ouellet (dir.), *Pluralisme et École. Jalons pour une approche critique de la formation interculturelle des éducateurs*, Québec, Institut québécois de recherches sur la culture, 1988: 23-55.

Stephenson Shaffer, Tracy, «Performing Backpacking: Constructing "Authenticity" Every Step of the Way», *Text and Performance Quarterly*, Avril 2004, Vol. 24, No. 2, pp. 139-160.

Taylor, Charles, *Grandeur et Misère de la modernité*, Montréal, Bellarmin, 1992.

- *Les sources du moi : la formation de l'identité moderne*, Paris, Seuil, 1998.

Theo, Peggy et Sandra LEONG, «A Postcolonial analysis of Backpacking», *Annals of Tourism Research*, vol. 33, no. 1, 2006, pp. 109-131.

Tourism Research Australia Online, Australian Government, Department of Ressources, Energy and Tourism, page révisée le 5 décembre 2007. Voir le lien suivant : <http://www.industry.gov.au/content/itrinternet/cmscontent.cfm?objectID=EFE8E899-65BF-4956 B72DD638AC41FC1E>.

Tremblay, Marc-Adélar, *Initiation à la recherche dans les sciences humaines*, Montréal, McGraw-Hill éditeurs, 1968.

Turner, Victor, «The Center Out There: Pilgrim's goal», *History of Religions*, vol. 12, no. 3, 1973, pp. 191-230.

Uriely, Natan, Yana YUVAL et Davit SIMACHAI, «Backpacking Experiences: A Type and Form Analysis», *Annals of Tourism Research*, vol. 29, no. 2, 2002, pp. 520-538.

Urry, John, *The Tourist Gaze*, Thousand Oaks, Sage, Londres, 2002.

Wilson, Julie and Greg RICHARDS, «Suspending Reality : An Exploration of Enclaves and the Backpacker Experience», *Current issues in Tourism*, 2008, vol. 11, no. 2, pp. 87-202.

W. Vogt, Jay, «Wandering: Youth and Travel Behavior», *Annals of Tourism Research*, no. 4, vol. 1, 1976, pp. 74-105.

Weber, Max, *Économie et Société vol 2, L'organisation et les puissances de la société dans leur rapport avec l'économie*, Paris, Plon, 1995.

- *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, 1996.

Annexes

Annexe A- Présentation des entrevues non retenues pour l'analyse

Nicolas a vingt ans et vient d'une petite municipalité québécoise, située près de Trois-Rivières. Le Pérou était sa troisième expérience de backpacking. Il a d'abord voyagé en Nouvelle-Zélande, où il est parti en expédition dans deux parcs nationaux avec excessivement peu de matériel, accompagné de deux inconnus. Son second voyage, qui dura deux mois, lorsqu'il avait 19 ans, fut une immersion en milieu familial au Honduras, où il a suivi des cours d'espagnol, et où il prit du bon temps sur les îles environnantes. Son objectif était de s'intégrer et de parler espagnol. Lors de ces petites excursions, il vivait dans de petits hôtels bon marché où il avait accès à une cuisine. Ce qu'il a apprécié davantage fut la possibilité de côtoyer d'autres jeunes «comme lui» et d'apprendre à faire de la plongée sous-marine en eaux ouvertes dans la seconde plus grande barrière de corail au monde. La beauté des lieux est un facteur important lors du choix de destination. Pour lui, aller en expédition dans la forêt représente un retour aux sources :

«Tu comprends à quelque part ce dont tu as besoin dans la vie, tu as besoin de manger, de boire et de respirer, c'est de ça dont tu as besoin dans le fond. En comprenant cela, ça aide à ne pas embarquer dans la *game* de consommation, la *game* du voisin gonflable, la *game* de être et paraître²⁸».

Pour Nicolas, cette dynamique n'a aucune importance. Bien sûr, nous a-t-il avoué, il ne veut pas déplaire, mais son rapport à l'autre doit être fondé sur un intérêt qui échappe aux superficialités.

Emily, une Canadienne de l'ouest de 25 ans, est une voyageuse très souriante, et d'une bonne humeur débordante, si bien que son attitude très ouverte aurait pu paraître choquante à certains. Notre entrevue a eu lieu sur le bord du lagon Huacachina, à l'ombre d'un palmier. Emily était partie depuis presque un an lorsque nous l'avons rencontrée. Très proche de sa famille et de son père en particulier, elle continuait à correspondre quotidiennement avec eux sur Facebook. D'une personnalité forte, Emily allait toujours de l'avant, entament la discussion sur de nouveaux sujets ou encore sur des sujets connexes

²⁸ Entrevue avec Nicolas, conduite le 19 janvier 2008, d'une durée de 1h23, Huacachina, Pérou.

mais sans grande importance. Elle déborde d'énergie et un rire nerveux et parfois forcé scande régulièrement son discours. Son voyage était très ouvert à la contingence. Elle voyageait seule et se laissait porter au gré de ses rencontres. À ses yeux, la liberté représente une valeur fondamentale. Pour elle, les contraintes se rapportant à la vie quotidienne n'existaient plus. Emily était une voyageuse ayant sauté la clôture : elle était toute entière plongée dans cet espace de liberté qu'elle avait trouvé dans le backpacking et ne conservait du Canada que les relations affectives les plus significatives pour elle.

Karin est une jeune hollandaise de 24 ans. Notre entrevue a eu lieu sur une dune de sable surplombant le lagon Huacachina. Le parcours de Karin est plutôt typique de celui des backpackers décrits par la littérature. Cette dernière a en effet décidé de faire une maîtrise afin de ne pas commencer à travailler, puis est ensuite partie apprendre l'espagnol dans un pays étranger pour la même raison. Au départ, elle pensait également faire du travail social suite à un mois de cours de langue, mais elle a eu envie de voir plus d'un endroit, de découvrir l'Amérique latine. Karin savait qu'elle voulait partir voyager depuis un an, bien qu'elle eut au départ ignoré vers quelle destination elle s'envolerait. Elle a d'abord terminé sa maîtrise, durant laquelle elle a débuté son apprentissage de l'Espagnol, puis s'est par la suite intéressée au Pérou pour les perspectives d'apprentissage de cette langue ainsi que pour ses possibilités de travail humanitaire. Karin croit que le moment suivant la fin de ses études universitaires est le moment idéal pour voyager, et que cela la différencie, la distingue :

«If you don't do it now, than you probably never will, cause it gets difficult, you'll probably buy a house or pay a rent... then it's also postponing what normal people do... I have a lot of friends who don't travel and I have a lot of friends who do travel, so you know what the differences are... and a lot of people get a job... I just don't think it's normal (to travel), and I feel privileged, as well as my friends who travel». «Some people are like: what on earth do you want to travel... what on earth are you going to do? But they are just a bit ignorant²⁹».

Elle admet toutefois que cela est, en Europe du moins, de plus en plus normal de voyager. Karin a entendu beaucoup d'histoires de voyages, et reconnaît que la diffusion de cet imaginaire participe de la création de cette envie de plus en plus commune de partir «You get the virus». En ce sens, elle se considère plus comme une «follower» que comme une «leader», et admet que si voyager n'était pas déjà normalisé, elle n'aurait pas entrepris, par elle-même, de partir ainsi.

²⁹ Entrevue avec Karin, conduite le 17 janvier 2008, d'une durée de 1h26, Huacachina, Pérou.

Thierry est un backpacker d'origine française de 23 ans. Notre entrevue a eu lieu à Cusco, dans un restaurant dont nous étions les seuls clients, non loin de son auberge de jeunesse, dans la partie plus pauvre du centre-ville. Il voyageait avec 2 compagnes, françaises également, alors qu'ils étaient tous trois en vacances d'été. En effet, ils effectuaient tous trois un échange étudiant d'une année à Buenos Aires, alors qu'ils complétaient leurs études en sciences politiques, et les mois de janvier à mars constituaient leurs mois de vacances. Durant celles-ci, ils avaient entrepris de visiter les pays environnants, pour terminer leur périple au Pérou ou ils effectueraient le chemin de l'Inca. Thierry présentait une allure typique des backpackers latino-américains, portant pantalons de coton amples et colorés, des «dreads» et certains accessoires de chanvre. Très sensibilisé aux questions sociopolitiques affectant l'Amérique latine, Thierry comprend son expérience de backpacking comme une extension naturelle de son voyage sur le continent. En effet, il s'agit pour lui d'aller vivre un contact direct, une expérience favorisée par sa grande maîtrise de l'espagnol, avec les cultures auxquelles il portait jusqu'alors un intérêt avant tout intellectuel.

Se considérant d'abord et avant tout comme un étudiant en échange avant de s'afficher comme backpacker, Thierry se fait un point d'honneur de ne pas sombrer dans les clichés qu'il reconnaît au monde backpackers, avec ses enclaves et ses attitudes quelque peu stéréotypées. Il se fait aussi un devoir de s'intéresser de près à la vie culturelle des pays qu'il visite, visitant les parlements et les musées autant que les plus petits villages, pratiquant les activités touristiques les plus populaires tout autant que les activités reconnues pour être «locales³⁰». Affichant une distance critique de tous les instants, il parle de lui-même dans une perspective totalisante, se réfère toujours aux classes sociales, aux groupes d'appartenance et aux affiliations culturelles qui le contiennent. Il se décrit ainsi comme un étudiant issu d'un milieu défavorisé, musicien, au profil tranchant nettement tant avec celui des backpackers qu'il rencontre qu'avec celui des étudiants de sa faculté, à Paris. Voyageant pour vivre une expérience qu'il semble avoir déjà toute définie à l'avance, son voyage ne repose pas tant sur une quête spirituelle ou identitaire que sur le désir de prendre part aux différentes cultures qu'il rencontre. Pour lui, les choses sont claires et il ne cherche ni réponse, ni réconfort dans son expérience de voyage. Cette dernière représente un moment pour vivre le plaisir de goûter en toute liberté aux plaisirs de l'étrange et du dépaysement.

³⁰ Entrevue avec Thierry, conduite le 23 janvier 2008, d'une durée de 1h14, Cusco, Pérou.

Sarah a 23 ans et voyageait au Pérou depuis quelques semaines lorsque nous avons effectué l'entrevue, en compagnie d'une amie d'enfance. Notre entrevue a eu lieu dans la cour de *The Point Cusco*, le lendemain de notre retour du chemin de l'Inca. Son parcours, guidé par le *Lonely Planet*, comprenait la Colombie, le Pérou et la Bolivie, et son voyage s'étendait en tout sur trois mois. Sarah n'était pas étrangère au fait de voyager. Alors qu'elle avait 20 ans, elle était partie pour un pays d'Afrique subsaharienne afin d'œuvrer dans un orphelinat. Finissante en sciences infirmières, elle se préparait à entrer sur le marché du travail à son retour de voyage. Sarah est une jeune femme en forme et très sportive. Se décrivant elle-même comme très féminine en temps normal, elle avoue que son apparence de voyageuse jure avec son apparence ordinaire. En effet, son sac dernier-cri était rempli de vêtements de plein-air et de sports qu'elle portait en toute circonstance et pour lesquels les matériaux technologiques étaient à l'honneur. Pour elle, le backpacking implique un changement constant d'environnement, et être bien équipée lui semblait au départ nécessaire afin de s'assurer d'une certaine tranquillité d'esprit. Ce changement perpétuel est en outre ce que Sarah trouve le plus pénible dans son expérience de voyage. Le fait de devoir préparer ses affaires et se déplacer constamment l'épuise parfois, et démotive grandement sa partenaire qui a tendance à exprimer beaucoup de sentiments négatifs. Cependant, les découvertes et les nouvelles rencontres que ce parcours met sur son chemin suffisent pour elle à compenser pour ces inconvénients.

En effet, Sarah est originaire d'un petit village selon elle très hermétique et réactionnaire. De classe moyenne aisée, sa famille présentait selon elle des valeurs chrétiennes intransigeantes et ne lui permettait pas de s'épanouir à sa guise, la contenant dans ce qu'elle comprend comme un carcan moral culpabilisant. En ce sens, Sarah sait que sa famille n'apprécie pas beaucoup de savoir qu'elle parcourt l'Amérique latine et fréquente des gens d'une moralité douteuse, et l'une de ses principales motivations pour partir pour l'Afrique était ce désir de s'affranchir de l'étroitesse morale de son cadre familial, et de prouver à ses parents que l'on pouvait se réaliser de manière respectable en dehors de la voie qu'ils lui avaient tracée. Son voyage en Amérique latine constitue une sorte d'extension de ce processus, poussant l'émancipation à l'épanouissement personnel.

Domingo a 21 ans, est étudiant de deuxième année de médecine, et voyageait depuis une quinzaine de jours lorsque nous l'avons rencontré. Il escomptait voyager pour un peu

plus d'un mois, en fonction de ses moyens économiques. Notre entrevue a eu lieu dans la cour de l'auberge *The Point Cusco*. Son voyage actuel, incluant l'Argentine, le Pérou et la Bolivie est motivé par le fait qu'il était fatigué d'étudier, et las du Paraguay, son pays natal. Domingo voyageait au départ avec un groupe d'amis de son frère. Lorsque nous l'avons rencontré cependant, il voyageait seul, tentant d'organiser une expédition sur le chemin de l'Inca alors que les autres avaient choisi de se diriger vers une autre destination. Domingo apprécie d'abord et avant tout son expérience de backpacking pour le repos qu'il y trouve. Ce qui constitue pour lui une véritable libération, c'est d'entrer dans cette routine typique du backpackers, qui, loin des obligations estudiantines et familiales, demande simplement de s'occuper de ses effets personnels et de son portefeuille :

«[...] that is what I enjoy, have my own money and , now I want to go to Puno, and in Puno, I can spend four days, one day I decided, and this is what I like about traveling. I dont want to go to a resort and everything is served, I can do it but now in my life I dont want that. Maybe in the future, when I get older, maybe. I like to travel with the backpack. It's different [...]»³¹.

À cet effet, Domingo est le seul backpacker que nous avons rencontré pour qui la question monétaire constituait une préoccupation. De plus, Domingo affirme qu'il voyage et vit fidèlement à son apparence normale, qu'il n'affiche aucune image construite et qu'il ne change jamais son apparence physique pour plaire. Il trouve quelque peu amusant de constater que certains *mochileros* s'habillent d'une façon particulière, portant par exemple des pantalons rayés, mais respecte leur manière d'être. Domingo se décrit comme quelqu'un de bien dans sa peau : «I am really happy with myself»³². Domingo cherche finalement, lors de son voyage, à vivre les différences culturelles et esthétiques différenciant le Pérou du Paraguay, et surtout à vivre certains éléments culturels préservés du temps et de l'occidentalisation du monde, comme le lui permettent la visite d'anciens temples Incas et la musique troupes de musique folklorique argentines dont il garde un souvenir marquant.

³¹ Entrevue avec Domingo, conduite le 23 janvier 2008, d'une durée de 1h17, Cusco, Pérou.

³² *Idem*.

Annexe B- Formulaire de consentement

Consent Form

Title of the study: Authenticity Travel, Identity and Cultural Reproduction: the Backpacker Phenomenon.

Jean-Christophe Demers, under the supervision of E-Martin Meunier

Graduate student in sociology and research assistant at the CIRCEM (*E-mail address: jdeme057@uottawa.ca*) under the supervision of Professor E.-Martin Meunier, Department of Sociology and Anthropology, Faculty of Social Sciences and CIRCEM, University of Ottawa., 613-562-5800 *Poste* 2045.

Invitation to Participate: I am invited to participate in the abovementioned research study conducted by Jean-Christophe Demers and E.-Martin Meunier.

Purpose of the Study: The purpose of the study is to collect data on and study the meaning that backpackers give to their travel experiences and to get to know their preoccupations regarding their ordinary life. The research essentially focuses on a sociological understanding of the Self in modernity as presented by backpackers.

Participation: My participation will consist essentially in attending one session of one and a half hour during which I will take part in a semi-directed interview. The interviews will be digitally recorded, but this will only be the case if I fully comply. I do understand that I, the interviewed, have the possibility to interrupt the interview, as well as the recording, at any moment. The sessions have been scheduled in a location that makes me comfortable.

Risks: My participation in this study will entail that I volunteer personal perceptions, feelings and information, and this may cause me to feel emotional unrest. I have received assurance from the researcher that every effort will be made to minimize these risks. The researcher has informed me of my right to walk away at any moment, without having to justify myself or to be inflicted any consequence. The researcher has also informed me that he would remain confidential, considerate and respectful of me and of the content of the conversation.

Benefits: My participation in this study might give me the opportunity to reflect upon my self-expectations, my social situation and the signification of my traveling experiences. My participation in this study will also contribute to the advancement of socio-anthropological knowledge by providing an insight into the sub-culture and the thoughts of backpackers, thereby helping to understand the social significations of the backpacker phenomenon.

Confidentiality and anonymity: I have received assurance from the researcher that the information I will share will remain strictly confidential. I understand that the contents will be used only for the redaction of a master degree thesis and the potential redaction of scientific article(s). My identity will not be revealed in publications. My confidentiality will be protected by anonymity. Anonymity will be protected in the following manner:

1-In the thesis as well as in eventual publications, I will not be identifiable as the informant. Indeed, my name and personal information will be modified so I will not be identifiable.

2- Code names will be used on every research documents including interview's transcripts. Only the researcher and his supervisor will have access to the original names that will be digitally coded.

3- No information or interview shall be communicated to a third party.

Conservation of data: The tape or digital recordings of interviews, the transcripts on Compact Discs, the notes, and all other research material will be kept in a secure manner in the supervisor's office at the University of Ottawa. The data will be kept during 10 years. At the end of this period, the data will be securely and carefully destroyed.

Compensation: I understand that my participation is completely volunteer and does not induce any compensation.

Intended Uses of Data : The content of the interview could be used in other researches conducted by Jean-Christophe Demers. Anonymity shall be preserved.

Voluntary Participation: I am under no obligation to participate and if I choose to participate, I can withdraw from the study at any time and/or refuse to answer any questions, without suffering any negative consequences. If I choose to withdraw, all data gathered until the time of withdrawal will be the possession of the researcher.

Acceptance: I _____, agree to participate in the above research study conducted by *Jean-Christophe Demers*, graduate student in sociology and research assistant at the CIRCEM, *which research is under the supervision of E.-Martin Meunier*, department of sociology and anthropology, faculty of social sciences and CIRCEM, University of Ottawa.

If I have any questions about the study, I may contact the researcher or his supervisor.

If I have any questions regarding the ethical conduct of this study, I may contact the Protocol Officer for Ethics in Research, University of Ottawa, Tabaret Hall, 550 Cumberland Street, Room 159, Ottawa, ON K1N 6N5

Tel.: (613) 562-5841

Email: ethics@uottawa.ca

There are two copies of the consent form, one of which is mine to keep. Please keep one.

Researcher's signature _____

Date _____

Participant's signature _____

Date _____

Witness signature (needed in the case where a participant is illiterate, blind, etc.)

Signature _____

Date _____

I would like the results of the study to be communicated to me, at this e-mail address:

Or by mail at this address : _____

I do not desire to receive any other information following my participation to this study

Participant's signature _____

Date _____