



**HAL**  
open science

## Marcher dans l'Himalaya, imaginaires et pratiques

Isabelle Sacareau

► **To cite this version:**

Isabelle Sacareau. Marcher dans l'Himalaya, imaginaires et pratiques. Sylvie Guichard-Anguis, Anne-Marie Frérot et Antoine Da Lage. Natures, miroirs des hommes?, L'Harmattan, pp.165-177, 2014, 978-2-343-03367-9. halshs-01918614

**HAL Id: halshs-01918614**

**<https://shs.hal.science/halshs-01918614>**

Submitted on 24 Apr 2020

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

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

# **Marcher dans l'Himalaya, imaginaires et pratiques**

Isabelle Sacareau, Université Bordeaux-Montaigne  
UMR 5185 ADESS

## **RÉSUMÉ:**

Cet article se propose d'analyser les ressorts et l'imaginaire spécifique qui fondent la pratique contemporaine du trekking dans l'Himalaya en lien avec les conditions de l'exploration de la chaîne par les Européens au 19<sup>e</sup> siècle, en les confrontant aux pratiques et représentations des sociétés montagnardes locales. Le jeu croisé de ces représentations et de ces pratiques permettra d'éclairer leurs possibles effets retour en terme de patrimonialisation de la nature himalayenne.

L'Himalaya est parcourue depuis des siècles par des marcheurs de toutes sortes. Paysans et marchands la sillonnent en tous sens en quête de ressources, tandis que les pèlerins marchent pour accumuler des mérites spirituels. À la fin des années 1970, des marcheurs venus d'ailleurs se mêlent à eux pour faire de l'Himalaya, la terre d'élection d'une pratique touristique nouvelle, le trekking. Or si montagnards et touristes fréquentent les mêmes sentiers et traversent les mêmes paysages, ils ne donnent évidemment pas le même sens à leur déplacement et ne conçoivent pas leur relation à la nature et à l'environnement himalayen de la même manière. Alors que les uns marchent par nécessité, et entretiennent une relation sacrée à la Nature, les autres marchent avant tout pour leur plaisir, la marche en montagne renvoyant alors à une modalité particulière de la « récréation touristique », définie comme la reconstitution du corps et de l'esprit par un déplacement hors du temps et des lieux du quotidien (Équipe MIT, 2002). Que signifie alors faire un trekking et quel sens particulier revêt cette pratique dans l'Himalaya ? Quels en sont les ressorts et quel type d'expérience recherchent les touristes qui choisissent de découvrir la montagne himalayenne au moyen de la marche ? Nous monterons que le trekking dans l'Himalaya mobilise non seulement tout un imaginaire qui s'est construit en référence à l'exploration et la conquête de la chaîne par les Européens à partir du 19<sup>ème</sup> siècle, mais qu'il mobilise également, à la manière d'un miroir déformant certaines pratiques et représentations issues des sociétés locale. Il construit ainsi un rapport particulier au corps et surtout à la nature qui n'est pas sans effet sur les politiques actuelles de patrimonialisation de la montagne himalayenne.

## **A. l'Himalaya, terre de marche et domaine des dieux**

### *1. L'Himalaya, haut lieu du trekking*

On peut définir le trekking comme une pratique de découverte touristique itinérante, au moyen de la marche à pied, de grands milieux (montagne, désert, forêt) situés dans des espaces caractérisées par leur éloignement, leur difficulté d'accès et leur éloignement des grandes concentrations touristiques. Le terme fréquemment employé dans le monde anglo-saxon pour qualifier la randonnée itinérante connaît sa première apparition en France dans le Petit Robert en 1975. Il entre dans le langage courant dans les années 1980, avec sa mise en marché par des TO spécialisés dans le tourisme dit d'aventure.

Le trekking, tel qu'il se structure dans l'Himalaya du Népal au cours des années 1970-1980, procède d'une double filiation, celle de la randonnée pédestre, pratiquée dans les Alpes depuis la seconde moitié du 19<sup>e</sup> siècle, et celle des expéditions himalayennes qui ont débuté à la même époque dans le cadre colonial pour donner naissance à l'himalayisme, variante locale de l'alpinisme. De la randonnée en montagne, le trekking emprunte le principe d'une découverte itinérante sur plusieurs jours d'un territoire et de ses richesses naturelles et culturelles au moyen de la marche à pied, activité dont l'exigence physique, sans être extrême, est supérieure par sa durée et son intensité à celle de l'excursion ou de la simple promenade. Le trekking se distingue cependant de la randonnée pédestre par la nature des espaces parcourus, caractérisés par une forte altérité et la faiblesse des infrastructures touristiques, qui oblige à loger chez l'habitant, dans de modestes *lodges* aménagés par ces derniers, ou sous la tente (Sacareau, 1997). Des expéditions de haute montagne, le trekking emprunte une logistique mise au point au tournant du 20<sup>e</sup> s. dans le contexte colonial, c'est-à-dire l'emploi de guides locaux et de porteurs chargés de la nourriture et du matériel de camping fournis par les agences de trekking. Il leur emprunte également une partie de ses itinéraires, correspondant aux marches d'approche des grands sommets jusqu'à leurs camps de base (*ibidem*). Ces circuits peuvent nécessiter le franchissement de cols à plus de 5000 m d'altitude parfois enneigés et trouver leur point d'apogée dans l'ascension d'un sommet facile ne dépassant pas 6000 m. Le trekking s'arrête ainsi là où l'himalayisme commence, c'est-à-dire avec l'abandon de la marche pour l'escalade, pratique nécessitant la maîtrise de techniques de progression plus complexes et un plus grand engagement physique et mental.

Le trekking est aussi une forme de tourisme qui s'inscrit dans le contexte contemporain du développement durable et de l'émergence d'un ensemble de pratiques de nature fortement distinctives, que l'on regroupe volontiers sous le terme de tourisme alternatif. Leur point commun est le rejet du tourisme de masse, la recherche d'une certaine altérité, et d'une forte exclusivité (Lapompe-Paironne, 2008) Dans sa version marchande, le trekking est en effet vendu depuis les années 1980 sous la forme de voyages en petits groupes, hors des sentiers battus, dans des sites peu fréquentés par les touristes, à l'écart du développement de la société industrielle. Il s'accommode très bien de l'existence de certains risques sanitaires ou sécuritaires. L'inconfort et les aléas du voyage sont compensés par son exclusivité (Équipe MIT, 2005) tandis que l'imprévu est présenté comme une dimension essentielle de l'aventure, catégorie fortement valorisée par les voyageurs, même si la logistique qu'ils mettent en œuvre la limite au maximum. S'ajoute un désir affiché de rencontre avec les populations locales et un intérêt fort pour l'environnement dans la mouvance du tourisme éthique et de l'écotourisme. Si l'Himalaya du Népal constitue la terre d'élection du trekking, c'est également parce que cette pratique y a trouvé des conditions matérielles et culturelles favorables.

## 2. *Une civilisation de la marche*

L'Himalaya offre aux touristes étrangers le spectacle grandiose des plus hautes montagnes du monde mais aussi celui d'une moyenne montagne profondément humanisée qui se prête particulièrement bien à la grande randonnée. La chaîne n'a jamais constitué une barrière infranchissable aux hommes. Les profondes vallées qui l'entaillent du nord au sud et d'est en ouest, ainsi que ses nombreux cols d'altitude sont sillonnées depuis des siècles par des paysans, des marchands et des pèlerins, qui y ont édifié une véritable civilisation de la marche. La mobilité des hommes est en effet une des réponses classiques des sociétés rurales aux contraintes d'une montagne insuffisamment nourricière. L'économie agro-pastorale se

fonde sur l'utilisation de la complémentarité des milieux qui impose le déplacement constant des hommes, des animaux et des produits entre le haut et le bas des grands versants cultivés, le long des vallées et entre la montagne et la plaine, au gré des saisons. Dès le plus âge, les paysans de l'Himalaya marchent pour accéder à leurs champs et aux ressources de la forêt, pour mener leurs troupeaux en transhumance, pour visiter les villages voisins, se rendre dans les bourgs et les villes participer à des fêtes locales ou visiter des sanctuaires religieux. Ils pratiquent également le portage à dos d'homme pour leur propre compte ou à compte d'autrui afin d'échanger leurs produits agricoles contre les produits venus des plaines selon des circulations qui se pratiquent à l'échelle locale et régionale. Certaines ethnies se sont spécialisées dans le commerce transhimalayen et conduisent à pied leurs caravanes de mules ou de yacks chargés de sel et d'autres produits à travers les vallées et les cols qui traversent la chaîne selon des itinéraires établis de longue date. Enfin s'ajoutent des migrations temporaires de travail effectuées pendant la morte-saison, stratégies permettant de répondre aux difficultés et aux irrégularités saisonnières de la vie en montagne (Sacareau, 1997, 2003).

Malgré la progression du réseau routier, la majorité des déplacements s'effectue donc encore très largement à pied, en empruntant un très dense réseau de sentiers construits et entretenus collectivement par les villageois. Des chemins de flanc relient les villages, des routes de crêtes ou des ponts suspendus au-dessus des vallées assurent la communication entre deux versants, des volées d'escaliers escaladent les versants permettent au paysans de franchir rapidement de très fortes pentes, ponctuées de haltes aménagées où les porteurs déposent leur charge. Le trekking profite de ces infrastructures villageoises, de même qu'il s'appuie sur l'emploi comme guides et porteurs de ces montagnards, rompus à la marche en montagne sur de longues distances.

### 3. Traverser le territoire des dieux

Pour les trekkeurs, l'Himalaya est d'abord un paysage regardé, porteur de valeurs esthétique, suscitant des émotions liées au goût du sublime, et renvoyant à la coupure fondamentale entre l'Homme et la Nature instauré par la culture occidentale. Pour les sociétés himalayennes, la montagne est avant tout un espace sacré peuplé de divinités dont les hommes partagent le territoire et avec lesquelles ils doivent sans cesse composer. Les déplacements qui obligent à franchir les limites du territoire cultivé pour évoluer en haute montagne ou en forêt, sont vécus comme une source de danger, non pas tant du fait des intempéries ou de la nature des reliefs, que parce qu'il s'agit de s'aventurer dans un monde non domestiqué, voué aux forces surnaturelles, où la présence de l'homme n'est que tolérée (Boullier et Toffin, 1987 ; Leconte-Tilouine, 2003 ; Smadja, 2003 ).

De nombreux petits édifices religieux destinés à honorer les divinités, à assurer la protection du voyageur ou à barrer le chemin aux esprits malfaisants jalonnent ainsi les sentiers. Dans les régions de culture tibétaine, les cols d'altitude sont ponctués de *chörten*, cairns surmontés de drapeaux à prières où les voyageurs déposent une pierre, une fleur ou un morceau de tissu pour signifier la victoire des dieux sur les démons et les remercier d'avoir permis leur passage. De même, la forêt qui occupe le haut des versants cultivés est habitée par une foule d'esprits du sol auxquelles les hommes doivent faire des offrandes pour attirer leur protection ou éviter leur colère. C'est aussi la raison pour laquelle, certaines portions de forêt sont mis en défens en tant que bois sacrés. Les basses terres, fonds de vallée et plaines bordières de la chaîne, sont perçues comme encore plus dangereuses : associées au Sud et à l'impur, elles sont rattachées aux mondes infernaux et aux divinités maléfiques, qui se cachent dans les cours d'eau ou dans le centre de la terre. Les confluences de rivière sont ainsi

des lieux particulièrement craints et leur franchissement un moment rituellement délicat, alors que pour les trekkeurs, la traversée des ponts suspendus est avant tout un jeu où se faire peur. Quant à la haute montagne enneigée, associée au Nord et au pur, elle est considérée dans l'ensemble de l'aire culturelle hindoue et bouddhiste comme la demeure des grandes divinités abstraites du panthéon, protectrices et créatrices du monde, où l'homme ne peut pénétrer. Dans les vallées de culture tibétaine, chaque communauté villageoise possède une montagne sacrée, demeure du dieu du pays qui protège le territoire (*ibidem*). C'est la raison pour laquelle gravir ce type de montagne est frappé d'interdit, auxquels se sont heurtés dans le passé un certain nombre d'alpinistes étrangers. Avec l'essor de l'himalayisme, les Sherpas de culture bouddhiste qui s'emploient en grand nombre dans les expéditions, ont été conduits à transgresser ces interdits. Toutefois, aucune ne se déroule sans que ne soit au préalable accompli un rituel propitiatoire assorti d'un sacrifice aux dieux de la montagne.

## **B. Marcher dans l'Himalaya : ressorts et imaginaires de la pratique du trekking**

Le succès de l'Himalaya auprès des trekkeurs - il sont plus de 100 000 rien qu'au Népal - s'appuie sur un imaginaire collectif lié à l'histoire de l'exploration de la chaîne himalayenne ainsi qu'à la dimension spirituelle qu'elle revêt auprès des populations hindoues et bouddhistes qui la peuplent. Les récits de voyage des explorateurs, des scientifiques, des orientalistes et des alpinistes ont contribué à faire connaître l'Himalaya dans le monde occidental et à en construire les représentations touristiques. Mais le trekking s'appuie aussi sur des ressorts distinctifs qui sont propres à la pratique elle-même.

### *1. L'attrait des pays cachés et le goût de l'interdit*

L'Himalaya a longtemps été une *Terra Incognita* pour les Occidentaux. L'éloignement et l'isolement, la hauteur de la chaîne et la rigueur du climat d'altitude, mais surtout la fermeture politique et l'hostilité affichée des royaumes himalayens, et du Tibet au premier chef, y ont longtemps découragé toute exploration ou l'ont rendu très difficile. Au moment de la conquête coloniale, les Britanniques qui cherchent à contrôler la Route de la Soie, en sont réduits à envoyer en mission clandestine à travers le Népal des lettrés indiens, les pandits, déguisés en missionnaires, pèlerins ou fakirs chargés de dresser la cartographie de la chaîne (Raj, 1997 ; Boulnois, 2001). Hormis ces hommes en service commandé pour le compte des Britanniques, seuls quelques rares étrangers, orientalistes, aventuriers et mystiques s'aventurent dans l'Himalaya au cours du 19<sup>ème</sup> siècle. Le Père Huc, moine capucin déguisé en lama est le premier Européen à atteindre Lhassa en 1848 pour convertir les Tibétains. L'historien hongrois Alexandre Cosma de Körös, premier Occidental à s'intéresser au bouddhisme tibétain, séjourne au monastère de Phuktal au Zanskar durant l'hiver 1825-1826. Un siècle plus tard, l'orientaliste française Alexandra David-Neal, après de nombreux séjours d'études auprès de moines bouddhistes et de sages hindous, pénètre dans Lhassa en 1924, déguisée en tibétaine. Quant au savant suédois Sven Hedin, il explore inlassablement l'Asie centrale et le Tibet dans les années 1890 et 1900, découvrant les sources du Gange et désignant le Mont Kailash comme le mythique Mont Mèrou.

Les récits de leurs voyages, les dessins puis photographies rapportées lors de ces périple, mais aussi la description des rites chamaniques et tantriques pratiqués par les populations bouddhistes et animistes de l'Himalaya nourrissent la fascination des contemporains pour cette région du monde et le désir de s'y rendre. Plus que tout autre montagne, l'Himalaya est perçu comme une terre magique et mystérieuse, dont la spiritualité se nourrit de l'air éthéré de la très haute altitude. Sièges des grandes traditions religieuses

asiatiques, refuge des ermites et des saints, peuplée de multiples dieux du sol, sa dimension spirituelle encourage le mysticisme. Tout un imaginaire ésotérique se construit au long des 19<sup>e</sup> et 20<sup>e</sup> siècle autour du mythe du pays caché, le Shangrila, porté entre autre par la société théosophique installée à Simla depuis 1885. Il repose à l'origine sur la mention par des sages tibétains, de l'existence d'un royaume caché au milieu des cimes enneigées, le royaume de Shambala, véritable paradis terrestre, où règne la paix, la prospérité, la tolérance et la jeunesse éternelle. Des Occidentaux partent à la recherche de ce royaume métaphorique. Le Père Huc croît y voire le Royaume du prêtre Jean, que la légende chrétienne situe en Asie. Certains croient le trouver dans la vallée de Hunza au Pakistan, où les populations montagnardes semblent connaître une longévité exceptionnelle. D'autres le localisent aux confins de la partie occidentale du Tibet. Le grand public le découvre à travers un roman à succès de James Hilton, *Horizons perdus*, paru en 1933 et vendu à plusieurs millions d'exemplaires, qui inspire également la description qu'Hergé fait du monastère bouddhiste de son *Tintin au Tibet*, publié en 1960. Les régions de culture tibétaine bénéficient de cet imaginaire occidental, d'autant que s'y rajoute la sympathie qu'a su susciter le Dalaï Lama pour la cause tibétaine.

L'Himalaya, terre des dieux, est également terre d'aventure et de conquêtes. Les deux extrémités de la chaîne font l'objet au cours du 19<sup>ème</sup> siècle de tentatives de reconnaissance par les militaires et scientifiques britanniques auxquels se joignent les alpinistes dans le cadre de l'expansion coloniale de la Grande Bretagne. Accompagnant des militaires tels que Francis Younghusband, qui conduit des expéditions au Karakoram et au Tibet à la fin du 19<sup>e</sup> siècle, ou encore le Lieutenant C.G. Bruce, principal artisan, au tournant du 20<sup>e</sup> siècle, des expéditions à l'Everest, les alpinistes prennent une part notable à ces explorations. Ils se livrent au tournant du 20<sup>ème</sup> siècle à une véritable course au 8000, qu'ils payent parfois de leur vie (Mummery disparaît lors de la première ascension du K2 en 1895, Mallory et Irvine sur les flancs de l'Everest dans les années 1920), ajoutant une dimension héroïque et tragique au mythe himalayen. Mais il faut attendre les années 1950 avec les ascensions de l'Annapurna en 1950 puis de l'Everest en 1953 et l'ouverture du Népal aux étrangers, pour que la chaîne devienne une destination majeure du tourisme sportif.

Aujourd'hui, l'Himalaya n'est plus *Terra Incognita*. Ses sentiers sont même très fréquentés par les Occidentaux. Pourtant de cette phase d'exploration pionnière, l'Himalaya conserve un parfum d'interdit, d'aventure et de danger. Si la montagne attire c'est qu'elle apparait en grande partie comme inaccessible. Bien qu'il n'existe plus de pays interdits à proprement parlé, le Tibet lui-même ayant été ouvert à la fréquentation touristique, l'Himalaya n'est pas pour tous un espace de libre circulation : de nombreuses frontières intérieures, les *Inner Lines*, héritages de l'époque coloniale, règlementent, limitent voire interdisent l'accès à certaines régions, particulièrement les zones frontalières du Tibet et certaines zones tribales de l'Himalaya oriental. Au Népal, les régions du Dolpo et du Mustang, sont ouvertes depuis peu au tourisme mais de façon très contrôlée, tout comme le Bhoutan. Elles n'en exercent pas moins une forte attraction sur les trekkeurs, malgré le coût très élevé des permis, qui au contraire, semble leur garantir authenticité et exclusivité. L'interdit est venu remplacer l'inconnu dans l'attraction que suscite cette région du monde et avec lui la transgression. Certains touristes n'hésitent pas, à l'instar d'Alexandra David Neal, à se rendre clandestinement au Tibet ou dans les *restricted areas* de l'Himalaya indiens ou népalais, afin de goûter au frisson de l'aventure mais aussi de se distinguer des autres touristes (Gras, 2005).

## 2. Principe de distinction et jeu de simulacre

Alors que les montagnes du monde industriel intensément fréquentées, aménagées et urbanisées, ont depuis longtemps perdu aux yeux des Occidentaux leur aura de mystère et vu diminuer leur altérité, l'Himalaya, par son éloignement, sa difficulté d'accès et sa diversité ethnique, attire les pratiques de découverte de touristes en quête de distinction et d'altérité. Il s'agit là de deux ressorts classiques de la diffusion du tourisme. Ils poussent à aller là où les autres ne vont pas, qu'il s'agisse de destinations confidentielles ouvertes depuis peu au tourisme, de régions difficilement accessibles autrement qu'à pied, ou même interdites pour des raisons politiques. Le principe de distinction est ainsi au cœur de la pratique du trekking au même titre que les autres formes de tourisme dit alternatifs (Lapompe-Paironne, 2008).

La pratique du trekking renvoie également au jeu. Selon René Caillois, le jeu se définit comme « *une action ou une activité volontaire accomplie dans certaines limites fixées de temps et de lieux, suivant une règle librement consentie, mais complètement impérieuse, pourvue d'une fin en soi, accompagnée d'un sentiment de tension et de joie, et d'une conscience d'être autrement que dans la vie courante* (Caillois, 1958, pp. 57-58). Lorsqu'il s'accompagne d'un déplacement dans un espace et un temps du « hors-quotidien », il entre alors dans le champ du tourisme et devient une des modalités possibles de la récréation touristique des individus (Équipe MIT, 2002).

Parmi les quatre catégories de jeux distinguées par Caillois, le jeu de compétition, le jeu de hasard, le jeu de vertige et le jeu de simulacre, ce dernier rend largement compte des ressorts du tourisme d'aventure. Il se définit sur le plan des pratiques touristiques par le fait de vivre une autre vie durant le temps des vacances. L'espace et le temps du « hors-quotidien » permet en effet d'expérimenter de façon temporaire, sur un mode imaginaire, et dans un cadre reconnu et sécurisant, d'autres façons d'être au monde, qui ont pour le touriste un effet récréatif. Il s'agit de se mettre en scène dans une fiction assumée, de jouer un rôle dont on sait bien qu'il n'est pas la réalité, mais qui permet la satisfaction symbolique d'un désir d'identification : être temporairement un autre, vivre un temps la vie d'un autre. Le jeu de simulacre renvoie ainsi à un autre ressort du tourisme, le rapport à l'altérité. Il s'agit non seulement de fonder la pratique touristique sur une rencontre censée être plus « authentique » avec l'Autre (Ceriani et alii., 2005), aspect au demeurant central dans le discours des pratiquants et du marché, mais aussi de jouer à être l'Autre. Cet Autre peut être présent sur le lieu touristique, comme par exemple l'habitant dont on cherche à adopter pour un temps le mode de vie ou la pratique. Le trekking, qui repose sur la marche et l'utilisation des infrastructures locales, facilite en effet la proximité avec l'habitant et l'identification partielle et temporaire à son mode de vie, dimension particulièrement recherchée par les touristes qui veulent se démarquer du tourisme de masse. Le déguisement fait souvent partie du jeu de simulacre, il arrive que le touriste emprunte à l'habitant auquel il cherche à s'identifier des éléments de son costume. Sans être déguisés comme le faisaient les explorateurs clandestins des siècles précédents, le trekkeur porte volontiers des bijoux ou des chapeaux traditionnels fabriqués localement qui matérialisent son désir de proximité avec l'habitant.

Il peut aussi en être absent, dans le cas de l'identification plus ou moins consciente à des figures distinctives symboliques comme celle du nomade ou de l'explorateur du passé. Plus que dans toute autre pratique touristique, le trekking renvoie au mode de vie nomade, puisqu'il repose sur une itinérance de lieu en lieu selon des itinéraires établis de longue date et sur l'usage fréquent de la tente, donc d'un hébergement mobile que l'on transporte avec soi, ou sur le dos d'animaux de bât renforçant l'image de la caravane. Comme le nomade, le trekkeur ne fait que passer en s'efforçant de ne laisser que très peu de traces de son passage.

Ce nomadisme implique un faible engagement par rapport aux lieux traversés et aux habitants rencontrés en chemin. Alors que le thème de la rencontre authentique avec l'Autre que favoriserait la découverte touristique au moyen de la marche est constamment mis en avant, dans la réalité, les rencontres sont brèves et éphémères, ce qui n'exclue d'ailleurs pas qu'elles soient vécues par les individus comme des expériences de forte intensité. Le touriste se transforme alors volontiers en ethnographe curieux des sociétés qu'il rencontre ou en naturaliste, connaisseur d'une Nature vers laquelle le porte sa sensibilité écologiste.

Le trekkeur joue également de la proximité de sa pratique avec celle d'une figure particulièrement valorisée, celle de ces himalayistes, auréolés de la gloire de l'exploit accompli ou des souffrances endurées, qu'il peut côtoyer en chemin. En évoluant sur des itinéraires dépassant parfois 5000 m, le trekkeur s'approche de l'univers de la haute montagne et peut connaître, comme l'alpiniste, l'ivresse de la haute altitude. La logistique du trekking, semblable à celle des expéditions himalayennes favorise l'identification qui passe également par le vêtement, la tenue du trekkeur (vêtements techniques, chaussures de marche, sac à dos) le laissant facilement confondre avec les membres d'une expédition.

Enfin, un trekking dans l'Himalaya est aussi l'occasion de jouer au pèlerin. Certains circuits reprennent des chemins de pèlerinage ou passent par des sanctuaires religieux. Lorsqu'ils se retrouvent sur les mêmes sites sacrés aux côtés des pèlerins, emportés par l'atmosphère mystique des lieux, les trekkeurs peuvent déployer pleinement le jeu de simulacre à travers l'imitation des rites religieux effectués par les dévots auxquels ils sont fréquemment invités à participer. La référence au pèlerinage permet également de mobiliser l'outil distinctif de l'ascèse (Lapompe-Paironne, 2008). Le trekking est en effet vécu par certains randonneurs comme une éthique de l'effort et de l'inconfort. Le ressourcement par la marche passe par le dépouillement par rapport aux habitudes, aux biens matériels et au confort du quotidien occidental. Mais il s'agit d'un dépouillement voulu, et qui reste très relatif, bien différent du dépouillement choisi par les ascètes accomplissant un pèlerinage, ou de celui vécu et subi par les paysans de l'Himalaya, pour qui marcher est une nécessité, et la nature une distance et un obstacle à franchir au plus vite.

### *3. Le corps comme médiateur au sein d'une nature sanctuarisée et patrimonialisée*

Le trekking s'accompagne également d'une relation privilégiée à la Nature, nourrie des préoccupations environnementales du temps et des spécificités d'une pratique qui passe par la médiation du corps mis en mouvement au moyen de la marche (Lapompe-Paironne, 2008). La randonnée en montagne est une expérience corporelle d'appréhension de la nature qui joue un rôle important dans l'effet récréatif de cette pratique sur le plan aussi bien mental que physique. Le trekkeur éprouve son corps en mouvement à travers la vie en plein air, le contact avec les éléments et les efforts fournis pour atteindre des lieux exclusifs. Il éprouve dans son corps la raideur des pentes, le contact du sol, du vent, du soleil, l'épreuve du froid et les effets de l'altitude, parfois proches de l'hallucination mystique, le vertige face au vide et à l'immensité des espaces qu'il parcourt (Percot, 1988 ; Bozonnet, 1992). Ces expériences sensorielles deviennent cependant plaisir dès lors que le corps est exercé à les subir.

Elles constituent aussi un rapport étroit avec une Nature vécue comme sauvage, que la marche permet d'apprivoiser en douceur grâce à la lenteur de la progression, loin du caractère de conquête que représente l'himalayisme, mais loin également des pratiques des habitants. Alors que les montagnards qui parcourent les sentiers perçoivent l'espace en terme de distance et évoluent avec rapidité, escaladant les versants droit dans la pente pour plus



d'efficacité, le trekkeur fait l'éloge de la lenteur (Honoré, 2005) et préfère la contemplation d'un paysage qui défile lentement au rythme de ses pas. Dans un monde moderne saisi par la vitesse et l'impératif productif, la marche dans des espaces naturels à forte altérité, constitue une rupture profonde avec le quotidien, un moment favorable à l'introspection comme au vagabondage de la pensée. Certains touristes ajoutent également une dimension spirituelle à la dimension physique de leur pratique. Marcher vers sommets, s'est s'élever vers un monde de pureté et de sérénité, loin de la plaine et de la ville, qui font effet de repoussoir pour le touriste occidental en écho aux représentations des sociétés himalayennes. Le trekking est alors vécu comme un ressourcement, un moyen de régénération physique, mentale ou spirituelle, antithèse de la vie moderne et industrielle, voire comme une quête spirituelle permettant de se retrouver soi-même au sein d'une Nature idéalisée. La nature himalayenne est alors l'expression d'un Paradis perdu, et de ce fait d'un bien commun à toute l'Humanité.

Cette forme de sacralisation de la montagne dans le monde occidental laïc est aujourd'hui largement portée par la sensibilité écologique des sociétés industrialisées. L'Himalaya apparaît comme un des derniers refuges d'une pureté et d'une nature sauvage qu'il faut préserver. Or la façon dont les Occidentaux et les populations himalayennes appréhendent la notion de pureté est parfois source de malentendus concernant, en particulier, les modalités de gestion de l'environnement. Par exemple, les déchets que les expéditions himalayennes abandonnent sur les sommets ont donné lieu à des campagnes internationales de dénonciation et de nettoyage. Relayées par les trekkeurs, elles permettent à ces derniers de se distinguer des alpinistes pollueurs en mettant en avant leur propre pratique, censée être plus respectueuse de l'environnement. Influencés par l'écologie, les pratiquants réguliers de la randonnée en montagne sont en effet généralement sensibilisés au ramassage de leurs déchets. Au contraire, les sociétés rurales de l'Himalaya comme les pèlerins indiens qui fréquentent en masse (et polluent) les grands sanctuaires religieux, ne perçoivent pas comme une pollution les débris qu'ils laissent dans la nature. Ils répugnent en revanche à jeter brûler les déchets, car ce serait souiller le feu considéré comme pur. La pollution est avant tout rituelle. C'est donc par la voix des touristes occidentaux que passe aujourd'hui le message écologiste qui exhorte les visiteurs des lieux saints à ne pas les polluer par leurs déchets. Le rapport à la Nature des uns ferait ainsi évoluer le rapport à la Nature des autres.

Enfin, le mouvement écologiste a érigé la haute montagne en bien commun de l'humanité pour justifier la création d'aires protégées qui se sont multipliées dans l'Himalaya depuis les années 1970. Elles délimitent principalement les grandes régions de trekking, privilégiant celles qui comportent de grands sommets emblématiques, ainsi que les régions de culture tibétaine, valorisées par les Occidentaux. En devenant l'instrument quasi unique de gestion des relations Homme/Nature, leur mode de gouvernance a longtemps occulté la relation ancienne et particulière que les sociétés locales entretiennent avec leur environnement. Tout comme la montagne « fragile » doit être protégée, la place assignée aux sociétés montagnardes dans la perspective du développement durable, à savoir celle de gardiens de la nature, dépositaires de traditions ancestrales et de particularismes ethniques dignes d'être conservées, renvoie au retour d'une forme de pensée magique qui fait de l'autochtone le maître et gardien des forces de la Nature. Elle nourrit alors une représentation faussée des sociétés montagnardes à travers l'invocation du thème de la montagne-refuge et du conservatoire ethnique, dont le risque est de conduire à leur maintien dans des traditions figées n'existant le plus souvent que dans l'imaginaire des Occidentaux. À l'inverse, c'est également grâce à la reconnaissance par les ethnobotanistes des savoirs vernaculaires des sociétés locales sur la Nature, que ces dernières sont désormais invitées à participer à la gestion des aires protégées, même si au final, elles ne font qu'entériner des décisions prises

ailleurs. Ce changement d'attitude ne va pas sans conflits de représentations au sein même des sociétés montagnardes. Au Népal, c'est autour de la gestion de l'environnement que les jeunes instruits, qui ont acquis par l'école ou au contact des trekkeurs des savoirs savants revêtus du prestige de l'Occident, s'affrontent à leurs aînés. De même, bouddhistes et nouveaux convertis au christianisme se disputent le rôle de meilleur garant de la protection de la nature afin de maintenir ou étendre leur influence (Ripert, 1997 ; 2000).

À l'heure de la mondialisation, la relation dialogique des sociétés locale avec les pratiques et l'imaginaire des occidentaux apparaît ainsi comme un puissant facteur d'évolution de leurs propres représentations d'elles-mêmes comme de leur rapport à la montagne et à l'environnement. Elle conduit néanmoins certaines d'entre elles, comme les Sherpa du Népal ou les Ladakhi à mobiliser à leur profit les images positives que les étrangers ont d'eux en s'efforçant à travers l'activité touristique qu'elles contrôlent localement, de faire correspondre leur territoire au mythe du Paradis Perdu, que les Occidentaux recherchent confusément et voudraient voir se perpétuer.

## BIBLIOGRAPHIE

- BOULIER Véronique, TOFFIN Gérard, 1987, « Paysages et divinités en Himalaya », *Études rurales*, n° 106-107, <http://etudesrurales.revues.org/document1007.htm>.
- BOULNOIS Lucette, 2001, *La route de la Soie, Dieux, guerriers et marchands*, Genève, éditions Olizane, 558 p.
- BOZONNET Jean-Paul, 1992, *Des monts et des mythes, l'imaginaire social de la montagne*, Grenoble, Presses Universitaires de Grenoble, 294 p.
- CAILLOIS Roger, 1958, *Le jeu et les hommes : le masque et le vertige*, Paris, Gallimard, coll. Folio (1<sup>ère</sup> édition : 1958), 374 p.
- CERIANI Giorgia, DUHAMEL Philippe, KNAFOU Rémy, STOCK Matthis, 2005, « Le tourisme et la rencontre de l'autre. Voyage au pays des idées reçues », *L'Autre, cliniques, cultures et sociétés*, vol. 6, n° 61, pp. 71-82.
- ÉQUIPE MIT, 2002, *Tourismes 1, Lieux communs*, Paris, Belin, coll. Mappemonde, 319 p.
- ÉQUIPE MIT, 2005, *Tourismes 2, Moments de lieux*, Paris, Belin, coll. Mappemonde, 349 p.
- GRAS Cedric, 2005, *Politique de fermeture et fantasmes/illusions de voyageurs. Essai sur l'Himalaya oriental indien*, Mémoire de maîtrise de géographie, Université Paris-7 Denis Diderot, 117 p.
- HONORÉ Carl, 2005, *Éloge de la lenteur*, éditions Marabout, 287 p.
- LAPOMPE-PAIRONNE Lionnel, 2008, *Tourisme de masse et tourisme alternatif. Une approche par les pratiques*, thèse de géographie, décembre 2008, 361 p.
- LECONTE-TILOUINE Marie, 2003, « Le paysage népalais, exégèse et appropriation du pays », in : J. SMADJA (dir.), *Histoire et devenir des paysages en Himalaya népalais. Représentations des milieux et gestion des ressources au Népal et au Ladakh*, pp. 166-1996.
- PERCOT Marie (dir.), 1988, *Himalayas*, Autrement, Hors-série n° 28, février 1988, 221 p.
- RAJ Kapil, 1997, « La construction de l'empire de la géographie : l'odyssée des arpenteurs de Sa Très Gracieuse Majesté, la reine Victoria en Asie centrale », *Annales, Histoire, Sciences Sociales*, 52<sup>ème</sup> année, n° 5 (septembre-Octobre 1997), pp. 1153-1180.
- RIPERT Blandine, 2000, *Dynamiques spatiales et transformations de la société, l'exemple des Tamang du Népal central*, thèse de doctorat de l'université Paris 7.
- RIPERT Blandine, 1997, « Christianisme et pouvoirs locaux dans une vallée tamang du Népal Central », in : Toffin G. (ed.), « Politique et Religion en Himalaya », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, EHESS-CNRS, n° 99, p. 69-86.

- SACAREAU I., 2009, « Evolution des politiques environnementales et tourisme de montagne au Népal », *Revue de Géographie Alpine*, n°97-3, in : *Le tourisme montagnard au crible de la durabilité*, numéro thématique de la *Revue de géographie alpine* [En ligne], 97-3 | 2009, mis en ligne le 10 décembre 2009. URL : <http://rga.revues.org/index1018.html>
- SACAREAU I., 2006, *Tourisme et sociétés en développement : une approche géographique appliquée aux montagnes et aux sociétés des pays du Sud*, Habilitation à diriger des recherches, inédit scientifique, Université Paris 1. Panthéon-Sorbonne, 385 p.
- SACAREAU I., 2003, *La montagne, une approche géographique*, Paris, Belin, coll. Sup Géographie, 287 p.
- SACAREAU, 1997, *Porteur de l'Himalaya, le trekking au Népal*, Paris, Belin, coll. Mappemonde, 271 p.
- SINGH Shalini (dir.), 2009, *Domestic Tourism in Asia, Diversity and Divergence*, Londres, Earthcan, pp. 81-105.
- SMADJA Joëlle, 2003, « Une lecture du territoire et du paysage de Tamang de Salmé », in J. Smadja (dir), *Histoire et devenir des paysages en Himalaya népalais. Représentations des milieux et gestion des ressources au Népal et au Ladakh*, pp. 197-235.