



Civilisations

Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines

57 | 2008

Tourisme, mobilités et altérités contemporaines

Introduction

Anne Doquet et Olivier Evrard



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/866>

DOI : 10.4000/civilisations.866

ISSN : 2032-0442

Éditeur

Institut de sociologie de l'Université Libre de Bruxelles

Édition imprimée

Date de publication : 29 décembre 2008

Pagination : 9-22

ISBN : 2-87263-022-8

ISSN : 0009-8140

Référence électronique

Anne Doquet et Olivier Evrard, « Introduction », *Civilisations* [En ligne], 57 | 2008, mis en ligne le 29 décembre 2008, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/civilisations/866> ; DOI : 10.4000/civilisations.866

Introduction

Anne DOQUET et Olivier EVRARD

“(…) -a lonely planet but a crowded stage”.

Victor Alneng (2002 : 127)

Depuis plusieurs décennies, on assiste un peu partout dans le monde à un développement sans précédent de la mobilité touristique impliquant des flux à la fois humains, techniques, financiers et culturels. Longtemps, deux attitudes ont prévalu au sein des sciences sociales, notamment francophones, à l’égard de ce phénomène. La première considérait le tourisme comme un objet mineur, sinon trivial; la seconde y voyait la simple extension de rapports commerciaux à de nouveaux secteurs de la vie sociale et, ou, de sociétés. Ignoré ou négligé par les uns, le tourisme était accusé de tous les maux par les autres : néocolonialisme, paupérisation et accroissement des inégalités sociales, destruction de cultures « authentiques », notamment. Sa réhabilitation comme objet de recherche fut lente dans le milieu universitaire francophone et initiée à partir des années 1990 essentiellement par la géographie, progressivement relayée par la sociologie et l’anthropologie¹. Désormais, le tourisme suscite un intérêt croissant, en témoignent les nombreux numéros thématiques de revues récemment parus – Michaud et Picard (2001), Rauch (2002/2003), Doquet et Le Menestrel (2006), Réau (2007) – ou en préparation².

Le présent numéro s’inscrit pleinement dans cette dynamique en insistant plus particulièrement sur trois thèmes qui, parce qu’ils ont été longtemps négligés, nous semblent constituer des axes de réflexion intéressants pour le futur. Il s’agit en premier lieu

1. Longtemps, les sociologues n’ont abordé le sujet que « dans le cadre d’un domaine d’investigation plus légitime, comme la famille, la sexualité ou l’environnement » (Réau 2007: 5), ou bien l’ont considéré à partir d’un ensemble plus larges de pratiques, regroupées sous l’appellation de « loisirs ». Les anthropologues, quant à eux, y ont vu une invasion de leurs terrains traditionnels et une nouvelle forme de colonisation de ceux qu’ils étudiaient.
2. Différents numéros thématiques de revues consacrés au tourisme sont à paraître, notamment dans les *Cahiers d’Etudes africaines*, les *Cahiers des Amériques Latines* et la revue *EspacesTemps.net*.

(1) de réinscrire l'étude du tourisme dans celle, plus large, des mobilités dans le monde globalisé. Il faut pour ce faire resituer dans ce cadre non seulement les touristes *stricto sensu*, mais également les flux de travailleurs saisonniers ou de populations migrantes, d'images, de capitaux et de valeurs que l'existence des touristes suppose, accompagne et perpétue. Il s'agit ensuite (2) de réexaminer les liens entre tourisme et nationalisme : si le premier a souvent été vu comme un dépassement du second et la promesse de l'avènement d'une société post-nationale, son histoire et son actualité récente dans différents pays nous montrent que ces relations sont en fait bien plus complexes³. Il s'agit enfin (3) d'opérer un décentrement géographique et culturel en prenant davantage en compte les représentations et les pratiques des touristes non occidentaux.

Ensemble, ces trois thèmes doivent permettre un réexamen plus lucide de la place occupée par le tourisme dans la mondialisation, c'est-à-dire l'élargissement et l'accélération des flux humains et matériels qui semblent caractériser la période actuelle, ainsi que les nouvelles formes d'interconnexions et de tensions entre le global et le local. Il nous faut ici apporter deux précisions sur notre démarche. En premier lieu, nous ne cherchons pas à opposer une prétendue « modernité » qui serait caractérisée par des flux incessants et la disparition des frontières à un monde « pré-moderne », où les sociétés auraient vécu en vase clos, en dehors de l'histoire, avant d'être brutalement arrachées à leur isolement par la colonisation. Le « système-monde » a déjà connu par le passé des phases d'accélération et de ralentissement des échanges, et bien des discours tenus aujourd'hui ressemblent fortement à ceux qui prévalaient à la fin du 19^e siècle lorsque de nouvelles techniques ont semblé rétrécir les distances et accélérer les déplacements (Friedman 2000 : 202-203). Deuxièmement, nous n'ignorons pas non plus que la mobilité touristique est accessible seulement à une petite minorité dans le monde et que l'idée d'une « modernité liquide » avancée par des auteurs comme Zygmunt Bauman ressemble bien davantage à une incantation ou à un positionnement idéologique qu'à une attitude scientifique (Evrard 2006). Pour autant, le développement de l'industrie et des comportements touristiques constitue une réalité difficilement contestable, et ce depuis le milieu du 19^e siècle. Des formes de mobilités assez similaires ont pu se développer à des périodes bien plus anciennes dans différentes parties du monde, mais sans posséder une telle ampleur ni surtout sans être nommées de façon distinctives comme « touristiques » (Doquet et Evrard 2008). Sans, donc, faire le jeu d'une « vulgate transnationale » (Friedman 2000) aveuglée par la célébration d'un monde en perpétuel mouvement, on peut affirmer que le développement du tourisme, parce qu'il a accompagné la naissance des États-nations, la colonisation et la révolution industrielle, en fait un objet privilégié pour une anthropologie du contemporain. Parce que le tourisme s'est trouvé imbriqué dès ses origines à des phénomènes dont les termes font aujourd'hui débat chez les anthropologues (mondialisation, globalisation, glocalisation, multiculturalisme, métissage, pour n'en citer que quelques-uns), il doit logiquement permettre de mieux les comprendre et d'en interroger le devenir.

3. Un exemple récent est fourni par le temple khmer de Prae Vihar, situé sur la frontière entre la Thaïlande et le Cambodge. Objet d'un contentieux territorial entre les deux pays, lieu de pèlerinage et de tourisme, le temple a également fait l'objet au cours des dernières semaines d'affrontements armés. La situation déjà tendue s'est brusquement dégradée lorsque le Cambodge a déposé officiellement auprès de l'Unesco une demande de classement du site au Patrimoine mondial de l'Humanité.

Tourisme et globalisation : images, institutions, territoires

L'anthropologie du tourisme, on l'a dit, a été relativement lente à se développer en milieu francophone, à l'exception notamment des travaux fondateurs de Michel Picard (1992) ou de Jean-Didier Urbain (1991). Il en va tout autrement dans le monde académique anglo-saxon où le tourisme a fait l'objet de nombreuses recherches et publications dès les années 1960. Dominant au début, le paradigme de l'impact du tourisme sur les sociétés d'accueil a été progressivement délaissé, en même temps que se développaient les études portant sur le monde occidental lui-même et qu'émergeait l'idée d'une différenciation entre la sphère touristique et celle du quotidien. John Urry (1990) notamment a insisté sur les innovations techniques qui ont facilité la circulation des hommes et des signes, généré leurs envies de voyage et finalement modelé un « regard » touristique (une notion inspirée des travaux de Michel Foucault), lequel s'est immiscé dans tous les aspects de la vie courante. L'idée que le tourisme a ainsi quitté les marges de la vie sociale (ou la « scène » telle qu'elle était définie par Dean Mac Cannel 1976) pour en occuper le centre a été par la suite largement reprise et développée par plusieurs auteurs (Bauman 1996; Urbain 2001 : 331; Wood 1998 : 228-234 notamment).

Le texte d'Adrian Franklin présenté en ouverture de ce numéro se situe dans le prolongement de ces travaux mais il s'en distingue également de plusieurs façons. En premier lieu, s'il accorde, comme John Urry, un rôle crucial aux innovations techniques dans le développement du tourisme, il s'inscrit plus clairement dans la perspective du « matérialisme relationnel » chère à la sociologie des réseaux et à la théorie des « objets hybrides » (Latour 1991). Deuxièmement, il insiste sur l'idée que l'ensemble des dispositifs techniques qui facilitent, encadrent et perpétuent la mobilité touristique (son « machinisme » selon ses propres termes) ne sont pas venus historiquement concrétiser un intérêt « naturel » pour le voyage mais qu'ils ont constitué au contraire les instruments d'une entreprise de persuasion. La désirabilité du tourisme ne fut pas spontanée même si elle semble aujourd'hui s'auto-générer : il a fallu rendre attirant l'inconnu par l'intermédiaire de discours et de procédés techniques et les États ont ici joué un rôle crucial, reprenant parfois les inventions de quelques pionniers comme Thomas Cook par exemple. En proposant de considérer le tourisme comme un « ordonnancement » ou une « mise en ordre », Adrian Franklin tente ainsi d'opérer une synthèse entre une anthropologie des techniques et une approche plus politique inspirée notamment des travaux de Michel Foucault.

Outre son positionnement théorique, ce texte nous a semblé constituer une entrée en matière pertinente parce qu'il propose et discute plusieurs exemples concrets d'ordonnancement touristique impliquant de nouvelles articulations du local et du global. Ces exemples se trouvent illustrés, nuancés et parfois contredits dans les autres articles, offrant ainsi la possibilité d'un débat. C'est le cas par exemple pour la « (re)création des lieux » (*place-making*). Intimement liée à un des effets de l'ordonnancement touristique qu'Adrian Franklin nomme *translation*, elle suppose que le lieu se transforme et s'organise spécifiquement pour le visiteur, et que sa réputation devient une condition importante de sa reproduction.

Ce processus est examiné en détail par Bernard Debarbieux, Cristina Del Biaggio et Mathieu Petite dans le cas de trois communes des Alpes où le jeu de mobilités croisées qui a accompagné le développement du tourisme de montagne (anciens touristes devenus résidents, installations de commerçants saisonniers, départs d'anciens habitants) a été

perçu comme une menace d'affaiblissement du lien social au territoire. Le renforcement de celui-ci est ensuite passé par l'affirmation de valeurs, ou en d'autres termes par le choix d'une image que la commune entend donner aux visiteurs. Cette transformation du « lieu ressource en lieu-projet » ne signifie pas, contrairement à ce qu'affirme abusivement Adrian Franklin, qu'il n'existait pas de récits (*narratives*) d'origine, ni de sens de la singularité des lieux dans le monde pré-touristique (la littérature orale de nombreuses populations étudiées par les ethnologues, par exemple, est assez claire sur ce point)⁴. Cela ne signifie pas non plus que les habitants d'un lieu devenu touristique se sentent nécessairement mieux « connectés » au monde. L'article d'Emmanuel Grégoire offre ici un contrepoint intéressant à l'optimisme (revendiqué comme tel) d'Adrian Franklin. Il montre clairement comment le tourisme sur l'île Maurice s'est développé en perpétuant les inégalités sociales et raciales héritées de l'économie de plantation. L'industrie du tourisme balnéaire a permis aux grandes familles franco-mauriciennes de maintenir leur contrôle sur l'économie nationale et de pallier les défaillances de la filière sucrière qui fit autrefois leur fortune. L'absence totale de tourisme culturel ou historique sur l'île renforce par ailleurs le sentiment d'exclusion des populations mauriciennes les plus déshéritées⁵. Le *place-making* dans lequel Adrian Franklin voit une ouverture au monde apparaît ici d'abord comme la construction d'une illusion pour les visiteurs et la réalité d'un enfermement pour certains des autochtones.

Enfin, on peut encore faire remarquer que l'optimisme d'Adrian Franklin tend souvent à occulter les conditions de la rencontre touristique et notamment la part de violence dont il est souvent porteur. Cette violence réside souvent dans ce que le tourisme cache, mais son occultation ne résiste pas toujours au temps. Le texte de Sébastien Roux montre comment en Thaïlande, le tournant libéral a induit la reconnaissance de l'existence de liens entre tourisme et industrie du sexe, et a mis fin au traditionnel tabou sur le sujet. Si les attaques se sont concentrées sur les pratiques les plus visibles de la prostitution et les circuits organisés autour de la consommation prostitutionnelle, elles ont dénoncé plus largement un tourisme sexuel jusqu'alors dénié. Dans le cas de l'île Maurice, Emmanuel Grégoire témoigne du sentiment d'exclusion d'une partie de la population écartée des bénéfices du tourisme, mais aussi de l'émergence d'un sentiment de rejet face à l'empiètement de l'espace touristique sur celui alloué aux Mauriciens, laissant présager une mise en péril de la stabilité politique du pays et de la paix sociale. Les Créoles de l'île Maurice ont leurs équivalents dans presque toutes les destinations touristiques : habitants des bidonvilles qui fleurissent derrière les grands hôtels, nomades sédentarisés ou réfugiés exhibés à la curiosité et aux appareils photos des touristes, prostitué(e)s spécialisés dans la clientèle internationale... Souvent cachée, la violence peut parfois constituer la motivation affichée du voyage. On peut rappeler ici que la fascination pour l'incongru, l'indécent, la violence, le macabre ou tout simplement le danger semble constituer l'un

-
4. Tout comme le sont les travaux de Fredrik Barth (1969) par exemple : les identités ethniques – le sens d'une appartenance collective distinctive – se créent fatalement sur des frontières, lesquelles ont toujours existé dès lors que des groupes humains étaient en contact.
 5. Il y a probablement ici une spécificité du tourisme balnéaire, qui semble favoriser le cloisonnement entre l'activité touristique et la population locale. Le phénomène a été étudié par exemple en Thaïlande par Erik Cohen (2001). Inversement, le tourisme dit « culturel » semble à même d'initier de véritables recompositions locales (Doquet et Le Menestrel 2006; Picard 1992).

des ressorts les plus anciens de la mobilité touristique (Urry 2004 : 204-215). À Marseille en 1830, des entrepreneurs locaux emmenaient les touristes assister aux bombardements d'Alger depuis le large confortablement installés sur un grand bateau (Mitchell 1991 : 57). À la même époque en Angleterre, l'un des premiers voyages organisés en train avait pour objectif d'aller assister à une pendaison (Doquet et Evrard 2008). Inversement, le tourisme peut en lui-même générer une violence dans les territoires d'accueil, violence qui peut alors prendre des aspects particuliers en fonction de la culture ou du contexte local (Cohen 1996; Evrard 2006 pour des exemples thaïlandais). À l'opposé de l'analyse naïve faite par Valene Smith du tourisme comme « *plus grand mouvement pacifiste qu'ait connu l'humanité* » (1989 : 12), et de l'optimisme affiché d'Adrian Franklin, on peut donc s'interroger sur la façon dont le tourisme et l'idéologie qu'il véhicule sont directement impliqués dans la violence du monde telle que nous la connaissons aujourd'hui. Les liens entre tourisme et terrorisme (Phipps 1999), à la fois concrets (sites touristiques visés par des terroristes) et symboliques (le terroriste comme cauchemar du touriste, le touriste comme victime expiatoire et haïssable du terroriste) en constituent pour ainsi dire la manifestation paroxystique.

Ces limites posées, le tourisme induit bien de nouveaux discours sur les lieux et repose effectivement sur une valorisation du particulier qui devient sa propre justification : dans l'exemple donné par Bernard Debarbieux, Cristina Del Biaggio et Mathieu Petite, certaines communes utilisent l'absence de tourisme pour affirmer en retour une identité plus authentique, susceptible d'attirer des visiteurs. À l'échelle globale, le tourisme acquiert une légitimité institutionnelle par la promotion d'une éthique de l'interculturalité, de la rencontre, de l'ouverture et de la paix. L'histoire de l'Unesco proposée par Saskia Cousin montre comment cette institution a progressivement défini et encouragé le tourisme « culturel » comme une forme idéale de tourisme, vecteur de développement et respectueux des populations locales. Cette valorisation s'est accompagnée d'un nouveau vocabulaire : à l'humanisme universel a succédé la promotion des différences entre les communautés, puis celle d'une diversité culturelle garante de la survie de l'humanité. De nouvelles procédures ont également vu le jour : le titre de Patrimoine Mondial de l'Humanité visait à l'origine à protéger certains sites sensibles sans nécessairement consulter pour cela l'État dont ils relevaient; il est devenu aujourd'hui un label explicitement touristique qui fait l'objet de sélections et de véritables campagnes de communication de la part de ceux qui veulent l'obtenir. Il y a bien ici une forme d'injonction de singularité qui génère un « ordonnancement », autant sémantique que technique : le tourisme n'est plus seulement un instrument valorisé par l'Unesco, il en légitime aussi l'existence.

Finalement, l'un des paradoxes de l'ordonnancement touristique réside dans sa capacité à articuler de façons très différentes, et parfois contradictoires, les échelles globales et locales. Tandis qu'Adrian Franklin retient surtout l'idée d'une synergie vertueuse, Emmanuel Grégoire propose au contraire l'exemple d'une disjonction radicale, et potentiellement antagoniste. Entre ces deux extrêmes, le texte de Corinne Cauvin Verner offre un point de vue plus nuancé, plus complexe aussi, ancré dans une approche ethnographique des Nwajî du Sud-marocain. Passés en quelques années du statut de minorité régionale discriminée par l'État à celui de représentants légitimes de l'ensemble des populations nomades du Sahara, les « Hommes Bleus » ont su se réapproprier les classifications ethniques issues de la période coloniale et jouer d'un essentialisme stratégique. L'auteur montre comment ils ont construit leur identité « d'autochtones » dans la rencontre touristique, par l'intermédiaire notamment de leurs associations avec

des Européens qui s'implantent dans la région. L'expérience de mobilité en Europe, où se rendent certains guides nwajî à la fin de la saison joue également un rôle crucial en leur permettant de constituer des réseaux utiles à leur activité mais également d'objectiver leur culture et de susciter une conscience de groupe dont ils se font les porte-paroles lorsqu'ils reviennent. Leur autochtonie est donc une « construction intellectuelle théâtralisée » qui n'existe, paradoxalement, que dans une relation transnationale. Localement, le tourisme a eu pour les Nwajî de nombreux avantages (développement d'une pluriactivité, revalorisation de la mémoire collective, réappropriation d'un territoire) mais il n'a jamais fait disparaître les logiques segmentaires, contribuant même parfois à les envenimer.

Tourisme et nationalisme : les enjeux politiques des mobilités de loisir

Le tourisme a souvent été considéré comme la manifestation la plus évidente de l'avènement d'une société à la fois multiculturelle et transnationale, voire comme un outil pour en favoriser l'émergence (position clairement affichée par l'Unesco). De tels discours tendent à faire oublier qu'historiquement, c'est le nationalisme qui a rendu le territoire attractif et qui en a permis la valorisation et la protection. En d'autres termes, ce ne sont pas la différence et l'extraordinaire qui ont créé les touristes mais au contraire la perspective de prendre place dans des cultures nationales qui attireraient les touristes (Franklin 2004 : 298), les pratiques touristiques constituant des vecteurs de distinction sociale. Encore aujourd'hui, les États se servent du tourisme pour générer un sentiment de citoyenneté, de solidarité sociale, mais aussi comme un outil dans les relations internationales (Franklin 2003 : 25). Les nations promeuvent le tourisme comme un moyen pour renforcer la cohésion nationale et « comme une ressource effective ou potentielle de revenus extérieurs, un marqueur de statut politique tiré d'un capital culturel et un moyen de se légitimer comme entité territoriale » (Smith et Robinson 2006 : 2). Ceci vaut autant pour les pays venant d'acquérir leur indépendance, que pour ceux qui doivent faire face à des revendications d'autonomie régionale, ou qui s'intègrent dans des unités politiques plus vastes (Lanfant 1995 : 33). Pour autant, il serait excessif de réduire le tourisme à sa seule dimension instrumentale : les mouvements de populations et les interactions qu'il génère échappent aussi parfois au contrôle des États, ou du moins les obligent à reconsidérer le contrôle exercé sur leurs frontières. La même remarque vaut également pour les images et les mythes touristiques, qui peuvent se nourrir d'un « imaginaire national » ou bien au contraire être créés à l'étranger et véhiculés par le tourisme, chaque État essayant alors avec plus ou moins de succès d'en présenter une version conforme à son intérêt.

Écrire le mythe, réécrire l'histoire

L'activité touristique génère en permanence des mythes et des légendes parfois décalées des réalités sociales et culturelles des pays d'accueil (Selwin 1996). Dans le même temps cependant, il existe de nombreux exemples où les mythes touristiques sont à même d'alimenter et de raviver le sentiment national, ou bien contiennent une réponse politique possible pour résoudre des antagonismes nationaux. Chaque Nation, lors de sa création s'est inventée un passé et recouru au folklore : ainsi se sont créés des musiques, des costumes, des histoires et des mythes nationaux. Le développement du tourisme culturel procède d'une logique similaire en ce qu'il induit la sélection d'idées et d'éléments représentatifs d'un pays Il n'est donc pas surprenant d'observer des liens

étroits entre les politiques culturelles nationales et les principaux lieux et symboles d'attraction touristique. La fusion entre les objets des politiques culturelles et ceux du désir touristique, d'abord mise en évidence à Bali (Picard 1992), s'est ensuite retrouvée dans des lieux multiples, aussi bien en Inde qu'en Angleterre (Butcher 2006 : 23). Les deux articles de Mihaela Hainagiu et de Falestin Naïli illustrent également chacun à leur façon comment des mythes promus dans le cadre de l'activité touristique peuvent affecter et nourrir le sentiment d'appartenance nationale et influencer les relations internationales.

Dans la Roumanie communiste, Mihaela Hainagiu montre comment des circuits à thème intitulés « Dracula, vérité et légendes » consacraient l'image de héros national de Vlad l'Empaleur, un prince valaque du 15^e siècle déjà érigé en symbole de la nation roumaine au 19^e siècle⁶. Sous Ceausescu, cette nouvelle héroïsation du personnage s'inscrivait dans un double projet. En premier lieu, célébrer la construction de la nation communiste et les vertus patriotiques de Nicolae Ceausescu à travers la commémoration des chefs d'État qui l'avaient précédé. L'auteur montre dans quelle mesure ces circuits recouraient pour cela à une « invention » des traditions mêlant discours savants et réinterprétation de lieux historiques. Deuxièmement, il s'agissait aussi de s'opposer à l'appropriation du personnage de Vlad l'Empaleur par l'industrie touristique américaine qui, sur la base d'œuvres littéraires et cinématographiques, proposait d'y voir l'incarnation historique du mythe de Dracula. Tandis que le regard occidental, par une série de déplacements et de réinterprétations, tendait à assimiler les deux personnages, le pouvoir roumain cherchait lui à les dissocier en érigeant Vlad l'Empaleur au rang de héros combattant pour la justice et l'indépendance du pays. Enfin, de tels circuits touristiques participaient aussi d'une forme de colonialisme interne : affirmer l'exemplarité d'un héros national roumain dans une province anciennement hongroise devait permettre de « roumaniser » la Transylvanie, région périphérique et multiculturelle. Ici, le tourisme exprime clairement des enjeux nationaux, territoriaux et diplomatiques, les tensions autour des « circuits Dracula » apparaissant comme des scènes périphériques de la guerre froide mobilisant les élites communistes.

Le texte de Falestin Naïli montre lui aussi comment un projet touristique peut nourrir l'expression d'une identité nationale, mais dans des circonstances et un contexte très différents. Pour mettre en place un Centre du Patrimoine Populaire Palestinien, un instituteur du village d'Artas, près de Bethléem, s'est ainsi appuyé sur les travaux de l'ethnologue finlandaise Hilma Granqvist. Cette dernière, qui avait longuement séjourné à Artas durant les années 1920 et 1930 en travaillant avec quelques informateurs privilégiés dont l'oncle de l'instituteur, a produit une œuvre qui est aujourd'hui précieuse pour les Palestiniens, car elle témoigne de la vie des *fallāhīn* (agriculteurs) et de l'état de leur société avant son éclatement en 1948. À cette valeur historique vient s'ajouter une valeur politique, le mouvement folkloriste palestinien créé dans les années 1970 ayant fait de l'agriculteur une figure essentielle de l'identité palestinienne et le symbole du « lien naturel à la terre perdue ». Enfin, la figure d'Hilma Granqvist permet à Artas de revendiquer une tradition de rencontre avec l'Occident, propice à renforcer son attrait pour les voyageurs. L'utilisation des travaux de l'ethnologue finlandaise s'inscrit de

6. La Valachie est, au 15^e siècle, une principauté située sur le cours inférieur du Danube et, de nos jours, une région de la Roumanie.

ce fait dans une démarche à la fois muséale, politique et touristique. À elle seule, la double appellation de « Centre d'Artas pour le Patrimoine Populaire Palestinien » pour les locaux et, plus neutre, de « Centre Folklorique d'Artas » pour les étrangers, traduit cette vocation plurielle. Destiné à transformer le village en attraction, le Centre est en même temps le symbole du mouvement folkloriste nationaliste auquel adhère son créateur. Entre sélections et omissions de certains aspects de l'œuvre de Granqvist, le Centre procède à une transmission et à une réécriture de l'histoire palestinienne. Il s'agit d'offrir des symboles unificateurs au nationalisme palestinien et d'élaborer une réponse aux discours et aux images véhiculés par les acteurs israéliens du tourisme : l'image du paysan palestinien travaillant son champ est promue pour contrer celle du pionnier sioniste faisant fleurir le désert.

Sans frontières ?

Les anthropologues ont souvent insisté, à la suite des travaux de Fredrik Barth (1969), sur l'importance des « frontières », géographiques et culturelles : c'est dans les périphéries, les marges, et non au centre d'une société que son identité est la plus à même d'évoluer. C'est là que se négocie le rapport à l'Autre et à soi, que se dosent des degrés d'ouverture et que s'affirment des mouvements identitaires. Quel rôle joue ici le tourisme ? Participe-t-il d'une pacification des relations internationales, comme le soutient Adrian Franklin, ou est-il au contraire intrinsèquement porteur et générateur de violence, qu'elle soit économique, physique ou symbolique ? Les deux articles de David Goeury et Sébastien Roux apportent des réponses nuancées qui, si elles tendent plutôt à accréditer l'idée d'une pacification des relations à l'autre et d'une ouverture croissante des frontières, soulignent aussi la fragilité du processus et sa réversibilité.

Un des deux seuls points de passage terrestre entre l'Inde et le Pakistan, Wagah Border est un toponyme qui évoque, pour les citoyens des deux pays, un lieu important de la « géographie mentale nationale ». Issue de la partition de 1947 à la suite d'émeutes et de massacres de grande ampleur entre Hindous et Musulmans, cette frontière reste une zone de conflits constants. À Wagah, elle est fermée chaque soir par les deux forces de sécurité, indienne et pakistanaise, qui sonnent la retraite et descendent simultanément les deux drapeaux. Les gestes guerriers qui accompagnent cette cérémonie en font le symbole d'une violence qui semble perpétuelle entre les deux États. Pourtant, depuis 2000, les deux pays ont fait de la frontière une destination touristique et le lieu d'une grande communion nationaliste. À travers une description du rituel de fermeture quotidienne de la frontière, David Goeury montre que la mise en scène de l'antagonisme entre les deux nations favorise inversement une certaine normalisation de leurs relations et devient progressivement la première étape d'un projet plus vaste de réconciliation et d'ouverture (encouragé notamment par l'élite sikh du Punjab). Pour autant, ce processus reste étroitement lié à l'affirmation de valeurs nationales antagonistes. De façon significative, tandis que la mise en tourisme du simulacre guerrier fait l'objet d'un accord tacite entre les deux États, les manifestations pour la paix organisées régulièrement de part et d'autre de la frontière par des ONG sont, elles, considérées comme des menaces et découragées par les forces de l'ordre.

Promesse d'ouverture, de paix ou de bénéfices économiques, le flux touristique reste toutefois potentiellement une menace pour les États, pour au moins deux raisons. Premièrement, il y a toujours un risque que les touristes ne suivent pas les voies (géographiques, symboliques) qu'entendent leur faire emprunter les États. Dans le

cas évoqué précédemment, c'est l'exemple des touristes indiens ou pakistanais qui viennent manifester pour la paix au lieu (ou en plus) d'assister au rituel de fermeture de la frontière. Deuxièmement, et plus fondamentalement, le touriste reste un intrus : s'il est opportunité de rencontre et d'ouverture, il peut aussi inversement devenir un bouc émissaire et le vecteur d'une crispation voire d'un repli identitaire. C'est ce qu'illustre le texte de Sébastien Roux, qui montre comment l'industrie touristique thaïlandaise s'est retrouvée au cœur d'une polémique au moment de l'apparition et de l'augmentation des cas de sida dans le pays. Une représentation racialisée du virus comme « maladie de blancs », associée à la présence d'un important tourisme sexuel, a contribué à mettre directement en cause le visiteur occidental dans le développement de l'épidémie. Parce qu'il était considéré comme une maladie « importée » par les *farang* (Occidentaux), le sida a suscité des propositions de contrôle strict des frontières, voire des mesures coercitives et répressives. Ces dernières n'ont jamais véritablement été mises en œuvre à l'encontre des touristes étrangers (contrairement à d'autres pays : la Chine et les Etats-Unis notamment) mais elles ont par contre inspiré les mesures prises à l'échelle nationale à l'encontre de certaines catégories de la population thaïlandaise (prostituées, drogués, prisonniers). Cette « tentation disciplinaire » face à la maladie n'a finalement pas résisté à l'importance de l'industrie touristique pour l'économie nationale. Dès le début des années 1990, le gouvernement thaïlandais a préféré opter pour des mesures de prévention et de responsabilisation des comportements individuels, et adopter une politique relativement libérale de gestion des flux migratoires. De ce point de vue, si le tourisme a temporairement servi de vecteur à une crispation identitaire, son influence contraignante s'est également exercée en faveur du maintien de l'ouverture des frontières.

Quels touristes ?

La question en recouvre deux autres, intimement liées. Premièrement, comment tracer les contours du comportement touristique ? Comment identifier les différences et les intersections avec d'autres formes de mobilité ou de « curiosité », par exemple avec celle de l'ethnologue travaillant sur un « terrain » touristique, ou profitant d'un colloque pour voyager, ou encore avec la mobilité du travailleur migrant revenant sur son lieu d'origine ? Deuxièmement, comment aborder la pluralité des pratiques et désormais des origines culturelles des touristes dans le monde : s'agit-il simplement, comme l'ont affirmé plusieurs anthropologues et sociologues, de la diffusion à l'échelle mondiale d'un modèle occidental de modernité ?

Qui est touriste ?

Les deux premiers textes de cette partie développent une réflexion sur l'ambiguïté de la notion de touriste. Valerio Simoni et Scott McCabe interrogent le positionnement de l'ethnologue sur un terrain touristique en prenant deux exemples très différents et à plusieurs égards opposés : les pratiques des *jinetero* (« accompagnateurs »)⁷ à Cuba d'une part, et un festival centré autour d'un match de football géant dans une petite ville anglaise

7. À Cuba, le terme *jineterismo* désigne un ensemble d'activités économiques illégales relatives au tourisme (dont la prostitution), où dominant la débrouille et l'arnaque. Les *jinetero* (littéralement « cavaliers ») qui suivent les touristes se livrent à différents trafics.

d'autre part. Dans les deux contextes, l'ethnologue se trouve assigné à une position qu'il ressent comme handicapante et dont il essaie de s'extraire : celle d'un touriste, ou au moins d'un « *passer by* » dans l'exemple cubain; celui d'un local, d'un « *insider* » (membre de l'équipe, de la famille, du quartier, de la ville) dans l'exemple anglais. Dans un cas, le chercheur est prisonnier de l'image du touriste et ne peut jamais tout à fait s'en détacher (sa recherche étant même considérée par les *jineterismo* comme une modalité possible de la quête touristique), dans l'autre il essaie de créer des « barrières » pour des entretiens plus formels. Les deux exemples montrent que les lieux ou les événements touristiques ne sont pas dénués de contrainte pour l'ethnologue et qu'ils l'amènent au contraire à s'interroger sur l'ambiguïté de son statut et à trouver de nouveaux « positionnements interstitiels ». Si l'ethnologue a dû par le passé – et ceci vaut encore aujourd'hui dans certains contextes – se différencier à la fois de l'administrateur, du missionnaire et du colon pour avoir accès au point de vue de ceux qu'il étudie, il se trouve aussi placé aujourd'hui vis-à-vis des populations locales en miroir d'une nouvelle catégorie d'étrangers, dont la quête n'est pas toujours totalement indépendante de la sienne et qui peut même servir de référence aux locaux pour comprendre sa démarche.

La réticence des anthropologues à prendre en compte la présence touristique comme donnée de terrain a fait l'objet de diverses analyses qui, suivant celles de Crick (1995), se sont attachées à démontrer la porosité des frontières entre les deux catégories. Dans un texte récent introduisant un numéro d'*Anthropologie et sociétés* consacré au tourisme, Jean Michaud et Michel Picard ont souligné « *le risque de confusion, de brouillage des rôles et des attributs, qui justifie en dernière instance que beaucoup d'ethnologues dénie la présence des touristes sur leur terrain* » (2001). L'angoisse d'être confondu avec ces derniers explique ce rejet ainsi que la faiblesse de la dimension réflexive dans l'anthropologie du tourisme. Pourtant, les populations étudiées traditionnellement par les anthropologues sont désormais engagées dans un processus de marchandisation visant à les transformer en objet de désir qui a d'importantes implications pour les conditions de l'enquête et le type de savoir produit par l'anthropologie. Comme l'expliquent Valerio Simoni and Scott McCabe, l'ethnologue n'est pas forcément différencié du touriste sur son terrain, le savoir ethnographique peut être utilisé et par les touristes, et par ceux qui en sont les hôtes. L'article de Falestin Naïli illustre parfaitement la récupération des écrits anthropologiques à des fins touristiques. En rédigeant ses monographies, l'anthropologue Hilma Granqvist ne présageait probablement pas l'importante place que son travail occuperait à Artas. Cette récupération de l'œuvre anthropologique, de plus en plus fréquente, ne s'effectue pas toujours *a posteriori*. Corinne Cauvin Verner raconte par exemple que ses enquêtes ont conduit ses enquêtés à modifier leur travail d'interprétation de leur culture. Pressentant que ce qui était digne d'intérêt pour un ethnologue pourrait l'être tout autant pour un touriste, ils lui demandèrent de rédiger de courtes présentations des Nawjî à afficher sur la vitrine de leur agence et à diffuser dans les brochures. Aussi, si l'ethnologue et le touriste sont liés par des pratiques, des regards, ou encore des interprétations parfois communes, leurs relations ambiguës ne sont pas sans incidence sur l'enquête et la construction de l'objet anthropologique.

C'est à une autre forme d'ambiguïté qu'est consacré le texte de Lauren Wagner : celle du « tourisme diasporique » c'est-à-dire les voyages effectués par les populations immigrées en Occident lorsqu'elles visitent leurs proches dans leur pays d'origine durant leurs vacances. Prenant l'exemple des Marocains vivant (et pour certains nés) en Europe, elle montre qu'ils ne peuvent jamais complètement s'identifier à ceux qu'ils

visitent, soit malgré eux, soit par choix. Dans le premier cas, leur tenue vestimentaire, leur connaissance partielle des lieux ou même leur langage corporel les distinguent aux yeux des locaux et les placent du côté des touristes. Mais ces « touristes diasporiques » peuvent aussi délibérément se comporter comme tels et tenter d'échapper ainsi aux contraintes des visites familiales pour privilégier le plaisir des vacances. Dans les deux cas, ils restent toujours autres chez eux (en Europe comme au Maroc) : leur migration (ou celle de leur parent) a placé la notion d'un « chez soi » sous le signe d'une étrangeté perpétuelle. Cette situation paradoxale les rapproche et les distingue tout à la fois des touristes occidentaux lorsqu'ils se rendent au Maroc. Ils partagent avec ces derniers un détachement et une méconnaissance relative du lieu visité, mais dans le même temps leur proximité culturelle donne à leur consommation du lieu un timbre différent de celui des touristes d'origine étrangère.

L'Autre touriste

Au-delà d'une réflexion sur les relations des populations diasporiques à leur territoire d'origine, le texte de Lauren Wagner invite également à s'interroger sur la façon dont l'identité culturelle d'un touriste influence sa perception et sa pratique des lieux. Cette idée, développée ici plus en détail par Noel Salazar et Tim Leicester à partir de l'exemple des touristes asiatiques, renvoie à un débat que l'anthropologie du tourisme a d'abord occulté mais qui resurgit depuis quelques années avec le développement du tourisme dans les pays non occidentaux.

Lorsqu'au début des années 1980, Dennison Nash (1981 : 461) ou Nelson Graburn (1983 : 9) insistaient sur la nécessité d'étudier les pratiques touristiques de populations non occidentales, ils défendaient une démarche véritablement anthropologique : penser l'unité d'un phénomène à travers la diversité de ses manifestations. Il aura cependant fallu attendre presque deux décennies et le développement d'un tourisme de masse au sein des populations non occidentales (asiatiques et sud-américaines notamment) pour que des travaux de terrain soient menés sur ce sujet. L'anthropologie du tourisme n'a pas été inactive durant cette période, bien au contraire, mais elle s'est focalisée essentiellement sur les touristes occidentaux ou sur l'histoire du tourisme en Occident. Les travaux menés notamment par Dean Mc Cannel, Jean-Didier Urbain ou encore John Urry, pour ne citer que les auteurs plus connus, insistent tous sur la rupture radicale introduite par le tourisme de masse, né avec l'émergence de la société industrielle et urbaine occidentale (plus précisément en Angleterre) à la fin du 19^e siècle. C'est là qu'est inventé le mot « touriste » – un acteur qui était auparavant amalgamé avec d'autres catégories de voyageurs –, et qu'est conceptualisé le personnage et ses pratiques. Puis, c'est là encore que se développe une véritable industrie du voyage organisé. La propagation de ce phénomène à de nouveaux pays tout au long du 20^e siècle doit dès lors être conçue, selon les termes de Jean-Didier Urbain, « (...) comme une résultante de l'urbanisation des sociétés et tout ce que cela sous-entend en termes de modes de production et de consommation. Comme une réaction anthropologique » (Doquet et Evrard 2008). De ce point de vue, l'étude des variations culturelles des pratiques touristiques, qui permet de comprendre comment de nouvelles cultures deviennent touristiques et développent leur propre rapport à l'étrange et à l'exotique, n'aurait alors finalement pour seul intérêt que de prolonger l'histoire du développement du tourisme occidental.

Il ne s'agit pas ici de contester l'importance historique des bouleversements survenus dans la deuxième moitié du 19^e siècle en Europe de l'Ouest avec l'invention du tourisme

« moderne ». De même, il semble difficile de remettre en question son influence et sa diffusion dans d'autres sociétés au cours du siècle passé. On peut cependant souligner ici au moins deux problèmes. En premier lieu, si le tourisme se développe partout sous l'effet de transformations sociales et culturelles similaires à celles observées en Occident (urbanisation, développement d'une « classe moyenne », démarche volontariste des États, propagation d'une culture de l'image notamment), celles-ci ne s'agencent ni de la même façon, ni la même vitesse, ni avec la même signification pour toutes les populations concernées. Il ne s'agit pas simplement de reconnaître l'existence d'un « filtre » culturel ou historique, mais aussi d'un « ancrage » avec des formes antérieures de mobilités et des cartes mentales spécifiques à la société concernée. L'article de Tim Leicester montre par exemple qu'en Chine, la tradition du tourisme lettré a directement servi à constituer un répertoire de sites et de pratiques touristiques désormais valorisés et promus par l'État. La notion de *mingsheng* ou « site pittoresque célèbre » dans le tourisme lettré chinois implique notamment la présence d'une nature aménagée et embellie par l'action humaine – une conception qui s'accorde assez mal avec le regard des touristes occidentaux en quête de paysages sauvages et préservés de l'action de l'homme. Dans les deux cas, romantisme et nostalgie constituent des ressorts de l'intérêt touristique, mais ils s'insèrent dans des grilles conceptuelles différentes. On voit donc bien ici qu'il serait vain de s'en tenir simplement à l'idée d'une exportation et d'une généralisation des comportements touristiques occidentaux. Contrairement à ce qu'écrit Erik Cohen (1994 : 12), les touristes non occidentaux n'intègrent pas des éléments de leur propre culture dans leur nouvelle pratique « occidentale » du voyage, ils intègrent le tourisme comment un nouvel élément de leur culture⁸.

À ne voir dans le tourisme non occidental qu'un « avatar tardif » de son équivalent européen ou nord-américain, on prend donc le risque de raccourcis simplificateurs et on décourage d'emblée toute enquête réelle sur ce sujet (ou du moins on en circonscrit et on en minorise l'intérêt). À cette myopie volontaire s'ajoute logiquement, deuxième critique, un déni plus ou moins conscient : celui d'une autonomie, sinon historique, du moins conceptuelle, des sociétés non occidentales dans leur adoption du tourisme de masse. À s'en tenir simplement à l'idée d'une diffusion du tourisme depuis l'Occident vers sa périphérie, on tend à rester prisonnier de la vieille dichotomie entre sociétés émettrices et sociétés d'accueil et de la question de l'impact des premières sur les secondes. Ce faisant, on néglige l'effet à rebours qui accompagne aujourd'hui le développement du tourisme de masse hors de l'Occident. Lorsqu'un pays devient à son tour exportateur de touristes, ceux-ci contribuent à changer l'industrie touristique par leur consommation spécifique des lieux ou les modalités « structurelles » de leurs pratiques (durée légale de leurs vacances, types et ampleur de leurs dépenses). Noel Salazar montre bien dans sa contribution comment les guides de Yogyakarta en Indonésie doivent s'adapter aux attentes de leurs nouveaux clients asiatiques. Tim Leicester souligne lui le « retournement du regard touristique » lorsque les touristes occidentaux deviennent à leur tour objets de curiosité de la part des touristes chinois dans la localité de Yangshuo.

Ces deux textes font écho à d'autres travaux menés en Asie, qui ont souligné les formes de tensions, latentes ou réelles entre tourisme domestique et tourisme international

8. Victor Alneng (2002 : 126-127) critique avec virulence les propos d'Erik Cohen (1996, 2001).

sur un même site dans les pays non occidentaux (Edensor 2001 pour le Taj Mahal; Evrard et Leepreecha 2008 pour les villages de minorités ethniques en Thaïlande) ou bien ont montré comment des lieux touristiques célèbres sont réorganisés en profondeur suite à l'arrivée de nouvelles catégories de touristes (Tim Winter 2008 pour le temple d'Angkor) pour correspondre à leurs attentes et leurs représentations (voir également le travail de Pál Nyíri (2005) sur les touristes chinois). Le développement du tourisme dans des sociétés non occidentales génère ainsi une sorte « d'orientalisme à rebours » dans lequel il s'agit moins de « devenir autre temporairement » selon l'expression de Jean-Didier Urbain (Doquet et Evrard 2008) que de procéder à une vérification de sa propre carte mentale. Il ne s'agit pas à proprement parler d'une différence vis-à-vis du tourisme occidental (qui procède lui aussi de la sorte), mais plutôt d'un jeu d'asymétries et de regards croisés. En reconnaître la complexité et la rendre intelligible suppose de ne pas se contenter d'y voir simplement la diffusion planétaire d'une modernité occidentale.

Références citées

- ALNENG, Victor, 2002. "The Modern does not Cater for Natives. Travel Ethnography and the Convention of Form", *Tourist Studies*, 2 (2), pp. 119-142.
- BARTH, Fredrik (ed.), 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- BAUMAN, Zygmunt, 1996. "From Pilgrim to Tourist – or a Short History of Identity", in Stuart Hall and Paul du Gay (eds), *Questions of Cultural Identity*, pp. 18-36. London: Sage publications.
- BUTCHER, Jim, 2006. "Cultural Politics, Cultural Policy and Cultural Tourism", in Melanie K. Smith and Mike Robinson (eds), *Cultural Tourism in a Changing World. Politics, Participation and (Re)presentation*, pp. 21-35. Clevedon, Buffalo, Toronto: Channel View Publications.
- CRICK, Malcolm, 1995. "The Anthropologist as Tourist: An Identity in Question", in Marie-Françoise Lanfant, John B. Allcock and Edward M. Bruner, *International Tourism. Identity and Change*, pp. 205-224. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage publications.
- COHEN, Erik,
1994. "Contemporary Tourism–Trend and Challenges: Sustainable Authenticity or Contrived Post-modernity?" in Richard Butler and Douglas Pearce (eds), *Change in tourism: People, Places, Processes*, pp. 12-29. London: Routledge.
1996. "Touting Tourists in Thailand: Tourist-oriented Crime and Social Structure" in Abraham Pizam and Yoel Mansfeld (eds), *Tourism, Crime and International Security Issues*, 77-90, John Wiley & Sons Ltd.
2001. *Thai Tourism: Hill Tribes, Islands and Open-ended Prostitution*, (2nd edition). Bangkok: White Lotus.
- DOQUET, Anne et Sara LE MÉNESTREL (éds), 2006. *Autrepart*, 40, Tourisme culturel, réseaux et recompositions sociales.
- DOQUET, Anne et Olivier EVRARD, 2008. "Tourism beyond the Grave: An Interview with Jean-Didier Urbain", *Tourist Studies*, 9 (2).
- EDENSOR, Tim, 2001. "Performing Tourism, Staging Tourism. (Re)producing Space and Practice", *Tourist Studies*, 1 (1), pp. 59-81.
- EVARD, Olivier, 2006. « L'exotique et le domestique. Touristes du Sud : réflexions depuis la Thaïlande », *Autrepart*, 40, pp. 151-167.
- EVARD, Olivier et Prasit LEEPREECHA, 2008. "Staging the Nation, Exploring the Margins: Domestic Tourism and its Political Implications in Northern Thailand" in Tim Winter and Peggy Teo and T.C. Chang (eds), *Asia on Tour: Exploring the Rise of Asian tourism*, pp. 239-253. London: Routledge.

- FRANKLIN, Adrian,
2003. *Tourism. An Introduction*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage publications.
2004. "Tourism as an Ordering: Towards a New Ontology of Tourism", *Tourist Studies*, 4 (3), pp. 277-301.
- FRIEDMAN, Jonathan, 2000. « Des racines et (dé)routes. Tropes pour trekkers », *L'Homme*, 156, pp. 187-206.
- GRABURN, Nelson, 1983. "Anthropology of Tourism", *Annals of Tourism Research*, 10 (9), pp. 9-34.
- LANFANT, Marie-Françoise, J. B. ALLCOCK et E. M. BRUNER (eds), 1995. *International Tourism. Identity and Change*. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage publications.
- LANFANT, Marie-Françoise, 1995. "International Tourism, Internationalization and the Challenge to Identity", in Marie-Françoise Lanfant, J. B. Allcock et E. M. Bruner, *International Tourism. Identity and Change*, pp. 24-43. London, Thousand Oaks, New Delhi: Sage publications.
- LATOUR, Bruno, 1991. *Nous n'avons jamais été modernes*. Paris : La découverte.
- MITCHELL, Timothy, 1991. *Colonising Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- MAC CANNEL, Dean, 1976. *The Tourist. A New Theory of The Leisure Class*. New York: Schocken.
- NASH, Dennison, 1981. "Tourism as an Anthropological Subject", *Current Anthropology*, 22, pp. 461-481.
- NYIRI, Pál, 2005. "Scenic Spot Europe: Chinese Travellers on the Western Periphery", *EspacesTemps.net*, Textuel, 25.03.2005, <http://espacestemp.net/document1224.html>
- PHIPPS, Peter, 1999. "Tourists, Terrorists: Death and Value" in Raminder Kaur and John Hutnyk (eds), *Travel Worlds. Journeys in Contemporary Cultural Politics*, pp. 74-93. London and New York: Zed Books.
- PICARD, Michel, 1992. *Bali. Tourisme culturel et culture touristique*. Paris : L'Harmattan.
- PICARD, Michel et Jean MICHAUD (éds), 2001. *Anthropologie et Sociétés*, 25 (2), Tourisme et sociétés locales.
- RAUCH, André (éd.), 2002. *Ethnologie Française*, 91, Touriste, autochtone : Qui est l'étranger ?
- REAU, Bertrand (éd.), 2007. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 170, Nouvelles (?) frontières du tourisme.
- SELWIN, Tom (ed.), 1996. *The Tourist Image. Myths and Myth Making in Tourism*. Chichester: John Wiley & Sons Ltd.
- SMITH, Melanie K. et Mike ROBINSON (eds), 2006. *Cultural Tourism in a Changing World. Politics, Participation and (Re)presentation*. Clevedon, Buffalo, Toronto: Channel View Publications.
- SMITH, Valene L., 1989. *Hosts and Guests: The Anthropology of Tourism*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- URBAIN, Jean-Didier, 2002 [1991] . *L'idiot du voyage. Histoires de touristes*. Paris : Payot et Rivages.
- URRY, John,
1990. *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London: Sage Publications.
2004. "Death in Venice" in Mimi Sheller and John Urry (eds), *Tourism Mobilities. Places to Play, Places in Play*, pp. 204-215. London, New York: Routledge.
- WINTER, Tim, Peggy TEO and T.C. CHANG (eds), 2008. *Asia on Tour: Exploring the Rise of Asian Tourism*. London: Routledge.
- WOOD, Robert E., 1998. "Tourist Ethnicity: A Brief Itinerary", *Ethnic and Racial Studies*, 21 (2), pp. 218-241.