

De la mystique contre-culturelle à un ailleurs écologique

- 1 Le voyage est inséparable de l'idée de l'ailleurs puisqu'il ouvre toujours à un espace autre, à un lieu différent de celui de notre quotidien. Cet ailleurs peut être lointain et évoquer des destinations exotiques ou bien plus proche et se référer davantage à des pratiques différentes dans un espace de la proximité que l'on croyait, de ce fait, connaître. On pensera au voyage de Georges Picard¹ dans l'Eure-et-Loir qui transforme sa vision d'une campagne française dont il n'avait, avant de partir, qu'une connaissance approximative, en terrain d'exploration et de découvertes, ou bien encore aux pérégrinations d'un Georges Perec dans les quartiers de Paris qui deviennent sous son observation de véritables territoires étrangers². Autant qu'à un autre espace, l'ailleurs permet d'occuper la position de l'étranger qui donne lieu à cette défamiliarisation que nous proposait Perec. Le voyageur étranger est celui qui se définit dans une distance par rapport au lieu où il se rend. Être ailleurs est l'emplacement d'un pivotement possible qui donne au voyageur la chance de regarder de manière critique l'espace qu'il croyait connaître. L'ailleurs offre ainsi une position épistémique qui place l'étrangeté comme principe de connaissance de son lieu et de celui de l'autre. Par là, l'ailleurs est à même de devenir l'outil critique d'une remise en question des valeurs propres à l'espace de provenance du voyageur³. C'est le rapport entre l'ailleurs et cette perspective critique qui constituera dans ces quelques pages le centre de mon intérêt et j'examinerai plus particulièrement comment une dimension spirituelle du voyage joue ce rôle dans les récits de voyage contemporains. Mon objectif est de montrer comment cette quête spirituelle des voyageurs de la deuxième moitié du 20^e siècle s'est transposée aujourd'hui dans la recherche d'une relation à la nature qui se donne à son tour comme une critique de l'Occident tout en essayant d'établir une nouvelle éthique au sein de la relation entre l'être humain et le monde. En me référant à des auteurs contemporains, j'établirai comment la nature, comme avant elle l'Orient, est instrumentalisée pour représenter un ailleurs qui se donne encore comme contre-culture tout en renvoyant à une dimension ésotérique du voyage.

Voyage et contre-culture

- 2 Le rapport du voyage à la contre-culture s'est développé à partir de la fin des années 50 aux États-Unis avec les écrivains de la *Beat Generation* qui, de Jack Kerouac⁴ à William Burroughs⁵ en passant par Allen Ginsberg⁶, ont tous utilisé dans leurs écrits le voyage afin de remettre en cause les valeurs d'une société américaine capitaliste qu'ils jugeaient encore trop puritaine⁷. En parlant ouvertement de libération sexuelle, de drogue et de modes de vie alternatifs et nomades, leur attitude de défi par rapport à une société figée dans un conformisme sclérosant a ouvert la porte à ce qui deviendra plus tard, dans les années soixante, le mouvement hippie et ce que l'on appelle communément maintenant la contre-culture. Ce passage de la *Beat Generation* à cette contre-culture est bien résumé par Timothy Miller lorsqu'il énonce: "The progression from beat to hip is a fairly obvious one ; the beats of the 1950s advocated dropping out of society, promoted new forms of art and literature, smoked marijuana, listened to unorthodox music (jazz), rejected traditional sexual norms, and even popularized the word *hip*"⁸. Pour Miller, les deux mouvements partagent les mêmes valeurs et ce désir identique de secouer les vieilles institutions par un mélange de provocations et de pratiques nouvelles.

- 3 Le terme de contre-culture a été théorisé par Theodore Roszak dans son livre *The Making of a Counter Culture : Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition* en 1969⁹. Pour Roszak, il s'agissait d'expliquer le mouvement de révolte de la jeunesse américaine qui s'opposait alors à la guerre du Vietnam mais aussi à une société perçue comme matérialiste et technocratique. Depuis, le terme de contre-culture a été utilisé librement pour se référer à des groupes politiques et à des mouvements artistiques qui se définissent en opposition par rapport à une culture dominante. À travers leurs philosophies, leurs idées politiques et leurs pratiques sociales, ces contre-cultures ont essayé d'imaginer de nouvelles façons d'être en société qui se donnent avant tout comme des formes de résistance par rapport à un ordre établi. Du mouvement féministe au rock Punk des années 70, le terme de contre-culture a été utilisé pour se référer à des pratiques culturelles diverses qui, comme le suggère Andy Bennett, se donnent toutes comme des activités "anti-hégémoniques"¹⁰. Christophe Bourseiller et Olivier Penot-Lacassagne insistent sur ce caractère multiple et hétérogène de la contre-culture dans leur ouvrage sur le phénomène¹¹. Les figures culturelles dans lesquelles les contre-cultures contemporaines se retrouvent viennent aussi bien de la poésie contemporaine (Ginsberg, Artaud), de la philosophie (Guy Debord, Michel Foucault), des activistes politiques (Angela Davies) que de la musique populaire (Frank Zappa). Comme pour tout concept dont le champ d'extension s'élargit en dehors de sa définition initiale, il devient parfois difficile de savoir à quoi renvoie la contre-culture. D'autant plus que l'idée même de contre-culture est récupérée en permanence par les industries culturelles qui l'utilisent pour en tirer profit. Une fois que la musique punk ou le hip hop sont devenus consensuels et leur style vestimentaire une mode, le principe contre-culturel est amené à disparaître. Comme le constate Andy Bennett : "As with subculture, counter-culture has now become an embedded aspect of the discourses employed by the cultural industries and thus in everyday vernacular discourse"¹². La valeur subversive de la contre-culture dépend en grande partie de sa capacité à échapper à ces formes d'appropriation d'une culture dominante et marchande qui ne garde d'elle que son apparence séduisante de différence. La contre-culture se définit dans un ailleurs qui n'est plus ici un ailleurs géographique mais un ailleurs idéologique, artistique et social.
- 4 Mais cette poursuite d'un ailleurs comme "en dehors" de la norme était aussi dans les années soixante de l'ordre du spirituel. Le désir existentiel de donner un nouveau sens à la vie dans un monde occidental perçu comme aliénant et matérialiste était inséparable d'une recherche de nouvelles formes de religiosité. Les religions dominantes occidentales étaient perçues comme faisant partie du système et leurs institutions dénoncées comme une autre manifestation d'un pouvoir hégémonique. Il était en effet difficile de concilier la libération sexuelle avec les dogmes de l'Église catholique ou protestante. William C. Shepherd analyse d'un point de vue sociologique les éléments qui caractérisent ces nouvelles formes de religiosité en les opposant aux religions occidentales traditionnelles et nous dit reconnaître dans les rituels collectifs de la jeunesse des années soixante (musique rock, drogue) des éléments religieux :

If we are no longer tempted to define religion naively and incorrectly in such exclusively Western terms as belief in God, then we are in a position to analyse youth counter culture as a religion, or better perhaps, as a new religiosity, a new religious style of life. But if we think of a religion in terms of system of symbols and rituals, and their function in providing social cohesion for a reasonably well-defined group, then the phenomenon of the youth counter culture fulfills the criteria.¹³

- 5 C'est en partie vers l'Orient que la contre-culture est allée chercher une source de spiritualité alternative, vers des religions qui étaient alors pour les voyageurs occidentaux des formes de religions non conventionnelles. Le bouddhisme zen, l'hindouisme avec les pratiques du yoga et de la méditation transcendante devinrent ainsi une source d'inspiration pour toute une génération. L'ailleurs autant qu'un espace lointain géographique était doublé de cette spiritualité et l'Asie est devenue un pôle d'attraction en popularisant le voyage en Inde et au Népal ouvrant ainsi la voie au *hippie trail*. Cette recherche a trouvé sa représentation symbolique la plus visible avec la résidence des Beatles en 1968 dans l'ashram du Mahareshi Mahesh Yogi. Des ouvrages comme ceux d'Allan Watts pour le bouddhisme zen¹⁴ ou les traductions des textes de Sri Aurobindo¹⁵ pour l'hindouisme ont contribué à rendre accessible à un public occidental ces formes de spiritualité qui offraient un nouveau rapport à l'existence. Souvent réduite à une forme superficielle d'exotisme mystique, cette quête a été assez tôt dénoncée comme participant d'une mode passagère par ceux-là mêmes qui ont fait la route. Lorenzo Pestelli alors qu'il traverse l'Inde dénonce la limite des motivations de ces voyageurs :

La Route de la soie n'est plus une route de marchands. C'est le chemin que parcourent les voyageurs de l'inutile. Il y gagnent quelques années de paresse, de loisirs bien employés, ils apprennent à attendre sur les routes, à cohabiter, à nouer des relations, à tirer de tout bois feu, à se nourrir au désert, à s'exprimer par signes.¹⁶

- 6 Le voyage en Orient a très vite perdu de sa mystique pour ne plus devenir qu'un phénomène de mode. Pestelli ou des auteurs plus populaires comme Muriel Cerf¹⁷ ont très tôt dénoncé l'illusion de ces voyageurs occidentaux souvent issus de la classe moyenne blanche américaine et européenne et qui prétendaient vouloir échapper à leurs privilèges pour souvent mieux y retourner. Dans leur *Aventure hippie*, J-P Bouyxou et P. Delannoy établissent le même constat : "La Route qui était au départ un simple mode d'accès à d'autres cultures, d'autres émotions, devient au fur et à mesure un but en soi, le territoire minable et balisé de Petits Blancs dévissés, avec ses étapes et ses combines obligées, et bientôt ses guides"¹⁸. La route comme pratique contre-culturelle n'a donc pas échappé aux formes de récupération culturelle où elle a perdu à son tour sa dimension de révolte.
- 7 Cette exploration d'une nouvelle forme de croyance est aussi inséparable de la résurgence d'une conscience écologique et d'un désir de retour à la nature qui occupera une place centrale dans mon argumentation. Dans le contexte américain, l'influence des cultures amérindiennes a participé à ce désir d'un renouvellement du rapport entre l'être humain et la nature qui s'exprimait directement par un refus de la culture urbaine. Comme nous le rappelle Miller :

Rural romanticism and the desire to protect the earth were also simply new expressions of old instincts. The disavowal of big cities as corrupt and unlivable has been a popular cultural theme for well over a century. Although massive environmental pollution as a new part of the equation in the hip era, the desire to flee to the country was not.¹⁹

- 8 Si ce retour à la nature s'inscrit dans une longue histoire que l'on pourrait faire remonter dans le contexte francophone aux philosophes des Lumières et à l'image idéalisée qu'ils nous ont donnée du bon sauvage ou de l'état de nature²⁰, le mouvement hippie a été l'un des premiers à rendre visible et populaire la conscience des destructions sur la nature provoquées par les activités humaines. La popularité aux USA du livre de John G. Neirhardt, *Black Elk Speaks*²¹ republié en 1961, ainsi que les textes de l'anthropologue Joseph Epes Brown²² sur les Indiens Sioux ont participé à ce renouvellement d'intérêt

pour une culture amérindienne jusque-là rendue marginale. Un des aspects de cette culture qui a trouvé un profond écho dans l'esprit de l'époque est la vision d'un retour à la nature dans un rapport qui soit à la fois spirituel et harmonieux.

- 9 Mais que reste-t-il de ces voyages dans un ailleurs contre-culturel qui, sans vouloir être directement politique, proposait des modes d'existence alternatifs ? Trouve-t-on encore une idéologie contre-culturelle chez les voyageurs francophones contemporains ? Et qu'en est-il de la dimension spirituelle de ces voyages ? L'Asie et ses différentes religions représentent-elles encore un centre d'attraction ?

Du politique à l'égotisme

- 10 Je ne propose pas une lecture exhaustive de tous les récits de voyage francophones contemporains qui serait impossible à réaliser du fait du nombre des publications mais j'utiliserai ici trois textes qui ont obtenu un certain succès à leur sortie et qui me paraissent emblématiser la manière dont l'ailleurs est associé à l'idée d'un retour à la nature. Sans vouloir établir de généralisation il s'agira, à travers ces textes, de désigner des tendances qui constituent un imaginaire contemporain du voyage et de l'ailleurs. En utilisant David Lefèvre²³, Blanche de Richemont²⁴ et Sylvain Tesson²⁵, je voudrais proposer un petit panoramique sur la façon dont les éléments contre-culturels du voyage sont appropriés, traduits et transformés dans le contexte francophone contemporain. Le fait que deux de ces textes se donnent comme un "traité" et un "manifeste" suggère l'intention de leur auteur d'exprimer un programme qui se donne comme modèle à suivre pour les futurs voyageurs.
- 11 Le premier constat est que la dimension collective, qui était primordiale pour ceux et celles qui entreprenaient le *hippie trail* ne se retrouve plus dans les textes contemporains. Partir en Inde dans les années soixante impliquait la participation à un mouvement collectif de révolte qui s'inscrivait dans le prolongement des événements de 1968. L'ailleurs était idéologique et, s'il ne répondait pas à une politique particulière, il offrait un espace de fuite possible où se concrétisait le rêve de pouvoir encore changer le monde. L'expérience de nos voyageurs est bien aussi celle d'une fuite mais sans aucun désir de bouleverser l'ordre des choses. Tous veulent se soustraire à leur époque et leur expérience est essentiellement individuelle. Pour eux le voyage est un exercice de solitude dont le but est inséparable d'une recherche intérieure. Il s'agit à chaque fois d'une quête identitaire qui transpose l'ailleurs dans la dimension d'un espace intérieur. Lefèvre déclare : "Voyageur en quête d'identité, j'avais aussi besoin de savoir de quel bois j'étais fait" (VC 19) ; Richemont y ajoute une dimension plus spirituelle : "Le véritable vagabond ne serait pas celui qui prend la route, mais celui qui part chercher son âme" (MV 13) ; et Tesson de déclarer : "Je vais enfin savoir si j'ai une vie intérieure" (FS 36). Ce n'est plus voyager ensemble mais "voyager contre" pour reprendre une expression célèbre d'Henri Michaux²⁶. Toute la dimension collective propre aux années soixante avec le création d'utopies communautaires qui proposaient des modes de vie autres a ici disparu. Chacun des livres propose des expériences solitaires où l'autre, que ce soit l'autre voyageur ou celui qui habite les pays visités, n'apparaît qu'en arrière-fond. La motivation principale de ces voyageurs n'est pas la découverte d'une culture différente mais bien plutôt de répondre à une crise existentielle, un mal-être que le voyage est censé guérir. L'autre est étrangement absent de ces textes et on n'apprend que très peu de choses de la Russie chez Tesson, de la Patagonie chez Lefèvre ou de la

culture Touareg chez Richemont. Les trois auteurs nous disent vouloir redonner un sens à leur existence et leur texte se concentre sur une expérience qui se veut essentiellement subjective : “Je ne suis pas allée dans le désert pour guérir du deuil mais pour chercher un sens qui me permette de survivre” (*MV* 18). Voyager est pour eux un moyen de se soustraire à la présence des autres êtres humains dont la présence est perçue comme une forme d’aliénation: “La présence des autres affadit le monde. La solitude est cette conquête qui vous rend jouissance des choses” (*FS* 36) ; et Richemont d’ajouter : “Nous ne prenons pas la route par amour des hommes. [...] Dans tout départ, il y a forcément une fuite des hommes et de leur société” (*MV* 69). Nos vagabonds contemporains sont assez loin de certains de leurs célèbres prédécesseurs comme Ella Maillart ou Nicolas Bouvier qui ne pouvaient envisager le voyage que comme une forme de dialogue entre eux et ceux et celles qu’ils rencontraient en chemin. On reconnaît davantage le portrait du “néo-aventurier” que nous fait le sociologue David Le Breton lorsqu’il énonce : “Le néo-aventurier passe aisément d’un continent à l’autre. Les communautés humaines qui vivent dans le théâtre de son expédition ne l’intéressent guère, encore moins leur culture ou leur mode d’organisation sociale”²⁷. Tout concentrés sur le sens que peut prendre à leurs yeux leur désir de fuir l’Occident, l’autre n’apparaît plus que comme anecdotique. Mais alors qu’un Michaux faisait disparaître les Indiens de son texte *Ecuador*²⁸ pour mieux interroger les limites de tout discours sur le voyage, les textes de nos voyageurs ne présentent pas cette dimension autocritique où la validité de ce qui est énoncé est remise en question. La disparition de l’autre n’est pas tant une résistance à un discours de voyage dont ils interrogeraient les limitations, que la mise en avant d’une expérience égotiste, le moment d’un doute auquel le voyage est supposé répondre.

- 12 Pourtant, si l’ailleurs culturel est effacé ou rendu anecdotique, il y a encore la nécessité de l’ailleurs géographique. Nos voyageurs partent dans des lieux qui se définissent par leur éloignement, leur difficulté d’accès et leur isolement. Lefèvre s’installe dans une île de la Patagonie, Tesson choisit les bords du lac Baïkal en plein hiver et Richemont les différents déserts d’Afrique du Nord. Dans un monde où il n’y a plus de nouveaux territoires à découvrir, les auteurs contemporains poursuivent encore une quête de lieux qui ouvrent à des espaces sauvages offrant un ailleurs à la modernité. Notre époque est celle où seuls les déserts paraissent offrir encore les frissons que l’ailleurs géographique procurait aux explorateurs des siècles précédents. Lieux pratiquement inhabités où il est difficile de survivre, ils procurent cette dimension d’un danger où se reproduit l’idée d’une expérience authentique. Authentique parce qu’elle ouvre à un face-à-face sans artifice avec une nature qui semble ne pas encore avoir été domptée par les activités humaines.

Contre l’Occident et le capitalisme

- 13 Mais quelle est cette modernité à laquelle tous nos voyageurs s’opposent ? La société occidentale dont ils viennent est dénoncée pour sa propension à la consommation. Un monde de la profusion mais qui ne sait plus répondre aux vraies questions. En ce sens, nos voyageurs sont les héritiers directs des hippies qui remettaient en cause le système capitaliste de leur époque et qui désignaient la matérialité du monde occidental comme la source d’un manque à être. L’ailleurs est encore utilisé comme position à partir de laquelle il est possible de dénoncer et critiquer cette dimension matérialiste. Ainsi chacun de nos voyageurs oppose au monde de la profusion une ascèse de la route qui se manifeste par la réduction des besoins et par le retour à une forme de simplicité où il ne

reste aucun superflu. Lefèvre nous annonce être “allergique au confort”, Tesson se rêve en ermite dont il nous dit : “La sobriété de l’ermite est de ne pas s’encombrer d’objets, ni de semblables” (FS 48) ; et Richemont fait l’apologie du mode de vie des nomades du désert et de leur dénuement : “J’étais pourtant heureuse dans ce dénuement. Car je découvrais le privilège de pouvoir se passer de tout” (MV 34). À l’aisance matérielle et à la multiplicité des objets nos voyageurs opposent un mode de vie ascétique où les besoins sont réduits au minimum. La cabane devient le symbole de cette recherche de par sa simplicité puisqu’elle réduit l’habitation à son minimum : un toit et des murs. Ce dépouillement permet aussi de porter un regard critique sur notre dépendance aux technologies de communication et qui est perçue comme une forme d’esclavage. C’est ce que nous révèle cette amusante anecdote de Richemont : “Après plusieurs jours de marche, l’un de nous eut la mauvaise idée d’allumer son portable. Il captait. Nous pensions être loin de tout. Malgré nos récriminations, nous nous sommes tous emparés de nos téléphones. Des esclaves” (MV 58). L’ailleurs est toujours rattrapé par l’ici et pour le garder dans une dimension véritable d’altérité, il faut inventer des stratégies d’évitement : couper son téléphone mais aussi tous les autres ponts qui nous relient à notre espace d’origine. On n’accède plus à l’ailleurs dès que l’on entre dans une géographie lointaine, encore faut-il être certain de ne pas transporter avec soi les habitudes et les technologies de notre vie quotidienne. L’une de ces caractéristiques est l’aisance matérielle qui désigne la vie de nos voyageurs du fait de leur appartenance à l’Occident. Ce choix d’une pauvreté temporaire s’inscrit dans une longue histoire d’idéalisations de la figure du vagabond. Déjà les écrivains beat voyaient dans la figure du *hobo* un trait sublimé²⁹ de l’être qui préfère la liberté et la pauvreté à une vie bourgeoise perçue comme emprisonnement. Les hippies qui se lançaient sur la route ne devaient le faire qu’avec une centaine de francs en poche. L’authenticité de leur voyage dépendait en partie de leur capacité à voyager sans rien, dans une indigence adoptée qui mettait en avant une éthique de la renonciation. Comme nous le rappellent Bouyxou et Delannoy : “La Route des *beats* était celle du blues et des paumés, de la *génération foutue*, des *White Negroes* de Norman Mailer. Le Voyage hippy voudra d’abord être celui des prophètes et de l’utopie. Ça ne les empêchera pas de souvent, très souvent, se croiser”³⁰ ! Cette renonciation implique une marginalisation sociale qui fait contrepoint à un mode de vie sédentaire. Le nomade, le vagabond, le *hobo* deviennent les antimodèles qui offrent la possibilité d’une vie autre qui défie les valeurs établies par une société marchande. Ce rapport à l’indigence comme antidiscours ainsi qu’au nomadisme comme pratique d’opposition se retrouve chez chacun de nos auteurs. À propos des vagabonds Richemont déclare : “Ils [les vagabonds] refusent de glisser avec les autres. Cet acte de résistance passe parfois par la solitude, la pauvreté et le vertige” (MV 66) ; Tesson dénonce le sédentarisme comme une forme de mort prématurée : “Se sentir familier d’un lieu, c’est le début de la mort” (FS 68) ; et enfin Lefèvre affirme inscrire son nomadisme sur les traces de ceux qui ont su se retirer complètement du monde : “Je marchais ainsi dans les pas d’hommes de toute obéissance qui avaient eu en commun le désir de s’affranchir des contingences matérielles : gyrovagues errant de monastère en monastère, pèlerins de la foi formulant des prophéties sur le chemin du renoncement, anachorètes partis faire pénitence au désert, etc...” (VC 20). C’est la figure idéalisée de l’ermite à laquelle les auteurs s’identifient ou voudraient pouvoir s’assimiler. Se suffire à soi-même en dehors de toute société devient cet idéal d’un mode de vie qui s’oppose à une culture occidentale vouée au gaspillage et à la destruction. On reconnaît ici un des buts des communautés hippies qui cherchaient également à retrouver un mode

d'autonomie économique, une structure d'autosuffisance comme anti-modèle du système libéral. En même temps, nous sommes très loin de l'hédonisme du mouvement hippie qui mettait en avant la recherche du plaisir à travers la poursuite d'une libération sexuelle et l'expérimentation avec les drogues. L'ermitage de nos voyageurs est choisi comme une forme de défi qu'ils se lancent pour éprouver leur faculté physique et mentale et ainsi témoigner de leur force intérieure.

- 14 Pour eux, l'ailleurs est inséparable d'une réduction, d'un appauvrissement choisi et temporaire. On reconnaît cette idée qui était chère à Nicolas Bouvier³¹ que le voyage avant d'être une exercice d'apprentissage et de développement devait aussi être une forme d'appauvrissement et qui était ce que Michaux mettait en avant dans son aphorisme de *Poteaux d'angle* : "Non, non, pas acquérir. Voyager pour t'appauvrir. Voilà ce dont tu as besoin"³². Pour ces deux écrivains l'appauvrissement faisait référence à la façon dont le voyage nous force à nous défaire d'un héritage culturel et de certaines habitudes de penser dont ils découvraient, dans leur parcours, l'inutilité. Nos auteurs reprennent cette idée en insistant davantage sur la nécessité de la réduction matérielle qui doit permettre un renouvellement intérieur qui suppose de se départir de ses anciennes habitudes de vie et de pensée. À propos de son refuge dans les bois Tesson déclare : "La vie dans les bois conduit à se dégraisser. On s'allège de ce qui encombre, on déleste l'aérostat de son existence" (*FS* 61) et Lefèvre d'ajouter : "Insignifiant à l'échelle des affaires du monde, j'entr'aperçus un chemin possible vers la réduction"³³. Ce discours du voyage comme appauvrissement est à voir comme la continuation d'une tradition anti-occidentale qui met en avant le principe de diminution pour s'opposer à toute idée de profit et de surplus. Mais c'est aussi ce que l'on pourrait nommer un contre-courant du discours colonial, comme le symptôme d'une culpabilité liée à l'héritage colonial. Alors que le discours colonial est principalement basé sur une appropriation de l'autre dans sa réalité géographique et culturelle, le motif de l'appauvrissement et de la disparition représente le désir, le plus souvent non formulé, de se départir du travail d'assimilation et de destruction de l'autre que réalisait l'entreprise coloniale. De Bouvier aux voyageurs contemporains l'ailleurs comme appauvrissement est à voir comme le signe d'une expiation possible des voyageurs de leur appartenance à un Occident dont ils sont, qu'ils le reconnaissent ou non, complices.

L'appel de la nature.

- 15 La figure de l'ermite est un modèle qui permet cette idéalisation d'une forme de renonciation à la richesse tout en évoquant une dimension spirituelle. Car chacun de nos voyageurs est à la poursuite d'une composante presque mystique à leur existence. Tesson s'interroge sur cet "étrange besoin de transcendance" (*VC* 116) qu'il se découvre, Richemont qui est beaucoup plus ancrée dans son héritage chrétien révèle être à la quête de son âme : "[...] Que nous soyons forcés de fuir notre maison, taraudés par le démon de l'ailleurs, est peut-être la plus belle chose qui puisse nous arriver. Notre âme nous attend hors des frontières" (*MV* 63) et suggère même que c'est peut-être Dieu qui se cache dans l'ailleurs : "Dieu est souvent le refuge de ces ailleurs qui nous hantent" (*MV* 87). Lefèvre nous raconte s'être réfugié quelques mois dans un monastère de Mar Moussa en Syrie qu'il interprète comme un exercice de ressourcement et qui a été sa première tentative de vivre en ermite. Pourtant chacun tente de se distinguer de toute allégeance à une religion instituée³⁴ qui, de la même manière que pour la génération précédente, représente à leurs yeux des institutions et des instances de pouvoir

suspectes. L'image de l'ermite est ainsi beaucoup plus neutre et permet la référence à une dimension métaphysique de l'existence en dehors de toute affiliation. C'est aussi un modèle qui garde une dimension subversive du fait même du choix de vie qu'il représente : "L'homme qui a recours aux forêts est un saltimbanque de l'âme. Il est assez libre pour s'évader par la pensée ou dans ses actes. Il est un rebelle car la société n'a pas d'emprise sur lui" (MV 73). Enfin c'est une figure qui suggère la fuite de la société en proposant une plongée dans la nature.

- 16 Chacun de nos textes pourrait ainsi être lu comme un traité vers un retour à la nature. Celle-ci est présentée dans son état "sauvage", c'est-à-dire que nos voyageurs s'intéressent à des espaces qui paraissent avoir encore échappé aux transformations provoquées par les activités humaines. En ce sens, on pourrait dire que l'ailleurs pour nos auteurs est essentiellement écologique. Plus que l'emplacement géographique, c'est l'état de la nature qu'on y trouve qui importe. On reconnaît ici le mythe d'une origine, d'un espace authentique qui renvoie à un temps d'avant la présence humaine. Sorte de pureté originelle qui est évoquée par le vide du désert, le cristal de la glace et la blancheur de la neige. L'absence des autres devient le signe de l'authenticité du lieu. En même temps ce sont des endroits difficiles et dangereux qui s'opposent à la présence des êtres humains. Pour Tesson il faut s'habituer à vivre dans un froid potentiellement mortel, pour Lefèvre s'adapter à des vents et à un climat hostiles et pour Richemont traverser des déserts où il est préférable de ne pas se perdre. La nature "sauvage" doit se mériter et s'y installer est de l'ordre du rite d'initiation. Cette initiation est tout d'abord physique et se réalise à travers la capacité d'adaptation des voyageurs. Pour cela il faut aller au-delà de ses capacités physiques et mentales et Richemont d'énoncer : "À chaque instant, nous sommes forcés d'aller plus loin que nous-mêmes" (MV 36).
- 17 La nature offre un réapprentissage du corps, elle suppose pour nos voyageurs d'avoir un rapport physique avec le monde. Chacun réapprend à se connecter à son milieu à travers ses sens et à travers un effort physique qui l'en rapproche : "Un monde était à approcher, des odeurs à assimiler, des bruits à identifier. C'était bien d'un nouveau départ qu'il s'agissait, d'une rencontre épidermique avec le monde : le rêve réalisé" (VC 16) ; "Marcher pieds nus sur la terre serait donc le premier pas vers la grâce" (MV 12). Cet effort permet aux voyageurs de trouver leur place dans cet espace hostile, c'est-à-dire de créer les stratégies qui leur offrent un moyen de vivre en harmonie avec le lieu. Cette union avec la nature est symbolisée par la cabane, présentée comme une habitation intégrée à son milieu. Une fois installés, nos voyageurs peuvent alors se livrer à la contemplation des paysages grandioses qui les entourent : "Je passais des heures à contempler la nature, la seule religion que je comprends" (MV 91) ; "Au cours de ces journées là-haut, je me consacre à la pure réjouissance d'être. Tirer sur son clope, seul, devant le lac ; ne nuire à rien, ne subir le diktat de personne, ne désirer pas plus que ce que l'on éprouve et savoir que la nature ne nous rejette pas" (FS 75). Retour à une présence au monde que la vie citadine ne pouvait plus leur offrir et qui implique une alliance entre plaisir esthétique et physique. Cette union entre esprit et corps en relation avec la nature produit ces moments d'osmose par lesquels les voyageurs ont l'impression d'être en communion directe avec le cosmos : "Je veux m'enraciner, devenir de la terre après avoir été du vent" (FS 72) ; "Dans cette osmose avec la nature réside le paradis perdu que nous sommes venus chercher" (MV 16). C'est pour chacun la vraie source de la spiritualité qu'ils poursuivent, des moments de dépassement de leur existence inséparable d'un retour à la terre. Ces instants privilégiés accentuent la

conscience de la nécessité de préserver la nature, de trouver un rapport éthique à la nature qui se fasse sous le signe de l'harmonie et de la non-destruction. Chacun nous dit ainsi vouloir trouver un moyen d'habiter dans la nature sans laisser de traces : "L'attention à l'univers du vivant et le sentiment de fusion avec la création envisagés par les peuples nomades ont fécondé un choix d'habitat prélevé sur la ressource [...] Elles déterminent une façon d'habiter la terre : sans lui infliger de dommages, en la laissant derrière soi vierge de toute cicatrice trahissant un passage, sans s'appropriier ni délimiter, sans y arrimer la vie de façon durable" (VC 28). L'ailleurs spirituel débouche ainsi sur une politique écologique qui en définitive n'est pas si éloignée de celle de leurs prédécesseurs des années soixante. Et Lefèvre d'ajouter : "À ce titre, l'écologie relève d'une conduite avant tout spirituelle. Parvenir à trouver sa place au sein de la beauté sauvage à l'état brut et ne rien en bouleverser est un sentiment sans prix" (VC 30). L'éthique repose sur cette idée d'un respect comme forme de préservation des lieux, le désir de laisser intact ce qui à leurs yeux peut encore offrir une véritable altérité à une modernité destructrice. Et c'est tout naturellement que nos auteurs se mettent à rêver des peuples premiers qui savaient vivre en harmonie avec leur milieu : "En marchant dans leurs pas, en reposant mon corps sur le même sol, j'approchai le substrat nourricier de ces hommes et redécouvris le lien ancestral et intemporel qui nous rattache à la terre. Je me sentis retranché de mon époque, à l'écoute de mes instincts, de la mémoire fuégienne, du geste et des modes de rituels de ce peuple premier" (VC 24). Lefèvre s'identifie totalement avec l'image qu'il se fait de ces cultures traditionnelles. Richemont retrouve l'instant symbolique de sa naissance à la vision des Bédouins du désert : "Des Bédouins nous attendaient au coin du feu, Les rayons de lune cognait contre la roche. La puissance brute de cette nature mise à nu imposait le silence. J'étais née pour cet instant" (MV 12). Enfin Tesson voit en Dersou Ouzala³⁵, le personnage du film de Kurosawa, l'exemple même de l'être qui a su s'intégrer dans la nature qui l'entoure et dont il adopte les codes.

- 18 Nous sommes évidemment en plein exotisme occidental. Cette vision idéale d'une culture lointaine et traditionnelle est tellement conventionnelle qu'elle apparaît comme le symptôme même de cette modernité à laquelle nos voyageurs voudraient pourtant échapper. Ils ne sont pas totalement dupes puisqu'ils reconnaissent que leur expérience dans la nature correspond à un rêve d'enfance : "Chacun porte en soi une image fantasmée de la cabane telle que l'enfance en a autrefois dessiné les contours" (VC 13). Tesson nous prévient dès les premières pages : "Je suis au seuil d'un rêve vieux de sept ans" (FS 22). Et Richemont de nous dire : "Heureusement j'idéalise ce retour aux sources" (MV 23). Mais malgré l'ironie avec laquelle quelqu'un comme Tesson regarde parfois son projet, à aucun moment ils n'exposent le fait que la nature qu'ils représentent est elle-même une construction qui correspond à ce désir de fuite qui est en eux. Dans son panoramique de la pensée écocritique, Ursula Heise nous rappelle que :

(...) In earlier types of environmental scholarship, nature tended to be envisioned as a victim of modernization but also as its opposite and alternative; nature is now more often viewed as inextricably entwined with modernity – both as a concept and in the material shape in which we experience it today. More than that, environmentalists and ecocritics have begun to see how their search for a more authentic relation to nature is itself a product of modernization.³⁶

- 19 Nos auteurs n'ont pas cette clarté de la pensée écocritique et pensent encore être en train de nous offrir une alternative – c'est-à-dire un ailleurs qui ait encore une dimension contre-culturelle. Pourtant cet ailleurs aussi est en train de devenir une mode

et le séjour en cabane une autre opportunité de développer une industrie touristique alternative. Lefèvre dénonce cette forme de tourisme comme étant une approche superficielle de la nature : “Le rêve réalisé prend l’allure d’une reconstitution de plein air. (...) Cet exotisme de surface révèle une attirance paradoxale pour ce que les villes nient et rejettent” (VC 76). Nos auteurs reviennent alors aux anciennes oppositions entre vrais et faux voyageurs avec la certitude qu’ils représentent la première catégorie. Car n’oublions pas que leur “ailleurs” doit se mériter, il implique sacrifice et retour sur soi-même et que cette nature il faut encore malgré tout la conquérir. Car la cabane est bien cela aussi, le symbole de la survie dans un milieu hostile.

- 20 L’ailleurs représente encore un élément de distinction par lequel nos voyageurs, même s’ils ne le reconnaissent pas toujours, acquièrent un pouvoir symbolique sur le commun des mortels : “Entrer dans des cases, c’est cela la réalité ? Petite fille déjà, je ne pouvais me contenter du modèle qu’on me proposait” (MV 19) ; “La présence des autres affadit le monde. La solitude est cette conquête qui vous rend jouissance des choses” (FS 36). “Une fuite, la vie dans les bois ? La fuite est le nom que les gens ensablés dans les fondrières de l’habitude donnent à l’élan vital” (FS 48). Se lancer dans l’ailleurs est entrer dans le cercle des happy few qui ont eu le courage de larguer les amarres pour échapper à la monotonie de leur vie quotidienne. Il y a ceux qui choisissent la vie et le mouvement et les morts vivants qui se morfondent dans l’ennui du confort : “Les bourgeois bien au chaud se gargarisent : ‘on vous avait bien dit que vous finiriez mal !’ Il vaudrait mieux finir mal que de ne pas avoir commencé à vivre” (MV 76). Richemont pousse cette distinction à l’extrême en idéalisant la figure du vagabond : “Par sa présence solaire, le vagabond n’est pas seulement un passant, mais aussi un passeur” (MV 73). Nos auteurs reproduisent les vieux clichés de l’opposition entre les sédentaires et les nomades avec pour les premiers une vie de conformité et d’ennui, et pour les derniers le choix de la liberté et des découvertes sur la route. L’ailleurs donne encore accès à un savoir qui place le voyageur du côté du sage, de celui qui revient de son expérience grandi et qui peut alors partager son expérience avec ses contemporains. Ainsi nos textes sont remplis d’aphorismes par lesquels nos voyageurs nous exposent leur vérité. Expérience essentiellement égotique mais qu’ils nous donnent en modèle à suivre.

Les textes se construisent sur l’énoncé de vérités qui, en tant que telles ont la propension à se vouloir hégémoniques. La sagesse du sage est ici tout imprégnée d’un pouvoir qui reproduit cela même à quoi ils voulaient échapper.

**

- 21 Alors que le 20^e siècle a vu des auteurs qui, de Victor Segalen à Michel Leiris en passant par Henri Michaux et Antonin Artaud jusqu’au Nicolas Bouvier du *Poisson-Scorpion*, se sont attaqués aux discours traditionnels du voyage en remettant en doute la possibilité de leurs mots à dire encore le monde, les voyageurs contemporains retournent à des catégories de subjectivité et d’écriture qui nous ramènent à des récits de voyage traditionnels et consensuels. S’ils ont la volonté de s’opposer à leur époque en insistant sur un retour problématique à la nature – ce retour renvoie à des catégories de la contemplation et de l’harmonie qui vont dans le sens d’un certain conservatisme et d’une modernité dont, sans le vouloir, ils reproduisent les valeurs. La nécessité de la préservation de la terre met en avant l’idée essentielle de nos jours de changer un système basé sur la croissance et l’abondance, mais la décroissance reste le privilège de celui qui vient d’un monde du trop plein. La décroissance est encore le choix du riche qui peut écrire son livre de Belle-Île-en-Mer ou revoir son manuscrit depuis son

appartement parisien. Nos auteurs finissent par reproduire une pensée très conservatrice avec des formes de primitivisme qui ne sont pas sans rappeler certains discours coloniaux. Richemont regrette ainsi le remplacement des anciennes caravanes à chameaux par des camions qui, s'ils rendent la vie des caravaniers plus facile, lui enlèveront son plaisir esthétique et sa recherche d'une certaine authenticité : "Avec les camions et les années qui s'acharnent sur ces routes séculaires, peut-être que l'Azalaï va s'éclipser doucement, absorbée par une époque où la vitesse fait loi. Alors le sel gemme n'aura plus le goût du silence" (MV 42). Ainsi l'ailleurs naturel qu'ils nous proposent reste-t-il essentiellement un miroir de leur recherche intérieure et de leur attente esthétique, c'est-à-dire qu'il demeure avant tout une représentation anthropomorphe. La nature dont ils nous parlent remplace l'autre des anciens textes coloniaux : une présence silencieuse dont le reflet permet d'affirmer leur propre identité.

Jean-Xavier Ridon
Université de Nottingham

NOTES

- ¹ Georges Picard, *Le vagabond approximatif*, Paris, Corti, 2001.
- ² Georges Perec, *Espèces d'espaces*, Paris, Galilée, 1974 ; *Tentative d'épuisement d'un lieu parisien*, Paris, Bourgois, 1982.
- ³ Bien sûr le contraire est courant aussi avec les voyageurs qui utilisent leur déplacement pour mieux réaffirmer leurs valeurs.
- ⁴ Jack Kerouac, *On the road*, Viking Press, 1957.
- ⁵ William Burroughs, *Queer* [1953], 1985.
- ⁶ Allen Ginsberg, *Howl and other poems*, 1956.
- ⁷ Sur le rapport de la Beat Generation avec la contre-culture on pourra lire : Raj Chandarlapaty, *The Beat Generation and Counterculture*, London, Blackwell, 2009 ; Ann Charters, *Beat Down to Your Soul : What was the Beat Generation ?*, London, Penguin Books, 2001 ; Steven Watson, *The Birth of the Beat Generation : Visionaries, Rebels and Hipsters, 1944-1960*, New York, Pantheon, 1998.
- ⁸ Timothy Miller, *The Hippies and American Values*, Knoxville, University of Tennessee Press, 2012, p. xvi.
- ⁹ Theodore Roszak, *The Making of a Counter Culture : Reflections on the Technocratic Society and its Youthful Opposition*, London, Faber and Faber, 1968.
- ¹⁰ Andy Bennett, "Reappraising 'Counterculture'" dans Sheila Whiteley and Jedediah Sklower (eds), *Countercultures and Popular Music*, London, Ashgate, 2014. Le terme que Bennett emploie est "counter-hegemonic".
- ¹¹ Christophe Bourseiller, Olivier Penot-Lacassagne (éds), *Contre-Cultures !*, Paris, Éditions du CNRS, 2013. On pourra lire aussi Bernard Lacroix et Xavier Landrin (éds), *Les contre-cultures. Génèses, circulations, pratiques*, Paris, Syllepse, 2015.
- ¹² Andy Bennett, *op. cit.*, p. 25.
- ¹³ William C. Shepherd, "Religion and Counter Culture – A New Religiosity", *Sociological Inquiry*, 42.1 (1972), p. 7.
- ¹⁴ Alan Watts, *The Way of the Zen*, Pantheon Books, 1957.
- ¹⁵ Shri Aurobindo, *La vie divine*, Paris, Albin Michel, 1989.
- ¹⁶ Lorenzo Pestelli, *Le long été*. Genève, Editions Zoé, 2000.
- ¹⁷ Muriel Cerf, *L'antivoyage*, Paris, Mercure de France, 1974.
- ¹⁸ J-P. Bouyxou, P. Delannoy, *L'aventure hippie*, Paris, 10/18, 2004, p. 275-76.
- ¹⁹ Timothy Miller, *op. cit.*, p. 107.
- ²⁰ Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité entre les hommes*, Paris, Flammarion, 2011.
- ²¹ John G. Neirhardt, *Black Elk Speaks*, William Morrow and Company, New York, 1932.
- ²² Joseph Epes Brown, *The Spiritual Legacy of the American Indian*, Wallingford Pennsylvania, Pendle Hill Publications, 1964. En France la traduction de ces textes ainsi que la publication dans la collection "Terre Humaine" de textes comme *Soleil Hopi* de Don C. Talayesva (1959) ont participé à cette popularisation des cultures amérindiennes.

-
- ²³ David Lefèvre, *Solitudes australes – Chronique de la cabane retrouvée*, Paris, Transboréal, 2012 ; *La vie en cabane. Petit discours sur la frugalité et le retour à l'essentiel*, Paris, Transboréal, 2013, dorénavant abrégé en VC.
- ²⁴ Blanche de Richemont, *Manifeste vagabond*, Paris, Plon, 2012; dorénavant abrégé en MV.
- ²⁵ Sylvain Tesson, *Dans les forêts de Sibérie*, Paris, Gallimard; dorénavant abrégé en FS.
- ²⁶ Henri Michaux, “Quelques renseignements sur 59 années d’existence” dans Robert Bréchon, *Michaux*, Paris, Gallimard, 1969.
- ²⁷ David Le Breton, *Le goût du risque*, Paris, Métailié, 2000, p. 145.
- ²⁸ Henri Michaux, *Ecuador*, Paris, Gallimard, 1929.
- ²⁹ Voir Jack Kerouac, *The Dharma Bums* (1959).
- ³⁰ Bouyxou et Delannoy, *op. cit.*, p. 259.
- ³¹ On se souvient de ce célèbre passage de “On ne voyage pas pour se garnir d'exotisme et d'anecdotes comme un sapin de Noël, mais pour que la route vous plume, vous rince, vous essore, vous rende comme ces serviettes élimées par les lessives qu'on vous tend avec un éclat de savon dans les bordels” - *Route et déroutes*, p. 166. “Tout de même, une vie très mobile m'a permis, grâce à quelques naufrages, de brader le plus clair d'une cargaison dont je sais aujourd'hui qu'elle était plus encombrante qu'utile.” (Nicolas Bouvier, *L'échappée belle*, Genève, Métropolis, 1998, p. 147.
- ³² Henri Michaux, *Poteaux d'angle*, Paris, Gallimard, 1981, p. 11.
- ³³ VC 21. Il ajoute un peu plus loin (VC 53) : “À rebours d'un confort entretenu par l'aisance matérielle, assisté par les commodités, à l'encontre d'une réduction des tâches quotidiennes confiées à des machines, se situe une aisance strictement spirituelle, salubre et libératrice”.
- ³⁴ Lefèvre nous dit : “Hors de tout exercice religieux, mon étape au monastère n'était pas innocente” (VC 19).
- ³⁵ FS 69. Lefèvre mentionne également le film de Kurosawa dans son texte.
- ³⁶ Ursula K. Heise, “The Hitchhiker's Guide to Ecocriticism”, *PMLA*, Vol. 121, No. 2 (March 2006), p. 507.