

L'exotique et le domestique

*Tourisme national dans les pays du Sud :
réflexions depuis la Thaïlande¹*

*Olivier Evrard**

Les approches économiques, géographiques et sociologiques constituent encore l'essentiel des contributions des sciences sociales à l'étude du tourisme. Sans être totalement absents des débats, les anthropologues gardent une certaine distance avec ce thème. Alors que leurs terrains respectifs sont chaque jour davantage concernés par le tourisme, peu d'entre eux prennent effectivement part aux nombreuses discussions (notamment en langue anglaise) que le phénomène suscite, se contentant généralement de l'évoquer brièvement comme un des facteurs du changement social chez les populations qu'ils étudient. Face à ce constat, Michel Picard et Jean Michaud avancent deux explications [2001, p. 6-8]. La première a trait aux caractéristiques de la recherche sur le tourisme : la prépondérance des recherches appliquées, souvent financées par le secteur privé ou les institutions internationales, conduit à une surévaluation de l'aspect économique du phénomène et « fait écran » à ses dimensions et son intérêt proprement anthropologiques.

La seconde raison tient aux rapports ambigus des ethnologues et des touristes, ces derniers étant vus au mieux comme des intrus ou des « idiots du voyage » [Urbain, 2001] dont il faut coûte que coûte se distinguer, au pire comme des menaces pour l'intégrité physique, sociale et culturelles des populations visitées. Pourtant, c'est l'ethnologue qui contribue, au moins en partie, à rendre attractives (les Anglais diraient « *tourable* ») les populations qu'il étudie. Paradoxe gênant pour lui, ses publications peuvent même devenir des sortes de livres de voyage, lues et exhibées par les touristes au même titre que le Lonely Planet ou le Guide du Routard : si elles ne donnent pas les adresses utiles, ou les « bons plans », elles sont utilisées à des fins de distinction sociale (apparaître comme un voyageur éclairé plutôt que comme un touriste) et pour tenter un contact supposé moins superficiel avec l'Autre exotique. Le malaise épistémologique que suscitent la rencontre et

1. Pour les noms de lieux, la transcription suit le système du *Royal Institute of Thailand* (1982). Le terme « *Thaï* » désigne les habitants de l'actuelle Thaïlande, « *Tai* » les différents groupes ethnolinguistiques (répartis un peu partout en Asie du Sud-Est et jusqu'en Assam) de langue tai.

* Anthropologue, IRD, UR 107 « Constructions identitaires et mondialisation », evrard@bondy.ird.fr.

la comparaison avec les touristes n'est toujours pas dépassé ; les ethnologues le vivent comme une parenté à (mauvaise) plaisanterie.

Il ne s'agit pas ici de contester cette analyse, mais de la compléter, en proposant une troisième explication trop souvent passée sous silence. Le projet d'une véritable anthropologie du tourisme n'a jamais été développé et mené à son terme parce qu'il s'est trop souvent arrêté à la sociologie des touristes occidentaux, ou à une analyse de l'impact de ces mêmes touristes dans les pays du Sud. Une équivalence implicite, reproduite dans de nombreux travaux, a posé les termes d'une conception ethnocentrique : le tourisme est un phénomène lié à la modernité et la modernité est identifiée à l'Occident. Rien, ou si peu, n'est écrit à propos des touristes des pays du Sud, sinon en les concevant comme des copies conformes au modèle occidental. Or, puisqu'il s'agit ici de réfléchir sur le caractère transnational des réseaux touristiques et sur les recompositions sociales qu'ils génèrent, peut-être devrait-on commencer par interroger les limites trop communément admises de notre « objet ». Dans le cas contraire, la transnationalité du tourisme risque d'apparaître à nouveau comme l'extension d'une modernité occidentale surimposée aux sociétés dites « d'accueil ». Une véritable anthropologie du tourisme suppose aussi d'envisager l'Autre comme touriste, dans sa propre société à défaut de pouvoir l'être facilement dans la nôtre, et de lui accorder la possibilité, au moins théorique, d'être moderne (et même post-moderne !) selon des combinaisons de valeurs et de comportement qui lui sont propres.

J'utilise dans cet article des exemples tirés essentiellement de la Thaïlande, pour tracer le contour de cet « Autre touriste ». Mon propos vise à démontrer que le faible nombre de travaux sur les touristes du Sud dans les sciences sociales nous renseigne sur l'état actuel de la recherche sur le tourisme. Plus précisément, il nous renvoie à une cécité et à un déni. Nous ne « voyons » pas les touristes du Sud parce que nous ne les concevons pas autrement que comme des hôtes complaisants et dépendants et nous reproduisons ainsi, le plus souvent de façon inconsciente, les hiérarchies géopolitiques globales. Ceci nous empêche d'aborder de façon critique les enseignements de la sociologie (dans quelle mesure les touristes du Sud le sont-ils selon des modalités identiques aux nôtres ?) et, de façon plus générale, d'inclure l'étude du tourisme dans une anthropologie politique de la mobilité.

L'anthropologie du tourisme ressemble à un éternel recommencement. Dennison Nash la considérait en 1981 comme hypnotisée par la question du comportement des touristes occidentaux et de leur impact sur les sociétés réceptrices, principalement celles du Sud et il insistait sur la nécessité d'étudier les variations interculturelles de la pratique touristique [1981, p. 461]. En 1983, les *Annals of Tourism Research* publiaient ce qui reste encore à ce jour leur seul numéro thématique consacré aux touristes non-occidentaux, avec des contributions consacrées au Japon, au Mexique ou encore à l'Inde. Dans l'introduction, Nelson Graburn lançait un appel similaire à celui de Nash : « (...) if the subject of the anthropology of tourism is to truly measure up to the global, comparative scope of

the anthropology of other institutions (cf. religion, kinship, stratification, law and so on), it must become cross-cultural » [1983, p. 9]. Vingt ans plus tard pourtant, et à l'exception de quelques rares articles et ouvrages, rien n'a véritablement changé et Kristina Ghimire, dans l'introduction de son ouvrage sur les « *native tourists* », a parfaitement raison de souligner la persistance de la même vision occidentalocentrée : « *The bulk of social science enquiry has been concerned mainly with the socio-economic effects of tourism in the North or involving Northern tourists in the South. Little knowledge exists on Southern tourists* » [2001, p. 2]. Que s'est-il donc passé ? Comment expliquer que le constat de Dennison Nash puisse être repris presque mot pour mot vingt ans plus tard ?

L'anthropologue et le touriste du Sud : histoire d'un rendez-vous manqué

Il semble qu'il faille écarter d'emblée l'argument économique. Si les touristes originaires des pays du Sud ont un pouvoir d'achat généralement inférieur à celui des touristes occidentaux, ils génèrent cependant souvent, dans leur propre pays (tourisme dit « domestique » ou « national ») ou dans les pays proches (tourisme dit « régional »), des revenus égaux ou supérieurs à ces derniers car ils sont considérablement plus nombreux [Ghimire, 2001, p. 3]. En Thaïlande par exemple, les statistiques officielles ont recensé plus de 81 millions de visiteurs thaï à l'intérieur du pays en 2003², contre un peu plus de 27 millions de touristes étrangers la même année. Malgré une dépense individuelle journalière moyenne inférieure à celle des touristes internationaux, les touristes thaïlandais ont ainsi généré un revenu équivalent à l'échelle nationale [TAT 2003, p. 98]. Par ailleurs, les touristes asiatiques originaires des pays de l'Asean sont aussi plus nombreux en Thaïlande que les touristes européens³ et dépensent davantage en moyenne, y compris les touristes originaires de pays réputés les plus pauvres comme les Philippines ou le Vietnam [TAT 2003, p. 65].

De fait, l'essentiel des – trop rares – données disponibles aujourd'hui sur les touristes du Sud proviennent généralement d'études économiques ou sociologiques à caractère appliqué commandées par le secteur privé ou les organisations internationales. Bien qu'elles restent étroitement centrées sur des questions d'impact, elles s'avèrent souvent fort utiles pour initier une démarche comparative et elles posent des questions qui devraient intéresser très directement les anthropologues. En quoi

2. Les organismes thaïlandais reprennent la définition technique utilisée par le l'Organisation Internationale du tourisme. Les « visiteurs » sont les personnes se rendant dans une province différente de leur lieu de résidence habituelle et dont la mobilité n'est liée ni à l'exercice d'une activité rémunérée ni à la poursuite d'études dans la province de destination. Les « visiteurs » sont « touristes » s'ils restent plus de vingt-quatre heures sur leur lieu de destination, « excursionnistes » dans le cas contraire.

3. Plus de deux millions et demi de touristes originaires d'un des pays de l'ASEAN ont visité la Thaïlande en 2003 (TAT 2003, p. 25). L'ensemble des « touristes asiatiques » en Thaïlande totalise environ six millions de personnes à cette date (chiffre auquel on peut ajouter les 500 000 touristes en provenance du sous-continent indien) soit approximativement deux fois le nombre total de touristes occidentaux (européens, états-unis, canadiens, australiens et néo-zélandais).

les dynamiques internes et les impacts sociaux des tourisms domestique et régional dans les pays du Sud différent-ils de ceux du tourisme international ? Quels en sont les bénéfices et les coûts – sociaux, environnementaux, comment les calculer et comment sont-ils partagés ? Dans les deux cas, qui en profite, qui est marginalisé ? Incontestablement, l'étude du tourisme ne se limite pas à la seule question de son impact, fut-il comparé. Reste qu'il est paradoxal, et même inquiétant, de constater aujourd'hui que dans ce domaine, les anthropologues laissent le soin aux économistes et aux sociologues d'initier des démarches véritablement transculturelles.

L'ambition comparative était pourtant présente lorsque le tourisme a commencé à émerger comme sujet d'étude à part entière dans les sciences sociales. En témoigne notamment l'article en forme de manifeste de Dennison Nash [1981] suggérant que certaines activités au sein des sociétés de chasseurs-cueilleurs pouvaient être considérées comme touristiques. Les travaux de Nelson Graburn [1983, 1996] sur le tourisme japonais s'inscrivent eux aussi dans cette démarche et expriment un souci proprement anthropologique de penser l'unité du phénomène touristique au-delà de ses variations culturelles. Par la suite cependant, les recherches se sont focalisées presque exclusivement sur le tourisme occidental. L'explication *a priori* la plus évidente concerne le caractère « spectaculaire » des rencontres entre touristes occidentaux et populations du Sud tandis que le tourisme domestique apparaît lui à la fois moins facile à identifier et plus trivial. En d'autres termes, l'anthropologue aurait naturellement tendance à privilégier les formes les plus contrastées des relations interethniques, un peu à la façon de Dennis O'Rourke filmant les rencontres entre touristes australiens et les populations du fleuve Sépik en Nouvelle Guinée dans « Cannibal Tours »⁴. Pourtant, cette myopie de l'anthropologue ne résulte pas seulement d'une déformation professionnelle qui le conduirait à se focaliser seulement sur les touristes occidentaux. Elle s'explique également par un héritage intellectuel, c'est-à-dire par l'orientation et le contenu des débats qui se sont développés durant les dernières décennies autour de la nature du phénomène touristique⁵.

Dès les années soixante-dix, la très grande majorité des auteurs ont remis en question l'idée que le tourisme constituait en quelque sorte l'extension et la systématisation d'une inclinaison déjà présente dans les formes « pré-modernes » de mobilité. Ils ont insisté au contraire sur la rupture radicale introduite par le tourisme de masse, né avec l'émergence de la société industrielle occidentale à la fin du dix-neuvième siècle. On peut distinguer cependant trois grandes approches. Dean Mac Cannel [1973] a défini le tourisme comme une réponse à l'aliénation de l'individu dans la société moderne (i.e industrielle, urbanisée). Il s'agit pour lui d'une recherche nostalgique d'authenticité en dehors de la sphère du quotidien. Les pays du Sud sont devenus des destinations privilégiées précisément parce qu'ils cristallisent un ensemble de représentations (naturalité, nudité, simplicité, générosité)

4. D. O'Rourke, *Cannibal Tours*, Institute of Papua New Guinea Studies-Channel 4, 1987, 35 mm, 70 min.

5. Pour une synthèse, voir notamment Michaud [2001, p. 15-33].

propices à nourrir la nostalgie des habitants des pays occidentaux : le « Bon Sauvage » comme miroir du mal-être occidental. Plusieurs auteurs, dont le plus connu est certainement Erik Cohen, ont contesté cette définition « unitaire » [Cohen, 1979, p. 180] et ont insisté au contraire sur la diversité des comportements touristiques. Leurs typologies tendent malheureusement à perpétuer la vieille opposition entre le touriste (de masse) et le voyageur (solitaire) et confinent les habitants du Sud dans un état pré-moderne où prévaut la peur du voyage, de l'étrange et du différent [Cohen 1972, p. 165]. L'autre exotique ne peut-être qu'un hôte bienveillant ou éventuellement un guide dans sa propre société, mais certainement pas un touriste.

Une troisième approche, plus récente, rompt à la fois avec la « nostalgie existentielle » de Dean Mc Cannel et la méthode typologique d'Erik Cohen. Développée en priorité à partir d'études menées en Occident, notamment en Europe de l'Ouest, elle conteste la vision « structuraliste » organisée autour d'oppositions entre l'ordinaire et l'extraordinaire, le quotidien et l'exotique, ce dernier étant lui-même organisé et construit pour apparaître comme tel dans le cadre touristique. Elle délaisse aussi la question des manifestations pré-modernes du tourisme puisque la désirabilité du voyage trouve son origine non dans une prédisposition commune à toute l'humanité mais dans une rupture radicale sur le plan culturel et technique. L'invention puis la généralisation d'innovations technologiques (développement des transports, harmonisation du temps, photographie notamment) ont facilité à la fois le déplacement des touristes et la circulation de signes (artefacts, images) qui entretiennent leurs envies de voyage, modèlent un « regard » touristique [Urry, 1990] et s'immiscent dans tous les aspects de la vie courante. On assiste pour cette raison à une « dédifférenciation » de la sphère du touristique et du quotidien [Wood, 1998, p. 228-234]. Dans la société post-moderne, le touriste a quitté les marges de la vie sociale pour migrer en son centre [Bauman, 1996] et « son quotidien est devenu l'ailleurs de l'ailleurs d'où il revient » [Urbain, 2001, p. 331].

Aussi séduisante soit-elle, cette conception ludique et dédifférenciée du tourisme néglige les rapports de force et les hiérarchies globales sur lesquels repose et que perpétue aussi le regard touristique. Les images produites à des fins de marketing touristique dans les pays du Sud renvoient encore systématiquement au mythe du non-civilisé, de l'intangible ou du non-limité [Echtner, Prasad, 2003, p. 660-682], perpétuant ainsi un cadre conceptuel clairement post-colonial. Certes, les sociétés du Sud ne sont pas les victimes passives de ce regard touristique occidental et elles se construisent également en réponse à lui : Michel Picard [1992] a par exemple montré comment, sur l'île de Bali, la « balinité » est le produit d'une « construction dialogique » – ou d'une conscience réflexive – élaborée au fur et à mesure de l'élargissement de l'espace social des Balinais (colonisation, indonésianisation, touristification). Reste qu'il est beaucoup plus facile pour un touriste du Nord de se rendre dans un pays du Sud que pour un habitant du Sud d'être touriste au Nord, et pas seulement pour des raisons économiques. Dès les premières démarches administratives pour l'obtention du visa, il existe une différence statutaire

évidente : pour le touriste occidental, il s'agit véritablement de formalités, pour celui du Sud par contre, il faut avant tout vaincre des suspicions diverses (travail illégal, regroupement familial, mariage « blanc ») et démontrer qu'on entend véritablement être touriste, c'est-à-dire rentrer dans son pays d'origine à l'expiration de son visa. En d'autres termes, n'est pas touriste qui veut et l'idée d'une « modernité liquide » [Bauman, 2000] semble bien idyllique. Il existe aussi, pour reprendre une métaphore aquatique, tout un système de courants, d'écluses et de valves organisant la mobilité touristique, la facilitant pour certains, la déniait à d'autres. De ce point de vue, le tourisme global doit être envisagé davantage comme un phénomène néo-colonial [Kaur, Hutnyk, 1999] : il se développe sur la base d'un accès privilégié à la mobilité des habitants du Nord contrastant avec l'immobilité contrainte – et les migrations forcées – des populations du Sud.

Adoptant un cadre conceptuel qui fait une plus large place à l'anthropologie de l'État (Foucault, Deleuze) et des techniques (Latour, Hall), Adrian Franklin montre que le tourisme constitue une « mise en ordre du monde » [2004, p. 277-301]. Il s'attache à tracer l'origine et à décrire les manifestations de ce « phénomène rhizomique global » en insistant sur les correspondances étroites entre développement du nationalisme, innovations techniques et création d'une désirabilité du voyage pour lui-même. Il s'agit non plus seulement de savoir qui sont les touristes ou ce qu'ils font mais également comment ils furent constitués comme tels c'est-à-dire comment émergea puis se généralisa à partir de la fin du dix-neuvième siècle une culture touristique à la fois ordonnée et ordonnante. Le cadre conceptuel proposé par Franklin s'avère très pertinent pour penser à la fois le caractère universel du phénomène touristique, les inégalités qu'il perpétue et les modalités spécifiques de son développement local, chaque culture définissant à sa manière les plaisirs et les comportements touristiques appropriés. Il me semble cependant que l'état actuel des recherches sur les touristes du Sud ne permet pas d'utiliser à sa juste valeur un tel modèle. Si le tourisme est bien un phénomène moderne, rhizomique et global, selon quelles combinaisons de signes, de comportements et de valeurs s'organise-t-il dans d'autres sociétés que les nôtres ? Et quelles sont les hiérarchies locales, nationales ou internationales à l'œuvre dans ce processus ? Faute de se poser ces questions, on risque soit de se limiter à la problématique de l'impact du tourisme occidental dans les sociétés du Sud, soit de considérer encore une fois les touristes domestiques comme des avatars tardifs de leurs équivalents occidentaux.

C'est pourtant très exactement la position adoptée et revendiquée par Erik Cohen. « Le tourisme de masse » écrit-il, « est essentiellement un phénomène moderne et occidental » [1994, p. 12]. Son développement récent dans les pays du Sud s'effectue de la même façon qu'en Occident, notamment à travers l'amélioration des transports, le développement d'une société de consommation et l'émergence de classes moyennes voyageant de plus en plus fréquemment à l'étranger. Si les habitants du Sud deviennent donc eux aussi progressivement des touristes, ils suivent en cela des trajectoires et des modes de comportements occidentaux, tout en intégrant à leur façon de voyager certains éléments de leurs propres cultures, par

exemple dans le cas des Thaïlandais les pèlerinages dans les sanctuaires bouddhistes [1994, p. 12 et 2001, p. 1]. Mais pourquoi écrire que les touristes du Sud intègrent des éléments de leur propre culture dans leur pratique « occidentale » du voyage d'agrément et non qu'ils intègrent le tourisme comment un nouvel élément dans leur culture ? Si certains indicateurs ou comportements sont incontestablement similaires (par exemple le rôle prépondérant joué par les classes dites « moyennes » et urbanisées), quelle en est la valeur sociale et historique dans ces sociétés ?

Tourismes au Sud : séparation des espaces et asymétries des désirs

Après tout ce temps passé en Thaïlande, il est étonnant qu'Erik Cohen ne se soit jamais intéressé davantage aux touristes thaïlandais et à leur histoire. Il aurait pu montrer que le tourisme domestique y a parfois précédé le tourisme international⁶, par exemple à Chiang Mai, capitale du Nord et deuxième ville du pays, et pas seulement dans ses formes dites « traditionnelles » comme les pèlerinages, les visites à des proches ou les voyages d'aristocrates dans les régions reculées, ces derniers ayant commencé dans les années trente [Phrasit, 2005, p. 2]. Le Tourism Authority of Thailand (TAT), qui a vu le jour en 1960 à Bangkok, a ouvert un bureau à Chiang Mai dès 1968. Des campagnes publicitaires à destination spécifiquement des touristes thaï ont été lancées à cette époque pour promouvoir l'image des régions du Nord pendant que leurs habitants étaient formés, lors de séminaires, à devenir des « hôtes » pour les touristes. Le TAT organisa également des voyages en bus depuis Bangkok auxquels prenaient part les classes moyennes et supérieures de la capitale pour des sommes avoisinant les quatre milles baht sur trois jours. En 1983, le TAT organisa ainsi 15 voyages de groupe pour un total de 1 300 touristes thaïlandais [Richter 1989, p. 90]. La création volontariste d'un marché touristique local, que les autorités thaïlandaises ont ensuite laissé au secteur privé le soin de développer, a donc précédé le développement du tourisme international, et non l'inverse. En fait, dans la région de Chiang Mai, le tourisme des Thaï représente une proportion moins importante aujourd'hui qu'il y a vingt ans. Ainsi, à la fin des années quatre-vingt, les touristes thaï étaient quatre fois plus nombreux dans la province de Chiang Mai que les touristes étrangers. En 2004 cependant, et bien qu'ils soient toujours aussi nombreux, ils ne représentaient plus que 54 % du flot touristique total car dans le même temps, le nombre d'étrangers a considérablement augmenté [TAT Chiang Mai, 2005].

Le tourisme domestique s'est développé indépendamment du tourisme international, non seulement dans le temps, mais également dans l'espace : il ne concerne pas les mêmes lieux, ou pas de la même façon. À l'échelle nationale, ceci apparaît clairement par l'analyse comparée des destinations privilégiées des touristes thaï et internationaux (tab. 1 et 2). Si dans les deux cas, Bangkok constitue la destination la plus fréquente (à un degré plus important pour les Occidentaux cependant), il

6. Un phénomène également noté par Nelson Graburn en Chine : « (...) and Chinese domestic tourists have preceded and often outnumbered foreigners to these places [Tibet et la Route de la Soie] for perhaps different motivations » (2001, p. 79-80).

s'agit là du seul point de convergence géographique (avec la province de Chonburi) entre les deux catégories de touristes. Tandis que les Occidentaux privilégient les plages du Sud et les régions les plus éloignées, les Thai eux voyagent plus fréquemment à dans la grande périphérie de Bangkok et dans les provinces du Centre et du Nord-Est, notamment dans celles de Kanchanaburi et de Nakhon Ratchasina. La raison de ce décalage est évidente : les Thaïlandais disposent de moins de temps libre que les touristes internationaux et peuvent difficilement se rendre dans des provinces éloignées. Par ailleurs, de nombreux travailleurs migrants de la capitale sont originaires de ces deux provinces, lesquelles parallèlement ne possèdent pas d'attractions particulières susceptibles d'intéresser les touristes occidentaux.

Tab. 1 – Touristes thaï et étrangers :
les cinq destinations les plus fréquentes

Thaï	Étrangers
Bangkok	Bangkok
Kanchanaburi	Chonburi
Nakhon Rachasima	Phuket
Phetchaburi	Phang nga
Chonburi	Chiang Mai

Source : TAT, 2003.

Tab. 2 – Touristes thaï et étrangers : répartition géographique des voyages

	Thaï	Étrangers
Nord	12 %	10 %
Bangkok	24 %	36 %
Centre	23 %	10 %
Est	11 %	13 %
Nord-Est	19 %	3 %
Sud	11 %	29 %
Total	100 % (81 776 397 voyages)	100 % (27 328 672 voyages)

Source : TAT, 2003.

Les touristes domestiques voyagent notamment, mais pas exclusivement, pour rendre visite à leurs proches restés sur place et participer à des fêtes de mérite, notamment les cérémonies d'ordination (*buat*), la fête de sortie de carême (*thot katin*) et les « offrandes de vêtements religieux » (*thot phaa pha*)⁷. Ainsi, sur un échantillon de 100 touristes thaï interrogés à Chiang Mai en novembre 2005, 28 % citaient la visite à des proches et la participation à des festivals (les deux principaux étant le *songkhan* en avril et *loy khatong* en octobre) comme la première raison de leurs voyages en Thaïlande. Pour autant, doit-on considérer qu'en raison des motivations de leur voyage, ne sont pas de « véritables » touristes ? On rejoint ici le débat précédemment évoqué entre les tenants d'une conception unitaire du tourisme et ceux privilégiant au contraire l'exercice typologique. Pour les premiers, les visites aux proches, tout comme le pèlerinage constitueraient des activités « pré-touristiques », ou des formes de « tourisme coutumier » [Urbain, 2001, p. 321], radicalement différentes de l'état d'esprit qui prévaut parmi les touristes contemporains. Pour les seconds, cette distinction est extrêmement problématique puisque les activités touristiques contemporaines, dans les sociétés du Sud comme dans les pays développées, peuvent mêler plusieurs types de comportements sur un même site ou durant un même voyage [Graburn, 1983, p. 9-33].

Dans le cas de la Thaïlande, Mary Beth Mills [1999, p. 31-51] a montré comment les excursions de groupes organisées par les travailleurs migrants de Bangkok donnaient lieu à un tourisme combinant à la fois à une intense consommation, matérielle ou visuelle, similaire à celle qui prévaut pour les touristes occidentaux et à la visite de sites religieux, voire à la participation physique et financière à des cérémonies religieuses (*tam bun*). Le caractère ostentatoire de ces pratiques permet aux travailleurs migrants de négocier une meilleure image d'eux-mêmes et de leur relation avec la société globale et peuvent aussi contribuer à resserrer les liens avec leur région d'origine. Cet exemple souligne les limites de l'exercice typologique dans la mesure où chaque voyage peut impliquer différents types d'attitudes ou de motivations, indépendamment de l'origine sociale ou ethnique des touristes. Il montre ensuite que, contrairement à l'idée défendue par Cohen, le tourisme « moderne » ne se réduit pas uniquement à une recherche gratuite de dépaysement et de nouveauté. Les activités de loisirs ne sont jamais entièrement indépendantes des liens sociaux car elles constituent aussi une arène pour la mise en scène et la reproduction des relations de classes dans la société industrielle.

À l'échelle locale, le phénomène de séparation des espaces touristiques apparaît encore plus prégnant. Si l'on considère par exemple les destinations balnéaires des Thaï et des Occidentaux, on s'aperçoit que les premiers se dirigent presque exclusivement vers les plages de Bang Saen et de Cha-am (province de Petchaburi), tandis que les seconds se concentrent sur la côte Ouest (avec Phuket comme la

7. Le *thot katin* comme le *thot phaa pha* sont en fait des offrandes de vêtements à la communauté monastique mais le second rite peut être effectué à n'importe quel moment de l'année et selon des modalités moins strictes. (Louis Gabaude, EFEO, communication personnelle). Le *thot phaa pha* se sécularise de plus en plus et devient l'occasion d'offrandes multiples non seulement pour la communauté monastique mais également pour le soutien aux pauvres, l'éducation des enfants défavorisés etc.

destination emblématique) ou dans les îles du Golfe de Siam. Bien sûr, cette séparation n'est pas absolue et on peut voir dans certains lieux de riches Thaïlandais pratiquer la plongée aux côtés de vacanciers européens. Elle reste cependant évidente, même pour un observateur peu averti. Il y a d'un côté les plages pour Thai, de l'autre celles occupées par les *farang* (occidentaux) et une telle démarcation s'explique notamment par des rapports différents au corps, à la nature et au loisir. La quasi-nudité des occidentaux et leur engouement pour les bains de soleil prolongés contrastent avec le comportement plus pudique des Thai et leur aversion pour l'exposition au soleil. S'arrosant généreusement de crème solaire, les *farang* se positionnent seuls ou à deux face à la mer, dans une attitude méditative. Installés en groupe sous des bâches en plastique colorées, les Thai se font face, rient, parlent, boivent et mangent et ils ne vont se baigner, la plupart tout habillés, qu'au coucher du soleil : ici, comme le résume avec humour Philip Cornwell-Smith [2005, p. 233], « la seule chair en train de frire dans l'huile est celle d'un poulet »⁸.

De tels contrastes dans la construction symbolique et la pratique des lieux touristiques traduisent l'existence d'attitudes appropriées, de notions encodées culturellement de « comment être un touriste ». Ces prédispositions touristiques différentes expliquent en retour l'asymétrie des comportements, par exemple dans le choix du moyen de transport ou de l'hébergement. Un Occidental en quête de sensations « authentiques » privilégiera les transports en commun tandis que les touristes domestiques chercheront autant que possible une place dans un minibus privé et climatisé affublé d'un sigle VIP. La nuit venue, le touriste occidental s'arrêtera dans une petite pension de style néo-traditionnel, les touristes domestiques quant à eux s'installeront dans un hôtel moderne, avec climatisation et télévision. Le premier cherche l'authenticité dans le passé des seconds, lesquels inversement l'identifient dans le présent du premier.

Ces asymétries génèrent aussi des regards croisés problématiques, au moins du point de vue des touristes occidentaux, qui ont fréquemment tendance à juger péjorativement les comportements et les goûts des touristes locaux lorsqu'ils se retrouvent sur un même site avec eux. Au Nord de la Thaïlande, leur approche individualiste et méditative des randonnées les incite par exemple à éviter les groupes bruyants de jeunes thaïlandais venant passer plusieurs nuits en montagne sous la tente, équipés de fourrures polaires, de radio et de bouteille de whisky, une stratégie qui leur est même parfois conseillée dans les guides de voyage⁹. Ce phénomène est également rapporté par Victor Alneng dans l'ancienne ville coloniale de Dalat au Vietnam. Aujourd'hui fréquentée presque exclusivement par des touristes vietnamiens, elle est devenue une sorte de « petit Paris », avec réplique miniature de la Tour Eiffel, une cité de l'amour où déambulent les couples vietnamiens en lune

8. « *In this netherworld of red and blue striped half-light, the only oil-basted flesh getting roasted belongs to a chicken* » [Cornwell-Smith, 2005, p. 233].

9. « *On the two days we climbed, we saw not a single other walker. But it need to be like that. Doi Chiang Dao, because of its renown and eye-catching format, is a fairly popular climb with Thais. If you want to miss goggles of slow moving, chattering, partying, song-singing Siamese, avoid trekking in the mountain at week-ends and especially during Thai public holidays* » [Gooden, 2000, p. 67].

de miel. Les auteurs du Lonely Planet consacré au Vietnam déconseillent à leurs lecteurs la visite de ce « Disneyland des Hauts Plateaux » qu'ils considèrent comme « le sommet du kitsch vietnamien » [cité in Alneng, 2001, p. 132]. À Agra, En Inde, Tim Edensor rapporte quant à lui l'agacement d'une jeune touriste britannique contemplant le Taj Mahal et dérangée par le comportement des touristes indiens : « *I think Indians are really crap tourists. They just don't know how to be tourists, rushing around, talking all the time and never stopping to look at anything – even here at the Taj Mahal !* » [Edensor, 2001, p. 78]. La pluralité des regards ludiques – et des comportements qui leur sont associés – s'accompagne donc de leur conflictualité potentielle. Cette tension interne à l'espace touristique en constitue une propriété fondamentale et elle s'articule à mon sens autour de deux principes majeurs.

Le premier renvoie à ce que Jean-Didier Urbain nomme « le complexe du faux », c'est-à-dire l'antagonisme toujours renouvelé entre la figure du voyageur et celle du touriste, entre l'authenticité du voyage et l'inauthenticité du tourisme. Certains auteurs ont suggéré, sur la base d'exemples pris en Chine et au Vietnam, que les populations de ces pays n'exprimeraient pas des préoccupations aussi marquées que les Occidentaux pour les questions d'authenticité du lieu ni une gêne à être et à agir comme des touristes [Sheperd, 2002, p. 192 ; Alneng, 2001, p. 133]. Il me semble hasardeux cependant de généraliser ce propos à l'ensemble des touristes du Sud, où même simplement aux touristes domestiques en Asie. Si leur comportement est sans doute moins individualiste que celui des Occidentaux, certaines situations montrent cependant que le tourisme constitue pour eux aussi un marqueur privilégié de distinction sociale : en Thaïlande, les représentants des couches sociales les plus favorisées se réapproprient les comportements et les goûts touristiques des Occidentaux. Ayant tendance à voyager davantage seuls ou en groupes réduits, ils considèrent avec une certaine ironie les comportements des touristes plus « populaires », notamment ces travailleurs migrants étudiés par Mary Beth Mills qui voyagent en larges groupes. Leur comportement bruyant et festif leur vaut l'épithète de *chin chap tour*, une expression dans laquelle les deux premiers termes renvoient au bruit des cymbales dans une fanfare. Le « complexe du faux » pourrait donc être considéré comme une propriété universelle de l'espace touristique reproduisant les hiérarchies de la société globalisée.

Nationalisme, nostalgie et « mise en tourisme » des territoires

L'asymétrie des désirs et des regards entre différentes catégories de touristes trouve également son origine dans un rapport différent avec le territoire, et plus précisément dans les liens entre tourisme domestique et nationalisme dans les pays du Sud. L'exemple de la province de Chiang Mai a montré que le développement du tourisme y devait beaucoup à la volonté de l'État, et un phénomène similaire s'observe aujourd'hui dans les autres régions du pays, notamment celles du Centre et du Nord-Est. Il traduit les efforts déployés pour rendre attractif le territoire national et inciter les Thaïlandais à voyager dans leur pays. Cette tendance s'est

accrue depuis la crise de 1997 – année où fut lancée la campagne du TAT intitulée « *Thai tour Thai* » – et les événements internationaux de 2001 et 2003. Le tourisme domestique est désormais clairement reconnu comme un moyen de compenser les baisses accidentelles de fréquentation touristique internationale (comme ce fut le cas un peu partout en Asie du Sud-Est en 2003) et comme un outil d'aménagement du territoire. Il ne s'agit pas seulement d'une marque de pragmatisme de la part de l'État, mais aussi, d'une façon de forger la « communauté imaginée » [Anderson, 1991] dans laquelle prend naissance le sentiment de l'appartenance nationale. Adrian Franklin [2004, p. 289] souligne avec raison les liens existant partout dans le monde entre nationalisme et naissance du phénomène touristique : le tourisme, et ceci apparaît particulièrement clair pour le tourisme domestique dans les pays du Sud, trouve ses racines moins dans une recherche de la différence que dans le prolongement de l'appartenance.

De ce point de vue, deux dynamiques ont joué un rôle crucial en Thaïlande : d'une part la politique de conservation et de restauration des monuments historiques et religieux et d'autre part le développement d'une vision idyllique et nostalgique du milieu rural au sein des classes moyennes urbanisées. Le lien entre idéologie nationale, royauté et préservation des monuments historiques fut affirmé dès le règne de Rama VI (1910-1925) mais il devint véritablement une préoccupation majeure à la fin des années soixante-dix, une période durant laquelle la société thaï était profondément divisée¹⁰. Au cours des années suivantes, des célébrations royales imposantes furent organisées à intervalles réguliers. Elles coïncidèrent avec la construction de nouveaux monuments et l'inauguration de Parcs Historiques comme celui de Sukhothai en novembre 1988 au moment où était célébré le plus long règne de l'histoire du pays¹¹.

Parallèlement, on assiste au début des années quatre-vingt au développement d'un paradigme « ruraliste » chez les intellectuels thaï, parfois repris par certains chercheurs étrangers. En sociologie, « l'École de la Culture Communautaire » (*watthanatham chumchon*) insiste sur l'indépendance et l'égalitarisme des sociétés rurales traditionnelles et sur les déséquilibres introduits par l'État et le capitalisme. De même, le projet « d'Histoire Locale » (*prawattisat thongthin*) entend rompre avec les récits officiels basés sur les chroniques de cour et documenter l'histoire des petites principautés *müang* qui ont dans bien des cas conservé une relative indépendance vis-à-vis du pouvoir central jusqu'au début du xx^e siècle. Consacrés exclusivement aux sociétés rurales, ces travaux¹² n'en reflètent pas moins les représentations et les angoisses d'une classe moyenne urbanisée avec souvent

10. La période fut marquée, outre la persistance d'une guérilla communiste dans les régions frontalières, par la « révolution d'Octobre 1973 » qui vit l'arrivée au pouvoir d'un gouvernement civil, puis par les massacres d'Octobre 1976 à l'Université de Thammasat, à la suite desquels les militaires reprirent le contrôle du gouvernement.

11. Classés « Patrimoine Mondial de l'Humanité » par l'Unesco en 1991, les deux parcs historiques de Sukhothai et d'Ayuthya sont devenus aujourd'hui les symboles du pouvoir siamois et de la nation thaï.

12. Sur « l'École de la Culture Communautaire », on trouvera une bibliographie détaillée dans Rigg et Richie [2002] et Hirsch [1993]. Pour le projet « d'Histoire Locale », voir notamment Peleggi [2002].

l'idée sous-jacente (rendue encore plus prégnante par la crise économique de 1997) que l'étude des « communautés » rurales constitue un moyen pour trouver les solutions aux problèmes du présent.

La multiplication des « histoires locales », l'idéalisation du rural, la politique de préservation des monuments historiques ainsi que la publication de nouvelles revues et de guides de voyage en langue thaï consacrés à l'héritage culturel du pays, tous ces éléments ont très directement contribué au développement d'une mobilité de loisir. Sous l'influence d'une vision souvent idyllique, traditionaliste et nostalgique, les espaces ruraux ont été réinventés et transformés en archétypes et en « héritages » historiques ou naturels autour desquels s'organise le discours sur l'identité et l'histoire nationale. De façon révélatrice, ce processus concerne aussi les symboles de dissidence ou de conflit comme dans le cas des anciennes bases de la guérilla communiste situées dans la province de Nan, à proximité du Laos : l'État thaïlandais y développe désormais un tourisme historique afin de faciliter le développement économique de la région et de pacifier les relations sociales locales [*Bangkok Post*, 15/12/2005]. Il inclut également les villages de « minorités ethniques » (Hmong, Lahu, Akha, Karen etc. désignés par le terme *chao khao*¹³) occupant les marges de l'espace social des Thaïlandais. Les Projets Royaux, organismes de développement agricole dédiés à l'origine à la lutte contre la culture de l'opium et à la promotion des cultures de substitution dans les villages montagnards, ont ainsi inclus, depuis l'an 2000, le tourisme et la vente d'artisanat dans leur stratégie de développement [Phrasit, 2005, p. 4].

L'écart existant aujourd'hui en Thaïlande entre les bénéfices tirés de ce tourisme « ethnique » – international et domestique – par l'État ou par les opérateurs privés et les conditions de vie réelle de ces populations renvoie aux contradictions internes du phénomène touristique et à la part de violence dont il est toujours porteur. Tandis que les villages montagnards voient leurs droits coutumiers remis en question par les lois forestières, ils sont invités à porter leurs costumes traditionnels pour renforcer leur « attractivité ». Leurs habitants, nombre d'entre eux immigrants relativement récents – deviennent les cibles privilégiées de l'économie touristique nationale mais dans le même temps nombre d'entre eux n'ont toujours pas réussi à obtenir la citoyenneté thaïlandaise. Parfois, de véritables zoos humains ont vu le jour, comme dans le désormais fameux cas des femmes kayan (sous-groupe karen), plus connues sous le nom de Padaung ou sous le sobriquet de « femmes-girafes »¹⁴. Un phénomène similaire s'observe dans la province de Nan où un petit groupe de chasseurs-cueilleurs Mlabri (connus en Thaïlande et au Laos

13. Si l'État thaïlandais ne reconnaît pas en théorie de « minorités ethniques » sur son territoire, l'expression *chao khao* a été officialisée à partir de 1959 pour désigner les groupes montagnards non-tai [Goudineau, Vienne, 2001, p. 154].

14. Amenées depuis la Birmanie, pour certaines de force, par le Karenni National Progressive Party (KNPP), un des groupes de guérilla combattant pour l'autonomie des Karen en Birmanie, elles vivent aujourd'hui en Thaïlande sous l'œil des caméras des touristes, thaïlandais et étrangers (jusqu'à soixante-dix visites par jour dans certains villages !) et sous le contrôle du KNPP qui récupère la majeure partie des bénéfices, tandis que leurs maris ne peuvent cultiver la terre, faute de droits fonciers reconnus par l'État thaï [*The Nation*, 2/11/1996].

sous le nom de *phi tong lüang* ou « Esprits des Feuilles Jaunes ») s'est récemment sédentarisé à proximité d'un village hmong. Sans titres fonciers légaux, ils sont obligés de travailler dans les champs de leurs voisins et de mettre périodiquement en scène leur ancien style de vie à l'attention de touristes auxquels les organisateurs dissimulent leur sédentarisation (et leur évangélisation) récente. Ici, le regard touristique se nourrit d'une violence physique et symbolique : parce qu'il considère les gens comme des paysages, il impose une forme d'exotisme comme on assigne à résidence. La mobilité des uns présuppose l'immobilité des autres et les entretient dans leur marginalité.

Cette « mise en tourisme » du territoire possède aussi – comme dans le cas des femmes kayan – des implications transnationales. Celles-ci concernent non seulement les zones frontalières, où la dynamique touristique s'oriente souvent vers des pratiques illégales comme le jeu et la prostitution [Askew, Cohen, 2004], mais également tout un ensemble de régions situées sur le territoire des pays voisins. En témoigne notamment l'engouement des touristes thaïlandais pour le Laos ou pour le Sud du Yunnan¹⁵, régions où vivent des populations qui leur sont culturellement apparentées (Daï au Yunnan, Lao au Laos notamment). Accessibles facilement pour les Thaïlandais, ces deux destinations cristallisent un ensemble de représentations sur l'identité et l'origine des peuples de langue taï mais selon des modalités sensiblement différentes. Au Yunnan, les touristes thaïlandais viennent chercher la confirmation – et la mise en scène – de leur origine historique et géographique. Au Laos, ils apparaissent davantage guidés (outre leurs motivations professionnelles et/ou familiales) par une forme de nostalgie pour une identité taï « authentique » qu'eux-mêmes auraient perdu mais que les Lao auraient su conserver. Leur impact dans ces deux régions apparaît également contrasté. Au Yunnan, les visites des touristes thaïlandais ont provoqué chez les Daï, en réaction également à la violence du nationalisme han, un « revivalisme pan-taï » [Davis, 2003, p. 197-198] nourri par des objets résolument contemporains (photographies, vidéodisques) circulant par-delà les frontières nationales le long de réseaux pré-modernes, notamment les communautés monastiques, les pistes transfrontalières et les festivals villageois. Dans le cas du Laos, la situation reste plus ambiguë, notamment en raison de l'histoire conflictuelle et de l'écart économique entre les deux pays : il est difficile pour l'instant de dire si le tourisme thaïlandais renforce le particularisme identitaire des Lao ou bien au contraire nourrit leur complexe d'infériorité envers leurs voisins.

*

Alors que le tourisme constitue un objet de recherche en sciences sociales depuis maintenant presque quatre décennies, il est paradoxal de constater que l'étude des touristes du Sud reste peu développée. Un tel déséquilibre est

15. Les touristes thaïlandais constituent la majorité des touristes étrangers dans la région de Jinhong [Evans, 2000, p. 169] et plus de 20 % de l'ensemble des touristes internationaux au Yunnan [Hasegawa, 2000, p. 167]. Ils représentent 54 % de l'ensemble des touristes internationaux au Laos [Lao National Tourism Administration 2004, p. 11].

dommageable car il remet en question l'existence aujourd'hui d'une *anthropologie* du tourisme, c'est-à-dire d'une analyse véritablement interculturelle de ce phénomène. Il renforce également une conception « exclusive » du voyage d'agrément alors que celui-ci mériterait, notamment en ce qui concerne les pays du Sud, d'être envisagé dans une étude plus large de la mobilité et ses multiples motivations.

Pour autant, il ne s'agit pas de prétendre qu'en étudiant le touriste dans les pays du Sud, l'anthropologue va remettre radicalement en cause les acquis des travaux menés sur les touristes occidentaux. On vient de le voir dans le cas de la Thaïlande, la façon dont ce tourisme se développe met incontestablement en jeu des mécanismes sociologiques similaires à ceux observés en Occident. Néanmoins, ils s'articulent dans des contextes historiques différents, selon des représentations et des systèmes de valeurs spécifiques et avec des implications sociales ou politiques qui ne sont pas forcément identiques à celles du tourisme international.

Un regard comparé met à jour moins des comportements différents que des désirs asymétriques. Par exemple, si nous (touristes occidentaux) identifions l'authenticité dans le passé des sociétés du Sud (et de la nôtre), leurs habitants quant à eux la recherchent souvent dans les symboles de notre présent. De même, tandis que le touriste occidental voyage le plus souvent au Sud en quête d'exotique et de dépaysement, le tourisme domestique dans ces pays se caractérise aussi par un prolongement de l'appartenance. Ces asymétries ne renvoient pas à une « nature » distincte du tourisme en Occident et dans les pays du Sud (un tourisme de l'héritage existe aussi en Europe). Elles expriment plutôt, sous la forme d'un jeu de miroir, les inégalités économiques et les enjeux politiques de l'accès à la mobilité de loisir.

BIBLIOGRAPHIE

- ALNENG V. [2002], « The modern does not cater for natives. Travel ethnography and the convention of form », *Tourist Studies*, vol. 2, n° 2, p. 119-142.
- ANDERSON B. [1991], *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism (revised edition)*, London-New York, Verso, 224 p.
- ASKEW M., COHEN E. [2004], « Pilgrimage and Prostitution : Contrasting Modes of Border Tourism in Lower South Thailand », *Tourism Recreation Research*, vol. 29, n° 2, p. 89-104.
- BAUMAN Z. [1996], « From pilgrim to tourist – or a short history of identity », in Stuart Hall, Paul Du Gay (éd.), *Questions of Cultural Identity*, London, Sage Publications, p. 18-36.
- BAUMAN Z. [2000], *Liquid Modernity*, Cambridge, Polity Press, 240 p.
- COHEN E. [1972], « Toward a Sociology of international tourism », *Social Research*, n° 39, p. 164-182.
- COHEN E. [1979], « A phenomenology of tourist experiences », *Sociology*, n° 13, p. 179-201.
- COHEN E. [1994], « Contemporary tourism – trend and challenges : sustainable authenticity or contrived post-modernity ? », in R. Butler, D. Pearce (éd.), *Change in Tourism : People, Places, Processes*, London, Routledge, p. 12-29.
- COHEN E. [2001], *Thai Tourism : Hill Tribes, Islands and Open-ended Prostitution*, (2^e éd.), Bangkok, White Lotus, 396 p.

- CORNWEL-SMITH Philip [2005], *Very Thai. Everyday Popular Culture*, Bangkok, River Books, 256 p.
- DAVIS S. [2003], « Premodern Flows in Postmodern China. Globalization and the Sipsongpanna Tais », *Modern China*, vol. 29, n° 2, p. 176-203.
- DUFFY R. [2002], *A Trip Too Far. Ecotourism, Politics and Exploitation*, London, Earthscan, 210 p.
- ECHTNER C., PHUSHKALA PRASAD [2003], « The context of third world tourism marketing », *Annals of Tourism Research*, vol. 30, n° 3, p. 660-682.
- EDENSOR T. [2001], « Performing tourism, staging tourism. (Re)producing space and practice », *Tourist Studies*, vol. 1, n° 1, p. 59-81.
- EVANS G. [2000], « Transformation of Jinhong, Xishuangbanna, PRC », in Grant Evans, Christopher Hutton, Khua Khun Eng (éd.), *Where China Meets Southeast Asia*, Singapour, Institute of Southeast Asian Studies, p. 162-182.
- FRANKLIN A. [2004], « Tourism as an ordering. Towards a new ontology of tourism », *Tourist Studies*, vol. 4, n° 3, p. 277-301.
- GHIMIRE K.B. (éd.) [2001], *The Native Tourist. Mass Tourism within Developing Countries*, London, Earthscan, 234 p.
- GOODEN C. [2000], *Trek it yourself in Northern Thailand*, Halesworth, Jungle Books, 416 p.
- GOUDINEAU Y., VIENNE B. [2001], « L'État et les minorités ethniques. La place des « populations montagnardes » (chao khao) dans l'espace national », in Stéphane Doyet (éd.) *Thaïlande Contemporaine*, Paris/Bangkok, L'Harmattan/Irased, p. 143-174.
- GRABURN N. [1983], « To Pray, Pay and Play : the Cultural Structure of Japanese Domestic Tourism », *Cahiers du Tourisme*, n° 26, Aix-en-Provence, Centre des Hautes Études Touristiques.
- GRABURN N. [1996], « The Past in the Present in Japan : Nostalgia and Neo-Traditionalism in Contemporary Japanese Domestic Tourism », in Richard Butler, Douglas Pearce (éd.), *Change in Tourism : People, Places, Processes*, (chap. 4), New York, Routledge.
- GRABURN N. [2001], « Tourism and Anthropology in Southeast Asia », in Tan Chee-Beng, Sidney C.H. Cheung, Yang Hui Tourism, *Anthropology and China*, Studies in Asian Tourism n° 1, Bangkok, White Lotus, p. 71-92.
- HASEGAWA K. [2000], « Cross-border networks and tourism : some aspect of population mobility in Sipsong Panna, Yunnan province, Southwestern Chian », in K. Abe, M. Ishii (éd.), *Population Movements in Southeast Asia : Changing Identities and Strategies for Survival*, Osaka, National Museum of Ethnology, JCAS Symposium Series n° 10, p. 153-175.
- HIRSCH P. (éd.) [1993], *The village in perspective : Community and Locality in Rural Thailand*, Social Research Institute, Chiang Mai University, 96 p.
- KAUR R., HUTNYK J. [1999], *Travel Worlds. Journeys in Contemporary Cultural Politics*, London, Zed Books, 186 p.
- Lao National Tourism Administration [2004], *Statistical Report on Tourism in Laos*, Vientiane, 23 p.
- MACCANNEL D. [1973], « Staged Authenticity. Arrangements of social space in tourist settings », *American Journal of Sociology*, vol. 79, n° 3, p. 589-603.
- MILLS M.B. [1999], « Migrant Labor Takes Holiday », *Critique of Anthropology*, vol. 19, n° 1, p. 31-51.
- MINGSARN KAOSA-ARD, BEZIC D., WHITE S. [2001], « Domestic Tourism in Thailand : Supply and Demand », in K.B. Ghimire (éd.), *The Native Tourist. Mass Tourism within Developing Countries*, London, Earthscan, p. 109-141.
- NASH D. [1981], « Tourism as an anthropological subject », *Current Anthropology*, n° 22, p. 461-481.

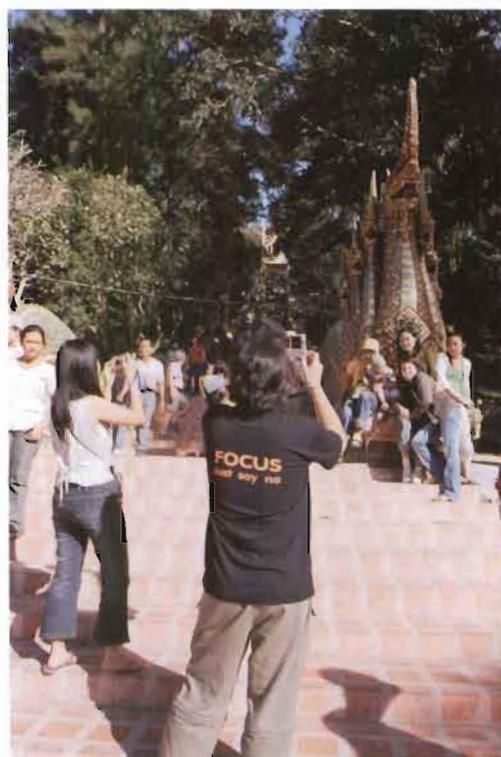
- PELEGGI M. [2002], *The Politics of Ruins and the Business of Nostalgia*, Bangkok, Studies in Contemporary Thailand, n° 10, White Lotus, 100 p.
- PICARD M., MICHAUD J. [2001], « Présentation. Tourisme et Sociétés Locales », *Anthropologie et Sociétés*, vol. 25, n° 2, p. 5-13.
- PICARD M. [1992], *Bali. Tourisme culturel et culture touristique*, Paris, L'Harmattan, 217 p.
- PHRASIT LEEPREECHA [2005], « The Politics of Ethnic Tourism in Northern Thailand », communication présentée dans le cadre du colloque *Mekong Tourism : Learning Across Borders*, Social Research Institute, Chiang Mai University, 25 février 2005, 18 p.
- SHEPERD R. [2002], « Commodification, culture and tourism », *Tourist Studies*, vol. 2, n° 2, p. 183-201.
- RICHTER L.K. [1989], *The politics of tourism in Asia*, Honolulu, University of Hawaii Press, 263 p.
- RIGG J., RITCHIE M. [2002], « Production, consumption and imagination in rural Thailand », *Journal of Rural Studies*, n° 18, p. 359-371.
- SMITH V., BRENT M. (éd.) [2001], *Host and Guests Revisited. Tourism Issues of the 21th Century*, New York, Cognizant Communication Corporation, 462 p.
- Tourism Authority of Thailand [2003], *Statistical Report 2003*, Bangkok, 91 p.
- URBAIN J.D. [2001 (1991)], *L'idiot du voyage. Histoires de touristes*, Paris, Éditions Payot & Rivages, 354 p.
- URRY J. [1990], *The Tourist Gaze*, London, Sage Publications, 184 p. (éd. 2002).
- WOOD R.E. [1998], « Touristic ethnicity : a brief itinerary », *Ethnic and Racial Studies*, vol. 21, n° 2, p. 218-241.

Articles de journaux

- Bangkok Post* [15/12/2005], « Revisiting history in the hills of Nan ».
- The Nation* [2/11/1996], « A Cultural Trap ».



La « mise en tourisme » du territoire. Panneau signalant une communauté Mlabri (Tong Lueang ou Phi tong Lüang) à proximité de la route. Province de Nan, Thaïlande (© O. Evrard, novembre 2005)



Touristes thaïlandais près du temple Wat Phratat Suthep, Chiang Mai, Thaïlande (© O. Evrard, décembre 2005)