

L'expérience de la rencontre avec l'autre imaginé : cercle interprétatif et négociation identitaire chez les expatriés occidentaux en Inde

Encountering the Imagined Other: Interpretive Circle and Identity Negotiation among Western Expatriates in India

Nadia Giguère

Volume 13, Number 2, 2013

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1025164ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1025164ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Groupe de recherche diversité urbaine
CEETUM

ISSN

1913-0694 (print)

1913-0708 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Giguère, N. (2013). L'expérience de la rencontre avec l'autre imaginé : cercle interprétatif et négociation identitaire chez les expatriés occidentaux en Inde. *Diversité urbaine*, 13(2), 107–128. <https://doi.org/10.7202/1025164ar>

Article abstract

Archetypes of India persist through time thanks to a continual and repetitive chain of stereotypes, confining the subject in an interpretive circle. Through ethnographic research conducted among Western expatriates living in various borderzones in India, each one corresponding to different fantasies of elsewhere-ness, we shall see what becomes of the interpretive circle during the encounter. The article shows the influence of collective representations of India (and of the West) on social interactions, as well as their reappropriation during the encounter. Three examples will show how discourse as well as modes of social organisation among Western expatriates reproduces classic dichotomies between India and the West, even though expatriates assert their own liminality and their critical stance towards modernity.

L'expérience de la rencontre avec l'autre imaginé: cercle interprétatif et négociation identitaire chez les expatriés occidentaux en Inde

Encountering the Imagined Other: Interpretive Circle and Identity Negotiation among Western Expatriates in India

NADIA GIGUÈRE

CSSS-CAU Jeanne-Mance, Département d'anthropologie de l'Université de Montréal

Nadia.giguere.jmance@ssss.gouv.qc.ca

RÉSUMÉ ■ Des archétypes de l'Inde persistent à travers le temps grâce à une chaîne continue et répétitive de stéréotypes qui enferment le sujet dans un cercle interprétatif. À partir d'une recherche ethnographique menée auprès d'expatriés occidentaux insérés en Inde dans des zones frontalières spécifiques et répondant au fantasme de l'ailleurs, nous voyons ce qu'il advient de ce cercle interprétatif dans la rencontre interculturelle. L'article montre l'influence notable des représentations collectives de l'Inde (et de l'Occident) sur les interactions sociales, de même que leur réappropriation lors de la rencontre. Trois exemples montrent comment les discours et les modes d'organisation sociale des expatriés reproduisent des dichotomies classiques entre l'Inde et l'Occident, et ce, malgré le fait que ceux-ci se réclament d'un statut liminal et d'une posture critique face à la modernité.

ABSTRACT ■ Archetypes of India persist through time thanks to a continual and repetitive chain of stereotypes, confining the subject in an interpretive circle. Through ethnographic research conducted among Western expatriates living in various borderzones in India, each one corresponding to different fantasies of elsewhere-ness, we shall see what becomes of the interpretive circle during the encounter. The article shows the influence of collective representations of India (and of the West) on social interactions, as well as their reappropriation during the encounter. Three examples will show how discourse as well as modes of social organisation among Western expatriates reproduces classic dichotomies between India and the West, even though expatriates assert their own liminality and their critical stance towards modernity.

MOTS CLÉS ■ Inde, Occident, représentations, rencontre interculturelle, négociation identitaire.

KEYWORDS ■ India, West, representations, intercultural encounters, identities.

LA LITTÉRATURE ANTHROPOLOGIQUE, particulièrement celle qui porte sur le tourisme et le voyage, met en évidence le fait que les représentations collectives donnent un schème d'action pour la rencontre, la figure de l'autre étant déjà construite et imaginée avant le départ (Affergan 1987 ; Fernandez 2002 ; Kilani 1994 ; Laing et Crouch 2009). Ce regard préconçu que l'on porte sur l'autre influence le choix des lieux à visiter qui sont sélectionnés en fonction d'une certaine anticipation (Benson 2011 ; Salazar 2010). Le touriste cherchera donc à expérimenter dans la réalité ce qu'il a déjà expérimenté de façon imaginaire (Urry 1990), et l'expatrié choisissant l'Inde comme lieu de prédilection n'y échappe pas¹.

Pour comprendre le phénomène de l'expatriation occidentale en Inde, il faut en effet tenir compte de ce qui peut pousser à partir (*push factors*), mais aussi de l'attrait particulier pour l'Inde (*pull factors*). Alors que, dans le cadre de cet article, l'objectif n'est pas d'approfondir les motivations du projet d'expatriation, disons brièvement que ce mouvement s'inscrit dans la continuité historique de l'expressivisme romantique et donne lieu chez les expatriés à des discours très critiques de la modernité². Or, la contrepartie de ce sentiment d'aliénation s'exprime chez les expatriés par une quête nostalgique d'une communauté pouvant atténuer les malaises de la modernité (Taylor 1994 ; Turner 1994). Mais en quoi l'idéal romantique moderne mettant en scène un Occident décadent et un ailleurs thérapeutique influence-t-il le projet d'expatriation *en Inde* ? Dans une culture qui célèbre les possibilités multiples et le glanage culturel et identitaire (Bauman 2000), pourquoi choisir l'Inde ?

Destination touristique de plus en plus prisée, l'Inde a attiré des dizaines de millions de visiteurs internationaux ces dernières années. Si ces chiffres sont exponentiels, l'Inde fascine néanmoins depuis longtemps et la prise en compte des représentations historiques de ce pays sont incontournables pour comprendre l'attrait pour le sous-continent, de même que l'expérience contemporaine de la rencontre. Basés sur une recherche documentaire préalable³ mettant en évidence les principales représentations occidentales de l'Inde, trois terrains de recherche ont été sélectionnés afin de voir de quelle manière sont appropriées, transformées et mises en pratique ces représentations dans l'expérience quotidienne.

Les représentations historiques de l'Inde en Occident

Les représentations occidentales de l'Inde oscillent historiquement entre deux pôles : l'Inde spirituelle et l'Inde misérable avec, en trame de fond, l'idée de l'altérité radicale du sous-continent. On voit, d'une part, émerger chez les romantiques allemands des constructions d'une Inde mystique et empreinte de sagesse rédemptrice pour un Occident en crise. Cette tradition romantique qui trace une dichotomie entre un Orient spirituel et un Occident matériel influencera les transcendantalistes américains et aura un impact déterminant sur le développement de l'orientalisme populaire en Occident, en vogue à travers tout le mouvement *New Age*. Elle explique en partie l'appel contemporain de l'Inde pour combler le manque de spiritualité (Bevir 1994 ; Singer 1972).

D'autre part, l'ère coloniale ouvre la porte au retour du thème de la monstruosité si présent à l'époque médiévale. Avec l'arrivée des colonisateurs, on passe à un obscurcissement des représentations, l'Inde étant dépeinte comme un fardeau quotidien pour l'homme blanc supérieur et moral. Les lendemains de la Seconde Guerre mondiale et l'indépendance de l'Inde avec, dans leur sillon, la popularisation des voyages vont faire connaître le territoire indien et favoriser le déplacement du regard sur l'Inde. Les images de spiritualité et de non-violence sont ainsi contrebalancées par des images d'extrême pauvreté, de maladie et de souffrance (Gokhale 1992 ; Weinberger-Thomas 1988).

Si l'on voit les représentations postcoloniales de l'Inde se diversifier à la suite de l'explosion migratoire et médiatique, les représentations dominantes mettent cependant toujours en scène des images d'une Inde radicalement différente (définie par opposition à l'Occident), des images antagonistes d'une Inde spirituelle et affamée (Bhattacharyya 1997). Inspirées des représentations classiques de l'Inde oscillant entre le misérable et le merveilleux, ces images persistent dans les représentations contemporaines grâce à une « chaîne associative » de stéréotypes qui nient la variabilité (Bhabha 1983) et dont il faut tenir compte pour comprendre l'expérience occidentale contemporaine et la négociation identitaire qui a cours dans la rencontre.

Des mythes-modèles pour penser la rencontre interculturelle

Dans son ouvrage *Orientalism*, Edward Said (1978) montre comment des figures de rhétorique telles que la généralisation culturelle et le réductionnisme sont utilisées par les orientalistes pour construire une inégalité ontologique qui justifie l'intervention coloniale. Près de vingt ans après *Orientalism*, Kate Teltscher (1995) étudie le cas spécifique des

représentations occidentales de l'Inde et insiste sur la nécessité de tenir compte du fait qu'elles sont en dialogue constant avec les représentations que les Indiens ont d'eux-mêmes. La critique d'Amartya Sen (1997) adressée à Said se situe dans la même lignée, à savoir que les représentations occidentales mettant l'accent sur la différence incommensurable entre l'Orient et l'Occident sont en interaction avec la compréhension contemporaine que les Indiens ont de la culture indienne.

À titre d'exemple, la vision romantique de l'Orient comme détenteur d'une spiritualité bienfaitrice pour l'Occident sera reprise par Vivekananda lors de sa visite au *World Parliament of Religions* à Chicago en 1893, alors qu'il présentera le yoga comme un cadeau que l'Inde spirituelle peut faire à l'Occident matérialiste (Altglas 2001; King 1999; Strauss 2005). Pour leur part, les productions culturelles des Indiens en diaspora véhiculent massivement l'image d'une Inde pittoresque ou moralement supérieure à l'Occident (Kaur 2002; Shivani 2006). Les postulats étant donc partagés, ils se renforcent les uns les autres, créant ainsi une épistémè totale très puissante (Inden 1986). En fait, la chaîne continue et répétitive de stéréotypes enferme les sujets dans un cercle interprétatif (Bhabha 1983), et vient moduler les relations interculturelles en atteignant autant les voyageurs occidentaux contemporains que leurs hôtes indiens⁴.

Afin d'étudier le déploiement des représentations historiques, leur appropriation et leur maniement dans les interactions quotidiennes des expatriés, nous avons recours à la notion de mythe-modèle de Gananath Obeyesekere (1997), qui permet de rendre compte autant de l'historicité des stéréotypes que de leur manifestation dans l'expérience contemporaine de la rencontre⁵. Le mythe-modèle se définit comme un paradigme qui sert de modèle à la construction d'autres mythes. Il fait référence à un ensemble d'idées présentes historiquement, construites à partir d'expériences réelles, et qui à leur tour influencent les formes narratives et les expériences vécues. La conjoncture historique, sociale et politique peut donc encourager la prédominance d'un mythe-modèle en particulier ou encore, contribuer à l'invention d'un nouveau mythe-modèle construit sur le socle de modèles précédents plus ou moins appropriés à l'époque actuelle.

Les mythes-modèles nous aident ainsi à tenir compte des modèles culturels appartenant aux représentations collectives qui ont été profondément marquées par l'histoire coloniale et des nouvelles représentations qui émergent à l'époque postcoloniale, tout en laissant une place à l'idiosyncrasie, à l'appropriation et à la transformation des représentations collectives. L'expérience subjective va effectivement au-delà du regard porté sur l'autre, les sujets devant naviguer entre l'imaginaire culturel et ce qui s'impose à eux à la suite de l'expérience. En plus de la prise en

compte des discours historiques et stéréotypés et des nouvelles représentations déployées dans la mise en récit de l'expérience, l'approche ethnographique permet en outre de mettre en évidence certaines pratiques sociales contribuant à alimenter les mythes-modèles.

Une recherche ethnographique multisite

Trois mythes-modèles issus d'images archétypales qui traversent les rapports historiques de l'Occident avec l'Inde conservent jusqu'à aujourd'hui leur pertinence : 1) le mythe de l'Inde spirituelle et rédemptrice, mis en évidence dans le romantisme allemand et le mouvement transcendantaliste ; 2) le mythe de l'Inde misérable ou de l'Inde pauvre à sauver, popularisé par le mouvement littéraire d'inspiration coloniale (pensons entre autres au poème de Kipling, *Le fardeau de l'homme blanc*) ; et 3) le mythe de l'Inde idyllique, ou plus récemment, de l'utopie hippie. Ces mythes-modèles ont servi de référence pour sélectionner les trois terrains ethnographiques pour la recherche multisite. Un premier terrain a été réalisé à Rishikesh, une ville de l'Uttarakhand située au pied de l'Himalaya, sur les rives du Gange, et réputée pour ses retraites de yoga. Une deuxième recherche ethnographique a été réalisée à Calcutta, une ville rendue populaire grâce à l'œuvre Mère Teresa et qui accueille chaque année de nombreux touristes humanitaires. Finalement, de l'observation participante et des entrevues ont aussi été menées à Goa, un petit état de la côte sud-ouest qui a accueilli les communautés hippies dans les années soixante et soixante-dix, puis les amateurs de musique transe dans les années quatre-vingt, et qui est aujourd'hui l'état le plus visité par les touristes en Inde.

Afin de comprendre ce qu'il advient du cercle interprétatif dans l'expérience quotidienne de la rencontre avec l'autre en contexte indien, nous avons choisi de nous intéresser à l'expatrié occidental habitant en Inde depuis de nombreuses années, plutôt qu'à la figure du touriste⁶. Le phénomène d'expatriation se rapporte le plus souvent à un séjour à court terme pour des motifs professionnels, dans un certain confort, et impliquant un regroupement entre pairs dans des structures déjà en place (Amit 2001 ; Nagy 2007 ; Thang, MacLachlan et Goda 2002). Si ce type d'insertion correspond en effet au cas des Occidentaux rencontrés en Inde, leur déplacement était cependant à long terme (voire sans projet de retour) et très rarement initié pour des motifs professionnels. Nous utilisons néanmoins l'expression « expatriés occidentaux », car c'est ainsi qu'ils se désignaient eux-mêmes (et jamais en tant que touristes, voyageurs, ou migrants). Tous tenaient à se distinguer radicalement du phénomène touristique éphémère et superficiel⁷.

Les expatriés rencontrés en Inde vivent néanmoins dans une « zone frontière » touristique. Inspiré des notions de *borderzone* (Bruner 2005) et de *contact zone* (Pratt 2008)⁸, nous définissons la zone frontière comme une zone spécifique de rencontre, fréquentée massivement par les touristes et fortement associée à certains mythes de l'Inde, où il demeure difficile, mais non impossible, de contourner les interactions codifiées pour investir le lieu à sa façon⁹.

La combinaison d'une approche historique des représentations de l'Inde, qui prend en compte le cercle interprétatif, avec une approche ethnographique multisite parmi des expatriés a permis d'étudier spécifiquement la mise à l'épreuve et le renforcement de différents mythes-modèles de l'Inde dans le prolongement de l'expérience de la rencontre. La recherche ethnographique a permis, d'une part, la cueillette de récits de vie fournissant une source abondante de discours contemporains sur l'Inde (et, par contraste, sur l'Occident). L'analyse des récits de vie de quarante expatriés a montré que des mythes-modèles de l'Inde spirituelle, pauvre ou idyllique précèdent l'expatriation, et dirigent les expatriés dans des zones frontière spécifiques. Ces mythes-modèles sont primordiaux au projet d'expatriation, et sont ensuite, comme nous le verrons dans les exemples qui suivent, légèrement réappropriés et transformés dans les expériences quotidiennes d'interculturalité.

Outre la prise en compte des représentations contemporaines de l'Inde et de leur transformation discursive à la suite de l'expérience de la rencontre, l'observation participante a permis la mise en relief des modèles d'organisation sociale des expatriés en Inde. Fait intéressant, l'ethnographie a montré que, si les mythes-modèles de l'Inde modulent grandement les interactions sociales, la confrontation avec des mythes-modèles de l'Occident mène pour sa part à une importante négociation sociale et identitaire. Les trois exemples suivants, tirés chacun d'un site de recherche distinct, illustrent différents processus de déploiement de ces mythes-modèles (de soi et de l'autre) dans l'expérience contemporaine de la rencontre interculturelle et montrent de quelle manière sont mis en pratique, ou négociés, ces stéréotypes dans les interactions quotidiennes.

Le processus d'appropriation symbolique et identitaire

Swami Deva est une renonçante, ou *sannyasin*, d'origine canadienne, âgée d'une soixantaine d'années, qui vit en Inde depuis plus de trente ans. Elle entre en contact avec la culture de l'*ashram* au Canada, dans les années soixante, alors que les adeptes de la contre-culture expérimentent de nouveaux modèles sociaux. L'*ashram* est sa porte d'entrée en Inde, où elle voyage pour perfectionner sa pratique spirituelle. Lors de l'un de ses

premiers séjours sur le sous-continent, elle rencontre son *satgourou*¹⁰, et vit dix ans auprès de lui. « *J'ai appris que j'étais indienne dans ma dernière vie, donc il y a des traces très fortes de cette dernière existence. C'est donc tout à fait normal que je me sente chez moi ici* », explique Swami Deva. Les notions de *karma*, de *samskara*¹¹ et autres explications transcendantes sont omniprésentes dans les récits des expatriés spirituels pour expliquer leur parcours¹². Ces appropriations symboliques sont fréquentes, les expatriés spirituels ayant intégré plusieurs termes sanskrits à leur vocabulaire et s'imprégnant totalement de la philosophie du *Vedanta*¹³, entre autres lors des nombreux *satsangs*¹⁴ qui ont lieu dans les différents *ashrams* de Rishikesh.

Ici, le cercle interprétatif est évident. Un mythe-modèle de l'Inde spirituelle attire Swami Deva et les autres expatriés spirituels dans une zone frontière spécifique en Inde, où la socialisation au sein des *ashrams* les pousse non seulement à maintenir, mais également à renforcer cette représentation de l'Inde spirituelle. Cependant, pour bien comprendre le dialogisme à l'œuvre dans l'expérience de la rencontre interculturelle, le cas de Swami Deva a ceci d'intéressant qu'après dix ans passés auprès de son *satgourou*, elle quitte ensuite la protection de l'*ashram* pour vivre dans la société indienne, un peu en retrait de la zone frontière touristique. Or, en dehors de l'*ashram* et d'une communauté au fait de ses aspirations spirituelles, les interactions sociales deviennent fort différentes et renvoient Swami Deva à une identité autre que spirituelle. Hors de l'*ashram*, on lui assigne plutôt une identité de « femme blanche vivant seule en Inde », un statut qui n'est pas facile à porter.

Hors de l'*ashram* et de la zone frontière touristique, les Indiens que fréquente Swami Deva dans sa petite localité ne comprennent pas son parcours, ni les motivations de sa présence en Inde. Fait intéressant, Swami Deva *comprend cette incompréhension* :

Je pense comme les Indiens. Leur attitude a selon moi plus de sens. Il n'est pas normal que les femmes se mettent à explorer le monde par elles-mêmes. Cela signifie plusieurs mauvaises expériences, des moments difficiles. Alors, pourquoi le faire ? Se poser cette question est une réaction humaine normale. C'est pourquoi je dois vivre en Inde ! [rires] (ma traduction).

Les rires de Swami Deva traduisent la prise de conscience de ses propres contradictions. En demeurant en Inde sous prétexte que cette culture « a plus de sens » pour elle, Swami Deva se trouve elle-même à endosser la posture de la « femme blanche seule en Inde » qu'elle dénonce et à alimenter l'incompréhension de ses voisins. En fait, son discours témoigne d'un sentiment d'aliénation grandissant face à l'Occident :

On assiste à un effondrement de la famille en Occident. Tout le monde se débat pour ne pas être assigné à un rôle, pour ne pas se faire dire quoi faire. [...] Les Indiens acceptent tous ces rôles. Si on leur rétorque "Ne voulez-vous pas être original?", ils vous répondent, d'un air ébahi: "Êtes-vous fou? Pourquoi? Pour être seul, sans support, sans référence, sans limites, sans savoir comment distinguer le bien du mal?" Dans la famille indienne, déjà enfant on sait ce qui est acceptable de faire dans chacun des rôles. C'est une culture ancienne. [...] Nous sommes nés dans un rôle, une femme ou un homme. On peut passer sa vie à le nier et à souffrir de ne pas vouloir être stéréotypé, ou alors s'efforcer de bien jouer son rôle. (ma traduction)

Dans cette apologie de la culture indienne, Swami Deva soutient que le malheur de l'Occident est lié à la quête de soi perpétuelle et au refus des rôles sociaux. Ce constat fait, plutôt que de retourner en Occident pour jouer son rôle social, Swami Deva choisit de demeurer en Inde, dans une culture qui lui sied mieux. Cependant, si la dichotomie Inde/Occident et l'idéalisation de la culture indienne issue de la tradition romantique persistent, sa représentation de la culture indienne dépasse largement le réductionnisme spirituel.

Fait important à noter, Swami Deva décide après un certain temps de demander le *sannyas*, pour rendre son statut plus respectable aux yeux de la communauté indienne locale. En effet, les femmes *sannyasin* peuvent, explique-t-elle, vivre seules. Dès lors que le rituel de renonciation est effectué et que Swami Deva arbore la robe orange (symbole du *sannyas*), son statut devient acceptable aux yeux de ses voisins, qui respectent ce symbole. Ce statut permet à Swami Deva de sortir de cette identité de « femme blanche seule » qu'on lui assigne pour affirmer plutôt son identité spirituelle, et ce, même hors de l'*ashram*. Si Swami Deva a évidemment des motivations plus profondes pour devenir renonçante, le *sannyas* lui permet néanmoins d'endosser un rôle social clair dans la société indienne. Ce rituel de renoncement viendra complètement modifier son rapport quotidien à l'autre. De l'incompréhension, on passe à une relation de transmission spirituelle, les Indiens du voisinage venant chercher chez Swami Deva conseils et réconfort.

Cet exemple illustre avec éloquence le processus d'appropriation symbolique et identitaire à l'œuvre dans la rencontre interculturelle. Si c'est au départ un mythe-modèle de l'Inde spirituelle qui attire Swami Deva dans une zone frontière spécifique, son séjour prolongé sur le sous-continent la met en contact avec une culture indienne dont elle fait l'apologie (par opposition à l'Occident), mais une culture indienne qui dépasse largement le réductionnisme spirituel. C'est néanmoins sa connaissance des codes religieux qui lui permet une appropriation symbolique venant résoudre le paradoxe de son statut social en Inde. Les incompréhensions

de ses voisins à l'égard de son statut de femme seule en Inde étant (paradoxalement) partagées par Swami Deva, celle-ci choisit de respecter les codes culturels en vigueur et se détache ainsi de son identité précédente, ou de l'identité qu'on lui assigne, par un rituel de renoncement.

D'une certaine façon, Swami Deva alimente le cercle interprétatif de l'Inde spirituelle en devenant renonçante et en souhaitant fonder toutes ses relations sociales sur cette identité spirituelle. Le mythe-modèle est néanmoins légèrement nuancé dans l'expérience de la rencontre, son récit témoignant d'une compréhension beaucoup plus riche de la société indienne, mais maintenant tout de même une dichotomie classique entre l'Inde et l'Occident. Il est intéressant de noter que l'identité qu'on lui assigne en tant qu'Occidentale vient également teinter de manière importante ses interactions quotidiennes, la poussant à se redéfinir. Finalement, son discours vient entretenir un certain mythe-modèle de l'Occident, alimentant l'incompréhension face à l'éclatement de la famille et l'individualisation croissante, autant de postulats partagés sur un Occident « en crise ».

Le jeu de l'affirmation et du retrait

Le deuxième exemple du déploiement des mythes-modèles dans les interactions quotidiennes est tiré de la recherche ethnographique menée à Calcutta. La renommée internationale de Calcutta repose en partie sur l'œuvre de Mère Teresa auprès des plus démunis. L'été, l'Ordre des Missionnaires de la Charité peut accueillir jusqu'à huit cents bénévoles internationaux désirant faire du travail humanitaire durant leur séjour en Inde, la célèbre institution facilitant leur insertion en n'exigeant pas d'eux de formation particulière (Zunigo 2000). Pour plusieurs expatriés rencontrés lors de mon séjour à Calcutta, l'institution avait été un tremplin dans leur nouveau projet de carrière humanitaire.

En effet, une tendance courante chez les expatriés était d'avoir été attiré en Inde par des images de Mère Teresa qui avaient tourné en boucle à la télévision. Leur mission première était de soulager « le plus pauvre des pauvres » (selon l'expression consacrée), de s'investir dans l'accompagnement des mourants et des plus déshérités (l'une des principales activités des bénévoles à l'Ordre des Missionnaires de la Charité) et de suivre les traces de Mère Teresa pour « aller à la misère à sa source ». Cependant, lorsque leur décision de s'expatrier pour se consacrer entièrement à leur mission humanitaire était prise, plusieurs choisissaient de s'investir ailleurs. Ils joignaient une ONG laïque ou fondaient leur propre organisation, préférant se tourner vers des projets éducatifs et de développement qui tablaient sur l'*empowerment*.

Le mythe de l'Inde pauvre et misérable, qui menait dans un premier temps nos informateurs expatriés à Calcutta, était ainsi relativisé avec l'élargissement du spectre de leur expérience humanitaire dans cette zone frontière spécifique. En fait, plusieurs informateurs décrivaient la culture indienne comme étant généreuse et inspirante pour l'Occident, considérant que l'Inde a su « préserver » des valeurs que l'Occident peine à sauvegarder. L'idée de la joie dans la misère des gens « pauvres d'argent, mais non de cœur » (selon l'expression de Mère Teresa) était omniprésente dans les discours des expatriés, et leur servait à la fois à relativiser le mythe-modèle de l'Inde pauvre et misérable et à renforcer la dichotomie tracée entre l'Inde et l'Occident. La misère cédait la place à une pauvreté d'où émergent des valeurs humaines admirables, alors que l'Occident se construisait, au fur et à mesure de l'expérience humanitaire, comme un lieu privilégié mais affligé.

Malgré cette légère réappropriation du mythe-modèle, la raison première de leur expatriation en Inde demeurait leur projet humanitaire et, à cet égard, les expatriés se trouvaient en contact principalement avec une communauté locale pauvre dans le cadre d'une relation d'aide. Malgré l'attachement des expatriés à l'égard de ces personnes démunies qu'ils fréquentaient quotidiennement, les relations avec elles se transformaient difficilement en relations amicales, principalement en raison des représentations dominantes de l'Occident qui venaient interférer dans les relations. L'exemple de Sarah est éloquent à cet égard.

Sarah est une Américaine qui dirige une ONG depuis près de dix ans. Elle dirige aussi une école pour enfants défavorisés. Elle est quotidiennement en contact avec les bénéficiaires (réels ou potentiels) de ses programmes d'aide. Pour elle, l'obstacle à la rencontre interculturelle provient de l'image que les Indiens ont des Occidentaux :

Les Indiens pensent que tout Occidental est millionnaire. Et ils pensent que tout Occidental a le devoir de les aider. Ils n'ont aucune idée de la difficulté que cela représente de gagner de l'argent en Occident. [...] Ils demandent : « Pourquoi ne m'aides-tu pas ? » Mais il y a un milliard de personnes en Inde, alors pourquoi devrais-je t'aider toi ? [...] Ils sont complètement irréalistes quant à ma capacité à aider. [...] Je ne sais pas pourquoi, mais ils pensent qu'ils ont droit à l'argent des étrangers. (ma traduction)

Dans cette confession indignée, Sarah témoigne de la difficulté à entrer en relation avec des Indiens qui ne voient pas en elle l'enseignante dévouée, mais plutôt la travailleuse humanitaire dont la raison d'être est de les aider financièrement.

La difficulté à entretenir des liens égalitaires avec les Indiens a comme corolaire que les expatriés cherchent souvent la présence de gens qui leur

permettent d'être eux-mêmes sans autres explications, justifications, ou attentes, tels que les autres travailleurs humanitaires. En effet, non seulement ces relations ne nécessitent aucun effort, mais elles sont une source d'amitié transparente, de soutien, de divertissement d'un travail souvent exigeant et offrent la possibilité de se dégager temporairement d'un rôle social d'aidant autrement trop fortement évoqué par leur seule présence. Le fait de pouvoir accéder à cette forme de sociabilité leur permet en effet de se retirer momentanément de leur rôle d'aidant qui, autrement, encadre et oriente toutes leurs relations interculturelles. Ce regroupement entre travailleurs humanitaires peut ainsi être vu comme une soupape qui aide les expatriés à persévérer dans leur mission humanitaire.

En somme, si les expatriés humanitaires sont attirés en Inde spécifiquement par un mythe-modèle de l'Inde pauvre à sauver, ils relativisent ce mythe-modèle au fil de leur expérience. En se le réappropriant pour y associer une composante humaniste, ils construisent du même souffle un discours sur l'Occident en perte de valeur. Néanmoins, le rôle social d'aidant qu'ils endossent vient renforcer le mythe-modèle de l'Occident « rédempteur » et vient teinter toutes leurs relations interculturelles. S'ils disent choisir ce mode de vie également pour leur développement personnel et pour ce que l'Inde peut leur apporter sur le plan des valeurs humaines, l'affirmation de leur rôle social d'aidant prend néanmoins beaucoup de place et ne permet pas aux Indiens de classes défavorisées qu'ils fréquentent de les percevoir autrement que comme des étrangers amenant du capital financier en Inde. Face à ce constat, les expatriés humanitaires assument leur rôle, mais s'investissent également, en retrait, dans une communauté d'expatriés. Avec la réappropriation du mythe-modèle de l'Inde pauvre, se conjugue donc un savant jeu d'affirmation et de retrait par rapport au mythe-modèle de l'Occidental « sauveur du monde ».

L'actualisation du mythe-modèle et le regroupement affinitaire

Colonie portugaise jusqu'en 1961, Goa est aujourd'hui l'un des états les plus visités par les touristes en Inde. C'est également le lieu que nous avons choisi pour étudier un troisième processus de négociation identitaire dans la rencontre avec l'autre. Suivant la vague hippie, de nombreux Occidentaux prennent d'assaut les plages de Goa, y établissent une résidence secondaire et, après quelques années de va-et-vient, choisissent de s'expatrier pour de bon. Les expatriés dits hédonistes-esthétiques rencontrés à Goa insistent sur la qualité de vie qu'ils y retrouvent. En contraste avec un mode de vie occidental décrit comme contraignant, stressant et rigide, Goa est défini comme un espace de liberté, de spontanéité et de

possibilités. On voit bien là la filiation avec le mouvement *New Age* et son invite à l'expression de soi, avec la contre-culture des années soixante et sa critique sociale. Encore une fois, les dichotomies Inde/Occident persistent dans les discours contemporains.

Goa représente le compromis idéal pour vivre un dépaysement confortable, une idylle au soleil dans un environnement relativement moderne, mais loin des institutions répressives de la modernité. En effet, les expatriés rencontrés à Goa ont choisi de quitter une modernité trop contraignante, mais ont choisi aussi paradoxalement cette région de l'Inde spécifiquement pour son caractère moderne. Les expatriés ont également nommé le contact prolongé avec les Portugais, la forte présence catholique, la diversité ethnique et religieuse et la force de l'industrie touristique dans la région comme des facteurs facilitant les contacts avec les Goanais. Ceux-ci étaient ainsi décrits comme des gens déjà habitués à la présence occidentale, tolérants et s'adaptant sans problème à d'autres modes de vie, les expatriés n'ayant donc pas à se conformer aux traditions indiennes locales.

Ainsi, bâti sur le socle du mythe-modèle de l'Inde comme lieu idyllique, on passe d'une représentation de l'Inde comme paradis hippie à une construction de l'Inde cosmopolite. En effet, aux yeux des expatriés, Goa représente le lieu par excellence où Indiens et citoyens du monde se côtoient sans anicroche. Un idéal cosmopolite qui peut cependant être nuancé par l'observation des interactions quotidiennes dans cette zone frontière. À cet égard, le cas de Millie traduit bien les particularités des modèles d'organisation sociale des expatriés vivant à Goa.

Millie est une Allemande au milieu de la quarantaine qui vit à Goa depuis cinq ans, après une quinzaine d'années de va-et-vient entre l'Inde et différents pays d'Europe, et qui véhicule cet idéal cosmopolite : « *Bientôt, notre société ne sera plus racialisée. C'est une chose du passé. Les gens bougent d'un bout à l'autre de la planète et c'est le début de la fin pour ces balivernes nationalistes. Nous serons bientôt un seul et même magnifique amalgame.* (ma traduction)] » On retrouve bien ici l'idée « d'évolution » vers le cosmopolitisme.

En fait, le discours de Millie et des autres expatriés sur les relations harmonieuses entre Indiens et Occidentaux à Goa tend à gommer un modèle d'organisation sociale qui a pour effet de maintenir les deux groupes dans des univers séparés. Lorsque les expatriés sont amenés à commenter sur le sujet, on découvre dans leur discours que les obstacles aux relations interculturelles sont liés à l'idée que certains Indiens (souvent les plus âgés) ne sont pas assez occidentalisés, sont attachés aux traditions indiennes, craignent les influences occidentales et ne tendent

donc pas vers l'idéal cosmopolite d'expression de soi. Cette différence s'exprime par un décalage dans le temps : les bris de communication interculturels ne sont pas liés à une différence incommensurable entre l'Inde et l'Occident, mais à un simple écart temporel dans l'évolution de la société qui, inévitablement, tend vers le cosmopolitisme et l'amalgame. Cette conception, ayant une parenté avec la distanciation temporelle telle que l'a conceptualisée Fabian (1983)¹⁵, ouvre la porte à l'idée que les Occidentaux doivent en quelque sorte être des instigateurs de changements à Goa.

Pour promouvoir ce cosmopolitisme, les expatriés doivent cependant se battre contre une image de hippie qui leur colle à la peau. Car, si les expatriés rencontrés à Goa ont choisi une vie relativement rangée, étant insérés professionnellement (le plus souvent dans l'industrie touristique), ils sont perçus par certains Goanais comme des excentriques et des fauteurs de troubles, n'amenant rien de bon à la communauté locale, puisqu'ils sont sans le sou. Les expatriés doivent également se distinguer des touristes qui leur bâtissent une mauvaise réputation dans la région et qui, par leurs comportements, alimentent le lobby anti-tourisme. En effet, les résistances au phénomène touristique à Goa concernent surtout le comportement des touristes étrangers : leur nudité, leur consommation de drogue et la corruption des valeurs locales qui en découle. L'attitude hostile et conservatrice envers l'hédonisme occidental se fait sentir dans les conversations quotidiennes à Goa, mais aussi dans la presse et les forums Internet (Routledge 2001 ; Saldanha 2002). Cependant, la dépendance économique de la région envers le tourisme international pousse les Goanais à faire des compromis, dont l'assouplissement de la réglementation sur le bruit¹⁶.

Malgré une construction discursive de Goa comme un lieu cosmopolite et un terreau fertile pour des relations harmonieuses, les expatriés s'efforçaient donc, en raison de tensions sociales avec les Indiens, de se distancier de l'image du hippie et du touriste à laquelle ils sont associés. Les expatriés arguaient qu'ils créaient des emplois dans la région, et que bien qu'ils n'y adhéraient pas, ils respectaient les traditions locales.

Néanmoins, les expatriés ne niaient pas le fait qu'ils étaient insérés dans des espaces sociaux alternatifs, comme l'explique d'ailleurs éloquemment Millie :

Quand je fais un party, ce que je fais régulièrement, j'ai à la maison des gens d'environ 50 nationalités différentes, qui vivent ici ou qui sont en visite. C'est génial. Et ces gens sont en fait tous des gens qui sont marginaux dans leur pays d'origine. C'est pour ça que nous sommes ici, pas vrai ? Donc, d'être marginal signifie que tu es fort probablement une personne plus intéressante que la moyenne. Tu as une histoire intéressante, tu as des choses à raconter,

ou alors tu as fait des choses que tu ne devrais pas avoir faites. Et j'aime ça. J'aime les originaux. (ma traduction)

Millie enchaîne ensuite :

Je suis associée professionnellement avec les Goanais. Mais je dois dire que socialement je suis réseautée principalement avec des amis occidentaux. [...] Les Goanais et les Occidentaux ont des idées très différentes de ce que c'est que de s'amuser. Donc, quand je fais des partys, ils ne les aiment pas, et je n'aime pas non plus les leurs. (ma traduction)

Le fait que son cercle intime soit composé exclusivement d'Occidentaux n'est donc pas pour Millie une question d'ethnicité, mais d'affinité. Il n'y a pas d'exclusion au nom de l'identité ethnique, mais bien un regroupement entre pairs partageant des mêmes intérêts, voire une même posture à l'égard des impératifs sociaux et de l'idéal cosmopolite.

Si le mythe-modèle de l'Inde idyllique persiste et explique le phénomène d'expatriation à Goa, un autre mythe-modèle émerge du modèle précédent, soit le mythe du Goa cosmopolite. L'idylle n'est donc plus liée à l'idée d'une terre non corrompue par l'Occident, mais à celle d'un lieu d'influences réciproques où tous vivent en harmonie. Une idée de progrès sous-tend néanmoins ce mythe avec, à un pôle, les traditions indiennes et, à l'autre pôle, l'idéal contemporain d'expression de soi. Cette idée de progrès justifie que les expatriés hédonistes-expressifs ne fassent pas de compromis sur leur mode de vie, même s'ils doivent se livrer à une négociation identitaire pour ne pas être associés à l'image du hippie ou du touriste.

L'observation participante réalisée à Goa témoigne également du fait que cet idéal cosmopolite se heurte à une division sociale bien marquée entre des Occidentaux excentriques et des Goanais ne prenant pas part à ces rassemblements alternatifs. Si l'on peut parler de regroupement affinitaire, la nature du rassemblement exclut tout de même d'emblée les Indiens désirant assumer leur rôle social, sans se frotter à cet hédonisme risquant de corrompre la société indienne. Ainsi, malgré le fait que les expatriés se réclament d'une vie en marge de l'Occident, cette division sociale a tout de même comme résultante de renforcer, aux yeux des Goanais, l'image d'un Occident déliquescents.

Mythes, mises en récits et pratiques quotidiennes

Dans les exemples ci-dessus, les mythes-modèles de l'Inde représentent la condition de possibilité de l'actualisation d'une expérience. Ils influencent le choix d'une zone frontière spécifique en Inde, répondant parfaitement au fantasme de l'ailleurs, tout comme ils influencent l'expérience inter-

culturelle dans cette zone frontière. Tantôt un intérêt pour la spiritualité, déjà présent au pays d'origine, poussait à visiter Rishikesh pour améliorer sa pratique yogique et à utiliser cet intérêt particulier pour entrer en relation avec l'autre; tantôt un désir de venir en aide aux plus démunis poussait à suivre les pas de Mère Teresa et à endosser un rôle social d'aidant; tantôt encore, une envie de rompre avec la pression sociale incitait à prendre la route pour atteindre un lieu idyllique où il est permis d'assumer sa marginalité. Si l'expérience de la rencontre pousse les expatriés à se réapproprier légèrement ces représentations collectives et à nuancer un peu leur discours sur l'Inde, c'est tout de même à travers ces représentations historiques et stéréotypées qu'ils entrent en relation. Autrement dit, les interactions sociales avec les Indiens demeurent modulées par ces représentations de l'Inde spirituelle, pauvre ou idyllique-cosmopolite.

En fait, les mythes-modèles de l'Inde sont maintenus et les légères réappropriations qu'ils subissent ne viennent pas modifier la base sur laquelle les interactions sociales sont construites. Au contraire, on constate une certaine adéquation du mythe et de l'expérience: on ne trouve pas de décalage majeur entre l'Inde imaginée et vécue, pas de désenchantement déterminant qui pousserait à renoncer au projet d'expatriation. La possibilité, pour les expatriés occidentaux, de choisir leurs espaces sociaux d'insertion y est pour beaucoup dans cette actualisation du mythe et dans la minimisation du décalage entre le projet d'expatriation et l'expérience de l'expatrié, ou entre l'anticipation de l'expérience et l'expérience vécue.

Cette facilité d'appropriation du lieu chez les expatriés, qui se sentent si facilement « chez eux » en Inde, fait écho aux propos de Molz (2008), qui nous rappelle que pour se sentir citoyen du monde, partout chez soi, le sujet doit souvent le faire au détriment des autres, dans un acte de souveraineté rappelant la violente histoire coloniale. En outre, c'est en grande partie le pouvoir économique des expatriés qui leur permet de rétrécir leur zone de contacts interculturels (ou à tout le moins de la choisir), de se maintenir dans un cercle d'initiés se concentrant à temps plein à leur projet de vie et donc, de mener à bien, avec autant de facilité, le projet migratoire qu'ils avaient imaginé et désiré avant leur départ.¹⁷ Dans les mots de Obeyesekere (1997), on dira donc que le fantasme et la réalité sont interreliés et se renforcent les uns les autres, limitant ainsi l'étendue des scénarios possibles. Cependant, on ne peut en dire autant de l'adéquation entre les mythes-modèles de l'Occident et l'expérience des expatriés.

Les mythes-modèles de l'Occident sont définis par opposition aux mythes-modèles de l'Inde, dans une persistance historique de la dichotomie entre l'Orient et l'Occident. Cette dichotomie est reprise dans les

discours des expatriés, qui opposent tantôt l'Inde spirituelle à l'Occident athée, tantôt l'Inde pauvre et humaniste à l'Occident privilégié mais affligé, et tantôt l'Inde idyllique à l'Occident aliénant. Autant d'oppositions qui idéalisent l'Inde et qui prennent racine dans le courant romantique-expressiviste, instaurateur de discursivité autant sur l'Orient que sur l'Occident (Taylor 1998). Ces mythes-modèles de l'Occident, omniprésents dans les récits des expatriés, révèlent une forme de « nationalisme inversé » (Todorov 1989) et leur servent en fait à justifier leur projet d'expatriation.

Par contre, le fait d'expérimenter un stéréotype de l'Occident et de se voir assigner une identité particulière dans les interactions avec les Indiens (l'autre significatif des expatriés) provoque une négociation identitaire importante. En fait, alors que les mythes-modèles de l'Inde correspondent en grande partie à ce qu'ils expérimentent dans une zone frontière spécifique, leurs propres représentations de l'Occident ne semblent pas correspondre à l'identité qui leur est assignée dans leurs relations interculturelles. Plutôt que de reconnaître leur désarroi, leur désolation et leur aliénation à leur société d'origine (et la quête d'une nouvelle vie qui en découle), on les renvoie plutôt à leur solitude, à leur richesse, voire à leur égoïsme ou à leurs mauvaises habitudes et à leur manque de respect des traditions locales. Les mythes-modèles de l'Occident sont donc à la fois, et selon les circonstances, endossés pour donner un sens au projet d'expatriation et rejetés par les expatriés qui dénoncent leur réductionnisme ou leur inadéquation.

Malgré le fait que l'on soit toujours dans un cercle interprétatif qui trace la supériorité morale de l'Inde, le décalage dans les représentations, qui se fait sentir dans les interactions sociales, a un impact majeur sur les modèles d'organisation sociale des expatriés. Pour faire face à ces stéréotypes, différents processus présents à des degrés divers dans les trois terrains de recherche sont mis en branle. L'appropriation symbolique et identitaire permet l'adoption de codes culturels indiens et la rupture avec l'identité précédente pour faire taire les stéréotypes. Ce processus demeure marginal dans les trois terrains de recherche. Le jeu d'appartenance et de retrait est plus typique de l'expérience des expatriés, qui souhaitent s'affirmer comme aspirant spirituel, travailleur humanitaire ou citoyen du monde, mais qui sont malgré tout ramenés de temps à autre à leur identité occidentale et aux stéréotypes qui y sont associés. Face à ces stéréotypes et aux bris de communication qu'ils induisent, les expatriés occidentaux ont recours au « refuge culturel », soit le regroupement entre Occidentaux comme soupape aux interactions trop exigeantes. Ce refuge culturel ne témoigne pas nécessairement d'une volonté première de se regrouper. Au contraire, c'est justement parce qu'ils sont

engagés dans un processus interculturel que les expatriés ont besoin de cet espace de stabilité où ils retrouvent des gens qui leur ressemblent (Hottola 1999).

Le regroupement des expatriés peut se faire en fonction de cette occidentalité-refuge (qui leur permet de se ressourcer momentanément), mais aussi en fonction d'intérêts partagés. C'est là le troisième processus de négociation identitaire. Les identités mises de l'avant dans les différents projets d'expatriation dictent alors les regroupements et favorisent l'insertion des expatriés au sein d'une communauté de pairs. Dans ces cas, même si les espaces sociaux des expatriés chevauchent ceux des Indiens, des liens plus profonds sont tissés uniquement à partir de ces affinités premières qui les ont poussés à l'expatriation. Ces regroupements affinitaires se faisant au nom d'intérêts communs plutôt qu'au nom de leur occidentalité, ils viennent confirmer la théorie de Amit et Rapport (2002) selon laquelle les communautés et les identités qui en découlent doivent être conceptualisées en référence à ce que les membres ont en commun, plutôt qu'en fonction de l'opposition catégorielle entre « eux » et « nous ».

Ces différents processus de négociation identitaires et les modèles d'organisation sociale qui en découlent amènent les expatriés à se réclamer d'une identité liminale, en marge des sociétés indienne et occidentale. En fait, leur statut d'expatrié leur confère une posture liminale quasi permanente, qui leur permet de se soustraire à la fois à la pression sociale occidentale et aux règles indiennes locales, sans pour autant se sentir marginaux en raison de l'engagement dans leur communauté de pairs. Cette liminalité, déployée dans une zone frontière spécifique, contribue à laisser émerger une nouvelle identité, mais rend du même souffle l'expatrié complètement otage d'un code d'interactions stéréotypées (Baudrillard et Guillaume 1992). En effet, les expatriés occidentaux en Inde qui sont dans cette posture ont la possibilité de déployer une identité malléable, mais ne peuvent pas pour autant éviter d'être confrontés aux stéréotypes qu'ont les Indiens à l'égard de l'Occident. Car qu'ils le veuillent ou non, l'épistémè les force à interagir en tenant compte des stéréotypes de l'Occident qu'on continue de leur assigner, et ce, malgré le fait qu'ils se considèrent en marge de cette culture occidentale.

Cette posture liminale a elle-même un corolaire, soit le maintien dans un cercle interprétatif et la reproduction de la dichotomie entre l'Inde et l'Occident. En effet, si les dichotomies classiques ne permettent pas de rendre compte de la totalité de leur expérience dans la zone frontière, elles persistent néanmoins dans les discours et les pratiques sociales des expatriés, l'idéalisation de la société indienne et le discours critique sur l'Occident permettant de justifier leur projet de vie. Ce constat nous éclaire sur la difficulté, malgré les nuances discursives et les négociations

identitaires, à rompre les chaînes associatives ancrées historiquement et reproduites socialement.

Finalement, considérant le manque de recherche portant sur la perception des acteurs locaux interagissant au sein des espaces touristiques (Stronza 2001), une avenue de recherche future devrait, selon nous, inclure le point de vue des Indiens locaux sur l'expatriation occidentale. Les quelques entrevues périphériques réalisées avec quelques-uns d'entre eux dans les différentes zones frontière suggèrent en effet un refus réciproque de se voir définir par des représentations qui perdurent à travers l'histoire, et un désir partagé de passer à une « reconnaissance de la différence sans assignation » (Corin 1998 : 199-200).

Notes

1. Les expatriés rencontrés dans le cadre de notre recherche visitaient souvent les lieux en tant que touristes avant de choisir de s'y établir de façon permanente. Ce phénomène fait écho à d'autres, recensés dans la littérature émergente sur la migration découlant de l'expérience touristique (*tourism-informed mobility* ou *migration that is tourist motivated*) (O' Reilly 2007).
2. Pour plus de détails sur ces malaises modernes et pour une anthropologie de l'Occident d'un point de vue excentré, voir Giguère (2009).
3. La recherche documentaire incluait les écrits missionnaires, les œuvres littéraires, les récits de voyage, et plus récemment les œuvres cinématographiques, de même que les travaux d'historiens et indianistes portant sur les constructions orientalistes.
4. La littérature récente sur le tourisme met au défi l'idée selon laquelle des stéréotypes sont transmis à travers le « regard touristique » (Urry 1990), et pousseraient les locaux à se redéfinir en fonction des attentes perçues (MacCannell 1999, 1984). La dynamique de la rencontre y est donc aussi mise en évidence, mais l'accent est mis sur l'agentivité des hôtes dans leur construction identitaire (Stronza 2001), plutôt que sur le partage des postulats.
5. Le choix du concept de mythe-modèle a aussi été fait, car il sert bien notre double approche du phénomène d'expatriation, c'est-à-dire de rendre compte à la fois de l'expérience interculturelle des expatriés et du contexte qui précède et permet cette expérience. Cette double approche nous permet de comprendre l'expérience contemporaine de la rencontre en nous évitant de dés-historiciser et de dépolitiser les sujets (Fabricant 1998; Kaplan 1996).
6. Les expatriés provenaient du Canada, des États-Unis, d'Angleterre, d'Allemagne, de Suisse, de Belgique, de France, d'Italie et d'Espagne. Eux-mêmes s'identifiaient comme venant « de l'Occident », et non pas d'un pays en particulier. Certains vivaient en Inde depuis deux ans, d'autres depuis plus de trente ans, mais en moyenne depuis 10 ans. Nous avons interrogé dix-neuf hommes et vingt et une femmes, âgés de trente à soixante-dix ans.
7. D'autres concepts émergent pour rendre compte des formes contemporaines de déplacements. Notons au passage celui de migrant « privilégié », écarté en raison de la trop grande relativité du concept (Torresan 2007), et celui de migrant « volontaire » (par opposition au départ « forcé ») (Fortin 2002), qui a une propension à ne tenir compte que des motifs personnels de départ (et très peu du contexte global

- entourant le déplacement). Quant au concept d'immigration dans le but d'améliorer son style de vie (traduction libre de *lifestyle migration*), il renvoie à un mouvement rendu possible grâce à des conditions économiques et politiques particulières, mais aussi à un contexte culturel auquel on veut échapper afin de « trouver mieux ailleurs » (Benson 2011), s'inscrivant ainsi en continuité avec le mouvement romantique (Thorpe 2007), et faisant pour sa part écho au phénomène dont il est question ici.
8. Pour Bruner (2005), l'espace touristique est divisé en trois lieux distincts : le lieu d'origine, l'ailleurs, et la zone frontière. C'est dans la zone frontière qu'a lieu la rencontre, ou le « jeu de rôles », après quoi les acteurs retournent chacun à leur propre espace. La notion de zone de contacts introduite par Pratt (2008) réfère aux interactions en situation inégalitaire. La rencontre y est conceptualisée comme une coprésence qui permet l'improvisation, mettant donc l'accent sur l'asymétrie des relations en contexte postcolonial, mais sans occulter l'aspect interactif.
 9. Sur les limites des représentations dominantes et les différentes possibilités d'interprétation dialogique de l'espace, voir entre autres Edensor (1998).
 10. Littéralement « le vrai gourou », celui qui mène à la réalisation du Soi.
 11. Les traces psychiques provenant des vies antérieures.
 12. Des récits qui font écho à ceux des *swamis* non indiens rencontrés par Khandelwal (2007).
 13. Philosophie hindoue qui enseigne l'unité du moi individuel (*Atman*) et du moi universel (*Brahman*).
 14. Rassemblement spirituel, généralement en compagnie d'un maître spirituel qui transmet son savoir.
 15. La distanciation temporelle permet de rendre compte du concept linéaire de l'histoire, avec à un pôle le progrès, le développement et la modernité (et dans ce cas-ci le cosmopolitisme), et à l'autre pôle la stagnation, le sous-développement et la tradition (Fabian 1983).
 16. Au début des années 2000, des lois sont adoptées pour réglementer l'utilisation de haut-parleurs après 23h. Les lois seront finalement assouplies en réaction aux protestations des travailleurs de l'industrie touristique, pour qui le chiffre d'affaires avait baissé considérablement à la suite des événements de septembre 2001 à New York (Saldanha 2004).
 17. Ce n'est cependant pas le projet civilisateur ou la rationalité économique qui est à la base du projet d'expatriation, mais l'impératif ressenti par plusieurs expatriés de changer radicalement leur mode de vie. L'Occident ne représente donc pas seulement la condition de réalisation du projet d'expatriation, mais ce que les expatriés désirent quitter.

Références

- Affergan, F., 1987. *Exotisme et altérité: essai sur les fondements d'une critique de l'anthropologie*. Paris, Presses Universitaires de France.
- Altglas, V., 2001. « L'implantation du néo-hindouisme en Occident », in J.-P. Bastian, F. Champion et al. (dir.), *La globalisation du religieux*. Paris, L'Harmattan, p. 49-60.
- Amit, V., 2001. « Clash of Vulnerabilities: Citizenship, Labor and Expatriacy in the Cayman Islands », *American Ethnologist*, vol.28, n° 3, p. 574-594.
- Amit, V. et N. Rapport (dir.), 2002. *The Trouble with Community: Anthropological Reflections on Movement, Identity and Collectivity*. London, Pluto Press.

- Baudrillard, J. et M. Guillaume, 1992. *Figures de l'altérité*. Paris, Descartes.
- Bauman, Z., 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge, Polity Press.
- Benson, M., 2011. « The Movement beyond (Lifestyle) Migration: Mobile Practices and the Constitution of a Better Way of Life », *Mobilities*, vol. 6, n° 2, p. 221-235.
- Bevir, M., 1994. « The West Turns Eastward: Madame Blavatsky and the Transformation of the Occult Tradition », *Journal of the American Academy of Religion*, vol. 62, n° 3, p. 747-767.
- Bhabha, H.K., 1983. « The Other Question... Homi Bhabha Reconsiders the Stereotype and Colonial Discourse », *Screen*, vol. 24, n° 6, p. 18-36.
- Bhattacharyya, D.P., 1997. « Mediating India: An Analysis of a Guidebook », *Annals of Tourism Research*, vol. 24, n° 2, p. 371-389.
- Bruner, E.M., 2005. *Culture on Tour: Ethnographies of Travel*. Chicago and London, University of Chicago Press.
- Corin, E., 1998. « Les figures de l'étranger », *Prisme*, vol. 8, n° 3, p. 194-204.
- Edensor, T., 1998. *Tourists at the Taj: Performance and Meaning at a Symbolic Site*. London, Routledge.
- Fabian, J., 1983. *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*. New York, Columbia University Press.
- Fabricant, C., 1998. « Riding the Waves of (Post) Colonial Migrancy: Are we all Really in the Same Boat? », *Diaspora*, vol. 7, n° 1, p. 25-52.
- Fernandez, B., 2002. *Identité nomade: De l'expérience d'Occidentaux en Asie*. Paris, Anthropos.
- Fortin, S., 2002. *Trajectoires migratoires et espaces de sociabilité: Stratégies de migrants de France à Montréal*. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Faculté des sciences sociales, Université de Montréal.
- Giguère, N., 2009. *De l'aller-retour au point de non-retour. Étude comparative de l'expérience interculturelle et du sentiment d'épuisement culturel des expatriés occidentaux en Inde*. Thèse de doctorat, Département d'anthropologie, Faculté des sciences sociales, Université de Montréal.
- Gokhale, B.G., 1992. *India in the American Mind*. Bombay, Popular Prakashan.
- Hottola, P., 1999. *The Intercultural Body: Western Woman, Culture Confusion and Control of Space in the South Asian Travel Scene*. Joensuu, Julkaisuja.
- Inden, R.B., 1986. « Orientalist Constructions of India », *Modern Asian Studies*, vol. 20, n° 3, p. 401-446.
- Kaplan, C., 1996. *Questions of Travel: Postmodern Discourses of Displacement*. Durham, Duke University Press.
- Kaur, R., 2002. « Viewing the West through Bollywood: A celluloid Occident in the Making », *Contemporary South Asia*, vol. 11, n° 2, p. 199-209.
- Khandelwal, M., 2007. « Foreign Swamis at Home in India: Transmigration to the Birthplace of Spirituality », *Identities: Global Studies in Culture and Power*, vol. 14, n° 3, p. 313-340.
- Kilani, M., 1994. *L'invention de l'autre: Essais sur le discours anthropologique*. Lausanne, Éditions Payot.
- King, R., 1999. *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and "The Mystic East"*. London and New York, Routledge.

- Laing, J. H. et G. I. Crouch, 2009. « Myth, Adventure and Fantasy at the Frontier: Metaphors and Imagery Behind an Extraordinary Travel Experience », *International Journal of Tourism Research*, vol. 11, n° 2, p.127-141.
- MacCannell, D., 1999 [1976]. *The Tourist: A New Theory of the Leisure Class*. New York, Schocken Books.
- MacCannell D., 1984. « Reconstructed Ethnicity Tourism and Cultural Identity in Third World Communities », *Annals of Tourism Research*, vol. 11, p.375-391.
- Molz, J. G., 2008. « Global abode: Home and Mobility in Narratives of Round-the-world Travel », *Space and Culture*, vol. 11, n° 4, p.325-342.
- Nagy, R., 2007. « On Labels: Tourists, Migrants and Others ». Conference Proceedings ASA: *Thinking Through Tourism*, 10th-13th April, London Metropolitan University.
- Obeyesekere, G., 1997. *The Apotheosis of Captain Cook: European Mythmaking in the Pacific*. Princeton, Princeton University Press.
- O'Reilly, K., 2007. « The Rural Idyll, Residential Tourism, and the Spirit of Lifestyle Migration ». Conference Proceedings ASA: *Thinking Through Tourism*, 10th-13th April, London Metropolitan University.
- Pratt, M. L., 2008 [1992]. *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*. London, Routledge.
- Routledge, P., 2001. « "Selling the Rain", Resisting the Sale: Resistant Identities and the Conflict over Tourism in Goa », *Social & Cultural Geography*, vol. 2, n° 2, p. 221-240.
- Said, E., 1978. *Orientalism*. New York, Vintage Books.
- Salazar, N., 2010. « Towards an Anthropology of Cultural Mobilities », *Crossings: Journal of Migration and Culture*, vol. 1, p. 53-68.
- Saldanha, A., 2004. « Goa Trance and Trance in Goa: Smooth Striations », in G. St-John (dir.), *Rave Culture and Religion*. London and New York, Routledge, p. 273-286.
- Saldanha, A., 2002. « Identity, Spatiality and Postcolonial Resistance: Geographies of the Tourism Critique in Goa », *Current Issues in Tourism*, vol. 5, n° 2, p. 94-111.
- Sen, A., 1997. « Indian Traditions and the Western Imagination », *Daedalus*, vol. XXII, p. 1-26.
- Shivani, A., 2006. « Indo-Anglian Fiction: The New Orientalism », *Race Class*, vol. 47, p. 1-25.
- Singer, M., 1972. « Passage to more than India: A Sketch of Changing European and American Images », in M. Singer (dir.), *When a Great Tradition Modernizes*. New York, Praeger, p. 11-38.
- Strauss, S., 2005. *Positioning Yoga: Balancing Acts across Cultures*. Oxford, Berg.
- Stronza, A., 2001. « The Anthropology of Tourism: Forging new Ground for Ecotourism and other Alternatives », *Annual Review of Anthropology*, vol. 30, p. 261-283.
- Taylor, C., 1998 [1989]. *Les Sources du Moi: La formation de l'Identité moderne*. Montréal, Boréal.
- Taylor, C., 1994. *Le malaise de la modernité*. Paris, Les Éditions du Cerf.
- Teltscher, K., 1997 [1995]. *India Inscribed: European and British Writing on India, 1600-1800*. Delhi and New York, Oxford University Press.
- Thang, L. L., E. MacLachlan et M. Goda, 2002. « Expatriates on the Margins – A Study of Japanese Women Working in Singapore », *Geoforum*, vol. 33, n° 4, p. 539-551.

- Thorpe, C., 2007. «The Romantic Spectre Hhaunting Britain: Lifestyle Migration to Italy and the Return of the Romantic Zeitgesit». Conference Proceedings ASA: *Thinking Through Tourism*, 10th-13th April, London Metropolitan University.
- Todorov, T., 1989. *Nous et les autres: La réflexion française sur la diversité humaine*. Paris, Éditions du Seuil.
- Torresan, A., 2007. «How Privileged are They? Middle-class Brazilian Immigrants in Lisbon», in V. Amit (dir.), *Going First Class? New Approaches to Privileged Travel and Movement*. New York, Oxford, Berghahn Books, p. 103-125.
- Turner, B. S., 1994. *Orientalism, Postmodernism and Globalism*. London, New York, Routledge.
- Urry, J., 1990. *The Tourist Gaze: Leisure and Travel in Contemporary Societies*. London, Sage.
- Weinberger-Thomas, C., 1988. «Introduction: Les yeux fertiles de la mémoire. Exotisme indien et représentations occidentales», in C. Weinberger-Thomas (dir.), *L'Inde et l'imaginaire*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, p. 9-31.
- Zunigo, X., 2000. *Volontariat et virtuosité ascétique. Les volontaires de l'Ordre des Missionnaires de la Charité de Mère Térésa à Calcutta*. Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.